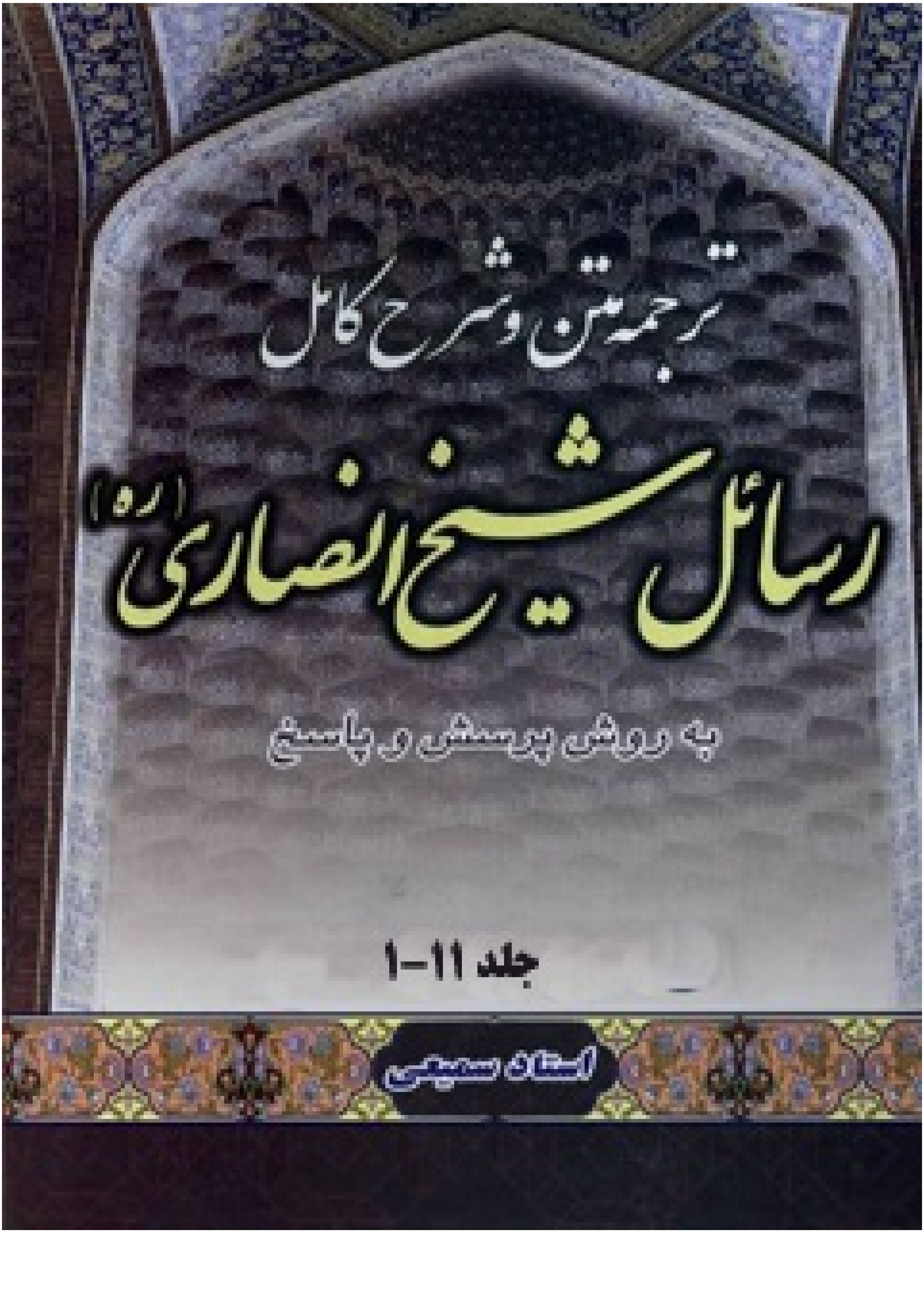

ترجمه متن و شرح کامل
رسائل شیخ انصاری (ره)
به روش پرسش و پاسخ
جلد ۱۱-۱

بسم الله الرحمن الرحیم

متن ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری «به روش پرسش و پاسخ»

نویسنده:

جمشید سمیعی

ناشر چاپی:

خاتم الانبیاء

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

متن □ ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری« به روش پرسش و پاسخ»

مشخصات کتاب

سرشناسه : سمیعی، جمشید، مترجم

عنوان قراردادی : فرائدالاصول .برگزیده .شرح

عنوان و نام پدیدآور : متن □ ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری« به روش پرسش و پاسخ» / سمیعی.

مشخصات نشر : اصفهان: خاتم‌الانبیاء، ۱۳۸۲-

مشخصات ظاهری : ج .

شابک : ۱۵۰۰۰ ریال: ج.۱ : ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴ ؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج.۱، چاپ چهارم۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴ : ؛ ۴۲۰۰۰ ریال (ج.۱،چاپ پنجم) ؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج.۲ □ چاپ سوم: ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸-۳۹۵-۷ ؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج.۲، چاپ چهارم: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۳-۶ ؛ ۱۶۰۰۰ ریال: ج.۳: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۸-۰ ؛ ۳۵۰۰۰ ریال (ج.۳، چاپ سوم) ؛ ۳۸۰۰۰ ریال (ج.۳، چاپ چهارم) ؛ ۱۶۰۰۰ ریال: ج.۴: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۹ ؛ ۳۲۰۰۰ ریال: ج.۴ □ چاپ سوم ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۵ : ؛ ۳۶۰۰۰ریال(ج.۴،چاپ چهارم) ؛ ۱۵۵۰۰ ریال: ج.۵، چاپ دوم: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۴-۸ ؛ ۲۸۰۰۰ ریال (ج.۵ ، چاپ سوم) ؛ ۳۰۰۰۰ ریال: ج.۶، چاپ دوم: ۹۶۴-۸۳۷۸۰-۵-۳ ؛ ۴۸۰۰۰ ریال (ج.۶ □ چاپ سوم) ؛ ۳۲۰۰۰ ریال (ج. ۷) ؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج. ۷، چاپ دوم ۹۷۹-۹۶۴-۸۳۷۸-۱۲-۱ : ؛ ۳۸۰۰۰ ریال: ج.۸ □چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴۸۳۷۸-۲۱-۴ ؛ ۶۰۰۰۰ ریال (ج.۸ □چاپ دوم) ؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج.۹: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۲۴-۵ ؛ ۹۵۰۰۰ ریال (ج.۹ ، چاپ دوم) ؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۰ □ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۰۷-۸ ؛ ۹۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۱ □ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۱۱-۵ ؛ ۹۵۰۰۰ ریال(ج.۱۱، چاپ دوم) ؛ ۷۰۰۰۰ ریال: ج.۱۲ ، چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۵-۰

یادداشت : عنوان جلد چهارم « ترجمه ،متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ...» است.

یادداشت : ج.۱ (چاپ چهارم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱(چاپ پنجم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۲ (چاپ سوم : بهار۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۲ (چاپ چهارم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۳ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۲).

یادداشت : ج.۳(چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۳و۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۳۸۲).

یادداشت : ج. ۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۴(چاپ چهارم :۱۳۹۰).

یادداشت : ج.۵ (چاپ دوم : پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج.۵ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۶ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۵).

یادداشت : ج.۶ (چاپ سوم : ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ چهارم : ۱۳۹۰).

يادداشت : ج. ۷ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۴).
يادداشت : ج. ۷ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۷).
يادداشت : ج. ۷ (چاپ سوم: ۱۳۸۸).
يادداشت : ج.۹ (چاپ اول: ۱۳۸۶).
يادداشت : ج.۹ (چاپ دوم : ۱۳۸۹).
يادداشت : ج.۸ (چاپ اول: زمستان ۱۳۸۵).
يادداشت : ج.۸ (چاپ دوم: ۱۳۸۷).
يادداشت : ج.۱۰(چاپ اول : پاییز ۱۳۸۷).
يادداشت : ج.۱۱(چاپ اول : ۱۳۸۷).
يادداشت : ج.۱۱(چاپ دوم : ۱۳۸۹).
يادداشت : ج.۱۲ (چاپ اول : ۱۳۸۹).
يادداشت : کتابنامه.
مندرجات : ج. ۱. کتاب القطع.- ج.۳. کتاب‌الظن : المقصدالثانی.- ج.۴ کتاب‌الظن.- ج.۵. کتاب‌الظن.- ج.۶. البرائه.- ج.۷. المقصدالثالث فی‌الشک تنبیهاه البرائه - اصاله‌التخییر.- ج.۸. احتیاط.- ج.۹. استحصاب.- ج.۱۰.در شرایط عمل به اصول برائت تخییر احتیاط.-
موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. . فرائد الاصول -- نقد و تفسیر
موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق . فرائد الاصول-- پرسشها و پاسخها
موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۳ق.-- پرسش‌ها و پاسخ‌ها
شناسه افزوده : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق . فرائد الاصول . برگزیده . شرح
رده بندی کنگره : BP۱۵۹/الف۸ف۴۰۴۲۲۵ ۱۳۸۲
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی : م۸۲-۱۶۶۵۶

جلد اول

مقدّمه مؤلّف:

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحيم الحمد للّه الذى دلّ على وجوب وجوده افتقار الممكنات، و على قدرته و علمه احكام المصنوعات، المتعالى عن مشابهة الجسمانيّات المنزّه بجلال قدسه عن مناسبة النّاقصات، نحمده حمدا يملأ اقطار الارض و السموات، و نشكره شكرا على نعمه المتظاهرات المتواترات و نستعينه على نبيّه محمّدا (ص) صاحب الآيات و البيّنات، المكمّل بطريقته و شريعته سائر الكمالات.
و على آله الهادين من الشّبه و الضلالات، الذين اذهب اللّه عنهم الرّجس و طهّرهم من الزلات، صلاة تتعاقب عليهم، كتعاقب الآنات.
اهل دانش و صاحبان فضيلت و فن‌آوران اصول فقاهت می‌دانند که یکی از چهره‌های درخشان فقهی و اصولی و از نوابغ روزگار حضرت شیخ مرتضی انصاری رضوان الله تعالی علیه و یکی از کتابهای عظیم علم اصول که بسان نورافکنی قوی فرا راه عالمان و

محققان قرار گرفته و آنان را به قعر اقیانوس احکام راهنمائی می‌کند کتاب فرائد الاصول (مشهور به رسائل) ایشان است که از ناحیه شاگردان ایشان و یا از جانب دیگر بزرگان حواشی و شروحی به زبان عربی و فارسی برآن نگاشته شده که هریک در جای خود دارای مزایا و ارزشهای غیر قابل تردیدی می‌باشد؛ لکن اینجانب به یاری خدای متعال و الطاف خفیّه امام زمان (عج) جهت تسریع در فهم مطالب و دست‌یابی به عمق مطالب و استفاده بهینه از زمان گذرا، روش پرسش و پاسخ را برگزیدم، و لذا پس از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۸

ترجمه‌ای که به اصل متن بسیار نزدیک است به طرح سؤالات از عین عبارات پرداخته و براساس محتوای متن به پاسخ آنها همت گماشتم و امیدوارم که مورد استفاده طلاب فاضل، دانش‌پژوهان و دانشگاهیان محترم قرار گیرد و لذا ذکر چند نکته در ابتدای کار لازم و ضروری است.

۱- مرجع ضمایر در متن، در ترجمه مشخص گردیده و لذا نیازی به تعیین آنها بطور مجزّا نمی‌باشد.

۲- در برخی موارد قبل از پرداختن به سؤالات متن، نکات و مطالبی را در رابطه با لغات و اصطلاحات توضیح داده‌ام.

۳- برخی پاسخها را جهت دست‌یابی به غرض اصلی در دو عبارت توضیح داده و از نظریات بزرگان استفاده کرده و مثال مناسب بحث را آورده‌ام.

۴- از آنجا که آدرس مطالب و نظریات در پاورقی‌های متن آمده است از تکرار آنها در شرح خودداری کرده‌ام.

۵- پژوهشگران و طلاب عزیز توجّه کنند که هر سؤال و پاسخ مربوط به آن را قدم به قدم در تطبیق با متن، مورد مطالعه قرار دهند

۶- از آنجا که (الانسان محلّ السّهو و النسیان)، هرکس به اشکال و ایرادی برخورد نمود به اینجانب تذکر داده تا در اصلاح آن اقدام شود.

در پایان وظیفه خود می‌دانم که از برادر مخلص جناب شریعتی مدیر محترم انتشارات خاتم الانبیاء که در طبع و نشر و تنظیم این کتاب متحمّل رنج و زحمت شده است، کمال قدردانی و تشکر را نموده و از خداوند متعال توفیق ایشان و عزّت و عظمت علمای اسلام را مسئلت دارم. بحقّ محمد و اله الطاهرین.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۹

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم الحمد للّه ربّ العالمين، و الصلاة و السّلام على محمّد و آله الطاهرين، و لعنة اللّه على أعدائهم أجمعين الى يوم الدّين.

اما بعد[۱] فاعلم أنّ المكلّف اذا التفت الى حكم شرعيّ، فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ.

فان حصل له الشكّ فالمرجع فيه هى القواعد الشرعيّة الثابتة للشاك فى مقام العمل، و تسمّى بالاصول العمليّة.

و هى منحصرة فى الاربعة، لان الشكّ امّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا: [فالاول مجرى الاستصحاب، و الثانى إمّا أن يكون الشك فيه فى التكليف أم لا، فالاوّل مجرى أصالة البراءة و الثانى اما أن يمكن الاحتياط فيه أم لا][۲] فالاوّل مجرى قاعدة الاحتياط، و الثانى مجرى قاعدة التخيير.

و ما ذكرنا هو المختار فى مجارى الاصول الاربعة، و قد وقع الخلاف فيها، و تمام الكلام فى كلّ واحد موكول الى محلّه.

فالكلام يقع فى مقاصد ثلاثة: الاول فى القطع، و الثانى فى الظنّ، و الثالث فى الاصول العمليّة المذكورة التى هى المرجع عند الشكّ.

اما الكلام فى:

ترجمه:

اقسام مکلّف نسبت به حکم شرعی

بـدان وقتی که مکلف به حکم شـرعی فرعی توجه کند یا این است که برای او نسـبت به آن (حکم شـرعی) شک حاصل می‌شود یا قطع و یا ظن.

چنانچه برای او شک حاصل شود که محل رجوع هنگام شک، قواعد شرعیه کلیه‌ای است که در مقام عمل برای شاک ثابت است و اصول عملیه نامیده می‌شوند.

این قواعد شرعیه منحصر در چهار قسم‌اند. زیرا در هنگام شک یا حالت قبلی در نظر گرفته می‌شود یا نه.

فرض اول مجرای اصل استصحاب و فرض دوم؛ یا شک در آن از قبیل شک در تکلیف

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۰

است یـا نه صورت اول (شـک در تکلیف) مجرای اصالـهٔ البـراءهٔ است و صورت دوم نیز یـا احتیـاط در آن ممکن است و یـا ممکن نیست اگر احتیاط در آن ممکن بود مجرای قاعده احتیاط است وگرنه مجرای قاعده تخییر است.

و آنچه گفتیم رأی و نظر ماست در مجاری اصول چهارگانه. و حال آنکه در موارد و مجاری این اصول میان اصولیین اختلاف واقع شده که بحث کامل درباره هریک از این اصول به محل خودش واگذار شده است.

پس مطالب ما در سه مقصد بیان می‌شود.

مقصد اول: در قطع، مقصد دوم در ظن، مقصد سوم در توضیح اصول عملیه‌ای که گفته شد هنگام شک باید به آنها رجوع شود.

تشریح المسائل* مکلف بر چند نوع است؟

ج: بر چهار نوع است:

۱- مکلف مجتهد؛ ۲- مکلف غیر مجتهد؛ ۳- مکلف شأنی؛ ۴- مکلف فعلی.

* مراد از مکلف مجتهد چه کسی است؟

ج: کسی است که خود با استفاده از طرق استنباط و منابع فقهی احکام مورد نیاز را به دست آورد.

* مراد از مکلف غیر مجتهد چه کسی است؟

ج: کسی که قادر بر استنباط احکام نبوده و نیازمند رجوع به کارشناسی احکام دارد.

* مراد از مکلف در عبارت شیخ کدام‌یک از دو مکلف مذکور می‌باشد؟ و چرا؟

ج: مکلف مجتهد، زیرا بحث اصولی: اوّلا: پیرامون وظایف و تکالیف مجتهد است.

ثانیا: قطع و ظنّ و شک برای غیر مجتهد پدید نمی‌آید.

* مراد از مکلف شأنی چه کسی است؟

ج: شخص بالغ، عاقل و توانائی که شأنیت خطاب را دارد و لکن حالت التفات را ندارد

* مکلف شأنی در چه صورتی فعلی می‌شود؟

ج: در صورتی که از حالت غفلت خارج و متوجّه خطاب شود.

* مراد از مکلف فعلی چه کسی است؟

ج: فرد بالغ عاقل و توانائی که ملتفت و متوجّه است نه غافل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۱

* مراد شیخ از مکلف مجتهد در این مقام، مکلف شأنی است یا فعلی و چرا؟

ج: مکلّف شأنی است زیرا که:

مکلّف فعلی حالت التفات و توجّه را دارد و حال آنکه شیخ فرمود: «اذا التفت»

* التفات بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است: ۱- اجمالی ۲- تفصیلی

* مراد از التفات اجمالی چیست؟

مراد علم اجمالی مجتهد است به اینکه فلان موضوع مورد توجّهش در اسلام دارای حکمی از احکام می‌باشد و لکن تفصیلا آن را نمی‌داند.

* مراد از التفات تفصیلی چیست؟

ج: این است که: مجتهد بعد از فحص در میان منابع و مدارک احکام درمی‌یابد که فلان امر حکم فلان موضوع است که این دریافت یا بصورت قطع است یا بصورت ظنّ و یا شک

* مراد شیخ از التفات در متن کدام‌یک از التفات اجمالی و تفصیلی است و چرا؟

ج: مراد التفات اجمالی می‌باشد زیراکه:

اگر التفات تفصیلی باشد، بعد الفحص بیش از یک حالت در آن متصوّر و متحقّق نیست و لکن در التفات اجمالی و قبل الفحص سه حالت برای مکلف متصوّر است و آن عبارت است از اینکه:

پس از کنکاش در منابع احکام یا قاطع می‌شود یا ظان و یا شاک.

* ظن بر چند قسم است؟

ج: اجمالا بر دو قسم است ۱- ظن معتبر ۲- ظن غیر معتبر

* چه تفاوتی میان ظن غیر معتبر و شک وجود دارد؟

ج: ۱- ظن غیر معتبر در حکم شک است عند المشهور

یعنی: دستورالعمل‌هایی که عند الشک محل رجوع مکلفین هستند، عند الظن غیر معتبر نیز محل رجوع می‌باشند.

۲- بعضی شک را اعم از شک متساوی الطرفین و ظن غیر معتبر می‌دانند

۳- بعضی هم شک را در معنای مستقل خودش در نظر می‌گیرند و ظن غیر معتبر را از نظر حکم به شک ملحق می‌سازند.

* چرا جناب شیخ برای بیان مجاری اصول عملیه دو عبارت آورده است؟

ج: زیرا عبارت اول جناب شیخ دارای اشکال است

* عبارت یا بیان اول شیخ در حصر اصول چهارگانه چه بود؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۲

ج: فرمود، هنگامی که در حکمی از احکام یا موضوعی از موضوعات احکام شرعیه شک می‌کنیم این شک از دو حال خارج نیست.

۱- یا در این شک حالت سابقه در نظر گرفته می‌شود و شارع با توجه به آن حالت سابقه دستورالعملی را صادر می‌کند.

۲- یا حالت سابقه مورد نظر شارع نیست، خواه حالت سابقه داشته باشد و لحاظ نشود و خواه حالت سابقه نداشته باشد.

امّا:

نوع اول از شک، مجرای اصالة الاستصحاب است چه احتیاط ممکن باشد و چه احتیاط ممکن نباشد.

و نوع دوم از شک نیز یا احتیاط در آن ممکن است یا اینکه احتیاط ممکن نیست.

حال:

شکی که در آن احتیاط ممکن نیست مجرای اصالهٔ التخییر است چه شک در اصل تکلیف باشد و چه در مکلف به

و شکی که در آن احتیاط ممکن است خود بر دو قسم است از جمله اینکه:

یا شک در اصل تکلیف است، یعنی: اصل الزام برای مکلّف مشکوک است

یا شک در مکلّف به است، یعنی: به اصل تکلیف علم اجمالی داریم و لکن متعلّق این تکلیف برای ما مشکوک می‌باشد که آیا این شيء است یا آن شيء؟

حال:

آنجا که شک در اصل تکلیف است محل جریان اصالهٔ البراءهٔ است

و آنجا که شک در مکلّف به است مجرای اصل برائت است.

* اشکال بیان فوق چیست؟

ج: این است که بنا به فرموده جناب شیخ در موردی که احتیاط ممکن نباشد باید به تخییر تمسک نمود چه شک در اصل تکلیف باشد و چه در مکلف به.

و حال آنکه موارد عدیده‌ای وجود دارد که احتیاط در آنها ممکن نیست ولی جای اصل برائت می‌باشند و نه تخییر.

* در تبیین اشکال فوق مواردی را مثال بزنید؟

۱- دوران امر بین الوجوب و الحرمهٔ و الاباحهٔ

یعنی: امر دایر است بین اینکه فلان شيء واجب است یا حرام و یا مباح که در این صورت نظر مصنّف حکم به برائت است و حال آنکه مقتضای عبارت تخییر می‌باشد، چون حالت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۳

سابقه لحاظ نشده و احتیاط هم ممکن نمی‌باشد

۲- مثل دوران امر بین الوجوب و الحرمهٔ و الاستحباب و الکراههٔ.

یعنی: امر دایر باشد میان اینکه فلان شيء واجب باشد یا حرام و یا مستحب که به فرموده شیخ جای تمسک به تخییر است و حال آنکه از نظر اصولیین محل جریان اصل برائت است.

۳- دوران امر بین الوجوب و الحرمهٔ:

یعنی: امر دایر باشد بین اینکه فلان شيء واجب یا حرام باشد که رأی و نظر شیخ در این موارد یا جریان برائت است و یا توقّف و حال آنکه لازمه عبارت در اینجا جریان تخییر است.

* دومین اشکال به عبارت اول شیخ چیست؟

ج: از عبارت شیخ برداشت می‌شود که برائت و احتیاط هر دو از مصادیق موارد ممکن الاحتیاط هستند و آنجا که احتیاط ممکن نباشد چه شک در تکلیف باشد و چه در مکلّف به باید قائل به تخییر شد و این بیان درست نمی‌باشد.

* به نظر شما کلام حق کدام است؟

ج: از آنجا که شک یا در تکلیف است یا در مکلف به باید بگوییم که:

اگر شک ما در تکلیف بود مجرای اصل برائت است مطلقا (چه احتیاط ممکن باشد چه نباشد.

و اگر شک ما در مکلف به باشد چنانچه احتیاط ممکن باشد، احتیاط وگرنه مجرای تخییر است.

پس احتیاط و تخییر از افراد شک در مکلّف به و برائت در مقابل آن دو می‌آید.

در نتیجه این بیان شیخ که برائت و احتیاط را در یک مقسم مشترک قرار داد و تخییر را در مقابل آنها، درست نمی‌باشد.

* پس مراد شیخ از عبارت (لانّ الشك امّا ان يلاحظ فيه الحالة السابقة ام لا) چيست؟

ج: اینست كه: از آن اشكال قبلى (يعنى: تقرير بر حصر) رهايى يابد

و حاصل مطلب اينست كه:

در هنگام شك يا حالت سابقه و حكم سابقه برآن لحاظ مى‌شود يا نه

اگر حالت سابقه در هنگام شك ملاحظه شد مجراى استصحاب است.

فى المثل:

شخصى هنگام دخول وقت ظهر در بقاء وضوئش شك مى‌كند، اگر به زمان قبل از آن برگشت و حدوث وضوء را اعتبار نموده وظيفه‌اش اينست كه

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱، ص: ۱۴

بگويد وضوء باقى است، اين حركت را استصحاب گويند.

و اگر حالت سابقه در هنگام شك ملاحظه نشد، اين شك يا در تكليف است يا در مكلّف به. حال:

* اگر شك در تكليف بود، احتياط ممكن است و مجراى اصل برائت است.

فى المثل:

مكلّف شك دارد كه آيا استعمال سيگار حرام است يا مباح كه ترك آن سهل و مقدور است.

* و اگر شك در مكلّف به بود از دو حال خارج نيست؛ يا احتياط در آن ممكن است يا نه؟

اگر احتياط در شك در مكلّف به ممكن باشد مجراى قاعده احتياط است

فى المثل:

۱- مكلّفى شك دارد كه در روز جمعه نماز ظهر واجب است و جمعه مستحب يا بالعكس در اينجا؛ احتياط آنست كه، هر دو را بخواند.

۲- مكلّف شك دارد كه وظيفه‌اش خواندن نماز قصر است يا تمام. در اينجا، احتياط به اينست كه، هر دو را بخواند.

و اگر احتياط در شك در مكلّف به امكان نداشت مجراى اصل تخيير است.

فى المثل: مكلّف نداند، فلان عبادت، آيا واجب است يا حرام.

در اينجا، احتياط ممكن نيست، بلكه از باب دوران بين المحذورين مى‌باشد.

* چرا در عبارت (فامّا ان يحصل له الشك فيه او القطع او الظنّ) حالت مكلف ملتفت، محصور در امور سه‌گانه شده؟

ج: زيرا هنگام توجّه، يا اعتقاد به حكم در او حاصل است يا كه نيست، اگر اعتقاد به حكم در او حاصل است، يا اين اعتقاد بدون احتمال خلاف است كه او قاطع است و اگر اعتقاد به حكم در او حاصل است و لكن مقرون با احتمال خلاف است، كه او ظانّ است.

* مراد شيخ از قواعد شرعيه در عبارت (فالمرجع فيه هى القواعد الشرعيّة) چيست؟

ج: اينست كه: محلّ رجوع براى احكام و چاره‌جوئى در حالت شك همه اصول و قواعد مربوطه مطرح است يعنى اعم است از استعمالات متعارفه در اصول.

حاصل مطلب اينكه: اصول عمليه، از قبيل برائت، تخيير و احتياط عقلى نيز در آن داخل‌اند.

* مراد از عبارت (و تسمّى بالاصول العمليّة ...) چيست؟

ج: بيان وجه تسميه اصول عمليه است كه شيخ آن را تبيين نفرموده است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱، ص: ۱۵

* وجه تسميه اين قواعد به اصول عمليه چيست؟

ج: اينست كه: اين قواعد، صرفا وظيفه شاك را در مقام عمل بيان مى‌كنند چه مكلّف را به واقع برسانند يا نه.

* پس دليلى كه با بيان وظيفه جاهل، او را به واقع مى‌رساند چه نام دارد؟

ج: اماره و دليل اجتهادى نام دارد.

* مراد از اصول موضوعيه چيست؟

ج: مراد اصولى مى‌باشد كه جهت احراز موضوعات خارجى بكار گرفته مى‌شود مثل: اصالة الصحة و ...

* حال بفرماييد جناب شيخ اعظم براى فرار از آن اشكال (نفر بر حصر) عبارت بعد را چگونه بيان نمود؟

ج: فرموده است كه:

يا حالت سابقه در هنگام شك لحاظ مى‌شود يا نه

اگر حالت سابقه در هنگام شك لحاظ شد مجراى استصحاب است

اگر حالت سابقه در هنگام شك ملاحظه نشد اين شك يا در تكليف است و يا در مكلف به اگر شد در تكليف بود مجراى اصل برائت است

حال:

و اگر شك در مكلف به بود از دو حال خارج نيست يا احتياط در آن ممكن است يا نه

اگر احتياط در شك در مكلف به ممكن باشد مجراى قاعده احتياط است.

و اگر احتياط در شك در مكلف به امكان نداشت مجراى اصل تخيير است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱، ص: ۱۶

(المقصد الاول) فى القطع فنقول:

لا اشكال فى وجوب متابعة القطع و العمل عليه ما دام موجودا، لانّه بنفسه طريق الى الواقع، و ليس طريقيّته قابلة لجعل الشارع اثباتا و نفيا.

و من هنا يعلم انّ اطلاق الحجّة عليه ليس كاطلاق الحجّة على الامارات المعتبرة شرعا، لانّ الحجّة عبارة عن الوسط الّذى به يحتجّ على ثبوت الاكبر للاصغر، و يصير واسطة للقطع بثبوته له- كالتغيّر لاثبات حدوث العالم- فقولنا: الظنّ حجّة، او فتوى المفتى حجّة، يراد به كون هذه الامور أوساطا لاثبات احكام متعلّقاتها، فيقال: هذا مظنون الخمريّة، و كلّ مظنون الخمريّة يجب الاجتناب عنه. و كذلك قولنا: هذا الفعل ما أفتى المفتى بتحريمه او قامت البيّنة على كونه محرّما، و كلّ ما كان كذلك فهو حرام.

و هذا بخلاف القطع، لانّه اذا قطع بوجوب شى‌ء فيقال: هذا واجب، و كلّ واجب يحرم ضدّه او يجب مقدّمته.

و كذلك العلم بالموضوعات، فاذا قطع بخمريّة شى‌ء فيقال: هذا خمر، و كلّ خمر يجب الاجتناب عنه، و لا يقال: انّ هذا معلوم الخمريّة، و كلّ معلوم الخمريّة حكمه كذا، لانّ احكام الخمر انّما تثبت الخمر، لا لما علم انّه خمر.

و الحاصل انّ كون القطع حجة غير معقول، لانّ الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع.

هذا كلّه بالنسبة الى حكم متعلّق القطع- و هو الامر المقطوع به- و أمّا بالنسبة الى حكم آخر فيجوز أن يكون القطع مأخوذا فى موضوعه، فيقال: انّ الشى‌ء المعلوم- بوصف كونه معلوما- حكمه كذا، و حينئذ فالعلم يكون وسطا لثبوت ذلك الحكم و ان لم يطلق عليه الحجّة (اذ المراد بالحجّة فى باب الادلّة ما كان وسطا لثبوت احكام متعلّقه شرعا، لا لحكم آخر) كما اذا رتّب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرا لا على نفس الخمر، و كترتّب وجوب الاطاعة عقلا على معلوم الوجوب لا الواجب الواقعىّ.

و بالجملهٔ، فالقطع قد یکون طریقا للحکم و قد یکون مأخوذا فی موضوع الحکم.

ترجمه:

مقصد اول: قطع و احکام آن

اشاره

در لزوم پیروی از قطع و عمل بر مبنای آن تا زمانی که وجود داشته باشد اختلافی وجود نـدارد، زیرا که قطع به‌خودی‌خود طریق به واقع است، و طریق بودنش از حیث اثبـات و نفی قابـل جعل شارع نمی‌باشـد. و از اینجا معلوم می‌شود که اطلاق حجت بر قطع مانند اطلاق

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۷

حجت بر امارات معتبره شرعی نمی‌باشد، زیرا حجت عبارت است از:

حد وسـطی که به‌واسـطه آن اسـتدلال می‌شود بر ثبوت اکبر برای اصغر، مضاف بر اینکه واسطه قطع به ثبوت اکبر واقع می‌شود مثل: (تغییر) نسبت به اثبات (حدوث) عالم.

پس از این سخن ما که: ظن یا بینه یا فتوای مفتی، حجت است، اراده می‌شود که این امور حد وسط برای اثبات احکام متعلّقات خود هستند، در نتیجه گفته می‌شود که:

هذا مظنون الخمریّهٔ و کلّ مظنون الخمریّهٔ یجب الاجتناب عنه و کلّ ما کان کذلک فهو حرام.

و این امر در قطع برخلاف آن است، زیرا هنگامی که به وجوب چیزی قطع حاصل می‌شود گفته می‌شود که:

«هذا واجب: و کل واجب یحرم ضده یا یحب مقدمته»

و همچنین است علم و قطع به نفس موضوعات و لذا اگر قطع حاصل شود به خمر بودن چیزی گفته می‌شود:

«هـذا خمر و کـل خمر یحب الاجتنـاب عنه» و گفته نمی‌شود که «ان هـذا معلوم الخمریه و کـل معلوم حکمه کـذا» زیرا احکام خمر برای نفس خمر ثابت شده‌اند نه برای خمر معلوم.

حاصل کلام آنکه:

حجت بودن قطع طریقی معقول نیست زیرا که حجت دلیلی است که علت حصول قطع به مطلوب می‌شود، لذا اطلاق حجت بر نفس قطع درست نمی‌باشد.

تمام این مطلب که (قطع در موضوع حکم اخذ نشده و حد وسط برای آن قرار نمی‌گیرد) نسبت به متعلق قطع است که امر مقطوع به است.

امـا نسـبت به حکم دیگری (که متعلق آن نباشـد) جایز است که قطع در موضوعش اخـذ شود پس گفته می‌شود که: شـیء معلوم به وصف معلوم بودن حکمش چنین است و در این صورت اینست که قطع حد وسط برای ثبوت آن حکم می‌باشد.

و اگر (در این فرض نیز) بر قطع اطلاـق حجت نمی‌شود (چه آنکه مراد و مقصود از حجت در باب ادله آنست که، وسط برای ثبوت احکام متعلق خودش واقع شود نه حکم دیگر)

همان‌طور که شارع مقـدس حکم به حرمت را بر خمر معلوم مترتب نموده از آن جهت که خمر است نه بر نفس خمر و مانند اینکه، وجوب اطاعت را بر معلوم الوجوب جعل نموده نه بر واجب واقعی.

خلاصه کلام اینکه:

قطع گاهی برای حکم، طریق و گاهی در موضوع آن حکم اخذ می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۸

تشریح المسائل* به‌طور کلی در این مقصد چه بخش‌هایی پیرامون قطع و اقسام و احکام آن وجود دارد؟

ج: پنج مطلب مهم، چهار تنبیه دقیق.

* مقدمهٔ بفرمایید هریک از مفاهیم قطع، ظن و شک به حکم شرعی تعلق می گیرند یا به موضوع آن؟

ج: گاهی به‌طور مستقیم به خود حکم شرعی تعلق می گیرند و گاهی به موضوع حکم شرعی.

* مراد از این بحث، تعلق هریک از اصطلاحات سه‌گانه به حکم شرعی است یا موضوع آن؟

ج: مراد از بحث تعلق هریک از این اصطلاحات به حکم شرعی است.

* در تبیین تعلق اصطلاحات فوق به حکم شرعی مثال بزنید؟

ج: مثل اینکه ما قطع به وجوب یا ظن به وجوب و یا شک در وجوب و یا حرمت پیدا کنیم.

* در تبیین تعلق هریک از اصطلاحات مذکور به موضوع حکم شرعی مثال بزنید؟

ج: مثلا ما قطع پیدا می‌کنیم که فلان مایع خمر است و یا اینکه مظنون به خمریت آن می‌شویم.

* در چه زمانی پیروی نمودن از یک حکم واجب است؟

ج: زمانی که به آن حکم و یا موضوعی از موضوعات آن حکم قطع حاصل شود.

* آیا پیروی از یک حکم بعد از حصول قطع همیشگی است؟

ج: مادامی‌که قطع باقی است پیروی از آن واجب است و الا فلا

* حاکم به وجوب متابعت از حکم چه کسی است؟

ج: اگر مورد از مستقلات عقلیه باشد مثل مورد مزبور، حاکم به وجوب متابعت، عقل است.

* حکم عقل به وجوب متابعت بر چه اساسی است؟

ج: بر این اساس است که قطع طریق به واقع است چون واقع را به تمامه به مکلف نشان می‌دهد.

* مرادتان از مشاهده واقع به تمامه چه می‌باشد؟

ج: یعنی مکلف، مصلحت ملزمه و یا مفسدهٔ لازم الاحتراز را درک می‌کند و حالت منتظره‌ای برای او باقی نمی‌ماند و لذا قاطعانه حکم به امتثال و یا احتراز می‌نماید.

* آیا طریقیت قطع به‌سوی واقع مجعول به جعل شارع است؟

ج: خیر، طریقیتش به‌سوی واقع ذاتی است و مجعول کسی نمی‌باشد.

* پس طریقیت چه اموری مجعول به جعل شارع است؟

ج: ظنون معتبره، زیرا در مورد آنها فرمود است (نزّله منزلهٔ العلم)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۹

* آیا طریقیت عین ذات علم است یا از لوازم ذات علم؟

ج: العلم ذات ثبت له الانکشاف

* آیا طریقیت از علم قابل انفکاک است؟

ج: خیر، چون عاقلانه نیست که قطع بیاید لکن طریقیت نداشته باشد.

* این عبارت اصولیین در مورد قطع که می گویند: (لا تناله ید الجعل نفیا و اثباتا) به چه معناست؟

ج: یعنی دست جعل و اعتبار از دامان قطع کوتاه است چه اثباتا و چه نفیا

* چرا نمی‌توان طریقیت را برای قطع جعل نمود؟

ج: چون ذاتی قطع است، اصلا قطع خود طریقیت است و دادن طریقیت به قطع تحصیل حاصل است و آن‌هم محال است.

* چرا نمی‌توان طریقیت را از قطع سلب نمود؟

ج: چون سلب طریقیت از قطع مستلزم تناقض است اولا و مستلزم سلب الشیء عن نفسه می‌باشد ثانیا و این هر دو از محالات‌اند.

* حاصل مطالب فوق در پاسخ به سؤالات چیست؟

ج: این است که «لا اشکال فی وجوب متابعهٔ القطع ما دام موجودا»

* بحث اصولیین پیرامون قطع مطابق با واقع است یا اعم از آن؟

ج: پیرامون مطلق القطع است چه این قطع مطابق با واقع باشد چه نباشد.

* معنای کلمه حجت در استعمالات مختلف اصولیین چیست؟

به معنای:

۱- وجوب متابعت

۲- طریق الی الواقع

۳- معذور بودن هنگام خطا

۴- منجز بودن للواقع عند الاصابهٔ

۵- ما به یحتج علی الغیر

۶- قیاس منطقی

۷- حد وسط در قیاس

۸- هر چیزی که متعلقش را ثابت می‌کند و به درجه قطع نمی‌رسد.

* کدام‌یک از معانی فوق بر قطع و کدام‌یک بر امارات ظنیه معتبره اطلاق می‌شود؟

ج: پنج معنای اول هم بر قطع و هم بر امارات ظنیه معتبره اطلاق می‌شود.

* کدام‌یک از معانی فوق معنای حجت در اصطلاح اصولی است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۰

ج: از نظر شیخ اعظم معنای هفتم، معنای حجت در اصطلاح اصولی است یعنی حد وسط در استدلال، زیرا به واسطه آن اکبر برای اصغر ثابت می‌شود.

* به نظر شما کدام‌یک از معانی فوق معنای حجت در اصطلاح اصولی است؟

ج: از آن جهت که معنای هفتم و هشتم تفاوت ماهوی ندارند هر دو می‌توانند معنای حجت در اصطلاح اصولی باشند.

* لب اللباب نظر شیخ در معنای حجت چیست؟

ج: این است که حجت در اصطلاح اصولی عبارت است از حد وسطی که، حکمی به واسطه آن برای موضوعی اثبات می‌کنیم.

* مراد از قطع به نتیجه چیست؟

ج: مراد از قطع به نتیجه، همان ثبوت الحکم للموضوع است و حد وسط واسطه در این قطع می‌باشد.

* آیا حجت به معنای حد وسط بر امارات ظنیه معتبره اطلاق نمی‌گردد و چرا؟

ج: چرا اطلاق می‌گردد زیرا امارات ظنیه نیز واسطه می‌شوند در اثبات احکام برای موضوعاتشان.

* شیخ اعظم در تبیین وساطت امارات ظنیه در اثبات احکام برای موضوعاتشان چه مثالی آورده است؟

ج: فی المثل می‌گوید:

هذا مظنون الخمریهٔ (چون بینه بر خمریت آن ظن‌آور است) صغری

و کلّ مظنون الخمریهٔ حرام کبری

فهذا حرام نتیجه

* نقش (ظن) در قیاس فوق چیست؟

ج: واسطه است برای اثبات وجوب اجتناب از خمر مظنون.

* چه نتیجه‌ای از قیاس فوق حاصل می‌شود؟

ج: اینکه اطلاق حجت بر ظن جایز است.

* جناب شیخ در وساطت امارات، در باب احکام چه مثالی آورده است؟

مثال اول: اگر مکلف از طریق ظن معتبر صاحب ید ظن پیدا نمود که فلان مایع خمر است قیاس زیر را شکل می‌دهد.

هذا الفعل (خوردن گوشت خرگوش) ممّا أفتی المفتی علی تحریمه صغری

و کلّ ما أفتی المفتی بتحریمه فهو حرام کبری

فهذا حرام فیجب الاجتناب عنه نتیجه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۱

* حد وسط در استدلال فوق چیست و چه نتیجه‌ای از آن می‌گیرید؟

ج: فتوای مفتی: که حرمت تناول گوشت خرگوش را اثبات می‌کند.

در نتیجه: اطلاق حجت بر فتوی اطلاق حقیقی است.

مثال دوم: اگر مکلف بینه و دلیل ظنی بر حرمت امری پیدا نمود قیاسی به شکل زیر سروسامان می‌دهد.

که هذا الفعل ممّا قامت البیّنهٔ علی کونه محرما صغری

و کلّ فعل یکون کذلک فهو حرام کبری

فهذا حرام فیجب الاجتناب عنه نتیجه

* حد وسط در استدلال فوق کدام عبارت است؟

ج: بینه: زیرا واسطه است برای اثبات حکم تحریم نسبت به متعلّقش که فعل کذایی باشد پس اطلاق حجت بر این بینه و دلیل ظنی درست است.

* مراد از عبارت (و هذا بخلاف القطع لانه) چه می‌باشد؟

ج: در مثال‌های شیخ اماره ظنیه (از قبیل بینه در موضوعات و فتوای مفتی) برای اثبات حرمت یا نجاست موضوعاتشان، حد وسط واقع شدند یعنی این امارات واسطه در اثبات اکبر برای اصغر واقع شدند.

و حال آنکه، حجت به این معنا بر قطع اطلاق نمی‌شود، بلکه در باب قطع خود واقع را آورده و حکم را روی آن سوار می‌کنیم.

* چرا مطلب فوق را ادعا می‌کنید؟

ج: زیرا هنگامی که به وجوب موضوعی قطع حاصل می‌کنیم نباید بگوییم

هذا معلوم الوجوب

کلّ معلوم الوجوب یجب مقدّمته

فهذا یجب مقدّمته

یا اینکه

هذا معلوم الوجوب

و کلّ معلوم الوجوب یحرم ضدّه

فهذا یحرم ضدّه

بلکه باید بگوییم که:

۱- هذا واجب

و کلّ واجب یجب مقدّمته (مبنی بر اینکه مقدمه واجب واجب می‌باشد)

فهذا یجب مقدمته

۲- هذا واجب

و کلّ واجب یحرم ضدّه (مبنی بر اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضدّش می‌باشد)

فهذا یحرم ضدّه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۲

* اگر در باب موضوعات به نفس موضوعی (مثلا: خمر بودن یک مایع) قطع و یقین حاصل نمودیم چه باید بگوییم؟

ج: باید بگوییم

۳- هذا خمر

و کلّ خمر حرام

فهذا حرام

و نباید بگوییم

هذا معلوم الخمریّهٔ

و کلّ معلوم الخمریّهٔ حرام

فهذا حرام و یجب اجتنابه

نکته: در قیاس‌های ۱ و ۲ و ۳ متعلق قطع (یعنی: واجب و خمر) حد وسط قرار گرفته‌اند بدون اینکه نامی از قطع برده شود.

* حاصل مطلب: چیست؟

ج: این است که؛ قطع طریقی (چه در احکام و چه در موضوعات) هنگامی که به امری تعلق گرفت، متعلق را حد وسط قرار داده و قیاس را به شکل‌های مزبور تشکیل می‌دهیم.

به‌خلاف امارات جعلی و تنزیلی (مثل: ظنّ معتبر یا فتوای مفتی و یا شهادت بیّنه) که بعد از تعلق گرفتن آنها به موضوع یا حکمی، از خود آنها در تشکیل قیاس استفاده می‌گردد و آنها را حد وسط قرار می‌دهیم. همان‌طور که در شکل‌های بالا ملاحظه شد.

* چرا در مثال دوم (قیاس ۳) نفس خمر را حد وسط قرار داد نه معلوم الخمریهٔ را؟

ج: به جهت آنکه، حکم به وجوب اجتناب و سایر احکام از قبیل نجاست و عدم مالیت و ... برای نفس خمر ثابت شده است نه برای معلوم الخمریه.

و لذا وجهی ندارد که در حد وسط، قطع را جزء موضوع بیاورد.

* مراد شیخ از عبارت (تثبیت للخمر لا لما علم انّه خمر) در متن چیست؟

ج: اینست که: قطع واسطه اثبات اکبر برای اصغر واقع نمی‌شود و لکن ظن واسطه در اثبات واقع می‌شود

زیرا اگر قطع بخواهد واسطه اثبات قرار بگیرد دو تالی فاسد دارد و حال آنکه، این تالی فاسدها در وساطت مظنه پیش نمی‌آید.

* اولین تالی فاسدی که هنگام وساطت قطع حاصل می‌شود چیست؟

ج: ایجاد دور است که آن‌هم امر باطل و محالی است.

توضیح: چونکه احکام شرعیه مثلا (حرمت) برای عناوین واقعیه (مثلا ذات خمر) ثابت می‌باشند و به ملاحظه وجود واقعی آنها جعل شده‌اند بدون اینکه قطع و یا جهل مکلف در اصل ثبوت حکم برای موضوع دخالت داشته باشد جز در تنجّز حکم؛

اگر علم در جعل آنها مدخلیت داشته باشد مستلزم دور خواهد شد و این امر باطلی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۳

نتیجه اینکه:

اگر عبارات (و کل مقطوع الوجوب یجب مقدمته) و (کلّ مقطوع الخمریّهٔ یحرم) به عنوان کبرای قیاس باطل می‌باشند، به خاطر اینست که:

شارع مقدس مقطوع الخمریّه و مقدمه معلوم الوجوب را تحریم و یا واجب نکرده، بلکه خمر واقعی را حرام کرده و یا مقدمه واجب واقعی را واجب نموده است.

* آیا این نظر شیخ که اگر ظن واسطه در اثبات اکبر برای اصغر واقع شود تالی فاسد فوق را ندارد درست است؟

ج: خیر، زیرا در موردی هم که ظن واسطه شده و در کبرای قیاس گفته شود که:

و کل مظنون الخمریه حرام، این هم سخن باطلی است چرا که شارع مقدس خمر واقعی را حرام کرده است نه مظنون الخمریه را.

* مراد شیخ از عبارت (انّ کون القطع حجّهٔ غیر معقول) چیست؟

ج: بیان دومین تالی فاسد از وساطت قطع در اثبات اکبر برای اصغر است.

توضیح: بر مبنای آن معنایی که شیخ از حجت نمود، اطلاق حجت بر قطع معقول نمی‌باشد زیرا از نظر ایشان حجت عبارت بود از آن حد وسطی که به واسطه آن قطع به مطلوب پیدا می‌کردیم و در تبیین مطلب این مثال را فرمود که:

العالم متغیر

کل متغیر حادث

فالعالم حادث

حال، ما بواسطه (تغیّر) است که به حدوث عالم قطع و یقین پیدا می‌کنیم و لذا چگونه می‌شود که حجت را بر خود قطع اطلاق نمود.

آنچه قابل توجه است این است که، بعد از تعلق قطع به آن حکم ثابت، آن حکم به مرحله تنجّز می‌رسد.

* مگر اساسا بعد از حصول قطع نیازی به تشکیل قیاس و ترتیب آن می‌باشد؟

ج: خیر، نیازی نبوده و ترتیب آن امر معقولی نمی‌باشد چرا که مستلزم تحصیل حاصل است.

* چرا ترتیب قیاس بعد از حصول قطع مستلزم تحصیل حاصل است؟

ج: زیرا ترتیب قیاس به منظور دست‌یابی به قطع است و حال آنکه قطع قبلا حاصل شده است.

* اماره در اصطلاح اهل اصول به چه معناست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۴

ج: در اصطلاح اصولیین دلیلی است که در موضوعات و برای نشان دادن آن‌ها اقامه می‌شود مثل (ید)، (اقرار)، (شهادت عدلین)،

(سوق المسلمین)، (ظنون معتبره).

* به نظر شما تفاوت بارز (حجت) و (قطع) در چیست؟

ج: حجت واسطه در ثبوت احکام برای موضوعات است و قطع کاشف از ثبوت این احکام برای آن موضوعات یعنی نشان می‌دهد که فلان حکم واقعی مربوط به فلان موضوع است.

نکته: قطع در ثبوت احکام واقعیه‌ای که تابع مصالح و مفاسد نفس الأمریهٔ هستند و به اقتضای این مصالح و مفاسد برای آن موضوعات ثابت می‌باشند، هیچ نقشی ندارد.

* مراد شیخ از عبارت (فالقطع قد یکون طریقا للحکم) در متن چیست؟

ج: مراد قطع طریقی است و آن در موردی است که حکم (وجوب یا حرمت و یا ...) در لسان دلیل به نفس واقع تعلق گرفته باشد. مثل یحرم الخمر یا حرّمت علیکم المیتهٔ و ... یعنی قطع صرفا یک راهی است به‌سوی واقع و هیچ‌گونه خصوصیت و موضوعیتی ندارد.

* مراد شیخ از عبارت (و قد یکون مأخوذا فی موضوع الحکم) در متن چه می‌باشد؟

ج: مراد ملاحظه قطع است در لسان دلیل به عنوان تمام الموضوع یا جزء الموضوع به عبارت دیگر:

خود صفت قطع از آن جهت که صفتی از صفات نفس است در مقابل دو صفت ظن و شک، در موضوع حکم شرع دخالت دارد، یعنی حکم شرع دایر مدار حالت قطع است.

* مراد از جزء الموضوع بودن قطع چیست؟

ج: این است که در وجوب اطاعت و حرمت مخالفت حکم، دو امر دخالت دارد از جمله:

۱- تحقّق قطع ۲- تعلّق قطع به واقع

فی المثل بگوید: یجب الاجتناب عن معلوم البولیهٔ منتهی قطع را به عنوان اینکه صفت راجح و حالت مطلوبی در نفس انسان است اعتبار می کنند.

* مراد از تمام الموضوع بودن قطع چیست؟

ج: این است که وجوب امتثال و حرمت مخالفت حکم، تنها به تحقق قطع می‌باشد اعم از اینکه، متعلق قطع مطابق واقع باشد یا نه به عبارت دیگر، خود قطع را صرفا موضوع حکم قرار دادن است لکن به اعتبار اینکه سبب رساندن به واقع است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۵

الفرق بین القطع الطریقیّ و الموضوعیّ ۱- ثم ما کان منه طریقا لا یفرّق فیه بین خصوصیّاته من حیث القاطع و المقطوع به و أسباب القطع و أزمانه، اذ المفروض کونه طریقا الی متعلّقه، فیترتّب علیه أحکام متعلّقه، و لا یجوز للشّارع أن ینهی عن العمل به، لأنّه مستلزم للتناقض.

فاذا قطع کون مائع بولا، من ایّ سبب کان، فلا یجوز للشارع أن یحکم بعدم نجاسته او عدم وجوب الاجتناب عنه، لانّ المفروض أنه بمجرد القطع یحصل له صغری و کبری، أعنی قوله: «هذا بول، و کلّ بول یجب الاجتناب عنه، فهذا یجب الاجتناب عنه». فحکم الشّارع بانّه لا یجب الاجتناب عنه مناقض له، الّا اذا فرض عدم (کون النجاسهٔ و وجوب الاجتناب) من أحکام نفس البول، بل من أحکام ما علم بولیّته علی وجه خاص من حیث السّبب او الشّخص او غیرهما، [فخرج العلم حینئذ عن کونه طریقا] فیکون مأخوذا فی الموضوع. و ما کان منه (موضوعا) حکمه أنّه یتّبع فی اعتباره مطلقا او علی وجه خاص دلیل ذلک الحکم الثّابت الذی اخذ العلم فی موضوعه.

ترجمه:

(فرق بین قطع طریقی و قطع موضوعی)

۱- سپس قطعی که طریق است (در رسیدن به حکم) بین خصوصیاتش از جهت قاطع یا مقطوع یا اسباب حصول قطع و ازمان (تحقق قطع) فرقی نمی‌باشد زیرا فرض این است که چنین قطعی راه رسیدن به متعلّقش می‌باشد در نتیجه، احکام متعلّق برآن مترتّب می‌شود و جایز نیست (که در چنین صورتی) شارع مقدس از عمل به آن نهی بفرماید چرا که چنین نهی مستلزم تناقض در کلام خود شارع است.

پس وقتی مکلف قطع پیدا نمود که یک مایع بول است (از هر سببی که باشد) برای شارع جایز نیست که حکم به عدم نجاست آن (بول) یا عدم وجوب اجتناب از آن (بول) نماید. زیرا فرض این است که به مجرد دست‌یابی به قطع، صغری و کبری قیاس برای او حاصل می‌شود و می گوید:

(این بول است، هر بولی واجب الاجتناب است، پس از این بول نیز باید اجتناب کرد) و لذا حکم شارع به اینکه اجتناب (از آن بول) واجب نیست با نتیجه قیاس متناقض است.

مگر فرض شود که، نجس بودن و وجوب اجتناب، از احکام خود بول نبوده، بلکه از احکام معلوم البولیۀ (یعنی: قطع) باشند که (آن قطع) به طرز مشخصی از حیث سبب یا شخص یا غیر این دو (مثل قاطع، مقطوع و زمان) حاصل شده باشد که در این فرض، قطع در موضوع حکم اخذ شده و حکم آن (قطع موضوعی) این است که امتثال می‌شود از حیث معتبر بودن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۶

(حکم موضوعی) بدون لحاظ خصوصیت (از جهت قاطع و مقطوع و سبب و زمان قطع) یا در صورت خاصی دلیل آن حکم ثابتی که قطع (علم) در موضوع آن اخذ شده.

۲- فقد یدلّ علی ثبوت الحکم لشیء بشرط العلم به مطلقا بمعنی انکشافه للمکلّف من غیر خصوصیّۀ للانکشاف.

کما فی حکم العقل بحسن إتیان ما قطع العبد بکونه مطلوبا لمولاه، و قبح ما یقطع بکونه مبغوضا، فانّ مدخلیّۀ القطع بالمطلوبیّۀ او المبغوضیّۀ فی صیرورۀ الفعل حسنا او قبیحا عند العقل لا یختصّ ببعض أفراده.

و کما فی حکم الشّرع بحرمۀ ما علم أنّه خمر او نجاسته بقول مطلق، بناء علی أنّ الحرمۀ و النجاسۀ الواقعیتین انما تعرضان مواردهما بشرط العلم، لا فی نفس الامر، کما هو قول بعض[۳].

ترجمه: ۲- پس گاهی (دلیل) دلالت دارد بر ثبوت حکم برای موضوعی به شرط تحقق علم (نسبت به آن موضوع) یعنی آشکار شدن موضوع برای مکلف بدون دخالت خصوصیتی در این آشکار شدن.

مثل: حکم عقل به حسن امتثال امری که عبد قطع پیدا نموده که آن (امر) مطلوب مولا است و قبح ارتکابش (امری را) که قطع پیدا نموده آن امر مبغوض و مکروه مولا است چه آنکه دخالت قطع در مطلوبیت یا مبغوضیت در اینکه فعل را از نظر عقل حسن یا قبیح کند اختصاص به برخی از افراد آن (قطع) ندارد.

همان‌طور که در حکم شارع به حرمت خمر معلوم و نجاستش بدون هر قید و شرطی مبنی بر اینکه، حرمت و نجاست واقعی بر موارد و موضوعات خود (مشروط به علم) عارض شوند نه بر نفس الامر (یعنی بر موضوعات واقعی بدون دخالت علم) چنانچه بعضی علما علم را دخیل دانسته‌اند.

۳- و قد یدلّ دلیل ذلک الحکم علی ثبوته لشیء بشرط حصول القطع به من سبب خاصّ او شخص خاصّ، مثل ما ذهب الیه بعض الاخباریّین من عدم جواز العمل فی الشّرعیّات بالعلم الغیر الحاصل من الکتاب و السنۀ، کما سیجیء[۴]، و ما ذهب الیه بعض من منع عمل القاضی بعلمه فی حقوق اللّه تعالی[۵].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۷

ترجمه: ۳- و گاهی (دلیل آن حکم) دلالت دارد بر ثبوت آن (حکم) برای موضوعی به شرط حصول قطع به آن (شیء) از سبب خاص یا شخص معینی مثل قول اخباریین به عدم جواز عمل در شرعیات به علمی که از کتاب و سنت حاصل نشده، کما سیأتی ان شاء اللّه.

و مثل آنچه بعضی از فقها فرموده‌اند که قاضی در حقوق اللّه نمی‌تواند به علم خود عمل کند.

۴- و أمثلة ذلک بالنسبة الی حکم غیر القاطع کثیرة، کحکم الشارع علی المقلّد بوجوب الرجوع الی الغیر فی الحکم الشرعیّ اذا علم به من الطّرق الاجتهادیّة المعهودة. لا- من مثل الرّمل و الجفر، فانّ القطع الحاصل من هذه و ان وجب علی القاطع الاخذ به فی عمل نفسه، الّا انّه لا یجوز للغیر تقلیده فی ذلک و کذلک العلم الحاصل للمجتهد الفاسق او غیر الامامیّ من الطّرق الاجتهادیّة المتعارفة، فانّه لا- یجوز للغیر المعل بها؛ و کحکم الشارع علی الحاکم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحسّ لا من الحدس، الی غیر ذلک.

ترجمه: ۴- و مثال‌های قطع (موضوعی) نسبت به (حکم) غیر قاطع بسیار است.

مانند: حکم شارع بر شخص مقلد در وجوب رجوعش به کسی که از طرق اجتهادی متعارف (یعنی از راه کتاب، سنت، عقل و اجماع) بدان حکم علم یافته است نه از طریق رمل و جفر، چرا که علم حاصل از رهگذر این امور اگرچه در حق خود قاطع حجت است و در عمل فردیش واجب است که آن قطع را اخذ کند و لکن برای دیگران جایز نیست که در آن (حکم یا احکام) از او تقلید کنند.

همین‌طور است علمی که برای مجتهد فاسق یا غیر شیعی از طریق اجتهاد متعارف حاصل می‌شود که دیگری حق ندارد به آن (حکم مجتهد فاسق) عمل کند و مثل حکم نمودن شارع بر حاکم و قاضی که به خبر عادل در صورتی عمل نماید که از راه حس آن را به دست آورده نه از راه حدس و گمان و غیر این موارد و امثله.

تشریح المسائل* مراد از عبارت (خصوصیاته) در متن چیست؟

ج: افراد و مصادیق قطع

* مراد از عبارت (من حیث القاطع) در متن چیست؟

ج: این است که قاطع مجتهد باشد یا عامی فرقی نمی‌کند

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۸

* مراد از عبارت (مقطوع به) در عبارت چیست؟

ج: این است که آنچه بدان قطع حاصل می‌شود فرقی نمی‌کند که موضوع خارجی باشد مثل بول و خمر یا که حکم شرعی باشد مثل وجوب طهارت و حرمت شرب.

* مراد از عبارت (اسباب القطع) در متن چیست؟

ج: یعنی در اعتبار قطع شرط نیست که از سبب خاصی حاصل شود، بلکه از هر سببی که حاصل شود حجت می‌باشد.

* مراد از عبارت (ازمانه) در متن چیست؟

ج: یعنی اعتبار قطع منوط به زمان خاصی نمی‌باشد و لذا چه در حال اختیار و چه در وقت اضطرار هرکدام حاصل شود حجت است.

* مراد از عبارت (الا اذا فرض عدم کون النجاسة و ...) در متن چیست؟

ج: این است که اگر فرض کنیم که: نجاست و وجوب اجتناب از احکام خود بول نباشد تا قطعی هم که حاصل می‌شود طریقی نباشد بلکه نجاست و وجوب اجتناب از احکام معلوم البولیة باشد، در اینجا قطع حاصل موضوعی است. حال حکم قطع موضوعی به

خلاف حکم قطع طریقی است.

یعنی این‌گونه نیست که قطع موضوعی از هر راهی و در هر شخصی و در هر زمانی و از هر سببی به دست آمد معتبر بوده و حجت باشد خیر باید آن دلیلی را که قطع به حکم را در موضوع آن اخذ نموده ملاحظه کرد و دید قطع را چگونه ملاحظه کرده آیا مثل قطع طریقی به طور مطلق و بدون لحاظ خصوصیتی به آن اعتبار داده یا اینکه خصوصیات مورد توجه قرار گرفته.

* قاعده اولیه در قطع، طریقیت است یا موضوعیت؟

ج: طریقیت است.

* اگر قاعده اولیه در قطع طریقیت است هنگام شک چگونه عمل می‌کنیم؟

ج: براساس قاعده عمل می‌کنیم یعنی حکم به طریقیت می‌نماییم.

* اولین تفاوت اساسی میان قطع طریقی و قطع موضوعی از نظر شیخ چیست؟

ج: قطع طریقی در اثبات الحکم برای موضوع، (یعنی آنجا که حکم شرعی برای عنوان واقعی (متعلّق خود قطع) ثابت می‌گردد) وسط واقع نمی‌شود و صرف طریق است، به خلاف قطع موضوعی که وسط واقع می‌شود.

* آیا در هیچ موردی قطع وسط واقع نمی‌شود؟

ج: در مواردی که حکم شرعی برای مقطوع به از آن جهت که مقطوع به است ثابت می‌گردد و صفت قطع در موضوع دخیل است، صفت قطع وسط واقع می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۹

مثلا: در دو مثال:

۱- هذا معلوم الخمریه

و کل معلوم الخمریة حرام (شرعا)

فهذا حرام و یجب اجتنابه

۲- هذا معلوم الوجوب

و کلّ معلوم الوجوب یجب طاعته (عقلا)

فهذا یجب طاعته

که یکی از احکام شرعیه و دیگری از احکام عقلیه است حکم بر عنوان واقعی (یعنی خمر واقعی و وجوب واقعی) مترتب نگردیده است، بلکه در هر دو بر الامر مقطوع به (یعنی خمر مقطوع و معلوم الوجوب) مترتب شده است. پس در اینجا قطع (علم) وسط واقع شده است.

* با توجه به اینکه قطع موضوعی در اثبات حکم برای موضوع وسط واقع می‌شود چرا در اصطلاح اصولی به آن حجت اطلاق نمی‌شود؟

ج: زیرا حجت عبارتست از واسطه در اثبات و حال آنکه قطع موضوعی واسطه در اصل ثبوت است.

* مراد از واسطه در اثبات و واسطه در ثبوت چیست؟ (منطق)

ج: واسطه در ثبوت عبارتست از: علّت واقعی حکم مثل: برآمدن خورشید برای ثبوت روز.

لذا می‌گوییم: اکنون خورشید برآمده است.

هرگاه که خورشید برآید روز است.

پس اکنون روز است.

واسطه در اثبات عبارتست از: سخنى كه به‌واسطه آن مطلوب را استوار و محكم نماييم.

لذا مى گوييم: جهان متحوّل است.

هر متحوّلى حادث است.

پس جهان حادث است.

* دومين فرق اساسى ميان قطع طريقى و قطع موضوعى چيست؟

ج: در موردى كه، قطع به عنوان طريق و راه رسيدن به واقع ملاحظه شود از جهت قاطع يا مقطوع به يا سبب حصول قطع يا زمان تحقّقش، ميان افراد آن قطع تفاوتى نيست بدين معنا كه:

۱- در (لا فرق من حيث القاطع)، قطع از هركسى باشد در حق خودش حجت است

يعنى: چه انسان متعارف و معمولى باشد چه فردى ساده و زودباور

چه آنكه وى مرد باشد يا زن و يا كسى كه از هر راهى براى او قطع حاصل مى‌شود.

اگر قطع آمد واجب الاتباع است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱، ص: ۳۰

۲- و در (لا فرق من حيث المقطوع به)، قطع براى قاطع واجب الاتباع است.

يعنى مقطوع به: چه موضوع حكم باشد يا خود حكم شرعى باشد.

چه حكم كلى شرعى باشد يا حكم شرعى جزعى

چه حكم شرعى اصلى باشد يا حكم شرعى فرعى

به هريك قطع تعلق بگيرد براى قاطعش حجت و واجب الاتباع است.

۳- و در (لا فرق بين اسباب القطع)، مكلف از هر راهى كه قطع حاصل نمايد، امتثال از قطعش لازم است.

يعنى قطع: چه از طريق متعارفه حاصل شود يا از راه رمل و جفر

چه از طريق اسباب شرعيه، مثل آيات و روايات حاصل شود.

چه از راه اسباب و مقدمات عقليه حاصل گردد.

لازم الاتباع است.

۴- و در (لا فرق بين الازمان القطع)، با آمدن قطع امتثال آن براى قاطع لازم است.

يعنى قطع: چه در حال اختيار حاصل شود يا در حال اضطرار

چه در زمان انفتاح باب علم حاصل شود چه در زمان انسداد.

لازم الاتباع است.

* دليل شما بر تعميم حجيت قطع در تمام موارد مذكور چيست؟

ج: اين است كه؛ وقتى قطع طريقى است براى رسيدن به واقع و نشان دادن آن بدون دخالت خصوصيات قاطع يا مقطوع به و يا ... با حصول قطع مكلف واقع را به تمامه مى‌بيند و ديگر حالت منتظره‌اى براى او وجود ندارد، لذا احكام واقع مترتب مى‌شود.

* چرا كسى (حتّى شارع) نمى‌تواند به قاطع بگويد قطع خودت را طريق به‌سوى واقع قرار نده؟

ج: چون مستلزم تناقض است.

* لزوم تناقض فوق را از ناحيه نهى شارع توضيح دهيد؟

چون پس از حصول قطع (به واقع) حكم شارع متوجه مكلّف قاطع مى‌شود كه امتثال تكليف لازم است حال اگر جايز باشد كه بعد

از حکم به امتثال بفرماید که از عمل به قطع خودداری کن، لازم می‌آید که صدور این دو حکم (لزوم امتثال و عدم آن) جمع میان متناقضین باشد و لازمه این تناقض وجود اراده و عدم اراده در نفس شارع است که امری محال است.

* در تبیین تناقض فوق در قطع طریقی مثالی بزنید؟

ج: فی المثل: مکلف قطع حاصل می‌کند، که این مایع خمر است (حال از هر راهی که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۳۱

باشد) قطع که آمد به‌خودی‌خود مقدمات قیاس در ذهن او به شکل زیر صورت می‌پذیرد که:

هذا المائع خمر صغری

و کلّ الخمر یجب الاجتناب عنه کبری

فهذا المائع یجب الاجتناب عنه نتیجه

و لذا شارعی که خود خمر را حرام و لازم الاحتراز دانسته نمی‌تواند بگوید خیر این مایع حرام و واجب الاجتناب نیست.

* در تبیین تناقض مذکور در قطع موضوعی مثالی بزنید؟

ج: فی المثل: اگر فرض کنیم که، شارع مقدس فرموده (اذا قطعت بخمریّهٔ شیء فهو لک الحرام) در اینجا هیچ خصوصیتی در طرق حصول قطع ذکر ننموده، پس مطلق القطع موضوعیت دارد.

* مگر شما نگفتید که قطع در موضوع دخالت ندارد؟

ج: بله بر مبنای امامیه قطع در موضوع دخالتی نداشته و حکم روی عناوین واقعیه بار می‌شود و شارع می‌تواند قطع خاصی را در موضوع خطابش اخذ نماید.

فی المثل بگوید: اگر از این راه و یا سبب خاص قاطع شدی این حکم وجود دارد و الا باید از دلیل پیروی نمود.

نکته: مثال مذکور بر مبنای اشاعره می‌باشد.

* مراد شیخ از عبارت (امثلهٔ ذلک بالنسبهٔ الی حکم غیر القاطع کثیرهٔ) در متن چیست؟

ج: مرادش مثال‌های قطع موضوعی است نسبت به غیر قاطع است.

مثل:

حکم شارع بر شخص مقلد در احکام شرعیّه اصلیّه و فرعیّه و رجوعش به کسی که علمش از طرق اجتهاد متعارف (یعنی از راه کتاب و سنت، عقل و اجماع) حاصل شده باشد.

به عبارت دیگر: اخباریین معتقدند که در باب احکام شرعیه قطع خاصی معتبر است، یعنی:

اگر از طریق اسباب شرعیه (مثل: کتاب و سنت و ...) قطع به حکمی حاصل شود ارزش دارد، لکن اگر قطع ما حاصل از حکم عقل (یعنی: رمل، جفر و قضایای عجیبه باشد) فاقد ارزش است و مقلّد نمی‌تواند از او در این‌گونه احکام پیروی کند هرچند این قطع برای مجتهد ارزش دارد و متابعت از چنین قطعی برای خودش لازم است. و یا مثل قطعی که برای مجتهد فاسق از راه‌های متعارف حاصل می‌شود که در چنین صورتی مقلد حق ندارد که از وی تقلید کند هرچند متابعت از این قطع بر خود مجتهد لازم است. و یا، حکم شارع بر قاضی، که می‌گوید: در صورتی به خبر فرد عادل عمل کن که از طریق حس آن را درک کرده باشد نه از طریق حدس.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۳۲

توضیح:

گاهی قاضی نمی‌تواند به علم خودش عمل کند، بلکه باید به علم و قطع شهود عمل نماید منتهی علم شاهد باید از روی مشاهده و

یا هرگونه حضور حسی باشد نه از روی حدس بنابراین قاضی حق ندارد به هرگونه قطعی از جانب شاهد و لو عن حدس قضاوت کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۳۳

خواصّ القطع و حجیّته [۲-] ۱- ثم من خواصّ القطع الذی هو طریق الی الواقع قیام الامارات الشرعیّة و بعض الاصول العملیّة مقامه فی (العمل)، بخلاف الماخوذ فی الحکم علی وجه الموضوعیّة، فانّه تابع لدلیل ذلک الحکم:

فان ظهر منه او من دلیل خارج اعتباره علی وجه الطریقیّة للموضوع قامت الامارات و بعض الاصول مقامه.

و ان ظهر منه اعتبار صفة القطع فی الموضوع من حیث کونها صفة خاصّة قائمة "بالشخص لم یقم مقامه غیره، کما اذا فرضنا انّ الشّارع اعتبر صفة القطع علی هذا الوجه فی حفظ عدد الرکعات الثنائیّة و الثلاثیّة و الأولیین من الرباعیّة، فانّ غیره- کالظنّ بأحد الطرفین او اصالة عدم الزائد لا یقوم مقامه الّا بدلیل خاصّ خارجیّ غیر ادلّة حجّیّة مطلق الظنّ فی الصلاة و أصالة عدم الاکثر.

[۲-] و من هذا الباب عدم جواز «أداء الشهادة» استنادا الی البیّنة أو الید علی قول[۶] و أن جاز تعویل الشاهد فی «عمل» نفسه بهما اجماعا، لانّ العلم بالمشهود به فی مقام «العمل» علی وجه الطریقیّة بخلاف مقام «أداء الشهادة»، الّا أن یثبت من الخارج أنّ کلّ ما یجوز العمل به من الطرق الشرعیّة یجوز الاستناد الیه فی الشهادة، کما یظهر من روایة حفص الواردة فی جواز الاستناد الی الید.[۷]

و ممّا ذکرنا یظهر أنّه لو نذر أحد أن «یتصدّق کلّ یوم بدرهم ما دام متیقّنا بحیاة ولده» فانّه لا یجب التصدّق عند الشکّ فی الحیاة لاجل استصحاب الحیاة، بخلاف ما لو علّق النذر بنفس الحیاة، فانّه یکفی فی الوجوب الاستصحاب.

*** [۳-] ثم انّ هذا الّذی ذکرنا- من کون القطع مأخوذا تارة علی وجه الطریقیّة و اخری علی جهة الموضوعیة- جار فی الظّنّ أیضا، فانه و ان فارق العلم فی کیفیّة الطریقیّة- حیث انّ العلم طریق بنفسه، و الظنّ المعتبر طریق بجعل الشارع، بمعنی کونه وسطا فی ترتّب أحکام متعلّقه، کما أشرنا الیه سابقا- الا انّه أیضا قد یؤخذ طریقا مجعولا الی متعلّقه یقوم مقامه سائر الطرق الشرعیّة، و قد یؤخذ موضوعا لحکم، فلا بدّ من ملاحظة دلیل ذلک ثمّ الحکم بقیام غیره من الطرق المعتبرة مقامه، لکنّ الغالب فیه الاوّل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۳۴

ترجمه:

خاصیت قطع طریقی و قطع موضوعی

۱- از جمله خواص قطعی که راه است به‌سوی رسیدن به واقع جانشینی امارات شرعیه و برخی از اصول عملیه به جای آن (قطع) است. به‌خلاف قطعی که در حکم به عنوان موضوع اخذ شده است زیراکه این قسم از قطع تابع دلیلی است که آن حکم را جعل نموده است.

لذا اگر معلوم شود که اعتبار قطع در موضوع به نحو طریقیت لحاظ شده است امارات و بعضی اصول عملیه جانشین آن می‌شوند.

و اگر از دلیل یا قرینه خارجیه به دست آید که صفت قطع در موضوع از آن جهت که، صفتی خاص است و قائم به شخص (آنچه از کمالات نفسانی است) چیزی غیر از خودش جانشین نمی‌شود.

همان‌طور که اگر فرض کنیم که شارع مقدس صفت قطع را بر همین وجه (وصفی) در موضوع وجوب حفظ عدد رکعات (نماز) صبح و مغرب و دو رکعت اول و دوم از نمازهای چهار رکعتی اعتبار نموده است، ظنّ به یکی از دو طرف احتمال و یا اصالهٔ عدم زاید (در صورت شک در زیادی تعداد رکعات) قائم مقام قطع نمی‌شود مگر به سبب دلیل خاص خارجی دیگری غیر از ادله حجیّت مطلق ظنّ در نماز یا حجیّت اصالهٔ عدم الاکثر، که می‌توان در خصوص مورد بحث، ظن یا اصلی مزبور را به‌جای قطع حجّت قرار داد.

۲- و از همین قبیل است عدم جواز شهادت دادن درحالی‌که استناد شاهد به بیّنه یا (ید) باشد بنا بر قول برخی فقها اگرچه اعتماد شاهد، در عمل خودش به آن شهادت جایز است به اجماع فقها، زیرا علم به مورد شهادت در مقام عمل شخص به آن، به نحو طریقیت اعتبار شده است به‌خلاف مقام اداء شهادت، مگر از خارج و به کمک دلیلی جداگانه ثابت شود که در مقام عمل به طرق و امارات شرعیه‌ای که می‌توان اعتماد کرد، عینا در مقام شهادت هم جایز است که به آنها استناد نمود و ملاک اداء شهادت قرار داد، چنانچه این معنا از روایت حفص که در جواز استناد به ید وارده شده، استفاده می‌شود.

از آنچه گفتیم روشن می‌شود که اگر شخصی چنین نذر کند که مادام که به حیات فرزندش یقین دارد روزانه یک درهم صدقه دهد، این صدقه هنگام شک در حیات فرزندش واجب نیست به خاطر استصحاب حیات (زیرا موضوع وجوب صدقه، یقین به حیات، آن‌هم به نحو موضوعی محض می‌باشد) و لذا استصحاب قائم مقام آن نمی‌شود به‌خلاف صورتی که نذر را به نفس حیوة معلق کنند (یعنی، بگوید: مادامی که فرزندم زنده باشد روزی یک درهم صدقه می‌دهم) که در این فرض در صورت شک بر حیات فرزندش به مقتضای استصحاب (به خاطر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۳۵

اینکه فرزندش محکوم به زنده بودن است) ناچار دادن صدقه بر او واجب است.

۳- سپس، آنچه تا بدین جا گفتیم که قطع یک‌بار به نحو طریقیت اخذ می‌شود و بار دیگر به طرز موضوعیّت، عینا درباره ظنّ هم جاری است اگرچه (ظن) در کیفیت طریقیّت با علم فرق دارد، زیرا طریقیّت علم ذاتی است و ظنّ معتبر طریقیّتش مستند به جعل شارع است.

بدین معنا که ظنّ در وسط واقع شدن جهت ترتّب احکام متعلّقش نیاز به جعل دارد چنان که سابقا نیز به آن اشاره نمودیم.

لکن ظن هم گاهی نسبت به متعلّقش طریق قرار داده شده خواه موضوع به نحو طریقیت برای متعلّقش یا موضوع برای حکم دیگر باشد که در این صورت، سایر طرق و ادله شرعیه به جای آن قرار می‌گیرند در نتیجه گفته می‌شود که حجت است.

و گاهی ظنّ موضوع قرار داده می‌شود اما نه به نحو طریقیّت برای متعلّقش یا حکم دیگر که در این صورت اطلاق حجّت برآن نمی‌شود و سایر طریق و ادله شرعیّه جانشین آن نمی‌شود.

پس ناگزیر از ملاحظه دلیل آن (ظن)، (که به چه صورت ظن را دلیل قرار داده است) و سپس حکم (نمودن) به جانشینی اموری غیر از ظن (از امارات و ادله معتبره) به‌جای آن (ظن)، لکن غالب در ظنّ وجه اوّل است (یعنی آن را به مناط طریقیّت قرار داده‌اند).

تشریح المسائل* سومین امتیاز قطع طریقی از قطع موضوعی چه می‌باشد؟

ج: این می‌باشد که:

امارات معتبره مثل خبر واحد ثقه و اصل عملی معتبر به‌جای قطع طریقی است می‌نشینند و حال آنکه، چنین مطلبی در قطع موضوعی وجود ندارد.

* چرا امارات معتبره و یا اصل عملی معتبر می‌توانند قائم مقام از قطع طریقی واقع شوند؟

ج: چون خود صفت قطع خصوصیتی ندارد و صرفا راه به‌سوی واقع است چیز دیگری که اعتبار آن از نظر شرعی ثابت شده باشد می‌تواند جانشین قطع شود.

* آیا میان قطع و آنچه قائم مقام آن واقع می‌شود تفاوتی وجود ندارد؟

ج: خیر، آثار و احکامی که قطع داشت جانشین او هم می‌تواند داشته باشد.

* در تبیین جانشینی امارات هنگام عدم دست‌یابی به قطع مثال بزنید؟

ج: اگر به وجوب یا عدم وجوب نماز جمعه در عصر غیبت قطع حاصل نشد و لکن خبر واحد ثقه (که حجت است) بر وجوب

جمعه اقامه گردید، لازم الاتباع است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۳۶

* در تبیین قائم مقامی اصول عملیه معتبره از قطع مثال بزنید؟

ج: در صورتی که ما قطع به وجوب جمعه در زمان غیبت پیدا ننمودیم به خبر ثقه‌ای نیز دست نیافتیم، چنانچه اصل استصحاب دلالت نماید بر وجوب جمعه در زمان حضور امام (عج)؛ و ما در زمان غیبت، شک در بقاء وجوب جمعه پیدا نماییم. استصحاب می‌کنیم بقاء وجوب را، پس امتثال لازم می‌آید چون استصحاب امر ظاهری می‌آورد.

* چرا امارات معتبره و اصل عملی معتبر نمی‌تواند جانشین قطع موضوعی شوند؟

ج: زیرا در قطع موضوعی، حالت قطع در برابر سایر حالات نفسانیه مکلف (ظن و شک ...) موضوعیت دارد و حکم وجودا و عدما دایر مدار قطع است، چیز دیگری نمی‌تواند جانشین قطع شود.

در نتیجه: تا زمانی که قطع موجود است حکم هم وجود دارد و به مجرد از بین رفتن قطع، حکم هم برداشته می‌شود، چه ظن باشد یا نه، چه اصل عملی باشد یا نه که در چنین صورتی امتثال لازم نمی‌باشد.

* ویژگی قطع طریقی چیست؟

ج: این است که، حکم در قطع طریقی بر ذات یک موضوع واقعی حمل می‌شود و دخالتی در تشریع آن نسبت به مکلّف ندارد، و اعتبارش تنها به این است که طریق است و واقع را نشان می‌دهد.

و لذا هر اماره معتبره و اصل شرعی و عقلی از اصول عملیّه معتبره که دارای خصوصیت مذکور باشد یعنی بتواند واقع را نشان دهد (مثل: بینه و استصحاب) می‌تواند به‌جای قطع قرار گرفته و فایده‌ای را که بر قطع مترتّب است افاده کند و از این جهت فرقی با قطع ندارد.

* در تبیین جانشینی امارات و اصول عملیه به‌جای قطع طریقی مثال بزنید؟

ج: فی المثل: اگر ما نسبت به وجوب جمعه در عصر غیبت قطع پیدا نکردیم لکن خبر واحد ثقه که شرعا حجّت است قائم شد بر وجوب جمعه، لازم الاتیان است.

یا مثلا: اگر در دلیل آمده است که (الخمر حرام) و مکلّف به خمر بودن مایعی که در برابر اوست قطع پیدا نمود باید از آن اجتناب کند.

حال اگر به خمر بودن آن قطع پیدا نکرد ولی بیّنه‌ای بر خمر بودنش اقامه شد باز باید اجتناب کند یا اگر بینه هم اقامه نشد و لکن مکلّف می‌دانست که سابقا در فلان ظرف خمر بوده و اکنون در خمر بودنش شک دارد، استصحاب بقاء خمر، او را موظف به اجتناب از آن مایع می‌کند.

* تفاوت اساسی قطع طریقی با امارات معتبره در چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۳۷

ج: در این است که؛ اعتبار و حجیّت قطع طریقی ذاتی ولی در امارات و اصول عملیه جعلی است.

* مراد از عبارت (اعتباره علی وجه الطریقیّة للموضوع) در متن چیست؟

ج: اشاره به بعضی از انحاء قطع موضوعی است.

* قطع موضوعی بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است ۱- طریقی ۲- وصفی

* مراد از قطع موضوعی طریقی چیست؟

ج: این است که آن قطعی که در موضوع دلیل شرعی اخذ شده است صرفا طریقیت دارد و الا خصوصیّت دیگری ندارد.

* چگونه می‌توان فهمید که قطعی که در لسان دلیل مأخوذ است، طریقیت دارد؟

ج: از دو راه:

الف) یکی از راه تصریح خود شارع در لسان دلیل که فی المثل بفرماید: اذا قطعت بخمریّهٔ شیء یحب الاجتناب عنه و به دنبال این بیان تصریح نماید که: (هذا القطع مجرد طریق)

ب: یکی از راه دلیل خارجی، که فی المثل دلیل می‌گوید: الخمر المقطوع حرام لکن اجماع به عنوان یک دلیل خارجی قائم شده بر اینکه قطع طریقیّت دارد.[۸]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۱ ؛ ص۳۷

مراد از قطع موضوعی وصفی چیست؟

ج: قطعی است که موضوع حکم صرفا نفس قطع است و بما انّه صفهٔ من صفات النّفسانیّهٔ در موضوع خطاب قائم به شخص لحاظ شده است.

* اینکه شما گفتید امارات و اصول عملیّه قائم مقام قطع موضوعی نمی‌شوند مرادتان کدام قسم از قطع موضوعی بود؟

ج: قطع موضوعی وصفی و الّا قطع موضوعی طریقی قائم مقام می‌پذیرد.

* به چه دلیل قطع موضوعی طریقی قائم مقام می‌پذیرد؟

ج: چون در ظاهر موضوعی است لکن در واقع طریقیّت دارد لذا جانشین می‌پذیرد.

* به‌طور کلی در کدام‌یک از اقسام پنج‌گانه قطع، امارات و اصول جانشین قرار می‌گیرند؟

ج: در دو صورت آن یعنی: قطع تمام موضوع به نحو صفتی و قطع جزء موضوع به نحو صفتی امارات و اصول به‌جای قطع قرار نمی‌گیرند.

و در دو صورت آن یعنی قطع طریقی محض و قطع موضوعی به ملاک طریقیّت، امارات و اصول جانشین قرار می‌گیرند اعم از اینکه جزء موضوع باشد یا تمام موضوع.

* مراد از عبارت (لا یقوم مقامه الّا بدلیل خاصّ .....) چه می‌باشد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۱، ص: ۳۸

ج: مراد این است که اگر امارات یا اصول عملیه بخواهند جانشین قطع موضوعی محض (چه جزء الموضوع باشد و یا تمام الموضوع) بشوند باید دلیل خاصی بر جواز قیام این امارات اقامه شود.

* توجیه نقش دلیل خارجی به چه نحو است؟

ج: دلیل خاصّ و خارجی اقامه شده، نسبت به دلیل شرعی که قطع را موضوع قرار داده است وارد یا حاکم می‌شود و این قاعده به عنوان کبری مسئله مورد اتفاق اصولیین است.

* پس نزاع اصولیین در قطع موضوعی بر سر چیست؟

ج: نزاع در صغریات و موارد است یعنی بعضی اصولیین قطع را در آن موضوعی محض دانسته‌اند و برخی طریقی لحاظ کرده‌اند.

* از موارد و صغریاتی که در موضوعی بودن علم یا طریقی بودنش بین حضرات اختلاف است به نقل از شیخ کدام مورد است؟

ج: اعتبار قطع در عدد رکعات نماز صبح، مغرب و رکعت‌های اول و دوم نمازهای چهار رکعتی است.

توضیح:

۱- جناب شیخ معتقد است که قطع به حفظ رکعات در این مورد، موضوعی محض اعتبار شده است، لذا اگر کسی در رکعات نماز صبح یا مغرب شک نماید نمازش باطل است.

در نتیجه قواعدی از قبیل قاعده ظنّ و گمان به یک طرف از دو طرف شک یا اصالهٔ عدم الاکثر نمی‌تواند مصحّح نماز باشد و یا قائم مقام قطع واقع شود. چنان‌که در خصوص دو رکعت اول و دوم نمازهای چهار رکعتی نیز نظرشان همین است.

حاصل کلام اینکه: شیخ در این مسئله غیر از قطع صفت دیگری را معتبر نمی‌داند و لذا این گواهی است بر اینکه شیخ مورد مذکور را از مواردی می‌داند که قطع به نحو موضوعی محض مورد حکم واقع گردیده است و لذا قرار دادن غیر قطع از امارات به‌جای قطع نیاز به دلیل خاصّی دارد که آن دلیل خاص وارد و یا حاکم شود بر دلیلی که قطع را موضوعی محض قرار داده است در نتیجه مجرد دلیلی که مطلق ظن را حجت قرار داده است برای این معنا کافی نمی‌باشد.

۲- برخی معتقدند که، در حفظ رکعات، صفت یقین معتبر است چون ادله وارده در این باب تنها وصف یقین را اعتبار نموده و آن را مناط امتثال قرار داده است

حال:

از آنجا که صفت یقین در سایر امارات و اصول عملیّه وجود ندارد لذا نمی‌تواند قائم مقام

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۳۹

یقین واقع شود پس گمان به یکی از دو طرف یا اصل عدم زاید در اینجا جایی ندارد.

۳- برخی معتقدند که مراد از اعتبار قطع جهت طریقیّت آن است و وصف یقین فاقد هرگونه خصوصیّتی می‌باشد پس یقین در این مورد از قبیل یقین موضوعی مشوب می‌باشد در نتیجه ظنّ به یکی از دو طرف یا اصالهٔ عدم الاکثر می‌توانند جانشین یقین شوند.

* نظر غالب در موارد و آراء فوق کدام رأی است؟

ج: نوعا اعتقاد به جانشینی ظن و اصالهٔ عدم الاکثر به‌جای یقین هستند و لذا می‌گویند اگر کسی در نماز صبح یا مغرب یا دو رکعت اول و دوم نمازهای چهار رکعتی شک نماید و ظن و گمانش به یک طرف میل پیدا ننماید نمازش باطل می‌باشد. یعنی اگر ظنّ شاک به طرفی میل پیدا کند نمازش صحیح است و این دلالت بر نظریه غالب جانشینی در مسئله فوق دارد.

* دومین مورد از موارد و صغریاتی که در موضوعی بودن علم یا طریقی بودن آن حضرات اصولیین اختلاف دارند کدام مورد است؟

ج: عدم جواز شهادتی است که مستند به (ید) یا (بینه) باشد.

یعنی: شارع مقدّس قطع به مشهود به را به نحو موضوعی لحاظ و اعتبار نموده و لذا در آن تصرف نموده و تنها قطعی را که از راه حس برای شاهد حاصل شود مناط قرار داده است در نتیجه، موردی را که قطع به آن از راه ملاحظه (ید) یا (اظهار بینه) حاصل شود مجوز اداء شهادت قرار نداده است.

* در تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

ج: فی المثل: زید و بکر بر سر یک خانه مسکونی با هم نزاع داشته و هریک ادّعای مالکیت آن را می‌کند لکن یکی از آن دو، ذو الید می‌باشد.

حال اگر دو نفر عادل بخواهند شهادت بدهند که خانه ملک کدامیک از آن دو نفر است می‌توانند در عمل شهادتشان به امارات ظنّیه قناعت نمایند و بگویند (ید) اماره ملکیت است و آثار ملکیّت را برآن ملک جاری نمایند پس در اینجا اماره به‌جای قطع می‌نشیند لکن در مقام شهادت، علم موضوعیت دارد و لذا اگر علم و یقین دارند جایز است شرعا که شهادت دهند وگرنه شهادتشان قبول نمی‌باشد جز به دلیل خاص.

* چنانچه ذکر شد در بعضی موارد به دلیل خاص برای ما ثابت شده است که قطع مأخوذه، در فلان خطاب طریقیّت دارد که ما از دلیل پیروی می‌کنیم و در برخی موارد هم ثابت شده است که قطع مأخوذه در فلان خطاب موضوعیت دارد باز هم از دلیل تبعیّت می‌کنیم حال در مواردی که قطعی در موضوع خطابی اخذ شده است و ما نمی‌دانیم که بر وجه طریقیّت اخذ شده است یا بر وجه وصفیّت مقتضای قاعده چه می‌باشد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۴۰

ج: مقتضای قاعده وصفیّت است یعنی: قطع موضوعیّت دارد و در حکم دخیل است و الّا آوردن آن عبث می‌بود و لذا در موارد مشکوک که از این قاعده کمک می‌گیریم.

* ثمرات بحث در طریقی بودن و موضوعی بودن چیست؟

ج: یکی از ثمرات این بحث در باب نذر آشکار می‌شود.

فی المثل من نذر می‌کنم تا زمانی که فرزندم در قید حیات است هر روز یک درهم صدقه بدهم حال تا دیروز یقین به حیات او داشتم و پرداخت صدقه بر من واجب، لکن امروز شک به حیات او دارم، در اینجا استصحاب می‌کنم حیات فرزندم را که باز هم صدقه بر من واجب است.

لکن یک وقت نذر می‌کنم (مادامی‌که به حیات فرزندم یقین دارم) روزانه یک درهم صدقه بر من واجب است، حال تا دیروز یقین به حیاتش داشتم و صدقه می‌دادم اما امروز شک به حیات او دارم چه باید بکنم آیا استصحاب یا بینه کافی است، پاسخ مطلب این است که خیر، زیرا قید نموده بودم (مادامی‌که یقین به ..... دارم) لذا با نبود یقین حکمی هم در کار نیست.

* مراد شیخ از عبارت (جار فی الظّنّ ایضا ...) در متن چیست؟

ج: این است که: همان‌طور که قطع به طریقی و موضوعی و قطع موضوعی به طریقی و وصفی تقسیم شد همین‌طور ظن هم به طریقی و موضوعی و ظن موضوعی به طریقی و وصفی تقسیم می‌شود.

* ظن طریقی چگونه ظنی است؟

ج: تنها راهی به‌سوی واقع بوده و هیچ‌گونه خصوصیّتی ندارد.

* ظن موضوعی چگونه ظنی است؟

ج: صفت ظن دارای خصوصیت است و حکم از حیث بود و نبود دایر مدار مظنّه است.

* ظن موضوعی طریقی چگونه ظنی است؟

ج: ظن مأخوذ در موضوع خطاب صرفا به عنوان راه به‌سوی واقع اخذ شده و این معنا را می‌توان از راه تصریح شارع و یا از راه اجماع به دست آورد.

* ظن موضوعی وصفی چگونه ظنی است؟

ج: صفت ظن از آن جهت که صفتی از صفات نفسانیه است خصوصیت دارد و حکم شرعی دایر مدار آن است یعنی اگر ظن باشد حکم هست وگرنه حکمی نباشد.

* مراد از عبارت (سواء کان موضوعا ....) در متن شیخ چیست؟

ج: این است که: آن ظنّی را که نسبت به متعلّقش (یعنی امر مظنون) طریق قرار داده‌اند از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۴۱

دو حال خارج نمی‌باشد.

۱- یا اینکه، ظنّ را موضوع حکم متعلّقش قرار داده‌اند، مثل اینکه: در دلیل چنین بیاید که: (اذا ظننت الی جانب انّه قبلهٔ فیجب

الصلاة الیها)

که در این مثال ابتدا ظنّ نسبت به قبله طریق قرار داده شده و سپس ظن به قبله را موضوع برای وجوب نماز به آن سوی که حکم متعلق است به نحو موضوع علی وجه الطریقیهٔ اخذ نموده.

به عبارت دیگر: وجوب نماز به قبله مظنونه بار شده است.

۲- و یا اینکه: ظنّ را موضوع حکم غیر متعلقش (یعنی: یک موضوع دیگری) اخذ نمایند، مثل اینکه در یک دلیل وارد شود که: (اذا ظننت بثبوت الهلال فعلیک بالتّصدّق)

هنگامی که به ثبوت اول ماه گمان پیدا نمودی بر تو واجب است که صدقه بدهی، که در این مثال ابتدا ظنّ طریق برای ثبوت هلال قرار گرفته و سپس آن را موضوع برای حکم غیر هلال (یعنی: وجوب تصدّق به نحو موضوع علی وجه الطریقیهٔ) لحاظ نموده‌اند.

* حاصل مطلب در دو فرض مذکور چیست؟

ج: این است که: چون در دو فرض مذکور ظنّ طریق بوده است در صورت فقدانش (یعنی فقدان ظن) امارات معتبره و اصول عملیه می‌توانند قائم مقام آن بشوند.

* این جانشینی در دو فرض مذکور به چه نحو صورت می‌پذیرد؟

در فرض و مثال اول: اگر مکلف نتوانست ظنّ به قبله بودن هیچ‌یک از اطراف پیدا کند لکن دو فرد عادل به او خبر دادند که فلان طرف جهت قبله است لازم است که به همان طرف نماز بخواند.

و در فرض و مثال دوم: اگر شیاع حاصل شد که فردا اول ماه است یا اینکه دو فرد عادل به چنین امری خبر دادند، حتما صدقه دادن بر چنین مکلّفی واجب می‌شود و لذا چنین ظنی، حجّت می‌باشد.

* چرا به ظن مذکور در مثال‌های فوق، اطلاق حجیّت می‌شود؟

ج: زیرا ظنّ موضوعی علی وجه الطریقیّهٔ نسبت به احکام متعلّقش حدّ وسط واقع شده است.

* مراد از عبارت (و لا یطلق علیه الحجّهٔ حینئذ) در متن شیخ چه می‌باشد؟

ج: این است که: ظنّ، در این فرض (که ظنّ موضوعی محض لحاظ شده) ممکن است حد وسط قرار بگیرد. فی المثل: مکلف بگوید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۴۲

هذا مظنون الخمریّهٔ

و کلّ مظنون الخمریهٔ نجس

فهذا نجس

* آیا در قیاس فوق بر ظنّ، اطلاق حجیّت می‌شود؟

ج: خیر، زیراکه ظن در مثال فوق، وسط واقع شده برای اثبات حکم مظنون البولیهٔ یا نفس بول که متعلّق آن می‌باشد و حال آنکه:

حجّت عبارتست از آنکه وسط واقع شود برای اثبات احکام متعلّقش نه غیر آن و بدیهی است که متعلّق ظنّ نفس بول است نه مظنون البولیهٔ.

* مراد از عبارت (و لا یقوم مقامه سائر الطّرق الشرعیّهٔ) در متن شیخ چه می‌باشد؟

ج: مراد عدم قیام امارات به‌جای ظنّ موضوعی محض می‌باشد.

* چرا امارات قائم مقام ظن موضوعی محض واقع نمی‌شوند؟

ج: چون‌که، این قسم از ظن، حصولش در ترتّب حکم و عدمش در زوال حکم دخالت دارد.

* ظن و قطع هر دو طریق به‌سوی واقع‌اند پس تفاوت اساسی آن دو در چیست؟

ج: طریقیت قطع بذاته می‌باشد و طریقیت ظنّ مجعول به جعل شارع است.

* ویژگی مجعولیت برای ظن در چیست؟

ج: در این است که زمام امر در دست شارع بوده و برعهده اوست که همه ظنون را از هر راهی که حاصل می‌شوند حجت قرار دهد یا اینکه ظنّ خاصّی را.

* تفاوت‌های اساسی میان ظن موضوعی و ظن طریقی چه می‌باشد؟

الف: ظن طریقی باشد یا موضوعی وسط واقع می‌شود، با این تفاوت که:

به ظن موضوعی وصفی کلمه حجّت اطلاق نمی‌شود. چون واسطه در ثبوت است و حال آنکه ظنّ موضوعی طریقی واسطه در اثبات واقع شده و حجت می‌باشد.

ب: در ظنّ طریقی امارات و اصول عملیّه قائم مقام ظنّ می‌شوند و حال آنکه ظن موضوعی وصفی جانشین ندارد.

نکته: از آنجا که زمام امر ظن (چه طریقی باشد چه موضوعی) در دست شارع است باید تابع دلیل باشیم.

* نظر نهایی شیخ در مورد ظن چیست؟

ج: می‌فرماید در غالب مواردی که ظن در لسان دلیل اخذ می‌شود طریقیت دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۴۳

و ینبغی التنبیه علی امور الاول [هل القطع حجة سواء صادف الواقع ام لم یصادف] ۱- انّه قد عرفت أنّ القاطع لا یحتاج فی العمل بقطعه الی أزید من الادلّة المثبتة لاحکام مقطوعه، فیجعل ذلک کبری للصغری قطع بها فیقطع بالنتیجة. فاذا قطع بکون شیء خمرا و قام الدلیل علی کون حکم الخمر فی نفسها هی الحرمة فیقطع بحرمة ذلک الشیء.

۲- لکنّ الکلام فی أنّ قطعه هذا هل هو حجّة علیه من الشارع و ان کان مخالفا للواقع فی علم الله فیعاقب علی مخالفته، او أنّه حجّة علیه اذا صادف الواقع؟، بمعنی أنّه لو شرب الخمر الواقعیّ عالما عوقب علیه، فی مقابل من شربها جاهلا، لا أنّه یعاقب علی شرب ما قطع بکونه خمرا و ان لم یکن خمرا فی الواقع.

۳- ظاهر کلماتهم فی بعض المقامات الاتّفاق علی الاول، کما یظهر، من دعوی جماعة الاجماع علی أنّ ظانّ ضیق الوقت اذا أخّر الصلاة عصی و ان انکشف بقاء الوقت، فانّ تعبیرهم بظنّ الضیق لبیان أدنی فردی الرجحان، فیشمل القطع بالضیق.

۴- نعم حکی عن النهایة و شیخنا البهائیّ التوقف فی العصیان، بل فی التذکرة: «لو ظنّ ضیق الوقت عصی لو أخّر ان استمرّ الظنّ، و ان انکشف خلافه فالوجه عدم العصیان»[۹]، انتهی، و استقرب العدم سیّد مشایخنا فی المفاتیح.[۱۰]

۵- و کذا لا خلاف بینهم ظاهرا فی أنّ سلوک الطریق المظنون الخطر او مقطوعه معصیة یجب اتمام الصلاة فیه و لو بعد انکشاف عدم الضرر فیه، فتأمّل. و یؤیّده بناء العقلاء علی الاستحقاق و حکم العقل بقبح التجری.

۶- و قد یقرر دلالة العقل علی ذلک: بأنّا اذا فرضنا شخصین قاطعین بأن قطع احدهما بکون مائع معیّن خمرا و قطع الآخر بکون مائع آخر خمرا فشرباهما، فاتفق مصادفة أحدهما للواقع و مخالفة الآخر، فامّا أن یستحقّا العقاب، او لا یستحقّه أحدهما، او یستحقّه من صادف قطعه الواقع دون الآخر، او العکس. لا سبیل الی الثانی و الرابع، و الثالث مستلزم لاناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختیار، و هو مناف لما یقتضیه العدل، فتعیّن الاوّل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۴۴

ترجمه:

(تنبیهات مبحث قطع)

تنبیه اوّل [قاطع در عمل به قطعش به بیشتر از ادله‌ای که اثبات‌کننده احکام مقطوعش هستند نیازی ندارد]

اشاره

۱- دانستی که، قاطع در عمل به قطعش به بیشتر از ادله‌ای که اثبات کننده احکام مقطوعش هستند نیازی ندارد در نتیجه: دلیل مزبور را کبری برای صغرائی که بدان قطع پیدا نموده (یعنی: مقطوعش) قرار می‌دهد و به نتیجه قطع پیدا می کند.

مثلاً: وقتی به خمر بودن مایعی قطع پیدا نماید و دلیل هم دلالت نماید که حکم خمر ذاتا حرمت است پس به حرام بودن آن مایع قطع حاصل می کند.

۲- لکن، فعلا سخن در این است که آیا قطع قاطع از جانب شارع در حقّ وی حجّت است یا نه؟ هرچند مخالف با واقع باشد و در صورت مخالفت با آن (قطع) مؤاخذه می‌شود؟ یا این که در صورتی این قطع بر او حجّت است که موافق با واقع باشد؟

یعنی: اگر (مکلّف قاطع) خمر واقعی را آشامید درحالی‌که علم به شراب بودن آن دارد آیا عقاب می‌شود؟ در مقابل کسی که از روی جهل آن را می‌نوشد؟ یا اینکه مؤاخذه می‌شود (قاطع) به خاطر شرب و نوشیدن چیزی که به خمر بودنش قطع داشته، اگرچه در واقع خمر نباشد.

۳- ظاهر کلمات علما در بعضی موارد اتفاق نظر بر حکم اوّل است (یعنی: عقاب بر مخالفت قطع هرچند مطابق واقع نباشد). همان‌طور که (این امر) ظاهر می گردد از ادعای اجماع جمعی از علما بر اینکه، اگر کسی به تنگ بودن وقت گمان داشته باشد مع‌ذلک نمازش را به تأخیر بیندازد معصیت کرده هرچند معلوم شود که وقت باقی است.

و اما تعبیر ایشان (مشهور) به ظنّ ضیق به جهت بیان فرد ضعیف از رجحان (یعنی ظن) است پس (عقاب)، بالاولی شامل قطع به ضیق می‌شود.

۴- بله از نهایه (علّامه) و شیخ بهائی؛ توقّف در تحقّق معصیت حکایت شده است، بلکه (علامه حلی در تذکر فرموده است که: اگر کسی به تنگی وقت گمان داشته باشد و نمازش را به تاخیر اندازد گناه کرده است البته اگر گمانش ادامه یافته (و کشف خلاف نشود) و اگر خلاف آن (ضیق وقت) کشف شود، گناه نکرده است.

سید مجاهد در کتاب مفاتیح الاصول عدم تحقق عصیان را اقرب دانسته است.

۵- و به حسب ظاهر میان مشهور در اینکه پیمودن راه مظنون الخطر یا مقطوع الخطر معصیت است خلافی نیست اتمام نماز در آن (سفر یا مقطوع الخطر) لازم است هرچند بعد از انکشاف نبود ضرر در آن سفر باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۴۵

و این رأی (قول مشهور) و استحقاق عقاب را بناء و سیره عقلا و حکم عقل به قبح تجرّی تأیید می کند.

۶- و گاهی دلالت عقل بر تجرّی این گونه تقریر می‌شود که اگر دو فرد قاطع را فرض کنیم که یکی به شراب بودن مایع معیّنی قطع دارد و دیگری به خمر بودن مایع معیّن دیگری و هر دو آن دو مایع را می‌آشامند، سپس یکی از دو قطع مطابق با واقع و دیگری مخالف با واقع درآمد یا بالعکس.

احتمال دوم و چهارم ناصحیح، احتمال سوم مستلزم این است که استحقاق عقاب منوط به امری باشد که خارج از اختیار فاعل است و این با قواعدی که عدل اقتضاء دارد منافی می‌باشد، پس احتمال اول معیّن می‌شود.

تشريح المسائل* مراد از عبارت (لا يحتاج ... الى ازيد من الادلة ...) در متن چيست؟

ج: اين است كه، مكلف پس از قطع به بوليت فلان مايع جهت حكم براى مقطوع و تكليفش نسبت به آن قياسى به شكل زير صورت مى‌دهد كه:

اين بول است صغرى

هر بولى نجس است كبرى

پس اين مايع نجس است نتيجه

حال چنان‌كه ملاحظه مى‌شود در حكم به نجاست مقطوع غير از دليل كه حكم به نجاست بول از آن به دست آمده نياز به امر ديگرى نمى‌باشد، لازم به تذكر است كه اين دليل (كبرى كلى) از شارع به ما رسيده است و لذا دليل مذكور (كلّ بول نجس) را كبرى و مقطوع خودش (بوليت مايع) را صغرى و به نتيجه مى‌رسد.

يا فى المثل:

مكلّف پس از قطع به خمريّت يك مايع براى دست‌يابى به حكم مقطوعش با استفاده از يك دليل رسيده قياس زير را شكل مى‌دهد:

اين مايع خمر است. صغرى

هر خمرى حرام است. كبرى

پس اين مايع حرام است. نتيجه

* آيا در باب ظنّ هم براى رسيدن به حكم، تنها نياز به دليل رسيده از جانب شارع داريم؟

ج: خير، علاوه بر اينكه كبراى كلى از جانب شارع است بايد روى ظنّ مكلّف نيز صحّه

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱، ص: ۴۶

بگذارد يعنى: ظنى را كه مكلّف از راه بيّنه تحصيل نموده حجت بداند، تا نتيجه حاصل شود.

* مراد از عبارت (لكن الكلام فى انّ قطعه ...) در متن چيست؟

ج: اين است كه: آيا قطع قاطع از جانب شارع در حقّ او حجّت است مطلقا (چه مطابق واقع باشد يا نباشد)

به عبارت ديگر: قطع قاطع:

۱- گاهى مطابق با واقع است

فى المثل: مكلّف قطع به وجوب پيدا كرده و در واقع هم وجوب است، چنين قطعى حجت بوده و مخالفت با آن مؤاخذه دارد و اين همان معصيت است.

۲- و گاهى مخالف با واقع و در حقيقت جهل مركب است.

فى المثل: يقين به حرمت پيدا نموده درحالى‌كه حكم واقعى وجوب است.

حال سخن در اين است كه: آيا همان‌طور كه مخالفت نمودن با قطع، مخالف واقع بوده و مؤاخذه دارد، مخالفت با قطع مخالف واقع (جهل مركب) بوده و مؤاخذه دارد؟

يعنى: اگر كسى قاطع به خمريّت يك مايع بود و اين قطعش مخالف واقع (جهل مركب) باشد، مع‌ذلك با وجود قطع به خمريت، آن مايع را نوشيد و سپس خلاف آن ظاهر شد آيا مؤاخذه مى‌شود.

يا اينكه، صرفا مخالفت قطعى كه مطابق واقع است عقاب‌آور است؟ كه در نتيجه مفهومش اين است كه اگر كسى از روى جهل شرابى را نوشيد يا اينكه با قطع به شراب بودنش آن را نوشيد و بعد معلوم شد كه شراب نبوده عقاب ندارد.

به عبارت دیگر آیا اگر قطع مصادف با واقع شد مخالفت آن مؤاخذه دارد یا اینکه قطع مطلقا حجت است و لو مطابق با واقع نباشد؟

* تعبیر دیگر بحث و مطلب فوق چیست؟

ج: تعبیر دیگر این بحث، تجرّی است. یعنی: کسی که قطع به حرمت چیزی دارد معذلک آن را مرتکب می‌شود و سپس معلوم می‌شود که حرام نبود.

* مراد از عبارت (ظاهر کلماتهم ... الاتفاق علی الاوّل) در متن چیست؟

ج: رأی مشهور فقهاء متقدّم است که مخالفت قطع را حرام و مخالف با قطع را مستحقّ عقاب می‌دانند و برای اثبات مدّعایشان تمسک به اجماع نموده‌اند.

به عبارت دیگر: بیان دلیل اول است در اثبات قول مشهور که تجرّی را همچون عصیان موجب عقوبت می‌دانند.

* دلیل اول مشهور بر مدعای فوق چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۴۷

ج: می گویند با فحص و بررسی در فقه مشاهده می کنیم که تمام فقها فتوی داده‌اند که فلان امر (که از مصادیق تجرّی است) موجب عقوبت است و لذا از این موارد کشف می کنیم.

* مراد از عبارت (علی انّ ظانّ ضیق الوقت .....) در متن چه می‌باشد؟

ج: بیان وجه عصیان است بدین صورت که:

شخص ظانّ وظیفه دارد به ظنش عمل کند و حال آنکه او این وظیفه واجب را ترک و با آن مخالفت نموده است و مخالف با واجب، عاصی است.

فی المثل:

اگر مکلفی گمان کرد که وقت نماز تنگ شده معذلک نمازش را به تأخیر بیندازد و لکن بعدا معلوم شود که در واقع وقت تنگ نبوده است، بلکه به اندازه چندین فرد نماز به غروب وقت داشته است، در این مسئله جمعی از فقها قائل‌اند که چنین کسی معصیت‌کار است.

* مراد از عبارت (تعبیرهم بظن الضّیق لبیان ...) در متن چه می‌باشد؟

ج: پاسخ به یک اشکال مقدر و یا موجود می‌باشد.

* اشکال مذکور را بیان کنید؟

ج: مستشکل می گوید: اجماع مذکور در صدر مطلب در خصوص مخالفت با ظنّ بوده است و ربطی به مسئله قطع ندارد.

لذا تمسک به این اجماع مفید به حال ظنّ نمی‌باشد.

* پاسخ شیخ به اشکال فوق چیست؟

ج: می‌فرماید: تعبیر مشهور علما به ظنّ به این منظور است که فرد ضعیف رجحان را معرفی کرده بگویند: مخالفت با این فرد (ضعیف) موجب استحقاق عقاب است، پس این عقاب مخالف قطع (به ضیق) را به طریق اولی شامل می‌شود.

* آیا به نظر شیخ این مسئله اجماعی است؟

ج: خیر، به نظر جناب شیخ این مسئله اجماعی نیست، زیرا شیخ بهایی در این مسئله قائل به توقف است و مرحوم علامه معتقد است که:

چنین فردی اگر ظنّ به ضیق وقت داشت و نمازش را به تأخیر انداخت و سپس کشف خلاف هم نشد، عاصی و در صورت کشف خلاف، غیر عاصی می‌باشد.

و مرحوم سید مجاهد فرموده:

مکلّف اگر با ظن به ضیق وقت نماز را به تأخیر بیندازد و سپس کشف خلاف شود عقاب ندارد.

* مراد از عبارت (لا خلاف ... فی انّ سلوک الطریق المظنون الخطر ... معصیة) چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۴۸

ج: بیان یک مثال در تبیین دلیل اول مشهور است بدین صورت که:

مکلف در سفر معصیت باید نمازش را تمام بخواند اگر چنین مکلفی گمان دارد که این راه امنیّت نداشته و خطرناک است و یا به عدم امنیت آن یقین داشته باشد و اقدام به سفر نماید معصیت کرده و لذا بر او واجب است که نمازش را تمام بخواند هرچند بعد از پیمودن راه و اقدام به سفر معلوم شود که خطری در کار نبوده است.

بنابراین: همین‌که قاطع بود و برخلاف قطع و اعتقادش عمل نمود تجرّی کرده و معاقب است.

* مراد شیخ از عبارت (فتأمل) در پایان این دو مثال چیست؟

ج: اشاره دارد به اینکه بحث ما در قطع طریقی است و در این مثال مشهور، ظنّ یا قطع به ضرر، موضوعیت دارد و لذا از بحث ما بیگانه است.

* مراد از عبارت (یؤیّده بناء العقلاء ....) در متن چه می‌باشد؟

ج: مراد بیان دلیل دوم مشهور است که می گویند:

هنگامی که به عقلاء عالم مراجعه می کنیم، سیره آنها بر این است که انسان متجرّی را مستحق مذمّت می‌دانند.

* مراد از عبارت (و حکم العقل بقبح التجری ...) در متن چه می‌باشد؟

ج: تبیین دلیل سوم بر مدعای مشهور می‌باشد و آن عبارتست از اینکه:

وقتی به عقل خود مراجعه می کنیم، می‌بینیم عقل ما حکم به قبح و زشتی تجری می کند؛ زیرا تجری یعنی جسارت در برابر مولا و نادیده گرفتن حرمت فرامین و نواهی ولی‌نعمت خود و چنین امری عقلا مذموم و ناپسند است.

* چه تفاوتی بین حکم العقل و بنای عقلاء وجود دارد؟

ج: در بناء عقلاء اتفاق نظر همه عقلاء وجود دارد و حال آنکه در حکم عقل، تنها عقل مکلّف قاضی در قضاوت است و کاری به بنای عقلاء ندارد هرچند بنای عقلاء نیز از همین عقل سرچشمه می گیرد.

* مراد از عبارت (و قد یقرّر دلالة العقل علی قبح التجری) در متن چیست؟

ج: مراد بیان دلیل چهارم مشهور است و آن عبارتست از حکم عقل استدلالی.

می گویند: فی المثل اگر دو شخص زید و عمر هرکدام قطع پیدا کنند که فلان مایعی که نزد اوست خمر است، معذلک با علم به خمر بودن آن (مایع) آن را نوشیدند، اتفاقا مایعی که زید نوشیده شراب و آنچه را که عمر آشامیده آب بوده است، حال در اینجا چهار حالت متصور است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۴۹

۱- یا هر دو مستحق عقاب‌اند. ۲- یا هیچ‌یک عقاب نمی‌شوند ۳- یا زید عقاب شده ولی عمر معاقب نیست ۴- و یا عمر معاقب و زید بدون عقاب است.

حال: فرض دوّم باطل است، چون با اجماع قطعی مخالف است، زیرا مرتکب گناه با قطع به آن به اتفاق علماء معاقب است.

فرض چهارم باطل است، زیرا مستلزم این است که، مرتکب حرام واقعی فرار و تارک آن عقاب شود و این امر مستلزم ترجیح مرجوح بر راجح می‌باشد.

فرض سوم باطل است، زیرا مستلزم تایید ظلم و اثبات آن برای مبدأ عالم است که غیر قابل قبول است. زیرا ملاک استحقاق عقاب منوط به امری می‌باشد که از اختیار فاعل خارج است چرا که تنها آشامیدن مایع در اختیارش بوده است، کما اینکه عمر نیز چنین اختیاری را داشته است.

بنابراین: اگر میان این دو نفر تفاوت قائل شده و تنها زید را معاقب بدانیم و نه عمر، باید گفت: این تفاوت تنها می‌تواند به خاطر این باشد که فعل زید مطابق با حرام واقعی بوده و فعل عمر مطابق با واقع درنیامده است.

و حال آنکه، نفس مطابقیت، امر اختیاری نیست و نمی‌تواند دایر مدار عقاب و عدم عقاب باشد و لذا فرض سوم با تالی فاسد روبروست پس، غیر قابل قبول است.

در نتیجه:

باقی می‌ماند فرض اول یعنی هم زید معاقب است که عصیان کرده؛ هم عمر معاقب است که متجرّی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۵۰

و یمکن الخدشة فی الکلّ.

۱- اما الاجماع، فالمحصّل منه غیر حاصل، و المسألة عقلیة، خصوصا مع مخالفة غیر واحد، کما عرفت من النهایة و ستعرف من قواعد الشهید، قدّس سرّه، و المنقول منه لیس حجة فی المقام.

۲- و اما بناء العقلاء، فلو سلّم فانّما هو علی مذمّة الشخص من حیث أن هذا الفعل یکشف عن وجود صفة الشقاوة فیه، لا علی نفس فعله، کمن انکشف لهم من حاله أنّه بحیث لو قدر علی قتل سیّده لقتله، فانّ المذمة علی المنکشف، لا الکاشف.

۳- و من هنا یظهر الجواب عن قبح التجرّی، فانّه لکشف ما تجرّی به عن خبث الفاعل لکونه جریئا عازما علی العصیان و التّمرّد، لا عن کون الفعل مبغوضا للمولی.

۴- و الحاصل: أنّ الکلام فی کون هذا الفعل- الغیر المنهیّ عنه واقعا، مبغوضا للمولی من حیث تعلّق اعتقاد المکلّف بکونه مبغوضا، لا فی أنّ هذا الفعل ینبئ عن سوء سریرة العبد مع سیّده و کونه جریئا فی مقام الطغیان و المعصیة و عازما علیه، فانّ هذا غیر منکر فی هذا المقام، کما سیجیء، و لکن لا یجدی فی کون الفعل محرما شرعیّا، لانّ استحقاق المذمّة علی ما کشف عنه الفعل لا یوجب استحقاقه علی نفس الفعل. و من المعلوم أنّ الحکم العقلی باستحقاق الذمّ انّما یلازم استحقاق العقاب شرعا اذا تعلّق بالفعل، لا بالفاعل.

۵- و اما ما ذکر من الدلیل العقلی فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع، لانّه عصی اختیارا، دون من لم یصادف.

قولک: «انّ التفاوت بالاستحقاق و العدم لا یحسن أن یناط بما هو خارج عن الاختیار»، ممنوع، فانّ العقاب بما لا یرجع بالأخرة الی الاختیار قبیح، الّا أنّ عدم العقاب لامر لا یرجع الی الاختیار قبحه غیر معلوم.

۶- کما یشهد به الاخبار الواردة فی أنّ: «من سنّ سنّة حسنة کان له مثل أجر من عمل بها، و من سنّ سنّة سیّئة کان له مثل وزر من عمل بها».

۷- فاذا فرضنا انّ شخصین سنّا سنّة حسنة او سیّئة و اتّفق کثرة العامل باحداهما و قلّة العامل بما سنّة الآخر، فانّ مقتضی الروایات کون ثواب الاوّل او عقابه اعظم.

و قد اشتهر انّ للمصیب اجرین و للمخطئ اجرا واحدا و الاخبار فی امثال ذلک فی طرف الثواب و العقاب بحدّ التواتر.

۸- فالظاهر انّ العقل انما یحکم بتساویهما فی استحقاق المذمّة من حیث شقاوة الفاعل و خبث سریرته مع المولی لا فی استحقاق المذمّة علی الفعل المقطوع بکونه معصیة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۵۱

ترجمه:

مناقشه شیخ در ادلّه قائلین به حرمت تجرّی

خدشه در تمام ادله (مشهور) ممکن است

۱- اما اجماع، پس محصّل از آنکه در دست نیست، از آن گذشته این مسئله عقلی است مخصوصا با مخالفت بسیاری از علماء در آن چنانچه از کلام علامه در نهایه متوجّه شدید و به زودی از فرموده شهید اوّل در کتاب قواعد دانسته خواهد شد.

و اجماع منقول از آن نیز در این مقام حجّت نیست.

۲- و اما بناء العقلاء، به فرض وجود آن (بناء) بر سرزنش (متجرّی) از این جهت است که این فعل (صادر از او) کاشف از وجود صفت شقاوت در وی (متجری) می‌باشد نه بر نفس فعل واقع از او (متجری) مثل کسی که عند العقلاء از احوالش کشف گردیده که اگر بر کشتن مولایش دست یابد او را خواهد کشت و این مذمّت بر صفت شقاوت متجرّی است که برای عقلاء کشف شده نه برآن فعلی که از متجری صادر شده است و از اینجا: (انّ المذمّهٔ علی المنکشف، لا الکاشف:

۳- و از اینجا جواب از قبیح بودن تجرّی و حرمت آن نیز آشکار می‌شود، زیرا قبح تجری به شقاوت فاعلی متوجّه است (که به‌واسطه فعل صادره کشف می‌شود) چون که فاعل، جری و عازم بر عصیان و سرکشی است نه اینکه، نفس فعل صادره (از فاعل) مبغوض مولی باشد.

۴- حاصل کلام اینکه: سخن ما در این فعل (صادره از متجرّی) است که در واقع منهی نبوده و تنها از آن جهت که متعلّق اعتقاد فاعل است مبغوض مولی است، نه در اینکه این فعل صادر که به اعتقاد مکلّف (فاعل)، منهی عنه است از باطن بدو شقیّ عبد نسبت به مولایش، جری بودن در مقام سرکشی و گناه و تصمیم بر طغیان او خبر می‌دهد؛

چه آنکه این (انباء و اخبار) در مبحث تجری مورد انکار نیست. چنانچه بزودی خواهد آمد، لکن این (قبح فاعلی متجری) باعث تحریم شرعی فعل صادره نمی‌باشد، زیرا استحقاق سرزنش بر قبح فاعلی (شقاوت درونی) که فعل صادره از فاعل، کاشف آن است باعث استحقاق مذمّت بر خود فعل فاعل نمی‌شود. و بدیهی است که حکم عقل به استحقاق مذمّت زمانی با استحقاق عقاب تلازم دارد که به فعل تعلق بگیرد نه به فاعل.

۵- و اما دلیل عقلی که ذکر شد، ما ملتزم به استحقاق عقاب کسی می‌شویم که قطعش مطابق با واقع است زیراکه او از روی اختیار عصیان کرده نه کسی که قطعش مصادف با واقع نبوده.

۶- اما این سخن شما که (تفاوت به استحقاق و عدم استحقاق عقاب، حسنی ندارد که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۵۲

منوط شود به امری که از اختیار مکلّف خارج است) ممنوع است. زیرا عقاب نمودن به واسطه فعلی که حتی در مرحله اخیره هم به اختیار منتهی نمی‌شود قبیح است مگر عدم العقاب بر فعلی که به اختیار منتهی نمی‌شود و قبحش نامعلوم است.

۷- چنانچه گواه است به این (کون العقاب علی امر اختیاری) اخبار و روایات وارده در اینکه (من سن سنهٔ حسنهٔ کان له مثل اجر من عمل بها، و من سن سنهٔ سیئهٔ کان له مثل وزر من عمل بها)؛ ترجمه: کسی که سنت نیکوئی گذارد پاداش او مثل پاداش کسی است که به آن عمل نماید و کسی که سنت زشتی گذارد وزر و وبال او مثل وزر و وبال کسی است که مرتکب آن می‌شود

۸- بنابراین اگر فرض کنیم که دو شخص سنت پسندیده‌ای را تأسیس نمودند یا اینکه هر دو عمل زشتی را پایه‌گذاری کردند و اتفاقا عاملین به طرح یکی بسیار و عاملین به طرح دیگری کم باشند، مقتضای روایات این است که ثواب یا عقاب اوّلی بیشتر است

از فرد دومی.

۹- ولی مشهور این است که برای مصیب دو اجر و برای مخطی یک اجر می‌باشد.

اخبار و روایات وارده در امثال این امور (افعال و اعمالی که به مناط اختیاری بودن جزء اخیرشان ثواب و عقاب برآن مترتّب است) و اشتباه این امور در دو طرف ثواب و عقاب بر افعال به حد تواتر است.

۱۰- پس ظاهر چنین است که: حکم عقل به تساوی این دو شخص در استحقاق مذمت از حیث شقاوت و قبح فاعل است در مقابل مولی، نه از جهت علم و قطع به معصیت بودن فعل.

تشریح المسائل* مراد از عبارت (فالمحصّل منه غیر حاصل) در متن چه می‌باشد؟

ج: خدشه بر دلیل اول مشهور است که از قید (منه) استفاده می‌شود که دارای اقسامی است از جمله ۱- اجماع محصل ۲- اجماع منقول.

* اجماع محصل چگونه اجماعی است؟

ج: اجماعی است که، مکلف مجتهد خود شخصا به‌واسطه فحص کامل، آن را تحصیل نموده باشد.

* چرا شیخ اجماع محصّل را غیر حاصل می‌داند؟

ج: زیرا اجماع را زمانی مفید قطع می‌دانند که محقّق و محصّل باشد و حال آنکه چنین اجماعی وجود ندارد یعنی آنها هم که بدنبال تحصیل اجماع رفته‌اند اجماع دارای ارزشی را تحصیل نکرده‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۵۳

* مراد از عبارت (و المسألة عقلیة) در متن چیست؟

ج: اشاره به عدم حجیت اجماع است در مسئله مورد بحث

یعنی این مسئله که آیا تجری عقاب دارد یا نه یک مسئله عقلی محض است و نیاز به برهان دارد و حال آنکه اجماع به اعتبار اینکه کاشف از قول معصوم است در مسائل فقهی و شرعی حجت است و لذا در مسائل عقلیه همچون مسئله مورد بحث نمی‌توان به اجماع تمسک نمود.

* چرا در مسائل عقلیه محض نمی‌توان به اجماع تمسک نمود؟

ج: زیرا اجماع و اتفاق آراء فقها بر امر عقلی حتی اگر محقّق و محصّل هم باشد، کاشف از رأی و نظر معصوم نمی‌باشد چه رسد به این مسئله که این همه مورد اختلاف است چنانکه، شیخ معتقد است که تجرّی عقاب‌آور نیست و تنها قبح فاعلی دارد نه فعلی، مشهور معتقدند که تجرّی موجب عقوبت است.

و کثیری از فقها، قائل به عدم حرمت تجرّی هستند.

* مراد از عبارت (فالمنقول منه لیس بحجّة) در متن چیست؟

ج: این است که: وقتی اجماع محصّل در ما نحن فیه حجیّت ندارد به طریق اولی اجماع منقول که حتی در مسائل تعبّدی شرعی فاقد حجیّت است، حجّت نمی‌باشد.

* غرض از اجماع منقول چیست؟

ج: غرض اجماعی است که، خود مکلّف مجتهد آن را تحصیل نکرده، بلکه فرد عادلی آن را نقل کرده است.

* مقدمهٔ بفرمایید مذمت بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است ۱- مذمت فعلی ۲- مذمت فاعلی

* مراد از مذمت فعلی و فاعلی چیست؟

ج: مذمت فعلی یعنی: عمل شخص یک عمل زشت و ناپسند است.

مذمت فاعلی یعنی: فرد مکلّف، شقی و دارای نیات زشت و افکار پلید است هرچند در خارج کار زشتی از او سر نزند و یا اینکه قادر بر اقدام نباشد.

* عبارت اخرای مذمت فعلی و فاعلی چیست؟

ج: قبح فعلی و قبح فاعلی

یعنی: گاهی عنوان قبح، صفت فعل است و گفته می‌شود فلان فعل قبیح است، و گاهی صفت فاعل است که گفته می‌شود فلان شخص قبیح است.

* چه نسبتی از نسب اربع میان قبح فعلی و فاعلی برقرار است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۵۴

ج: عموم و خصوص مطلق

بدین معنا که قبح فعلی لازمه‌اش قبح فاعلی است و لکن قبح فاعلی لازمه‌اش قبح فعلی نمی‌باشد چرا که کار قبیح از فاعل قبیح صادر می‌شود، لکن چنین نیست که هرجا فاعل قبیحی هست فعل قبیح از او سر می‌زند، بلکه از بعضی سر می‌زند و از بعضی سرنمی‌زند.

* عقاب در شرع مقدس دایر مدار کدام قبح است؟

ج: قبح فعلی

* مراد شیخ از عبارت (و اما بناء العقلاء) چه می‌باشد؟

ج: ردّ دلیل سوّم مشهور است بر عقوبت متجری. چنانچه خود می‌فرماید:

سلّمنا که چنین سیره‌ای بر مذمّت متجرّی وجود داشته باشد و لکن این تقبیح بر صدور فعل نیست چون عمل صادره عمل قبیحی نیست و چه‌بسا عملی از او سر نزده باشد و لکن تصمیم دارد عمل زشتی را که به زشتی و قبح آن قطع دارد انجام دهد پس او شخصا پلید است زیرا دارای صفت شقاوت است و لذا عقلا متجرّی را سرزنش و تقبیح می‌کنند.

لذا، مذمت عقلاء به اعتبار قبح فاعلی است نه قبح فعلی.

* مراد از عبارت (کمن انکشف لهم ....) در متن چه می‌باشد؟

ج: ایراد یک مثال است در قبح متجری و عدم عقوبتش.

می‌گوید: از نظر عقلاء اگر بنده‌ای تصمیم بر قتل مولای خود بگیرد و لو هنوز فعل خود را انجام نداده باشد، سرکش و مستحقّ مذمّت است.

بنابراین: مذمّت در باب تجرّی مذمّت فاعلی است نه فعلی و عقاب دایر مدار مذمّت فعلی است؛ در نتیجه:

متجرّی عقاب ندارد و شما از آوردن دلیلی که حرمت فعل را اثبات کند عاجزید.

* مراد شیخ از عبارت (فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع) چیست؟

ج: ردّ دلیل چهارم مشهور است بر عقوبت متجرّی. لذا می‌فرماید: ما ملتزم می‌شویم به اینکه: اگر قاطعی قطعش مطابق با واقع درآید چون از روی علم و اراده مرتکب گناه شده است همچون دیگر عاصیان مستحقّ عقوبت و مجازات است و لکن فردی که قطعش مطابق با واقع درنیامده مستحق مجازات نیست چون مرتکب عصیان و گناه نشده است.

* مراد شیخ از عبارت (قولک .... ممنوع) در متن مربوطه چه می‌باشد؟

ج: بیان یک اشکال است. و حاصل اشکال مستشکل این است که: در فرض مذکور که دو فرد مکلف با قطع به شراب بودن مایعی

که در اختیارشان بود آن را نوشیدند و اتفاقا مایعی را که زید نوشید خمر و آنچه را عمر نوشید آب از کار درآمد، فعل این دو نفر از جهت اختیار با هم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۵۵

مساوی است.

زیرا هر دو از روی علم، اختیار و اراده مایع مقطوع به را نوشیدند و لذا از نظر حسن و یا قبح فعلی با هم تفاوتی ندارند الا اینکه فعل زید مطابق با واقع درآمد و فعل عمر مخالف با واقع و لکن این مسئله در اختیار هیچ‌یک نبوده است.

در نتیجه: هر دو مرتکب فعل قبیح شده‌اند و لذا مستحق عذاب‌اند.

حال:

اگر تنها زید را معاقب بدانید و عمر را غیر معاقب، بین این دو تفاوت گذاشته و ملاک این تفاوت را نیز امری قرار داده‌اید (یعنی: مصادفت و عدم مصادفت) که از اختیار این دو خارج است و این عمل حسنی نداشته و از عدالت بیرون است.

* غرض شیخ از عبارت (فانّ العقاب بما لا یرجع بالآخرة ...) چه می‌باشد؟

ج: جواب از اشکال و استدلال مستشکل است به اینکه:

اولا: عدم عقاب بر امر غیر اختیاری قبحی ندارد و لذا طرح آن در اشکال، جایی ندارد. و آنچه قابل طرح و اشکال است، عقاب و عذاب بر امر غیر اختیاری است.

ثانیا: عقاب هریک از دو شخص زید و عمر قابل مناقشه نیست چرا که عمل وی (یعنی:

نوشیدن شراب) از روی علم و اختیار صورت گرفته است پس عقاب زید بر امر غیر اختیاری (یعنی: مطابقت فعل با واقع) مترتّب نمی‌باشد، بلکه بر امر اختیاری (یعنی: اراده عمل از روی علم و اختیار)، مترتّب است و حال آنکه در عمر چنین نمی‌باشد.

یعنی: آخرین عمل وی موجب وقوع در محرّم واقعی نشد پس وجهی بر مؤاخذه او وجود ندارد. حاصل مطلب:

اگر عقاب منوط به امر غیر اختیاری باشد قبیح است ولی عدم العقاب منوط به امر غیر اختیاری باشد قبحی ندارد.

* مراد شیخ از عبارت (کما یشهد به الاخبار الواردة ...) چه می‌باشد؟

ج: ذکر شواهدی است مبنی بر اینکه: ثواب و عقاب بر امر اختیاری واقع شده و آن جزء اخیر عمل است که مکلف با علم به حسن یا قبحش آن را انجام داده است و این امر اختیاری است که در قلّت و کثرت ثواب یا عقاب دخالت دارد.

* شاهد و گواه اول شیخ در تثبیت این مدّعی چیست؟

ج: روایت (من سن سنة حسنة کان له مثل اجر من عمل بها)

فی المثل: دو نفر برای برگزاری نماز جماعت و عبادت بندگان خدا به نیت بردن ثواب مستقلا اقدام به ساختن مسجد می‌کنند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۵۶

حال، در یکی از دو مسجد نمازگزار و عبادت‌کننده بیشتر و در دیگری، کمتر حاضر می‌شوند در اینجا آن مسجدی که پذیرای جمعیّت بیشتری است ثواب مؤسّسش نیز بیشتر است درحالی‌که کثرت و قلّت جمعیّت در اختیار مؤسّس نمی‌باشد، بلکه امری اتفاقی و بیرون از اختیار مؤسس می‌باشد. لکن، همین امر غیر اختیاری در زیادت و نقصان ثواب مؤثّر است.

* گواه دوم شیخ بر ترتّب ثواب و عقاب بر امر اختیاری و تأثیر امر غیر اختیاری در زیادت و نقصان ثواب یا عذاب چیست؟

ج: عبارتست از روایت (من سن سنة سیئة کان له مثل وزر من عمل بها) مثلا اگر هریک از زید و عمر مستقلا اقدام به ساخت و بنای یک مرکز فساد نمودند، و برحسب اتفاق در یکی از این دو مرکز جمعیّت بیشتری جهت انجام گناه حاضر شوند و در دیگری عمل گناهی صورت نپذیرد، بدیهی است آن مؤسّسی که بنایش پایگاه جرم و جنایت بیشتری است دارای جرم سنگین‌تر و عقاب

زیادتری است.

حال استقبال از یک مرکز فساد و عدم استقبال از مرکز دیگر، خارج از اختیار مؤسّسین است و لکن در کثرت و قلّت عقاب مؤسّس، مؤثّر می‌باشد.

* مراد از عبارت (قد اشتهر انّ للمصیب اجرین و للمخطئ اجرا واحدا) چه می‌باشد؟

ج: استناد به استشهاد دیگری است بر اینکه عقاب و ثواب، مترتّب بر امر اختیاری است هرچند امر غیر اختیاری در کثرت و قلت ثواب مؤثر است یعنی مجتهدی که فتوی داده و اجتهادش مطابق با واقع باشد دارای دو اجر است یکی در مقابل رنج و زحمتی که برای افتاء برده است و یکی بابت رسیدن به واقع. لکن مجتهدی که فتوی داده و اجتهادش مطابق با واقع نبوده و خطا کرده دارای یک اجر است آن‌هم به خاطر رنج و زحمتی که در افتاء کشیده است و لذا مشاهده می‌شود که:

اصابت به واقع و عدم اصابت به واقع اگرچه بیرون از اختیار است مع‌ذلک در کثرت و قلّت ثواب تأثیر دارد بدون اینکه در این حکم بی‌عدالتی شده باشد.

* مراد شیخ از عبارت (فالظاهر انّ العقل انّما یحکم بتساویهما من ....) چه می‌باشد؟

ج: بیان نتیجه بحث است بدین معنا که:

هیچ استبعادی ندارد که عدم المصادفهٔ با واقع، در مسئله مورد بحث ما موجب عدم العقاب شود.

بنابراین: عقل عقلاء، این دو شخصی را که با قطع خود مخالفت نموده‌اند و یکی مطابق با واقع درآمد و دیگری نه، در اصل مذمّت و توبیخ فاعلی مساوی می‌دانند و لکن در مذمّت فعلی هیچ‌گاه مساوی نمی‌باشند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۵۷

۱- و ربّما یؤیّد ذلک أنّا نجد من أنفسنا الفرق فی مرتبهٔ الذمّ بین من صادف قطعه الواقع و بین من لم یصادف، الّا أن یقال: انّ ذلک انّما هو فی المبغوضات العقلائیّهٔ من حیث انّ زیادهٔ العقاب من المولی و تأکّد الذّمّ من العقلاء بالنسبهٔ الی من صادف اعتقاده الواقع لاجل التشفّی المستحیل فی حقّ الحکیم تعالی. فتأمل.

هذا.

۲- و قد یظهر من بعض المعاصرین التفضیل فی صورهٔ القطع بتحریم شیء غیر محرّم واقعا، فرجّح استحقاق العقاب بفعله:

الّا أن یعتقد تحریم واجب غیر مشروط بقصد القربهٔ، فانه لا یبعد عدم استحقاق العقاب علیه مطلقا أو فی بعض الموارد نظرا الی معارضهٔ الجههٔ الواقعیهٔ للجههٔ الظاهریّهٔ؛ فانّ قبح التّجرّی عندنا لیس ذاتیّا، بل یختلف بالوجوه و الاعتبارات.

۳- فمن اشتبه علیه مؤمن ورع عالم بکافر واجب القتل، فحسب أنّه ذلک الکافر و تجرّی فلم یقتله، فانّه لا یستحقّ الذّمّ علی هذا الفعل عقلا عند من انکشف له الواقع، و ان کان معذورا لو فعل.

۴- و أظهر من ذلک ما لو جزم بوجوب قتل نبیّ أو وصیّ فتجرّی و لم یقتله.

۵- أ لا تری أنّ المولی الحکیم اذا أمر عبده بقتل عدوّ له فصادف العبد ابنه و زعمه ذلک العدوّ فتجرّی و لم یقتله، أنّ المولی اذا اطّلع علی حاله لا یذمّه علی هذا التجرّی بل یرضی به و ان کان معذورا لو فعل.

۶- و کذا لو نصب له طریقا غیر القطع الی معرفهٔ عدوّه فأدّی الطریق الی تعیین ابنه فتجرّی و لم یفعل.

۷- و هذا الاحتمال حیث یتحقّق عند المتجرّی لا یجدیه ان لم یصادف الواقع، و لذا یلزمه العقل بالعمل بالطریق المنصوب، لما فیه من القطع بالسلامهٔ من العقاب، بخلاف ما لو ترک العمل به، فانّ المظنون فیه عدمها.

۸- و من هنا یظهر أنّ التجرّی علی الحرام فی المکروهات الواقعیّهٔ أشدّ منه فی مباحاتها، و هو فیها أشدّ منه فی مندوباتها، و یختلف باختلافها ضعفا و شدّهٔ کالمکروهات.

۹- و یمکن أن یراعی فی الواجبات الواقعیّة ما هو الاقوی من جهاته و جهات التجری[۱۱]. انتهی کلامه رفع مقامه.[۱۲]
ترجمه:

تأییدی بر تفاوت عصیان با تجرّی

۱- چه‌بسا تأیید می‌کند آن (تفاوت بین تجری و عصیان) را دریافت وجدانی ما، که تفاوت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۵۸

در مرتبه ذمّ بین کسی است که قطعش موافق واقع است با کسی که فعلش مطابق واقع نیست، مگر آنکه گفته شود:
این تفاوت و تمایز که (بین تجرّی و عصیان) تنها در مکروهات عقلائیّه است (نه در مبغوضات شرعیه) به خاطر ازدیاد مذمّت و عذاب نمودن عبد عاصی از جانب مولای عرفی و عقلاست نسبت به کسی که قطعش مطابق با واقع است برای تشفی خاطر و فرونشاندن خشمی که در حق خدای حکیم محال است این (عدم حرمت تجرّی) نظر ما بود.
۲- و گاهی برخی از معاصرین، در صورت قطع (مکلف) به حرمت موضوعی که (در واقع) حرام نیست، قول به تفصیل دیده می‌شود، در نتیجه استحقاق مذمت و عقاب متجرّی را نسبت به فعلش ترجیح داده‌اند.
مگر اینکه به حرمت واجبی معتقد شود که مشروط به نیت قربت نیست، چه آنکه در این فرض، عدم استحقاق عقاب بر ارتکاب چنین فعلی بعید نمی‌باشد (اعم از اینکه: مفسده فعل بر مصلحت واقع راجح بوده یا چنین نباشد) یا اینکه در برخی موارد ملتزم به عدم استحقاق عقاب شویم آنهم به علت تعارض جهت ظاهری و واقعی زیرا از نظر ما قبح تجرّی ذاتی نمی‌باشد بلکه به حسب اعتبارات و چون مختلف می‌باشد
۳- مثل کسی که، مؤمن پرهیزگار عالمی با کافر واجب القتلی بر او مشتبه شود، یعنی: گمان کند که او کافر مهدور الدم است، لکن تجری کرده او را نکشد؛
پس چنین شخصی به خاطر این فعل (تجری) پیش کسانی که از واقع مطلع هستند مستحق عذاب نیست، هرچند در صورت انجام (کشتن) معذور می‌بود.
۴- و مثال روشن‌تر از آن (مثال اشتباه مؤمن به کافر) آن جایی است که شخص قطع به وجوب قتل کسی پیدا کند لکن تجری کرده او را نکشد.
۵- و آنجا که مولای حکیم به بنده‌اش امر کند به کشتن دشمنش، پس برخورد کند آن عبد به پسر مولا و گمان کند که او دشمن آقایش می‌باشد ولی تجری کرده به قتلش نرساند؛ در اینجا اگر مولی از کار او مطلع شود او را به خاطر این تجری مذمت نمی‌کند بلکه از کارش راضی می‌شود، اگرچه معذور است اگر او را به قتل برساند.
۶- و همچنین اگر (مولی) برای بنده‌اش نسبت به شناخت دشمنش راهی غیر از قطع (اماره ظنی) نصب نمود و این راه کشیده شد تا پسر مولایش پس عبد تجری کرده و او را نکشد، مولا از فعل عبدش خشنود می‌شود.
۷- این احتمال (خلاف در صورت ظن به عدو) از آنجا که نزد متجری تحقق می‌یابد، اگر مصادف با واقع نباشد نفعی به عبد نمی‌رساند (مجوز مخالفت نیست)، و لذا موظف می‌کند او

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۵۹

را عقلش که عمل به طریق منصوب کند، زیرا قطع به سلامت از عقاب در عمل به طریق است، به‌خلاف اینکه عمل به طریق معین‌شده را ترک کند، پس گمان در ترک عمل، عدم سلامت از عقاب است.

۸- و از اینجا (ذاتی نبودن قبح در تجرّی) روشن می‌شود که، تجرّی بر فعل حرام در مکروهات واقعی از تجرّی در مباحات واقعی شدیدتر است، و تجرّی در مباحات شدیدتر از مستحبات است، چنانچه تجرّی در مستحبّات به اختلاف مراتبشان در شدت و ضعف مختلف شده همان‌طور که در مکروهات این چنین است.

۹- ممکن است در واجبات واقعی واقع و تجرّی هرکدام اقوی بود رعایت شود.

تشریح المسائل* در عبارت (یؤید ذلک انّا نجد من انفسنا ...) فاعل یؤیّد و مشار الیه ذلک چیست؟

ج: مؤوّل به مفرد (انا نجد من) فاعل یؤید و فرق میان تجری و عصیان مشار الیه ذلک می‌باشد.

* مراد شیخ از عبارت (یؤید ذلک انا نجد من ...) چیست؟

ج: این است که، مرتبه مذمّت و تقبیح در متجرّی و عاصی یکی نمی‌باشد.

یعنی:

آنکه فعلش مطابق مبغوض واقعی باشد مورد عقاب و عذاب شدیدتری است و آنکه تنها با قطع خودش مخالفت نموده، عذاب و عقابی خفیف‌تر متوجه اوست، زیرا با مراجعه به وجدان خود می‌فهمیم که فرق است بین کسی که قطعش مصادف با وقع درآمده با کسی که قطعش مطابق واقع درنیامده است.

به عبارت دیگر: آنکه فعلش مطابق با واقع درآمده، هم قبح فاعلی دارد هم قبح فعلی، و عقاب دایر مدار قبح فعلی است، و آنکه فعلش مطابق با واقع درنیامده، تنها دارای قبح فاعلی است.

پس حکم وجدان مؤید آن است که، مصادف کیفر دارد ولی غیر مصادف نه

* مراد شیخ از عبارت (الا ان یقال انّ ذلک ...) چه می‌باشد؟

ج: بیان یک نظر است مبنی بر اینکه:

این فرق در مرتبه مذمّت میان متجرّی و عاصی، در مبغوضات شرعیّه نمی‌باشد چرا که فرق است میان منکرات و مبغوضات شرعیه با مبغوضات عقلائیه.

یعنی: فعل عاصی و متجرّی هر دو عند الشارع مبغوض، و خداوند محلّ عروض حالات

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۶۰

نفسانی ممکنات، مثل: غضب، سرور و تشفّی واقع نمی‌شود و مصادف و غیر مصادف یکسانند، بلکه این مولای عرفی و برخی از عقلاء هستند که میان عبد عاصی و متجری فرق گذاشته اوّلی را به خاطر تشفّی خاطر و فرونشاندن خشم بیشتر مذمّت می‌کنند.

* مقصود شیخ از عبارت (فتأمل) در پایان این مطلب چه می‌باشد؟

ج: می‌خواهد بگوید که منشا تفاوت در مرتبه مذمّت میان عاصی و متجرّی تشفی نمی‌باشد تا بگوییم در حق خدای حکیم جاری نمی‌باشد، بلکه ارتکاب، نفس مبغوض است، بله درست است که مولای این عبد به خاطر تشفی او را می‌کشد، چون فرزندش را کشته است لکن سایر عقلاء که از مقتول بیگانه‌اند معذلک مصادف را بیشتر مذمّت و سرزنش می‌کنند و لذا حق این است که مصادف از غیر مصادف بیشتر مذمّت شود.

* مراد شیخ از عبارت (قد یظهر ... التفصیل فی صورة القطع الخ) چه می‌باشد؟

ج: بیان رأی مرحوم شیخ محمد حسن نجفی که معروف به صاحب فصول است، می‌باشد.

* قبل از بیان رأی صاحب فصول جهات موجود در باب تجری را بررسی کنید؟

ج: باب تجری دارای دو جهت است

الف: جهت ظاهری ب: جهت واقعی

۱- گاهی عنوان ظاهری، خود تجرّی است لکن عنوان واقعی، کراهت است.

فی المثل:

شما قاطع شدید به اینکه استشمام بوی خوش در رمضان حرام است معذلک تجری نموده و به کار برید، بعد معلوم شود که استشمام و استعمال آن مکروه است در اینجا عنوان تجری اکثر مفسده را دارد و عنوان واقعی (کراهت) اقل مفسده را.

۲- و گاهی عنوان ظاهری تجری است، لکن عنوان واقعی اباحه است.

فی المثل:

شما یقین می‌کنی که «هذا المائع خمر»، معذلک می‌آشامید بعد معلوم می‌شود که خمر نبوده، بلکه آب بوده است.

در اینجا، عنوان تجرّی اکثر مفسده و نهایت قبح و مذمت را داراست ولی عنوان واقعی عمل، نه حسن دارد و نه قبح، پس تجرّی موجب عقوبت بوده و حرام است لکن نه اشدّ حرمت.

۳- و گاهی عنوان ظاهری تجرّی، لکن عنوان واقعی استحباب است.

فی المثل:

شما یقین می‌کنی که فلان شخص کافر حربی است و واجب القتل، معذلک او را نمی‌کشید

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۶۱

بعد از آن معلوم می‌شود کافر ذمّی است و حفظ جان او راجح است.

در اینجا، عنوان تجرّی صددرصد مذموم و دارای مفسده و عنوان واقعی هفتاد درصد واجد مصلحت است.

لذا، آن سی درصد مفسده نمی‌تواند موجب حرمت و عقوبت شود در نتیجه: در این مورد تجرّی حرام نبوده، بلکه حد اکثر کراهت را دارد.

۴- و گاهی عنوان ظاهری تجرّی، لکن باطن عمل وجوب است.

فی المثل:

شما قطع حاصل می‌کنی که فلان شخص، مرتدّ فطری و واجب القتل است معذلک تجری نموده او را نمی‌کشید، بعد معلوم می‌شود که فردی مؤمن و عالم است و قتلش حرام، در اینجا نیز تجرّی صددرصد قبیح و عنوان واقعی عمل (ترک قتل) صددرصد حسن است.

لذا حسن عنوان واقعی با قبح تجری تعارض کرده هر دو ساقط می‌شوند.

در نتیجه در چنین موردی، تجری مباح است یعنی نه حسن دارد و نه قبح.

۵- و گاهی عنوان ظاهری عمل تجرّی، لکن عنوان واقعی وجوبی بسیار مهم است.

فی المثل:

شخصی قطع حاصل می‌کند که فلان شخص مهدور الدم و واجب القتل است لکن تجرّی نموده او را نمی‌کشد سپس معلوم می‌شود که وی یکی از اولیاء راستین است در اینجا، تجرّی صددرصد قبیح و مذموم است لکن عنوان واقعی (ترک عمل) دو برابر حسن دارد.

لذا اگر تعارضی میان قبح تجرّی و حسن عنوان واقعی پیش بیاید یک برابر مصلحت و حسن باقی است در چنین مواردی نیز تجرّی دارای حسن است.

* با توجه به مقدمات و تقسیم‌بندی فوق رأی صاحب فصول چیست؟

ج: این است که تجری صور متعددی داشته و هر صورتی دارای حکم مخصوص به خود است.

* مقدمهٔ بفرمایید افعال اختیاری انسان از لحاظ حسن و قبح بر چند قسم است؟

ج: بر سه قسم است از جمله:

۱- برخی از افعال اختیاری ما حسن و قبحشان ذاتی است

یعنی فعل تمام الموضوع و علّت تامّه است برای حکم به حسن یا قبح،

مثل: عدل که حسنش ذاتی است بلکه عین حسن است و ظلم که قبحش ذاتی و به عبارت دیگر عین قبح و زشتی است، پس مادام که عنوان عدل و یا ظلم صادق باشد، حکم به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۶۲

حسن و یا قبح نیز وجود دارد.

۲- برخی افعال به‌خودی‌خود خواهان حسن و یا قبح‌اند، لکن تا زمانی که مانعی در کار نباشد. مثل: صدق و کذب، تکریم و تحقیر و ...

نکته: در صورت وجود مانع امکان تبدیل حسن و قبح وجود دارد.

۳- برخی از عناوین و افعال، حسن و قبحشان بالاعتبار است، یعنی: خود فعل لو خلّی و طبعه نه حسن دارد و نه قبح لکن به اعتباری حسن و به اعتباری قبح پیدا می کند.

فی المثل: زدن کودک یتیم اگر برای تشفی باشد قبیح و اگر برای تربیت باشد حسن است.

* رأی صاحب فصول در حسن و قبح تجری چیست؟

ج: در فصل عدم معذوریت جاهل در کتاب فصول پیرامون این بحث می‌فرماید:

«و تساوی العاملین فی الاختیار لا- یوجب تساویهما فی العمل المختار الّذی هو منشا لترتّب الآثار بل آثار کلّ عمل من استحقاق المدح و الثّواب و الذّم و العقاب تترتّب علیه عند صدوره عن المختار العالم بالحال.

و اما الآثار الّتی یعتقد ترتّبها علی العمل مع خلوّه منها فی نفسها فالّذی یتقوّی فی النّظر انّ هنا تفصیلا:

و هو انّ الاعتقاد و ان کان بطریق ثبت اعتباره شرعا کالاجتهاد و التقلید المعتبرین فلا اشکال فی ترتّب ثواب العمل بالطریق علیه، بل الظّاهر ترتّب ثواب العمل الصّحیح علیه، لانّ العامل اتی به برجاء فی ثوابه فیؤتی به کما یستفاد من اخبار التّسامح فی ادلّة السّنن و ان کان بطریق غیر معتبر فترتّب الاجر علیه فی غیر المحرّمات غیر معلوم و ان کان بالنظر الی فضله تعالی غیر بعید.

و امّا بالنسبهٔ الی المحرّمات فینبغی القطع بعدم استحقاق الاجر لا سیّما اذا کان من الکبائر کما لو اعتقد الوثنیّ وجوب عبادهٔ الاوثان او المخالف وجوب اطاعهٔ مشایخه فانّه لا یستحقّ الثواب بعمله قطعا.

هذا اذا اعتقد الوجوب او الندب.

و اما اذا اعتقد التّحریم فلا یبعد استحقاق العقوبهٔ بفعله و ان کان بطریق غیر معتبر نظرا الی حصول التّجرّی بفعله الّا ان یعتقد تحریم واجب غیر مشروط.»

* مراد شیخ از عبارت (الا ان یعتقد تحریم واجب غیر مشروط بقصد القربهٔ) چه می‌باشد؟

ج: اشاره به قول صاحب فصول در متن مربوط به ایشان است.

* مراد صاحب فصول از این عبارت چه بوده است؟

ج: مراد واجبات توصلی است که در تحقق آنها قصد قربت شرط نمی‌باشد یعنی بدون نیت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۶۳

و حتی با قصد ریا نیز محقق می‌شوند مثل ازاله نجاست از لباس

* وجه التزام به تفصیل در این گونه واجبات در چیست؟

ج: این است که، چون در واجبات تعبدی قصد قربت شرط تحققشان می‌باشد به ناچار اگر مکلفی معتقد به حرمت آنها باشد و لکن از روی تجرّی انجامشان دهد آن‌هم به اعتبار اینکه قصد قربت از وی ممکن نیست.

قطعا واجب واقعی را به‌جا نیاورده است تا مصلحت واقعیه تحصیل شود و مفسده تجرّی را نابود کند و در نتیجه بتوانیم آن را از مصادیق مورد بحث قرار دهیم.

* مراد از عبارت (فانه لا یبعد عدم استحقاق العقاب علیه مطلقا او فی بعض ....) چه می‌باشد؟

ج:

* مراد از مطلقا در متن فوق چه می‌باشد؟

ج: غرض تمام موارد است در مقابل فی بعض الموارد.

* مراد از عبارت (نظرا الی معارضهٔ الجههٔ الواقعیهٔ ...) چه می‌باشد؟

ج: بیان علت است برای عدم استحقاق عقاب نسبت به برخی از موارد تجری.

* مراد صاحب فصول از عبارت (فان التجرّی عندنا لیس ذاتیا ...) چه می‌باشد؟

ج: بیان علت است برای ملاحظه موازنه میان جهت واقعیه با جهت ظاهریه بدین معنا که:

عمل تجرّی بنفسه قبحی نداشته و نمی‌تواند تمام الموضوع و علت تامّه برای قبح باشد، لذا از حیث ترتّب عقاب یا سقوط عذاب از فاعل آن، باید موارد را در نظر گرفت. یعنی چه‌بسا در تجرّی فاعل، فعل پسندیده‌ای صورت پذیرد که مانع از عقاب اوست، این ازآن‌جهت است که ما مدّعی هستیم که قبح تجرّی ذاتی نبوده و به اعتبار وجوه فرق می کند.

فی المثل: مکلّفی یقین می‌نماید که فلان شخص کافری واجب القتل است (و حال آنکه فردی فاضل و متقی است) در این حال اگر مخالفت شرع کرده او را نکشد، کسانی که از واقع باخبراند او را مذمّت و تقبیح نمی کنند چرا که، نکشتن مؤمن عنوان پسندیده‌ای است که مانع از تأثیر قبح تجرّی است.

* مقصود صاحب فصول از عبارت (و اظهر من ذلک ....) چه می‌باشد؟

ج: ذکر امثله‌ای است در ذاتی نبودن تجرّی از جانب صاحب فصول و همفکرانش.

* مراد صاحب فصول از عبارت (کذا لو نصب ....) چه می‌باشد؟

ج: مراد این است که تجرّی تنها در فرض قطع تحقّق ندارد، بلکه در صورت مکلّف بودن به اماره ظنّیه و ترک آن نیز متصوّر است.

* وجه قطع به سلامت از عقاب در عبارت (لما فیه من القطع بالسّلامهٔ من العقاب) چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۶۴

ج: عمل به طریق است و اقتضای حال، یعنی:

انجام عمل از عبد چون به انگیزه امتثال از فرمان مولی است عقلا مقتضای حصول اجزاء است و لذا مولی نمی‌تواند او را از چنین عملی نهی نماید.

مراد عبارت (و من هنا ...) در عبارت صاحب فصول چیست؟

ج: اشاره به ذاتی نبودن قبح در تجرّی و تفاوت در مراتب مذمّتش به اعتبار می‌باشد.

* مراد صاحب فصول از عبارت (ان التجرّی علی الحرام ... اشدّ منه فی مباحاتها) چه می‌باشد؟

ج: این است که، چنانچه فاعل مکروه واقعی را حرام دانسته و معذلک تجرّی نموده و مرتکب شود. مذمّتش بیشتر و شدیدتر است از اینکه مباح واقعی را حرام دانسته تجرّی کرده و مرتکب شود.

* مراد از عبارت (یختلف باختلافها ضعفا و شدة) چه می‌باشد؟

ج: این می‌باشد که، در مندوبات نیز مراتب مذمّت و توبیخ از جهت شدّت و ضعف می‌باشد چه آنکه برخی مندوبات مؤکد و برخی غیر مؤکداند و لذا تجرّی در مندوبات مؤکد شدیدتر از تجرّی در مندوبات غیر مؤکد است.

* حاصل مطلب فوق از نظر صاحب فصول چیست؟

ج: این است که اگر مکلّفی مستحب واقعی را حرام دانسته و تجرّی کرده مرتکب شود تجرّیش بیشتر و شدیدتر است از کسی که مستحب مؤکدی را حرام بداند و مرتکب شود.

همان‌طور که تجرّی در مکروهات به حسب مراتب مختلف متفاوت است و لذا اگر مکلفی مکروه ضعیفی را حرام دانسته، تجرّی کرده و مرتکب شود، تجرّیش سبک‌تر از کسی است که مکروه مغلّظی را حرام دانست، تجرّی نموده و مرتکب شود.

* مراد صاحب فصول از عبارت (و یمکن ان یراعی ....) چیست؟

ج: مراد نفی استحقاق عقاب از تجرّی در واجبات واقعی به‌طور مطلق یا نسبت به برخی موارد است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۶۵

أقول، یرد علیه:

۱- أولا: منع ما ذکره من عدم کون قبح التجرّی ذاتیا، لانّ التجرّی علی المولی قبیح ذاتا کالظلم، بل هو قسم من الظلم، فیمتنع عروض الصفة المحسّنة له؛ و فی مقابله الانقیاد للّه سبحانه، فانّه یمتنع أن یعرض له جهة مقبّحة.

۲- و ثانیا: لو سلّم أنّه لا امتناع فی أن یعرض له جهة محسّنة، لکنّه باق علی قبحه ما لم یعرض له تلک الجهة، و لیس ممّا لا یعرض له فی نفسه حسن و لا قبح الّا بملاحظة ما یتحقّق فی ضمنه.

۳- و بعبارة اخری: لو سلّمنا عدم کونه علّة تامّة للقبح کالظّلم فلا شکّ فی کونه مقتضیا له کالکذب (و لیس من قبیل الافعال الّتی لا یدرک العقل بملاحظتها فی أنفسها حسنها و لا قبحها و حینئذ فیتوقّف ارتفاع قبحه علی انضمام جهة یتدارک بها قبحه، کالکذب المتضمّن لانجاء نبیّ؛ و من المعلوم أنّ ترک قتل المؤمن- بوصف أنه مؤمن، فی المثال الّذی ذکره- کفعله لیس من الامور الّتی تتّصف بحسن أو قبح، للجهل بکونه قتل مؤمن- و لذا اعترف فی کلامه بأنّه لو قتله کان معذورا- فاذا لم یکن هذا الفعل الّذی تحقّق التجرّی فی ضمنه ممّا یتّصف بحسن أو قبح لم یؤثّر فی اقتضاء ما یقتضی القبح، کما لا یؤثّر فی اقتضاء ما یقتضی الحسن لو فرض أمره بقتل کافر فقتل مؤمنا معتقدا کفره، فانّه لا اشکال فی مدحه من حیث الانقیاد و عدم مزاحمة حسنه بکونه فی الواقع قتل مؤمن.

۴- و دعوی «أنّ الفعل الّذی یتحقّق به التجرّی و ان لم یتّصف فی نفسه بحسن و لا قبح لکونه مجهول العنوان، لکنّه لا یمتنع أن یؤثّر فی قبح ما یقتضی القبح بأن یرفعه- الّا أن نقول بعدم مدخلیّة الامور الخارجة عن القدرة فی استحقاق المدح و الذمّ، و هو محلّ نظر بل منع- و علیه یمکن ابتناء منع الدلیل العقلیّ السابق فی قبح التجرّی» مدفوعة- مضافا الی الفرق بین ما نحن فیه و بین ما تقدّم من الدلیل العقلی، کما لا یخفی علی المتأمّل- بأنّ العقل مستقلّ بقبح التجرّی فی المثال المذکور.

و مجرّد ترک قتل المؤمن فی ضمنه، مع الاعتراف بأنّ ترک القتل لا یتصف بحسن و لا قبح، لا یرفع قبحه، و لذا یحکم العقل بقبح الکذب و ضرب الیتیم اذا انضمّ الیهما ما یصرفهما الی المصلحة اذا جهل الفاعل بذلک.

۵- ثمّ انّه ذکر هذا القائل فی بعض کلماته: «أنّ التجرّی اذا صادف المعصیة الواقعیّة تداخل عقابهما»[۱۳].

۶- و لم یعلم معنی محصّل لهذا الکلام، اذ مع کون التجرّی عنوانا مستقلا فی استحقاق العقاب لا وجه للتداخل ان ارید به وحدة العقاب، فانّه ترجیح بلا مرجّح. و سیجیء فی الروایة انّ علی الراضی إثما و علی الداخل إثمین؛ و ان ارید به عقاب زائد علی عقاب محض التجرّی، فهذا لیس تداخلا، لانّ کلّ فعل اجتمع فیه عنوانان من القبح یزید عقابه علی ما کان فیه احدهما.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۶۶

ترجمه:

(انتقاد شیخ به کلام صاحب فصول)

اشاره

شیخ در پاسخ به صاحب فصول می‌فرماید: دو ایراد بر ایشان وارد است.

۱- رد و منع این سخن، که قبح تجرّی ذاتی نیست، زیرا تجرّی بر مولی ذاتا قبیح است مانند ظلم؛ بلکه خود نوعی از ستم است (چه در قبح فعلی و چه در قبح فاعلی)

لذا عروض صفتی نیکوکننده بر تجرّی ممتنع است، چرا که در مقابل آن (تجری) انقیاد خدای سبحان قرار دارد که عروض صفت و جهت قبیح‌کننده بر او محال است.

۲- به فرض که بپذیریم، عروض جهت محسّنهٔ بر تجرّی محال نمی‌باشد، لکن تا زمانی که این جهت برآن (تجری) عارض نشده، تجرّی بر صفت قبحش باقی بوده، و از اموری نمی‌باشد که ذاتا و فی نفسه دارای حسن و یا قبح نبوده مگر به ملاحظه جهتی که تجرّی در ضمن آن تحقق می‌یابد.

۳- و به عبارت دیگر:

- به فرض که تجرّی مثل ظلم علّت تامّه برای قبح نباشد پس تردیدی نیست که مقتضی برای آن است و از قبیل افعالی نیست که عقل با ملاحظه خود آن افعال و جهات عارضه برآن، نتواند حسن و یا قبحش را درک کند.

در این صورت (وقتی پذیرفتیم که تجرّی مقتضی قبح است)

- پس رفع قبح از آن (تجری) متوقف است به انضمام جهتی که قبح تجرّی به‌واسطه آن جبران می‌شود (و به‌جای آن حسن پیدا می‌شود) مانند دروغی که متضمن نجات پیامبر است.

و روشن است که (مثال) ترک قتل مؤمن از آن جهت که مؤمن است، در کلام صاحب فصول از اموری نیست که متصف به حسن یا قبح می‌شوند زیرا ترک قتل مؤمن فی نفسه به اعتبار اینکه تارک در حال جهل بوده حسن و قبحی ندارد. (چنانچه انجام قتل نیز در این حال همین‌طور است).

و لذا، (صاحب فصول) در کلامش اعتراف نموده که اگر عبد فرد مؤمن را هم بکشد چون جهل داشته معذور است.

پس وقتی این فعلی که تجرّی در ضمن آن تحقق می‌یابد از جمله اموری که متصف به حسن و قبح می‌شوند نبود در اقتضاء قبح از ناحیه تجرّی اثر ندارد همان‌طور که این فعل در اقتضاء حسن از ناحیه انقیاد مؤثر نمی‌باشد.

و لذا اگر فرض شود که امر کند (مولی) او را (عبد را) به قتل کافری پس عبد مؤمنی را به اعتقاد اینکه کافر است کشت، پس از جهت انقیادی (که در او هست) مدحش اشکال ندارد و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۶۷

صرف اینکه، این فعل در واقع قتل مؤمن است مانع از اتصافش به صفت حسن نمی‌شود (چون قتل از روی جهل از وی صادر شده).

۴- و ادعای این مطلب که (یک توهم و دفع آن) فعلی که به‌واسطه آن تجرّی محقق می‌شود اگرچه (آن فعل) ذاتا به حسن و قبح متصف نمی‌شود، به خاطر اینکه مجهول العنوان است (متجرّی نمی‌داند عنوان ترکش ترک قتل مؤمن است) لکن امتناعی ندارد که (آن فعل) در قبح تجرّی اثر گذاشته تا آن (قبح را) رفع کند مگر اینکه قائل به عدم دخالت امور خارج از قدرت در استحقاق مدح و ذم شویم، که آن‌هم محل نظر بلکه ممنوع است و بنابراین منع، ممکن است که آن دلیل عقلی سابق (بیان محقق سبزواری) را در

قبح تجرّی منع نماییم) دفع می‌شود و درست نمی‌باشد.

علاوه بر اینکه فرق است بین ما نحن فیه (نزاع با صاحب فصول) با آنچه گذشت (نزاع با مرحوم محقق سبزواری) چنانچه بر شخص متفکر مخفی نیست که عقل در تقبیح تجرّی در مثال مذکور مستقل است و صرف تحقق ترک قتل مؤمن در ضمن تجرّی با اعتراف به اینکه این ترک نه حسن دارد و نه قبح، قبح تجرّی را رفع نمی‌کند و لذا عقل به زشتی دروغی که (شخص جاهل مرتکب شده) و زدن یتیمی که (مصلحت داشته و ضارب از آن بی‌خبر است) حکم می‌کند البته اگر منضم‌کننده به دروغ و ضرب آنچه را که سوق می‌دهد آن دو را (دروغ و ضرب را) به‌سوی مصلحت، زیراکه فاعل به آن مصلحت جاهل است.

تشریح المسائل* اولین ایراد شیخ به صاحب فصول چیست؟

ج: ممنوعیت و استحاله این سخن صاحب فصول که فرمود: قبح تجرّی ذاتی نیست

* مراد شیخ از عبارت (لانّ التجرّی علی المولی ....) چیست؟

ج: بیان علت اشکال صاحب فصول است بدین معنا که: قبح تجرّی بر مولایی که اطاعتش واجب است ذاتی است یعنی از آنجا که حصول تجرّی تمام الموضوع و علت تامه برای صفت قبح است پس ذاتا مقتضی مذمّت است

به عبارت دیگر:

۱- انقیاد بر فرمان مولای واجب الإطاعة عین حسن است و تا زمانی که بر عملی عنوان انقیاد صدق کند حسن، و محال است که متصف به قبح شود.

۲- و تجرّی در فرمان مولی همیشه قبیح است و تا زمانی که بر عملی عنوان تجرّی صدق کند قبح، و محال است که متصف به صفت حسن شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۶۸

و درک این مطلب مشروط به مراجعه به وجدان و عقل است.

* پس غرض شیخ از عبارت (سواء کان لنفس الفعل ...) چه می‌باشد؟

ج: این است که، اصل حسن یا قبح قابل انکار نیست،

اگرچه مشهور قائل است که تجرّی قبح فعلی و انقیاد حسن فعلی دارد و ما قائلیم که تجرّی قبح فاعلی و انقیاد حسن فاعلی دارد.

* مراد از عبارت (فیمتنع عروض الصفة المحسّنة له ...) چیست؟

ج: اینست که:

وقتی قبح در تجرّی ذاتی بوده و ما آن را علت تامّه برای تقبیح بدانیم محال است که، جهتی یا صفتی برآن عارض شود که تجرّی به‌واسطه آن جهت حسن گردد زیرا انقلاب ذات و ماهیت به ذات و ماهیت دیگر پیش می‌آید.

پس، حسن گردیدن تجرّی که قبحش ذاتی است، محال است.

* مراد از عبارت (مقابلة الانقیاد ...) چه می‌باشد؟

ج: تقابل تجرّی و انقیاد می‌باشد.

یعنی: همان‌طور که تجرّی علّت تامّه برای تقبیح و قبحش ذاتی است، انقیاد نیز علت تامه برای حسن است و حسن آن ذاتی است.

* مراد شیخ از عبارت (لو سلّم انّه لا امتناع فی ....) چه می‌باشد؟

ج: بیان دومین اشکال بر سخن صاحب فصول است بدین معنا که می‌فرماید:

به فرض که بپذیریم، حسن انقیاد و قبح تجرّی ذاتی آنهاست و ممکن است صفت و جهتی در تجرّی عارض شود که عنوان قبح را به حسن تبدیل کند امّا لازمه این حرف این است که حسن انقیاد و قبح تجرّی اعتباری است، و حال آنکه به نظر ما حدّ اقل اقتضایی

است.

* چرا حسن و قبح در انقیاد و تجرّی اعتباری نیست؟

ج: زیرا اگر اعتباری باشد، با قطع نظر از وجوه اعتبار نمی‌توان به حسن انقیاد و قبح تجرّی حکم نمود یعنی اگر جدای از وجوه اعتبارات از عقل بپرسیم که این فعل حسن است یا قبیح پاسخی ندارد و حال آنکه در باب تجرّی و انقیاد اگر از عقل بپرسیم تجرّی در برابر مولی و انقیاد در برابر فرمان او خوب است یا نه بلافاصله تجرّی را تقبیح و انقیاد را تحسین می‌کند.

* حاصل مطلب چیست؟

ج: اینست که: اگر بر ذاتی بودن حسن در انقیاد و قبح در تجرّی پای نفشاریم باید بپذیریم که اقتضایی بودن آن از مسلمات است، لذا قول شما که گفتید حسن و قبح انقیاد و تجرّی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۶۹

بالاعتبار است ردّ و باطل است.

* آیا به نظر شما صاحب فصول تکیه بر اعتباری بودن حسن و قبح داشت؟

ج: آنچه از متن صاحب فصول برمی‌آید رأی بر اقتضایی بودن است نه اعتباری بودن و تعبیر اعتباری اعم است از اقتضایی و اعتباری چرا که می‌توان اعتباری را در مقابل ذاتی قرار داد.

* مراد شیخ از عبارت (لکنّه باق .... ما لم یعرض له تلك الجهة) چه می‌باشد؟

ج: پاسخ شیخ به عروض جهت بر تجرّی است، و لذا می‌فرماید:

مادامی که جهت یا صفت یادشده بر تجرّی عارض نشده باز هم تجرّی عقلا به قبح خود باقی است پس اگر قبحش ذاتی نباشد حد اقل اقتضایی است.

* مراد شیخ از عبارت (و لیس ممّا لا یعرض له فی نفسه حسن و لا قبح الّا ....) چیست؟

ج: اینست که:

تجرّی از جمله افعالی نمی‌باشد که حسن و قبح ذاتی نداشته و برای اتّصاف به هریك از این دو صفت نیاز به جهت عارضه‌ای داشته باشد که به‌واسطه عروض آن جهت یا صفت به یکی از دو صفت حسن و یا قبح متصف شود.

* مراد شیخ از عبارت (لو سلّمنا عدم کونه علّة تامّة للقبح ...) چیست؟

ج: اینست که: اگر ما تجرّی را علّت تامّه برای صفت قبح ندانیم، پس باید مقتضی آن باشد زیرا: المقتضی اثّر اثره ما لم یمنعه مانع

* اگر کسی بگوید: اقتضایی بودن حسن انقیاد و قبح تجرّی را می‌پذیریم و لکن؛ قانون مقتضی این است که تا مانع نیامده تأثیر هست ولی با آمدن مانع دیگر تجرّی مقتضی قبح نیست حال سؤال این است که: آیا می‌توان گفت:

در مواردی که تجرّی مصادف با واقع نبوده، مانع هم مفقود است، تجرّی مقتضی قبح است؟ و در مواردی که تجرّی مطابق با واقع بوده قبح تجرّی و حسن واجب معارضه نموده نه تنها مانع از قبح تجرّی می‌شود، بلکه آن را مباح و مرجوح می‌کند؟

ج: خیر، مصادفت با واقع مانع از قبح تجرّی نمی‌شود.

* دلیلتان بر مدعی و پاسخ فوق چیست؟

ج: اینست که: اگر اتیان فاعل به واجب واقعی (مثل: ترك قتل مؤمن) همراه با علم و اراده باشد فاعل مستحقّ مدح است و مانع از قبح آن تجرّی (که خیال می‌کرد این شخص واجب القتل است و نکشت) می‌شود لکن اگر فاعل جاهل بوده به اینکه تجرّیش همراه با ترك قتل مؤمن است، چنین ترکی نه حسن دارد نه قبح، چرا که اگر از روی جهالت او را

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۷۰

می‌کشت باز هم مستحقّ تقبیح و مذمّت نبود و این را شما قبول کردید.

به عبارت دیگر:

شما گفتید که اگر از روی جهالت فرمان مولایش را انقیاد کرد و با علم به اینکه فلان شخص واجب القتل است (و حال آنکه مؤمن است) او را کشت، معذور است و مذمّت نمی‌شود.

حال: ما نحن فیه نیز از همین قبیل است، یعنی: فاعل جاهل است بر اینکه قتل مؤمن را ترک می‌کند و فعل واجبی را انجام می‌دهد.

* حاصل و نتیجه دلیل مذکور چیست؟

ج: اینست که: تجرّی مقتضی تقبیح است یعنی:

۱- مصادفت ترک قتل با وجوب واقعی چون از روی جهل بوده است حسنی ندارد

۲- لذا، مانعی هم که جلوی قبح تجرّی را بگیرد وجود ندارد.

در نتیجه: مقتضی موجود مانع هم مفقود پس مقتضی (تجری) اثر خود را (که قبح است) می‌گذارد.

کما اینکه:

۱- انقیاد مقتضی حسن است و مصادفت با حرام واقعی، چون از روی جهالت بوده مذمّت ندارد تا جلوی حسن انقیاد را بگیرد.

۲- و لذا مقتضی موجود، مانع هم مفقود است.

در نتیجه: مقتضی انقیاد اثر خود را (که حسن است) می‌گذارد.

* تفاوت اساسی علّت تامّه و مقتضی را مستقلا بیان کنید؟

ج: مقتضی در صورت عدم مانع در محلّ قابل، موجب تأثیر و با وجود مانع اثرش خنثی می‌شود. مثل: آتش که زمانی در هیزم ایجاد احتراق می‌کند که مانع از آتش گرفتن موجود نباشد لذا اگر مانع (رطوبت در هیزم) موجود شد آتش نمی‌گیرد. لکن علّت تامّه تنها بدون فرض وجود مانع موجب و مؤثر است.

* از تفاوت فوق چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود؟

ج: اینکه، علّت تامّه همان مقتضی است لکن بدون فرض مانع.

* مراد شیخ از عبارت (و لیس ممّا لا یعرض له فی نفسه ...) چیست؟

ج: اینست که: تجرّی از جمله افعالی نیست که تا جهت یا صفتی بر آن عارض نشود، حسن و قبحی نداشته باشد.

* مراد از عبارت (فلا شک فی کونه مقتضیا له) چه می‌باشد؟[۱۴]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱ ؛ ص ۷۰

این می‌باشد که اگر ما تجرّی را علّت تامّه برای قبح ندانیم بلا تردید باید مقتضی قبح

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۷۱

باشد چرا که (المقتضی اثّر اثره ما لم یمنعه مانع).

* مقصود شیخ از عبارت (دعوی انّ الفعل .... تا ...... مدفوعة) در متن چیست؟

ج: طرح یک توهّم و اشکال به شرح ذیل است:

۱- اگر در بحث تجرّی بپذیریم که مصادفت تجرّی با وجوب واقعی به دلیل جهل متجرّی (که نمی‌دانسته تجرّیش همراه با ترک قتل مؤمن است) اتّصاف به حسن و قبح پیدا نمی‌کند.

لکن (ترک قتل مؤمن) یک واجب واقعی است و واجب واقعی مصلحت واقعیه دارد هرچند بالقوه.

حال: چه اشکال دارد که این مصادفت مؤثر در قبح تجرّی بوده و جلوی قبح آن را بگیرد.

۲- یا اگر در باب انقیاد قبول کنیم که، مصادفت (انقیاد) با حرام واقعی چون از روی جهالت بوده نه متصف به حسن می‌شود و نه قبح.

چه اشکال دارد که این مصادفت مؤثر در حسن بوده و جلوی حسن انقیاد را بگیرد آیا عقلا مانعی وجود دارد.

* مراد از عبارت (الّا ان یقول تا و هو محلّ نظر بل منع) چیست؟

ج: ادامه سخن مستشکل است که می‌گوید اگر شما به ما اشکال کنید که:

- مصادفت (تجرّی) با وجوب واقعی و انقیاد با حرام واقعی، امری تصادفی و خارج از اختیار متجرّی و منقاد بوده است و لذا نمی‌توان مؤثر در استحقاق مدح و ذم باشد.

می‌گوییم که: مگر شما در پاسخ به دلیل چهارم مشهور نفرمودید که:

عدم المصادفهٔ (یعنی امر خارج از اختیار) می‌تواند مؤثر در عدم العقاب باشد و عقلا مانعی ندارد و شواهدی هم آوردید.

حال در ما نحن فیه نیز ما می‌گوییم که: این امر نیز اگرچه حسن ندارد لکن چه اشکالی دارد که جلوی قبح تجرّی را بگیرد.

* وجه اشکال فوق چیست؟

ج: وجه اشکال مذکور، فرموده محقق سبزواری بود به نقل از جناب شیخ و حاصل آن این بود که تفاوتی میان متجرّی و عاصی نیست زیرا زمانی که فعل هر دو با عنوان قبیح واقعی مصادف شد هر دو مورد مذمّت قرار گرفته و هر دو متّصف به قبح می‌شود.

* مراد از عبارت (و علیه یمکن ابتناء منع الدلیل العقلی ....) در کلام مستشکل چیست؟

ج: اینست که: بنابراین منع: (یعنی عدم دخالت امور خارج از اختیار در استحقاق مدح و ذمّ) می‌توان دلیل عقلی سابق (تقریر جناب سبزواری) را این‌گونه جواب داد که:

اساس تقریر محقق سبزواری بر این بود که افعال خارج از اختیار متجرّی و منقاد نمی‌تواند

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۷۲

مناط و ملاک در تفاوت میان مدح و ذم قرار بگیرند و لذا عاصی و متجرّی در فعل با هم یکسانند.

لکن ما می‌گوئیم:

چه اشکال دارد که امر غیر اختیاری مناط در فرق میان عاصی و متجرّی باشد و ما ملتزم شویم که: متجرّی به ملاحظه اینکه فعلش مصادف شده با عنوان حسن واقعی عقاب نداشته و عاصی به اعتبار تطابق فعلش با قبیح، معاقب باشد.

* مراد از عبارت (مدفوعهٔ مضافا الی الفرق بین ما نحن فیه و بین ....) چه می‌باشد؟

ج: پاسخ جناب شیخ است به متوهّم و تبیین مقام بحث در اینجا (یعنی: نزاع با صاحب فصول) با بحث گذشته (یعنی: نزاع با محقق سبزواری).

* شیخ چه پاسخی به اشکال فوق می‌دهد؟

ج: می‌فرماید:

اولا: فرق است میان ما نحن فیه و پاسخی که از دلیل چهارم مشهور دادیم.

زیرا ما در آنجا از باب دفع می‌گفتیم که: تجرّی عقاب‌آور نیست مگر مصادف با واقع شود و حال آنکه شما در اینجا از باب رفع (و نه دفع) می‌گوئید که مصادفت تجرّی با وجوب واقعی موجب رفع قبح است،

یعنی: قبول دارید که تجرّی بما هو هو قبح‌آور است لکن با مصادفت با واقع رفع می‌شود.

و لذا، اگر یک امر غیر اختیاری بتواند مؤثر در دفع باشد دلیل بر این نیست که، مؤثر در رفع هم باشد، چرا که دفع آسان‌تر است از

رفع.

ثانيا: عقل مستقلا حكم به قبح تجرّى بر مولى كرده و صرف مصادفت با وجوب واقعى قبحش را از بين نمى‌برد، چرا كه از روى علم و اراده نبوده، بلكه از روى جهل بوده است يعنى:

اگر كسى به عقل و وجدان خود مراجعه كند قطعا مى‌يابد كه تجرّى بر مولى قبيح است و ترک قتل مؤمن قبيح است و اين قوى‌ترين شاهد و دليلى است بر اينكه صرف توافق فعل با مصلحت واقعى در رفع قبح از فعل مذكور كافى نيست به‌ويژه اينكه ....

* به بيان روشن‌تر بفرماييد چرا اين ترک فاقد تأثير است؟

ج: زيرا تأثير متعلّق به افعالى است كه مقتضى براى يكى از دو صفت حسن و يا قبح بوده باشند، نه مجرد امكان، و حال آنكه در اينجا: مدّعى خود معترف است كه اين ترک امكان صرف و ماهيت بحت است و ذاتا حسن و قبحى ندارد و لذا تركى كه از روى جهالت رخ داده نمى‌تواند اقتضاى قبح در تجرّى را خنثى كند.

فى المثل زدن يتيم براى تشفّى بد است هرچند اين ضرب اتفاقا مايه تأديب او هم بشود

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱، ص: ۷۳

لكن اين تأديب اتّفاقى ربطى به فاعل ندارد و معلول فعل ضارب هم نمى‌باشد. چرا كه تصادفا حادث گرديده است.

* حاصل مطلب كدام است؟

ج: اين است كه تجرّى يا قبح ذاتى دارد اعم از فعلى و فاعلى و يا قبح اقتضايى، و چيزى كه رافع اين قبح از تجرّى شود وجود ندارد. پس؛ سخن صاحب فصول سخن درستى نيست.

* مراد از عبارت (ثم انّه ذكر هذا القائل ...) چه مى‌باشد؟

ج: نقل كلام ديگرى از صاحب فصول است پس از بيان مطالب ياد شده كه مى‌فرمايد:

در جائى كه: تجرّى با معصيت واقعى مصادف شود عقاب، عصيان و تجرّى با هم تداخل مى‌نمايند.

يعنى: اگر مكلّف با قطع به حرمت معذلک مرتكب حرام شود و در واقع هم، عمل حرام بوده باشد در اينجا عقاب تجرّى و عقاب واقع تداخل مى‌كنند.

* مراد شيخ از عبارت (و لم يعلم معنى محصّل لهذا الكلام اذ ...) چيست؟

ج: اين است كه، معنا و مفهوم درستى از اين سخن صاحب فصول استفاده نمى‌شود. زيرا اگر تجرّى را عنوان مستقل و على‌حده‌اى براى استحقاق بدانيم، چنانچه خود صاحب فصول نيز به همين معنا معتقد است، ديگر جايى براى تداخل عقاب تجرّى با عقاب عصيان نمى‌باشد.

به عبارت ديگر: آيا هر دو عنوان عقاب و تجرّى داراى يک عقاب‌اند يا اينكه علاوه بر عقاب محض تجرّى، شخص متجرّى را نيز يک عقاب ديگرى مى‌كنند.

اگر مقصود، عقاب واحد براى هر دو عنوان تجرّى و عصيان است:

اولا: شما خود براى عنوان تجرّى نيز، همچون عصيان مستقلا عقاب قائل هستيد. پس؛ در فرض بالا عقاب مربوط به عصيان است يا تجرّى؟ به هريک كه نسبت بدهيد ترجيح بلامرجّح است.

ثانيا: اين تداخل با منطق روايات درست نمى‌باشد و شاهد بر اين مدّعى روايتى است با اين مضمون كه (على الرّاضى اثم و على الدّاخل اثمان) يعنى: راضى به گناه يک عقاب دارد و مرتكب آن دو گناه. چنانچه ملاحظه مى‌شود، در مورد مرتكب نفرمود يک گناه از باب تداخل، (گناه رضايت) و (گناه ارتكاب) و اگر مقصودتان ازدياد كيفيّت است؛ اين تداخل نمى‌باشد، بلكه يک قاعده كلى است كه هرگاه در فعلى يک عنوان از قبح باشد يک عقاب دارد و اگر معنون به دو عنوان قبح باشد قهرا عذاب مترتّب برآن

زیادتر شده و دارای دو عقاب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۷۴

فی المثل: اگر مکلّف مایعی را که هم غصبی است و هم نجس شرب کند دو عقاب دارد.

نتیجه اینکه وجهی برای تداخل نمی‌باشد.

* حاصل مقصود و عقیده شیخ در این مقام چیست؟

ج: در متن بعدی گنجانیده شده است که به بررسی آن می‌پردازیم:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۷۵

۱- و التحقیق أنّه لا فرق فی قبح التّجرّی بین موارده و أنّ المتجرّی لا اشکال فی استحقاقه الذّمّ من جهة انکشاف خبث باطنه و سوء سریرته بذلک.

۲- و اما استحقاقه للذمّ من حیث الفعل المتجرّی فی ضمنه، ففیه اشکال، کما اعترف به الشهید، قدّس سرّه، فیما یأتی من کلامه.

۳- نعم لو کان التجرّی علی المعصیة بالقصد الی المعصیة، فالمصرّح به فی الاخبار الکثیرة العفو عنه، و ان کان یظهر من أخبار اخر العقاب علی القصد أیضا:

مثل قوله صلی اللّه علیه و آله:

[۱] «نیّة الکافر شرّ من عمله»،

[۲] و قوله [علیه السلام] «انّما یحشر النّاس علی نیّاتهم».[۱۵]

[۳] و ما ورد من تعلیل خلود أهل النّار فی النّار و خلود أهل الجنّة فی الجنّة بعزم کلّ من الطائفتین علی الثّبات علی ما کان علیه من المعصیة و الطاعة لو خلّدوا فی الدنیا[۱۶]

[۴] و ما ورد من أنّه «اذا التقی المسلمان بسیفهما فالقاتل و المقتول فی النّار» قیل: یا رسول اللّه هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال «لأنّه أراد قتل صاحبه».[۱۷]

[۵] و ما ورد فی العقاب علی فعل بعض المقدّمات بقصد ترتّب الحرام، کغارس الخمر[۱۸] و الماشی لسعایة مؤمن[۱۹]

[۶] و فحوی ما دلّ علی أنّ الرضا بفعل کفعله، مثل ما عن أمیر المؤمنین (ع).

«الراضی بفعل قوم کالداخل فیه معهم، و علی الداخل اثمان: اثم الرضا و اثم الدخول».[۲۰]

[۷] و ما ورد من أنّ «من رضی بفعل فقد لزمه و ان لم یفعل».[۲۱]

[۸] و ما ورد فی تفسیر قوله تعالی «فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ»[۲۲] من أنّ نسبة القتل الی المخاطبین مع تأخّرهم عن القاتلین بکثیر، لرضاهم بفعلهم.

و یؤیّده قوله تعالی: «تِلْکَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُها لِلَّذِینَ لا یُرِیدُونَ عُلُوًّا فِی الْأَرْضِ وَ لا فَساداً وَ الْعاقِبَةُ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۷۶

لِلْمُتَّقِینَ»[۲۳]. و قوله تعالی «إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفاحِشَةُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ»[۲۴]

ترجمه:

تحقیق شیخ

۱- تحقیق اینست که: میان موارد تجرّی فرقی نیست (چه مصادف با واجب واقعی باشد یا نه). اما شخص متجرّی که هیچ جای شبهه در استحقاق مذمّتش نیست به خاطر (کاشفیت تجرّی) از حیث باطن و بدی نهانش می‌باشد.

۲- اما مستحقّ بودن (متجرّی) بر مذمّت از جهت فعلی که تجرّی در ضمن آن محقّق می‌شود مورد اشکال است چنانچه شهید اول قدّس سرّه در کلامی که ان‌شاءالله نقل خواهد شد به این امر اعتراف نموده است.

۳- بله اگر تجرّی بر قصد گناه باشد در اخبار بسیاری تصریح به عفو از آن (قصد) شده است، هرچند از اخبار دیگری برمی‌آید که قصد گناه نیز عقاب دارد. مثل:

۱- این فرموده پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله:

نیت کافر از عملش بدتر است.

۲- یا این فرموده پیامبر صلّی اللّه علیه و آله که:

حشر و نشر مردم بر نیّت و عزمشان است.

۳- یا اخباری که: علّت خلود اهل جهنّم در جهنّم و جاودانگی اهل بهشت را عزم و اراده هریک از این دو طایفه بر عصیان و طاعت در صورت خلودشان در دنیا دانسته است.

۴- یا اخباری به این مضمون که: اگر دو گروه مسلمان به‌وسیله شمشیر با هم درآویختند قاتل و مقتول در جهنم‌اند.

گفته شد یا رسول الله: این قاتل است پس مقتول چرا.

پیامبر (ص) فرمود:

زیرا او نیز در صدد کشتن رفیقش بود.

۵- یا اخباری که: در عقاب و مجازات بر انجام بعضی از مقدّمات حرام به قصد و نیت رسیدن به حرام است، مثل کشت‌کننده درخت انگور برای رسیدن به شراب یا کسی که قطع طریق می‌کند برای بدگویی شخص مؤمن نزد کسی.

۶- یا فحوای اخباری که دلالت می‌کند بر اینکه: رضا دادن به فعلی مثل انجام آن فعل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۷۷

است، مثل این حدیث شریف از امیر مؤمنان که فرمودند:

کسی که راضی به فعل طایفه‌ای باشد مثل کسی است که با ایشان در آن فعل داخل شده است بر داخل شونده دو گناه است، گناهی به خاطر رضایت (به عمل حرام) و گناهی به خاطر ورود و ارتکاب.

۷- و یا خبری به این مضمون که: کسی که به‌عمل دیگری راضی است پس آن عمل همراه اوست گرچه مرتکب (آن) نشده باشد.

۸- و روایتی که در تفسیر آیه شریفه (فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ) می‌فرماید:

با اینکه مخاطبین به این آیه از قاتلین متأخر بوده‌اند، پس چطور خداوند متعال قتل را به ایشان نسبت می‌دهد و علت این نسبت را خشنودی و رضایت وافر ایشان به کشته شدن آنها معرفی می‌کند.

۹- و از جمله آیاتی که دلالت بر این معنا دارد، آیه شریفه‌ای است که می‌فرماید:

(جهان آخرت را برای کسانی قرار دادیم که اراده سرکشی و فساد در زمین نداشته‌اند).

تشریح المسائل* رأی و نظر شیخ پیرامون موارد تجرّی چیست؟

ج: اینست که: میان موارد تجرّی فرقی نمی‌باشد چه مصادف با واجب واقعی درآید یا نه، لکن از لحاظ مذمّت فعلی و فاعلی بدین نحو است که:

الف: در تمام موارد تجرّی مذمّت و تقبیح فاعلی وجود دارد چرا که تجرّی آشکارکننده باطن زشت و نیت پلید اوست.

ب: ولی در تمام موارد تجرّی مذمّت فعلی و عقاب وجود ندارد. چه در مواردی که تجرّی با وجوب واقعی مصادف شود و چه در مواردی که با چنین وجوبی مصادف نشود.

* آیا قصد و نیّت در تجرّی تنها یک صورت دارد؟

ج: خیر، زیرا:

۱- گاهی تجرّی بر گناه به اینست که: فعلی را که مقطوع الحرام است انجام دهد و بعد از آن کشف خلاف شود.

۲- و گاهی تجرّی بر گناه به قصد و نیت گناه و معصیت است یعنی: مصمّم است و اراده کرده است که حرام واقعی را انجام دهد، مثلا دروغ بگوید، لکن تنها نیّت کرده ولی حرامی از او صادر نشده است.

* بحث در این دو قصد و اراده در تجرّی بر سر چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۷۸

ج: بر سر اینست که: آیا قصد و اراده معصیت مانند خود معصیت حرام بوده و موجب عقوبت است یا نه.

* چه پاسخی بر سؤال مذکور داده می‌شود؟

ج: دو دسته از آیات و روایات در این زمینه وارد شده است.

الف: روایاتی که با صراحت می‌گوید: نیّت معصیت نیز موجب عقوبت است، لکن حکم به عفو آن عقوبت شده و متجرّی عقابی ندارد.

ب: آیات و روایاتی که ظاهر آنها دلالت بر ثبوت عقاب دارد، یعنی نیّت معصیت هم عقاب دارد.

* کدام اخبار به صراحت حکم به عفو عقوبت در تجرّی نموده‌اند؟

ج: ۱- عن الصادق (ع) قال:

انّ اللّه تبارک و تعالی جعل لآدم فی ذریّته.

۱- من همّ بحسنهٔ و لم یعملها کتبت له حسنهٔ.

۲- و من همّ بحسنهٔ و عملها کتبت له بها عشرا.

۳- و من همّ بسیّئهٔ و لم یعملها لم تکتب علیه سیّئهٔ

۴- و من همّ بها و عملها کتبت علیه سیّئهٔ.[۲۵]

* کدام فراز شاهد بر عفو عقوبت در تجرّی است؟

ج: فراز سوم حدیث

۲- عن الصادق (ع) قال:

انّ المؤمن لیهمّ بالحسنهٔ و لا یعمل بها فتکتب له حسنهٔ و ان هو عملها کتبت له عشر حسنات.

و انّ المؤمن لیهمّ بالسّیّئهٔ ان یعملها فلا یعملها فلا تکتب علیه.[۲۶]

* کدام فراز حدیث شریف دلالت بر عفو عقوبت در تجرّی دارد؟

ج: آخرین فراز حدیث

۳- عن موسی ابن جعفر (ع) قال:

سألته عن الملکین، هل یعلمان بالذّنب اذا اراد العبد ان یفعله او الحسنهٔ؟

فقال: ریح الکنیف و ریح الطّیّب سواء؟

قلت: لا، قال: انّ العبد:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۷۹

اذا همّ بالحسنهٔ خرج نفسه طیّب الرّیح فقال صاحب الیمین لصاحب الشّمال قم فانّه قد همّ بالحسنهٔ. فاذا فعلها کان لسانه قلمه و ریقه

مداده فانبتها له و اذا همّ بالسّیّئة خرج نفسه منتن الریح فیقول صاحب الشّمال لصاحب الیمین:

قف، فانّه قد همّ بالسّیّئة فاذا هو فعلها کان لسانه قلمه و ریقه مداده و انبتها علیه.[۲۷]

* ظاهر کدام اخبار دلالت بر ثبوت عقاب در تجرّی دارد؟

ج: اخباری که در متن کتاب و ترجمه آورده شد.

* اخباری که دلالت بر ثبوت عقاب در تجرّی دارند چه چیزی را موجب این ثبات می‌دانند؟

ج: در تمام این اخبار نفس نیّت و رضایت و قصد را موجب ثبوت عقاب می‌دانند.

* در تبیین تعارض این دو دسته دلایل متعارض در عقوبت تجرّی و عدم آن مثالی بزنید؟

ج: عن ابی هاشم قال:

سألت ابا عبد الله (ع) عن الخلود فی الجنّة و النّار؟

قال: انما خلّد اهل النّار فی النّار، لانّ نیّاتهم کانت فی الدّنیا لو خلّدوا فیها ان یعصوا اللّه ابدا و انّما خلّد اهل الجنّة فی الجنّة، لانّ نیّاتهم کانت فی الدّنیا لو بقوا ان یطیعوا للّه ابدا ما بقوا فالنّیّات یخلّد هؤلاء و هؤلاء.[۲۸]

ترجمه حدیث شریف:

۱- فلسفه خلود اهل آتش در جهنّم عبارت است از اینکه:

آنها تصمیم داشتند که اگر برای همیشه در دنیا بمانند خدا را معصیت کنند و به‌واسطه همین نیّت و قصد سوء برای همیشه در آتش خواهند سوخت.

۲- و فلسفه خلود اهل بهشت در بهشت عبارتست از اینکه:

آنها تصمیم داشتند که، اگر برای همیشه در دنیا بمانند اطاعت خدا کنند و به‌واسطه همین نیّت خوب همیشه برخوردار و متنعّم خواهند بود

نتیجه اینکه: قصد گناه و معصیت عقاب دارد، قصد اطاعت و عبادت هم ثواب دارد حال، یک دسته از دلایل دلالت بر عدم العقاب علی القصد المعصیة دارند یک دسته از دلایل دلالت بر عقاب علی القصد المعصیة دارند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۸۰

و یمکن حمل الاخبار الاوّل علی من ارتدع عن قصده بنفسه و حمل الاخبار الاخیرة علی من بقی علی قصده حتّی عجز عن الفعل لا باختیاره، أو یحمل الاولی علی من اکتفی بمجرّد القصد و الثانیة علی من اشتغل بعد القصد ببعض المقدّمات، کما یشهد له حرمة الاعانة علی المحرّم، حیث عمّمه بعض الاساطین لاعانة نفسه علی الحرام، و لعلّه لتنقیح المناط، لا للدلالة اللفظیّة.

ثمّ اعلم أنّ التجرّی علی أقسام یجمعها عدم المبالاة بالمعصیة أو قلّتها؛ أحدها: مجرّد القصد الی المعصیة، و الثانی: القصد مع الاشتغال بمقدّماته، و الثالث: القصد مع التّلبّس بما یعتقد کونه معصیة، و الرابع: التلبّس بما یحتمل کونه معصیة، رجاء لتحقّق المعصیة به، و الخامس: التلبّس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام، و السادس التلبّس به رجاء أن لا یکون معصیة و خوف أن یکون معصیة.

و یشترط فی صدق التجرّی فی الثلاثة الاخیرة عدم کون الجهل عذرا عقلیّا او شرعیّا، کما فی الشبهة المحصورة الوجوبیّة او التحریمیّة، و الّا لم یتحقق احتمال المعصیة و ان تحقق احتمال المخالفة للحکم الواقعیّ، کما فی موارد أصالة البراءة و استصحابها.

ثمّ انّ الاقسام السّتة کلّها مشترکة فی استحقاق الفاعل للمذمّة من حیث خبث ذاته و جرأته و سوء سریرته، و انما الکلام فی تحقق العصیان بالفعل المتحقّق فی ضمنه التجرّی. و علیک بالتأمل فی کلّ من الاقسام.

ترجمه:

جمع میان دو دسته اخبار

حمل اخبار گروه اول بر کسی که با اختیار خودش از نیت و قصد عصیانش منصرف شده است،

و اخبار دسته دوم بر کسی که همچنان به قصد خودش باقی مانده تا اینکه اجبارا از فعل (حرام) ناتوان شود و نه از روی اختیار، ممکن است.

یا اینکه: اخبار دسته اوّل بر کسی که تنها به صرف قصد اکتفا نموده و مرتکب فعل نشده و اخبار دسته دوم بر کسی که بعد از قصد معصیت مشغول به برخی مقدمات است، حمل شود.

چنان‌که، حرمت اعانه بر فعل حرام گواه بر این (وجه) الجمع است، چه آنکه برخی از اساطین علم آن را تعمیم داده تا شامل اعانه نفس خودش را بر فعل حرام نیز شامل شود و شاید نظر ایشان از باب دلالت لفظیه نبوده و از جهت تنقیح مناط باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۸۱

(اقسام تجرّی و شرط تحقق هریک)

سپس اینکه:

تجرّی دارای اقسامی است که جامع میان آن (اقسام) عدم مبالات به معصیت یا قلّت آن (مبالات در عصیان) است.

۱- صرف قصد و نیت معصیت.

۲- قصد عصیان با پرداختن به مقدمات آن.

۳- قصد معصیت با مرتکب شدن به فعلی که قطع به گناه آن دارد.

۴- پرداختن به امری که احتمالا گناه است با امید به تحقّق معصیت.

۵- ارتکاب به امری که احتمالا گناه است به خاطر بی‌باکی از انجام حرام.

۶- پرداختن به امری که امید دارد که گناه نباشد و می‌ترسد که معصیت باشد.

شرط صادق بودن تجرّی در سه فقره اخیر این است که جهل فاعل عذر شرعی و عقلی نباشد، چنانچه در شبهه محصوره وجوبیه یا تحریمیه این چنین است (یعنی جاهل معذور نیست). وگرنه (اگر جهلش عقلا یا شرعا عذر باشد) احتمال معصیت تحقّق نمی‌یابد هرچند محتملا با واقع مخالفت نموده باشد، همان‌طور که در عمل به اصل برائت و استصحاب، عامل حتما معذور است.

پس تمام اقسام ششگانه تجرّی در اینکه فاعل مستحقّ مذمّت بوده و در اینکه دلالت بر بدی ذات و باطن فاعل داشته با هم مشترک‌اند (و قبح فاعلی را اثبات می‌نمایند).

لکن، سخن در این است: که آیا علاوه بر قبح فاعلی، این اقسام دلالت بر تحقّق عصیان به‌واسطه فعلی که تجرّی در ضمنش صورت گرفته دارد یا نه. لذا لازم است که در هریک از اقسام تجرّی تأمّل کنی.

تشریح المسائل* مقصود از عبارت (و لعلّه لتنقیح المناط لا بالدّلالهٔ اللفظیهٔ ...) چه می‌باشد؟

این می‌باشد که: اگر کسی بگوید از کلمه (تعاونوا) در عبارت شریفه (لا- تعاونوا علی الاـثم ...) اعانت طرفینی منظور است و نه اعانت نفس بر گناه در انجام مقدّمات حرام.

در اینجا پاسخ می‌دهد که بله به دلالت لفظی مطابقی شامل اعانهٔ النفس علی الاثم نمی‌شود، لکن با تنقیح مناط شامل اعانهٔ النفس نیز می‌شود.

* مقصود از تنقیح مناط در عبارت فوق چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۸۲

ج: اینست که: مناط حرمت اعانهٔ الغیر علی الاثم عبارتست از مفسده‌ای که در اعانت بر اثم وجود دارد حال در این مناط (که همان مفسده است) فرقی میان اعانهٔ الغیر علی الاثم و اعانهٔ النفس علی الغیر نمی‌باشد.

* وجه مشترک و جامع میان اقسام تجرّی چیست؟

ج: عدم مبالات به معصیت و یا قلّت مبالات در عصیان.

* مراد از عبارت فوق به عنوان قدر جامع چیست؟

ج: اینست که: فاعل، یا اصلا در مصادف شدن آن با حرام تلاش می‌کند و بی‌باک است یا اینکه پرهیزش از آن فعل حرام، ناچیز است، و لذا انگیزه‌ای برای ترک محرّمات و انجام واجبات در وی نمی‌باشد.

* شبهه محصوره وجوبیه چیست؟

ج: این است که یک حکم وجوبی از ناحیه شرع مقدس رسیده باشد، لکن متعلّق آن میان افراد معدود و محصوری مشتبه شده است، مثل:

وجوبی که در روز جمعه بعد از زوال وارد شده، لکن معلوم نیست که متعلق آن نماز جمعه است و یا نماز ظهر که جهل شاک نمی‌تواند عذر عقلی و یا شرعی برای ترک هر دو نماز باشد.

بلکه به دلیل علم اجمالی بوجوب، عقل و شرع هر دو حکم به وجوب احتیاط می‌کنند. پس مکلف باید هر دو نماز را به‌جا آورد.

* شبهه محصوره تحریمیه چگونه شبهه‌ای است؟

ج: این‌گونه است که: حکم به حرمت چیزی از ناحیه شارع مقدّس صادر شده لکن متعلّق این حکم در میان افراد معدود و محصوری مشتبه گردیده.

فی المثل: حکم به حرمت خمر از ناحیه شرع صادر گردیده از طرفی هم مکلّف علم اجمالی دارد که یکی از دو ظرف موجود شراب و دیگری آب است لکن کدام یکی شراب است نمی‌داند.

در اینجا نیز جهل مکلّف عقلا و شرعا عذرآور نبوده، بلکه به حکم عقل و شرع اجتناب از هر دو واجب است.

* با ادله متعارضه پیرامون عقاب و عدم العقاب در نیت معصیت چگونه برخورد می‌شود؟

ج: طبق قانون متعارضین، یعنی الجمع مهما امکن اولی من الطّرح، عمل می‌شود.

* جناب شیخ این وجه الجمع را در مورد دو دسته روایات مربوط به بحث چگونه انجام می‌دهد؟

ج: ایشان دوگونه توجیه و یا وجه الجمع در رابطه با این دو دسته روایت ذکر می‌نماید از جمله:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۸۳

الف: آن دسته از اخبار که قصد معصیت را موجب عقوبت نمی‌دانند و متجرّی در آنها عفو شده، مربوط به کسانی است که از روی اراده و اختیار از نیّت پلیدشان منصرف شده‌اند ب: و آن دسته از اخبار که قصد معصیت را موجب عقاب دانسته و متجرّی را معاقب می‌دانند، مربوط به کسانی است که بر قصد و نیّت پلید خود اصرار داشته حتی مقدّمات کار را فراهم می‌کنند لکن به انجام عمل (حرام) موفّق نمی‌شوند.

نکته: در این توجیه، دسته دوم هستند که معذّب و معاقب می‌باشند.

الف: اخباری که قصد معصیت را موجب عقاب نمی‌دانند و عقاب عفو شده است، مربوط به کسانی است که قصد معصیت داشته‌اند، لکن نه وارد مقدّمات شده‌اند و نه وارد عمل.

ب: و اخباری که نیّت گناه را موجب عقاب می‌دانند و متجرّی را معذّب، مربوط به کسانی است که قصد معصیت داشته و با همین قصد وارد مقدّمات کار هم شده‌اند لکن به خود عمل دست نیافته‌اند.

بنابراین: این دسته دوم هستند که معاقب‌اند و عقابشان عفو نمی‌شود.

* از نظر شیخ کدام‌یک از توجیهات فوق رجحان دارد؟

ج: توجیه و یا وجه الجمع دوم رجحان دارد.

* شاهد شیخ بر ترجیح وجه الجمع (توجیه دوم) چیست؟

ج: آیه شریفه‌ای از قرآن کریم فرموده است:

(تَعاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْوی وَ لا تَعاوَنُوا عَلَی الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ)

* کیفیت استدلال شیخ به آیه شریفه در اثبات وجه الجمع یا توجیه دوم چگونه است؟

ج: بدین صورت است که:

۱- یاری رساندن در گناه حرام است. (صغری)

۲- کسی که مقدّمات حرام را مرتکب می‌شود مشمول این شریفه است (کبری)

که (اعان نفسه علی الاثم).

پس یاری‌رساننده در مقدّمات حرام مرتکب حرام شده و معاقب است. (نتیجه)

به خلاف کسی که هیچ مقدمه‌ای از مقدمات حرام را مرتکب نشده است.

* تجرّی بر چند قسم و به چه معناست؟

ج: بر شش قسم و هر قسم معنای مربوط به خود را دارد.

* اقسام مختلف تجرّی را مختصرا توضیح دهید؟

ج: ۱- گاهی تجرّی به این است که متجرّی صرفا اراده و قصد گناه دارد لکن اقدامی در انجام حرام و یا مقدمات آن در خارج نمی‌کند. که در این صورت متجرّی معاقب نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۸۴

۲- گاهی تجرّی به اینست که:

متجرّی قصد گناه دارد و با همین قصد وارد مقدّمات گناه می‌شود، لکن به خود حرام دست نمی‌یابد، در اینجا متجرّی معاقب است (از نظر شیخ)

۳- گاهی تجرّی به اینست که:

متجرّی قصد گناه دارد و با همین قصد و اراده عملی را که می‌داند نزد مولی حرام است انجام می‌دهد، لکن بعدا معلوم می‌شود که این عمل حرام نبوده است که در این صورت شیخ می‌فرماید: فیه اشکال.

۴- گاهی تجرّی به اینست که:

متجرّی علم اجمالی دارد به حرمت چیزی، لکن برای رسیدن به حرام یکی از دو امر مشتبهه را انجام می‌دهد.

۵- گاهی تجرّی به اینست که:

متجرّی علم اجمالی به حرمت دارد، لکن بدون قصد، نسبت به هریک از دو طرف؛ یکی از دو امر مشتبه را انجام می‌دهد و باکی ندارد که در حرام واقعی بیفتد یا نه مثلا می گوید من این غذا را می‌خورم خواه حلال یا حرام.

۶- گاهی تجرّی به اینست که:

علم اجمالی دارد، لکن یکی از دو امر مشتبه را انجام می‌دهد به امید آنکه حرام واقعی نباشد.

* منشأ کدام‌یک از اقسام ششگانه کم‌مبالاتی است؟

ج: قسم ششم از تجرّی.

* در کدام قسم از تجرّی فاعل جاهل است؟

ج: قسم ۴ و ۵ و ۶.

* آیا جهالت متجرّی در اقسام فوق عذرآور است یا نه؟

ج: گاهی عذرآور است و رفع عقاب می‌کند همان‌طور که در شبهات بدویّه و شك در تکلیف چنین است.

* با توجه به عذرآوری جهل، شرط تحقّق تجرّی چیست؟

ج: اینست که: جهل عذرآور نبوده، بلکه مقرون به علم اجمالی باشد.

* چرا در شبهات بدویّه و شکّ در تکلیف و لو مکلّف حرام واقعی را مرتکب شود معصیت صدق نمی‌کند؟

ج: چون اصل برائت برای مکلّف عذرآور است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۸۵

* مراد شیخ از عبارت (کلّها مشترکهٔ فی استحقاق الفاعل للمذمّهٔ ...) چیست؟

ج: این است که در اقسام ششگانه تجرّی مذمّت فاعلی وجود دارد.

* مراد از عبارت (انما الکلام فی تحقّق العصیان بالفعل ....) چیست؟

ج: اینست که:

آیا علاوه بر قبح فاعلی، این اقسام دلالت بر تحقّق عصیان به‌واسطه فعلی که تجرّی در ضمنش صورت می‌گیرد دارد یا نه. که صورت‌های سه‌گانه اول را بررسی کردیم و صورت‌های ۴ و ۵ و ۶ هم که روی مبانی باب علم اجمالی دور می‌زند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۸۶

قال الشهید رحمه اللّه فی القواعد:

«لا- یؤثّر نیّهٔ المعصیهٔ عقابا و لا ذما ما لم یتلبّس بها. و هو ممّا ثبت فی الاخبار العفو عنه. و لو نوی المعصیهٔ و تلبّس بما یراه معصیهٔ فظهر خلافها، ففی تأثیر هذه النیّهٔ نظر، من أنّها لمّا لم تصادف المعصیهٔ صارت کنیّهٔ مجرّدهٔ و هی غیر مؤاخذ بها، و من دلالتها علی انتهاك الحرمهٔ و جرأته علی المعاصی.

و قد ذکر بعض الاصحاب أنّه لو شرب الماء تشبّها بشرب المسکر فعل حراما. و لعلّه لیس لمجرّد النیّهٔ، بل بانضمام فعل الجوارح.

و یتصوّر محلّ النظر فی صور:

منها: ما لو وجد امرأهٔ فی منزل غیره، فظنّها أجنبیّهٔ فأصابها، فبان أنّها زوجته او أمته. و منها: ما لو وطئ زوجته بظنّ أنّها حائض فبانت طاهرهٔ.

و منها: لو هجم علی طعام بید غیر فأکله، فتبین أنه ملکه.

و منها: لو ذبح شاهٔ بظنّها للغیر بقصد العدوان، فظهرت ملکه.

و منها: ما اذا قتل نفسا بظن أنها معصومهٔ، فبانت مهدورهٔ.

و قد قال بعض العامهٔ: «نحکم بفسق المتعاطی ذلك، لدلالته علی عدم المبالاهٔ بالمعاصی، و یعاقب فی الآخرهٔ ما لم یتب عقابا متوسطا بین الصغیرهٔ و الکبیرهٔ». و کلاهما تحکّم و تخرص علی الغیب»، انتهی.

ترجمه:

بیان شهید اوّل در قواعد

شهید اول در کتاب قواعد فرموده است:

نیت معصیت مادامی که (مکلّف) مرتکب معصیت نشده در عقاب و ثبوت مذمّت مؤثر نمی‌باشد و در اخبار از آن عفو شده است ولی اگر نیّت معصیت نمود و سپس مرتکب امری شد که خود آن را گناه می‌داند، پس از آن خلافش ظاهر شد پس در تأثیر این نیّت جای تامّل و اندیشه دارد

بدین معنا که:

۱- از حیث اینکه با معصیت مصادف نگردیده است پس حکمش مانند مجرّد نیّت است که آن‌هم مؤاخذه و عقاب نداشت

۲- اما از این جهت که، فعلش دلالت بر هتك حرمت و جسارت بر معاصی دارد پس معاقب است.

برخی از علماء فرموده‌اند:

اگر کسی مایع مباحی را از روی تشبّه به مسکر بنوشد مرتکب فعل حرام شده است، و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۸۷

شاید این حکم به صرف نیّت نباشد، بلکه به دلیل ضمیمه شدن فعل اعضاء و جوارح به نیّت باشد.

و صورت‌های مختلفی در مورد یادشده متصور است از جمله:

۱- اگر مردی زنی را در خانه غیر خودش (دیگری) بیابد و به گمان اینکه اجنبیّه است با وی تماس پیدا کند پس از آن معلوم شود که همسر و یا کنیز خودش بوده است.

۲- و اگر کسی با همسرش به این گمان که حائض است هم‌بستر شود و سپس معلوم گردد که طاهر بوده است.

۳- و اگر کسی بر طعامی که در دست دیگری است حمله برده، بگیرد و آن را بخورد بعد معلوم شود که آن خوراکی ملك اوست.

۴- اگر کسی گوسفندی را به گمان اینکه مال دیگری است به قصد تعدّی و تجاوز به مال غیر آن را سر ببرد، پس از آن معلوم شود مال خودش بوده است.

۵- اگر کسی به گمان اینکه فلان‌کس معصوم است او را بکشد، سپس معلوم شود که مهدور الدم بوده است.

برخی از علماء عامه گفته‌اند:

ما حکم به فسق کسی می‌کنیم که مرتکب این قبیل افعال شود. زیرا فعلش دلالت دارد که از معاصی باکی نداشته و از مصادف شدن با حرام اجتنابی ندارد و در آخرت او را عقابی بین عقاب بر معصیت کبیره و صغیره خواهند کرد.

سپس می‌فرماید: این دو نکته (حکم به فسق متعاطی «مرتکب») و (عقاب متوسط میان صغیره و کبیره) هر دو از روی تخمین زدن و خبر دادن از غیب می‌باشد. تمام شده نقل کلام مرحوم شهید رحمهٔ الله علیه.

تشریح المسائل* نظر شهید اول در قواعد پیرامون نیّت معصیت چیست؟

ج: اینست که:

نیّت معصیت بدون ارتکاب معصیت نه موجب مذمّت است در دنیا و نه عقاب‌آور است در قیامت و در اخبار از آن عفو شده است، لکن: اگر کسی با نیّت معصیت در عملی وارد شد که گمان می‌کرد حرام است و معصیت و سپس کشف خلاف شد، در اینکه آیا چنین نیّتی مؤثر است و عقاب‌آور یا نه دو احتمال وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۸۸

۱- اگر عمل مصادف با واقع نشد نيّت معصيت با چنين عملى در حكم نيّت صرف و بدون ارتكاب عمل است و مؤاخذه ندارد.

۲- چنين نيّتى به محض شروع در عمل دلالت بر هتك حرمت و جسارت در گناه است پس موجب عقاب است.

سپس مى‌فرمايد:

چنانچه فردى مايع مباحى مثل آب را با تشبيه خود به شارب الخمر بنوشد مرتكب انجام فعل حرام شده است و معاقب مى‌باشد.

البته مقصود نيّت تنها نيست، بلكه با اعضاء و جوارح و حركاتش نيز اداى شارب خمر را در آورد.

به عبارت ديگر:

نيّتش همراه با حركاتش باشد و بعد از آن به ذكر چند نمونه از موارد تجرّى مى‌پردازد كه در ترجمه آمده است و لازم به تكرار نمى‌باشد.

* به‌طور خلاصه چه نظراتى در باب تجرّى مطرح شد؟

ج: سه نظر

۱- قول مشهور كه تجرّى را موجب عقاب مى‌دانست مطلقا.

۲- قول شيخ كه تجرّى را موجب عقوبت نمى‌دانست مطلقا و لكن در پايان مردد گرديد.

۳- قول صاحب فصول كه ميان مواردى كه تجرّى مطابق با واقع و مواردى كه عدم مصادفت با واقع دارد تفصيل قائل گرديد.

* به نظر شما كدام‌يك از اقوال مذكور اصح است؟

ج: قول به تفصيل عاقلانه‌تر است.

* مراد از ضمير (هما) در عبارت (و كلاهما تحكّم و تخرّص على الغيب) چه امورى است؟

ج: دو عبارت (الحكم به فسق المتعاطى) و (عقاب متوسط بين صغيره و كبيره) مى‌باشد

* مراد از دو اصطلاح (تحكّم) و (تخرّص) در متن چيست؟

ج: ۱- مراد از تحكّم، زور گفتن و تحميل كردن است و ادّعاى بدون دليل و بيّنه

۲- مراد از تخرّص حكم حدسى نمودن و تخمين زدن است و گاهى به معناى دروغ گفتن

* جهت تحكم نسبت به (حكم بفسق متعاطى) به چه خاطر است؟

ج: به خاطر اينست كه:

دليلى بر گناه كبيره بودن فعل متعاطى وجود ندارد و يا حد اقل در دسترس نمى‌باشد.

* جهت تحكم نسبت به (عقاب متوسط) چيست؟

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱، ص: ۸۹

ج: اينست كه:

اگر تجرّى عنوان حرام مى‌باشد و موجب مؤاخذه و عقاب است پس حكم به توسط عقاب بدون وجه مى‌باشد

و اگر تجرّى عنوان حرام نبوده و موجب مؤاخذه و عقاب نمى‌شود، اصل عقاب و استحقاق معنا ندارد.

* به نظر شما چه اشكالى به فرموده شهيد اوّل وارد است؟

ج: اين اشكال وارد است: مخالفتى را كه جناب شهيد اوّل در موارد مذكور از باب تجرّى برشمرده از باب تجرّى نمى‌باشد چرا؟ زيرا تجرّى در موردى محقّق مى‌شود كه امر ظاهرى شرعى نبوده و تنها امر عقلى متحقّق باشد.

و حال آنكه:

در امثله مذكوره، (بجز در مورد دوم) امر ظاهرى شرعى در كار است و مخالفت فاعل با آنها از قبيل مخالفت با امر ظاهرى است.

* اصل در مورد دوم (یعنی: وطی زوجه مظنون الحیضیّة) مقتضی چه امری است و حاصل مطلب کدام است؟

ج: مقتضی اینست که: زن حائض نباشد، در نتیجه: امر ظاهری شرعی با فعل وی موافق بوده بلکه مصحّح آن است.

* در چه صورت مخالفت در این مورد نیز از قبیل مخالفت با حکم ظاهری شرعی است؟

ج: اگر شوهر فرض کند که حالت سابقه زن حیض بوده و استصحاب کند بقاء ظنّ به حیض بودن را معذلک قرابت کند و لکن بعد معلوم شود که حیض نبوده بلکه پاك بوده است. در این فرض نیز مثل سایر موارد مذکوره مخالفت از قبیل مخالفت با حکم ظاهری شرعی می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۹۰

الثانی:

[هل القطع الحاصل من المقدمات العقلیة حجة] انّک قد عرفت أنّه لا فرق فیما یکون العلم فیه کاشفا محضا بین أسباب العلم.

و ینسب الی غیر واحد من أصحابنا الاخباریّین عدم الاعتماد علی القطع الحاصل من المقدمات العقلیّة القطعیّة الغیر الضروریّة، لکثرة وقوع الاشتباه و الغلط فیها، فلا یمکن الرکون الی شیء منها.

فان أرادوا عدم جواز الرکون بعد حصول القطع، فلاـ یعقل ذلک فی مقام اعتبار العلم من حیث الکشف، و لو أمکن الحکم بعدم اعتباره لجری مثله فی القطع الحاصل من المقدمات الشرعیّة طابق النّعل بالنّعل.

و ان أرادوا عدم جواز الخوض فی المطالب العقلیّة لتحصیل المطالب الشرعیّة لکثرة وقوع الغلط و الاشتباه فیها، فلو سلّم ذلک و اغمض عن المعارضة، لکثرة ما یحصل من الخطأ فی فهم المطالب من الادلّة الشرعیّة، فله وجه. و حینئذ فلو خاض فیها و حصّل القطع بما لا یوافق الحکم الواقعیّ لم یعذر فی ذلک، لتقصیره فی مقدّمات التحصیل، الّا أنّ الشأن فی ثبوت کثرة الخطأ أزید ممّا یقع فی فهم المطالب من الادلّة الشرعیة.

ترجمه:

دوم: [آیا قطع حاصل از مقدّمات عقلیّه حجّت است یا نه؟]

اشاره

دانستید که، هیچ فرقی در اسباب حصول علمی که بعنوان کاشف محض ملاحظه می‌شود، وجود ندارد (از هر طریق حاصل شود، حجّت است).

(بیان اخباریها در عدم حجیّت قطع)

به برخی از علمای اخباری ما نسبت داده شده است که ایشان قائل به:

عدم اعتماد بر قطعی هستند که از مقدّمات عقلیّه قطعیّه غیر ضروری حاصل می‌شود؛ به دلیل کثرت اشتباه و غلط در آن، و لذا نمی‌توان به چنین قطعی رکون و استناد جست.

پس اگر عدم اعتماد و استناد به چنین قطعی را پس از حصول آن اراده کرده‌اند پس این اراده و اعتقاد در رابطه با مقام علم از آن جهت که کاشفیت است عاقلانه نیست، و به فرض که چنین حکمی به عدم اعتبار چنین قطعی (که از مقدّمات عقلیّه حاصل

می‌شود) ممکن باشد پس عینا مثل همین امکان در قطعی که از مقدمات شرعیّه حاصل می‌شود جاری است.

و اگر جایز نبودن تأمّل و اندیشه در مطالب عقلیّه (جهت به دست آوردن مسائل شرعیّه) به خاطر وقوع غلطها و اشتباهات فراوان در آن را اراده کرده‌اند، پس به فرض اگر چنین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۹۱

گفتاری درست باشد و به دلیل کثرت خطا و اشتباه در فهم مطالب از ادلّه شرعیّه نیز از معارضه و درگیری چشم‌پوشی شود، پس برای کلام آنها (اخباریون) وجهی وجود دارد.

فلذا:

اگر کسی در آن مطالب و مقدّمات عقلیّه تأمّل نمود و به حکمی که مطابق با واقع نیست قطع پیدا کرد به دلیل تقصیر در مقدمات تحصیل حکم معذور نمی‌باشد، لکن شأن مسئله اینست که:

معلوم نیست خطاء در مطالب عقلیّه بیشتر از اشتباهات در ادلّه شرعیّه باشد.

تشریح المسائل* مقدمهٔ راه‌های دست‌یابی به احکام شرعیه را مشخص کنید؟

۱- دلیل نقلی قطعی مثل: نصّ قرآن، خبر متواتر منصوص، اجماع محصّل.

۲- دلیل نقلی مظنون مثل: ظواهر قرآن، خبر واحد ثقه، شهرت فتوائیه و یا اجماعات منقوله.

۳- اصول عملیّه معتبرهٔ مثل: اصالهٔ البراءهٔ، اصالهٔ الاستصحاب، اصالهٔ الاحتیاط، اصالهٔ التخییر، اصالهٔ الطهارهٔ، اصالهٔ الحلیّة و اصالهٔ عدم التذکیهٔ ....

۴- دلیل عقلی ظنّی مثل: قیاس، استحسان، مصالح مرسله.

۵- بناء قطعیه عقلائیّه‌ای که از جانب شرع ردع نشده باشد.

۶- حکم عقل قطعی بدیهی مثل: ضروریّات دین و مذهب.

۷- حکم عقل قطعی فطری مثل: حسن عدل و انقیاد و قبح ظلم و تجری ....

۸- حکم عقل قطعی نظری و استدلالی، از طریق چیدن صغری و کبری.

* بحث و بررسی در این مقام پیرامون کدام‌یک از موارد فوق می‌باشد؟ و چه کسانی طرف بحث شیخ می‌باشند؟

ج: طریق هشتم و طرف‌های بحث جناب شیخ، اصولیّین و اخباریّین هستند.

* نظر اخباریّین درباره قطع چیست؟

ج: قائل به تفصیل میان طرق مختلف قطع می‌باشند به این صورت که:

۱- قطعی که از طریق آیات و روایات به‌دست‌می‌آید ارزشمند و لازم الاتّباع است.

۲- قطعی که از راه حکم عقل استدلالی حاصل شود حجت بوده قابل اعتماد می‌باشد.

۳- قطعی که از راه مقدّمات عقلیّه نظری و استدلالی حاصل شود و بر حکمی از احکام شرعیّه تعلّق بگیرد فاقد اعتبار و ارزش است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۹۲

* دلیل اخباریّین بر عدم اعتبار قطع حاصل از مقدّمات عقلیّه نظری و استدلالی چیست؟

ج: اینست که:

۱- مقدّمات عقلی نظری و استدلال‌های عقلی کثیر الخطا هستند. (صغری)

۲- هر چیزی که کثیر الخطا باشد عند العقلاء فاقد ارزش است. (کبری)

پس مقدمات عقلی استدلالی فاقد ارزش‌اند. (نتیجه)

* پاسخ شیخ به این استدلال اخباریون چیست؟

ج: می‌فرماید که:

اگر مراد شما از این استدلال این باشد که، قطع حاصل از مقدّمات عقلیّه فاقد اعتبار است کلامی نامعقول است، زیرا:

اولاـ بحث ما در قطع طریقی است و چنین قطعی از هر طریقی حاصل شود حجّت بوده و هیچ جاعل و معتبری نمی‌تواند در آن دخالت کند نه اثباتا چون تحصیل حاصل است نه نفیا چون مستلزم تناقض است، چنان‌که گذشت.

ثانیا: اگر قطع حاصل از راه حکم نظری کثیر الخطاست، قطعی هم که از راه کتاب و سنت حاصل می‌شود کثیر الخطاست، زیرا مجتهد معصوم نبوده و چه‌بسا به حکمی از احکام از طریق آیه یا روایتی قاطع شود و قطعش خطا باشد.

و لذا اگر قطع حاصل از مقدّمات عقلیّه به دلیل کثیر الخطا بودن فاقد ارزش است به همین دلیل هم باید قطع حاصل از مقدّمات شرعیّه نیز فاقد اعتبار و ارزش باشد و حال آنکه هیچ‌یک از اخباریون به این مسئله ملتزم نمی‌باشند.

و اگر مراد شما این است که، قطع حاصل از مقدّمات عقلیّه اطمینان‌آور نیست پس نباید از این راه حرکت کنیم، چه قطع بیاید یا نه.

به شما پاسخ می‌دهیم که:

اولا: برخلاف شما که ادعا می‌کنید مقدّمات عقلیّه نظریّه کثیر الخطاء هستند ما می‌گوییم که قلیل الخطا هستند.

ثانیا: به فرض که کثرت خطا را در مقدّمات عقلیّه نظریّه بپذیریم در جواب خواهیم گفت:

مگر در مقدّمات شرعیّه فهم مجتهدین در استنباط احکام صددرصد درست است؟ قطعا خواهید گفت: فهم مجتهدین مختلف، و خطا در استنباط آنها بسیار است، و با یک جواب نقضی روبرو می‌شوید.

* پس مراد شیخ از عبارت (فلو سلّم ذلک ... فله وجه) چیست؟

ج: اینست که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۹۳

اگر بپذیریم که مقدّمات عقلیّه کثیر الخطا هستند و قطع حاصل از طریق شرعی کثرت خطا ندارد و از پاسخ نقضی خود صرف‌نظر کنیم، سخن شما از جهتی قابل قبول است، زیراکه، طریق کثیر الخطاء فراوان موجب تقویت مصلحت یا القاء در مفسده می‌شود و عقل آن را تقبیح می‌کند پس نباید از این راه رفت، چنانچه رفتیم و خطا کردیم معذور نخواهیم بود، لکن سخن در این است که ما کثرت خطا را در حکم عقل نظری قبول نداریم.

* معنای کلمه (رکون) در متن چیست؟

ج: میل کردن و اعتماد نمودن

* مراد از قید (الغیر الضروریّة) در متن چیست؟

ج: اینست که:

قطع ضروری را از بحث خارج نماید، زیرا همه بر قطع ضروری اعتماد دارند.

* مراد اخباریها از مقدّمات عقلیّه قطعیّه غیر ضروریه چیست؟

ج:

۱- مشاهدات باطنیّه (یا وجدانیّات) مثل: تشنگی، سیرابی، گرسنگی، سیری و ...

۲- اوّلیّات، مثل: استحاله اجتماع نقیضین و یا اجتماع ضدّین و ...

۳- محسوسات، مثل: علم به بزرگتر بودن کلّ از جزء خودش.

۴- مشهورات مثل: حسن صدق و قبح کذب.

* چرا اخباریها قطع حاصل از ضروریات فوق را غیر قابل اعتنا می‌دانند؟

ج: زیرا قائلند که، این سنخ مقدّمات بسیار مورد اشتباه و غلط قرار می گیرند

* چرا شیخ در عبارت (فلا یعقل ذلک فی مقام اعتبار العلم ...) تفکیک کردن میان حصول علم از مقدّمات عقلی و مقدّمات نقلی را در این فرض قابل تصوّر و تعقّل نمی‌داند؟

ج: زیرا که:

اگر علم از حیث کاشف بودن معتبر است معنایش اینست که: علم از هر طریقی که حاصل شود مقصود و مراد را حاصل می کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۹۴

و قد عثرت بعد ما ذکرت هذا علی کلام یحکی عن المحدّث الاسترابادی فی فوائده المدنیهٔ:

قال: فی عداد ما استدلّ به علی انحصار الدلیل فی غیر الضّروریّات الدینیّهٔ بالسّماع عن الصادقین علیهم السّلام.

قال: الدلیل التّاسع مبنی علی مقدّمهٔ دقیقهٔ شریفهٔ تفطّنت لها بتوفیق الله تعالی و هی انّ العلوم النّظریّهٔ قسمان:

قسم ینتهی الی مادّهٔ هی قریبهٔ من الاحسان و من هذا القسم علم الهندسهٔ و الحساب و اکثر ابواب المنطق.

و هذا القسم لا یقع فیه الخلاف بین العلماء و الخطاء فی نتائج الافکار.

و السّبب فی ذلک انّ الخطاء فی الفکر امّا من جههٔ الصورهٔ او من جههٔ المادّهٔ و الخطاء من جههٔ الصّورهٔ لا یقع من العلماء لانّ معرفهٔ الصورهٔ من الامور الواضحهٔ عند الاذهان المستقیمهٔ و الخطاء من جههٔ المادّهٔ لا یتصوّر فی هذه العلوم لقرب الموادّ فیها الی الاحساس.

و قسم ینتهی الی مادّهٔ هی بعیدهٔ عن الاحساس و من هذا القسم الحکمهٔ الالهیّهٔ و الطبیعیّهٔ و علم الکلام و علم اصول الفقه و المسائل النظریّهٔ و الفقهیّهٔ و بعض القواعد المذکورهٔ فی کتب المنطق و من ثمّ وقع الاختلافات و المشاجرات بین الفلاسفهٔ فی الحکمهٔ الالهیّهٔ و الطبیعیّهٔ و بین علماء الاسلام فی اصول الفقه و مسائل الفقه و علم الکلام و غیر ذلک.

و السّبب فی ذلک انّ القواعد المنطقیّهٔ انما هی عاصمهٔ من الخطاء من جههٔ الصورهٔ لا من جههٔ المادّهٔ، اذ أقصی ما یستفاد من المنطق فی باب موادّ الاقیسهٔ تقسیم الموادّ علی وجه کلیّ الی اقسام و لیست فی المنطق قاعدهٔ بها یعلم انّ کلّ مادّهٔ مخصوصهٔ داخلهٔ فی ایّ قسم من الاقسام، و من المعلوم امتناع وضع قاعدهٔ یکفل بذلک.

ترجمه:

(کلام محدث استرآبادی در فوائد مدنیّهٔ)

اشاره

و بعد از اینکه مطلب فوق را ذکر نمودم به کلامی آگاه شدم که در کتاب فوائد المدنیّه از محدّث استرآبادی حکایت می‌شود و در ردیف استدلالات بر انحصار دلیل در غیر ضروریات دینی به شنیدن از حضرات صادقین علیهما السّلام چنین گفته است:

دلیل نهم مبتنی بر یک مقدمه دقیق و شریف است که با تأیید حضرت حق آن را فهم کردم و آن عبارتست از اینکه:

علوم نظری و اکتسابی بر دو قسم است:

۱- قسمی که به مادّه‌ای قریب به حس منتهی شده همچون علم هندسه و حساب و بیشتر باب‌های منطق.

و در این قسم از علوم بین علما اختلاف و خطای در نتایج اندیشه‌ها رخ نمی‌دهد.

و علّت این عدم اختلاف و خطاء در فکر یا از جهت صورت است یا از جهت ماده و خطاء از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۹۵

جهت صورت از علما سرنمى‌زند، زيرا شناخت و آگاهى به صورت از امور روشن نزد ذهن‌هاى صاف و مستقيم است و خطا از جهت مادّه در اين قبيل علوم به دليل نزديكى موادّشان به ذهن تصوّر نمى‌شود.

۲- و قسمى به مادّه‌اى بعيد از حس منتهى شده است كه از اين قسم است حكمت الهى و طبيعى و علم كلام و اصول فقه و مسائل نظرى فقهى و برخى از قواعد مذكور در كتاب‌هاى منطق و از اين جهت ميان فلاسفه در حكمت الهى و طبيعى و ميان علماى اسلام در اصول فقه و مسائل فقهى و علم كلام مشاجرات و اختلافات رخ داده است.

و علّت (اين اختلافات) آن است كه قواعد منطقى صرفا مانع خطا و اشتباه از جهت صورى بوده نه از جهت مادى، زيرا نهايت استفاده‌اى كه از علم منطق در باب مواد قياسات مى‌شود تقسيم مواد قياسات است به‌طور كلى و لكن در منطق قاعده‌اى كه به‌وسيله آن دانسته شود كدام مادّه در كدام‌يك از اقسام داخل است وجود ندارد،

و بديهى است كه نمى‌توان براى اين امر قاعده و ضابطه‌اى جعل و وضع نمود.

تشريح المسائل* علم هندسه چگونه علمى است؟

ج: علمى است كه در آن از تعيين مساحات اشكال و مقادير اجسام و احوال آنها صحبت مى‌شود.

* چرا هندسه و حساب از جمله فنونى هستند كه ماده مسائل آنها قريب به حسّ مى‌باشد؟

ج: زيراكه موضوع علم هندسه، (كم متّصل قار الذات) يعنى جسم تعليمى و خط و سطح است، و موضوع علم حساب، (كم منفصل) يعنى عدد مى‌باشد و لذا چون مسائل اين دو علم منتهى به امرى مى‌شود كه به حس نزديك‌تر است در استدلالات واقع در اين دو فن خطا و اشتباه وجود ندارد و يا در حد اقل است.

* مراد از اصطلاح صورت در عبارت (اما من جهة الصورة ...) چيست؟

ج: همان ساختار منطقى و يا هيئتى است كه براى صغرى و كبرى از ناحيه نسبت حد وسط به اصغر و اكبر حاصل مى‌شود.

* مراد از اصطلاح (مادّه) در متن چيست؟

ج: چيزى است كه جوهر به‌واسطه آن در مرحله قوه مى‌باشد.

* مدّعى محدّث استرآبادى در مقاله مذكور چيست؟

ج: ايشان ادعا نموده است كه:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱، ص: ۹۶

اگر در غير ضروريات دين به استدلالات عقلى اعتماد كرديم و در خلاف واقع افتاديم در قيامت معذور نخواهيم بود و لذا تنها راه نجات در اين امور تمسك به معصومين و شنيدن از آنان است.

* دليل استرآبادى بر مدّعاى فوق چيست؟

ج: براى اثبات مدّعاى خود دلايل متعدّد آورده از جمله براى دليل فهم خود مقدمه‌اى دقيقه آورده است كه اين مقدمه را به شرح ذيل تبيين مى‌كنيم.

مى‌گويد كه دانش‌ها بر دو قسم‌اند:

۱- دانش‌هاى ضرورى و بديهى مثل تجربيات، مشاهدات، متواترات و غيره ....

۲- دانش‌هاى نظرى يا استدلالى كه در نوع خود بر سه قسم است

الف: دانش‌هايى كه مواد و مباديشان از محسوسات است مثل علم جغرافيا كه بررسى وضعيت آب و هوايى و خصوصيت اقليمى ... را به عهده دارد يا علم فيزيك كه پيرامون وزن مخصوص و خواص فيزيكى اجسام بحث مى‌كند.

ب: دانش‌هايى كه موادّ و مبادى (يا صغريات و كبريات) آنها قريب به حس است به عبارت ديگر مواد آنها از محسوسات نيست،

لکن از عقلیّات واضحه و روشن هستند به نحوی که گویا از امور حسیه‌اند. مثل علم حساب که پیرامون عدد بحث می کند و علم هندسه که درباره کمّ متّصل صحبت می‌نماید.

ج: دانش‌هایی که موادّ آنها، یعنی صغریات و کبریاتشان نه حسّی است نه قریب به حس، بلکه از امور عقلیّه نظریّه و استدلالیّه هستند مثل:

۱- علم حکمت الهی که موضوعش وجود و حقایق وجودیه می‌باشد.

۲- علم حکمت طبیعی که پیرامون جسم طبیعی و عوارض آن بحث و فحص می کند.

۳- علم کلام که از مبدأ و معاد سخن می گوید.

۴- اصول فقه که پیرامون مسئله حجیّت و عوارض آن و ...

۵- علم فقه که اکثریت مطلق مسائلش نظری و نیازمند به استدلال است.

* مراد آقای استرآبادی از ذکر دانش‌ها و عناوین مذکور چیست؟

ج: مقصودش اینست که:

در این‌گونه دانش‌ها اختلاف نظر و وقوع اشتباهات در میان دانشمندان بسیار است و ضابطه‌ای هم برای رفع این اشتباهات وجود ندارد و لذا نمی‌توان به این‌گونه از علوم اعتماد نمود.

* خطا و اشتباه مورد نظر، مربوط به صورت استدلالات است یا به موادّ آنها؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۹۷

ج: مربوط به مادّه استدلال است، چرا که یک ضابطه کلّی مبنی بر اینکه مواد استدلالات وضعشان چنین یا چنان است در منطق در دست نیست.

* مگر در منطق، برهان، خطابه، جدل، شعر و مغالطه از مواد قیاسات و استدلالات به حساب نمی‌آیند؟

ج: چرا و لکن مشخّص نکرده‌اند که کدام ماده در فلان استدلال برهانی بوده و کدام ماده مغالطه‌ای می‌باشد، بلکه تشخیص آن به دقت خود انسان حواله شده تا درست بیندیشد و آن را تشخیص دهد که اشتباه در این تشخیص بسیار است.

* سرّ اینکه بعضی از دانش‌ها از جمله هندسه و حساب قریب به حسن‌اند، چیست؟

ج: اینست که مسائل و قضایای هندسه و حساب نوعا از قضایای برهانی است و قضایای برهانی بدون واسطه یا با واسطه به بدیهیات ششگانه منطقی یعنی اولیات، مشاهدات، فطریات، حدسیات، متواترات و تجربیات منتهی می‌شوند و این قضایا اگرچه عقلی هستند لکن در بداهت و وضوح مثل امور حسّیه می‌باشند.

* چرا در علوم و قضایای برهانی اشتباه راه ندارد؟

ج: زیرا اشتباه در این‌گونه براهین یا باید از لحاظ صورت قیاس باشد یا از لحاظ مادّه قیاس و خطا و اشتباه در هیچ‌یک از این دو مورد راه ندارد. زیرا اگر مستدل شکل و صورت قضیه را از نظر حد وسط در صغری و کبری و رموز اشکال چهارگانه رعایت کند به اشتباه نمی‌رسد.

و از نظر ماده قیاس چون این‌گونه مواد قریب به حس‌اند و مورد مشاهده، اشتباه معنا ندارد بنابراین در مسائل اصلی و اساسی هندسه و حساب اختلاف نظر وجود ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۹۸

ثمّ استظهر ببعض الوجوه تاییدا لما ذکره، و قال بعد ذلک:

فان قلت: لا فرق فی ذلک بین العقلیّات و الشرعیات. و الشّاهد علی ذلک ما نشاهده من کثرة الاختلافات الواقعة بین أهل الشرع فی

اصول الدين و فى الفروع الفقهيّة.

قلت: انّما نشأ ذلك من ضمّ مقدّمة عقليّة باطلة بالمقدّمة النقليّة الظّنّية أو القطعيّة.

و من الموضّحات لما ذكرناه- من أنّه ليس فى المنطق قانون يعصم عن الخطأ فى مادّة الفكر- أنّ المشّائيين ادّعوا البداهة فى أنّ تفريق ماء كوز الى كوزين اعدام لشخصه و احداث لشخصين آخرين- و على هذه المقدّمة بنوا اثبات الهيولى- و الاشراقيّين ادّعوا البداهة فى أنّه ليس اعداما للشّخص الاوّل و انّما انعدمت صفة من صفاته و هو الاتّصال.

ثم قال:

اذا عرفت ما مهّدناه من المقدّمة الدقيقة الشريفة فنقول: ان تمسّكنا بكلامهم عليهم السّلام فقد عصمنا من الخطأ، و ان تمسّكنا بغيرهم لم نعصم عنه[۲۹]. انتهى كلامه.

و المستفاد من كلامه عدم حجّيّة ادراكات العقل فى غير المحسوسات و ما تكون مباديه قريبة من الاحساس اذا لم يتوافق عليه العقول.

و قد استحسن ما ذكره غير واحد ممّن تأخّر عنه، منهم السيّد المحدّث الجزائرىّ قدّس سرّه فى أوائل شرح التهذيب، على ما حكى عنه. قال بعد ذكر كلام المحدّث المتقدّم بطوله:

«و تحقيق المقام يقتضى ما ذهب اليه. فان قلت: قد عزلت العقل عن الحكم فى الاصول و الفروع. فهل يبقى له حكم فى مسألة فى المسائل؟

قلت: أمّا البديهيّات فهى له وحده، و هو الحاكم فيها. و أمّا النظريّات فان وافقه النّقل و حكم بحكمه قدّم حكمه على النقل وحده. و أمّا لو تعارض هو و النقلىّ، فلا شكّ عندنا فى ترجيح النقل و عدم الالتفات الى ما حكم به العقل. قال: و هذا أصل يبتنى عليه مسائل كثيرة. ثمّ ذكر جملة من المسائل المتفرعة».[۳۰]

ترجمه:

ادامه گفتار استرآبادی

سپس به عنوان تأیید مطالبی که ذکر نموده به بعضی از وجوه متمسّک شده و بعد از آن می گوید:

اگر اشکال کنی که: هیچ فرقی از جهت وقوع اشتباه و خطا و قابل اعتماد بودن میان علوم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۹۹

عقلیّه و شرعیّه نیست و شاهد بر این مدعی اختلافات بسیاری است که میان متشرعین و فقهاء در اصول دین و فروع دین مشاهده می کنیم.

می گویم:

این اختلافات از انضمام مقدّمه عقلی باطل به مقدّمه نقلیّه ظنّیه یا قطعیّه (در استنباط حکم) سرچشمه می گیرد. و در آنچه ما گفتیم روشن است که در منطق قانونی که انسان را از خطا در ماده تفکر حفظ کند وجود ندارد.

چه آنکه مشائیین ادّعای بداهت کرده‌اند در اینکه آب یک کوزه را هنگامی که در دو کوزه بریزند، عامل نابودی فرد اول و احداث و ایجاد دو فرد جدید است و اثبات هیولی و ماده را بر این مقدمه بنا نهاده‌اند. و حکمای اشراق در اینکه (ریختن آب یک کوزه در دو کوزه) اعدام شخص اوّل و احداث دو فرد دیگر نمی‌باشد و بلکه صفتی از صفات آن، (یعنی صفت اتّصال) منعدم شده و گرنه همان فرد قدیم است. سپس فرمود:

پس از آنکه این مقدّمه دقیق و شریف را دانستی، می گوییم:

اگر به کلام معصومین تمسّک بجوییم (در رسیدن به مطلوب) از لغزش مصون می‌شویم، و اگر در رسیدن به مطلوب به کلام غیر

معصومین تمسّک جستیم از آن (خطا و لغزش) محفوظ نخواهیم ماند. تمام شد کلام مرحوم استرآبادی.

و آنچه از کلام محدث استرآبادی استفاده می‌شود عدم حجّیّت ادراکات عقلیّه است در غیر محسوسات و در غیر مواردی که مبادی و مقدّماتشان قریب به حس است مشروط به اینکه همه عقول برآن با هم توافق نداشته باشند (یعنی از ضروریات نباشند) آنچه را که او (محدث) گفته، برخی دیگر از اخباریین متأخر از او نیکو شمرده‌اند، از جمله مرحوم سید جزایری در اوایل شرح تهذیب (طبق آنچه از ایشان حکایت شده) بعد از نقل کلام محدث استرآبادی با همه طول و تفصیلش می گوید:

اشکال:

تحقیق در این مقام مقتضی رأی و نظری است که استرآبادی بدان معتقد است. پس اگر بگویی:

شما عقل را از حکم نمودن در اصول و فروع منعزل کردید پس آیا جایی برای حکم عقل در مسئله‌ای از مسائل باقی می‌ماند.

پاسخ خواهم گفت:

اما بدیهیات و مسائل بدیهی صرفا تعلق به عقل داشته، و او (عقل) حاکم مستقل در بدیهیات است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۰۰

و اما نظریات و مسائل نظری:

اگر نقل با او (عقل) توافق داشت و حکم کرد مثل حکم عقل، (هنگام تعارض) مقدم می‌شود حکم عقل بر نقل.

و اگر عقل با نقل تعارض نمود بدون اینکه نقل دیگری موافق عقل باشد پس نزد ما تردیدی در مقدم داشتن نقل مزبور و عدم توجّه به حکم عقل نمی‌باشد.

و این اصل و قاعده مسلّمی است که مسائل بسیاری برآن مبتنی است. و پس از آن برخی از مسائل مبتنی بر این اصل را نقل نموده است.

تشریح المسائل* مراد از عبارت (ثمّ استظهر بعض الوجوه تأییدا لما ذکره) در متن چیست؟

ج: تأیید مطالبش می‌باشد توسط دو وجه عقلی و نقلی که باید به کتاب نامبرده مراجعه شود.

* در تبیین وجه نقلی توسط استرآبادی مثالی بزنید؟

ج: از جهت نقلی روایات متواتره‌ای وجود دارد بدین مضمون که:

ان الله تعالی اخذ ضغثا من الحق و ضغثا من الباطل فمغثهما، ثم اخرجهما الی الناس، ثم بعث الانبیاء یفرقون بینهما ففرقهما الأنبیاء و الاوصیاء فبعث الانبیاء لیفرقوا ذلک و جعل الأنبیاء قبل الاوصیاء لیعلم الناس من یفضل الله و من یختص و لو کان الحق علی حدة و الباطل علی حدة کل منهما قائم بشأنه ما احتاج الناس الی نبی و لا وصی و لکن الله خلطهما و جعل تفریقهما الی الانبیاء و الائمة من عبادة.

* مراد استرآبادی از عبارت (انّه لیس فی المنطق قانون یعصم ...) چیست؟

ج: اینست که: در منطق قانونی وجود ندارد که بتواند انسان را از اشتباه و لغزش در مادّه فکر محفوظ بدارد، زیرا اگر چنین قانونی وجود داشت حکما که خود پایه‌گذار و یا مسلّط بر قضایای منطقی هستند نمی‌باید به اشتباه افتاده و یا این همه اختلاف نظر وجود داشته باشد، که مشائیون در یک مسئله ادعای بداهت کنند و اشراقیون مدّعی چیز دیگر شوند.

* اختلاف نظر و آراء حکمای مشاء و اشراق در تحصیل شناخت چیست؟

ج: حکمای مشاء، قیاس عقلی و استدلال‌های برهانی را به عنوان عمده‌ترین وسیله و راه شناخت حقایق می‌دانند و ادعای کشف و شهود را بی‌معنا.

حکمای اشراق عمده‌ترین و یا تنها راه شناخت حقایق را تزکیه و تهذیب نفس دانسته، معتقدند که باید دل را تخلیه و تحلیه نموده

آن را جلا و صفا و صیقل داده تا انوار الهی در آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۰۱

اشراق نماید، و معتقدند که اطلاع بر حقایق اشیاء با برهان و استدلال ممکن نیست.

* اختلاف دو گروه مشاء و اشراق در ترکیب جسم از خصوص هیولا و عدم چیست؟

ج: مشائین می‌گویند: هر جسمی مرکّب است از دو جوهر به نام مادّه و صورت نوعیه که مادّه عبارتست از همان استعداد و قابلیت یک شیء در پذیرش صورت‌های نوعیّه و صورت نوعیّه عبارتست از فعلیت یافتن آن شیء به همان صورت نوعیه‌اش.

* در تبیین فعلیّت‌یابی مادّه به‌وسیله صورت نوعیه مثالی بزنید؟

فی المثل:

۱- آبی که اکنون در خارج موجود است دارای صورت نوعیّه مائیه است و لکن قوّه، بخار شدن در آن وجود دارد در اثر حرارت صورت مائیّه جای خود را به صورت بخاری داد و همین صورت بخاری خود دارای استعداد صورت مائیّه است

۲- و یا نطفه‌ای که استعداد صورت نوعیّه انسان را داراست در حرکت جوهری و تکاملی خود صورت نطفه جای خود را به صورت نوعیّه انسان می‌دهد و دوباره همین انسان استعداد و قوّه صورت نطفه را دارد

* جسم در تقسیم اولیه بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است: طبیعی و تعلیمی

جسم طبیعی جوهری است قابل ابعاد ثلاثه و جسم تعلیمی کم متّصلی است که دارای ابعاد سه‌گانه طول و عرض و ارتفاع است و لذا نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی، نسبت عارض بر معروض است.

* نظر حکما پیرامون جسم طبیعی چیست؟

ج: می‌گویند: جسم طبیعی جوهر متّصل واحدی است که از اجزاء فعلی ترکیب نشده لکن برای تقسیم به اجزاء غیر متناهی قابلیّت دارد.

* نظر مشائیون پیرامون جسم طبیعی به‌طور روشن چیست؟

ج: جسم را جوهر متّصلی می‌دانند که در جوهر دیگر یعنی صورت حلول می‌کند.

* دلیل مشائیون بر اثبات هیولا (ماده اولی) چیست؟

ج: اینست که:

وقتی بر جوهر متصل، انفصال عارض شود مثل آب در کوزه که آن را در دو کوزه دیگر بریزند، اتصال سابقش معدوم و دو جوهر متصل دیگر حادث می‌شود و لذا اعدامی صورت گرفت و احداثی یعنی: آن صورت مائیّه واحد، معدوم و دو صورت نوعیّه جدید، حادث گردید.

لذا لازم است میان این دو آبی که حادث شد، با آن یک آب معدوم (جوهر متصل اول)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۰۲

ارتباط و امر مشترکی وجود داشته باشد که در هر دو حال بعینه باقی باشد و الّا لازم می‌آید که آن آب قبلی معدوم و دو آب جدید از کتم عدم و بدون ارتباط به آن معدوم ایجاد شده باشند، که این بدیهی البطلان است، بلکه منشا پیدایش این دو آب همان آب واحد می‌باشد. حال آن قابلیت و امر مشترکی که تبدیل شده است به این دو آب، نامش هیولی یا مادّه بوده و این امری بدیهی است.

* رأی اشراقیّون پیرامون استدلال فوق از مشائین چیست؟

ج: اینست که: تفریق مذکور اعلام صفتی از صفات جسم (وصف اتصال) و ایجاد صفتی جدید (وصف انفصال) برای آن است یعنی اینکه نه اعدامی نسبت به آب اول صورت گرفته و نه احداث جدیدی، بلکه این آب خارجی همان آب خارجی است، لکن قبلا دارای هیئت و صورت اتّصالیّه بوده و اکنون دارای هیئت انفصالیه و لذا استدلال مشائیین را مردود می‌دانند.

* مرحوم استرآبادی با طرح مسائل فوق به دنبال چه مطلبی می‌باشد؟

ج: شیخ می‌فرماید: آنچه از کلام محدّث استرآبادی استفاده می‌شود، این است که ایشان ادراکات عقلی را در دو مورد حجّت نمی‌داند:

الف: یکی مواردی که مبادی و مقدّمات آن قریب به حسّ نباشد، مشروط به اینکه عقلاء برآن توافق نداشته باشند.

ب: یکی هم ادراکات عقلیّه و امور غیر محسوس است.

* مراد از عدم توافق عقلاء برآن در اینجا چیست؟[۳۱]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۱ ؛ ص۱۰۲

این است که از ضروریات نباشند.

* چنانچه به مرحوم استرآبادی اشکال شود که:

اگر حکم عقل در علوم استدلالی به دلیل اینکه در این علوم اختلاف نظر هست فاقد ارزش است پس باید به همین دلیل در اجتهاد و استنباط از علوم نقلی هم فاقد ارزش باشد به عبارت دیگر: جناب استرآبادی، همان‌طور که استدلالات عقلی کثیر الخطا هستند، مسائل نظری فقه و علم اصول دین نیز مورد اختلاف هستند، چه پاسخی دارد؟

ج: محدث استرآبادی پاسخ می‌دهد که: مسائل یا بدیهی هستند یا نظری.

الف: حاکم مستقل در امور بدیهی عقل بوده و مسائل بدیهی صرفا به عقل تعلّق دارند.

ب: اما در مسائل نظری:

۱- اگر نقل با عقل توافق داشت یعنی حکم نقل مثل حکم عقل بود هنگام تعارض میان این حکم عقلی با نقل، حکم عقل را بر حکم نقل مقدّم می‌داریم.

۲- و اگر عقل با نقل تعارض نمود بدون اینکه نقل دیگری موافق عقل باشد هنگام

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۰۳

تعارض میان حکم عقل و حکم نقل، بلاشك نقل معارض بر عقل مقدم می‌باشد و حکم عقل مورد التفات واقع نمی‌شود.

و این اصلی است که مسائل بسیاری برآن مبتنی می‌باشد که مرحوم آشتیانی در کتاب بحر الفوائد به چهار مسئله از آن مسائل اشاره فرموده است از جمله:

۱- مسئله احباط است که:

بسیاری از علما دلایل عقلیّه بر نفی آن اقامه کرده‌اند هرچند روایاتی برآن دلالت دارند.

۲- مسئله انساء است که:

خداوند پیامبرش را در نماز به فراموشی انداخت و اگرچه اخبار مستفیضه در دلالت برآن وارد شده، لکن اصحاب و علماء آن را انکار کرده و بر امارات عقلیّه تکیه نموده‌اند.

۳- مسئله اراده است که:

متکلمین معتقدند که ادلّه عقلیّه دلالت دارند بر عینیّت اراده با ذات، لکن در اخبار مستفیضه آمده است که اراده زاید بر ذات بوده و

از صفات افعال است.

۴- مسئله تعیین است (یقین اولین واجب) که: اکثر قائل‌اند به اینکه اوّلین واجب، معرفت به حقّ متعال است، زیرا همه اصول و فروع دیگر مبتنی بر این اصل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۰۴

أقول: لا- يحضرنى شرح التهذيب حتى ألاحظ ما فرّع على ذلك. فليت شعرى اذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشىء كيف يجوز حصول القطع او الظّنّ من الدّليل النقلىّ على خلافه. و كذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلىّ كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع؟

و ممّن وافقهما على ذلك فى الجملة المحدّث البحرانىّ فى مقدّمات الحدائق، حيث نقل كلاما للسّيد المتقدّم فى هذا المقام و استحسنه، الّا أنّه صرّح بحجّيّة العقل الفطرىّ الصحيح و حكم بمطابقته للشّرع و مطابقة الشّرع له.

ثم قال: «لا- مدخل للعقل فى شىء من الاحكام الفقهيّة من عبادات و غيرها، و لا سبيل اليها الّا السماع عن المعصوم عليه السّلام، لقصور العقل المذكور عن الاطّلاع عليها».

ثم قال: «نعم يبقى الكلام بالنسبة الى ما يتوقف على التوقيف، فنقول: ان كان الدّليل العقلىّ المتعلّق بذلك بديهيّا ظاهر البداهة، مثل الواحد نصف الاثنين، فلا ريب فى صحّة العمل به. و الّا فان لم يعارضه دليل عقلىّ و لا نقلىّ فكذلك.

و ان عارضه دليل عقلىّ آخر: فان تأيّد أحدهما بنقلىّ كان الترجيح للمتأيّد بالدليل النقلىّ، و الّا فاشكال.

و ان عارضه دليل نقلىّ: فان تأيّد ذلك العقلىّ بدليل نقلىّ كان الترجيح للعقلىّ- الّا أنّ هذا فى الحقيقة تعارض فى النقليّات- و الّا فالتّرجيح للنقلىّ، و فاقا للسيّد المحدّث المتقدّم ذكره و خلافا للاكثر، هذا بالنسبة الى العقلىّ بقول مطلق.

أمّا لو اريد به المعنى الاخصّ- و هو الفطرىّ الخالى عن شوائب الاوهام الّذى هو حجّة من حجج الملك العلّام و ان شذّ وجوده فى الانام- ففى ترجيح النقلىّ عليه اشكال.[۳۲] انتهى.

ترجمه:

(بیان شیخ پیرامون جزم و قطع)

می گویم:

شرح تهذیب نزد من حاضر نیست تا آنچه را که (محدث جزایری) برآن (اصل) متفرّع ساخته ملاحظه کنم. پس ای کاش می‌فهمیدم هنگامی که حکم عقل به نحو قطع و جزم بر شیئی فرض می‌شود حصول قطع و یا ظن برخلاف آن حکم عقل از دلیل نقلی چگونه جایز و ممکن است.

همان‌طور که اگر از دلیل نقلی قطع حاصل شود چگونه جایز است که حکم عقل به‌طور قطع برخلاف آن باشد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۰۵

و از جمله کسانی که با این دو نفر (استرآبادی و محدث جزایری) اجمالا- برآن (عدم حجیّت دلیل عقلی) موافقت نموده است محدّث بحرانی در مقدمات کتاب حدائق است،

(بیان محدث بحرانی)

اشاره

آنجا که وی کلام سید جزایری را در این مقام نقل نموده و آن را نیکو شمرده، مگر این که به حجیّت عقل فطری صحیح تصریح کرده و حکم به مطابقت عقل فطری با شرع و مطابقت شرع با عقل فطری نموده است.

سپس گفته است:

در هیچ‌یک از احکام فقهی (اعمّ از عبادات و معاملات) عقل غیر فطری دخالتی نداشته، و راهی به آنها (احکام فقهیّه) نیست مگر شنیدن از معصوم علیه السلام، چرا که عقل مطلق از اطلاع بر مسائل فقهی و احکام شرعی قاصر و ناتوان است.

پس از آن فرموده است:

بله، باقی می‌ماند کلام نسبت به امور نظری که متوقّف بر توقیف و استدلال شرعی نیست که در شرح آن می گوییم:

اگر دلیل عقلی قطعی که به آن (ما لا- یتوقف) تعلّق گرفته بدیهی بوده و در ظهور بداهت همچون (الواحد نصف الاثنین) باشد، بدون شک عمل به آن درست و جایز است. و الّا (چنانچه بدیهی نباشد)

۱- اگر دلیل عقلی و نقلی با دلیل عقلی قطعی تعارض نکرد پس مثل فرض قبلی عمل به آن درست است

۲- و اگر دلیل عقلی دیگری با دلیل عقلی قطعی تعارض نمود:

درصورتی که یکی از متعارضین به‌وسیله دلیل نقلی تأیید شود ترجیح با آن بوده و در مقام تعارض مؤید به دلیل نقلی را مقدم می کنند، لکن در فرضی که هیچ‌یک مؤید و مرجحی از ادله نقلی نداشته باشند جای اشکال و تأمل است.

اما اگر معارض با دلیل عقلی، دلیل نقلی باشد ترجیح با دلیل عقلی مؤید به نقلی است، منتهی در واقع تعارض بین عقلی و نقلی نبوده، بلکه دو دلیل نقلی با هم تعارض نموده و یکی از دو نقلی را باید بر دیگری مقدم داشت و اگر دلیل عقلی مزبور مؤید نقلی نداشته باشد مطابق با نظر سید جزایری باید نقلی را بر عقلی بدون مرجح مقدم نمود هرچند اکثر با این حکم مخالف‌اند و این (صور و شقوقی که احکامشان بیان گردید) نسبت به دلیل عقلی مطلق بود. اما دلیل عقلی به معنای اخص یعنی عقلی فطری که از خیالات فاسده به دور بوده و خود

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۰۶

از ناحیه خداوند حجت و برهان می‌باشد هرچند چنین عقلی در مردم به ندرت یافت می‌شود، لکن مع‌ذلک درصورتی که این قبیل از دلیل عقلی با نقلی تعارض کند در ترجیح دادن نقلی برآن اشکال و تأمل است.

تشریح المسائل* مراد شیخ از عبارت (حتی ألاحظ ما فرّع علی ذلک) چیست؟

ج: مراد سخنان محدث جزایری است که شرحی بر تهذیب شیخ طوسی نوشته و سخنان محدث استرآبادی را با آب‌وتاب در مقدمه آن نقل نموده است. و گفته است که:

من نیز این کلام را قبول دارم سپس فرموده: اگر کسی به ما اخباریین اعتراض کند که شما با این تقسیمات عقل را منعزل کرده‌اید و ارزشی برای آن قائل نشدید. پس عقل چه محلّی از اعراب دارد؟

پاسخ می‌دهیم که: خیر، ما برای عقل در حوزه ادراکاتش ارزش قائل هستیم. فی المثل امور بدیهی از جمله علم فقه مربوط به عقل بوده و حاکم علی الاطلاق در آن عقل است. لکن در مسائل نظری دو صورت دارد:

۱- هرکجا که عقل حکم به مطلبی کند و از جانب شارع دلیلی برخلاف آن حکم عقل صادر نشده باشد حکم عقل دارای ارزش است، و یا هرکجا که عقل حکمی دارد که از جانب شرع هم یک دلیل نقلی مؤیّد و موافق آن و یک دلیل نقلی مخالف آن، حکم عقل دارای ارزش بوده و برای آن دلیل نقلی موافق رجحان قائل می‌شویم.

۲- لکن آنجا که عقل حکم به وجوب کرده و نقل حکم به حرمت یا عقل حکم به حسن کرده و نقل به قبح و دلیل دیگری هم که

مؤید حکم عقل باشد در دست نیست چنانچه میان حکم عقل و نقل تعارض واقع شود، ما در این مورد دلیل نقلی را بر دلیل عقلی مقدّم می‌داریم.

سپس فرموده:

این اصل و قاعده مسلّمی است که مسائل کثیره‌ای بر آن مبتنی می‌باشد.

* جناب شیخ چه پاسخی به سخنان مرحوم سیّد جزایری می‌دهد؟

ج: می‌فرماید: ای کاش می‌دانستم وقتی که عقل؛ قاطع و جازم به صدور حکمی شد، چگونه ممکن است که خود (عقل) دوباره به‌طور قاطع و جازم حکمی برخلاف آن حکم مقطوع صادر کند.

به عبارت دیگر شیخ می‌فرماید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۰۷

اینکه شما گفتید: هذا اصل یبتنی علیه مسائل کثیرهٔ، متأسفانه کتاب تهذیب را در اختیار ندارم تا یک‌به‌یک آن فروعات را بررسی کرده، پاسخ دهم.

سپس شیخ می‌فرماید: اینکه فرمودید: در تعارض حکم عقل نظری با دلیل نقلی، ما دلیل نقلی را مقدّم می‌داریم، این یک امر ناممکن است، چرا که سخن ما در حکم عقل قطعی است، و دلیل نقلی هم یا قطعی است یا ظنّی، و لذا حاصل سخن شما این می‌شود که:

اگر قطع حاصله از مقدمات عقلیه با قطع و یا ظنّ حاصله از دلیل شرعی تعارض نمود ما آن قطع و ظنّ حاصله از دلیل شرعی را مقدّم می‌داریم، به نظر ما (شیخ) از محالات است، و حاصل و نتیجه سخن شما حکم به متنافیین است و از عقل سلیم برنمی‌آید.

* به نظر شما اشکال عمده سید جزایری در کجاست؟

ج: در اینجا که میان دو قطع تعارض قائل است، آن‌هم به دو قطعی که در آن واحد و از منبع واحد صادر می‌شود و حال آنکه تعارض شروطی دارد.

* به نظر شما چرا دو قطع با یکدیگر تعارض نمی‌کنند؟

ج: زیرا مستلزم قطع به متنافیین است. یعنی مکلف در آن واحد هم قطع به وجوب یک مسئله داشته باشد هم قطع به حرمت آن. از طرفی تعارض شروطی دارد که باید بررسی شود.

* تعارض در کجا معقول است؟

ج: میان دو اماره ظنّیه‌ای که شأنیّت دارند، مفید ظن باشند و لو بالفعل در اثر ابتلاء به معارض مفید ظنّ فعلی نیستند.

* با توجه به مطالب فوق خلاصه پاسخ شیخ به سید جزایری چیست؟

ج: اینست که: چنانچه دلیل عقلی در ما قطع ایجاد کند ممکن نیست از دلیل نقلی قطع به خلاف حاصل شود زیرا معنای قطع به امری از راه عقل این است که احتمال خلاف صفر است و حتی احتمال طرف دیگر هم با قطع به این طرف قابل جمع نیست تا چه رسد به ظن به طرف دیگر با قطع به آن طرف یعنی سخن شما مستلزم قطع به متنافیین است.

همان‌طور که اگر از دلیل نقلی قطعی حاصل شود ممکن نیست بعدا از دلیل عقلی قطعی بر خلاف آن صادر شود و لذا تعارض میان دو دلیل که یکی عقلی و یکی نقلی است، محال است.

* مراد از عبارت (فی الجملهٔ ...) در متن شیخ چیست؟

ج: اینست که: مرحوم بحرانی اجمالاـ در این مسئله با این دو نفر موافق است نه اینکه به طور مطلق احکام عقلیّه را مسلوب الحجّیهٔ بداند، خیر، در آن تفصیل قائل شده و عقل فطری را حجّت دانسته است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۰۸

* محدّث بحرانی در مقدمه کتاب «الحدائق الناضرة» پیرامون عقل چه فرموده است؟

ج: فرموده است عقل دارای دو شعبه است:

الف: عقل فطری بالمعنی الاخص

ب: عقل فطری بالمعنی الاعم.

* مراد محدث بحرانی از عقل فطری بالمعنی الاخص چیست؟

ج: عقلی است که به خلقت خدادادی خود باقی مانده و از افتادن در دام شبهات، اوهام و خیالات، مصون مانده است. یعنی همان عقل ناب و خالص که حجّت باطنی الهی بر افراد بشر می‌باشد.

* مراد بحرانی از عقل فطری بالمعنی الاعم چیست؟

ج: عقول اکثر مردم است، که تحت تأثیر هواها و هوسها، القاء شبهات، خیال‌گرایی‌ها و اوهام واقع شده و چهره آن، مقداری منکشف شده است.

* قانون ملازمه در اصول، مربوط به کدام‌یک از این دو قسم عقل می‌باشد؟

ج: مربوط به عقل فطری بالمعنی الاخص.

* مقصود محدّث بحرانی از این تقسیم‌بندی عقل چیست؟

ج: اینست که: عقل فطری بالمعنی الاعم:

۱- در احکام فقهیّه شرعیّه (یعنی: حلال و حرام الهی) دخالتی نداشته و باید احکام شرعیّه را از کتاب و سنت تحصیل نمود. چرا؟ زیراکه احکام اللّه توقیفی هستند، یعنی: متوقّف‌اند بر شنیدن از معصومین علیه السلام که زبان شارع می‌باشند، پس مدخلیتی برای عقل وجود ندارد چه عقل بدیهی و چه عقل نظری.

۲- امّا در احکام غیر شرعیّه که توقیفی نیستند، مثل اعتقادات و معاملات حکمش دارای ارزش است، یعنی: اگر حکم به امتناع اجتماع نقیضین و یا ضدّین و یا ... نمود، حکمش ارزشمند است.

* نظر بحرانی در تقدّم دلیل نقلی بر عقلی یا بالعکس چیست؟

ج: اینست که:

۱- اگر عقل نظری (استدلالی) بر چیزی حکم نمود و دلیلی نقلی و یا عقلی دیگری بر خلاف و یا وفاق آن نبود، این حکم عقلی دارای ارزش است.

۲- و اگر عقل نظری بر چیزی حکمی صادر کند، لکن دلیل دیگری از عقل و نقل مطابق حکم عقل باشد، باز این حکم عقلی دارای ارزش است،

۳- و اگر عقل نظری حکمی صادر نمود و مبتلای به معارض شد، این معارض دو صورت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۰۹

دارد:

یا این است که معارض یک دلیل عقلی است، و یا این است که معارض یک دلیل نقلی است،

اگر معارض حکم عقل باشد، خود دو صورت دارد از جمله اینکه:

۱- یا اینست که: یکی از دو دلیل عقلی مؤیدی از دلیل شرعی دارند که در این صورت آن حکم عقلی که مؤید دارد، ترجیح داده می‌شود. فی المثل:

یک دلیل می گوید: جهان مادّه متغیر است.

هر متغیّری حادث است.

پس جهان مادّه حادث است.

و یک دلیل می گوید: جهان مخلوق خالق قدیم است

مخلوق قدیم هم قدیم است.

پس جهان مخلوق قدیم است

حال روایات بسیاری دلالت بر حدوث جهان دارند، لذا ما دلیل عقلی اول را ترجیح می‌دهیم.

۲- یا اینست که: هیچ‌یک از دو حکم و دلیل عقلی معارض، مؤیّدی از دلیل شرعی ندارند.

فی المثل:

یک دلیل عقلی می گوید: جسم مرکّب از هیولا و صورت است. دلیل عقلی دیگر منکر این ترکیب است و می گوید بسیط است. از طرفی هم هیچ‌گونه آیه و روایتی دراین‌باره وجود ندارد. حال چه باید کرد؟

آیا می‌توان از روی اختیار یکی از دو حکم را مقدم داشت؟

پاسخ اینست که: اگر دلیل معارض با این حکم عقل یک حکم و دلیل عقلی باشد خود دارای دو صورت است.

۱- گاهی دو دلیل نقلی وجود دارد که معارض یکدیگرند، و لکن حکم عقل با یکی از آن دو موافق است

در اینجا:

حکم عقل موجب رجحان یکی از این دو دلیل بر دیگری می‌شود، امّا در حقیقت این تعارض میان عقل و نقل نمی‌باشد، بلکه تعارض میان دو نقل می‌باشد و عقل مؤیّد یکی از آن دو می‌باشد.

فی المثل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۱۰

روایاتی دلالت بر جسمانی بودن خداوند دارند، و روایاتی دلالت بر عدم جسمانیت او.

و دلیل عقلی مؤیّد عدم جسمانیت است.

در اینجا:

روایات دسته دوم را که مؤیّد عقل واقع شده‌اند برمی گزینیم.

۲- گاهی یک دلیل عقلی داریم و یک دلیل نقلی، که در تعارض با یکدیگرند.

فی المثل:

آیات و روایات اثبات‌کننده معاد جسمانی هستند، و لکن عقل برخی افراد به دلیل اعتقاد به اعاده معدوم معاد جسمانی را منکر شده و می گویند: معاد روحانی است.

در این حال:

ما (اخباریین) دلیل نقلی را ترجیح داده و بر دلیل عقلی مقدّم می‌داریم

* نظر محدّث بحرانی پیرامون عقل فطری بالمعنی الاخص در ما نحن فیه چیست؟

ج: اینست که:

اگر دلیل نقلی در تعارض با آن وجود نداشته باشد عقل فطری معتبر است

و اگر دلیل نقلی در تعارض با آن وجود داشته باشد، تقدّم هریک بر دیگری کاری مشکل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۱۱

۱- و لا ادری کیف جعل الدّلیل النقلیّ فی الاحکام النّظریّة مقدّما علی ما هو فی البداهة من قبیل (الواحد نصف الاثنین) مع انّ ضروریات الدّین و المذهب لم یزد فی البداهة علی ذلک.

۲- و العجب[۳۳] ممّا ذکره فی الترجیح عند تعارض العقل و النقل، کیف یتصوّر الترجیح فی القطعیّین؟! و أیّ دلیل علی الترجیح المذکور؟

۳- و أعجب من ذلک: الاستشکال فی تعارض العقلیّین من دون ترجیح!! مع أنّه لا اشکال فی تساقطهما و فی تقدیم العقلیّ الفطریّ الخالی عن شوائب الاوهام علی الدلیل النقلیّ، مع أنّ العلم بوجود الصانع امّا أن یحصل من هذا العقل الفطریّ أو ممّا دونه من العقلیّات البدیهیّة، بل النظریّات المنتهیة الی البداهة.

۴- و الّذی یقتضیه النظر- وفاقا لاکثر أهل النّظر- أنّه:

کلّما حصل القطع من دلیل عقلیّ فلا یجوز أن یعارضه دلیل نقلیّ؛ و ان وجد ما ظاهره المعارضة فلا بدّ من تأویله ان لم یمکن طرحه. و کلّما حصل القطع من دلیل نقلیّ- مثل القطع الحاصل من اجماع جمیع الشرائع علی حدوث العالم زمانا- فلا یجوز أن یحصل القطع علی خلافه من دلیل عقلیّ، مثل استحالة تخلّف الاثر عن المؤثّر. و لو حصل منه صورة برهان کانت شبهة فی مقابلة البدیهة، لکن هذا لا یتأتّی فی العقل البدیهیّ من قبیل «الواحد نصف الاثنین» و لا فی العقل الفطریّ الخالی عن شوائب الاوهام؛ فلا بدّ فی مواردهما من التزام عدم حصول القطع من النقل علی خلافه، لانّ الادلّة القطعیّة النظریّة فی النقلیّات مضبوطة محصورة لیس فیها شیء یصادم العقل البدیهیّ أو الفطریّ.

ترجمه:

(اشکالات شیخ به گفتار محدّث بحرانی)

۱- نمی‌دانم که مرحوم بحرانی چگونه دلیل نقلی را در احکام نظری بر آنچه بدیهی است همچون (الواحد نصف الاثنین) مقدم قرار داده با اینکه ضروریات دین و مذهب در بداهت بیش از این نمی‌باشند؟

۲- تعجّب می‌کنم از آنچه ایشان (بحرانی) در مقام ترجیح هنگام تعارض دلیل عقلی با نقلی ذکر فرموده، زیرا ترجیح در تعارض میان دو دلیل قطعی چگونه تصور می‌شود؟ و کدامین دلیل بر ترجیح مذکور دلالت دارد.

۳- عجیب‌تر از مطلب قبل، اشکال و حکم به تأمل ایشان در تعارض دو دلیل عقلی است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۱۲

بدون رجحان یکی بر دیگری با اینکه تردیدی در تساقط این دو نمی‌باشد، و در تقدیم عقل فطری خالی از شوائب اوهام بر دلیل نقلی معارض با آن است.

با اینکه علم به وجود صانع یا از همین دلیل عقلی فطری حاصل می‌شود یا از دلیل عقلی بدیهی یا احیانا از دلایل عقل نظری که منتهی به عقل بدیهی می‌شود.

۴- آنچه را که فکر و اندیشه اقتضا می‌کند و مورد وفاق اکثر اندیشمندان است این است که:

الف: هرگاه از دلیل عقلی نسبت به چیزی قطع حاصل شود پس جایز نیست که دلیلی نقلی با آن معارضه کند هرچند دلیلی یافت شود که ظاهرش معارضه است و ناگزیر از تاویل آن هستیم اگر طرحش ممکن نباشد.

ب: و هرگاه از دلیل نقلی نسبت به چیزی قطع حاصل شود، مثل قطع حاصل از اجماع تمام ادیان الهی بر حدوث زمانی عالم، که ممکن نیست قطعی از دلیل عقلی برخلاف آن حاصل شود مثل دلیل عقلی (استحاله تخلف اثر از مؤثر).

و اگر هم از دلیلی عقلی قطع حاصل شود در واقع صورت برهان است که در مقابل قطع حاصل از دلیل نقلی شبهه‌ای بیش نیست.

و این (تعارضی که ذکر شد) هرگز در عقل بدیهی از قبیل (الواحد نصف الاثنین) یا عقل فطری خالی از شوائب اوهام جاری نمی‌باشد، چه آنکه ادلّه قطعیّه نظریّه در نقلیّات، مضبوط، محصور و مشخّص‌اند و در بین آنها دلیلی نیست که با عقل بدیهی یا فطری تصادم و تعارض کند.

تشریح المسائل* اوّلین انتقاد و اشکال شیخ به محدث بحرانی چیست؟

ج: از آقای بحرانی می‌پرسد شما که گفتید: عقل در احکام فقه مدخلیّتی ندارد (چه عقل بدیهی و یا استدلالی) آیا در ضروریّات دین مثل وجوب نماز یا ضروریّات مذهب، مثل وجوب خمس در غیر غنائم دار الحرب هم نیازی به شنیدن از معصوم داریم؟ و این موارد متوقّف به توقیف بوده و نیازی به تمسّک به دلیلی نقلی دارند یا اینکه، همان ضرورت و بداهت کافی است.

قطعا محدث بحرانی خواهد گفت: همان ضرورت و بداهت کافی است و این امور متوقف بر توقیف نیستند.

لذا شیخ اشکال می‌کند که: مگر احکام عقل بدیهی مثل حسن احسان و قبح ظلم که مورد قبول عقلای عالم است، ضرورت و بداهتشان کمتر است از ضروریّات دین و مذهب، که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۱۳

ضرورت در اینجا کافی، لکن در آنها کافی نباشد؟

* آیا در کلام محدث بحرانی دلیل نقلی بر دلیل عقلی بدیهی، مقدّم داشته شد؟

ج: خیر، برخلاف این ادعای شیخ ایشان در صدر مقاله فرمود:

اگر دلیل عقلی قطعی که در ظهور و بداهت مثل (الواحد نصف الاثنین) باشد بلاشک عمل به آن جایز است.

* پس مسئله تعارض میان دلیل عقلی و نقلی و تقدم دلیلی نقلی در کلام ایشان چیست؟

ج: مراد ایشان تعارض میان دلیل عقلی و نقلی در غیر عقلی بدیهی است.

* دلیل شما بر مطلب فوق چیست؟

ج: اینست که: در ادامه بحث فرمود! ولی در غیر دلیل عقلی بدیهی مسئله به دو صورت است:

الف: اینکه دلیل عقلی و نقلی با آن تعارض نداشته باشد.

ب: اینکه معارض داشته باشد و الخ.

در نتیجه: این انتقاد شیخ به محدّث بحرانی وارد نیست.

* دومین انتقاد و اشکال شیخ به محدث بحرانی چیست؟

ج: اینست که شما که گفتید:

اگر قطع حاصل از دلیل عقلی با قطع حاصل از دلیل نقلی تعارض نمود ما نقل را مقدّم می‌داریم.

ما در جواب شما می‌گوییم: وقتی فرض نمودیم که دو دلیل هر دو قطع آوردند چگونه ممکن است یکی را بر دیگری ترجیح داد و حال آنکه فوق قطع حالت دیگری وجود ندارد تا مرجّح، مرجّح را به آن مرتبه برساند و در نتیجه دلیل راجح، بر مرجّحش مقدّم شود.

لکن این از محالات است، زیراکه اگر از راه عقل قطع به امری حاصل شد احتمال طرف مخالف صفر می‌شود، یعنی: از طریق شرع نیز احتمال خلاف آن داده نمی‌شود تا چه رسد به ظنّ بر خلاف.

* آیا این اشکال دوم شیخ بر محدث بحرانی وارد است؟

ج: درصورتی‌که دو دلیل شأنی مراد باشد خیر، زیرا در باب تعارض ادلّه داریم که اگر دو دلیل شأنی با هم تعارض نمودند یکی از

آن دو می‌تواند به‌وسیله مرجّحی به مرحله فعلیت رسیده و دیگری در مرتبه شأنیّت باقی بماند.

حال: اگر به‌وسیله مرجح یکی از دو دلیل به مرحله فعلیّت رسید تقدّم آن بر دیگری چه اشکالی دارد و لذا با توجّه به ادلّه وجوب، ترجیح درباره تعارض این رجحان توجیه‌پذیر است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۱۴

و اگر مراد همانی باشد که جناب شیخ برداشت نموده که خود پاسخ داده است.

* سومین اشکال و ایراد شیخ بر محدث بحرانی چیست؟

ج: به اخباری می گوید: شما که گفتید اگر دو حکم عقلی نظری با هم تعارض کنند و هیچ‌یک از آن دو مرجّحی نداشته باشند در تقدّم داشتن یکی بر دیگری اشکال است، در پاسخ شما می گوییم که:

اولا: به فرض هم که بپذیریم دو حکم عقلی قطعی با هم تعارض کنند، خوب «اذا تعارضا تساقطا» و این از قوانین کاملا روشن باب تعارض است.

ثانیا: اگر از یک دلیل عقلی، قطع به چیزی حاصل شد، محال است از راه دلیل عقلی، قطع به خلاف آن حاصل شود.

* چهارمین اشکال و ایراد شیخ بر محدث بحرانی چیست؟

ج: ایراد چهارم شیخ به جمله پایانی محدث بحرانی است که عنوان نمود اگر عقل فطری سالم با یک دلیل نقلی تعارض کنند در تقدیم دلیل نقلی جای تأمل و اشکال است. لذا شیخ پاسخ می‌دهد که نه تنها جای تردید و اشکال نیست، بلکه باید دلیل دلیل نقلی طرح و دلیل فطری خالص اخذ شود. زیرا اثبات صانع و دیگر معارف دین مثل شناخت انبیاء .... با همین عقل فطری سالم حاصل می‌شود، یعنی: هر دلیل نقلی که با عقل فطری خالی از شوائب اوهام تعارض کند، مطرود است و این یک حکم و قاعده کلّی و مسلّمی است که در تمام موارد اجرا می‌شود. بنابراین سخن جناب بحرانی محلّ تعجّب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۱۵

فان قلت: لعلّ نظر هؤلاء فی ذلک الی ما یستفاد من الاخبار (مثل قولهم علیه السلام «حرام علیکم أن تقولوا بشیء ما لم تسمعوه منّا»[۳۴]

و قولهم علیه السلام: «لو أنّ رجلا قام لیله و صام نهاره و حجّ دهره و تصدّق بجمیع ماله و لم یعرف ولایة ولیّ‌اللّه فیکون أعماله بدلالته فیوالیه، ما کان له علی اللّه ثواب»[۳۵]

و قولهم علیه السلام: «من دان اللّه بغیر سماع من صادق فهو کذا و کذا»[۳۶] الی غیر ذلک)[۳۷] من أنّ الواجب علینا هو امتثال أحکام الله تعالی الّتی بلّغها حججه علیه السلام، فکلّ حکم لم یکن الحجّة واسطة فی تبلیغه لم یجب امتثاله، بل یکون من قبیل (اسکتوا عمّا سکت اللّه عنه)[۳۸]، فانّ معنی سکوته عنه عدم أمر أولیائه بتبلیغه ما؛ و حینئذ فالحکم المنکشف بغیر واسطة الحجّة ملغی فی نظر الشّارع و ان کان مطابقا للواقع، کما یشهد به تصریح الامام علیه السلام بنفی الثّواب علی التّصدّق بجمیع المال مع القطع بکونه محبوبا و مرضیّا عند الله.

و وجه الاستشکال فی تقدیم الدّلیل النقلیّ علی العقلیّ الفطریّ السلیم ما ورد من النّقل المتواتر علی حجّیّة العقل[۳۹]، و أنّه حجة باطنة[۴۰]، و أنّه ممّا یعبد به الرحمن و یکتسب به الجنان[۴۱]، و نحوها مما یستفاد منه کون العقل السّلیم أیضا حجة من الحجج، فالحکم المستکشف به حکم بلّغه الرسول الباطنی الّذی هو شرع من داخل، کما أنّ الشرع عقل من خارج[۴۲].

و ممّا یشیر الی ما ذکرنا من قبل هؤلاء: ما ذکره السید الصدر رحمه اللّه فی شرح الوافیة- فی جملة کلام له فی حکم ما یستقلّ به العقل- ما لفظه:

انّ المعلوم هو أنّه یجب فعل شیء أو ترکه أو لا یجب، اذا حصل الظّنّ أو القطع بوجوبه أو حرمته أو غیرهما من جهة نقل قول

المعصوم علیه السلام أو تقریره، لا أنّه یجب فعله أو ترکه أو لا یجب، مع حصولهما من أیّ طریق کان[۴۳]، انتهی موضع الحاجهٔ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۱۶

ترجمه:

توجیه نظر اخباریها توسط شیخ

اشاره

۱- پس اگر بگویی: شاید نظر اخباریها در ترجیح نقل بر عقل به خاطر اموری است که از اخبار استفاده می‌شود، مثل این سخن معصوم علیه السّلام که، (بر شما حرام است چیزی را که از ما نشنیده‌اید بگویید.) و این سخن معصوم علیه السّلام که؛ (اگر مکلّفی شبها به عبادت برخیزید و روزها روزه بگیرد و همه‌ساله حج بگذارد و تمام دارایی‌اش را ببخشد، لکن ولایت ولیّ الله را نشناسد تا اعمالش به راهنمایی او (ولی) باشد و او (ولی) را والی خود قرار دهد، اجر و پاداشی نزد خدا برای او نمی‌باشد.)

و این سخن معصوم (ع) که:

کسی که به غیر شنیدن از معصومی به خدا نزدیک شود پس او ... و ... و غیره این روایات از جمله اینکه تنها اتیان و امتثال احکام الهی لازم است که حضرت معصومین آنها را تبلیغ کرده‌اند. بنابراین: هر حکمی که حجّت خدا در تبلیغ آن واسطه نباشد اطاعتش واجب نیست، بلکه از قبیل (اسکتوا عما سکت الله عنه) می‌باشد چه آنکه معنای سکوت خداوند از آن؛ امر نکردن به اولیائش در تبلیغ آن است.

بنابراین: حکمی که بدون وساطت معصوم علیه السّلام بیان شود در نظر شارع بی‌اعتبار است اگرچه مطابق با واقع باشد.

همان‌طور که تصریح امام به نفی ثواب بر صدقه دادن تمام مال با قطع به اینکه (این عمل) محبوب و مورد پسند نزد خداست شهادت بر این بی‌اعتباری عند الشارع می‌دهد.

۲- اما وجه اشکال (اخباریین) در تقدیم دلیل نقلی بر عقلی فطری سالم، اخبار متواتره است بر حجّیت عقل و اینکه عقل حجّت باطن است، و خدای رحمان به‌وسیله آن عبادت، و بهشت بدان تحصیل می‌شود، و امثال این تعبیرات که از آنها استفاده می‌شود که، عقل سالم نیز حجّتی است از حجّت‌های حق تعالی.

پس حکم کشف‌شده، به‌وسیله عقل حکمی است که رسول باطنی یعنی: شرع داخلی آن را تبلیغ نموده، همان‌طور که حکم مستکشف به‌واسطه شرع حکمی است که عقل خارجی واسطه در تبلیغ آن می‌باشد.

۳- از جمله کلماتی که اشاره دارد به آنچه ما از طرف اخباریین در توجیه مقالاتشان آوردیم، عبارتی است از مرحوم سید صدر در شرح وافیه در ضمن عبارتش تحت "عنوان حکم مستقلات عقلیه مبنی بر اینکه معلوم است زمانی انجام فعلی یا ترک آن واجب یا غیر واجب است که ظن یا قطع به وجود یا حرمت و یا غیر این دو و از طریق گفتار معصوم یا فعل و یا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۱۷

تقریر او حاصل شده باشد. نه اینکه از هر طریق حاصل شد واجب الامتثال باشد.

تمام شد محل حاجت از کلام سید صدر

تشریح المسائل* جهت بحث شیخ در اینجا در توجیه سخنان اخباریها نسبت به مباحث قبلی چگونه است؟

ج: در بحث‌های قبلی در پاسخ به اخباریین که می‌گفتند؛ قطع حاصل از مقدّمات عقلیّه فاقد ارزش است، قطع حاصل از مقدّمات عقلیّه را دارای ارزش می‌دانست و کثرت خطا را در استدلالات عقلیّه رد می‌کرد، لکن در اینجا جهت توجیه سخن اخباریها نگاه به

بحث را عوض نموده می‌فرماید:

شاید مراد اخباریها در عدم حجّیت عقل استدلالی، کثرت خطا نبوده، بلکه با توجّه به یک سری روایات و منابع نقلی چنین اظهار نظری کرده‌اند. از قبیل:

- حرام علیکم ان تقولوا بشیء ما لم تسمعوا منّا

- لو انّ رجلا قام لیله و صام نهاره و حجّ دهره ...

- من دان اللّه بغیر سماء من صادق (ع) فهو ....

* توجیه شیخ از روایات فوق و امثال آن در توجیه سخنان اخباریها چیست؟

ج: اینست که: احکام اللّه واقعی در لوح محفوظ بر دو دسته‌اند:

۱- احکامی که توسط حجج الهی به بندگان رسیده و واجب الاتّباع می‌باشند.

۲- احکامی که از طریق حجج الهی و ماموران معصوم به دست ما نرسیده و واجب الاتّباع نمی‌باشند، بلکه داخل‌اند در (اسکتوا عما سکت الله عنه).

یعنی: آنچه را که خداوند در مورد آن سکوت کرده شما هم نسبت به آن ساکت باشید. پس:

هر حکمی و حقّی که از طریق حجّت به دست آمده واجب الاتباع است نه هر حکمی، و لو از راه حکم عقل باشد. فی المثل، در حدیث (ان رجلا قام لیله .... تا ما کان له علی الله ثواب) که می‌گوید:

اگر کسی بدون راهنمایی ولیّ خدا و تنها به حکم عقل خودش، تمام اموالش را در راه خدا انفاق کند ثوابی نخواهد داشت، با اینکه صدقه و بخشش کاری مطلوب و مورد رضایت پروردگار است، و لکن چون بر اساس فرمان عقل بوده و نه به دلالت ولیّ خدا، فاقد ارزش است.

لذا شاید پشتوانه و منبع اخباریها در اثبات عدم حجّیّت حکم عقل این‌گونه روایات باشد و نه آن استدلال قبلی که گذشت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۱۸

* آیا این تقریر و توجیه شیخ از سخنان اخباریها قابل قبول است؟

ج: خیر، زیرا اگر مدرک و دلیل اخباریون این اخبار باشد باید گفت این اخبار اطلاق داشته و میان عقل فطری سالم از اوهام و عقل فطری مطلق و یا عقل بدیهی و نظری تفاوتی قائل نشده، بلکه مطلق حکم عقل را فاقد ارزش و مردود می‌شمارد.

* اگر این اخبار مطلق، احکام عقلی را مردود دانسته پس چرا محدّث بحرانی و امثالهم، حکم عقل فطری خالص را حجّتی از حجّت‌های خدا دانسته‌اند؟

ج: سرّ مطلب این است که در مقابل روایات مذکوره دسته دیگری از روایات متواتره وجود دارد که علّت این استثناء شده‌اند. از جمله:

۱- العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان

۲- انّ للّه علی النّاس حجّتین: حجّة ظاهرة و حجّة باطنة امّا الظاهرة فالانبیاء و الرسل و الائمّة و امّا الباطنة فالعقول.

* اگر اشکال شود که این دو دسته روایت متعارض‌اند اخباریها چه پاسخی دارند؟

ج: تعارض را قبول دارند، لکن براساس قانون متعارضین یعنی (الجمع مهما امکن اولی من الطرح)

و از نظر آنها وجه الجمع این احادیث به حسب ظاهر متعارض، اینست که: حکم عقل به طور مطلق حجّت نمی‌باشد مگر حکم عقل فطری.

* نظر شیخ پیرامون رأی فوق از اخباریین چیست؟

ج: می‌فرماید: از عبارات سیّد صدر در شرح وافیه چنین استفاده می‌شود که شاید مستند اخباریها در ردّ احکام عقلیّه این روایات باشد. چرا:؟

زیرا ایشان در مقاله‌اش فرمود که اگر از راه قول و فعل و تقریر معصوم به حکمی از احکام (از قبیل: وجوب و یا حرمت) قطع یا ظن، حاصل نمودیم، اطاعت از آن حکم واجب است.

لکن اگر از طرق دیگر و لو حکم عقل قطعی، قطع یا ظن به وجوب و یا حرمت چیزی پیدا شد حجّیّت ندارد.

* جناب شیخ چه پاسخی به این رأی سید صدر و اخباریها می‌دهد؟

ج: پاسخ در متن بعد آمده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۱۹

۱- قلت أوّلا: نمنع مدخليّة توسّط تبليغ الحجّة فى وجوب اطاعة حكم الله سبحانه، كيف! و العقل بعد ما عرف أنّ الله تعالى لا يرضى بترک الشّيء الفلانى و علم بوجوب اطاعة الله لم يحتج ذلک الى توسّط مبلّغ.

۲- و دعوى «استفادة ذلک من الاخبار» ممنوعة، فانّ المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد بالاحكام الشّرعيّة بالعقول النّاقصة الظّنيّة، على ما كان متعارفا فى ذلک الزّمان من العمل بالاقيسة و الاستحسانات، من غير مراجعة حجج اللّه بل فى مقابلهم (ع) و الّا فادراک العقل القطعىّ للحكم المخالف للدّليل النّقلى على وجه لا يمكن الجمع بينهما فى غاية النّدرة، بل لا نعرف وجوده، فلا ينبغى الاهتمام به فى هذه الاخبار الكثيرة، مع أنّ ظاهرها ينفى حكومة العقل و لو مع عدم المعارض.

۳- و على ما ذكرنا يحمل ما ورد (من أنّ دين اللّه لا يصاب بالعقول»[۴۴]

۴- و اما نفى الثّواب على التّصدّق مع عدم كون العمل به بدلالة ولىّ الله، فلو ابقى على ظاهره تدلّ على عدم الاعتبار بالعقل الفطرىّ الخالى عن شوائب الاوهام، مع اعترافه بأنّه حجّة من حجج الملک العلّام. فلا بدّ من حمله على التّصدّقات الغير المقبولة، مثل التّصدّق على المخالفين، لاجل تديّنهم بذلک الدّين الفاسد، كما هو الغالب فى تصدّق المخالف على المخالف. كما فى تصدّقنا على فقراء الشّيعة، لاجل محبّتهم لامير المؤمنين عليه السلام و بغضهم لاعدائه؛ او على أنّ المراد حبط ثواب التّصدّق، من أجل عدم المعرفة لولىّ اللّه تعالى او على غير ذلک.

۵- و ثانيا، سلّمنا مدخليّة تبليغ الحجّة فى وجوب الاطاعة، لكنّا اذا علمنا اجمالا بأنّ حكم الواقعة الفلانيّة لعموم الابتلاء بها قد صدر يقينا من الحجّة- مضافا الى ما ورد من قوله، صلّى اللّه عليه و آله، فى خطبة حجّة الوداع: «معاشر النّاس! ما من شىء يقرّبكم الى الجنّة و يباعدكم عن النّار الّا أمرتكم به، و ما من شيء يقرّبكم الى النّار و يباعدكم عن الجنّة الّا و قد نهيتكم عنه»[۴۵] ثمّ أدركنا ذلک الحكم امّا بالعقل المستقلّ و امّا بواسطة مقدمة عقليّة، نجزم من ذلک بأنّ ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجة، صلوات الله عليه، فيكون الاطاعة بواسطة الحجّة.

۶- الا أن يدعى: أنّ الاخبار المتقدّمة و أدلة وجوب الرّجوع الى الائمة، صلوات الله عليم، تدلّ على مدخليّة تبليغ الحجّة و بيانه فى طريق الحكم، و أنّ كلّ حكم لم يعلم من طريق السّماع عنهم عليم السلام و لو بالواسطة، فهو غير واجب الاطاعة و حينئذ فلا يجدى مطابقة الحكم المدرک لما صدر عن الحجّة عليه السلام.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۲۰

ترجمه:

(پاسخ شیخ از توجیهی که ذکر شد)

۱- می گویم:

اولاـ تبلیغ حجّت را در وجوب اطاعت از حکم خداونـد سبحان را به نحوی که اگر حکم از غیر آن حاصـل شود واجب الامتثال نباشد، نمی‌پذیریم.

چگونه مطلب فوق قابل قبول است؟ درحالی‌که عقل بعد از آنکه دانست خدای تعالی به ترک فلان شیء راضی نیست و دانست که اطاعت حضرت حق واجب است، دیگر نیازی به توسّط مبلّغ ندارد. یعنی: همین مقدار معرفت عقلی کافی است.

۲- و این ادعـا که وساطت و دخالت حجّت، از اخبار وارده اسـتفاده می‌شود، قابل قبول نیست، زیرا مقصود از امثال این خبر مـذکور عدم جواز استبداد در استنباط احکام شرعیّه به واسطه عقول ضـعیف و ناقص است، به‌طوری که در زمان صدور این اخبار مرسوم بوده، توسط عمـل به قیـاس و اسـتحسان و بـدون مراجعه به حجّت‌هـای بر حقّ و وسائط میـان خالق و مخلوق به دنبال کشف حکم بودند، بلکه در مقابل حضرات معصومین قرار داشتند.

وگرنه اگر مقصود از اخبار مذکور عدم جواز اسـتبداد به احکام شـرعی نباشد، پس این‌گونه نیست که ادراک عقلی در مخالفتش با مـدلول دلیـل نقلی به‌گونه‌ای باشـد که جمع میان آن دو امکان‌پـذیر نباشـد، اگر هم چنین واقع شود در نهایت نـدرت و کمی است، بلکه ما چنین چیزی ندیده‌ایم.

بنابراین: چنین اهتمامی برآن در این اخبار کثیره شایسـته نیست، با اینکه ظاهر این اخبار حکومت عقل را و لو با عـدم وجود معارض هم، نفی می‌کند.

۳- و بر معنایی که ما از اخبار نمودیم روایاتی از قبیل (من ان دین الله لا یصاب بالعقول).

۴- اما نفی ثواب بر تصـدّق و عمل بدان بدون راهنمایی ولیّ‌اللّه، اگر آن روایت را به ظاهرش باقی بگذاریم دلالت بر این معنا دارد که اساسا به عقل فطری سلیم از شوائب اوهام نیز نباید اعتنا نمود، با اینکه آقای اخباری خود معترف است که این عقل حجّتی است از حجّت‌های حقّ و ملک علّام.

پس ناگزیریم از حمل آن (نفی ثواب بر تصـدق) بر نفی ثواب از تصـدقات غیر مقبول، مثل تصـدّق بر اهل خلاف، به خاطر تدین و اعتقادشـان به آن دین فاسـد، چنـانچه غالبـا تصـدّقات مخـالفین بر یکـدیگر با این انگیزه است. همان‌طوری که تصـدّقات ما بر فقراء شیعه، به این جهت است که ایشان نسبت به مقام مقدّس امیر مؤمنان علیه السّـلام محبّت داشـته و از دشـمنانش تبرّی جسته و آنها را مبغوض دارند؛

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۲۱

یـا اینکه مقصود از آن، حبـط ثواب تصـدق است، به خـاطر عـدم معرفت (صدقه‌دهنـده) نسـبت به ولیّ‌اللّه است یـا غیر از آن معانی دیگر.

۵- ثانیا، به فرض که تبلیغ حجّت علیه السّلام در وجوب اطاعت مدخلیّت دارد.

لکن وقتی اجمالاـ بـدانیم که حکم فلاـن واقعه به اعتبـار عـام البلوی بودنش به‌طور قطع از حجّت علیه السّـلام صـادر شـده، علاوه بر خبری که از زبان پیامبر صلّی اللّه علیه و آله در حجّة الوداع بیان شده است مبنی بر اینکه: ای مردم نیست چیزی که شما را به بهشت نزدیک و از جهنم دور کنـد، مگر آنکه شـما را به آن امر نمودم، و نیست چیزی که شـما را به جهنم نزدیک و از بهشت دور نماید، مگر آنکه شما را از آن نهی نمودم.

سپس حکم واقعه مزبور را یا به‌واسـطه عقل مستقل و یا به‌واسطه مقدمات علمیّه عقلیّه درک نماییم از آن (یعنی انضمام علم اجمالی به صـدور حکم واقعه بـا روایت صـادر از پیامبر صـلّی اللّه علیه و آله) یعنی: جزم و یقین پیـدا می‌کنیم که حکم اسـتکشاف شـده به عقلمان از حجّت علیه السّلام صادر شده است. پس اطاعت آن حکم به‌واسطه حجّت می‌باشد.

۶- مگر ادّعا شود که اخبار مذکوره و ادله وجوب رجوع به ائمه طاهرین علیهم السّلام دلالت دارند که تبلیغ حجّت و بیان او تنها راه

رسیدن به حکم است و هر حکمی که از طریق شنیدن از ایشان نباشد هرچند باواسطه، پس اطاعتش واجب نیست. بنابراین: صرف مطابق بودن حکم درک شده به‌وسیله عقول ما با حکم صادر از حجّت (ع) فایده‌ای ندارد. زیرا، این حکم از طریق سماع از خود معصوم حاصل نشده است.

تشریح المسائل* جناب شیخ چه پاسخی از توجیه فوق بر سخنان سید صدر می‌دهد؟

ج: می‌فرماید اولا وجوب اطاعت از خدای حکیم از مستقلات عقلیّه است و ما قبول نداریم که در این وجوب، تبلیغ حجّت لازم و دخیل باشد، بلکه معتقدیم که اگر عقل، قطع به ملزوم پیدا نمود بعد از آن به ملازمه هم قاطع شد، قطع به لازم حتمی است. و با حصول قطع متابعت حتمی و واجب است.

فی المثل:

اگر اطاعت از احکام مجعوله از جانب شارع محبوب و در برخی موارد واجب است، لکن حاکم به این وجوب، عقل است. و در آن فرقی نمی‌کند که حکم از طریق حجّت علیه السلام به مکلّف رسیده باشد یا از غیر طریق معصوم، به عبارت دیگر: وساطت حجّت در وجوب اطاعت دخیل نمی‌باشد. همان‌طور که به نظر برخی از محقّقین وساطت حجّت در جعل احکام واقعیّه و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۲۲

انشاء آن نیز دخیل نیست. چرا؟

زیرا حجّت (ع) حاکی و مبیّن حکم است و لذا محکی عنه باید قبل از حکایت موجود باشد.

* مراد شیخ از عبارت (کیف و العقل بعد ما عرف ....) در متن چیست؟

ج: اینست که: از اخبار مذکور، چنین استفاده می‌شود که غرض از وساطت حجّت رساندن حکم به مکلّفین است، لذا وقتی واقع به دلیل عقلی برای مکلّف روشن شد و دانست که آن واقع مطلوب مولی است و حضرت حق راضی به ترک آن نمی‌باشد و از طرفی عقلا- برای او محرز گردید که اطاعت مولی هم واجب است، دیگر نیازی به دخالت و وساطت حجّت در لزوم و وجوب اطاعت نمی‌باشد. به عبارت دیگر:

وقتی غرض از تبلیغ، رسیدن به حکم واقعی است و کار حجج رساندن احکام واقعی است، اگر مکلّف بدون وساطت حجّت به حکم واقعی دست پیدا کرد و اطاعت از مولی را نیز عقلا- واجب دانست بر او لازم است به حکم واقعی عمل نماید و لو از هر طریقی که واقع را حاصل کرده باشد.

* برای تبین مطلب فوق مثال بزنید؟

ج: فی المثل:

اگر دشمن مولی برای غارت اموال وی حرکت کند، از طرفی هم عبد این مولی از عزم دشمن مطلع شود، علاوه بر اینکه قدرت دفع دشمن را دارد و لکن به عذر اینکه مولی وی را امر به ردع و دفع ننموده، دفاع از حریم مولی را ترک کند و دشمن هم تصمیم خود را عملی نماید، تمام عقلاء این عبد را مذمّت و مستحقّ مؤاخذه می‌دانند.

حال این حکم از این جهت است که، عبد پس از احراز رضایت و مطلوبیّت امری بر مولی، در ترک مطلوب و خواسته او، معذور و مجاز نمی‌باشد. هرچند آن را صریحا از خود مولی نشنیده باشد و بدان امر نشده باشد.

* حکم عقل بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است:

۱- حکم عقل قطعی

۲- حکم عقل ظنی (مثل قیاس و استحسان)

* به نظر شیخ روایات مذکور (اوّل و سوّم) در رد کدام‌یک از احکام فوق وارد شده است؟

ج: در مقام رد و کوبیدن حکم عقل ظنّی

* در توجیه پاسخ مذکور چه دلیلی دارید؟

ج:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۲۳

اولاـ در تمام مواردی که، حکم عقل قطعی به امری داشته باشیم، موردی را که با حکم شرعی متعارض باشد و سبب مخالفت با واقع شود سراغ نداریم. یعنی: بدون مصداق است، بلکه آنچه مورد ابتلاء بوده همان عمل به قیاس و استحسان یعنی حکم عقل ظنّی بوده و ربطی به حکم عقل قطعی ندارد.

ثانیا: اگر این روایات بر اطلاقشان باقی باشند، و حکم عقل را به‌طور مطلق رد کنند، پس باید تفاوتی میان صورت معارضه و عدم معارضه قائل نشود و احکام عقلی را درهرصورت فاقد ارزش بداند و حال آنکه جناب محدّث بحرانی و سید جزایری گفتند: حکم عقل اگر معارض نداشته باشد، حجّت است. در نتیجه باید مضمون روایات را حمل کنیم بر احکام عقلیّه ظنّیّه.

* مراد شیخ از عبارت (و الّا فالادراک العقلیّ القطعیّ ....) در متن چیست؟

ج: اینست که:

اگر مقصود اخباری از اخبار مذکور عدم جواز استبداد به احکام شرعی نباشد، و تنها در مقام تخطئه ادراک عقلی باشد، مورد قبول ما نیست، زیرا ادراک عقلی این گونه نیست که در مخالفتش با مدلول دلیل نقلی قابل جمع نباشد اگر هم چنین چیزی واقع شود در نهایت ندرت است، تا آنجا که ما چنین چیزی ندیده‌ایم.

* مراد شیخ از عبارت (فلا ینبغی الاهتمام به ....) در متن چیست؟

ج: اینست که: دلالت این اخبار بر عدم حجّیّت عقل و اعتنا نکردن به حکم آن و اختصاص امتثال احکام به مواردی که، حجت واسطه در تبلیغ آن است، ضعیف و موهون می‌باشد. چرا؟

زیرا کمتر ادراک و حکم عقلی را می‌توان یافت که با دلیل نقلی به وجهی قابل جمع نباشد اگر هم پیدا شود در نهایت ندرت و کمی است.

پس حمل این اخبار کثیره بر فرد نادر المعدوم، غیر صحیح و قبیح است. فلذا درست نیست که بگوییم امام (ع) حجّت در بیان حجّت نبودن ادراکات عقلی که با مدلول ادلّه نقلیه اختلاف داشته، اهتمام شدید و سعی وافر نموده است. به‌طوری که جمع میان آنها ممکن نباشد، بلکه برخلاف آن می‌توان این اخبار را بر فرد شایع در عصر صدور این روایات که استبداد به احکام شرعیّه به عقول ناقصه ضعیف است، حمل نمود.

* آیا تمسّک به ظاهر این اخبار با مذاق اخباریها سازگار است؟

ج: خیر، زیرا آنچه ظاهر این اخبار اقتضا می‌کند این است که عقل به‌طور مطلق حجت نبوده و ادراکاتش به‌طور کلی بی‌اعتبار است، حتی عقل فطری خالی از شوائب اوهام، و این برداشتنی است که خود اخباریها به آن ملتزم نیستند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۲۴

نتیجه اینکه: باید از ظاهر این اخبار رفع ید کرده و به همان معنایی که شیخ گفت حمل نمود.

* مراد شیخ از عبارت (مثل التصدّق علی المخالفین ...) چیست؟

ج: اشاره به این مطلب است که: توجیه قبلی نسبت به روایت دوّم معقول نمی‌باشد، و آنچه را که اخباریها در این روایت بدان استشهاد نموده‌اند بدین گونه دفع می‌کند که تصدّق در این روایات بر تصدّقات غیر مقبول حمل می‌شود. مثل تصدّق اهل سنت بر

هم‌مذهبانشان، چرا؟

زیرا تصدّق آنها بر هم‌کیشانشان به این جهت است که سنی بوده و نسبت به امیر مؤمنان و ائمه بغض دارند، همان‌طور که صدقات ما به فقراء شیعه به خاطر محبتشان به امیر مؤمنان و اهل بیت است.

حال: بلاشک، عقل نسبت به چنین تصدّقاتی که از اهل خلاف صادر می‌شود حکم به حسن نمی‌نماید، بلکه آن را تقبیح می کند.

* آیا گواهی بر مطلب مذکور دارید؟

ج: بله، اعاده زکاتی است که اهل خلاف پس از شیعه شدن باید انجام دهند به عبارت دیگر: فتوای اخیار علماء این است که اگر مخالف بصیرت یافته به شیعه گرایید، ایمان حاصله در وی جبران اعمال او را نموده، لازم نیست طاعات و عبادات را قضا نماید مگر خصوص زکاتی که به اهل مذهبش داده است.

* علت این اعاده چیست؟

ج: این است که زکات را در محلی غیر از محل خودش قرار داده است. و تالی فاسد دارد.

* اگر اهل خلاف به شیعه تصدق کند و بعد شیعه شود آیا اعاده لازم دارد؟

ج: خیر، اگر مخالف به فقراء شیعه تصدق کند، انگیزه این تصدق هم نیاز و احتیاج افراد شیعه باشد نه تنها اعاده لازم ندارد، بلکه اجر و ثواب هم برآن مترتّب است همان‌طوری که ما در تصدّق اهل کتاب اعمّ از یهود و نصاری به خاطر فقر و نیازشان مأجور و مثاب هستیم.

* مراد شیخ از عبارت (او علی انّ المراد حبط ثواب ....) چیست؟

ج: مراد، حبط و هدر رفتن اعمال قبلی است به‌واسطه معصیت متأخّره. همان‌طور که تکفیر، محو شدن گناهان قبلی است به‌واسطه طاعت متأخره.

* آیا نمی‌توان گفت که روایت دوم (لو ان رجلا قام لیله ....) در مقام ردّ حکم عقل ظنی است؟

ج: خیر، زیراکه احسان و تصدّق، امری مطابق با واقع و مورد رضایت شارع و مطلوب عقلا می‌باشد، مع‌ذلک ظاهر روایت می گوید: این حکم قطعی عقلی اگر بدون دلالت معصوم باشد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۲۵

فاقد ارزش است. بنابراین: آن توجیه قبلی را نمی‌پذیرد، لکن درعین‌حال به ظاهر این روایت نمی‌توان تمسّک نمود. یعنی؛ اگر این حدیث به ظاهر اطلاقیش باقی بماند، معنایش این است که، حکم العقل فاقد ارزش است، هرچند حکم قطعی عقل باشد و یا حکم عقل بدیهی باشد و یا حکم العقل بلامعارض باشد و یا اینکه حکم عقل فطری سالم باشد، و حال آنکه آقایان استرآبادی و جزایری بر حجّیت حکم عقل در بدیهیات تصریح داشتند. و آقایان جزایری و بحرانی بر حجّیت حکم العقل بدون معارض تصریح داشتند.

حاصل مطلب: اینکه نه ما و نه اخباریها نمی‌توانیم قبول کنیم که این روایت به ظاهرش باقی مانده است.

* حال که نمی‌توانید روایت را به اطلاقه بپذیرید چه باید کرد؟

ج: باید آن را به نحوی توجیه نموده و برخلاف ظاهر حمل کنیم.

* نظر شیخ در مقام توجیه این روایت چیست؟

ج: این است که این حدیث ربطی به حجّیت عقل قطعی ندارد و در مقام بیان این مطالب است که، شرط قبولی اعمال و رسیدن به ثواب، عبارتست از انجام عمل همراه با اعتقاد قلبی به ولایت ائمه علیهم السّلام.

* آیا در این شرط قبولی اعمال، تفاوتی میان حکم امام و حکم عقل می‌باشد؟

ج: خیر، اگر مکلف اعمالش را با اعتقاد به ولایت انجام دهد اعمالش دارای ثواب است، خواه امام فرموده باشد و ما عمل کنیم و یا

عقل حکم نموده و حکم عقل هم مطابق واقع باشد.

* جناب شیخ در توجیه روایت فوق و مدّعی خود چه فرموده است؟

ج: سه وجه ذکر نموده است که هر سه وجه به توجیه یاد شده می‌پردازد.

* اوّلین توجیه شیخ از روایت مزبور چیست؟ اگرچه در شرح اصطلاح مربوط گفته شد؟

ج: این است که مراد از تصدّق، تصدق‌های غیر مقبول باشد مثل تصدق سنی‌مذهبها به فقراء سنی که در این صورت چنین تصدق‌هایی مورد قبول نمی‌باشد. زیرا همراه با ولایت ائمه نیست.

* دومین توجیه شیخ از این روایت کدام است؟

ج: اینست که: مراد و مقصود روایت این باشد که، عمل بدون معرفت ولی‌الله دارای ثواب است ولی این ثواب به عامل عمل داده نمی‌شود چرا که حبط می گردد.

* سومین توجیه شیخ از روایت مذکور چیست؟

ج: اینست که: بگوییم: مراد این است که، تصدّق بدون معرفت و اعتقاد به حجّت خدا ثواب دارد و ثواب به صاحب العمل می‌رسد، لکن نه ثوابی که مکلّف را به بهشت ببرد بلکه سبب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۲۶

تخفیف عذابش می‌شود.

* نتیجه توجیهات مذکور را بنویسید؟

ج: روایت مزبور دلالت بر این دارد که، ولایت و محبت حضرات ائمه علیهم السّلام شرط قبولی اعمال، بلکه شرط صحت اعمال است. چنانچه علماء امامیّه به اتفاق آراء فرموده‌اند که عمل بدون داشتن ولایت و محبت نسبت به خاندان عصمت و طهارت باطل است. بنابراین: این روایت ربطی به حجّیت عقل قطعی ندارد.

* دومین پاسخ شیخ از توجیه مذکور چیست؟

ج: اینست که: به فرض که ما بپذیریم که هر حکمی که مبلّغ آن حجت است، واجب الإطاعهٔ است و هر حکمی که مبلّغ آن حجّت نباشد، واجب الإطاعهٔ نیست. لکن، ما با دو مقدّمه اثبات می کنیم که حکم ادراک‌شده به‌واسطه عقول نیز همان حکمی است که از حجّت علیه السلام صادر شده است

الف: ما من واقعهٔ ممّا یبتلی به الناس الّا و قد صدر حکمه عن الشارع و الحجّهٔ

مثل تمام واجبات، محرّمات، مستحبّات و مکروهات از قبیل ردّ امانت و خیانت در امانت.

ب: اگر عقل ما مستقلا یا به انضمام قانون ملازمه قطع حاصل نمود که حکم واقعی رد امانت، وجوب است و یا حکم واقعی خیانت در امانت، حرمت است و با فرض اینکه عقل طریق به‌سوی واقع است.

نتیجه این می‌شود که: حکم این واقعه از معصوم علیه السّلام صادر شده و عقل قاطع است به این که، آن حکم صادره وجوب یا حرمت است. لذا، در چنین موردی اطاعت حکم به‌واسطه حجّت است.

حاصل مطلب این است که: شما وساطت حجّت را در تبلیغ می‌خواستید و ما هم ثابت نمودیم که حجت واسطه در تبلیغ است.

* دلیل شما بر کبرای کلی در قیاس فوق چیست؟

ج: الف- سیره شارع

ب- روایات مربوطه

- اما سیره شارع و علم اجمالی ما به صدور

وقتی که حجّت به جزئی‌ترین مسائل و مسائلی که کمتر مورد ابتلاء مردم است این همه اهتمام ورزیده و به بیان آنها پرداخته، به طریق اولی مسائل بزرگ‌تر، کلی‌تر و عامّ البلوی را بیشتر مورد توجه قرار داده و بیان نموده است، تا مردم در حیرت و سرگردانی نباشند. اگرچه (ما صدر عن المعصوم) به دست ما

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۲۷

نرسیده باشد.

- اما روایت:

پیامبر (ص) در حجّة الوداع فرمود: معاشر الناس

ما من شیء یقربکم الی الجنة و یباعد لم عن النار الا امرتکم به

و ما من شیء یقربکم الی النار و یباعدکم عن الجنة الا نهیتکم عنه

* با توجّه به حدیث شریف مزبور از طرفی و عمر کوتاه پیامبر (ص) از طرف دیگر آیا تمام جزئیات بیان شده است؟

ج: به گواهی حدیث ثقلین آنچه از احکام جزئی که توسط پیامبر بیان نشده، به ائمه اطهار حواله شده، تا آنها بیان بفرمایند و آنها نیز با تمام تلاش به بیان مسائلی پرداخته و می‌پردازند.

اشکال:

از سه روایت مذکور و روایات دیگر استفاده می‌شود که طریق رسیدن به احکام صادره از معصوم، سماع از خود معصوم باشد یا با واسطه و یا بی‌واسطه و لذا رسیدن به حکم صادره از طریق عقل فایده‌ای ندارد.

بنابراین، احکام صادره از معصوم که با شنیدن از معصوم همراه است و لو مع الواسطه واجب الامتثال است و احکامی که از معصوم صادر شده، لکن از طریق عقل به ما رسیده فاقد ارزش‌اند

* جناب شیخ چه پاسخی به اشکال مذکور می‌دهد؟

ج: پاسخ در متن بعدی آمده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۲۸

لکن قد عرفت عدم دلالة الاخبار. و مع تسلیم ظهورها فهو أیضا من باب تعارض النّقل الظنّی مع العقل القطعیّ. و لذلک لا فائدة مهمّة فی هذه المسألة، اذ بعد ما قطع العقل بحکم و قطع بعدم رضاء الله جلّ ذکره بمخالفته، فلا یعقل ترک العمل بذلک ما دام هذا القطع باقیا، فکلّ ما دل علی خلاف ذلک فمؤول او مطروح.

نعم، الانصاف أنّ الرکون الی العقل فیما یتعلق بادراک مناطات الاحکام لینتقل منها الی ادراک نفس الاحکام موجب للوقوع فی الخطاء کثیرا فی نفس الامر، و ان لم یحتمل ذلک عند المدرک؛ کما یدلّ علیه الاخبار[۴۶] الکثیرة الواردة بمضمون «انّ دین اللّه لا یصاب بالعقول» و «انّه لا شیء أبعد عن دین اللّه من عقول الناس»[۴۷]

و أوضح من ذلک کلّه روایة أبان بن تغلب عن الصادق علیه السلام، قال:

قلت له: رجل قطع اصبعا من أصابع المرأة، کم فیها من الدّیة؟ قال: «عشر من الابل». قال: قلت: قطع اصبعین؟ قال علیه السلام: «عشرون» قلت: سبحان اللّه! یقطع ثلاثا فیکون علیه ثلاثون، و یقطع أربعا فیکون علیه عشرون! کان یبلغنا هذا و نحن بالعراق، فقلنا: انّ الّذی جاء به شیطان. قال علیه السلام «مهلا یا أبان! هذا حکم رسول اللّه علیه السلام، انّ المرأة تعاقل الرّجل الی ثلث الدّیة، فاذا بلغ الثّلث رجع الی النصف، یا أبان! انّک أخذتنی بالقیاس، و السّنّة اذا قیست محق الدّین»[۴۸]

و هی و ان کانت ظاهرة فی توبیخ أبان علی ردّ الرّوایة الظّنیّة الّتی سمعها فی العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه، أو علی تعجّبه ممّا حکم به الامام علیه السلام من جهة مخالفته لمقتضی القیاس، الّا أنّ مرجع الکلّ الی التّوبیخ علی مراجعة العقل فی استنباط الاحکام،

فهو توبیخ علی المقدّمات المفضیهٔ الی مخالفهٔ الواقع.

و قد أشرنا- هنا و فی أول المسألهٔ- الی عدم جواز الخوض لاستکشاف الاحکام الدّینیّهٔ فی المطالب العقلیّهٔ و الاستعانهٔ بها فی تحصیل مناط الحکم و الانتقال منه الیه علی طریق اللم، لانّ انس الذّهن بها یوجب عدم حصول الوثوق بما یصل الیه من الاحکام التّوقیفیّهٔ، فقد یصیر منشأ لطرح الامارات النقلیّهٔ الظنّیهٔ، لعدم حصول الظّنّ له منها بالحکم.

و أوجب من ذلک ترک الخوض فی المطالب العقلیّهٔ النظریّهٔ لادراک ما یتعلق باصول الدّین، فانّه تعریض للهلاک الدّائم و العذاب الخالد. و قد اشیر الی ذلک عند النّهی عن الخوض فی مسألهٔ القضاء و القدر[۴۹]، و عند نهی بعض أصحابهم علیه السلام عن المجادلهٔ فی المسائل الکلامیّهٔ[۵۰]؛ لکنّ الظاهر من بعض تلک الاخبار أنّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۲۹

الوجه فی النّهی عن الاخیر عدم الاطمینان بمهارهٔ الشّخص المنهیّ فی المجادلهٔ، فیصیر مفحما عند المخالفین و یوجب ذلک وهن المطالب الحقّهٔ فی نظر أهل الخلاف.

ترجمه:

[نظر شیخ پیرامون اخبار مذکور]

اشاره

به تحقیق عدم دلالت این اخبار را دانستید. و به فرض که مدلولشان چنین باشد یک ظهوری بیشتر نیست و تعارضش با عقل قطعی از باب تعارض نقل ظنی با عقل قطعی است.

که واجب الطرح است و به این خاطر است که بحث و فحص و نقض و ابرام در این مسئله فایده چندانی ندارد.

چه اینکه بعد از قطع و یقین عقل به حکمی و قطع به عدم رضایت حق تعالی از مخالفت با آن حکم دیگر ترک آن عاقلانه نمی‌باشد، تا زمانی که آن قطع مزبور باقی است.

در نتیجه هر دلیلی که برخلاف آن قائم شود یا باید طرح شود یا تأویل گردد.

(استدراک و انصاف)

بلی، انصاف این است که اعتماد به عقل در آنچه مربوط به ادراک ملاکات احکام است تا از آن مناطات به ادراک خود احکام منتقل شوند چه‌بسا (در واقع و نفس الامر) موجب افتادن در اشتباه است هرچند مدرک، احتمال این معنا (افتادن در خطاء) را نمی‌داند.

چنان‌که اخبار کثیره‌ای بر وقوع در خطا دلالت دارد به این مضمون که

- دین خداوند را با عقول نمی‌توان درک کرد و به آن رسید

- هیچ‌چیزی از دین حق نسبت به عقول مردم دورتر نمی‌باشد.

و روشن‌تر از این اخبار روایت ابان بن تغلب از امام صادق علیه السلام است که می گوید:

- به امام عرض کردم مردی است که انگشت زنی را قطع کرده، دیه آن چه مقدار است؟

امام فرمودند: ده رأس شتر

عرض کردم: دو انگشت قطع کرده

فرمودند: بیست رأس شتر

عرض کردم: سه انگشت بریده؟

فرمودند: سی رأس شتر

عرض کردم: چهار انگشت قطع نمود؟

فرمودند: بیست رأس شتر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۳۰

از روی تعجب گفتم: سبحان الله، سه انگشت می‌برد سی شتر بر اوست، چهار انگشت می‌برد بیست شتر بر اوست، ما در عراق بودیم که این خبر به ما رسید، گفتیم آورنده این خبر شیطان است.

امام فرمود: ای ابان ساکت باش، این حکمی است که رسول خدا (ص) فرموده‌اند که زن تا ثلث دیه با مرد مساوی است و پس از رسیدن به این مقدار، دیه او به نصف دیه مرد برمی‌گردد.

ای ابان! تو به قیاس متوسّل شدی و حال آنکه شریعت وقتی مورد قیاس واقع شود، نابود می‌شود

- و این روایت گرچه ظهور در توبیخ ابان، به خاطر ردّ روایت ظنّیه‌ای که او در عراق شنیده بود و به مجرد اعتماد به عقلش که برخلاف آن (روایت) حکم نموده، دارد و یا احیانا به خاطر تعجّبش از حکمی که از امام شنیده به جهت مخالفتش با مقتضای قیاس،

- لکن برگشت تمام این وجوه به توبیخ ابان است در مراجعه به عقلش در استنباط احکام پس آن توبیخ، توبیخ بر تمسک نمودن به مقدماتی است که شخص را به مخالفت با واقع می‌کشاند.

- لذا در همین بحث و در اوّل مسئله اشاره نمودیم به عدم جواز خوض جهت استکشاف احکام دینی در مطالب عقلی و استعانت از مقدّمات عقلیّه در تحصیل مناط احکام و انتقال از آن مناطات به حکم شرعی به نحو دلیلی لمی.

زیراکه انس ذهن با مطالب عقلی سبب عدم اطمینان شخص به آنچه از احکام توقیفی و مسائلی که باید به مضرّات اهل وحی رجوع کند، می‌شود.

و این حالت چه‌بسا منشا طرح و ردّ امارات نقلی ظنّی شود، زیرا پس از انس پیدا کردن به ادلّه عقلی از غیر، آن ظنّ برایش حاصل نمی‌شود.

- و واجب‌تر از آن (ترک خوض در مقدمات عقلی در استنباط احکام) ترک خوض می‌باشد در مطالب عقلی نظری جهت ادراک اموری که متعلّق به اصول دین است. زیرا خوض در مطالب عقلیّه و مراجعه به عقول ناقصه در این امور، شخص را در معرض هلاکت همیشگی و عذاب دایمی قرار می‌دهد.

- و اشاره شده است به آن (ترک الخوض فی المطالب العقلیة) در نهی از فرورفتن و تفکر در مسئله قضا و قدر و در نهی بعضی اصحابشان از مجادله در مسائل کلامی، لکن از برخی اخبار ظاهر می‌شود که وجه در نهی از مجادله مزبور نه به خاطر مبغوض بودن خوض در این قبیل مسائل از طریق مقدمات عقلی است تا بتوان به آن استشهاد نمود بلکه جهتش این

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۳۱

است که شخص منهی به دلیل عدم اطمینان به مهارتش در فن کلام جدل مفحم می‌شده و این امر باعث سست جلوه کردن مطالب حق در نظر اهل خلاف می‌شده است.

تشریح المسائل* پاسخ شیخ به اشکالی که در متن پیشین آمد، چه می‌باشد؟

ج: می‌فرماید:

اولا: اگر ما ملتزم به ظاهر این روایات شویم مبنی بر اینکه در هر حکمی باید سماع واسطه باشد به خود شما اخباریها اشکال خواهد شد که شما هم در مواردی وساطت سماع را لازم نمی‌دانید و به حکم عقل بسنده می کنید.

مثل ضروریات دین و مذهب، حکم عقل فطری، حکم عقل بدیهی و حکم عقل بلامعارض و لذا باید این روایات را برخلاف ظاهرشان حمل نمود.

ثانیا: به فرض که این روایات به ظاهرشان باقیمانده باشند و حتما سماع از معصوم لازم باشد. خود این روایات از مصادیق تعارض حکم عقل قطعی با دلیل نقلی است. زیرا عقل قطعی می گوید: سماع از حجّت لازم نیست ولی نقل می گوید: سماع از حجّت لازم است و ما قبلاـ گفتیم که هرکجا از طریق حکم عقل، قاطع شدیم به امری از امور دیگر از طریق شرعی، نه قطع به خلاف آن و نه ظن به خلاف حاصل نمی‌شود و دلیل شرعی هم اگر قطع و یا مظنّه نیاورد فاقد ارزش است.

بنابراین: هر دلیل نقلی که در قبال قطع حاصل از عقل قرار بگیرد، اگر فاقد تمام شرایط حجّیت باشد آن را طرح می کنیم و اگر جامع شرایط حجّیت باشد، مثل ظواهر قرآن یا ظواهر خبرهای متواتر الاسناد، دست به توجیه ظاهر آن زده و برخلاف ظاهر حملش می کنیم.

در نتیجه: شما اخباریها از این روایات طرفی نمی‌بندید.

* به‌طور کلی چه نظریاتی در رابطه با حجّیت عقل وجود دارد؟

۱- اکثر دانشمندان اهل سنت، قائل به حجیت حکم عقل‌اند مطلقا، چه حکم عقل قطعی و چه حکم عقل ظنّی (مثل: قیاس و استحسان،) که این نظریه‌ای افراطی است.

۲- اکثر اخباریها؛ معتقدند که: حکم عقل و مقدّمات عقلیّه فاقد ارزش‌اند مطلقا، چه حکم عقل قطعی و یا حکم عقل ظنی، این نظریه‌ای تفریطی است و قبلا بیان کردید.

۳- اکثر علمای شیعه، حکم عقل ظنّی همچون (قیاس و استحسان و ...) را حجت نمی‌دانند، چون قیاس حد اکثر ظن‌آور بوده و اخبار متواتره هم آن را ردّ می کند. چون گمان، حجّیت ذاتیّه ندارد، لکن حکم عقل قطعی در مواردی دارای ارزش و در مواردی هم نه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۳۲

* با توجّه به نظر شیعه در رابطه با حجّیت حکم عقل جایگاه بحث در کجاست؟

ج: در دو مقام باید به بحث و بررسی پرداخت.

الف: موارد کارایی عقل

ب: مواردی که نباید از طریق عقل حرکت نموده و حکم عقل اعتباری ندارد.

* حکم عقل در چه مواردی حجّت است؟

ج: در موارد ذیل حجت است.

۱- در باب مستقلّات عقلیّه، که صغری و کبرای قیاس را خود عقل ادراک می کند مثل این که:

عدالت به حکم عقل نیکوست. (صغری)

هر فعلی که عقلا نیکوست به ملازمه عقلی شرعا هم نیکوست. (کبری)

پس عدالت شرعا نیکوست. (نتیجه)

۲- در باب غیر مستقلات عقلیه، که صغری قیاس را از شارع و کبرای قیاس ملازمه عقلیه است فی الجملهٔ حکم عقل قطعی ارزش دارد.

۳- آنجا كه عقل مستقيما يا پس از بيان حكم از ناحيه شارع قادر به ادراك لمّى مناطات احكامى است كه به ملاك مصالح و مفاسد نوعيّه و اجتماعيّه جعل شده‌اند مثل قصاص، غيبت، زنا، سرقت و ...

۴- در تمام مواردى كه مى‌توان با استدلال حقيقت آنها را درك كرد. مثل اثبات صانع، اثبات معاد، عينيّت صفات با ذات، عدل الهى، ضرورت بعثت انبياء و ائمه، بيان نبوت خاصه و ...

* در چه مواردى عقل كارايى لازم را نداشته و نبايد به آن تكيه نمود؟

ج: در موارد ذيل:

۱- اكثر احكام شرعيّه‌اى كه از دسترس عقل خارج بوده و توقيفى هستند. مثل تعداد ركعات نماز در شبانه‌روز، روزه يك ماه رمضان و ...

۲- در ملاكات و مناطات فلسفه غالب احكام شرعيه.

زيرا نمى‌توانيم به تفصيل آن مصالح و مفاسد واقعيه را درك كنيم اگرچه مى‌دانيم و مى‌فهميم كه خداى حكيم كار عبث نمى‌كند و تمام واجبات، محرمات و مستحبات شرعيه داراى مفاسد و مصالح‌اند.

فى المثل: اگر از هر فيلسوفى سؤال شود كه چرا روزه آخر رمضان واجب و روزه اول ماه شوال حرام است مى‌گويد نمى‌دانم.

و لذا، در حديث آمده است انّ دين اللّه لا يصاب بالعقول و يا جريان ابان بن تغلب كه در

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱، ص: ۱۳۳

دام قياس افتاده و هنگام بيان حكم از جانب امام صادق (ع) به تعجب مى‌افتد.

۳- مسائل عميق و دقيق اعتقادى. مثل انديشه و تعقل در ذات الهى، كه تجليّات ربوبى حق بال‌وپر انديشه را مى‌سوزاند.

* آيا حديث شريف (ان دين الله لا يصاب بالعقول) اطلاق دارد؟

ج: خير، بلكه معظم شريعت و بخش‌هاى مهم آن است، نه موارد نادره و جزئيّه‌اى كه عقل مستقلا حاكم بر آنهاست و لذا عدم اصابت به واقع اولا: توسط عقول ناقص و ضعيف است ثانيا: مربوط به معظم مسائل شريعت است.

* جناب شيخ براى اثبات مدّعاى خودش يعنى عدم جواز استنباط ملاكات احكام به دليل عقلى به روايت ابان ابن تغلب تمسك نمود آيا ايرادى به اين تمسك وارد نيست؟

ج: دو ايراد به تمسّك جناب شيخ به اين روايت وارد شده است.

* اولين ايراد وارده به تمسك شيخ به روايت ابان بن تغلب چيست؟

ج: اينست كه: ظاهر اين روايت دلالت بر توبيخ ابان دارد به جهت اينكه وى به مجرّد اين كه عقلش به سبب قياس باطلى كه كرد برخلاف حكم امام عليه السّلام حكم به بيست رأس شتر در قطع چهار انگشت نمود و روايت ظنّى را بدون تأمل در اطرافش و تفحص از حكم آن رد نمود، و اين توبيخ امام در چنين موردى بجا و صحيح است. لكن ارتباطى با ما نحن فيه ندارد، يعنى مثبت اين مدعى كه براى استنباط ملاكات احكام نمى‌توان به عقل رجوع نمود، نمى‌باشد و حال آنكه مى‌خواست بگويد توبيخ به خاطر استنباط ملاكات از طريق عقل بوده است.

* دوّمين ايراد به تمسك شيخ به روايت ابان بن تغلب در اثبات مدعايش چيست؟

ج: اينست كه: روايت در جهت ردّ عمل به قياس و استحسان است كه روش عامّه مى‌باشد و لذا هيچ ارتباطى به استنباط مناط و ملاك حكم از طريق عقل ندارد.

و حال آنكه جناب شيخ برداشتش از ظاهر روايت اين است كه ابان از فرموده امام عليه السّلام تعجب نمود لذا بعد از سؤال از قطع چهار انگشت و پاسخ امام عليه السّلام به بيست شتر از روى تعجب مى‌گويد سبحان الله! سه انگشت را قطع كند سى شتر به عهده

اوست ولی چهار انگشت را ببرد بیست شتر بر او لازم است!!!

و لذا امام او را به خاطر این تعجبش او را توبیخ نموده و به او می‌فهماند که حکمی را که رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله بفرماید و ما به عقل ناقص خود درک نکنیم باعث تعجب نمی‌شود و اصلا محلّی برای تعجّب ندارد.

* پاسخ جناب شیخ به ایرادات مذکوره چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۳۴

ج: می‌فرماید: اگرچه ظاهر روایت ابان همان است که در ایراد اوّل و دوّم آمده، لکن برگشت هر دو ایراد به این است که، ابان در استنباط حکم به عقل خود رجوع کرده بود و از آنجا که فرموده امام علیه السّلام را با آن ملاکی که از طریق عقل خود تحصیل نموده بود سازگار ندیده روایت مزبور را به مجرّد شنیدن در عراق مردود می‌دانست یا پس از اینکه از امام شنید تعجب می کرد.

به همین خاطر بود که امام علیه السّلام به وی فرمودند چرا از طریق مقدّماتی وارد می‌شوی که تو را به خلاف واقع بکشاند و در رسیدن به حکم واقعی به مناطی دست یابی که تو را به اشتباه اندازد. و لذا، آنچه در دو ایراد ذکر شد به مدعای ما برمی گردد و همان معنای مورد ادعای ما را تثبیت می کند.

* مراد از عبارت (فقد یصیر منشا لطرح ....) در متن چیست؟

ج: این است که: انس ذهن با مقدّمات و مسائل عقلیّه، عامل طرح امارات و ادله نقلیّه شده و این علّت عدم جواز خوض در مسائل عقلیه است.

* مراد از اصطلاح (فمؤول) چیست؟

ج: مراد آنجائی است که دلیل دالّ برخلاف را به‌واسطه اعتبار سندش نمی‌توان طرح نمود.

* مراد از اصطلاح (مطروح) در متن چیست؟

ج: مراد آنجائی است که دلیل مذکور سندش فاقد اعتبار است

* مراد از کلمه (تعاقل) در متن چیست؟

ج: معنای تساوی است

* مراد از کلمه (محق) در متن چیست؟

ج: پاک شدن و محو شدن است

* معنای کلمه (مفضیه) چیست؟

ج: کشاننده است

* معنای کلمه (مفحم) چیست؟

ج: درمانده از جواب است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۳۵

الثالث قد اشتهر فی ألسنهٔ المعاصرین انّ قطع القطاع لا اعتبار به ۱- و لعلّ الاصل فی ذلک ما صرّح به کاشف الغطاء، قدس سره، بعد الحکم بانّ کثیر الشک لا اعتبار بشکّه. قال:

«و کذا من خرج عن العادهٔ فی قطعه او فی ظنّه فیلغو اعتبارهما فی حقّه» انتهی.

۲- اقول: امّا عدم اعتبار ظنّ من خرج عن العادهٔ فی ظنّه، فلانّ ادلّهٔ اعتبار الظنّ فی مقام یعتبر فیه مختصّهٔ بالظّنّ الحاصل من الاسباب التی یتعارف حصول الظّن منها لمتعارف الناس لو وجدت تلک الاسباب عندهم علی النّحو الذی وجد عند هذا الشخص، فالحاصل من غیرها یساوی الشکّ فی الحکم.

۳- و امّا قطع من خرج قطعه عن العادة: فان اريد بعدم اعتباره عدم اعتباره فى الاحكام الّتى يكون القطع موضوعا لها، كقبول شهادته و فتواه و نحو ذلك فهو حق، لانّ ادلّة اعتبار العلم فى هذه المقامات لا تشمل هذا قطعا، لكن ظاهر كلام من ذكره فى سياق كثير الشّكّ ارادة غير هذا القسم.

۴- و ان اريد عدم اعتباره فى مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفيّة و الطريقيّة الى الواقع:

فان اريد بذلك انّه حين قطعه كالشّاك، فلا شكّ فى انّ احكام الشّاكّ و غير العالم لا تجرى فى حقّه و كيف يحكم فى القاطع بالتكليف بالرجوع الى ما دلّ على عدم الوجوب عند عدم العلم، و القاطع بانّه صلّى ثلاثا بالبناء على انّه صلّى اربعا، و نحو ذلك.

و ان اريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه و تنزيله الى الشكّ او تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه و لو بان يقال له: «انّ اللّه سبحانه لا يريد منك الواقع»، لو فرض عدم تفطّنه، لقطعه بانّ اللّه يريد الواقع منه و من كل احد، فهو حقّ. لكنّه يدخل فى باب الارشاد، و لا يختصّ بالقطاع، بل بكلّ من قطع بما يقطع بخطائه فيه من الاحكام الشرعيّة و الموضوعات الخارجيّة المتعلّقة بحفظ النفوس و الاعراض، بل الاموال فى الجملة.

۵- و امّا فى ما عدا ذلك ممّا يتعلّق بحقوق الله سبحانه، فلا دليل على وجوب الرّدع فى القطاع، كما لا دليل عليه فى غيره. و لو بنى على وجوب ذلك فى حقوق الله سبحانه من باب الامر بالمعروف و النهى عن المنكر، كما هو ظاهر بعض النّصوص و الفتاوى، لم يفرّق ايضا بين القطّاع و غيره.

۶- و ان اريد بذلك انّه بعد انكشاف الواقع لا يجزى ما اتى به على طبق قطعه، فهو ايضا حقّ فى الجملة، لانّ المكلّف ان كان تكليفه حين العمل مجرّد الواقع من دون مدخليّة للاعتقاد، فالمأتىّ به المخالف للواقع لا يجزى عن الواقع، سواء القطّاع و غيره و ان كان للاعتقاد مدخل فيه، كما فى امر الشّارع بالصّلاة الى ما يعتقد كونها قبلة، فانّ قضيّة هذا كفاية القطع المتعارف، لا قطع القطاع، فيجب عليه الاعادة و ان لم تجب على غيره.

۷- ثمّ انّ بعض المعاصرين وجّه الحكم بعدم اعتبار قطع القطّاع بعد تقييده بما اذا علم القطّاع او احتمل ان يكون حجيّة قطعه مشروطة بعدم كونه قطّاعا- بانّه يشترط فى حجّيّة القطع عدم منع الشّارع عنه و ان كان العقل ايضا قد يقطع بعدم المنع، الّا انّه اذا احتمل المنع يحكم بحجّيّة القطع ظاهرا ما لم يثبت المنع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۳۶

۸- و انت خبير بانّه يكفى فى فساد ذلك عدم تصوّر القطع بشىء و عدم ترتيب آثار ذلك الشىء عليه مع فرض كون الآثار آثارا له.

و العجب انّ المعاصر مثّل لذلك بما اذا قال المولى لعبده: «لا تعتمد فى معرفة اوامرى على ما تقطع به من قبل عقلك او يؤدّى اليه حدسك، بل اقتصر على ما يصل اليك منّى بطريق المشافهة و المراسلة». و فساده يظهر ممّا سبق من اوّل المسألة الى هنا.

ترجمه:

تنبيه سوم (کلام در قطع قطّاع و انتقادات شيخ به بيان کاشف الغطاء)

اشاره

در السنه معاصرين مشهور شده که به قطع قطّاع اعتباری نيست.

۱- و شايد اصل در آن (عدم اعتبار قطع قطّاع) چيزی است که مرحوم کاشف الغطاء رحمه اللّه بعد از حکم به عدم اعتبار شک در کثير الشک بدان تصريح نموده و گفته است:

و همچنین کسی که در قطع یا ظنّش از حدّ متعارف و عادت مردم خارج شود پس اعتبار قطع و ظنّ در حق وی ملغی و غیر معتبر است. تمام شد کلام کاشف الغطاء

انتقاد شیخ به کاشف الغطاء

۲- می گویم: امّا عدم اعتبار ظنّ کسی که در ظنّش از حدّ متعارف خارج شده اینست که: ادلّه اعتبار ظن در جایی معتبر است که اختصاص به ظنّی دارد که حاصل از اسبابی است که حصول ظن از آن اسباب برای مردم متعارف است.

در نتیجه: ظنّی که از غیر این اسباب حاصل شود از نظر حکم مانند شک است.

۳- اما قطع کسی که متعارف نبوده و از حد تعارف مردم خارج شود.

اگر مراد از معتبر نبودن قطعش، عدم اعتبار آن در احکامی است که قطع بعنوان موضوع آنها مورد ملاحظه است،

مانند، قبول شهادت شاهد و فتوای مفتی (که در صورت استناد به قطع حاصل از طرق متعارف حجّت‌اند)، پس آن (عدم اعتبار قطع قطّاع) حقّ است.

زیرا ادلّه اعتبار علم و قطع در این قبیل مقامات شامل این نحو از قطع نمی‌شود لکن ظاهر کلام کسانی که (کاشف الغطاء) قطّاع را در سیاق کثیر الشّک قرار داده‌اند نشان می‌دهد که مرادشان این قسم از قطع (قطع موضوعی) نبوده است

۴- و اگر مراد ایشان از آن (عدم اعتبار قطع قطّاع)، عدم اعتبار قطع قطّاع در مواردی است که قطع در آن موارد از جهت کاشفیّت و طریقیّت برای واقع لحاظ شده است دارای دو

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۳۷

صورت است:

الف: پس اگر اراده شده باشد از آن (عدم اعتبار قطع قطّاع) به اینکه قاطع در هنگام قطع مثل شاك است، پس بدون تردید احکام شاك و غیر عالم در حق وی جاری نیست.

و چگونه می‌توان بر کسی که یقین به تکلیفی مثل: وجوب دارد، حکم نمود که به ادلّه عدم وجوب (همچون برائت از تکلیف) رجوع کند یا بر کسی که قطع دارد سه رکعت نماز خوانده است تحمیل کرد که او چهار رکعت خوانده است. و امثال این دو مورد.

ب: و اگر مراد از عدم اعتبار قطع قطّاع وجوب برگرداندن اوست از قطعش، و یقینش را نازل منزله شك قرار دادن و یا لااقل آگاه کردن اوست بر مرضی که دارد تا شاید خود از قطعش مرتدع شود و لو به اینکه به او گفته شود: خداوند سبحان واقع را از تو نخواسته است، به شرط اینکه او متوجه این معنا نباشد که خداوند تعالی از او و از دیگران واقع را خواسته است.

این حکم حقّ است لکن در باب ارشاد داخل است و اختصاصی به قطّاع ندارد بلکه هرکسی را که به اشتباهش در احکام شرعی و موضوعات خارجی متعلّق به حفظ نفوس و اعراض قطع دارد و (بلکه اجمالاً ـ اموال را شامل شده و) باید او را من باب ارشاد از اشتباهش برگرداند.

۵- و اما در غیر چهار مورد مذکور که از جمله اموری است که به حقوق الله تعلّق دارد، دلیلی بر وجوب ردع و لزوم ارشاد در قطّاع وجود ندارد همان‌طوری که در غیر قطاع نیز دلیلی بر وجوب ردع وجود ندارد.

بنا گزارده شود بر وجوب ردع در حقوق اللّه سبحانه از باب امر به معروف و نهی از منکر چنانچه از ظاهر بعضی از نصوص و فتوی آشکار است، و در این فرض (وجوب امر به معروف و نهی از منکر) فرقی میان قطّاع و غیر قطّاع نیست.

۶- و اگر مراد از عدم اعتبار قطع در قطّاع این باشد که قطّاع بعد از اینکه برطبق قطعش عمل نمود و معلوم شد که برخلاف واقع

عمل نموده، عملش مجزی نبوده و بایـد آن را اعاده کنـد، این سـخن (عـدم اجزاء) فی الجملـهٔ (یعنی: با قطع نظر از تفاصـیل حکـم) درست و حقّ است

زیرا: تکلیف مکلّف در وقت عمل اگر صرف عمل بوده و اعتقاد در آن دخالتی نداشته باشد، ناگزیر آنچه را که مکلّف انجام داد و مخالف واقع است، کفایت از واقع نمی‌کند و این حکم در قطّاع و غیر او مساوی است.

و اگر برای اعتقاد مـدخلیّتی در آن (عمل) باشـد و صـرف واقع مورد تکلیف نباشـد مثل: امر شارع مقـدس به نماز خواندن به چیزی (طرفی) که به قبله بودنش اعتقاد وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۳۸

مقتضای حکم در اینجا کفایت قطع متعارف به تکلیف می‌باشد نه قطع قطّاع (که قطعش برطبق متعارف نبوده) و در نتیجه اعاده بر او لازم است.

توجیه صاحب فصول

اشاره

۷- سـپس، برخی از معاصـرین (صاحب فصول) حکم به عدم اعتبار قطع قطّاع راجعه از تقییدش به صورتی که اگر قطّاع دانسـته و یا احتمال دهد که حجّت بودن قطعش مشروط است به اینکه قطّاع نباشد این‌گونه توجیه نموده است که:

در حجّت بودن قطع شرط است که شارع مقدّس از آن منع نکرده باشد هرچند عقل به آن قاطع بوده و منعی در آن نبیند.

مگر هنگامی که در موردی احتمال منع بدهد تا مادامی‌که ثبوت منع به اثبات نرسیده حکم به حجیّت قطع می‌شود علی الظاهر.

نقد شیخ به صاحب فصول

۸- ای خواننـده تو خود آگاهی در فساد آن (توجیه) غیر قابل تصوّر بودن این معناست که انسان به چیزی قاطع شود ولی آثار آن را با فرض به اینکه آثار آن است ترتیب ندهد و جای بسی تعجّب است که صاحب فصول جهت تثبیت مدّعا و توجیهی که کرده است مثالی زده است به اینکه: اگر آقایی به بنده‌اش بگوید:

در اطلاع یافتن از اوامر و دسـتورات من بر آنچه عقل یا حدس تو به آن راهنمایی می‌کند، اعتماد و اسـتناد نکن، بلکه منحصرا آنچه از ناحیه من به‌طور مشافهه به گوشت رسید یا از طریق نامه دریافت نمودی فرمان و دستور من است

که فساد این مثال پس از لحاظ مطالب از اول مسئله تا به اینجا بسیار واضح و روشن است.

تشریح المسائل* مراد از قطّاع چه کسی است؟

ج: شخص زودباوری است که برخلاف طرق متعارفه از هر راهی یا هر سببی به امری قطع و یقین پیدا می‌کند.

* مراد از ظنان و شکّاک و وهّام چه کسانی است؟

ج: کسانی که در تحصیل ظنّ و شک و وهم از حد متعارف و عادت خارج شوند

به‌طور کلّی انسان‌ها در دست‌یابی به قطع یا ظنّ پیرامون مسائل بر چند قسم‌اند؟

ج: بر سه قسم:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۳۹

۱- عقلاء مردم که تنها از طریق متعارفه، به امری قطع و یا ظنّ حاصل می‌نمایند.

یعنی: از راه کتـاب، سـنت معتبره، اجمـاع محصّـل و یا قرائن قطعیّه، قطع به حکم حاصل کردن و از راه خبر ثقه و ظواهر قران ظنّ به حکم پیدا می‌کنند.

* راه غیر متعارف و غیر معتاد در تحصیل قطع و ظن به چه معناست؟

ج: بدین معناست که:

از راه خبر ثقه یا ظواهر قطع حاصل شود یا از راه قول فاسق و مجملات ظنّ پیدا شود

۲- اهل وسواس و دیرباورانی که در هر چیزی تشکیک می‌کنند.[۵۱]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۱ ؛ ص۱۳۹

نی: نه از طرق غیر متعـارفه قطع یـا مظنّه برای آنهـا حاصـل می‌شـود و نه از طرق متعـارفه نسـبت به امری (حتمـا) قطع و یـا ظنّ پیـدا می‌کنند

۳- اهل قطّاع که آنفا شرح آن گذشت

* مسئله اصلی این مبحث چیست؟

ج: اینست که: آیا قطع قطّاع و کثیر القطع، مانند قطع افراد میانه‌رو حجّت و واجب الاتّباع است یا نه؟ به عبارت دیگر:

بحث در اینست که: آیـا قطع قطّاع مطلقا حجّت است؟ حتّی اگر از طریق غیر متعارف حاصل شود و یا تنها قطعهایی که از راه معتاد و متعارف حاصل شود حجت‌اند؟

* وجه عدم اعتبار قطع قطّاع از نظر کاشف الغطاء چیست؟

ج: اینست که: وقتی چنین کسـی از هر سـبب ناپسـندی قطع پیـدا می‌کند مسـتلزم اینست که، در دست‌یابی به واقع مرتکب خطاهای فراوان شود

* تنظیر کاشف الغطاء در این مسئله چیست؟

ج: مشروط بودن حجیّت خبر عادل به قوّه ضبط است چه آنکه صرف عدالت در رسیدن به واقع و نشان دادن آن کافی نیست.

* مبنای این نظر کاشف الغطاء چیست؟

ج: قیـاس کثیر القطع و الظّن به کثیر الشـک است، چه اینکه در کشف الغطـاء می‌گویـد: انسان کثیر الشّک نبایـد به شک خود اعتنا کند بعد فرموده است که: کثیر القطع نباید به قطع خود اعتنا نماید و کثیر الظنّ نیز به ظنش اعتباری نمی‌باشد.

* نظر جناب شیخ پیرامون این عبارت کاشف الغطاء که فرمود (کثیر الشک لا اعتبار بشکه) چیست؟

ج: این کلام کاشف الغطاء را می‌پذیرد، زیرا از آن عبور کرده به مطلب ایشان پیرامون ظنّ سخن می‌گوید: چرا که؟

اولا: ادلّه‌ای از قبیل: اذا شککت فابن علی الاکثر یا ارکع رکعتین بالفاتحة

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۴۰

که احکامی را بر روی عنوان شک بار می‌کند، به فرد متعارف انصـراف دارند. یعنی: شک انسانهای معمولی و شک کثیر الشک را دربر نمی‌گیرد. و لذا نباید به شک خود اعتنا کنند.

ثانیا: دلیل خاصّ: «لا شک لکثیر الشّک» دلالت دارد بر عدم اعتبار شک در آنها

* نظر کاشف الغطاء پیرامون قطع و ظنّ چه بود؟

ج: این بود که؛ اگر کسی در قطع یا ظنش از حدّ متعارف و عادت مردم خارج شد این قطع و یا ظن فاقد ارزش و اعتبار است

* نظر جناب شیخ پیرامون مطلب فوق از کاشف الغطاء چیست؟

ج: کلام ایشان را در مورد ظنّ و اینکه اعتباری به ظنّ کثیر الظن و یا کسی که در ظنّش از حدّ عرف و عادت مردم خارج شود اعتباری نیست، قبول دارد.

زیرا ادلّه‌ای همچون (صلّ الی القبلة المظنونة) که در برخی موارد حکمی را برای مظنّه ثبت کرده است، انصراف دارد به ظنّی که از طرق متعارفه‌ای همچون، شهود و مقایب و محابیر حاصل شود و لذا این ادلّه شامل ظنّ ظنان و کسی که در ظنّش از حد متعارف خارج شود نمی‌شود.

* نظر شیخ پیرامون این عبارت کاشف الغطاء که فرمود: کثیر القطع نیز نباید به قطع خود اعتنا کند چیست؟

ج: اینست که:

اگر مراد از معتبر نبودن قطعش، عدم اعتبار آن در احکامی است که قطع به عنوان موضوع ملاحظه می‌شود مثل: قبول شهادت و فتوی و ... که شهادت شاهد و فتوای مفتی چنانچه مستند به قطع حاصل از طرق متعارف باشد، حجّت است، حق به جانب کاشف الغطاء است.

به عبارت دیگر:

اگر مراد کاشف الغطاء در مواردی است که قطع موضوعیّت دارد و چنین قطعی باید از طرق متعارفه حاصل شود و قطع حاصل از طرق دیگر فاقد ارزش باشد شیخ نیز قبول دارد.

زیرا:

ادلّه‌ای که قطع را در موضوع اخذ نموده‌اند انصراف دارند به خصوص قطع حاصل از طرق متعارف از جمله، کتاب و سنت و عقل و اجماع و لذا شامل قطعهای دیگر نمی‌شوند.

فی المثل: دلیل می‌گوید: اگر برای مجتهد قطع حاصل شد ترتیب اثر بر مقلد لازم است، لکن قطع موضوعی مورد بحث نیست.

* مراد شیخ از عبارت (لا یشمل هذا قطعا) چیست؟

ج: وجه عدم شمول علم است به عنوان موضوع، قطع قطّاع را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۴۱

زیرا چنان‌که در مطالب بالا ذکر شد شارع در قطع موضوعی دخالت و تصرف دارد و لذا در این مقامات که علم را به عنوان موضوع اعتبار نموده است، قطعهای حاصل از طرق غیر متعارف را مورد نظر قرار نداده است.

* مراد شیخ از عبارت (لکن ظاهر کلام من ذکره فی سیاق کثیر الشک ..) چیست؟

ج: اینست که:

از ذکر قطع در قطّاع و آوردن آن در سیاق کثیر الشك روشن می‌شود که مراد از قطع قطعی است که به عنوان طریق و راه رسیدن به واقع می‌باشد نه قطع موضوعی

* جناب شیخ در دنباله انتقاداتش به این کلام کاشف الغطاء چه می‌فرماید؟

ج: می‌فرماید: اگر مراد ایشان از عدم اعتبار قطع قطّاع در مواردی باشد که قطع از آن جهت که در آن مواضع کاشفیّت و طریقیّت دارد به‌سوی واقع، باید دید که مقصود کاشف الغطاء از عبارت (لا اعتبار به) چیست که در اینجا دو احتمال متصوّر است

* اولین احتمال متصوّر کدام است؟

ج: اینست که مراد این باشد که قاطع درحالی‌که قاطع است مثل: شاك فرض شود به عبارت دیگر: درعین‌حالی که قطع به حکم دارد خود را مثل جاهل و شاك به حساب آورده و احکام جاهل را اجرا کند.

* آیا احکام شاك و جاهل در حق مکلّف قاطع جاری می‌شود؟

ج: خیر، زیرا احکام شاک و جاهل در حق چنین کسی جاری نمی‌باشد و نمی‌توان به کسی که قاطع شد گفت که قاطع نباش و همچون جاهل به حکم درعین‌حالی که به آن عالمی از اصل برائت استفاده کن.

چگونه می‌شود به کسی که قاطع بر سه رکعت است بگوییم مانند مکلّف شاکی که بنا را بر چهار می‌گذارد تو هم بنا را بر چهار بگذار این یک حرکت نامعقول است.

زیراکه قطع از هر راهی که حاصل شود مادامی‌که شخصی قاطع است، حتی احتمال خلاف هم نمی‌دهد تا چه رسد به اینکه خودش را شاک و جاهل فرض کند

* دومین احتمالی که متصوّر است کدام است؟

ج: اینست که: مراد از عدم اعتبار قطع قطّاع این باشد که ما کاری به قطّاع نداریم، بلکه بر دیگرانی که ناظر به حال او هستند، او را از قطعش منصرف کنند و یقینش را به منزله شک قرار دهند فی المثل: از او بپرسند تو از کجا به وجوب جمعه قاطع شدی و با سؤالات خود او را از مرتبه قطع به مرتبه شک بکشانند.

یا اینکه: به او بگوییم تو مریض هستی تا شاید خود از مرضش برگردد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۴۲

یا به وی بگوییم: خداوند سبحان از تو و امثال تو که مریض هستی واقع را نخواسته و لذا به دنبال تحصیل آن، از راه قطع مباش. و از هر راهی که قاطع شدی فعل را انجام بده و این در صورتی است که او غافل باشد و نداند که خداوند از او و از دیگران واقع را خواسته است.

* پاسخ شیخ به این احتمال و تصویر چیست؟

ج: شیخ این حکم را درست و حق می‌داند، لکن می‌فرماید: ربطی به حجیّت قطع ندارد زیراکه در باب ارشاد جاهل داخل است و اختصاصی به قطّاع ندارد

از طرفی ادلّه ارشاد جاهل میان قطّاع و غیر قطّاع تفاوتی قائل نیست، بلکه هرکسی در احکام شرعی و یا موضوعات خارجی متعلّق، به حفظ نفوس و اعراض و اموال گرفتار شود از باب ارشاد باید از اشتباه و خطایش برگردانده شود.

* آیا به نظر شما ارشاد به خطا در احکام و موضوعات یکی است؟

ج: خیر

زیرا ارشاد در باب احکام شرعیّه واجب است یعنی: کسی که حکم شرعی را نمی‌داند باید به او آموخت اما در باب موضوعات احکام مطلب از این قرار است که:

آنچه مربوط به حق الناس است چه در نفوس و چه در اعراض و چه در اموال باز هم ارشاد جاهل لازم است.

و آنچه مربوط به حقوق الله است ارشاد لازم ندارد

فی المثل: اگر کسی می‌داند که بول نجس است و هر نجسی هم حرام است، لکن نمی‌داند که فلان مایع بول هست یا نه چنانچه تصمیم به خوردن آن مایع گرفت و شما یقین به بولیّت آن داری ارشاد و تذکر لازم نیست.

نکته: در تمام مواردی که گفته شد تفاوتی میان قطّاع و غیر قطّاع نمی‌باشد

* اگر ارشاد مکلّف جاهل به حقوق الله لازم نمی‌باشد پس ادلّه امر به معروف و نهی از منکر که ردع و منع را در مسائل مربوط به حق الله را واجب می‌دانند چگونه توجیه می‌کنید؟

ج: می‌گوییم:

اولا: ادلّه امر به معروف و نهی از منکر مختص به مکلّف عالم است

ثانیا: برفرض شمول نیز آن ادلّه میان قطع قطّاعی که قطعش خطاست، و مکلّف متعارف تفاوتی نمی‌گذارد، و به طور مساوی هر دو را شامل می‌شود.

* لب اللباب و حاصل مقصود شیخ چیست؟

ج: اینست که: قاطع درحالی‌که به حکمی و یا موضوعی قاطع باشد دیگر به خلاف آن قطع توجهی ندارد. و لذا عاقلانه نیست که او را به خلاف قطعش مکلف نمود

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۴۳

فی المثل: اگر به بول بودن مایعی قطع داشت حتما از آن اجتناب می‌کند. حال چگونه می‌توان او را به عدم اجتناب از آن مکلّف نمود و یا به او گفت به برائت و یا استصحاب عدم نجاست رجوع نما؟

* مراد شیخ از عبارت (بل بکلّ من قطع بما یقطع بخطائه فیه من الاحکام الشرعیّة ...) چیست؟

ج: اینست که: وجوب ارشاد و لزوم ردع از اشتباه، تنها در چهار مورد ثابت است. یعنی: بر عالم به موضوع واجبست که جاهل را ارشاد نموده و او را از قصدش مرتدع نماید.

۱- آنجایی که مکلف به حکم شرعی جاهل است و همین جهل علّت خطا و اشتباهش باشد فی المثل: نداند که گوشت خوک حرام است و از روی جهل آن را به جای گوشت حلال بخورد.

۲- آنجایی که مکلّف در موضوع خارجی متعلّق به حفظ نفس، اشتباه کرده باشد

فی المثل: نفس محترمی را با نفس مهدور الدم اشتباه کرده باشد و در نتیجه تصمیم به قتل او گرفته است

۳- آنجایی که مکلّف در موضوع خارجی متعلق به حفظ عرض یعنی: آبرو و ناموس اشتباه نموده است فی المثل: زن اجنبیّه‌ای را به‌جای همسر خویش فرض کرده و قصد نزدیکی با وی دارد

۴- آنجایی که مکلّف در موضوع خارجی متعلّق به حفظ مال وافری، اشتباه نموده است فی المثل: اموال بسیاری از بیت المال را مال خویش دانسته و در صدد صرف و خرج آن است

نکته:

شارع مقدّس در هیچ‌یک از موارد فوق راضی به مخالفت نبوده و لذا تحقیق هیچ‌یک درست نیست.

* مراد شیخ از عبارت (بل الاموال فی الجملة ...) چیست؟

ج: اموالی است که گران‌سنگ بودن یا کثرتش مورد توجّه است به نحوی که حفاظت و نگهداریش لازم و واجب است.

در نتیجه:

اموال قلیل و بی‌ارزشی که مورد اعتنا نبوده و شرعا حفظ آن واجب نمی‌باشد ارشاد در آن نیز لازم نمی‌باشد.

چرا که وجوب ارشاد و ردع از اشتباه به منظور لزوم حفظ و وجوب صیانت است و وقتی که این امر لازم نبود ناگزیر وجوب ارشاد نیز منتفی می‌باشد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۴۴

* شیخ در دنباله انتقادات خود به مرحوم کاشف الغطاء در مورد وجوب ارشاد و لزوم ردع از خطا چه می‌فرماید؟

ج: می‌فرماید:

در غیر آنچه (چهار مورد مذکور) متعلّق به حقوق الله است، دلیلی بر وجوب ردع و لزوم ارشاد در قطّاع وجود ندارد. همان‌طوری که دلیلی بر وجوب آن در غیر او نیز وجود ندارد و اگر بنابراین باشد که ارشاد در حقوق الله نیز از باب امر به معروف و نهی از منکر واجب است چنانچه ظاهر برخی از نصوص و فتاوی چنین است،

باید گفت:

وجوب امر به معروف و نهی از منکر در این مورد (قطّاع) با موارد دیگر فرقی نمی‌کند سپس می‌فرماید که:

اگر مراد کاشف الغطاء از عدم اعتبار قطع قطّاع این باشد که:

بعد از کشف خلاف واقع، عملی را که قطّاع بر اساس قطعش انجام داده، مجزی نمی‌باشد و باید آن را دوباره اتیان نمود،

پاسخ می‌دهیم که:

این کلام نیز فی الجملهٔ حق است چرا که تکلیف مکلّف در وقت عمل:

اگر صرف واقع بوده و اعتقاد هیچ دخالتی در آن ندارد، به ناچار عملی را که مکلّف اتیان نموده، و خلاف واقع درآمده است نباید مجزی از واقع باشد

و اگر در وقت عمل اعتقاد نیز در آن دخالت داشته باشد و صرف واقع مورد تکلیف نباشد مثل: امر شارع به خواندن نماز به طرفی که اعتقاد به قبله بودنش هست که مقتضای حکم در اینجا اینست که، مکلّف:

اگر قطع متعارف به تکلیف پیدا کرده و عمل را براساس چنین قطعی انجام داده و بعد معلوم شود که عمل مطابق با واقع نبوده اعاده لازم نمی‌آید، بلکه فعل انجام شده کفایت از واقع می‌کند.

لکن در قطع چون قطعش بر مبنای متعارف نیست اعاده بر وی لازم است و فعلش از واقع کفایت نمی‌کند.

* مراد از اصطلاح فی الجملهٔ در عبارت (فهو ایضا حقّ فی الجملهٔ) چیست؟

ج: اینست که: با قطع نظر از تفاصیل، حکم در این صورت سخن حق و درست است.

* نظر صاحب فصول در باب قطع قطّاع چیست؟

ج: سپس از اینکه عدم اعتبار قطع قطّاع را مقیّد نموده به آن صورتی که قطّاع دانسته یا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۴۵

احتمال می‌دهد که حجّت بودن قطعش مشروط است به اینکه قطاع نباشد به نحو ذیل توجیه نموده است که:

در حجّت بودن قطع، عدم منع شارع مقدس شرط است، هرچند که عقل به آن قاطع بوده و منعی از آن نبیند

و لکن، حکم اینست که اگر در موردی احتمال منع داده شد تا زمانی که آن منع به اثبات نرسیده باید ظاهرا حکم به حجیّت آن کرد.

* با توجه به مطلب فوق که صاحب فصول در قطع قطاع قائل به تفصیل شده صور محتمله آن چند صورت است و مختار ایشان کدامین صورت می‌باشد؟

ج: سه صورت را تصویر نموده است از جمله

۱- اینکه مکلّف قطّاع بوده و خودش هم به قطّاع بودنش آگاه است و هم به عدم حجیّت قطع قطّاع، در این صورت قطع قطّاع اعتباری ندارد.

۲- اینکه مکلف در واقع قطاع بوده و علم به قطّاع بودنش نیز دارد و لکن نمی‌داند که آیا قطع قطاع از نظر شارع حجّت است یا نه در این صورت تا زمانی که، از جانب شارع ردع و منعی نرسیده قطع قطاع ارزش دارد لکن به محض اطلاع از عدم حجیّت قطع قطّاع توسط دلیل قطعش اعتباری ندارد.

۳- اینکه مکلف در واقع قطّاع است و می‌داند که قطّاع است و از راه حکم عقل و سپس از راه ملازمه امضاء شرع دریابد که قطع قطاع حجّت است. چنین قطع قطّاعی معتبر و دارای ارزش است

* به‌طور روشن بفرمایید دلیل صاحب فصول بر عدم اعتبار قطع قطاع در دو صورت اول و دوم چیست؟

ج: اینست که: حجیّت قطع، عقلی است و این حکم عقلی تا زمانی معتبر است که از جانب شارع مقدّس منع و ردعی صورت نپذیرد و الّا بعد از ورود منع و ردع، فاقد ارزش می‌شود.

* صاحب فصول در تثبیت مدّعا و توجیهی که نموده به چه مثالی متمسّک شده است؟

ج: می گوید: اگر مولایی به بنده‌اش بگوید:

در اطلاع یافتن به او امر من بر آنچه عقل یا حدس توبه آن منتهی بشود اعتماد مکن، بلکه منحصرا آنچه از ناحیه من به‌طور مشافهه به گوشت رسید یا از طریق نامه دریافت داشتی، دستور و فرمان همان می‌باشد.

* نظر جناب شیخ پیرامون توجیه صاحب فصول در اعتبار قطع قطّاع چیست؟

ج: می‌فرماید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۴۶

توی خواننده آگاهی که در فساد این توجیه همین‌قدر کافی است که اصلا غیر قابل تصوّر است که انسان به چیزی قطع پیدا کند لکن به آثار آن از آن جهت که آثار آن است ترتیب اثر ندهد و جای بسی تعجّب است که در جهت اثبات مدعایش آن مثال کذایی را آورده است.

* عبارت اخرای پاسخ شیخ چیست؟

ج: اینست که، کلام صاحب فصول در قطع موضوعی قابل پذیرش است، چون که در قطع موضوعی ما تابع دلیل هستیم.

لکن در باب قطع طریقی غیر قابل قبول است، زیرا قطع طریقی ذاتا طریقت داشته و محال است که قطع حاصل شود و لکن واقع را نشان ندهد.

از طرفی ممکن نیست که از طریق قطع طریقی واقع منکشف شود و شارع بتواند بگوید نه واقع را از تو نمی‌خواهم.

در نتیجه:

این گونه موارد جای دخالت جعل و اعتبار نیست نه نفیا و نه اثباتا

* حاصل بحث در قطع قطاع چه شد؟

ج: از نظر شیخ قطع قطّاع مطلقا حجّت است

از نظر کاشف الغطاء قطع قطّاع مطلقا حجّت نیست

از نظر صاحب فصول قطع قطّاع تنها در یک صورت حجّت است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۴۷

الرابع:

انّ المعلوم اجمالا هل هو کالمعلوم بالتفصیل فی الاعتبار ام لا؟

و الکلام فیه یقع تارهً فی اعتباره من حیث اثبات التکلیف به، و انّ الحکم المعلوم بالاجمال هل هو کالمعلوم بالتفصیل فی التنجّز علی المکلّف ام هو کالمجهول رأسا؟ و اخری فی أنّه بعد ما ثبت التکلیف بالعلم التفصیلیّ او الاجمالیّ المعتبر فهل یکتفی فی امتثاله بالموافقهٔ الاجمالیّهٔ و لو مع تیّسر العلم التفصیلیّ ام لا یکتفی به الّا مع تعذّر العلم التفصیلیّ؟ فلا یجوز اکرام شخصین احدهما زید مع التمکّن من معرفه زید بالتّفصیل، و لا فعل الصلاتین فی ثوبین مشتبهین مع امکان الصلاهٔ فی ثوب طاهر.

و الکلام فیه من الجههٔ الاولی یقع جهتین، لانّ اعتبار العلم الاجمالیّ له مرتبتان: الاولی حرمهٔ المخالفهٔ القطعیّهٔ، و الثانیهٔ وجوب الموافقهٔ القطعیّهٔ. و المتکفّل للتکلّم فی المرتبهٔ الثانیهٔ هی مسئله البراءهٔ و الاشتغال عند الشکّ فی المکلّف به، فالمقصود فی المقام الاوّل التکلّم فی المرتبهٔ الاولی.

و لنقدّم الکلام فی: المقام الثانی و هو کفایهٔ العلم الاجمالیّ فی الامتثال

ترجمه:

تنبیه چهارم (سخن در علم اجمالی)

اشاره

سخن در اینست که: معلوم اجمالی آیا در اعتبار مانند معلوم تفصیلی است یا نه و کلام در این مبحث:

گاهی در اعتبار معلوم اجمالی است از جهت اثبات تکلیف به سبب علم اجمالی و اینکه آیا معلوم اجمالی همچون معلوم تفصیلی بر مکلف منجّز بوده یا حکمش مجهول است و گاهی در اینست که، بعد از ثبوت تکلیف به سبب علم اجمالی معتبر آیا در اطاعت آن می‌توان با ممکن بودن علم تفصیلی به موافقت و اطاعت اجمالی بسنده کرد یا صرفا امتثال اجمالی در زمانی جایز است که علم تفصیلی تعذر داشته باشد بنابراین: اکرام دو شخصی که یکی از آن دو زید است و مکلف قادر بر شناخت تفصیلی زید و وجوب اکرام به اوست جایز نیست.

چنانچه با امکان گذراندن نماز در جامه پاک جایز نیست دو نماز در دو لباس مشتبه به‌هرحال سخن از جهت اول (اثبات تکلیف به علم اجمالی) در دو مرتبه و مقام واقع می‌شود زیرا که اعتبار علم اجمالی دارای دو مرتبه است ۱- مرتبه اول: حرمت مخالفت قطعیه ۲- مرتبه دوم: وجوب موافقت قطعیه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۴۸

پس متصدی بحث و سخن درباره مرتبه دوم (وجوب موافقت قطعیه) مسئله برائت و اشتغال نسبت به شک در مکلف به می‌باشد

پس مقصود در مقام اول سخن از مرتبه اول (حرمت مخالفت قطعیه) است

لذا صحبت در مقام دوم یعنی کفایت علم اجمالی در مقام امتثال را بر مقام اول که ثبوت تکلیف به علم اجمالی است مقدم می‌کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۴۹

المقام الثانی و هو کفایه العلم الاجمالیّ فی الامتثال فنقول: مقتضی القاعدهٔ جواز الاقتصار- فی الامتثال- بالعلم الاجمالیّ باتیان المکلّف به، امّا فی ما لا یحتاج سقوط التکلیف فیه الی قصد الإطاعهٔ ففی غایهٔ الوضوح، و امّا فی ما یحتاج الی قصد الاطاعهٔ فالظّاهر ایضا تحقّق الاطاعهٔ اذا قصد الاتیان بشیئین یقطع بکون احدهما الا مامور به.

و دعوی «انّ العلم بکون المأتیّ به مقرّبا معتبر حین الاتیان به، و لا یکفی العلم بعده باتیانه» ممنوعهٔ، اذ لا شاهد لها بعد تحقّق الاطاعهٔ بغیر ذلک ایضا، فیجوز لمن تمکّن من تحصیل العلم التّفصیلیّ بأداء العبادات العمل بالاحتیاط و ترک تحصیل العلم التفصیلیّ.

لکنّ الظّاهر کما هو المحکیّ عن بعض[۵۲] ثبوت الاتّفاق علی عدم جواز الاکتفاء بالاحتیاط اذا توقّف علی تکرار العبادهٔ، بل ظاهر المحکیّ عن الحلّیّ فی مسألهٔ الصلاهٔ فی الثوبین عدم جواز التکرار للاحتیاط حتّی مع عدم التمکّن من العلم التفصیلیّ[۵۳] و ان کان ما ذکره من التعمیم ممنوعا.

و حینئذ فلا یجوز لمن تمکّن من تحصیل العلم بالماء المطلق او بجههٔ القبلهٔ او فی ثوب طاهر ان یتوضّأ وضوءین یقطع بوقوع احدهما بالماء المطلق او یصلّی الی جهتین یقطع بکون احدهما القبلهٔ او فی ثوبین یقطع بطهارهٔ احدهما.

لکنّ الظّاهر من صاحب المدارک التأمّل بل ترجیح الجواز فی المسألهٔ الاخیرهٔ.[۵۴] و لعلّه متأمّل فی الکلّ، اذ لا خصوصیّهٔ للمسالهٔ

الاخیرة

و امّا اذا لم یتوقّف الاحتیاط علی التکرار- کما اذا اتی بالصلاة مع جمیع ما یحتمل ان یکون جزء- فالظّاهر عدم ثبوت الاتّفاق علی المنع و وجوب تحصیل الیقین التفصیلیّ؛ لکن لا یبعد ذهاب المشهور الی ذلک، بل ظاهر کلام السیّد الرضیّ- فی مسألة الجاهل بوجوب القصر- و ظاهر تقریر اخیه السیّد المرتضی له ثبوت الاجماع علی بطلان صلاة من لا یعلم احکامها[۵۵]

هذا کلّه فی تقدیم العلم التفصیلیّ علی الاجمالیّ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۵۰

ترجمه:

([مقام دوم] کلام در کفایت علم اجمالی نسبت به مقام امتثال)

اشاره

مقتضای قاعده اکتفا به علم اجمالی است در مقام امتثال و انجام مکلّف به، لکن در اموری که (واجبات توصّلی) سقوط تکلیف نیاز به قصد قربت نداشته باشد مسئله بسیار روشن و بدون تردید است،

اما در اموری که (واجبات عبادی) به قصد قربت نیاز دارد و تکلیف بدون تحقق نیّت ساقط نمی‌گردد، در صورتی که انجام دو فعل قصد شود که یکی از آن دو مامور به (متعلّق تکلیف) است، ظاهرا اطاعت و امتثال اجمالی کافی است

(دعوی و دفع آن)

و این ادّعا که علم (مکلّف) به مقرّب بودن عملش در حین عمل معتبر و لازم است، و حصول علم بعد از انجام مامور به کفایت نمی‌کند سخن ممنوعی است.

زیرا پس از تحقّق اطاعت به غیر این نحو (علم به مقرّب بودن عملش) و حصول امتثال، شاهدی بر ادعای مذکور وجود ندارد.

پس برای کسی که از تحصیل علم تفصیلی به اداء عبادت متمکّن است جایز است که احتیاط نموده (یعنی: به علم اجمالی عمل کند) و تحصیل علم تفصیلی را ترک نماید.

(عدم جواز احتیاط در عبادات)

اشاره

اما ظاهرا براساس آنچه از برخی حکایت شده ثبوت اتفاق است میان فقهاء بر جایز نبودن احتیاط، در موردی که احتیاط متوقف بر تکرار عبادت باشد

بلکه بنا بر آنچه از مرحوم حلّی پیرامون مسئله نماز در ثوبین مشتبهین حکایت شده روشن می‌شود که حتی درصورتی‌که از تحصیل علم تفصیلی هم متمکّن نباشد تکرار نماز به خاطر احتیاط جایز نیست هرچند تعمیمی که در کلام ایشان هست ممنوع است. (لکن حکایت این نقل دلیل بر عدم جواز تکرار در عبادت است)

پس در صورت عدم جواز احتیاط:

برای شخصی که از تحصیل علم به آب مطلق، یا بطرف قبله، یا خواندن نماز در جامه پاک متمکّن است جایز نیست که دو وضو

بگیرد تا یقین حاصل کند که یکی از آن دو وضو با آب مطلق بوده، یا اینکه به دو طرف نماز بخواند تا قطع حاصل کند که یکی از دو طرف قبله بوده است، یا در دو جامه نماز بخواند تا قطع حاصل کند به طهارت یکی از آن دو (جامه).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۵۱

اما ظاهر کلام صاحب مدارک بیانگر تأمّل ایشان، بلکه جواز احتیاط و تکرار عبادت در مسئله اخیر است. و شاید ایشان در تمام مسائل (اشتباه آب مطلق به مضاف، اشتباه قبله و اشتباه ثوب طاهر) تأمل داشته باشند،

زیرا مسئله اخیر خصوصیّتی ندارد (چون هر سه مسئله از یک وادی هستند)

(سخن در احتیاطی که متوقّف بر تکرار نیست)

اما اگر احتیاط (در عبادت) متوقّف بر تکرار آن نباشد، مثل هنگامی که نماز را با تمام محتملاتش و با تمام آنچه ممکن است جزء باشد اتیان کنند.

علی الظّاهر اتّفاق و اجمالی (در این فرض) بر منع از احتیاط و وجوب تحصیل یقین تفصیلی در میان نیست.

امّا اعتقاد مشهور به منع و وجوب تحصیل یقین تفصیلی هم بعید نیست، بلکه ظاهر کلام سید رضی (ره) در مسئله جاهل به وجوب قصر و ظاهر تقریر برادرش سید مرتضی (ره) ثبوت اجماع (علماء) است بر بطلان نماز کسی که احکام آن را نمی‌داند.

سپس شیخ می‌فرماید:

تمام این (مطالب و احکام) در ارتباط با تقدیم علم تفصیلی بر علم اجمالی و عدم وجوب تقدیمش برآن بود

تشریح المسائل* علم اجمالی چگونه علمی است؟

ج: عبارتست از: آگاهی مکلف از واقع بصورت مجمل و سربسته میان این آن.

فی المثل: به‌طور اجمال می‌داند که، در واقع و در عصر غیبت یا جمعه واجب است یا ظهر، لکن مشخصا نمی‌داند کدام‌یک از آن دو واجب می‌باشد.

* علم تفصیلی چگونه علمی است؟

ج: عبارتست از: انکشاف صددرصد و بدون ابهام واقع برای مکلّف

فی المثل: می‌داند که در عصر غیبت، معیّنا نماز جمعه واجب است

* شک چیست؟

ج: مستور بودن صددرصد واقع برای مکلّف به نحوی که اجمالا و تفصیلا راهی به‌سوی واقع ندارد.

فی المثل: شک دارد که آیا در عصر غیبت، جمعه واجب است یا نه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۵۲

* موضوع سخن در این مبحث چیست؟

ج: علم اجمالی

* انما الکلام در مبحث علم اجمالی چیست؟

ج: اینست که: آیا علم اجمالی هم مثل علم تفصیلی حجّت است یا نه؟

* مراد از اینکه گفته می‌شود علم تفصیلی حجّت است چیست؟

ج: اینست که: اگر حکمی از احکام شرع مقدّس برای مکلّف معلوم بالتفصیل شد، قطعا در حقّ او منجّز و مخالفت با آن عقاب‌آور است.

* آیا علم تفصیلی مطلقا حجّت است؟

ج: خیر، زیرا عند المشهور، از هر راهی و برای هرکسی حاصل شود حجّت است

لکن به نظر اخباریون تنها اگر از راه مقدّمات شرعیّه حاصل شود حجّت است.

و از نظر کاشف الغطاء، علم تفصیلی آدم متعارف حجّت است نه فرد قطّاع، و لکن فی الجملهٔ حجیّت علم تفصیلی از مسلّمات و بلکه عالی‌ترین حجّت شرعی و عقلی می‌باشد

* آیا علم اجمالی هم مثل علم تفصیلی مثبت تکلیف است و حکم واقعی را در حق ما منجّز می‌کند یا اینکه وجودش کالعدم و بلاتأثیر بوده و ما موظّف به استفاده از اصل عملیّه هستیم؟

ج: ۱- عند المشهور ملحق به علم تفصیلی و مثبت تکلیف است.

۲- برخی هم علم اجمالی را مثبت تکلیف ندانسته و آن را مانند مجهول مطلق می‌دانند.

* به فرض که علم اجمالی مثبت تکلیف باشد آیا تنها مخالفت قطعیّه با آن حرام است یا اینکه موافقت قطعیه با آن نیز واجب است

ج: عند المشهور: علاوه بر حرمت مخالفت قطعیه، موافقت قطعیه با آن نیز واجب است.

* مراد از عبارت (مقتضی القاعده جواز الاقتصار ...) چیست

ج: اینست که: گاهی در موارد علم اجمالی به وجوب و یا حرمت احد الامرین، امتثال تفصیلی ممکن است.

یعنی: اگرچه مکلف در حال حاضر علم اجمالی دارد لکن می‌تواند بعد الفحص و البحث به علم تفصیلی دست پیدا کند و همان واجب یا حرام واقعی را امتثال کند.

فی المثل: مولی گفته است اکرم عالما، لکن عبد مردّد است که زید عالم است یا عمر، لذا از مردم محلّ می‌پرسد و عالم واقعی را شناسایی کرده، اکرام می‌کند.

یا فی المثل: خطاب آمده: صلّ الی القبلهٔ: لکن مکلّف علم اجمالی دارد که قبله یا در جهت شمال است و یا مشرق ولی می‌تواند از اهل نماز بپرسد و پس از تعیین قبله امتثال تفصیلی انجام دهد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۵۳

* آیا امتثال تفصیلی در هر موردی ممکن است؟

ج: خیر، در برخی موارد تنها امتثال اجمالی ممکن است.

فی المثل: علم اجمالی داریم که در زمان غیبت تعیینا یا ظهر واجب است یا جمعه، لکن هیچ راهی برای علم تفصیلی و امتثال واقع بما هو معیّن نداریم.

* حاصل مطلب:

در مواردی که راهی برای امتثال تفصیلی وجود ندارد، بدون شک می‌توان به امتثال اجمالی اکتفا نمود.

* چرا جناب شیخ به‌جای علم اجمالی، عبارت (ان المعلوم اجمالا) آورده است؟

ج: زیرا اجمال و تفصیل صفت برای امر معلوم است نه علم، چه آنکه علم عبارتست از:

انکشاف و یقین که در آن هیچ اجمال و ابهامی وجود ندارد.

پس چرا در تعبیرات، عبارت (العلم الاجمالی و التفصیلی) بکار می‌برند؟

ج: چون وصف الاجمال و التفصیل، از باب وصف به حال متعلّق موصوف است،

* مراد جناب شیخ از عبارت (فی التنجّز علی المکلّف ...) چیست؟

ج: اینست که: آیا علم اجمالی در اثبات تکلیف و تنجّز آن بر مکلّف، کافی است یا نه؟

* مراد از (ما) در عبارت (فیما لا یحتاج سقوط التکلیف ...) چیست؟

ج: واجباتی است که تحقّقشان به قصد قربت وابسته نیست،

بلکه با قصد ریا نیز، در خارج تحقّق می‌یابند. مثل: ازاله نجاست از بدن

* وجه فرموده شیخ و علّت تحقّق امتثال در این امور چیست؟

ج: اینست که:

مقصود در واجبات توصّلی تنها حصول فعل و تحقّق آن در خارج است.

* مطلوب در این‌گونه موارد چگونه حاصل می‌شود؟

ج: بدیهی است که با احتیاط و امتثال اجمالی، مطلوب در این‌گونه موارد حاصل می‌شود.

یعنی:

اگر مکلّف جامه متنجّسی را با دو آب که یکی مضاف و دیگری مطلق است بشوید، پس از شستشو با هر دو آب، به طهارت آن یقین حاصل می‌کند.

* مراد از (ما) در عبارت (فیما یحتاج الی قصد الاطاعه ...) چیست؟

ج: واجباتی است که تحقّقشان متوقّف بر نیّت و قصد قربت است. مثل: نماز، روزه، حج و ...

* وجه تحقّق امتثال و جواز اکتفا به علم اجمالی در واجبات تعبّدی از نظر شیخ چیست؟

ج: اینست که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۵۴

مطلوب شارع مقدّس تحصیل واجب با نیّت اطاعت و قصد قربت می‌باشد.

* گفته شد مواردی که راهی برای امتثال تفصیلی وجود ندارد، می‌توان به امتثال اجمالی اکتفا نمود.

حال سؤال اینست که آیا با تمکّن از امتثال تفصیلی، امتثال اجمالی کفایت می‌کند یا نه؟

ج: اولا: امتثال تفصیلی در چهار صورت ممکن است.

ثانیا: در هریک از این چهار صورت دو مرحله از بحث وجود دارد

۱- مقتضای قاعده (حکم عقل و عقلا) چیست؟ ۲- مقتضای دلیل (شرعی) چیست؟

* صورت اوّل تمکّن، در امتثال تفصیلی، و اکتفا به امتثال اجمالی چگونه است؟ و مقتضای قاعده و دلیل در این صورت چیست؟

ج: عمل توصّلی است و احتیاط مستلزم تکرار عمل است

فی المثل: اجمالا می‌دانم که یا ۱۰ تومان به آقای زید بدهکارم یا ۵۰ تومان به بکر حال:

احتیاط به اینست که: هم ۵۰ تومان به بکر بدهم و هم ۱۰۰ تومان به زید.

در اینجا، مقتضای قاعده (حکم عقل)، کفایت امتثال اجمالی است و نیازی به امتثال تفصیلی نیست، چرا؟

زیرا، ادای دین از امور توصّلی است و در توصّلیّات ذات الفعل مطلوب است و مکلف ذات الفعل را انجام داده است.

از نظر شرعی هم هیچ‌گونه دلیلی برخلاف این حکم عقل و مقتضای قاعده نداریم. پس قطعا امتثال اجمالی کفایت می‌کند.

* صورت دوم از تمکّن در امتثال تفصیلی چگونه است؟

ج: عمل توصّلی بوده و احتیاط مستلزم تکرار عمل نمی‌باشد.

فی المثل:

نمی‌دانم که آیا ۱۰۰ تومان به زید بدهکارم یا ۵۰ تومان.

حال: احتیاط به اینست که: اکثر را که ۱۰۰ تومان است بپردازم و نیاز به تکرار نیست.

* مقتضای قاعده در این صورت چیست؟

اینست که: امتثال اجمالی کفایت می‌کند و از نظر شرعی هم دلیلی برخلاف آن نمی‌باشد.

* صورت سوم از تمکّن در امتثال تفصیلی چگونه است؟ و اکتفا به امتثال اجمالی جایز است یا نه؟

ج: در این صورت عمل تعبّدی است، و احتیاط نیز مستلزم تکرار می‌باشد. فی المثل: علم اجمالی داریم به وجوب ظهر یا جمعه در عصر غیبت.

حال: احتیاط به اینست که، هم ظهر را بخوانیم و هم جمعه را، اگرچه نماز امر تعبّدی می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۵۵

* مقتضای قاعده در این صورت چیست؟

ج: مقتضای قاعده (یعنی: حکم عقل) اینست که: امتثال اجمالی کفایت می‌کند. چرا که غرض و غایت، انجام واجب واقعی است و این غرض با احتیاط حاصل می‌شود. و لذا نیازی به تحصیل امتثال تفصیلی نمی‌باشد.

* صورت چهارم از تمکّن در امتثال تفصیلی چگونه است و مقتضای قاعد در اکتفا به امتثال اجمالی به‌جای آن چیست؟

ج: در این صورت نیز عمل تعبدی بوده، و احتیاط هم مستلزم تکرار نمی‌باشد.

فی المثل: اجمالا می‌دانیم که، نماز ده‌جزئی بر ما واجب است یا نماز نه جزئی که سوره جزء آن نمی‌باشد.

حال:

مقتضای قاعده، انجام اکثر است.

* آیا با تمکّن از امتثال تفصیلی در صورت چهارم، اکتفا به امتثال اجمالی جایز است یا نه؟

ج: به مقتضای قاعده و حکم عقل، بله کافی و جایز است.

زیرا: چون‌که صد آمد نود هم پیش ماست.

از طرفی هم دلیل شرعی برخلاف حکم عقل نداریم.

* به نظر شما چرا مقتضای قاعده در صور چهارگانه، اکتفا به امتثال اجمالی است؟

ج: زیرا، امر اطاعت و تحقق امتثال به عهده عقلا بوده و شارع مقدّس تصرّفی در آن ندارد. حال روشن است در جایی که بنده‌ای مردّد به انجام دو فعل گردد، و هر دو را به قصد رجاء مطلوبیّت و قربت به حضرت باری اتیان نماید،

درصورتی‌که یکی از آن دو عمل واجب شرعی باشد، وی مطیع و متمثّل بحساب می‌آید.

و لذا در موردی که، قبله مشتبه است، اگرچه می‌توان با فحص آن را معیّن نمود، لکن اگر به چهار طرف نماز بخوانیم، حتما مطلوب واقعی را بجا آورده‌ایم و امتثال حاصل می‌شود. و هیچ دلیلی نیز بر عدم تحقّق مطلوب در دست نمی‌باشد.

* مراد شیخ از عبارت (بل الظّاهر المحکیّ من الحلّی ...) چیست؟

ج: مراد رأی مرحوم ابن ادریس حلّی است که، در مسئله نماز در ثوبین مشتبهین، فرموده است: یکی تکرار از نماز به جهت احتیاط جایز نیست. حتّی در فرضی که از تحصیل علم تفصیلی متمکّن نباشند.

* رأی مرحوم ابن ادریس بازگشت به چه وجوهی دارد؟

ج: به دو وجه عمده. از جمله:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۵۶

۱- اینکه: بر شخص نمازگزار یک نماز واجب است. و حال آنکه اگر بخواهد دو بار نماز بخواند؟ کدام‌یک مأمور به واقعی است؟

در نتیجه: نیّت وجوب (یا قصد وجه) از او متمشّی نمی‌شود.

۲- اینکه: بر شخص نمازگزار واجب است که، در وقت شروع، علم به طهارت لباسش داشته باشد و حال آنکه اگر بخواهد در دو جامه دو نماز بخواند، هنگام شروع در هریک از دو نماز شک دارد.

* حاصل مطلب اینکه:

مرحوم ابن ادریس می گوید: از ظاهر این دو وجه استفاده می‌شود که احتیاط مشروط نمی‌باشد، حتی با عدم تمکّن از علم تفصیلی.

* مراد از تعمیم در عبارت (ما ذکره من التّعمیم ممنوعا) چیست؟

ج: عبارت (حتّی مع عدم التمکّن من العلم التفصیلی) است.

* وجه منع این تعمیم چیست؟

ج: اینست که: اگر تعمیم درست باشد مستلزم اینست که: احتیاط در هیچ موردی مشروع نباشد. درصورتی که هیچ‌یک از فقها حتّی خود ایشان به آن ملتزم نیستند.

* عبارت (لکن الظّاهر من صاحب المدارک ...) به چه مطلبی اشاره دارد؟

ج: به پاسخی که صاحب مدارک به دلیل کسی که قائل به اشتراط قطع به طهارت لباس می‌باشد داده است

و می‌فرماید که: شرط قطع به طهارت لباس را قبول نداریم، چرا که قطع به طهارت لباس، با قدرت داشتن برآن شرط است نه در صورت اشتباه

* عبارت (اذ لا خصوصیّة للمسألة الاخیرة) اشاره به چه مطلبی دارد؟

ج: اشاره دارد به بیان علّت تأمّل صاحب مدارک در هر سه مسئله.

* مراد از عبارت (لم یتوقّف الاحتیاط علی التّکرار) چیست؟

ج: مراد همان صورت دوّم است که، عمل توصّلی و احتیاط مستلزم تکرار نیست، و احتیاط هم به اینست که؛ اکثر را انجام دهند.

مثل: تمام مواردی که: دوران امر میان اقلّ و اکثر است.

فی المثل: مکلّف شک دارد که آیا استعاذه قبل از قرائت از اجزاء نماز بوده است یا نه؟

* مراد از عبارت (بل ظاهر کلام السیّد الرّضی رحمه اللّه ...) چیست؟

ج: ادعای اجماع سیّد رضی و سیّد مرتضی است بر عدم اکتفا به امتثال اجمالی در صورت چهارم، که عمل تعبّدی بوده و احتیاط هم مستلزم تکرار نیست. و احتیاط به اتیان اکثر است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۵۷

لکن به نظر شیخ نه اجماع منقول حجیّت دارد و نه شهرت فتوائیه، بلکه امتثال اجمالی کفایت می کند.

نکته: مطالب و احکامی که گفته شد در رابطه با تقدیم علم تفصیلی بر علم اجمالی و عدم وجوب تقدّم آن بود و مطلب بعد پیرامون ظنّ تفصیلی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۵۸

(و هل یلحق بالعلم التفصیلیّ الظنّ التفصیلیّ المعتبر، فیقدّم علی العلم الاجمالیّ ام لا؟)

التحقیق ان یقال: انّ الظنّ المذکور ان کان ممّا لم یثبت اعتباره الّا من جهة «دلیل الانسداد» المعروف بین المتأخّرین لا ثبات حجیّة الظنّ المطلق، فلا اشکال فی جواز ترک تحصیله و الاخذ بالاحتیاط اذا لم یتوقف علی التکرار.

و العجب ممّن[۵۶] یعمل بالامارات من باب الظّنّ المطلق، ثم یذهب الی عدم صحّة عبادة تارک طریقی الاجتهاد و التقلید و الاخذ بالاحتیاط. و لعلّ الشّبهة من جهة اعتبار قصد الوجه و لابطال هذه الشبهة و اثبات صحّة عبادة المحتاط محلّ آخر.

و امّا لو توقّف الاحتیاط علی التکرار، ففی جواز الاخذ به و ترک تحصیل الظّنّ بتعیین المکلّف به او عدم الجواز وجهان: من انّ العمل بالظنّ المطلق لم یثبت الّا جوازه و عدم وجوب تقدیم الاحتیاط علیه، امّا تقدیمه علی الاحتیاط فلم یدلّ علیه دلیل

ترجمه:

بحث پیرامون ظنّ تفصیلی

(آیا ظنّ تفصیلی مانند علم تفصیلی معتبر است تا در نتیجه بر علم اجمالی مقدّم داشته شود یا نه؟)

تحقیق، مقتضی آنست که گفته شود:

اگر ظنّ تفصیلی از ظنونی باشد که اعتبارش جز از راه دلیل انسداد که در اثبات حجیّت ظنّ مطلق میان متأخرین معروف است، ثابت نشود، اشکالی در ترک تحصیل آن و تمسّک به احتیاط نمی‌باشد، مشروط به اینکه احتیاط مقتضی تکرار نباشد.

و جای بسی تعجّب است از کسی که، به امارات از باب ظنّ مطلق عمل می‌کند. و سپس قائل به عدم صحّت عبادت، رهاکننده دو طریق اجتهاد و تقلید، و عمل‌کننده به احتیاط می‌شود. و شاید که شبهه ایشان (در صحّت عمل محتاط) از جهت اعتبار قصد وجه باشد. و برای ابطال این شبهه و اثبات صحّت عبادت شخص محتاط، محلّ دیگری است.

اما اگر احتیاط متوقّف بر تکرار باشد، پس در جواز اخذ به آن و ترک تحصیل ظنّ تفصیلی به تعیین مکلف به یا عدم جوازش، دو احتمال وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۵۹

احتمال اول: اینکه: احتیاط و تکرار جایز باشد

زیرا (پس از تمامیّت مقدّمات دلیل انسداد، تنها جواز عمل به ظنّ مطلق و عدم وجوب تقدیم احتیاط برآن ثابت می‌شود، لکن دلیلی بر وجوب عمل به ظنّ مطلق و تقدیم آن بر احتیاط دلالت نمی‌کند در نتیجه: عمل به احتیاط مشروع است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۶۰

و من ان الظاهر ان تکرار العبادهٔ احتیاطا فی الشّبههٔ الحکمیّهٔ مع ثبوت الطریق الی الحکم الشرعی و لو کان هو الظن المطلق خلاف السیرهٔ المستمرّهٔ. بین العلماء مع ان جواز العمل بالظن اجماعیّ، فیکفی فی عدم جواز الاحتیاط بالتکرار احتمال عدم جوازه و اعتبار الاعتقاد التفصیلی فی الامتثال.

و الحاصل: انّ الامر دائر بین تحصیل الاعتقاد التفصیلیّ و لو کان ظنّا و بین تحصیل العلم بتحقق الاطاعهٔ و لو اجمالا فمع قطع النظر عن الدلیل الخارجی یکون الثانی مقدّما علی الاول فی مقام الاطاعهٔ، بحکم العقل و العقلاء لکن بعد العلم بجواز الاول و الشک فی جواز الثانی فی الشرعیات من جههٔ منع جماعهٔ من الاصحاب[۵۷] عن ذلک و اطلاقهم اعتبار نیّهٔ الوجه، فالاحوط ترک ذلک و ان لم یکن واجبا، لانّ نیّهٔ الوجه لو قلنا باعتباره فلا نسلّمه الّا مع العلم بالوجه او الظنّ الخاصّ، لا الظن المطلق الذی لم یثبت القائل به جوازه الا بعدم وجوب الاحتیاط لا بعدم جوازه، فکیف یعقل تقدیمه علی الاحتیاط.

ترجمه:

دوران امر میان احتیاطی که متوقف بر تکرار و عمل به ظنّ تفصیلی

اشاره

احتمال دوم اینکه: احتیاط مشروع نبوده و عمل به ظنّ انسدادی متعیّن باشد.

دلیل:

زيرا ظاهرا در شبهات حكميه تكرار عبادت به عنوان احتياط (و ترك طريق اجتهاد يا تقليد) خلاف سيره جاريه ميان علما مى‌باشد؛ هرچند طريق و اماره براى رسيدن به حكم شرعى، ظنّ مطلق باشد. در صورتى كه عمل به ظنّ اجماعا جايز است (و حال آنكه جواز احتياط اختلافى است)، پس در عدم جواز عمل به احتياط، همان احتمال عدم جوازش و عدم اعتقاد تفصيلى در مقام امتثال به آن كفايت مى‌كند.

حاصل مطلب اينكه:

امر داير است بين تحصل اعتقاد تفصيلى (اگرچه ظن باشد)، و بين اينكه، علم به تحقّق اطاعت و حصول امتثال پيدا نماييم و لو اجمالا.

پس با قطع نظر از وجود دليل خارجى، دوّمى به حكم عقل، در مقام اطاعت و امتثال بر اولى مقدّم مى‌باشد.

استدراك

لكن بعد از علم به جواز اوّل و شك در مشروعيّت دوّم در شرعيّات، به خاطر اينكه برخى از اصحاب، نيّت وجه را معتبر دانسته و در نتيجه از عمل به احتياط منع نموده‌اند (و اين امر

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱، ص: ۱۶۱

موجب شك در جواز احتياط مى‌گردد در حالى كه نسبت به عمل به ظنّ چنين منعى وجود ندارد)، پس احوط ترك عمل به احتياط است، هرچند ترك احتياط در اينجا واجب نباشد.

دليل اينكه: نيّت وجه، هرچند قائل به لزومش بشويم، لكن در جايى به آن ملتزم شده كه متعيّنا يا به آن قطع داشته باشيم يا لااقل از راه ظنّ خاص احرازش كرده باشيم نه ظنّ مطلق كه قائل به آن، جوازش را ثابت نكرده مگر به عدم وجوب احتياط نه به عدم جواز.

پس چگونه مى‌شود تصوّر كرد كه، عمل به ظن بر احتياط مقدم بوده و الزاما به آن عمل شده و عمل به احتياط حرام باشد؟

تشريح المسائل* مقدّمه: بفرماييد تمكّن از امتثال تفصيلى چگونه حاصل مى‌شود؟

ج:

۱- گاهى به‌واسطه تمكّن از علم تفصيلى حاصل مى‌شود. فى المثل: مى‌توان با مراجعه به خبر متواتر يا اجماع محصّل و ... به يک طرف يقين حاصل نمود.

۲- و گاهى به‌واسطه تمكّن از ظنّ تفصيلى به يک طرف مى‌باشد.

* ظنّ در اصطلاح اصولين به چه معناست؟

ج: بر دو معنا اطلاق مى‌شود الف: ظنّ خاص ب: ظنّ مطلق

* مراد از ظنّ خاصّ چيست؟

ج: مراد هر ظنّى است كه دليل معتبر خاصى بر اعتبارش اقامه شده باشد مثل: ظنّ مستند به خبر واحد يا اجماع منقول و يا قول اهل لغت.

* ظنّ مطلق چگونه ظنى است؟

ج: ظنى است كه هيچ دليل معتبر خاصى بر اعتبارش وجود ندارد. و تنها دليل بر حجيّتش، انسداد باب علم است.

* آيا عمل به ظنّ مطلق جايز است يا خير؟

ج: خير،

چون دليل بر حجيّت ظنّ مطلق، انسداد باب علم است و حجيّت آن تنها در زمان تعذّر علم مى‌باشد، تا زمانى كه ما تمكّن از علم

داریم، عمل به چنین ظنّی جایز نمی‌باشد.

* نظر انسدادیون راجع به حجیّت ظنّ مطلق چیست؟

ج: طرفدار حجیّت مطلق ظنون معتبره هستند.

یعنی: هر ظنّی از هر راهی که حاصل شود (به استثنای ظنون باطله مثل: قیاس ...)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۶۲

حجّت است. و این مدّعا را با دلیل انسداد ثابت می کنند.

* نظر مشهور علما راجع به حجّیّت ظنّ مطلق چیست؟

ج: قائل به حجیّت ظنّ مطلق نیستند. چرا که می گویند:

اگرچه باب علم بر روی ما بسته است و لکن باب علمی و ظنّ خاص به روی ما مفتوح است و اخبار ثقه و ظواهر کتاب می‌تواند معظم مشکلات ما را حل کند، و لذا نیازی به حجّیّت مطلق ظنّ نداریم.

و چنانچه مورد نادری هم باشد که، نتوانیم از طریق باب علمی و ظنّ خاصّ حکم آن را پیدا کنیم، به اصل عملیّه مراجعه می کنیم.

* دلیل انسداد چیست؟

ج: مرکب از پنج مقدّمه است. از جمله:

۱- اینکه مکلّف، به ثبوت تکالیف فعلی، علم اجمالی دارد.

۲- باب علم و علمی نسبت به بسیاری از تکالیف بر روی ما بسته است،

۳- عدم امتثال تکالیف بر مکلّفین جایز نمی‌باشد.

۴- در موارد جهل و عدم علم، احتیاط به خاطر منجّز شدنش به عسر و حرج، واجب نیست.

۵- ترجیح مرجوح بر راجح نیز قبیح است.

در نتیجه: یا عقل حکم می کند به حجیّت مطلق ظنّ،

یا کشف می‌شود که شارع مقدّس در زمان تعذّر علم، مطلق ظنّ را حجّت قرار داده.

* مراد شیخ از عبارت (فلا اشکال فی جواز ترک تحصیله) چیست؟

ج: عدم اشکال در ترک تحصیل ظنّ مطلق (یا انسدادی) است.

* وجه عدم اشکال چیست؟

ج: اینست که: حجیّت ظنّ انسدادی متوقف بر مقدّمات پنجگانه و تمامیت آنهاست. از جمله: عدم وجوب احتیاط

در نتیجه: به فرض تمامیّت مقدّمات، اثبات می‌شود که احتیاط واجب نیست. نه اینکه جایز نباشد.

* مقصود از عامل به امارات از باب ظنّ انسدادی در عبارت شیخ چه کسی است؟

ج: ظاهرا مرحوم صاحب قوانین بوده باشد.

* مراد شیخ در این زمینه چیست؟

ج: اینست که: محقّق قمّی، عمل به امارات ظنّی را از باب انسداد جایز می‌داند. و لازمه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۶۳

این رأی جایز دانستن عمل به احتیاط است. چرا؟ زیرا عمل به احتیاط موجب حصول یقین به امتثال است لکن جناب قمی، امتثال ظنی (ظنّ انسداد) را مجزی دانسته ولی عمل به احتیاط را جایز نمی‌داند.

* مراد شیخ از عبارت (و لعلّ الشبهۀ من جهۀ اعتبار قصد الوجه) چیست؟

ج: بیان تنها وجهی است که شاید برای فرموده محقق قمی به نظر می‌آید.

* مراد از عبارت (و امّا اذا توقّف الاحتیاط علی التکرار الخ) چیست؟

ج: بیان دو احتمال در مواردی است که احتیاط متوقف بر تکرار است. که در ترجمه و متن هر دو را آوردیم

* مراد از عبارت (من انّ العمل بالظّنّ المطلق ...) چه می‌باشد؟

ج: بیان دلیل احتمال اول یعنی: جواز عمل به احتیاط است. توضیح اینکه:

جواز عمل به احتیاط و عمل به ظنّ انسدادی یکی است.

زیرا دلیل انسداد که دلالت بر حجیّت ظنّ مطلق دارد، تنها جواز ظنّ مطلق و عدم وجوب احتیاط را اثبات می‌کند.

بنابراین:

مفاد دلیل انسداد، جواز عمل به هریک از ظنّ مطلق و احتیاط می‌باشد و هیچ‌یک را بر دیگری مقدّم نمی‌دارد.

* مراد از عبارت (من انّ الظاهر انّ تکرار العبادهٔ ...) چیست؟

ج: بیان دو دلیلی است که بر احتمال دوّم یعنی: تعیّن عمل به ظنّ مطلق و عدم جواز احتیاط است

* اولین دلیل بر عدم جواز احتیاط و تقدیم ظنّ مطلق برآن از نظر شیخ چیست؟

ج: اینست که: در شبهات حکمیّه، با ثبوت طریق برای رسیدن به حکم شرعی، عمل کردن به احتیاط، خلاف سیره همیشگی فقهاء است.

و لذا نفس این سیره، در عدم مشروطیّت احتیاط کفایت می کند.

* دوّمین دلیل بر عدم جواز احتیاط و تقدیم ظنّ انسدادی برآن، چیست؟

جواب: اینست که:

چون اجماع و اتّفاق نوّاب و حضرات علما و مجتهدین بر ظنّ اقامه شده، با عمل به ظنّ، حتما غرض از تکلیف حاصل می‌شود.

و لکن احتیاط و جواز آن چون مورد اختلاف علما است، معلوم نیست که محصّل غرض باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۶۴

* به‌طور مختصر بفرمایید مراد از شبهه حکمیّه چیست و چه تفاوتی با شبهه موضوعیه دارد؟

ج: موردی از شک است که منشا آن شارع مقدّس می‌باشد. در قبال شبهه موضوعیّه که شک، ناشی از اشتباه امور و موضوعات خارجی است.

* سرّ مقیّد نمودن کلام به این قسم از شبهه در اینجا چیست؟

ج: اینست که: فعلا، بحث در اعتبار نیّت وجه و عدم آن می‌باشد. به نحوی که: اگر نیّت وجه معتبر و واجب باشد، احتیاط مشروع نمی‌باشد. و اگر نیّت وجه معتبر نباشد، احتیاط جایز است.

و لذا چون منشا این شک و شبهه شارع است، جناب شیخ کلام را به آن مقیّد کرده.

حال با توجه به آنچه در این بخش گذشت به سؤالات زیر پاسخ دهید:

* آیا با تمکّن از امتثال تفصیلی ظنّی بر مبنای ظنّ مطلق، می‌توان به امتثال اجمالی اکتفا نمود؟

ج: مسئله دارای چهار صورت است که درهرصورت باید به مقتضای قاعده و دلیل شرعی روی آن بحث نمود.

* صورت اول مسئله چگونه است؟

ج: عمل توصّلی بوده و احتیاط نیز مستلزم تکرار نمی‌باشد.

فی المثل: علم اجمالی دارید که به آقای زید بدهکارید، لکن نمی‌دانید صد تومان یا هزار تومان، به حکم احتیاط باید اکثر را

بپردازید.

* آیا در مسئله فوق نمی‌تواند از راه بیّنه یا سؤال از طرف طلبکار به یک طرف ظنّ پیدا کند؟

ج: چرا می‌تواند به امتثال ظنّی تفصیلی دست پیدا کند.

* مراد از تکرار در اینجا چه می‌باشد؟

ج: بیان نحوه احتیاط است.

* حال آیا با تمکّن از امتثال تفصیلی ظنّی می‌تواند به امتثال اجمالی و احتیاط اکتفا کند؟

جواب:

۱- مقتضای قاعده (دلیل عقلی) اینست که: بله، می‌تواند.

زیرا در توصّلیّات، غرض انجام ذات العمل است، و هیچ خصوصیّتی در آن دخالت ندارد.

و لذا با احتیاط نیز به واجب واقعی می‌رسد و غرض حاصل می‌شود و تکلیف ساقط.

۲- از نظر شارع هم امتثال اجمالی بلامانع است.

* صورت دوم مسئله مذکور چگونه است؟

ج: در این صورت: عمل توصّلی و احتیاط نیز مستلزم تکرار است.

فی المثل: شما علم اجمالی دارید که به هریک از دو شخص زید و عمر یا صد تومان و یا هزار تومان بدهکارید، و لکن معینا نمی‌دانید کدام مبلغ مربوط به زید و یا عمر است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۶۵

* احتیاط در اینجا چگونه است؟

ج: احتیاط در صورت دوم به اینست که: دو عمل انجام دهید. یعنی: صد تومان به زید و هزار تومان به عمر بدهید.

* آیا در صورت دوم تمکّن از تحصیل ظنّ تفصیلی دارد؟

ج: بله دارد

* آیا با قدرت بر امتثال تفصیلی می‌تواند به امتثال اجمالی اکتفا کند؟

ج: به مقتضای قاعده، بله. به همان صورت اوّل عمل می‌نماید. از نظر شرعی نیز بلامانع است. پس امتثال اجمالی جایز می‌باشد.

* صورت سوم مسئله چگونه است؟

ج: عمل تعبّدی بوده و احتیاط مستلزم تکرار نیست.

فی المثل: علم اجمالی دارم که یا نماز ده‌جزئی بر من واجب است یا نه‌جزئی (بدون سوره)

احتیاط در اینجا نیز اتیان اکثر، یعنی: نماز ده‌جزئی است.

* آیا در این صورت نیز تمکّن از تحصیل ظنّ تفصیلی دارد یا نه؟

ج: بله، می‌توان به منابع مراجعه و به یک طرف ظنّ تفصیلی پیدا نمود.

* آیا با قدرت بر امتثال تفصیلی ظنّی، می‌توانیم به امتثال اجمالی اکتفا کنیم؟

ج: مقتضای قاعده اینست که: بله

زیرا، غرض امتثال امر مولی می‌باشد، و این غرض با اتیان اکثر حاصل می‌شود. و لذا نیازی به تحصیل ظنّ تفصیلی نداریم.

* مقتضای دلیل شرعی، در صورت سوم چیست؟

ج: از نظر شرعی دو مانع وجود دارد: ۱- دلیل انسداد ۲- قصد وجه

* دلیل انسداد در اکتفا به امتثالی اجمالی در صورت سوم چه می گوید؟

ج: می گوید: در مواردی که تحصیل ظنّ تفصیلی ممکن است، باید طرف راجح را گرفت و طرف مرجوح را ردّ نمود.

* آیا واقعا دلیل انسداد می‌تواند در اینجا مانع از احتیاط شود؟

ج: خیر، زیراکه این دلیل می گوید: احتیاط واجب نیست. چرا که عسر و حرج دارد، و اکتفا به ظنّ و اخذ به راجح را جایز می‌شمارد. حال این چه منافاتی با جواز احتیاط دارد؟

بله:

اگر دلیل انسداد می گفت: احتیاط کردن حرام است و اخذ به ظنّ واجب، جلوی امتثال

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۶۶

اجمالی را می گرفت. و لکن چنین نیست.

* چرا قصد وجه را بعنوان دوّمین مانع از اکتفا به امتثال اجمالی مطرح کرده‌اند؟

ج: زیرا قائل‌اند که: عبادت، قصد وجه (قصد وجوب یا ندب) لازم دارد. چه کلّ عبادت و یا تک‌تک اجزاء آن.

لذا، اگر ما به امتثالی اجمالی بسنده کنیم، قصد الوجه فوت می‌شود. چرا که نمی‌دانیم (قصد الوجه) جزء دهم است تا به قصد وجوب انجام دهیم، یا اینکه مستحب است تا که به قصد استحباب انجام دهیم

و لذا، نباید احتیاط نمود.

* آیا به نظر شما قصد وجه در عبادات لازم است؟

ج: خیر، زیرا هیچ دلیل شرعی بر لزوم آن در دست نیست.

* چهارمین صورت، مسئله مورد نظر چیست؟

ج: اینست که: عمل تعبّدی، احتیاط نیز مستلزم تکرار است.

فی المثل: علم اجمالی داریم که، یا ظهر واجب است یا جمعه، و لکن معیّنا نمی‌دانیم کدام یک واجب است. احتیاط به اینست که، هم ظهر را بخوانیم، هم جمعه را، درحالی‌که تمکّن از تحصیل ظنّ به یک طرف نیز داریم.

* آیا با تمکّن از امتثال تفصیلی ظنی، اکتفا به امتثال اجمالی جایز است یا نه؟

ج ۱- به مقتضای قاعده، بله، مانعی در کار نیست به همان بیان که در صورت سوم گفتیم.

۲- به مقتضای دلیل شرعی خیر، زیرا از نظر شرعی موانع زیاد از احتیاط ذکر شده است.

* موانع مذکور از احتیاط در صورت چهارم کدام‌اند؟

ج: اشکال می‌شود که:

۱- با تمکّن از تحصیل ظنّ چرا به سراغ ظن نمی‌رویم؟

ج: زیرا با اتیان اکثر غرض از امر مولی که امتثال فرمان است حاصل می‌شود.

۲- قصد قربت را چه می کنید؟

ج: قصد الوجه لازم نبوده و دلیلی هم بر اعتبار آن وجود ندارد

۳- سیره مستمرّه علما در طول تاریخ اینست که: با تمکّن از ظنّ تفصیلی معتبر، به سراغ احتیاط و امتثال اجمالی نمی‌رفتند.

ج: سیره اگر به زمان معصوم منتهی شود دارای ارزش است.

۴- عمل به ظنّ تفصیلی، اجماعی است، و لکن عمل به احتیاط مختلف‌فیه است. و لذا مسئله داخل در باب دوران میان التعین و التخییر است، و حکم عقل در این باب، جانب تعیین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۶۷

است از باب قدر متیقّن. و لذا با تمکّن از امتثال تفصیلی، (هرچند ظنی) رفتن به‌سوی احتیاط، خود بی‌احتیاطی است.

* نظر شیخ پیرامون صورت چهارم چیست؟

ج: اینست که: از نظر عقـل و عقلاـء در این صورت نیز نه تنها امتثال اجمالی کافی است، بلکه از ظنّ تفصیلی هم کامل‌تر است چرا که احتمال خطا ندارد.

و لکن، از نظر شرعی مانع سوم و چهارم مانع می‌شوند و لذا نوبت به احتیاط نمی‌رسد.

* در چه جاهایی احتیاط مستلزم تکرار است و در کجاها مستلزم تکرار نیست؟

جواب:

هرکجا دوران بین متباینین باشد، احتیاط مستلزم تکرار است.

مثل: ظهر و جمعه

و هرکجا دوران بین اقل و اکثر باشد، احتیاط مستلزم تکرار نیست.

مثل: ده‌جزئی و نه‌جزئی

* دومین دلیل بر عدم جواز احتیاط و تقدیم ظنّ انسدادی برآن چیست؟

ج: اینست که: چون اجماع و اتّفاق نوّاب و حضـرات علما و مجتهدین بر ظنّ اقامه شده، با عمل به ظنّ یقینا غرض از تکلیف حاصل می‌شود.

لکن، چون احتیاط و جواز آن مورد اختلاف علماء می‌باشد، معلوم نیست که بتواند محصّل غرض باشد.

* چه تفاوتی میان شبهه حکمیه و شبهه موضوعیه وجود دارد؟

ج: منشا شکّ در حکمیه شارع مقدّس است ولی در موضوعیّه امور و موضوعات خارجی است.

* سرّ مقید نمودن کلام در اینجا به شبهه حکمیه چیست؟

ج: اینست که: فعلا در اینجا بحث در اعتبار نیّت وجه و عدم آن می‌باشد. به‌طوری که:

اگر نیّت وجه معتبر و واجب باشد، احتیاط مشـروع نیست. و در غیر این صورت جایز است و لذا، چون منشا این شک و شـبهه شارع مقدس است، جناب شیخ کلام را به آن مقیّد نموده.

* آیا با تمکّن از امتثال تفصیلی ظنّی بر مبنای ظنّ مطلق، می‌توان به امتثال اجمالی اکتفا کرد؟

ج: مسئله دارای چهار صورت است که درهرصورت باید به مقتضای قاعده و دلیل بحث کنیم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۶۸

و امّا لو کـان الظنّ ممّا ثبت اعتبـاره بـالخصوص فالظّاهر انّ تقـدیمه علی الاحتیاط اذا لم یتوقّف علی التکرار مبنیّ علی اعتبار قصـد الوجه؛ و حیث قد رجّحنا فی مقامه عدم اعتبار نیّة الوجه فالاقوی جواز ترک تحصیل الظنّ و الاخذ بالاحتیاط. و من هنا یترجّح القول بصحّة عبادة المقلّد اذا اخذ بالاحتیاط و ترک التقلید، الّا انّه خلاف الاحتیاط من جهة وجود القول بالمنع من جماعة.

و ان توقّف الاحتیـاط علی التکرار فالظّـاهر ایضـا جواز التکرار بـل اولویّته علی الاخـذ بـالظنّ الخاصّ لما تقـدّم من انّ تحصـیل الواقع بطریق العلم و لو اجمالا اولی من تحصیل الاعتقاد الظنّی به و لو کان تفصیلا،

و ادلة الظّنون الخاصّة انما دلّت علی کفایتها عن الواقع لا تعیّن العمل بها فی مقام الامتثال.

الّا انّ شـبهة اعتبار نیّة الوجه- (کما هو قول جماعة[۵۸] بـل المشـهور بین المتاخّرین)- جعل الاحتیاط فی خلاف ذلک. مضافا الی ما عرفت من مخالفة التکرار للسّیرة المستمرّة.

ترجمه:

(دوران امر میان عمل به ظنّ خاص و عمل به علم اجمالی)

اشاره

اما اگر ظن تفصیلی از ظنونی باشد که حجیّتش به دلیل معتبری ثابت شده باشد، ظاهرا تقدیم آن بر احتیاط و عمل به علم اجمالی، درصورتی‌که احتیاط متوقّف بر تکرار نباشد، مبنی بر اعتبار و لزوم قصد وجه است. و از آنجا که ما در جای خودش عدم اعتبار نیّت وجه را ترجیح داده‌ایم، پس اقوی اینست که: تحصیل ظنّ، ترکش مشروع و عمل به احتیاط جایز است. و از همین‌جاست که، قول به صحّت عبادت مقلّد، زمانی که عمل به احتیاط کند و دست از تقلید بردارد، صحیح است. منتهی چون برخی از فقهاء از آن منع نموده‌اند، به اعتبار این قول عمل مقلّد به احتیاط، برخلاف احتیاط است.

و اگر (دوران امر میان عمل به ظنّ خاص و احتیاطی که توقف بر تکرار عمل دارد) و احتیاطی باشد که متوقّف بر تکرار عمل است، ظاهرا تکرار جایز است. بلکه، از اخذ به ظنّ خاص اولی است، چرا که تحصیل واقع از طریق علمی، گرچه به نحو اجمال باشد اولی از تحصیل اعتقاد ظنّی است، هرچند که ظنّ، ظن تفصیلی باشد.

و ادلّه ظنون خاصّه تنها بر کفایت آنها از واقع و مجزی بودن عمل به آنها دلالت دارد نه بر تعین و انحصار عمل و وجوب اخذ به ظنّ در مقام امتثال به نحو حصر.

لذا (با فرض وجود این ادلّه، عمل به احتیاط نیز جایز است) جز اینکه شبهه اعتبار نیّت وجه از طرف برخی فقهاء مشهور و متأخّر در اینجا وجود دارد. علاوه برآن که: تکرار عمل با سیره جاری میان علما و اهل شرع مخالفت دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۶۹

مع امکان ان یقال: انّه اذا شکّ- بعد القطع بکون داعی الامر هو التعبّد بالمامور به، لا حصوله بایّ وجه اتّفق- فی انّ الداعی هو التعبّد بایجاده و لو فی ضمن امرین او ازید، او التعبّد بخصوصه متمیّزا عن غیره، فالاصل عدم سقوط الغرض الداعی الّا بالثانی. و هذا لیس تقییدا فی دلیل تلک العبادهٔ حتّی یرفع[۵۹] باطلاقه، کما لا یخفی.

و حینئذ فلا- ینبغی بل لا یجوز ترک الاحتیاط فی جمیع موارد ارادهٔ التکرار بتحصیل الواقع اوّلا بظنّه المعتبر- من التّقلید او الاجتهاد باعمال الظنون الخاصّهٔ او المطلقهٔ- و اتیان الواجب مع نیّهٔ الوجه، ثمّ الاتیان بالمحتمل الآخر بقصد القربهٔ من جههٔ الاحتیاط.

و توهّم «انّ هذا قد یخالف الاحتیاط من جههٔ احتمال کون الواجب ما اتی به بقصد القربهٔ، فیکون قد اخلّ فیه بنیّهٔ الوجوب» مدفوع بانّ هذا المقدار من المخالفهٔ للاحتیاط ممّا لابدّ منه، اذ لو اتی به بنیّهٔ الوجوب کان فاسدا قطعا، لعدم وجوبه ظاهرا علی المکلّف بعد فرض الاتیان بما وجب علیه فی ظنّه المعتبر. و ان شئت قلت: انّ نیّهٔ الوجه ساقط فی ما یؤتی به من باب الاحتیاط اجماعا، حتّی من القائلین باعتبار نیّهٔ الوجه، لانّ لازم قولهم باعتبار نیّهٔ الوجه فی مقام الاحتیاط عدم مشروعیّهٔ الاحتیاط، و کونه لغوا، و لا اظنّ احدا یلتزم بذلک.[۶۰]

ترجمه:

(یک توهّم و دفع آن)

از این‌ها گذشته ممکن است گفته شود که:

اگر کسی (بعد از قطع به اینکه، باعث بر امر، همان تعبّد به مامور به است نه ایجاد آن از هر طریقی) شک کند در اینکه، داعی و باعث انجام فعلش، تعبّد به ایجاد آن بوده است و لو در ضمن دو امر (احتیاط و تکرار در عمل) یا بیشتر، که نمی‌داند مکلّف به

واقعی کدام‌یک از آن دو امر می‌باشد؟ یا آنکه غرض تعبّد به خصوص آن فعل و متمیّز از غیر خودش می‌باشد

در چنین موردی اصل (قاعده اشتغال)، مقتضای عدم سقوط داعی بر امر است. مگر آنکه فعل را به‌طور خصوصی و متمیّز از غیر، اتیان کند.

البته معنای سخن فوق، تقیید در دلیل وجوب آن عبادت نیست تا رفع شود آن تقیید به سبب اطلاق دلیل آن عبادت. بنابراین: شایسته بلکه جایز نیست که در هیچ‌یک از موارد تکرار عبادت، احتیاط در تحصیل واقع، بوسیله ظنّ معتبر حاصل از تقلید و اجتهاد و اعمال

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۷۰

ظنون خاص یا مطلق، ترک شود.

(وهم و دفع)

و انجام واجب (واقع) با قصد وجه است، و سپس انجام محتمل دیگر، از باب احتیاط به قصد قربت مطلقه است. و بدین‌وسیله احتیاط تام را مراعات نموده، و واجب واقعی را انجام داده است. و توهّم در اینکه این (نحوه بیان از احتیاط) خلاف احتیاط است از این جهت که احتمال دارد آنچه به قصد قربت انجام داده همان واجب واقعی بوده و در نتیجه به قصد وجه (وجوب) اخلال وارد شده باشد، مندفع است.

زیرا:

این مقدار از احتمال مخالفت و تخلّف از احتیاط، قهری است. چرا که اگر محتمل مذکور را به قصد وجوب انجام دهد، یقینا فعلش فاسد می‌شود. زیرا، فعل مزبور به حسب ظاهر بر مکلّف واجب نبوده تا اینکه بتواند آن را به نیّت وجوب انجام دهد.

زیراکه، یک واجب بیشتر در عهده‌اش نبوده است و فرض هم آن است که آن را با ظنّ معتبر احراز نموده و انجام داده.

لذا پس از انجام آن، حق ندارد به قصد وجوب، فعل دیگر را انجام دهد.

تشریح المسائل* مراد شیخ از عبارت (فالظاهر ان تقدیمه علی الاحتیاط اذا لم یتوقف علی التکرار) چیست؟

ج: اینست که: دلیلی که قائلین به تقدیم ظنّ خاص بر احتیاط، در موردی که عمل به احتیاط نیاز به تکرار در عمل دارد، ارائه کرده‌اند، اعتبار نیّت وجه است.

سپس می‌فرماید:

دلیل ایشان تنها لزوم نیّت وجه نیست، بلکه دلیل دیگری هم دارند که می گویند:

عمل به ظنّ خاص اجماعا جایز است، لکن عمل به احتیاط مختلف‌فیه است، و نفس این اختلاف و وجود شک در آن در عدم جوازش کفایت می کند،

* نظر شیخ پیرامون قول فوق چیست؟[۶۱]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۷۰

نیت وجه را معتبر نمی‌داند. و لذا می گوید اقوی اینست که: ترک تحصیل ظن مشروع و عمل به احتیاط جایز است.

در نتیجه: اگر مقلّد از تقلید خودش دست برداشته و به احتیاط عمل کند، عملش درست است منتهی چون برخی از فقهاء از آن منع نموده‌اند به اعتبار این قول، عمل مقلّد به احتیاط،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۷۱

خلاف احتیاط است.

* مراد شیخ از عبارت (و ان توقف الاحتیاط علی التکرار .... تا اولویّته علی الاخذ .....) چیست؟

ج: اینست که:

اگر مراد دایر بود میان عمل به ظنّ و احتیاطی که متوقف بر تکرار عمل است مثل: دوران نماز واجب در روز جمعه میان ظهر و جمعه، علی الظاهر نه تنها تکرار جایز است، بلکه از اخذ به ظنّ خاص هم اولی است.

* دلیل شیخ بر مدعای فوق چیست؟

ج: اینست که:

دست‌یابی به واقع از طریق علمی هرچند به نحو اجمال هم باشد از تحصیل اعتقاد ظنی به مراتب بهتر است؛ هرچند که ظنّ، ظنّ تفصیلی باشد.

* با توجه به آنچه ذکر شد آیا با تمکّن از امتثال تفصیلی ظنّی از راه تحصیل ظنّ خاص می‌توانیم به امتثال اجمالی اکتفا کنیم یا نه؟

ج: در اینجا به‌طور کلی مسئله دارای چهار احتمال است که هریک را با توجه به مقتضای دلیل و دلیل شرعی باید بررسی نماییم.

الف: احتمال اول اینکه:

عمل توصلی و احتیاط مستلزم تکرار نیست. فی المثل: علم اجمالی دارم که یا هزار تومان بدهکارم یا دو هزار تومان

در اینجا، اولا: ادای دین واجب توصّلی است ثانیا: احتیاط هم به انجام اکثر است نه انجام دو عمل درحالی‌که قدرت دارم از طریق بیّنه، ظنّ (خاص) به یک طرف پیدا کنم.

* آیا با توجه به تمکّن از ظنّ خاصّ و به دنبال آن امتثال تفصیلی در صورت فوق می‌توانیم به امتثال اجمالی اکتفا کنیم یا نه؟

ج: مقتضای قاعده اینست که: بله، شرعا هم مانعی از احتیاط وجود ندارد بلکه مطلوب هم هست.

ب: احتمال دوم اینکه:

عمل توصّلی بوده و احتیاط هم مستلزم تکرار است. مثلاـ به‌طور اجمال می‌دانم که یا ۱۰ درهم بدهکارم و یا ۱۰ دینار چه باید بکنم؟

احتیاط اینست که: دو عمل انجام دهم و ۱۰ درهم و ۱۰ دینار را پرداخت نمایم

در اینجا نیز ادای دین واجب توصلی است، احتیاط هم به تکرار عمل است درحالی‌که قادر بر تحصیل ظنّ خاص به یک طرف نیز می‌باشم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۷۲

* با توجه به تمکن از امتثال تفصیلی آیا اکتفا به امتثال اجمالی هم کافی است؟

ج: مقتضای قاعده (دلیل عقل و عقلا) و دلیل شرعی اینست که: احتیاط مانعی ندارد و نیازی به امتثال تفصیلی نمی‌باشد.

احتمال سوم اینکه:

عمل تعبّدی است و احتیاط هم مستلزم تکرار نیست.

فی المثل: اجمالا می‌دانم که: صوم یا تا پوشش قرص شمس بر من واجب است یا تا ذهاب حمره مشرقیه. در اینجا، صوم یک عمل تعبّدی است و احتیاط به اینست که: اکثر انجام شود، یعنی: تا ذهاب حمره خودداری کنم، درحالی‌که می‌توانم از طریق منابع و دست‌یابی به خبر واحد ثقه‌ای امتثال تفصیلی ظنّی به دست آورم مبنی بر اینکه؛ مثلا وجوب صوم تا ذهاب حمره مشرقیه است.

* حال با توجه به تمکّن از امتثال تفصیلی ظنی می‌توانیم به امتثال اجمالی اکتفا کنیم یا نه؟

ج: مقتضای قاعده می‌گوید: بله، احتیاط بلامانع است و تحصیل ظن خاص هم لازم نیست چرا که با احتیاط و انجام اکثر نیز غرض

حاصل شده و امر مولی امتثال می‌شود

لکن از نظر شرعی اشکالات و موانعی به شرح ذیل مطرح است از جمله:

الف: اینکه: عبادت قصد وجه لازم دارد و چنانچه به امتثال اجمالی اکتفا کنیم نمی‌دانیم که، آیا از پنهان شدن قرص تا از بین رفتن حمره امساك واجب است تا قصد وجوب کنیم یا نه؟ و لذا نمی‌توان به احتیاط اکتفا نمود.

ب: اخذ به امتثال تفصیلی ظنّی اجماعا درست و عند الله هم معذور هستیم، لکن پیمودن راه احتیاط و امتثال اجمالی مورد اختلاف است که آیا مجزی هست یا نه و در دوران امر میان تعیین و تخییر، عقل تعیین را (از باب اینکه اخذ به جانب تعیین، اخذ به قدر متیقّن است) مقدم می‌دارد و لذا نباید به احتیاط اکتفا نمود

* پاسخ شیخ به اشکالات مزبور چیست؟

ج: قصد وجه را معتبر ندانسته و امتثال تفصیلی را جایز و کافی می‌داند.

د: احتمال چهارم اینکه:

عمل تعبدی است و احتیاط مستلزم تکرار.

فی المثل: می‌دانیم که قبله در یکی از جهت‌های چهارگانه است،

در اینجا احتیاط به اینست که: عمل تکرار شود. یعنی: به هریك از چهار جهت یك نماز بخوانیم و حال آنکه می‌توانیم از طریق امارت معتبره (مثل: محراب مساجد و مقابر مؤمنین ...) ظنّ تفصیلی پیدا کنیم که قبله در فلان جهت است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۷۳

* با توجه به تمکّن از ظن تفصیلی در احتمال چهارم، آیا می‌توان به احتیاط و امتثال تفصیلی اکتفا نمود یا نه؟

ج: مقتضای قاعده اینست که: بله، احتیاط مانعی ندارد و نه تنها نیازی به تحصیل ظنّ تفصیلی نیست بلکه طریق احتیاط کامل‌تر است از عمل به ظن خاص، چون در عمل به ظنّ خاص احتمال خطا و نرسیدن به واقع وجود دارد به خلاف طریق احتیاط

و مقتضای دلیل شرعی اینست که: خیر، زیرا موانع متعدّدی وجود دارد مبنی بر اینکه: با تمکّن از ظنّ خاص جای احتیاط نیست.

* موانع اخذ و عمل به احتیاط در احتمال چهارم کدام‌اند؟

ج: اینست که، عبادت:

۱- ۲- ۳- قصد قربت، قصد وجه و قصد تمیز لازم دارد.

۴- ادلّه ظن خاص می‌گوید: باید به ظنّ خاصّ عمل کنید نه به احتیاط.

۵- سیره مستمرّ فقها اینست که؛ با تمکّن از ظنّ خاصّ به امتثال اجمالی اکتفا نمی‌کنند.

۶- در دوران امر میان التعیین و التخییر باید جانب تعیین را گرفت.

۷- آنجا که شك داریم فلان عمل واجب است یا نه، یعنی: شك در اصل وجوب، اصل برائت را جاری می‌کنیم.

آنجا که به اصل وجوب یقین داریم، ولی شك داریم که آیا واجب توصّلی است یا تعبدی، مربوط می‌شود به باب امر، که آیا اصل در واجبات تعبدیه است یا واجبات توصلیّه؟

و آنجا که وجوب را می‌دانیم، تعبدی بودن را هم می‌دانیم ولی در کیفیت نیّت شك داریم یعنی شك داریم که؛

آیا غرض، تعبّد به امتثال امر است (و لو متمیّز نباشد) بلکه قصد قربت به احد الامرین کافی است یا اینکه تعبّد به امتثال امر، با این خصوصیّت که ممتاز از غیر باشد، مطلوب مولی است؟

* پاسخ شیخ به موانع مذکور چیست؟

۱- قصد وجه لازم نمی‌باشد چون دلیلی بر اعتبار و لزوم آن وجود ندارد.

۲- قصد قربت را نیّت می‌کنیم به اینکه: أتقرّب بها او بصاحبها الی اللّه تعالی.

۳- قصد تمیز هم فاقد اعتبار است؛ زیرا دلیلی بر لزوم آن در دست نیست.

۴- ادلّه ظنون هم تنها دلالت بر کفایت ظنون دارند نه وجوب عمل به آنها را در مقام امتثال.

۵- در مورد سیره‌ای هم، سیری ارزش دارد که به زمان معصوم منتهی شود و خود معصوم به آن عمل کرده باشد یا مورد امضای معصوم باشد؛ ضمن اینکه، سیره حد اکثر دلالت بر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۷۴

مشروعیّت اخذ به ظن دارد لکن لزوم آن را نمی‌رساند.

۶- در دوران میان تعیین و تخییر هم عقل حکم به تقدّم تعیین می‌کند.

۷- در مورد اشکال هفتم هم می‌گوییم که:

اگر تمیز باشد و واجب تعبدی را مشخصا انجام دهیم یقین به امتثال داریم.

اگر تمیز نباشد، شک می‌کنیم که آیا غرض مولی حاصل شده است یا نه؟

و هرکجا که شک در محصّل غرض پیدا کنیم، اصالهٔ العدم جاری می‌شود. پس احتیاط و امتثال اجمالی کافی نیست؛ بلکه تحصیل ظنّ لازم است.

* مراد شیخ از عبارت (ادلّه الظنون ..... تا دلّت علی کفایتها ....) چیست؟

ج: پاسخ از یک سؤال مقدّر است به شرح ذیل:

وقتی ادلّه‌ای که دلالت بر اعتبار ظنّ خاصّ داشته و در مقام تعیّن عمل به آن‌ها می‌باشد و مفاد آنها اینست که؛ در مقام امتثال غیر از اخذ به آن (ظنّ خاص) به نحو دیگر نباید اطاعت نمود، چرا ما بپذیریم که، در صورت دوران (بین عمل به ظنّ خاصّ و احتیاطی که توقّف بر تکرار دارد) احتیاط و تکرار عمل از عمل به ظنّ خاص اولی است؟

* حاصل پاسخ شیخ به سؤال مذکور چیست؟

ج: اینست که:

ادلّه ظنون خاصّه مثل اجماع و آیات، بر وجوب عمل به ظنون دلالت ندارد و نمی‌توان انحصار عمل به ظنّ خاص را از آنها استفاده نمود

بلکه نهایت دلالت آن ادلّه. تنها اعتبار ظنّ خاص و جواز عمل به آنها می‌باشد نه اینکه، سلب جواز از عمل به احتیاط کرده باشند.

* مراد شیخ از عبارت (ان یقال انّه اذا شکّ ...) چیست؟

ج: اینست که:

اگر در دلیل حکم یک لفظ مطلق وجود داشت که فاقد هرگونه مقیّدی است که مکلّف به یا فعل را به شرط یا قیدی، مقیّد کند به حکم عقل انجام عمل به هر نحوی مجزی است چرا که لفظ دلیل به بیشتر از ایجاد مکلف به دلالت نمی‌کند

فی المثل: اگر در دلیل آمده باشد که (اعتق رقبه) و در میان ادلّه وارده لفظی که عتق رقبه را مقیّد به قیدی کرده باشد وجود نداشته باشد عقل حکم می‌کند که صرف ایجاد اعتاق کافی است چه اینکه: عبد مؤمن باشد یا کافر

و اگر فهمیدیم که انگیزه مولی از امر:

۱- تعبّد به مأمور به است و نه صرف ایجاد آن، (اعم از اینکه، معنای تعبد را از نفس طلب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۷۵

احراز کرده باشیم و یا از دلیل خارجی دیگر به دست آورده باشیم، در چنین موردی چنانچه مکلف شک نماید که انگیزه و قصد از

امر، صرف تعبّد به عبادت است، چه به ظنّ عمل نمايد و عبادت را انجام دهد و چه اينكه احتياطا به جهت انجام آن، عمل را تكرار نمايد و براى احراز مكلّف به واقعى دو فعل يا بيشتر از آن را انجام دهد)

۲- يا اينكه غرض، تعبّد بخصوص آن فعل و متميّزا از غير خودش مى‌باشد

اصل مقتضى آنست كه، امتثال، صرفا به نحو دوّم يعنى: تعبّد در ضمن فعل خاص صورت بگيرد؛ زيرا آوردن فعل خاصّ و تحقّق به‌واسطه آن، بنا بر دو احتمال درست و مجزى مى‌باشد

به خلاف تعبّد به فعل در ضمن آوردن دو امرى كه نمى‌داند مكلّف به واقعى كدام‌يك از آن دو است

نكته:

از شك در اين‌گونه موارد به شك در محصّل غرض تعبير مى‌كنند؛

يعنى: انجام فعل به نحو دوّم، موجب حصول غرض مولى مى‌شود.

و حال آنكه معلوم نيست كه تكرار عمل محصّل و سبب محقّق شدن مقصود مولى باشد و لذا در اينجا، حكم عقل اينست كه: انجام فعل به نحو دوّم متعيّن مى‌باشد.

* مراد شيخ از عبارت (و هذا ليس تقييدا ....) چيست؟

ج: اشاره به پاسخى است كه از يك سؤال مقدّر به شرح ذيل داده است:

آيا اطلاق لفظ دليلى كه فلان عبادت را واجب نموده و فاقد هرگونه مقيّدى مى‌باشد مقتضى اين نيست كه صرف الوجود و اصل تحقّق مأمور به مطلوب مولى است حتى اگر در دخالت قيدى و لزوم شرطى هم شك كنيم آيا نمى‌توانيم با اصالة الاطلاق آن را دفع كرده و صرف الوجود مأمور به را اثبات كنيم؟

* لب اللباب پاسخ شيخ به سؤال مذكور چيست؟

ج: اينست كه: مى‌فرمايد:

اگر كه ما گفتيم در دوران امر ميان مطلوب بودن صرف الوجود عبادت، (هرچند در ضمن دو فرد) و ميان ايجادش در ضمن فرد خاص، لازم است كه امتثال به نحو دوم (ضمن فرد خاص) انجام پذيرد، نه از باب تقييد در دليلى است كه عبادت مورد نظر را واجب كرده است؛ تا به فرض شك در وجود تقييد، شما اعتبار و لزوم آن را با اصالة الاطلاق دفع كنيد؛ بلكه در اين مورد به اصل عملى كه قاعده اشتغال است تمسّك مى‌جوييم.

* حاصل مطلب شيخ به‌طور واضح چيست؟

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱، ص: ۱۷۶

ج: اينست كه: در بخش الفاظ گفته شده:

در تقسيمات اوليه واجب، اطلاق و تقييد هر دو ممكن مى‌باشد و لذا از عدم التقييد اطلاق را كشف مى‌كنيم.

لكن در تقسيمات ثانويه واجب، تقييد محال است؛ چرا كه مستلزم دور و تسلسل است، پس اطلاق هم محال است.

حال، قصد قربت با تمام شعباتش از قبيل: قصد الوجه و قصد التميز و ... در تقسيمات ثانويه داخل‌اند،

يعنى: پس از تعلّق امر مى‌گوييم: اين عملى كه متعلّق امر است؛

يا قصد قربت در آن لازم است يا نيست.

يا به نيّت وجوب انجام مى‌شود يا بدون نيّت.

يا توأم با تمييز از غير مأمور به است يا نيست.

و در تقسيمات ثانويّه تقييد محال است پس اطلاق هم محال است؛ پس خطاب مولى نه اطلاق دارد و نه تقييد، بلكه اهمال دارد.

پس دست ما از اصول لفظيّه خالى است و لذا نوبت به اصول عمليه مى‌رسد. و اصل عملى در شك، در محصّل غرض احتياط است از باب اينكه، اشتغال يقينى مستدعى فراغت يقينيّه است.

بنابراين، بايد كارى كنيم كه قطع به حصول غرض مولى حاصل شود و آن به امتثال تفصيلى است و نه اجمالى.

* نظر جناب شيخ در مواردى كه، احتياط مستلزم تكرار است و تمكّن از امتثال تفصيلى هم داريم چيست؟

ج: بهترين راه طريقه احتياط تام و كامل مى‌باشد و آن عبارتست از اينكه: ابتداء به سراغ ظنّ مطلق (خاص) رفته و به هريك از چهار جهت و يا هريك از ظهر و عصر در نماز و ... ظن پيدا نموديم، همان طرف را با تمام خصوصيات محتملهٔ الدخيل و معتبره انجام دهيم.

فى المثل: اگر ظنّ به ظهر پيدا نموديم ظهر را با قصد قربت و قصد وجه و قصد تميز انجام دهيم و سپس از روى احتياط طرف ديگر را انجام دهيم آن‌هم از باب اينكه، شايد ظنّ ما خطا بوده و واجب واقعى همين طرف دوم باشد تا به مصلحت واقعيه برسيم.

* مراد شيخ از عبارت (و توهم .... تا مدفوع ..) چيست؟

۱- بيان يك اشكال است مبنى بر اينكه:

اين شيوه شما (شيخ) نيز از يك جهت مبتلا به اشكال است و آن عبارتست از اينكه:

شايد در واقع واجب همين طرف باشد درحالى‌كه عبادت قصد وجه مى‌طلبد و شما انجام

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱، ص: ۱۷۷

نداده‌ايد

۲- دفع اشكال مذكور است مبنى بر اينكه:

اين مقدار از احتمال مخالفت و تخلّف از احتياط، امرى است قهرى، چرا؟

زيرا:

پس از تشخيص طرف اول بـه عنـوان وظيفـه و انجـام آن بـا نيّـت وجـوب، طرف ديگر وظيفه فعلى نيست و نمى‌تـوان آن را به نيّت وجوب انجام داد و حال آنكه نيّت الوجوب، احراز لازم دارد.

به عبارت ديگر: احتياط با قصد الوجه قابل جمع نمى‌باشد.

چون‌كه: قصـد الـوجه در مـوردى اسـت كه وجـوب محرز اسـت، و احتيـاط در مـوردى اسـت كه وجـوب محرز نيسـت، بلكه صـرف احتمال وجوب است.

لذا، به فرض كه قصد وجه معتبر باشد، در موردى لازم و معتبر است كه ممكن باشد مثل:

موارد علم يا ظنّ تفصيلى.

اما در موارد علم اجمالى و احتياط، قطعا قصـد وجه معتبر نمى‌باشـد چرا كه قابل جمع نيسـتند. پس بايـد بگوييم: يا قصـد وجه باطل است و يـا احتياط، زيرا لازمه، اعتبار قصـد وجه، عـدم مشـروعيت احتياط است، چه آنكه احتياط، از اجمال كه با تعيين منافى اسـت جدا نيست و لذا چنان‌كه برخى از محققين فرموده‌اند: اعتبار نيّت وجه با مشروعيت احتياط، مثل جمع ميان متناقضين است.

* مراد شيخ از عبارت (عد السيد ابى المكارم ...) چيست؟

ج: مراد بيان كلام ابن زهره است در كتاب غنيه، كه در مسئله دلالت امر بر وجوب و عدم دلالتش برآن چنين فرموده است:

مطلق امر نه بر وجوب دلالت دارد و نه بر استجاب؛ بلكه خصوص هريك از وجوب و ندب از نصب قرينه و به كمك دليل خارجى فهميده مى‌شود.

سپس مى‌فرمايد:

اینکه قائلین به وجوب می گویند:

در جایی که، امر، احتمال هریک از ایجاب و ندب را داشته باشد واجب است که بر ایجاب حمل شود، چون که این حمل فایده‌اش اعم و در دین با احتیاط تناسب بیشتری دارد، کلام باطلی است زیراکه این استدلال هیچ رجحانی بر دلیل قائلین به ندب ندارد.

بنابراین:

اگر امری وارد شود که محتمل الطرفین است یعنی: احتمال ایجاب و ندب در آن می‌رود

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۷۸

لازم است که آن را بر ندب حمل کنیم، چرا که ندب، قدر متیقّن است چرا که اقلّ مئونه است و لذا، کلام کسانی که گفته‌اند حمل بر وجوب احوط است، درست نیست بلکه ضد احتیاط می‌باشد چون که منجّز به افعال قبیحی می‌شود از جمله:

اعتقاد به وجوب فعل

عزم بر انجام آن به قصد وجوب

اعتقاد به قبح ترکش

و بدیهی است که هریک از امور فوق قبیح است.

* عبارت اخرای کلام ابن زهره چیست؟

ج: می گوید: آنان که قائلند، امر دلالت بر وجوب دارد ادلّه‌ای دارند که یکی از آن ادلّه اینست که: الوجوب احوط

یعنی: آنجا که امر دایر است میان وجوب و استحباب، اگر بر وجوب حمل کرده فعل را انجام دهیم مانعی ندارد اما اگر انجام ندهیم احتمال عقاب دارد چرا که شاید امر وجوبی باشد و دفع عقاب لازم است پس از باب احتیاط می گوییم: انجام واجب است و الامر للوجوب.

سپس می‌فرماید: در اینجا، احتیاط در خلاف احتیاط است، زیراکه اگر امر را حمل بر وجوب کردید از باب احتیاط باید بدنبال آن ملتزم به وجوب شوید.

یعنی: ملتزم شوید که، ترکش عقاب دارد یا فعل آن ثواب دارد و یا ترک آن حرام است و حال آنکه، لاحتمال الاستحباب او الاباحهٔ نمی‌توان به این امور ملتزم شد.

* نظر شیخ پیرامون کلام سید ابن زهره چیست؟

ج: اولا: فحص و بحث از کلام سید را به مقدمات دلیل انسداد واگذار نمود

ثانیا: می‌فرماید که: در فروع دین التزام مهم نیست و مخالفت التزامیّه ضرری ندارد بلکه، عمده مخالفت عملیّه است که آن‌هم لازم نمی‌آید.

* نظر شما پیرامون کلام ابن زهره چیست؟

ج: کلام ایشان از محلّ بحث خارج است

چرا که صراحتا می گوید: در دوران امر میان حمل بر ایجاب و ندب، لازم نیست که معتقد به وجوب شده و آثار وجوب را برآن مترتّب نماییم؛ و حال آنکه، احتمال ندب و استحباب هم، در مأمور به داده می‌شود.

* آیا ایشان قائل به احتیاط هست یا نه؟

ج: البته، ایشان منکر احتیاط نیست بلکه خود از قائلین به احتیاط است، و لکن آنچه در این کلام سید مورد منع واقع شده است اینست که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۷۹

احتیاط نمودن یعنی: حمل امر بر وجوب با احتمال اراده نـدب از امر؛ نامش احتیاط نیست نه اینکه ایشان بخواهد مشروعیّت احتیاط را منکر شود.

* حاصل و صور مختلف مسئله را بصورت یک چارت روشن نشان دهید

در مورد امتثال اجمالی:

گاهی عمل توصلی است- احتیاط در اینجا

یا مستلزم تکرار است- یا مستلزم تکرار نیست

گاهی عمل تعبدی است- احتیاط در اینجا

یا مستلزم تکرار است- یا مستلزم تکرار نیست

در هریک از صور چهارگانه فوق- یا متمکّن از امتثال تفصیلی هستیم یا متمکّن از امتثال تفصیلی نیستیم.

حال مواردی که متمکن نیستم از بحث خارج است.

امّا در هریک از چهار صورت بقیه:

گاهی تمکّن از علم تفصیلی وجود دارد.

گاهی تمکّن از ظنّ مطلق وجود دارد.

گاهی تمکّن از ظنّ خاص وجود دارد.

از مجموع ۱۲ صورت:

چهار صورت مال ظنّ خاص است.

چهار صورت مال ظن مطلق است.

چهار صورت مال علم تفصیلی است.

و در هرکدام از چهار صورت در دو مقام بحث بود؛ مقتضای قاعده- مقتضای دلیل شرعی

حال:

۱- در دو صورت که عمل توصّلی نبود مشکلی هم نبود.

۲- در صورت سوم هم که عمل تعبدی نبود ولی احتیاط مستلزم تکرار، باز هم مشکلی نبود.

۳- تنهـا در احتمـال چهـارم بود که احتیاط مسـتلزم تکرار شـد و موانعی پیش آمـد و نشـد که به امتثال اجمالی اکتفا کنیم و لـذا راه احتیاط را طی نمودیم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۸۰

اما المقام الاول و هو كفايهٔ العلم الاجمالیّ فی تنجّز التكليف و اعتباره كالتفصـيلی ۱- فقد عرفت انّ الكلام فی اعتباره بمعنی وجوب الموافقهٔ القطعيّهٔ و عدم كفايهٔ الموافقهٔ الاحتماليّهٔ راجع الی مسألهٔ البراءهٔ و الاحتياط.

۲- و المقصود هنا بيان اعتباره فی الجملهٔ الذی اقلّ مراتبه حرمهٔ المخالفهٔ القطعيّهٔ، فنقول:

۳- انّ للعلم الاجمالیّ صورا كثيرهٔ، لانّ الاجمال الطاری، امّا من جهـهٔ متعلّق الحكم مع تبيّن نفس الحكم تفصـيلا، كما لو شـككنا انّ حكم الوجوب فی يوم الجمعـهٔ يتعلّق بالظهر او الجمعـهٔ، و حكم الحرمـهٔ يتعلّق بهذا الموضوع الخارجیّ من المشـتهين او بذاك؛ و امّا من جهـهٔ نفس الحكم مع تبيّن موضوعه، كما لو شكّ فی انّ هذا الموضوع المعلوم الكلّی او الجزئیّ يتعلّق به الوجوب او الحرمهٔ؛ و امّا من جهـهٔ الحكم و المتعلّق جميعا، مثل ان نعلم انّ حكما من الوجوب و التحريم تعلّق باحد هذين الموضوعين.

۴- ثم الاشـتباه فی كلّ من الثلاثـهٔ، امّا من جهـهٔ الاشـتباه فی الخطاب الصادر من الشارع كما فی مثال الظهر و الجمعـهٔ، و امّا من جهـهٔ

اشتباه مصادیق متعلّق ذلک الخطاب کما فی المثال الثانی.

۵- و الاشتباه فی هذا القسم امّا فی المکلّف به کما فی الشّبهة المحصورة و امّا فی المکلّف. و طرفا الشبهة فی المکلّف امّا ان یکونا احتمالین فی مخاطب واحد کما فی الخنثی، و امّا ان یکونا احتمالین فی مخاطبین کما فی واجدی المنی فی الثوب المشترک.

ترجمه:

مقام اول کفایت علم اجمالی در اثبات تکلیف همچون علم تفصیلی است

اشاره

۱- دانستید که سخن در اعتبار علم اجمالی به معنای وجوب موافقت قطعیه (از جانب مکلف) و کفایت نکردن موافقت احتمالی، مربوط است به مسئله برائت و احتیاط.

۲- و مقصود از بحث در اینجا بیان اعتبار اجمالی آن است که اقلّ مرتبه آن حرمت مخالفت قطعیه است

(سخن شیخ در صور علم اجمالی)

۳- برای علم اجمالی صور بسیاری است، زیرا اجمال و اشتباه عارض شده صور بسیاری دارد:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۸۱

الف: یا از جهت متعلّق حکم است با معلوم بودن تفصیلی نفس حکم، همان‌طور که اگر ما شک کنیم که حکم وجوب در روز جمعه به نماز ظهر تعلّق می‌گیرد یا به جمعه و مانند شک در اینکه، حرمت به این موضوع خارجی از دو موضوع مشتبه تعلّق می‌گیرد یا به آن یکی

ب: یا از جهت نفس حکم با معلوم بودن موضوع و متعلّق آن (حکم) می‌باشد مانند شک در اینکه این موضوع معلوم کلی یا جزئی، حکمش وجوب است یا حرمت؟

ج: یا از جهت حکم و متعلّق، هر دو می‌باشد مثل اینکه، اجمالا بدانی که یکی از وجوب و یا حرمت به یکی از دو موضوع خارجی تعلق گرفته است.

۴- اشتباه در هریک از این سه امر (حکم، موضوع، حکم و موضوع)

یا ناشی از جهت اشتباه در خطایی است که از شارع مقدس صادر شده مثل مثال: ظهر و جمعه

یا از جهت اشتباه مصادیق متعلّق خطاب پدید آمده همانند: صلاة الوسطی.

۵- و اشتباه در این قسم (اشتباه در موضوع) یا در مکلّف به است. مثل: شبهه محصوره و یا در مکلّف است.

و دو طرف شبهه در مکلّف:

یا دو احتمال است در مخاطب واحد؛ مثل آنچه در خنثی می‌باشد و یا دو احتمال است در دو مخاطب؛ مثل آنچه در مسئله واجد المنی) نسبت به جامه مشترک بین آن دو می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۸۲

و لا بد قبل التعرّض لبیان حکم الاقسام من التعرّض لامرین.

احدهما: انّک قد عرفت فی اوّل مسألة اعتبار العلم انّ اعتباره قد یکون من باب محض الکشف و الطریقیّة و قد یکون من باب الموضوعیّة بجعل الشارع.

و الکلام هنا فی الاوّل، اذ اعتبار العلم الاجمالیّ و عدمه فی الثانی تابع لدلالهٔ ما دلّ علی جعله موضوعا.

فان دلّ علی کون العلم التفصیلیّ داخلا فی الموضوع، کما لو فرضنا انّ الشّارع لم یحکم بوجوب الاجتناب الّا عمّا علم تفصیلا نجاسته، فلا اشکال فی عدم اعتبار العلم الاجمالیّ بالنّجاسهٔ.

الثانی: انّه اذا تولّد من العلم الاجمالیّ العلم التفصیلی بالحکم الشرعی فی مورد وجب اتّباعه و حرمت مخالفته، لما تقدّم من اعتبار العلم التفصیلیّ من غیر تقیید بحصوله من منشا خاصّ؛ فلا فرق بین من علم تفصیلا ببطلان صلاته بالحدث او بواحد مردّد بین الحدث و الاستدبار، او بین ترک رکن و فعل مبطل، او بین فقد شرط من شرائط صلاهٔ نفسه و فقد شرط من شرائط صلاهٔ امامه (- بناء علی اعتبار وجود شرائط الامام فی علم المأموم-) الی غیر ذلک.

و بالجملهٔ، فلا فرق بین هذا العلم التفصیلیّ و بین غیره من العلوم التفصیلیّهٔ، الّا انّه قد وقع فی الشرع موارد توهم خلاف ذلک:

ترجمه:

بیان دو مقدّمه

ناچاریم قبل از بیان حکم اقسام مذکور به دو امر دیگر بپردازیم.

۱- در ابتداء مسأله اعتبار علم دانستید که حجیّت آن، ۱- گاهی از باب صرف طریقیّت و محض کاشفیت از واقع است. ۲- و گاهی از باب موضوعیّت و متعلّق حکمی واقع شدن از جانب شارع است. فعلا بحث ما در قطع طریقی است، چرا که معتبر بودن یا عدم اعتبار علم اجمالی در قطع موضوعی تابع دلیلی است که آن را موضوع قرار داده است.

پس اگر آن دلیل دلالت کند که موضوع حکم صرفا علم تفصیلی است چنانچه اگر فرض نماییم که، شارع حکم به وجوب اجتناب از نجاست نفرموده مگر آنچه نجاستش با علم تفصیلی معلوم باشد؛ پس بدون تردید علم اجمالی به نجاست معتبر نمی‌باشد و لذا قطع موضوعی در اینجا مورد بحث نیست.

۲- وقتی از علم اجمالی نسبت به حکم شرعی در موردی، علم تفصیلی پیدا شود، متابعت آن علم تفصیلی واجب و مخالفتش حرام است، چرا که قبلا پیرامون علم تفصیلی گفته شد:

بدون اینکه مقیّد باشد که از چه منشا خاصّی حاصل شده معتبر است، لذا؛

برای کسی که علم تفصیلی به بطلان نمازش پیدا کرده فرقی نمی‌کند که این مبطل،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۸۳

خصوص حدث یا مردّد میان حدث و پشت به قبله نمودن باشد؛ که هرکدام باشد مبطل نماز است، و بین اینکه مبطل به‌طور تفصیل حدث بوده یا اجمالا مردّد میان ترک رکن و ارتکاب مبطل باشد، و بین اینکه مبطل به‌طور تفصیل صدور حدث بوده یا اجمالا مردّد میان فقدان شرطی از شرایط نماز خودش یا نماز امامش باشد، البته به شرط آنکه در صحت نماز مأموم علم به وجود شرایط نماز امام معتبر باشد.

خلاصه کلام اینکه؛ میان این علم تفصیلی و علم تفصیلی دیگر هیچ فرقی وجود ندارد، مگر آنکه در شرع مقدس مواردی واقع شده که از آنها خلاف آنچه گفتیم توهّم شود.

تشریح المسائل* پس از اتمام بحث سوم بفرمایید بحث اول و دوم در باب علم اجمالی در چه رابطه‌ای است؟

ج: در این رابطه است که آیا علم اجمالی نیز مانند علم تفصیلی واقع را بر مکلّف منجّز می‌کند یا همچون جهل و شک می‌باشد؟ که در این رابطه دو مقام از بحث وجود دارد:

* مقام اول بحث پیرامون چه امری است؟

ج: اینست که، آیا مخالفت قطعیّه با علم اجمالی جایز است یا نه؟

* مقام دوّم بحث درباره چیست؟

ج: اینست که، به فرض حرمت مخالفت قطعیه، آیا موافقت قطعیه با علم اجمالی واجب است یا اینکه موافقت احتمالیّه نیز کفایت می کند؟ (که در مقصد سوم کتاب بررسی می‌شود)

* کدام‌یک از دو مقام بحث در اینجا مورد بررسی است؟

ج: مقام اول، که آیا مخالفت قطعیّه با علم اجمالی حرام است یا نه؟

* با ذکر یک مثال جایگاه مقام اوّل بحث را تبیین کنید؟

ج: فی المثل:

علم اجمالی داریم به وجوب احد الامرین، آیا ترک هر دو امر جایز است یا نه؟

یا علم اجمالی داریم به حرمت احد الامرین، آیا ارتکاب هر دو امر جایز است یا نه

* پاسخ دو شبهه مذکور چیست؟

ج: این مسئله دارای صور مختلفی است که پس از بیان این صور پیرامون احکام هر صورت جداگانه بحث می‌شود.

* به‌طور کلی شبهه بر چند نوع است؟

ج: بر دو قسم: ۱- گاهی شبهه از شبهات بدویّه است ۲- و گاهی شبهه، شبهه مقرونه به علم اجمالی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۸۴

* کدام‌یک از این دو شبهه در اینجا مورد بحث است؟

ج: شبهه مقرونه به علم اجمالی.

* شبهه مقرونه به علم اجمالی بر چند قسم است؟

ج: بر سه قسمت است از جمله:

۱- گاهی به حکم علم و آگاهی داریم و لکن نسبت به متعلّق حکم امر بر ما مشتبه است.

۲- گاهی به موضوع و متعلّق حکم آگاهیم ولی نسبت به نوع حکم، امر بر ما مشتبه است.

۳- گاهی هم نسبت به نوع حکم و هم نسبت به موضوع حکم، امر بر ما مشتبه و مجمل است.

* در تبیین قسم اول از شبهه مقرونه به علم اجمالی مثال بزنید؟

مثال اول: یقین دارم که مولی فرموده (صلّ) و انجام این فرمان عقلا واجب است؛

لکن نمی‌دانم که فرموده است صلّ الظهر یا صلّ الجمعهٔ، یعنی: نمی‌دانم که این وجوب به ظهر تعلّق می گیرد یا به جمعه، یعنی: شبهه در حکم است.

مثال دوم:

یقین دارم که حکم شرعی، حرمت شرب است، لکن نمی‌دانم که حرمت به این مایع تعلّق گرفته یا آن یکی یعنی: شبهه در موضوع است.

* در تبیین قسم دوم از شبهه مقرونه به علم اجمالی مثال بزنید؟

مثال اول: یقین دارم که موضوع کلّی: دفن میّت کافر است

لکن نمی‌دانم که شارع فرموده است (ادفن یا لا تدفن)

یعنی: نوع الحکم که وجوب یا حرمت است بر من مشتبه است (شبهه حکمیه)

مثال دوم: مکلّف به موضوع جزئی تکلیف (این خارجیّه) آگاه است؛ و لکن نمی‌داند که آیا قسم به وطی این زن خورده تا وطی او واجب باشد، یا قسم بر ترک وطی با او خورده تا این زن بر او حرام باشد. یعنی: (شبهه در موضوع) است.

* در تبیین قسم سوم از شبهه مقرونه به علم اجمالی مثال بزنید؟

مثال اول:

یقین دارم که خطابی از مولی صادر شده و حکمی را بر موضوعی باز نموده است،

لکن نمی‌دانیم که این خطاب، افعل بوده یا لا تفعل؟

و تازه اگر هم علم پیدا کنم که افعل بوده و یا لا تفعل، باز هم نمی‌دانم که این خطاب به دفن میّت کافر تعلّق گرفته و یا به دعا عند رؤیهٔ الهلال؟ یعنی شبهه در حکم است.

مثال دوم:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۸۵

یقین دارم که قسمی خورده‌ام، لکن نمی‌دانم که آیا قسم بر فعل ذبح بوده تا واجب باشد و یا بر ترک آن بوده تا ذبح حرام باشد؟

و به فرض دانستن یک طرف، نمی‌دانم به این گوسفند تعلّق گرفته یا آن یکی

نتیجه:

شبهه در هریک از شبهات مقرونه به علم اجمالی، گاهی حکمیّه است و گاهی موضوعیّه.

* گفته شد منشا شبهه در شبهات موضوعیه، موضوعات خارجیه است که ربطی به مولی ندارد حال بفرمایید خود این شبهه موضوعیه بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است

۱- گاهی اشتباه در ناحیه مکلّف به و عمل می‌باشد مثل اینکه: نمی‌دانم شرب این مایع حرام است یا آن مایع؟

۲- و گاهی اشتباه در ناحیه مکلّف و عامل است.

* آنجا که شبهه در ناحیه مکلّف است خود بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است

۱- گاهی طرفین شبهه شخص و مکلّف واحد است مثل: خنثی که یک نفر است، لکن نمی‌داند که مکلّف به تکالیف مردان است و یا مکلّف به تکالیف زنان؟

۲- و گاهی طرفین شبهه دو شخص مکلّف می‌باشند که دارای یک لباس مشترک‌اند و هر دو در آن لباس (شلوار) مشترک، منی دیده‌اند.

حال هرکدام از این دو نفر علم اجمالی دارند که یا خود و یا رفیقش جنب شده.

نکته: پاسخ و حکم هریک از اقسام مذکور را بعد از ذکر دو مقدّمه خواهند داد

* چه ایراداتی بر کلام شیخ در تصویر علم اجمالی وارد است؟

ج: عیوب و نقایص کلام شیخ در تصویر صور علم اجمالی عبارتند از

۱- متن ایشان در بیان هر دو قسم از شبهه (یعنی: حکمیه و موضوعیه) به‌طوری که هرکدام واضح و روشن باشد وافی به نظر نمی‌آید.

۲- اقسام هریک از دو شبهه در دیگری تداخل نموده است.

۳- امثله هریک از دو قسم، به درستی تبیین و آشکار نشده است.

۴- اقسام به‌طور وافی و کامل در عبارت متن نیامده است بلکه بعد از آن در مقام تقسیم برآمده که تقسیمات آن را آوردیم.

* اولین نکته‌ای که شیخ برای روشن‌تر شدن محلّ نزاع قبل از بیان احکام این اقسام تذکر داده چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۸۶

ج: می‌فرماید: کرارا گفته‌ایم که قطع یا طریقی است و یا موضوعی و قطع موضوعی از محل بحث ما خارج است، زیرا در قطع موضوعی، ما تابع خطاب شارع مقدّس هستیم.

یعنی:

اگر شارع، قطع تفصیلی را در موضوع اخذ نموده و فرموده است (اذا قطعت بخمریة شیء کذا و کذا) خوب ما هم می گوییم: قطع تفصیلی ملاک می‌باشد و حکم دایر مدار آن است.

یعنی: اگر قطع، تفصیلی باشد، حکم هست و الّا فلا

بنابراین:

اگر ما علم اجمالی به خمریت پیدا کنیم وجوب‌آور نبوده و فاقد اعتبار است

و اگر شارع، قطع اجمالی را در موضوع اخذ نموده و فرمود (اذا قطعت به حرمت شیء و لو اجمالا فهو کذا و کذا) باز هم ما تابع دلیل شرعی هستیم.

و اگر شارع مقدّس، مطلق العلم را اعم از تفصیلی و اجمالی موضوع قرار داد باز تابع هستیم. لکن انما الکلام در قطع طریقی است.

حال قطع طریقی تفصیلی حجّت است و واجب الاتباع لکن سخن در اینست که: آیا قطع اجمالی طریقی هم، حجیّت دارد یا نه؟

* دومین نکته ذکرشده در این باب توسط شیخ چیست؟

ج: می‌فرماید:

همان‌طور که علم تفصیلی به یک امری می‌تواند تولّد یافته از راه خبر متواتر و نصّ قران و .... باشد، گاهی هم از علم اجمالی زاییده می‌شود.

یعنی: منشا علم تفصیلی یک علم اجمالی است.

فی المثل: علم تفصیلی دارم به اینکه، نماز ظهرم باطل شده است، لکن منشا آن اینست که: اجمالاـ می‌دانم که یا در اثناء نماز محدث شده‌ام و یا پشت به قبله کرده‌ام، که هرکدام باشد، نماز باطل است.

یا فی المثل: علم تفصیلی دارم به اینکه نمازم باطل است لکن منشا آن اینست که، اجمالا می‌دانم که یا رکنی از ارکان نماز را بجا نیاورده‌ام و یا مبطلی از مبطلات نماز را انجام داده‌ام.

یا فی المثل: مأموم در نماز جماعت علم تفصیلی و قطع صددرصد دارد به اینکه نمازش باطل شده است و منشا این علم تفصیلی و قطع اینست که: اجمالا می‌داند که یا خود او فاقد شرط بوده است مثلا: جنب بوده یا لباس غصبی بر تن داشته و یا امام جماعت فاقد شرایط لازمه بوده است. البته در اینجا دو مبنا وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۸۷

یکی اینکه: صحت نماز مأموم مشروط است به اینکه؛ مأموم امام جماعت را واجد شرایط بداند.

دیگر مبنا اینکه: صحت نماز مأموم مشروط است به اینکه؛ امام جماعت خودش را واجد شرایط بداند.

نکته: مثال فوق بر مبنای اوّل می‌باشد و نه بر مبنای دوم.

* با توجه به مباحثی که گذشت آیا علم تفصیلی متولّد از علم اجمالی هم، مثل سایر علوم تفصیلیّه حجّت است یا نه؟

ج: مقتضای مباحث گذشته اینست که؛ بله، علم تفصیلی مطلقا حجّت است و از هر راهی که به دست آید عقلا متابعتش لازم است.

لکن با مراجعه به شرع مقدس به مواردی برمی‌خوریم که علی الظاهر با علم تفصیلی متولّد از علم اجمالی منافات دارد و دلالت دارد بر اینکه علم تفصیلی متولّد از علم اجمالی فاقد ارزش است.

* شیخ چه مواردی را در رابطه با عدم حجیّت علم تفصیلی متولّد از علم اجمالی متذکر شده است؟

ج: هشت مورد را مثال زده است که در متن بعدی خواهد آمد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۸۸

۱- منها: ما حکم به بعض[۶۲] فی «ما اذا اختلفت الامّهٔ علی قولین و لم یکن مع احدهما دلیل» من انّه یطرح القولان و یرجع الی مقتضی الاصل، فانّ اطلاقه یشمل ما لو علمنا بمخالفهٔ مقتضی الاصل للحکم الواقعیّ المعلوم وجوده بین القولین، بل ظاهر کلام الشیخ رحمه اللّه[۶۳] القائل بالتخییر هو التخییر الواقعیّ المعلوم تفصیلا مخالفته لحکم الله الواقعیّ فی الواقعهٔ.

۲- و منها: حکم بعض[۶۴] بجواز ارتکاب کلا المشتبهین فی الشّبههٔ المحصورهٔ دفعهٔ او تدریجا، فانّه قد یؤدّی الی العلم التفصیلیّ بالحرمهٔ او النجاسهٔ، کما لو اشتری بالمشتبهین بالمیتهٔ جاریهٔ، فانّا نعلم تفصیلا بطلان البیع فی تمام الجاریهٔ لکون بعض ثمنها میتهٔ، فنعلم تفصیلا بحرمهٔ وطئها، مع انّ القائل بجواز الارتکاب لم یظهر من کلامه اخراج هذه الصورهٔ.

۳- و منها: حکم بعض[۶۵] بصحّهٔ ائتمام احد واجدی المنی فی الثوب المشترک بینهما بالآخر، مع انّ الماموم یعلم تفصیلا ببطلان صلاته من جهه‌ٔ حدثه او حدث امامه.

۴- و منها: حکم الحاکم بتنصیف العین التی تداعاها رجلان بحیث یعلم صدق احدهما و کذب الآخر، فانّ لازم ذلک جواز شراء ثالث للنصفین من کلّ منهما، مع انّه یعلم تفصیلا عدم انتقال تمام المال الیه من مالکه الواقعی.

ترجمه:

(موارد موهم خلاف)

۱- از جمله موارد موهم خلاف اینست که، برخی از فقهاء فرموده‌اند:

اگر علماء امت در یک مسئله‌ای (وجوب ظهر یا جمعه) بر دو قول اختلاف داشتند و هیچ‌یک هم دلیلی نداشتند هر دو قول ردّ و به مقتضای اصل رجوع می‌شود چرا که اطلاق این کلام (یعنی: رد قولان و رجوع به مقتضای اصل) حتی شامل موردی می‌شود که علم تفصیلی به مخالفت مقتضای اصل با حکم واقعی موجود در یکی از دو قول، داشته باشیم.

بلکه از ظاهر کلام شیخ طوسی که قائل به تخییر است برمی‌آید که حکم واقعی (در اینجا) همان تخییر است که با حکم الله واقعی مخالف است.

۲- و از جمله موارد موهم خلاف، حکم برخی فقهاء است بر جواز عمل به هر دو طرف شبهه در شبهه محصوره، چه هر دو را یکباره انجام دهد چه تدریجا، زیراکه این عمل (یعنی:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۸۹

(ارتکاب هر دو) گاه منجرّ به علم تفصیلی به ارتکاب حرام و عدم اجتناب از نجاست می‌شود.

چنانچه اگر با دو میته مشتبه (یکی میته یکی مذکّی) کنیزی بخرد، پس (از خریدن) ما تفصیلا علم به بطلان بیع در تمام کنیز پیدا می‌کنیم، زیرا مقداری از بهای آن میته است؛ در نتیجه ما علم تفصیلی به حرمت وطی کنیز پیدا می‌کنیم. درحالی‌که قائل به جواز ارتکاب مشتبهین، از کلامش ظاهر نشده است که این فرض و صورت را خارج کرده باشد.

۳- و از جمله موارد موهم خلاف، حکم برخی فقهاء است به صحّت اقتداء یکی از دو نفری که در لباس مشترک بینشان اثر منی یافته است، به دیگری؛ با اینکه مأموم، علم تفصیلی دارد به بطلان و فساد نمازش زیرا یا خودش محدث و جنب است یا امامش.

۴- و از جمله موارد موهم خلاف اینست که: فرموده‌انـد: اگر دو نفر در عینی مثل؛ فرش با هم نزاع داشـتند و هریک ادّعای مالکیّت آن را داشت به‌طوری که صدق یکی و کذب دیگری معلوم است ولی صادق از کاذب مشـخص و ممتاز نیست عین به‌طور منصفانه میان آن دو تقسیم و هریک مالک نیمی از آن می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۹۰

۵- و منها: حکمهم فی «ما لو کان لاحد درهم و لآخر درهمان، فتلف احد

الدراهم من عند الودعیّ» بانّ لصاحب الاثنین واحدا و نصفا و للآخر نصفا[۶۶] فانّه قد یتّفق افضاء ذلک الی مخالفهٔ تفصیلیّهٔ، کما لو اخذ الدرهم المشترک بینهما ثالث، فانّه یعلم تفصیلا بعد انتقاله من مالکه الواقعیّ الیه.

۶- و منهـا: مـا لو اقرّ بعین لشـخص ثمّ اقرّ بها لآخر، فانّه یغرم للثانی قیمـهٔ العین بعـد دفعها الی الاوّل: فانّه قـد یؤدّی ذلک الی اجتماع العین و القیمهٔ عند واحد و یبیعهما بثمن واحد، فیعلم عدم انتقال تمام الثمن الیه، لکون بعض مثمنه مال المقرّ فی الواقع.

ترجمه:

(مورد دیگر)

۵- و از جمله موارد موهم خلاـف، حکم فقهـاء است در آنجا که اگر شخصـی مالک یک درهم و دیگری دارای دو درهم بوده (و هریک مال خود را نزد شخصـی به امانت گذاشـتند) و سپس یکی از سه درهم نزد شخص امانت‌دار تلف شد و ما نمی‌دانیم که این یـک درهم مربوط به مالک یکـدرهم است یا مربوط به مالک دو درهم، که از دو درهم باقیمانـده یک و نیم درهم برای مالک دو درهم و نیم درهم برای صاحب یک درهم است.

(استشهاد)

پس چه‌بسـا این حکم، منجرّ به علم تفصـیلی، به مخالفت واقع گردد. چنان‌که اگر شـخص سوّمی این یک درهم مشترک را بخرد و پس از خریدن علم تفصیلی پیدا کند که از مالک واقعی به او منتقل نشده است.

۶- و از جمله موارد موهم خلاف آنست که:

اگر کسـی اقرار کنـد که فلان متاع مال فلان شـخص است و سـپس اقرار کند که مال دیگری است، مقرّ باید مال را به اوّلی و قیمت آن را به دومی بدهد.

و چه‌بسا این حکم منجرّ به اجتماع متاع و قیمت در نزد شـخص واحدی بشود و اگر مقرّ هر دو را به یک ثمن بفروشد، علم تفصـیلی به عدم انتقال تمام قیمت به خود پیدا می‌کند، چرا که بعض از ثمن در واقع مال مقرّ بوده است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۹۱

۷- و منهمـا: الحکم بانفسـاخ العقـد المتنـازع فی تعیین ثمنه او مثمنه علی وجه یقضـی فیه بالتحـالف، کمـا لو اختلفـا فی کون المـبیع بالثمن المعیّن عبـدا او جاریـهٔ؛ فانّ ردّ الثّمن الی المشتری بعـد التّحالف مخالف للعلم التفصـیلیّ بصـیرورته ملک البائع، ثمنا للعبـد او الجاریهٔ.

و کـذا لو اختلفا فی کون ثمن الجاریهٔ المعیّنهٔ عشـرهٔ دنانیر أو مائهٔ درهم؛ فانّ الحکم بردّ الجاریهٔ مخالف للعلم التفصـیلیّ بدخولها فی ملک المشتری.

۸- و منهـا: حکم بعضـهم بـانّه لو قـال احـدهما: بعتـک الجاریـهٔ بمائهٔ، و قـال الآـخر: وهبتنی ایّاها بانّهما یتحالفان و تردّ الجاریـهٔ الی صاحبهما، مع انّا نعلم تفصیلا بانتقالها من ملک صاحبها الی الآخر الی غیر ذلک من الموارد الّتی یقف علیها المتتبّع.

ترجمه:

(مورد دیگر)

اشاره

۷- و از جمله موارد موهم خلاف، حکم فقهاء است بر منفسخ شدن عقدی که در تعیین ثمن و مثمن آن، میان بایع و مشتری نزاع و اختلاف واقع شده؛ بر وجهی که حکمش تحالف (قسم خوردن طرفین عقد) باشد.

همان‌طور که اگر (بایع و مشتری) اختلاف کننـد در اینکه مثمن عبد است یا کنیز، ردّ ثمن (قیمت) به مشتری و مبیع به فروشـنده بعد از تحـالف (قسم خوردن) مخالف علم تفصـیلی است؛ به اینکه، (آن ملک) بایع شـده است به عنوان ثمن در مقابل عبـد یا کنیز؛ چه آنکه هر دو قبول دارند که ثمن به بایع منتقل شده و تنها سخن و نزاع در مثمن است که چه باشد؟

و همچنین اگر دو نفر (در مثمن اتفاق داشـته) و در ثمن اختلاف کننـد (فی المثل: در اینکه مثمن کنیز است متفق‌اند و لکن در مبلغ ثمن که ۵ یا ۲۰ دینار است اختلاف دارند)

در اینجا نیز، حکم به ردّ مثمن (یعنی: جاریهٔ) به بایع، مخالف علم تفصیلی است به دخول آن (مثمن) در ملک مشتری (چه آنکه هر دو در انتقال کنیز به ملک مشتری متفق‌اند و اختلاف در ثمن است.

۸- و از جمله موارد موهم خلاف، حکم برخی از فقهاست به اینکه:

اگر یکی از آن دو (متنـازعین) بـه دیگری بگویـد: کنیز را بـه تـو فروختـه‌ام بـه ۱۰۰ درهـم و دیگری بگویـد تنهـا آن را بـه من هبه کرده‌ای، هر دو قسم می‌خورند و کنیز به صاحبش برمی‌گردد.

درحـالی‌که، این حکم بـا علم تفصـیلی به انتقـال کنیز از ملـک صـاحبش به دیگری منافات دارد (چرا که هر دو انتقال کنیز از ملک مالک را قبول دارند و تنها اختلافشان در اینست که:

بعنوان بیع منتقل شده یا هبه)؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۹۲

تشریح المسائل* مراد از عبارت (یطرح القولان و یرجع الی مقتضی الاصل) در موهم اوّل چیست؟

ج: محل استشهاد در مثال اول است

فی المثل: آنجا که گروهی از علما در عصر غیبت قائل به وجوب جمعه و گروهی قائل به وجوب ظهر هستند و هیچ‌یک از دو گروه نیز دلیل معتبری اقامه نکرده‌اند، مشهور فقها قادر به تخییر، یعنی: مخیر به. یکی از دو قول‌اند، و لکن جماعتی گفته‌اند: هر دو قول را ردّ و طرح می‌کنیم و به اصول عملیّه مراجعه می‌نماییم؛- خواه مقتضای اصل عملی با یکی از دو نظریه موافق باشـد مثل: دوران میان اقلّ و اکثر که نصف امت قائل به وجوب اقل و نصف دیگر قائل به وجوب اکثراند.

در اینجا؛ اگر بگوییم:

حکم الله واقعی نه وجوب اقلّ است و نه وجوب اکثر، تنها مخالفت التزامیه لازم می‌آیـد، و لکن مخالفت عملیّه با علم تفصـیلی لازم نمی‌آید.

چرا که اصل عملی، یا اصالهٔ الاحتیاط است که با قول یک گروه موافق است و یا اصل برائت است که با قول عدّه دیگر موافق است و به‌هرحال مخالفت با علم تفصیلی احتمالی است و نه قطعی.

- خواه مقتضای اصل با هر دو نظریه مخالف باشـد همانند دوران بین متباینین، که نصف امت قائل به وجوب جمعه هسـتند و نصـف دیگر قائل به وجوب ظهر می‌باشند و ما یقین داریم که قول ثالثی نیست.

در اینجا:

اگر ما اصالهٔ البراءهٔ را جاری کرده و هر دو نظریه را ترک نماییم قطعا با حکم واقعی مخالفت شده است و این نظر مخالف با علم تفصیلی است.

و لذا، شیخ طوسی فرموده است: در این موارد حکم واقعی تخییر می‌باشد.

* مقدمهٔ بفرمایید چه تفاوتی میان تخییر ظاهری و تخییر واقعی وجود دارد؟

ج: ۱- تخییر ظاهری، در مواردی است که به دلیل عدم دسترسی ما به واقع، علی الظاهر یکی از دو دلیل متعارض را انتخاب می‌کنیم و مخالفت با علم تفصیلی هم پیش نمی‌آید چون با یک طرف موافقت شده است.

۲- تخییر واقعی، در مواردی است که اصلا خود تخییر حکم الله واقعی است، که این مخالفت قطعیه با علم تفصیلی است؛ چون‌که ما، اجمالا می‌دانیم که یا امام با گروه اوّل است و معیّنا جمعه را واجب می‌داند، پس قائل به تخییر نیست، یا امام با گروه دوّم است و معیّنا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۹۳

ظهر را واجب می‌داند، پس باز هم قائل به تخییر نیست.

و لذا هرکدام که باشد، ما یقین تفصیلی داریم که قول به تخییر واقعی پدید آوردن قول سوم است و مخالفت با علم تفصیلی.

* پس آیا فتوای شیخ طوسی هم در حکم به تخییر مستلزم مخالفت با علم تفصیلی است؟

ج: بله، چون‌که مراد ایشان همان تخییر واقعی است و نه ظاهری.

زیرا در کلام خود فرمود: لا یجوز الاجماع بعد الاختلاف، یعنی: در زمان بعدی، اتفاق بر یک طرف درست نمی‌باشد؛ چون ما در زمان قبلی تخییر را اختیار کرده و حکم اللّه تغییرپذیر نیست.

* مراد از اصطلاح (دفعتا) در عبارت (فی الشبههٔ المحصورهٔ دفعتا) چیست؟

ج: اینست که؛ مکلّفی، دو ظرف آب و شراب را در یک ظرف ریخته و به‌طور مخلوط بیاشامد.

* مراد از اصطلاح (تدریجا) در عبارت مذکور چیست؟

ج: اینست که: اول یکی از آن دو ظرف و سپس دیگری را بیاشامد.

* مراد از عبارت (قد یؤدّی الی العلم التفصیلی بالحرمهٔ ...) چیست؟

ج: مربوط به جواز ارتکاب دو طرف شبهه است در شبهات محصوره و عدم اعتنا به علم تفصیلی.

توضیح:

گاهی در موارد شبهات محصوره که علم اجمالی داریم به حرمت و یا نجاست احد الامرین، برخی فقهاء ارتکاب و انجام دو طرف شبهه را چه دفعهٔ و چه تدریجا جایز دانسته‌اند؛ و حال‌آنکه، در مواردی ارتکاب به دو طرف شبهه، منجر به علم تفصیلی به ارتکاب حرام و عدم اجتناب از نجاست می‌شود، مع‌ذلک به چنین علم تفصیلی اعتنا نمی‌شود

* در تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

فی المثل:

دو حیوان داریم که اجمالا- می‌دانیم یکی از آن دو تذکیه شده و دیگری میته است حال اگر با این دو حیوان کنیزی را خریداری نمودیم چه بصورت دفعی و یا تدریجی (یعنی: چه اینکه:

میته و مذکی را ضمیمه کرده و در برابر قیمت آن کنیز پرداختیم و یا اینکه اول نصف کنیز را با یکی از این دو خریداری و سپس نصف دیگر را با حیوان دیگر خریداری نمودیم)

در اینجا:

تفصیلا می‌دانیم که، معامله ما باطل است، زیرا در معامله باید چیزی را عوض قرار داد که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۹۴

مالیّت داشته باشد درحالی که، میته مالیّت ندارد و ما یقین به میته بودن یکی از آن دو حیوان داریم.

و لذا معامله باطل است. بعد از این عمل اجمالی و یقین به عدم مالیّت یکی از عوضها و بطلان معامله، علم تفصیلی پیدا می کنیم که مباشرت با آن کنیز هم حرام است.

و لکن در اینجا اعتنایی به این علم تفصیلی به دست آمده از علم اجمالی اعتنایی نشده است.

* مراد از عبارت (بصحّة ائتمام احد واجدی المنیّ ..) چیست؟

ج: اقتدای یکی از دو نفر است به دیگری با وجود علم تفصیلی به بطلان نماز

توضیح:

دو مکلف را فرض کنید که شلوار مشترکی دارند، حال در آن شلوار منی دیده شده است در اینجا هریک از این دو نفر علم اجمالی دارد که یا خود جنب شده است و یا دوست او، با این وجود برخی فقها فتوا داده‌اند به اینکه یکی از این دو نفر می‌تواند به دیگری اقتدا کند؛ با این که مأموم یقین دارد که نمازش باطل است؛ حال یا به‌واسطه جنابت امام و یا خودش، مع‌ذلک به این علم تفصیلی اعتنا نشده چون از علم اجمالی متولّد شده است

* آیا نمی‌توان گفت در موارد مذکور که معلوم نیست منی از کدام‌یک است براساس اصل اصالة الطهارة هریک از آنها محکوم به طهارت بوده، نیاز به غسل ندارند و عبادتشان صحیح است؟

ج: خیر، به دلیل علم اجمالی.

* مراد از عبارت (بانّ لصاحب الاثنین واحدا و نصفا ...) در متن شیخ چیست؟

ج: مربوط به حکمی است که در مثال پنجم است و عدم توجّه به علم تفصیلی نسبت به آن.

توضیح:

دو شخص را در نظر بگیرید که یکی از آنها دو درهم و دیگری یک درهم نزد ودع (امانت داری) به امانت سپرده‌اند، یکی از این سه درهم بدون افراط و تفریط از جانب ودع، تلف گردید، حال ما یقین داریم که آن یک درهم یا از آن مالک دو درهم بوده است و یا از آن مالک یک درهم؛

مع‌ذلک حکم اینست که، یک درهم و نصف از آن دو درهم باقی‌مانده را به صاحب دو درهم و نصف درهم را به مالک یک درهم بدهند.

این، مخالفت عملیّه با علم اجمالی است، چرا که اجمالا می‌دانیم که یا آن نصف که به مالک دو درهم رسیده است ملک او نیست و یا نصفی که به مالک یک درهم رسیده است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۹۵

مال او نیست.

* محل استشهاد در این حکم کجاست؟

ج: اینجاست که

اگر بعد از حکم حاکم، فرد سوّمی آمد و این یک درهم مشترک را یا به عنوان هبه و یا به عنوان ثمن مبیع از آن دو نفر دریافت کرد، این فرد سوم تفصیلا یقین دارد که این درهم مشترک از مالک اصلی به او منتقل نشده است.

مع‌ذلک به این علم تفصیلی اعتنا نشده و مخالفت با آن تجویز شده است.

* وجه صدور چنین حکمی چیست؟

ج: دو امر است از جمله:

الف: روایت سکونی از امام صادق علیه السّلام (فی رجل استودعه رجل دینارین و استودعه آخر دینارا فضاع دینار منهما)

ب: اقتضای قواعد اعتباری بر چنین حکمی. چرا؟

زیرا از آن سه درهمی که عند الودعی است یک دینار اصلا مورد نزاع و اختلاف نیست؛ و صاحب یک درهم قبول دارد که آن یک درهم ملک صاحب دو درهم است. پس نزاع و اختلاف در یک درهم است که هرکدام از آن دو مدّعی مالکیت آن می‌باشد.

حال:

با توجه به اینکه هیچ‌یک از آن دو نسبت به آن یک دینار ترجیحی ندارد، عقل حکم می‌کند که حاکم به احراز واقع باید آن را بین دو نفر تصنیف کند

* مراد از عبارت (قد یؤدّی ذلک الی الاجتماع العین و القیامة ...) چیست؟

ج: اشاره به محل استشهاد است در مثال. یعنی: حکم به غرامت به دومی و اعطای عین به اولی.

توضیح:

انسان مکلّف عاقلی را در نظر بگیرید که در دادگاه اقرار نموده به اینکه، مثلا: این ماشین مال زید است بعد از آن اقرار کند که مال بکر است.

حکم قاضی اینست که: باید ماشین را به زید و قیمت آن را به بکر بدهی؛ یا اینکه قاضی یقین دارد که یکی از دو اقرار مقرّ دروغ است.

این حکم و عمل به آن، مخالفت با علم اجمالی خودش می‌باشد

پس فرد سومی می‌آید و این ماشین را از زید و ثمن آن را از بکر خریداری می‌کند خریدار اکنون علم تفصیلی دارد که یکی از این دو مال، از ملک مالک اصلی به او منتقل نشده است،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۹۶

بعد از آن، مجموع این عین و ثمن را به فرد چهارمی می‌فروشد و ثمن آن را می‌گیرد و در اینجا هم علم تفصیلی دارد که کلّ ثمن به او منتقل نشده؛ است مع‌ذلک به این علم تفصیلی اعتنا نمی‌کند.

* وجه و علت صدور حکم مذکور چه می‌تواند باشد؟

ج: شاید این باشد که: مقرّ با اقرار اوّلش، میان مقر له دوّمی و متاع، حایل و مانع شد.

و اگر مقرّ له دوّمی در واقع مالک باشد، اتلاف مالش مستند به اقرار مقرّ است. پس بر مقرّ لازم است که خسارت وارده بر او را جبران کند و مثل یا قیمت متاعش را به او بدهد.

* جهت اینکه فرموده (بعض مثمنه مال المقرّ فی الواقع ...) چیست؟

ج: اینست که:

اگر اقرار اوّل مقرّ صحیح بوده پس گرفتن مثل یا قیمت متاع از او درست نمی‌باشد.

و اگر، اقرار دوّمش درست بوده پس مال و متاعی که به اولی داده‌اند بی‌مورد بوده است و باید آن را پس گرفته و به مقرّ دومی بدهند نه آنکه قیمت یا مثل را از مقرّ گرفته و به او بدهند.

* مراد از عبارت (علی وجه یقضی فیه بالتّحالف ...) چیست؟

ج: فسخ و انحلال عقد است پس از قسم خوردن طرفین که در تعیین ثمن و مثمن عقدی که واقع ساخته‌اند نزاع و اختلاف دارند در مثال هشتم

توضیح:

دو نفر بر سر کنیزی اختلاف دارند، یکی می‌گوید: کنیز را به من هبه کرده‌ای و مالک می‌گوید: آن را به فلان مبلغ به تو فروخته‌ام حکم حاکم در اینجا، بعد از قسم خوردن طرفین، ردّ جاریه (کنیز) است به مالک اصلی درحالی‌که، یقین تفصیلی داریم به اینکه، جاریه از ملک او منتقل شده است، لکن به این علم تفصیلی توجّه نمی‌شود.

* علم تفصیلی فوق را تبیین کنید؟

ج: رد ثمن به مشتری بعد از قسم با علم تفصیلی به آن ملك (جاریه) بایع شده است به عنوان ثمن در مقابل عبد یا کنیز مخالفت دارد چرا؟

چون‌که هر دو قبول دارند که ثمن به بایع منتقل شده است و نزاع تنها در مثمن می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۱۹۷

موارد ابهام الخلاف و التزام احد امور علی سبیل منع الخلو

فلا بدّ فی هذه الموارد من التزام احد امور علی سبیل منع الخلو:

احدها: کون العلم التفصیلیّ فی کلّ من اطراف الشبهة موضوعا للحکم. بان یقال: الواجب الاجتناب عمّا علم کونه بالخصوص بولا، فالمشتبهان طاهران فی الواقع. و کذا المانع للصلاة الحدث المعلوم صدوره تفصیلا من مکلّف خاصّ، فالمأموم و الامام متطهّران فی الواقع.

الثانی: انّ الحکم الظاهریّ فی حقّ کلّ احد نافذ واقعا فی حقّ الآخر، بان یقال: انّ من کانت صلاته بحسب الظاهر صحیحة عند نفسه، فللآخر ان یترتّب علیها آثار الصحّة الواقعیّة فیجوز له الائتمام، و کذا من حلّ له اخذ الدار، ممّن وصل الیه نصفه اذا لم یعلم کذبه فی الدّعوی بان استند الی بیّنة او اقرار او اعتقاد من القرائن، فانّه یملک هذا النّصف فی الواقع. و کذلک اذا اشتری النصف الآخر فیثبت ملکه للنصفین فی الواقع. و کذا الاخذ ممّن وصل الیه نصف الدرهم فی مسألة الصلح و فی مسألتی التّحالف.

ترجمه:

(پاسخ از موارد مذکور)

پس از موارد ذکرشده پاسخ‌هایی داده شده که برای هریک از اشکالات سابق الذکر می‌توان به یکی از این جواب‌ها به طریق منع خلو ملتزم شد.

پاسخ اول، اینکه: علم تفصیلی در هریک از اطراف شبهه، موضوع حکم است. به اینکه گفته شود: واجب، اجتناب از چیزی است که بالخصوص و به‌طور تفصیل دانسته شود بول است، در نتیجه مشتبهان (یکی بول و دیگری غیر بول) در واقع هر دو طاهراند.

و همچنین مانع از صحت نماز، حدثی است که صدور و خروجش از مکلف خاص و مشخّص، معیّن است، در نتیجه: امام و مأموم هر دو در واقع طاهراند.

پاسخ دوم اینکه:

حکم ظاهری در حق هریك (از مکلفین) نسبت به حکم واقعی دیگری نافذ است، چنانچه گفته شود: کسی که به حسب ظاهر و از نظر خودش نمازش درست می‌باشد، دیگری می‌تواند آثار صحت واقعیّه، برآن صحت (به حسب ظاهر) مترتب نموده و به او اقتدا کند.

و این‌چنین است برای کسی که گرفتن خانه و تصاحب آن برای او حلال و مباح است، و در واقع مالک آن می‌شود؛ مشروط به اینکه، دروغش محرز و معلوم نباشد، به این ترتیب که در ادّعای مالکیتش، به بیّنه یا اقرار طرف استناد کرده و یا از طریق قراینی به آن اعتقاد پیدا کرده باشد، که به‌هرحال چنین کسی در واقع، مالک آن نصف می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۹۸

و لذا، اگر نصف دیگر را نیز خریداری کند در واقع مالک هر دو نصف می‌شود

و همچنین، در مسئله صلح و در مسئله تحالف کسی که نصف درهم به وی داده می‌شود در واقع مالک آن می‌باشد و آثار مالکیت واقعی برآن مترتب می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۱۹۹

الثالث: ان یلتزم بتقیید الاحکام المذکورة بما اذا لم یفض الی العلم التفصیلیّ بالمخالفة و المنع ممّا یستلزم المخالفة المعلومة تفصیلا، کمسألة اختلاف الامّة علی قولین و حمل أخذ المبیع فی مسألتی التحالف علی کونه تقاصّیا شرعیّا قهریّا عمّا یدّعیه من الثمن او انفساخ البیع بالتّحالف من اصله او من حینه و کون اخذ نصف الدّرهم مصالحة قهریّة.

و علیک بالتأمّل فی دفع الاشکال عن کلّ مورد باحد الامور المذکورة، فانّ اعتبار العلم التفصیلیّ بالحکم الواقعیّ و حرمة مخالفته ممّا لا یقبل التخصیص باجماع او نحوه.

ترجمه: پاسخ سوم: مکلّف ملتزم شود به اینکه؛ احکام مذکور مقیّد است به اینکه منجرّ به علم تفصیلی به مخالفت نشود، و نیز مقید است به منع از آنچه مستلزم مخالفت تفصیلی است.

مثل: مسئله اختلاف امّت بر دو قول و حمل اخذ مبیع در دو مسئله تحالف از اصل بیع در هنگام تحالف و اخذ نصف درهم (در مسئله ودعی) قهری و اجباری می‌باشد.

بر تو است که در دفع اشکال از هریک از موارد مذکور تأمّل کرده و هرکدام را با یکی از جوابهای ذکرشده که با آن مورد تناسب دارد، رفع نمایی.

زیرا معتبر بودن علم تفصیلی به حکم واقعی و حرمت مخالفت آن از اموری است که به واسطه اجماع یا نظیر آن نمی‌توان تخصیص داد.

لذا، موارد محتمل التخصیص را باید به هر نحو ممکنی پاسخ داد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۰۰

اذا عرفت هذا فلنعد الی حکم مخالفة العلم الاجمالیّ، فنقول:

مخالفة الحکم المعلوم بالاجمال یتصوّر علی وجهین:

احدهما: مخالفته من حیث الالتزام، کالالتزام باباحة وطی المرأة المردّدة بین من حرم وطیها بالحلف و من وجب وطیها به مع اتحاد زمانی الوجوب و الحرمة، و کالالتزام باباحة موضوع کلّی مردّد امره بین الوجوب و التحریم مع عدم کون احدهما المعیّن تعبّدیّا یعتبر فیه قصد الامتثال؛ فانّ المخالفة فی المثالین لیست من حیث العمل، لانّه لا یخلو من الفعل الموافق للوجوب او الترک الموافق للحرمة، فلا قطع بالمخالفة الا من حیث الالتزام بإباحة الفعل.

الثانی: مخالفته من حیث العمل، کترک الامرین اللذین یعلم بوجوب احدهما، و ارتکاب فعلین یعلم بحرمة احدهما، فانّ المخالفة هنا من حیث العمل.

و بعد ذلک نقول:

ترجمه:

(بیان شیخ در مخالفت با حکم معلوم بالاجمال)

حال که مطالب مذکور را دانستی، بازمی‌گردیم به بیان حکم مخالفت علم اجمالی و می‌گوییم: مخالفت حکم معلوم بالاجمال به دو وجه تصویر می‌شود:

۱- مخالفت التزامی:

مثل: التزام به مباح بودن تماس با زنی که مردّد است بین اینکه تماس با او حرام است به واسطه قسمی که خورده یا اینکه وطیش واجب است. مشروط به یکی بودن زمان وجوب و حرمت، و مثل: ملتزم شدن به اباحه موضوع کلّی که امرش مردّد است بین وجوب و تحریم، مشروط به اینکه هیچ‌یک از این دو حکم، تعبّدی (که قصد قربت در آن لازم است) نباشد

زیرا مخالفت در دو مثال مذکور از حیث عمل نیست و صرفا به حسب التزام است؛ چرا که مکلّف (در حال عدم التزام به دو حکم مردّد) از فعلی که با وجوب موافق بوده یا از ترک که مطابق حرمت است خالی نمی‌باشد

لذا، از ناحیه عدم التزام، قطع به مخالفت عملیّه پیدا نکرده و همان‌طوری که گفته شد، مخالفتش صرفا از جهت التزام است که به اباحه آن ملتزم شده است.

۲- مخالفت عملی:

مثل: ترک دو عملی که مکلّف به وجوب یکی از آن دو علم دارد، یا انجام دو عملی که به حرمت یکی از آن دو عالم است حال مخالفت در این دو مثال از جهت عملی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۰۱

تشریح المسائل* حال بفرمایید با توجه به این ظواهر شرعیّه می‌توان گفت:

(کلّ علم تفصیلی حجّة الّا العلم التفصیلیّ المتولّد من العلم الاجمالی؟)

یا اینکه به‌واسطه آن قانون مسلم عقلی- (که می‌گفت: علم تفصیلی از هر راهی که حاصل شود حجّت است و واجب الاتباع)-، از این ظواهر شرعیّه رفع ید کرده و به نحوی از انحاء توجیه کنیم تا با این قاعده منافاتی نداشته باشد؟

ج: از آنجا که حکم عقلی قطعی کلیّت دارد و نمی‌توان آن را با اجماع و ظواهر روایات و آیات تخصیص زد، قابل چشم‌پوشی نمی‌باشد

در نتیجه: باید در ظواهر مثالهای موهم خلاف و فتاوی علما دخل و تصرف نمود.

* مراد شیخ از عبارت (فلا بدّ فی هذه الموارد من التزام احد امور علی سبیل منع الخلو چیست؟

ج: اشاره است به اینکه ایشان سه راه حل ارائه می‌دهد و مدّعی است که می‌توان مثالهای مذکور را پاسخ داد و این راه‌حلها و به عبارت دیگر: جوابها به صورت قضیه منفصله مانعة الخلوّ است.

* مراد از اینکه جوابهای ایشان بصورت قضیه منفصله مانعة الخلوّ است چیست؟

ج: اینست که: هیچ‌کدام از مثالهای مذکور خالی از این توجیهات نیست اگرچه هیچ‌یک از آنها نیز مانعه الجمع نیست، بدین معنا که: در برخی از مثالها تنها جواب اوّل جاری است و در برخی از مثالها تنها جواب دوم ساری است و در برخی فقط جواب سوم قابل پذیرش است.

بلکه امکان دارد برخی از مثالها را به دو و یا سه و یا یک جواب توجیه نمود بنابراین:

مانعة الخلو است نه مانعة الجمع.

* مراد شیخ از عبارت (کون العلم التفصیلی فی کل من اطراف الشبهة ...) چیست؟

ج: ارائه پاسخ اول است و حاصل مقصودشان اینست که: اولا: موضوع بحث علم، طریقی است.

ثانیا: خصوص علم تفصیلی در موضوع حکم دخیل است، نه مطلق العلم.

پس در موردی که، موضوع؛ معلوم تفصیلی نباشد حکم به اجتناب و عدم جواز ارتکاب مترتّب نمی‌باشد.

یعنی: اگر علم تفصیلی به موضوع بود حکم هم هست؛ وگرنه چه علم اجمالی باشد یا نباشد حکم نیست و لذا دیگر نوبت به این نمی‌رسد که حکمی که بر مبنای علم تفصیلی است از چه متولد شده است.

* پاسخ فوق در کدام‌یک از مثالهای موهم خلاف جاری است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۰۲

ج: در مثال دوم و سوم

* چه قرینه و دلیلی بر جریان پاسخ اول در مثال دوم وجود دارد؟

ج: یکی تصریح برخی از فقها به آن است، دیگری اینکه؛ در اخبار حلیّت اشیاء نیز قرینه و دلیلی برآن می‌باشد زیرا در خبر آمده است:

«کلّ شیء فیه حلال و حرام، فهو لک حلال، حتّی تعرف انّه حرام بعینه فتدعه»

ملاحظه می‌کنید که حکم به حرمت مترتّب است بر موضوعی که به عینیه و تفصیلا مشخص و حرام باشد.

پس، مشتبه به حرام، حلال است و اجتناب از آن لازم نمی‌باشد.

حال:

اگر برخی فقهاء در مثال دوم: به اجازه عمل به هر دو طرف شبهه را داده‌اند؛ به خاطر اینست که: حکم به وجوب اجتناب مترتّب است بر علم تفصیلی به بولیّت یا نجس بودن یا میته بودن.

در نتیجه:

با داشتن علم اجمالی، قطعا حکم به نجاست صادر نخواهد شد و ما یقین پیدا می‌کنیم که:

اگر دو مایع مشتبهه داشتیم، در واقع پاک هستند، پس مخالفتی با این دلیل وجود ندارد.

* مراد از عبارت (و کذا المانع للصّلاة، الحدث المعلوم ...) چیست؟

ج: اشاره است به جریان پاسخ اول در مثال سوم، و حاصل مقصود اینست که:

بطلان نماز متفرّع است بر علم تفصیلی به حدث، نه وجود حدث غیر معیّن

یعنی: اگر مأموم علم تفصیلی به محدث بودن خود دارد نمازش باطل است. و یا اگر تفصیلا می‌داند که امام محدث است، نمازش باطل می‌شود.

لکن، اگر مکلّف علم اجمالی داشته باشد، اثری نداشته و هر دو در واقع پاک‌اند و اقتدا جایز است.

* پاسخ دوم شیخ به مثالهای موهم خلاف چیست؟

ج: اینست که، از نظر اسلام، اگر مکلّفی علی الظاهر محکوم به حکمی شود، دیگران باید آن حکم ظاهری در حق این شخص را به منزله حکم واقعی در حق خودشان به شمار آورند؛ و تمام آثار حکم واقعی را بر این حکم ظاهری مترتب نمایند.

می‌دانیم که او محکوم به طهارت و صحت نماز است و آثار حکم واقعی را برآن مترتب می‌دانستیم؛

حالا هم که تعبدا و ظاهرا وی محکوم به این حکم شده، ما تمام آثار را بر او مترتب کرده

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۰۳

به او اقتدا می‌کنیم.

پس باز هم نوبت به مخالفت قطعیّه با علم تفصیلی نمی‌رسد.

* پاسخ مذکور در کدام‌یک از مثالهای موهم خلاف جاری و ساری است؟

ج: از مثال سوم تا هشتم

* بیان پاسخ دوم در مثال سوم چگونه است؟

ج: بدین گونه است که، وقتی امام جماعت در جنب بودن یا نبودن خودش شک دارد در نتیجه اصل برائت جاری کرده و علی الظاهر خود را پاک می‌داند و وارد نماز می‌شود، مأموم باید همین حکم ظاهری در حق امام را برای خودش حکم واقعی حساب کند

و بگوید:

همان‌طوری که، اگر امام در واقع متطهر بود و من قادر بر اقتدای به او بودم، اکنون هم که در ظاهر خود را پاک می‌داند، می‌توانم به او اقتدا کنم.

بنابراین: از ناحیه امام جماعت مشکلی نیست.

* حال که از ناحیه امام جماعت مشکلی نیست آیا همین شرایط بر مأموم نیز حاکم است؟

ج: بله،

اگر مأموم نیز نسبت به خود شک در تکلیف دارد، اصل برائت جاری کرده و اقتدا می‌نماید و لذا دیگر نوبت به علم تفصیلی متولد از علم اجمالی نمی‌رسد.

* بیان پاسخ دوم شیخ در مثال چهارم که موهم خلاف بود چگونه است؟

ج: اینست که: بعد از حکم حاکم شرع به تصنیف هریک از دو مدّعی علی الظاهر ملک نصف می‌شود؛ آنگاه شخص سوّمی مجاز است که این ملکیّت ظاهریه را به منزله ملکیّت واقعیه بداند.

یعنی: تمام آثار ملکیّت واقعیّه را بر این ملکیت ظاهریه بار نماید از جمله اینکه:

می‌تواند هر دو نصف را از دو مالک خریداری کرده و به دنبال آن تمام مال در واقع به او منتقل شود، آنگاه تصرّف در این مال حرام نبوده، و بلااشکال است.

نکته: پاسخ دوّم به همین ترتیبی که در مثالهای سوم و چهارم گفته شد در مثالهای پنجم و ششم و هفتم و هشتم جاری است.

* سومین پاسخ شیخ از مثالهای موهم خلاف چیست؟[۶۷]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱ ؛ ص۲۰۳

اینست که در برخی از موارد ما ملتزم می‌شویم به اینکه، احکام و فتاوی مذکور، مطلق و نامحدود نیست بلکه مقیّد است به اینکه، منجرّ به علم تفصیلی به مخالفت نشود و از هر موردی که مستلزم مخالفت با علم تفصیلی باشد منع می‌کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۰۴

به عبارت دیگر:

اینکه برخی از حضرات گفته‌اند: مخالفت با علم اجمالی جایز است و ارتکاب اطراف شبهه مانعی ندارد، مربوط به موردی است، انجام دو طرف شبهه، مستلزم مخالفت قطعیه با علم تفصیلی نباشد.

یعنی: اینجا نیز قبول دارند که با منجر شدن مسئله، به مخالفت با علم تفصیلی، انجام دو طرف شبهه جایز نیست.

* پاسخ سوّم در کدام‌یک از مثالهای موهم خلاف جاری و ساری است؟

ج: می گوییم، اینکه برخی گفته‌اند: هر دو قول را کنار گذاشته و به اصول عملیّه مراجعه می کنیم، مربوط به مواردی است که: اصل عملی، در نتیجه، با یکی از دو قول موافق باشد؛ مثل، مورد اقل و اکثر، لکن آنجا که اصل عملی مخالف هر دو قول و مخالف با علم تفصیلی به حکم است، حقّ رجوع به اصل عملی را نداریم.

* جریان پاسخ سوّم در مثال دوم چگونه است؟

ج: آنجا نیز می گوییم: اینکه برخی گفته‌اند: ارتکاب هر دو طرف شبهه بلامانع است، مربوط به زمانی است که عمل به اطراف شبهه منجرّ به مخالفت قطعیّه با واقع نشود.

مثل اینکه: دو مایع را تدریجا بیاشامد و حین العمل در هیچ‌کدام یقین به مخالفت نداشته باشد، لکن اگر مستلزم مخالفت با علم تفصیلی شود، مثل: ارتکاب هر دو در یک آن، جایز نمی‌باشد.

نکته: بجز از سه پاسخ مذکور که جناب شیخ مستقلا ارائه فرمود، سه پاسخ دیگر نیز در پایان متن مربوطه وجود دارد که ذیلا بدان می‌پردازیم.

* مراد از عبارت (و حمل اخذ المبیع فی مسئلتی التّحالف علی کونه تقاصّا شرعیا قهریا عمّا؟) چه می‌باشد؟

ج: اشاره است به دو جواب دیگر یعنی: تقاص و تحالف به عنوان چهارمین و پنجمین جواب

* چهارمین پاسخ شیخ از مثالهای موهم خلاف را تبیین کنید؟

ج: اینست که، تقاص قهری یک قانون است در اسلام

فلذا اگر شخص زید از عمر مبلغی یا عینی را طلبکار است و لکن عمر از پرداخت بدهی سرباز می‌زند، زید می‌تواند مخفیانه به مقدار طلب خود از اموال عمر را بردارد و به عنوان تقاص از آن استفاده کند.

* پاسخ چهارم در کدام‌یک از مثالهای موهم خلاف جاری و ساری است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۰۵

ج: در مثال هفتم و هشتم، زیرا این دو مورد براساس قانون تقاص است.

فی المثل: در مثال هفتم؛ خریدار به بایع می گوید: این پنجاه درهم را بابت خرید عبد به تو پرداخته‌ام، اگر عبد را می‌دهی فهو المطلوب وگرنه این پنجاه درهم را بابت طلبی که از تو دارم تقاص می کنم و هکذا در مثال هشتم.

* پنجمین پاسخ شیخ از مثالهای موهم خلاف چیست؟

ج: اینست که:

براساس فتوای جمعی از فقها یکی از عوامل انفساخ معامله تحالف است، و بدیهی است که پس از انفساخ هرکسی باید به ملک قبلی خود مراجعه نماید؛

یعنی: ثمن به مشتری و مثمن به بایع برمی گردد و لذا دیگر علم تفصیلی به انتقال ثمن از مشتری و مثمن به بایع وجود ندارد تا مورد مخالفت قرار گیرد.

حال، چه تحالف موجب انفساخ بیع از اصل وقوع شود یا از حین تحالف که ثمره نزاع در نمائات ظاهر می‌شود

* پاسخ مذکور در کدام‌یک از مثال‌های هشت‌گانه جاری است؟

ج: در مثال هفتم و هشتم

* از عبارت (کون اخذ نصف الدرهم مصالحهٔ قهریّهٔ) چیست؟

ج: اشاره به ششمین پاسخ شیخ است چرا که چهارمین و پنجمین مثال از باب مصالحه قهریه است، چون راه دیگری برای رفع نزاع وجود ندارد و لذا حاکم، حکم به تنصیف می کند تا که نزاع بخوابد، از طرفی مصالحه راهی شرعی است و لذا در هیچ‌یک از این

موارد، مخالفت با علم تفصیلی پیش نمی‌آید و هریک دارای معیاری هستند.

(سخن شیخ در مخالفت با حکم معلوم بالاجمال)

* مقدّمهٔ بفرمایید: به‌طور کلی مخالفت با علم اجمالی بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است ۱- مخالفت احتمالیّه ۲- مخالفت قطعیّه

* در تبیین مخالفت احتمالیه مثال بزنید؟

ج: مثلا: علم اجمالی داریم به وجوب احد الامرین، یعنی: یا ظهر یا جمعه

حال:

اگر یکی از آن دو را تر کنیم، احتمال دارد که واجب واقعی همان طرفی باشد که ما ترک گفته‌ایم.

یا مثل: علم اجمالی به حرمت احد الامرین و ارتکاب یکی از آن دو که احتمال دارد آن طرفی را که ما ترک کرده‌ایم همان واقع باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۰۶

بنابراین: مخالفت احتمالی است نه قطعی.

* در تبین مخالفت قطعیه مثال بزنید؟

ج: فی المثل:

علم اجمالی داریم به وجوب احد الامرین: (ظهر یا جمعه)

حال: اگر هر دو را ترک کنیم یقین می‌کنیم هرکدام از آن دو حکم واقعی باشد، مخالفت شده است.

یا علم اجمالی داریم به حرمت احد الامرین:

حال: اگر هر دو طرف را انجام دهیم، قطع پیدا می‌کنیم که حکم واقعی هریک از دو طرف که باشد مخالفت شده است.

* بحث ما در اینجا راجع به مخالفت احتمالیه است با علم اجمالی یا مخالفت قطعیه؟

ج: فعلا بحث ما راجع به مخالفت قطعیه با علم اجمالی است.

* مخالفت قطعیه خود بر چند نوع است؟

ج: بر سه نوع است

۱- مخالفت قطعیه التزامیّه

۲- مخالفت قطعیّه عملیّه

۳- مخالفت قطعیه التزامیه و عملیّه

* به نظر شیخ مخالفت با حکم معلوم بالاجمال بر چند وجه متصوّر است؟

ج: بر دو وجه: مخالفت التزامی و مخالفت عملی

* مراد از عبارت (مخالفته من حیث الالتزام ...) چیست؟

ج: مخالفت قطعیه التزامیه است و آن عبارتست از اینکه:

با حکم شرعی واقعی معلوم بالاجمال، صرفا از نظر التزام به آن مخالفت حاصل شود یعنی:

تنها حکم شرعی واقعی معلوم بالاجمال را ملتزم نشده و اعتقاد قلبی به آن نداشته باشیم؛ بلکه به حکم خلاف آن ملتزم شویم و یا در لا التزامی باشیم، لکن در مقام عمل هیچ‌گونه مخالفت قطعیّه‌ای پیش نیاید.

* مخالفت التزامیه در چه مواردی صورت می‌پذیرد؟

ج: گاهی در شبهات موضوعیه است و گاهی در شبهات حکمیه

* در تبیین مخالفت قطعیه التزامیه در شبهات موضوعیه مثال بزنید؟

ج: مثل اینکه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۰۷

شخص مکلّف، علم اجمالی دارد که یا قسم خورده که با همسرش آمیزش کند، پس مباشرت با او واجب شده است. و یا قسم خورده بر ترک آمیزش با او، در نتیجه مجامعت با او حرام شده است.

حال در اینجا می گوید: اصل، عدم قسم بر آمیزش است و لذا آمیزش واجب نیست و یا اصل، عدم قسم بر ترک آمیزش است پس حرام نیست، در نتیجه به اباحه ملتزم می‌شود. این را مخالفت التزامیّه گویند.

اما:

در مقام عمل یا مجامعت می کند پس با احتمال وجوب موافقت نموده.

یا ترک مجامعت می کند پس با احتمال حرمت موافقت کرده است.

در نتیجه: مخالفت قطعیّه عملیه در کار نمی‌باشد.

* پس مراد از عبارت (مع اتحاد زمانی الوجوب و الحرمهٔ و ...) چیست؟

ج: بیان شرطی است که مثال بالا مشروط به آن است

توضیح اینکه: مکلّف احتمال می‌دهد در زمان معینی مثل روز جمعه تماس و آمیزش با همسرش واجب باشد چرا که احتمال دارد قسم بر انجام آن خورده باشد همان‌طور که احتمال می‌دهد که مجامعت با او حرام باشد، چه آنکه شاید قسم بر ترک آن خورده باشد.

* سرّ اینکه جناب شیخ فرمود زمان این دو احتمال باید متحد باشد چیست؟

ج: اینست که: اگر زمان هرکدام مستقلّ از زمان دیگری باشد، مخالفت منجرّ به مخالفت عملیه شود.

فی المثل: اگر زمان احتمال وجوب امشب باشد و زمان احتمال حرمت، جمعه شب دیگر باشد امکان مخالفت عملیّه قطعیه وجود دارد به اینکه امشب را ترک و جمعه شب را آمیزش کند پس، قطع حاصل می کند که حکم واقعی در هر طرف که باشد مخالفت شده است.

نکته: مخالفت عملیه از محلّ بحث ما که صرف مخالفت التزامیّه است خارج است.

* مراد شیخ از عبارت (و کالالتزام باباحهٔ موضوع کلّی ...) چیست؟

ج: اشاره است به بیان مخالفت قطعیّه التزامیه در شبهات حکمیه:

مثل اینکه: احتمال می‌دهد که، استعاذه قبل از قرائت واجب بوده یا حرام باشد حال هر دو احتمال را ترک کند و به اباحه آن ملتزم شود.

یا فی المثل: علم اجمالی دارم که در اسلام یا دفن میّت کافر حرام است یا واجب معذلک می گویم که: الاصل عدم الوجوب و الاصل عدم الحرمهٔ و ملتزم به اباحه می‌شوم.

نکته: همان‌طور که مثال اوّل برای مخالفت التزامی در شبهات موضوعیّه بود این دو مثال

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۰۸

نیز برای مخالفت التزامی در شبهات حکمیه است، پس مخالفت عملیّه‌ای در کار نیست. زیرا در مقام عمل؛ یا انجام می‌دهم که با

احتمال وجوب هماهنگ است و یا آن را ترک می کنم که با احتمال حرمت موافق است.

* پس مراد شیخ از عبارت (مع کون احدهما المعیّن تعبّدیا ...) چیست؟

ج: بیان یک قید است در مثال مذکور:

یعنی: جواز مخالفت التزامی در مثال بالا (شبهه حکمیه) در زمانی است که هیچ‌یک از دو احتمال تعبدی نباشد، زیرا در دوران امر میان وجوب و حرمت اگر یکی از این دو تعبدی باشند مخالفت التزامی هر دو منجرّ به مخالفت عملیه می‌شود و از محل کلام خارج است.

* مراد از عبارت (مخالفته من حیث العمل لترک الامرین ....) چیست؟

ج: ۱- گاهی هریک از احتمال وجوب و حرمت تعبـدی است ۲- و گاهی هر دو توصّلی می‌باشند ۳- و گاهی یکی از آن دو معینا تعبدی است ۴- و گاهی یکی از آن دو مخیّرا تعبدی است حال: مثال فوق در فرض دوم و چهارم، برای مخالفت التزامیه است. لکن در دو فرض دیگر (۳ و ۱) امکان مخالفت قطعیّه عملیّه وجود دارد.

حال:

اگر هر دو (احتمـال وجوب و حرمت) را توصّیلی به حساب آورده اصل وجوب و حرمت را نفی کردیم، مباح خواهـد شـد؛ لکن در عمل حتما با یکی از دو طرف موافقت شده است و مخالفت عملیّه لازم نمی‌آید.

و اگر هر دو (احتمال وجوب و حرمت) را تعبّدی فرض کنیم، مخالفت عملیه هم لازم می‌آید زیرا، وقتی اصل عدم وجوب و حرمت را جاری نماییم مخالفت التزامیه است.

لکن:

اگر آن را عملا انجام دهیم چون با قصد قربت نبوده فاقد ارزش است.

و اگر آن را عملا ترک کنیم چون ترکش نیز بدون قصد قربت بوده باز هم مخالفت عملیه خواهد بود.

و اگر یکی از آن دو معینا تعبّدی باشد مثلا مثل جانب وجوب:

در اینجـا نیز اگر اصل جاری کنیم، مخالفت التزامیه پیش می‌آیـد، ولی اگر انجام دهیم مخالفت عملیه پیش می‌آیـد؛ زیرا یا حرام را مرتکب شده‌ایم و یا واجبی را بدون قصد قربت انجام داده‌ایم. پس باز هم مخالفت عملیه ممکن است.

و اگر یکی از آن دو لا علی التعیّن تعبدی و دیگری توصّلی باشند باز هم مخالفت التزامی است و نه عملی؛

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۰۹

زیرا اگر انجام دهم شاید جانب وجوب توصّلی بوده و انجام شده است پس مخالفت قطعیه لازم نمی‌آید.

و اگر آن را ترک کنم شاید جانب ترک توصّلی بود پس مخالفت قطعیّه لازم نمی‌آید.

پس:

باید صورتی را فرض و لحاظ کنیم که تنها التزاما مخالفت شود و نه عملا و آن مورد، دوران بین المحذورین در توصلیّات است.

* مراد از عبارت (یعلم بوجوب احدهما) چیست؟

ج: اینست که: فی المثل: مکلّف احتمال می‌دهد که یا وطی و آمیزش با همسرش حرام بوده است و یا هبه به زید حرام بوده است و هر دو فعل را ترک نماید.

* مراد از عبارت (و ارتکاب فعلین یعلم بحرمه احدهما ...) چیست؟

ج: اینست که: مکلف احتمال می‌دهد که: احسان به زید و یا تماس با همسرش حرام باشد و لکن هر دو را مرتکب شود.

* مخالفت قطعیّه عملیّه در چه موردی تنها صورت می‌پذیرد؟

ج: آنجا که من حکم واقعی معلوم بالاجمال را قبول دارم و ملتزم به آن هستم، لکن در مقام عمل مخالفت می‌کنم.

فی المثل: علم اجمالی دارم که یکی از دو مایع حرام است و پایبند به حرمت هم می‌باشم معذلک مخالفت کرده و هر دو مایع را سر می‌کشم.

در چنین موردی مخالفت قطعیه عملیه تنها، واقع شده است.

* در چه مواردی مخالفت التزامیّه و عملیه با هم صورت می‌پذیرد؟

ج: آنجایی که، هم در مقام التزام و هم در مقام عمل با حکم واقعی معلوم بالعلم الاجمالی مخالفت قطعیه کنیم.

فی المثل:

علم اجمالی داریم که یا ظهر واجب است یا جمعه

در اینجا بگوییم که: الاصل عدم وجوب الظهر و الجمعهٔ و در نتیجه به اباحه ملتزم شویم، آنگاه در مقام عمل نه ظهر را انجام دهیم و نه جمعه را.

و هکذا در جانب علم اجمالی به حرمت احد الامرین ...

* فعلا بحث ما در کدام قسم از مخالفتهای قطعیه است؟

ج: در قسم اول و سوم، یعنی: مخالفت قطعیه التزامیه و مخالفت قطعیه التزامیه و عملیه با هم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۱۰

اما المخالفهٔ الغیر العملیّهٔ فالظاهر جوازها فی الشبههٔ الموضوعیّهٔ و الحکمیّهٔ معا- سواء کان الاشتباه و التردید بین حکمین لموضوع واحد کالمثالین المتقدّمین او بین حکمین لموضوعین کطهارهٔ البدن و بقاء الحدث لمن توضّأ غفلهٔ بمائع مردّد بین الماء و البول-:

اما فی الشبههٔ الموضوعیّهٔ فلأنّ الاصل فیها انما یخرج مجراه من موضوع التکلیفین، فیقال: الاصل عدم تعلّق الحلف بوطء هذه و عدم تعلّق الحلف بترک وطئها، فتخرج المرأهٔ بذلک عن موضوع حکمی التّحریم و الوجوب، فیحکم بالاباحهٔ لاجل الخروج من موضوع الوجوب و الحرمهٔ، لا لاجل طرحهما. و کذا الکلام فی الحکم بطهارهٔ البدن و بقاء الحدث فی الوضوء بالمائع المردّد.

ترجمه:

حکم مخالفت التزامیّه

اشاره

ظاهرا مخالفت عملیه در شبهات موضوعیّه و حکمیّه هر دو جایز است، خواه اشتباه و تردید بین دو حکم بر موضوع واحدی باشد نظیر دو مثال متقدم (یکی تردّد زن میان اینکه تماس با او واجب بوده یا حرام و دیگری تردّد موضوع کلّی بین اینکه واجب بوده یا حرام باشد) و یا میان دو حکمی که دارای دو موضوع‌اند مثل؛ دوران امر بین طهارت بدن و بقاء حدث نسبت به کسی که از روی غفلت با مایعی که بین آب و بول مردّد است وضو گرفته باشد:

(دلیل جواز مخالفت التزامی در شبهه موضوعیه)

اما جواز مخالفت التزامیّه در شبهه موضوعیه بدین سبب است که، اصل عملیّه جاری در این شبهه مجرای خود را از موضوع دو تکلیف محتمل خارج می‌کند.

پس در مثال اول گفته می‌شود:

اصل اینست که قسم به آمیزش با این زن و ترک تماس با او تعلّق نگرفته است،

در نتیجه زن، به‌واسطه اجراء این دو اصل از موضوع دو حکم وجوب و حرمت خارج می‌شود. پس به دلیل خروج از موضوع وجوب و حرمت، حکم به اباحه‌اش می‌شود نه به خاطر طرح و ردّ دو حکم (وجوب و حرمت) ابتداء.

و این‌چنین است سخن در حکم به طهارت بدن و بقاء حدث در وضو گرفتن با مایع مردّد (بین بول و آب).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۱۱

تشریح المسائل* مراد از عبارت (اما المخالفة الغیر العملیة فالظاهر جوازها فی الشبهة الموضوعیّة و الحکمیة) چیست؟

ج: اشاره است به مهم نبودن مخالفت و موافقت التزامیّه تنها

زیرا آنچه در احکام شرعیه فرعیّه عملیّه مهم است، عمل است؛ وگرنه التزام فاقد استقلال، و مقدّمه عمل است.

و لذا فرقی نمی‌کند که این التزام:

نسبت به شبهه موضوعیه باشد مثل: مثال زن مشتبهه و یا حکمیه باشد مثل: دفن کافر، و نیز فرقی نمی‌کند که هر دو حکم مشتبه، به یک موضوع تعلّق داشته باشند مثل دو مثال فوق و یا به دو موضوع تعلّق داشته باشند مثل: شخصی که به طهارت بدن و حدث نفس یقین دارد و سپس با مایعی که مردّد است میان بول و آب، وضو بسازد که در این صورت دو احتمال می‌دهد:

۱- شاید این مایع آب باشد و در نتیجه، هم بدن پاک می‌شود هم حدث باطنی رفع می‌گردد.

۲- و شاید این مایع بول باشد که در نتیجه، نه تنها حدث زایل نشود بلکه بدن هم نجس می‌گردد.

پس علم اجمالی دارد که: یا طهارت بدن از بین رفته و خبث آمده و یا حدث باطنی مرتفع گشته و طهارت آمده.

خلاصه اینکه: یکی از طهارت و حدث قطعا مرتفع شده است لکن کدام‌یک نمی‌داند.

* در مثال فوق طهارت مربوط به بدن است و حدث حکم نفس در نتیجه دو حکم داریم و دو موضوع در اینجا چه باید کرد؟

ج: در اینجا بقاء طهارت بدن و بقاء حدث نفس را استصحاب می‌کنیم و ملتزم می‌شویم به اینکه الآن محدث هستیم،

حال ظاهر این استصحاب می‌شود مخالفت التزامیه با علم اجمالی درحالی‌که مخالفت عملیه پیش نمی‌آید زیرا ما کاری انجام داده‌ایم و باید دوباره وضو ساخته نماز بخوانیم

پس: مخالفت التزامیه در تمام این موارد جایز است.

* آیا پس از استصحاب بقاء طهارت، حدث هم از بین می‌رود؟

ج: خیر، بدن پاک است و لکن حدث نفس باقی است.

زیرا استصحاب بقاء طهارت از خبث است نسبت به بدن و بقاء حدث به اعتبار نفس است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۱۲

* مقدمهٔ بفرمایید: اصل عملیه جاری در موارد شبهه در چه صورتی به اصل حکمی و در چه صورتی به اصل موضوعی تعبیر می‌شود؟

ج: آنجا که شبهه در موضوع حکم است، اصل جاری‌شونده در شبهه را اصل موضوعی و آنجا که شبهه در خود حکم است جریان اصل را اصل حکمی گویند.

* چه نسبتی از نسب اربع میان شبهه در حکم و شبهه در موضوع وجود دارد؟

ج: عموم و خصوص مطلق

یعنی: هرکجا که شبهه در موضوع باشد شبهه در حکم نیز می‌باشد و لکن گاهی شبهه در حکم است بدون اینکه شبهه در موضوع باشد.

* کدام‌یک از اصل در موضوع و اصل در حکم بر دیگری مقدّم است؟

ج: اصل در موضوع مقدّم است بر اصل در حکم.

* مراد از عبارت (اما فی الشبهة الموضوعیّة ...) در متن چیست؟

ج: اشاره است به دلیل جواز مخالفت التزامی در شبهه موضوعیه.

* چرا مخالفت التزامیه در شبهات موضوعیه بلامانع است؟

زیرا اصول عملیه‌ای که در این‌گونه شبهات جاری می‌شوند اصل موضوعی هستند.

یعنی: در موضوع جاری می‌شوند و در نتیجه مجرای این اصول از تحت عنوان موضوع کلّی حکم واقعی بیرون می‌رود و لذا وقتی از آن موضوع کلّی خارج شد دیگر احکام آن موضوع هم برای مجرای این اصل ثابت نمی‌شود. چرا که حکم تابع موضوع است و لذا موضوع که اصلاح شد حکم هم اصلاح می‌شود.

* در تبیین دلیل فوق مثال بزنید؟

ج: فی المثل: در مثال زن مشتبهه موضوع حکم واقعی (وجوب) عبارتست از: (المرأة المحلوفة علی وطیها)

حال اصل عملی در اینجا می گوید: (الاصل عدم تعلّق الحلف بوطی هذه المرأة)

در نتیجه: این زن از تحت آن عنوان کلّی خارج می گردد و بدنبال آن حکم حرمت هم منتفی می‌شود چرا که موضوع ندارد. و همچنین است حکم در مثال طهارت بدن و بقاء حدث که موضوع واقعی نجس شدن بدن عبارتست از (عنوان الملاقی للنجس نجس) و ما شک داریم که بدن، ملاقات با نجس کرده است تا نجس شده باشد یا نه؟ اصل می گوید: (الاصل عدم الملاقاة) در نتیجه حکم به نجاست مرتفع و استصحاب بقاء طهارت می‌آید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۱۳

و امّا الشبهة الحکمیّة فلأنّ الاصول الجاریة فیها و ان لم یخرج مجراها عن موضوع الحکم الواقعیّ- بل کانت منافیة لنفس الحکم، کاصالة الاباحة مع العلم بالوجوب او الحرمة؛ فانّ الاصول فی هذه منافیة لنفس الحکم الواقعی المعلوم اجمالا لا مخرجة عن موضوعه- الّا انّ الحکم الواقعیّ المعلوم اجمالا لا یترتّب علیه اثر الّا وجوب الموافقة و حرمة المخالفة، و المفروض انّه لا یلزم من اعمال الاصول مخالفة عملیّة له لیتحقّق المعصیة؛ و وجوب الالتزام بالحکم الواقعیّ مع قطع النظر عن العمل غیر ثابت، لانّ الالتزام بالاحکام الفرعیّة انّما یجب مقدّمة للعمل، و لیست کالاصول الاعتقادیة یطلب فیها الالتزام و الاعتقاد من حیث الذات؛ و لو فرض ثبوت الدلیل- عقلا او نقلا- علی وجوب الالتزام بحکم الله الواقعیّ لم ینفع، لانّ الاصول تحکم فی مجاریها بانتفاء الحکم الواقعیّ، فهی کالاصول فی الشبهة الموضوعیّة مخرجة لمجاریها عن موضوع ذلک الحکم، اعنی وجوب الاخذ بحکم الله. هذا.

ترجمه:

(دلیل بر جواز مخالفت التزامیه در شبهه حکمیه)

اشاره

اما جواز مخالفت التزامیه در شبهه حکمیّه بدین علت است که اصول عملیه جاری در این شبهه اگرچه مجرای خود را از موضوع حکم واقعی خارج نمی‌کنند، بلکه این اصول با نفس حکم واقعی منافی هستند، مثل؛ تنافی (اجراء) اصالة الاباحة با وجوب یا حرمت محتمل، زیرا که اساسا اصول جاری در این قسم (از شبهه) با خود حکم واقعی معلوم بالاجمال منافی هستند نه آنکه مورد را از موضوع این حکم خارج کنند، لکن درعین‌حال حکم واقعی معلوم بالاجمال بجز وجوب موافقت (اطاعت) و حرمت مخالفت (حرمت) اثر دیگری برآن مترتب نمی‌باشد و فرض اینست که؛ از اعمال و اجرای اصل در این شبهه، مخالفت عملی با حکم لازم نمی‌آید تا معصیت محقّق گردد لاجرم مخالفت التزامیّه در شبهه حکمیه نیز به‌واسطه اجراء اصل جایز و مشروع است.

و اما وجوب التزام به حکم واقعی با قطع نظر از مقام عمل ثابت نشده، زیرا وجوب التزام به احکام فرعی بدین سبب است که مقدمه برای (حصول) عمل است، و مثل اصول اعتقادی نیست که مطلوب در آنها صرفا التزام و ذاتا اعتقاد به آن باشد، و به فرض اگر دلیل عقلی یا نقلی هم بر وجوب التزام به حکم اللّه واقعی داشته باشد، باز (برای وجوب موافقت التزامیه در شبهه حکمیه) نافع و سودمند نیست؛

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۱۴

زیرا اصول (جاری) حکم می‌کند که در مجاریش اصلا حکم واقعی وجود ندارد (تا التزام به آن واجب باشد) پس (اجراء اصول) مثل (جریان) اصول در شبهه موضوعیه، مجاری خود را از موضوع حکم (یعنی، وجوب اخذ به حکم الله واقعی) خارج می‌گردانند

به این بیان: اصل آنست که: در واقع حکمی وجود ندارد تا موضوع وجوب التزام واقع شود.

این (دلیل بر عدم وجوب موافقت التزامیّه در شبهه موضوعیّه و حکمیّه)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۱۵

و لکنّ التحقیق انّه لو ثبت هذا التکلیف، اعنی وجوب الاخذ بحکم اللّه و الالتزام مع قطع النظر عن العمل، لم تجر الاصول، لکونها موجبة للمخالفة العلمیة للخطاب التفصیلیّ، اعنی وجوب الالتزام بحکم الله، و هو غیر جائز حتی فی الشبهة الموضوعیة، کما سیجیء، فیخرج عن المخالفة الغیر العملیّة.

فالحقّ- مع فرض عدم قیام الدلیل علی وجوب الالتزام بما جاء به الشارع علی ما جاء به- انّ طرح الحکم الواقعیّ و لو کان معلوما تفصیلا لیس محرّما الّا من حیث کونها معصیة دلّ العقل علی قبحها و استحقاق العقاب بها.

فاذا فرض العلم تفصیلا بوجوب الشیء فلم یلتزم به المکلّف الّا انّه فعله لا لداعی الوجوب، لم یکن علیه شیء، نعم لو اخذ فی ذلک الفعل نیّة القربة فالاتیان به لا للوجوب مخالفة عملیّة و معصیة لترک المأمور به. و لذا قیّدنا الوجوب و التحریم فی صدر المسألة بغیر ما علم کون احدهما المعیّن تعبّدیّا.

ترجمه:

(تحقیق شیخ)

- ولی تحقیق آنست که، اگر این تکلیف یعنی: وجوب اخذ به حکم الله و التزام به آن (در شبهات حکمیه) با قطع نظر از مقام عمل وجود داشته باشد، اصول مذکور جاری نمی‌شوند.

زیرا (اجراء آن اصول) باعث مخالفت عملیه با خطاب تفصیلی، یعنی: وجوب التزام به حکم الله متعال، می‌شود؛ و این امر حتی در شبهات موضوعیه که شرح آن تفصیلا خواهد آمد، جایز نیست. در نتیجه: از مخالفت التزامیه خارج می‌شود.

پس حق اینست که، با فرض عدم اقامه دلیل بر وجوب التزام به آنچه شارع مقدّس آورده است ترک التزام به حکم واقعی، اگرچه تفصیلا هم معلوم باشد، حرام نیست، مگر آنجا که سبب تحقق معصیت شده، عقل بر قبح آن و استحقاق فاعلش دلالت کند.

در نتیجه: اگر علم به وجوب شیء تفصیلا حاصل شود و مکلّف به آن ملتزم نگردد، لکن بدون داعی و انگیزه وجوب آن را انجام دهد، چیزی (عقابی) بر او نیست.

بله، اگر در آن (فعلی که التزام به آن رد شده و مکلّف از این جهت مرتکب مخالفت شده) نیّت قربت اخذ شده باشد و مکلف آن را بدون نیّت وجوب و التزام انجام دهد، (چنین انجامی) مخالفت عملیه و گناه است.

و لذا وجوب و تحریم را در صدر مسئله مقید نمودیم به اینکه، فعل مورد بحث تعبّدی نباشد.

حاصل کلام اینکه:

موافقت التزامیه در غیر عبادت، حتی با علم تفصیلی هم لازم و واجب نیست

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۱۶

فاذا کان هذا حال العلم التفصیلیّ، فاذا علم اجمالا بحکم مردّد بین الحکمین و فرضنا اجراء الاصل فی نفی الحکمین اللذین علم بکون احدهما حکم الشارع، و المفروض ایضا عدم مخالفتهما فی العمل، فلا معصیة و لا قبح، بل و کذلک لو فرضنا عدم جریان الاصل، لما عرفت من ثبوت ذلک فی العلم التفصیلیّ.

فملخّص الکلام انّ المخالفة من حیث الالتزام لیست مخالفة، و مخالفة الاحکام الفرعیّة انّما هی فی العمل، و لا عبرة بالالتزام و عدمه.

و یمکن ان یقرّر دلیل الجواز بوجه اخصر: و هو انّه لو وجب الالتزام: فان کان باحدهما المعیّن واقعا فهو تکلیف من غیر بین و لا یلتزمه احد، و ان کان باحدهما علی وجه التخییر فهذا لا یمکن ان یثبت بذلک الخطاب الواقعیّ المجمل، فلا بدّله من خطاب آخر.

ترجمه: پس وقتی (در جواز مخالفت التزامیه) حال علم تفصیلی چنین باشد، زمانی که به حکم مردّدی اجمالا علم حاصل شود و فرض کنیم از اجراء اصل در نفی دو حکمی که یکی از آنها قطعا حکم شارع است، مخالفت عملیّه لازم نمی‌آید پس قطعا (از طرح حکمین و ملتزم نشدن به آنها) معصیت و فعل قبیحی لازم نمی‌آید.

و این‌چنین است هرجایی که عدم جریان اصل را فرض کنیم. و دلیل ما هم در جواز مخالفت التزامی در این دو صورت، جواز آن است با علم تفصیلی.

حاصل کلام اینکه:

مخالفت التزامی در حقیقت مخالفت نیست. و مخالفت احکام فرعی صرفا به مخالفت عملیّه است و اعتباری به التزام و عدم آن نمی‌باشد.

(تقریر دیگر در جواز مخالفت التزامیه)

و ممکن است دلیل جواز مخالفت التزامیه را به طریق مختصرتری بیان نمود و آن عبارتست از اینکه: اگر التزام (به حکم واقعی) واجب باشد از دو حال خارج نیست:

۱- اگر این التزام به یکی از دو محتمل معیّنا باشد، پس این تکلیفی است بدون دلیل و خالی از حجّت که احدی به آن ملتزم نمی‌شود.

۲- و اگر این التزام به یکی از دو محتمل به‌طور معیّن و به نحو مخیّر باشد، وجه صحیحی نمی‌باشد؛ زیراکه ممکن نیست که نفی خطاب واقعی مجمل (که میان دو حکم شبهه شده) این حکم را اثبات کند ناگزیر برای اثبات چنین تکلیفی به خطاب دیگر محتاج هستیم.

پس دو اشکال به‌وجود چنین خطابی وارد است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۱۷

و هو، مع انّه لا دلیل علیه، غیر معقول، لانّ الغرض من هذا الخطاب المفروض کونه توصّلیّا حصول مضمونه، اعنی ایقاع الفعل او الترک تخییرا، و هو حاصل من دون الخطاب التخییری، فیکون الخطاب طلبا للحاصل، و هو محال. الّا ان یقال: انّ المدّعی للخطاب التخییریّ انما یدّعی ثبوته بان یقصد منه التعبّد باحد الحکمین، لا مجرّد حصول مضمون احد الخطابین الذی هو حاصل، فینحصر دفعه حینئذ بعدم الدلیل، فافهم، هذا.

و امّا دلیل وجوب الالتزام بما جاء به النبیّ، صلّ اللّه علیه و آله، فلا یثبت الّا التزام بالحکم الواقعیّ علی ما هو علیه، لا الالتزام باحدها تخییرا عند الشکّ فافهم، هذا.

ترجمه: و آن عبارتست از اینکه دلیلی بر (ثبوت) آن خطابی که دلالت بر تخییر بین احد المحتملین دارد) نیست و (چنین خطابی)

معقول و قابل تصوّر نیست؛

زیرا مقصود از این خطاب که به حسب فرض حصول مضمونش توصّلی است و برطبق یکی از دو محتمل است، اینست که (مضمون آن) یعنی: قیام به فعل یا ترک تخییری باشد (و حال آنکه بدون نیاز به انشاء چنین خطایی، این امر حاصل است)

مگر گفته شود که:

مدّعی خطاب تخییری است و ادعایش ثبوت تعبّد و التزام به یکی از دو حکم محتمل است با این خطاب، نه صرف مضمون یکی از آن دو را که حاصل است (و در نتیجه انشائش مستلزم تحصیل حاصل شود)

پس دفع این ادعا هنگام دعوی منحصر به عدم دلیل است.

تشریح المسائل* مراد از عبارت (و اما الشبهة الحکمیة فلانّ الاصول الجاریة ...) چیست؟

ج: اشاره به عدم اشکال مخالفت التزامیه در شبهات حکمیه و اقامه دلیل بر این مدعی می‌باشد.

* چرا مخالفت التزامیه در شبهات حکمیه از قبیل دفن کافر و .... جایز و بدون اشکال است؟

ج: زیرا، اصول عملیه جاری در شبهات حکمیّه اگرچه مجرای خود را از موضوع حکم واقعی خارج نمی‌کنند، زیرا کاری به موضوع ندارند و مستقیما با نفس حکم واقعی منافی هستند،

مثل: اجراء اصالهٔ الاباحهٔ در دفن کافر که مستقیما با وجوب و حرمت منافات دارد، ولی در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۱۸

عین حال بدون مانع جاری می‌شوند؛

زیرا در احکام فرعیه؛ عمل خارجی و التزام قلبی مهم است و فرض اینست که عملا مخالفت قطعیه‌ای پیش نمی‌آید؛

چرا که مکلف- یا دفن کافر می‌کند پس با احتمال وجوب موافقت نموده

یا دفن کافر نمی‌کند پس با احتمال حرمت موافقت کرده است.

و در هر حال قطع به مخالفت ندارد اما التزاما قابل بحث می‌باشد که خواهد آمد

* مراد از عبارت (و ان لم یخرج مجریها عن موضوع الحکم الواقعی ...) چیست؟

ج: اشاره است به اینکه، در شبهه حکمیه، حکم به موضوع مشتبه تعلّق نمی‌گیرد؛ تا مثل اصل عملیه جاری در شبهه موضوعیه، موضوع را از تعلّق حکم خارج نماید.

بلکه، نفس حکم، مشتبه است. در نتیجه حکم مورد اصل است و اجراء اصل در حکم، با ثبوت واقعی آن تنافی پیدا می‌کند.

* مراد از (الّا انّ الحکم الواقعی المعلوم اجمالا لا یترتّب علیه ...) چیست؟

ج: اشاره است به نفی اعتبار التزام، در صحت عمل و وجوب ذاتی آن

یعنی:

اگرچه رجوع به اصل عملیه در شبهه حکمیه، به حسب التزام مستلزم طرح و ردّ حکم معلوم بالاجمال می‌شد لکن هیچ‌گونه دلیل عقلی و نقلی بر حرمت مخالفت التزامیه در دست نمی‌باشد.

* مراد از عبارت (و لیست کالاصول الاعتقادیة ...) چیست؟

ج: اشاره است به اینکه، التزام بالفروع همچون التزام باصول مطلوب بالذّات نمی‌باشند تا اینکه، مراعاتشان علی‌ایّ‌حال لازم و واجب به شمار آید.

* چرا التزام در امور اعتقادی واجب نفسی است؟

ج: زیرا غرض اصلی در اصول دین عقد القلب است

* انما الکلام در مبحث التزام راجع به چیست؟

ج: راج به فروع دین است، از قبیل وجوب نماز، صوم، حج و ... حرمت ربا، زنا و غیبت و ...

که آیا التزام در اینجا واجب و لازم است یا نه؟ و برفرض وجوب و لزوم آیا واجب نفسی است یا نه؟

* مقدمه بفرمایید که، التزام به احکام خداوند بر چند قسم است؟

ج: بر سه قسمت است از جمله اینکه:

۱- التزامی که شرط الایمان است مثل: اصول اعتقادی که تحقّق آنها صرفا به اعتقادات

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۱۹

قلبی است فی المثل: هر انسانی باید پیامبر را تصدیق کند و به آنچه پیامبر آورده ملتزم شود منتهی چنین التزامی قبل از تحقیق و تفحّص اجمالی و بعد از تحقیق و تحصیل علم یا ظنّ تفصیلی می‌باشد.

۲- التزامی که مقدّمه است برای اطاعت و امتثال فعلی و عملی در تعبّدیات و خود ذاتا مطلوب نیست یعنی: مکلّف اگر ملتزم نشود، نمی‌تواند عمل را انجام دهد چرا که در احکام تعبدیه قصد قربت لازم می‌باشد و قصد قربت هم بدون التزام قلبی ممکن نیست.

و لکن در توصّلیّات چون غرض انجام ذات الفعل است و آن نیز بدون التزام هم حاصل است پس وجهی برای وجوب التزام در این گونه عبادات نیست.

۳- التزامی که واجب نفسی است

یعنی: همچنان که، اعتقاد، در اعتقادات واجب به وجوب نفسی است و مخالفت با آن عقاب دارد همچنین در فروع دین هم، اصل عمل واجب و التزام به آن‌هم به‌طور علی حدّه واجب است. حال انما الکلام در همین قسم از التزام است که آیا در توصلیّات هم همچون تعبّدیات واجب نفسی است یا واجب نفسی نیست؟

* نظر شیخ پیرامون التزام در فروع دین چیست؟

ج: جناب شیخ منکر وجوب نفسی التزام در احکام فرعیّه است

* مراد از عبارت (و لو فرض ثبوت الدلیل عقلا ...) در متن چیست؟

ج: اشاره است به ادلّه‌ای که طرفداران وجوب التزام ارائه کرده‌اند و عدم سودمندی این ادلّه

* برای اثبات وجوب التزام به چه دلایلی تمسّک شده است؟

ج: طرفداران وجوب التزام به احکام خدا به نحو وجوب نفسی دلایل فراوانی از عقل و نقل اقامه نموده‌اند که ذیلا به آنها اشاره می‌کنیم.

۱- ثبوت نفس الامری حکم، علّت تامّه است برای وجوب التزام؛ پس در وجوب التزام نیازی به علم تفصیلی نمی‌باشد.

۲- اجماع و اتفاق، حاکم به لزوم اذعان و التزام است به آنچه وجود مقدس پیامبر صلّی اللّه علیه و آله آورده است و چون التزام به خصوص حکم معیّن در فرض علم اجمالی ممکن نیست لاجرم به یکی از دو حکم باید ملتزم شد

۳- اخبار علاجیّه در خبرین متعارضین که وجوب التزام را می‌توان از مضمون این اخبار استفاده نمود بدین صورت که:

در دو خبر متعارض که در هیچ‌یک مرجّح وجود ندارد تخییر و التزام به یکی از آن دو واجب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۲۰

حال در ما نحن فیه که واقع از طرفین شبهه خارج نیست به طریق اولی التزام لازم است

* پاسخ شما به ادلّه فوق در وجوب التزام در احکام فرعیه چیست؟

ج: اینست که؛ برفرض که چنین ادلّه‌ای هم وجود داشته باشد، لکن در ما نحن فیه که معلوم بالاجمال است و به طریق اولی در

شبهات حکمیه سودمند نمی‌باشد و باید بگوییم که: التزام تنها در موارد علم تفصیلی واجب است.

* چرا التزام در شبهات حکمیه واجب نیست؟

ج: زیرا اصول عملیه در شبهات حکمیه نسبت به وجوب التزام مثل اصول عملیه هستند در شبهات موضوعیّه که مجرای خودشان را از تحت موضوع حکم واقعی خارج نموده‌اند و لذا وقتی موضوع نبود حکم هم نخواهد بود.

* مراد شما از دلیل فوق چیست؟ آن را تبیین کنید؟

ج: اینست که:

ادلّه وجوب التزام می گوید: یجب الالتزام بالوجوب (که موضوع وجوب التزام هم احراز وجوب است) و ما شک داریم در وجوب و لذا می گوییم: الاصل عدم الوجوب، در نتیجه؛ حکم به التزام منتفی می‌شود و یا اینکه موضوع، وجوب التزام به حرمت واقعی است و لکن ما شک در حرمت داریم و لذا می گوییم الاصل عدم الحرمت؛ در نتیجه التزام منتفی می‌شود چون موضوعش منتفی شده است.

پس: وجوب التزام فرع بر احراز حکم واقعی است و آن نیز منحصر است به موارد علم تفصیلی.

* حاصل تحقیق پیرامون قول به وجوب نفسی التزام در احکام فرعیّه به‌طور مطلق از نظر شیخ چیست؟

ج: اینست که:

اگر نسبت به التزام به احکام واقعی و اخذ به آنها دلیل معتبری در دست نباشد مخالفت التزامی جایز بوده و همچون شبهات موضوعیه اصل در اینجا نیز جاری است و اگر دلیل معتبری بر وجوب اخذ به احکام الله واقعی و لزوم و وجوب التزام به آنها وارد شده باشد دیگر نمی‌توان گفت که:

اصل جاری در شبهه موضوعی، مورد را از تحت وجوب التزام خارج می کند و همچون اصل جاری در شبهه موضوعی مجرا را از موضوع حکم اخراج می‌نماید. چرا؟

زیرا اجرای اصل در شبهه حکمی با این فرض موجب مخالفت عملی می‌شود. چرا؟

زیرا وجوب التزام در احکام فرعی با فرض دلیل مذکور مثل لزوم التزام به احکام و مسائل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۲۱

اعتقادی می‌شود.

به عبارت دیگر:

بعد از ورود دلیل معتبر بر لزوم التزام به احکام الله واقعی، کشف می‌شود که در این احکام، صرف عمل مطلوب نمی‌باشد، بلکه ذاتا التزام و اعتقاد هم مطلوب شارع است.

بنابراین:

همان‌طوری که در مسائل و احکام اعتقادی اجراء اصل ممنوع است در اینجا نیز ممنوع است.

* عبارت اخرای مطلب فوق چیست؟

ج: اینست که: بگوییم:

اصول عملیه تا وقتی جاری می‌شوند که موجب مخالفت قطعیّه عملیّه نشوند حال اگر ما وجوب التزام را یک وجوب نفسی بدانیم دیگر جای جریان اصول عملیه نیست چرا که در این صورت گذشته از مخالفت التزامی با خطاب اجمالی، سر از مخالفت عملیه با خطاب تفصیلی درمی‌آورد آنهم با خطاب تفصیلی متولد از علم اجمالی.

یعنی: ما اجمالا- می‌دانیم که حکم واقعی در مسئله دفن کافر یا وجوب است و یا حرمت و لکن به قدر جامع، علم تفصیلی پیدا

می کنیم، یعنی: قطع حاصل می کنیم که یک حکم الزامی در اینجا وجود دارد، با احراز این معنا، ادلّه التزام می گوید: یجب الالتزام بالواقع علی ما هو علیه،

اما این خطاب تفصیلی از آن خطاب اجمالی متولّد گردید

از طرفی هم خطاب تفصیلی چنان‌که گفته شد، از هر راهی که حاصل شود، متابعت آن واجب و مخالفت آن حرام است چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه

بنابراین: صرف مخالفت التزامیه در کار نیست بلکه مخالفت قطعیه عملیه پیش می آید.

* آیا مخالفت و موافقت نسبت به متعلّق تکلیف یکسان است؟

ج: خیر، زیرا موافقت و مخالفت هر تکلیفی متناسب با همان تکلیف است، یعنی: اگر متعلّق تکلیف فعل جوارحی باشد موافقت با آن انجام عمل در خارج است و مخالفت آن ترک العمل در خارج است

و اگر متعلق تکلیف فعل جوانحی باشد، موافقت با آن التزام قلبی و مخالفت با آن ترک التزام است.

* مراد از عبارت (فالحق مع فرض عدم الدلیل علی وجوب الالتزام ...) چیست؟

ج: اینست که: غرض اصلی در احکام شرعیّه فرعیه، اطاعت و معصیت است و التزام

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۲۲

موضوعیتی ندارد

و لذا در وجوب و عدم وجوب التزام تابع دلیل هستیم.

حال:

اگر دلیلی داشتیم مبنی بر اینکه در احکام شرعیه نیز التزام مستقلا واجب است، فهو المطلوب و اگر دلیلی بر وجوب التزام نداشتیم دیگر در موارد علم تفصیلی هم التزام قلبی واجب نخواهد بود و ترک الحکم التزاما بلااشکال است، (جز در تعبدیات که فعلا از محلّ بحث خارج‌اند) تا چه رسد به موارد علم اجمالی که در اینجا به طریق اولی التزام واجب نمی‌باشد.

* در باب علم اجمالی چند مبنی وجود دارد؟

ج: دو مبنی وجود دارد

۱- اینکه اصول عملیه در اطراف علم اجمالی نیز جاری است

۲- اینکه اصول عملیه اختصاص به شبهات بدویه دارند

* بنا بر کدام‌یک از دو مبنای فوق، التزام واجب است؟

ج:

بنا بر مبنای اول که عدم وجوب التزام روشن است؛ چرا که نه تنها دلیلی بر وجوب التزام نداریم بلکه دلایلی برخلاف وجوب التزام اقامه شده است که همان اصول عملیه باشند

بنابراین: مخالفت آن حرام نیست.

و بنا بر مبنای دوم نیز می گوییم: وجوب التزام دلیل می‌خواهد و ما دلیلی نداریم پس واجب نمی‌باشد همان‌طور که در موارد علم تفصیلی چنین بود.

حاصل کلام در دلیل اول اینست که:

مخالفت التزامیه مضرّ نبوده و آنچه مهم است مخالفت عملیه است که آنهم لازم نمی آید.

* مراد شیخ از عبارت (و یمکن ان یقرر دلیل الجواز ....) چیست؟

ج: بیان دلیل دوم ایشان است بر جواز مخالفت التزامیه در شکل یک قیاس استثنایی اتصالی.

* حاصل مقصود جناب شیخ از دومین دلیل بر جواز مخالفت التزامیه چیست؟

ج: اینست که: اگر التزام به حکم واقعی واجب باشد از سه حال خارج نخواهد بود

۱- یا باید به هر دو طرف علم اجمالی (یعنی: وجوب و حرمت) ملتزم شویم که مستلزم اجتماع ضدین است فی المثل: در موضوع دفن کافر، حکم الله هم وجوب باشد و هم حرمت.

۲- یا باید به یکی از دو طرف علم اجمالی (یا وجوب و یا حرمت) به‌طور معیّن ملتزم شویم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۲۳

و بگوییم که: حکم واقعی معینا وجوب است و من به وجوب ملتزم می‌شویم و هکذا در جانب حرمت.

پس بر من واجب است که، به حکم واقعی علی التعیین ملتزم شوم، که این احتمال نیز، هم مستلزم تکلیف بلابیان است، هم مستلزم تکلیف بما لا یطاق.

۳- و یا باید به یک طرف علی التخییر ملتزم شویم.

یعنی: همچنان که در خصال کفاره به احد الامرین یا احد الامور علی التخییر ملتزم می‌شویم، در ما نحن فیه نیز بگوییم: (یجب علینا الالتزام باحدهما المخیّر)

این احتمال نیز تالی فاسد دارد. چون‌که، التزام به یکی از دو طرف، دلیل لازم دارد درحالی‌که دلیل نداریم، نه از خود خطاب مجمل و نه از دلیل خارجی.

* چرا می‌گویید که نه از خطاب مجمل دلیل بر التزام داریم و نه از دلیل خارجی؟

ج: اینکه گفتیم از خطاب مجمل دلیل نداریم، به خاطر اینست که: نمی‌دانیم مولی فرموده افعل و یا لا. نفعل. و از این تخییر استفاده نمی‌شود؛ زیراکه لسان این خطاب تعیین است و نه تخییر، بلکه خطاب واقعی یا معیّنا افعل می‌باشد و یا لا تفعل.

و اینکه گفتیم: از دلیل خارجی نمی‌توانیم تخییر را استفاده کنیم به این خاطر است که:

دلیل و خطاب خارجی یا توصّلی خواهد بود به نحوی که مولی بگوید: یکی از این دو حکم محتمل را انجام بده و یا تعبدی است به نحوی که مولی بگوید: التزام به یکی از دو حکم اختیاری است

و اما خطاب توصّلی:

اوّلا: هیچ دلیلی بر وجود چنین خطابی در منابع یافت نمی‌شود.

ثانیا: نامعقول است، چرا که در دوران بین المحذورین عقلا ما میان فعل و ترک مخیر می‌باشیم چه خطاب شرعی باشد یا نه و لذا نیازی به چنین خطابی نداریم و چون لغو و عبث است از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

* بیان شیخ در مطلب فوق چیست؟

ج: اینست که می‌فرماید (فیکون الخطاب طلبا للحاصل و هو محال) درحالی‌که طلب به امر استقبالی تعلّق می‌گیرد و طلب حاصل مانند تحصیل حاصل از محالات می‌باشد.

* آیا خطاب تعبدی هم نداریم تا بدان ملتزم شویم؟

ج: خطاب تعبدی هم نداریم تا بدان ملتزم شویم

* حاصل تصویر فوق از اقسام سه‌گانه و احتمالی التزام چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۲۴

ج: اینست که: اللازم باقسامه الثلاثهٔ باطل فالملزوم مثله، یعنی: وجوب التزام هم باطل است حال:

وقتی التزام واجب نبود، مخالفت با آن نیز حرام نخواهد بود.

* پس مراد شیخ از عبارت (و اما دلیل وجوب الالتزام بما جاء به النبی ....) چیست؟

ج: طرح یک اشکال و پاسخ به آن است

* محتوای اشکال چیست؟

ج: اینست که: اگر گفته شود که ادلّه اربعه (کتاب و سنت و عقل و اجماع) دلالت دارند بر این که: بعد از تصدیق پیامبر باید به (ما جاء به النبی علی ما جاء) ملتزم شویم، حال شما چگونه می گویید: دلیلی بر وجوب التزام در منابع نیست؟

* پاسخ به اشکال فوق چه می‌باشد؟

ج: بله درست است، ادلّه وجود دارد و لکن مربوط به التزام می‌باشد که شرطش گذشت. و به فرض که مربوط به التزام نفسی باشد باید بدانیم که لسان ادلّه، التزام به حکم واقعی علی ما هو علیه واقعا می‌باشد.

یعنی: اگر تفصیلا واقع را می‌دانی خوب باید تفصیلا ملتزم باشی و اگر اجمالا علم به واقع داری باید اجمالا معتقد باشی.

و لکن این ادلّه نه بر التزام باحدهما المعیّن دلالت دارند و نه به احدهما المخیر

پس: از این ادلّه طرفی نبسته و التزام واجب نمی‌باشد.

* مراد شیخ از اصطلاح (فافهم) در پایان عبارت چیست؟

ج: شاید اشاره است به اینکه اگر معنای ادلّه وجوب التزام به (ما جاء به النبی علی ....) این باشد که، التزام به احکام آن‌گونه که در واقع هستند لازم است، پس در مورد علم تفصیلی التزام واجب می‌شود؛ و این مسئله مستلزم دو اشکال است:

۱- قبلا گفته شد که با وجود علم تفصیلی به حکم، دلیلی بر وجوب التزام در دست نیست و این دو کلام با هم تنافی دارند.

۲- وقتی با فرض علم تفصیلی، التزام به حکمی که معلوم است لازم می‌باشد خوب با فرض حصول علم اجمالی، باید التزام به یکی از آن دو به نحو تخییر واجب باشد؛ زیرا از وجوب در فرض حصول علم تفصیلی می‌توان کشف نمود که شارع طالب التزام است و از باب (المیسور لا یسقط بالمعسور) در صورتی که علم اجمالی حاصل شود، التزام تخییری مراعاتش لازم می‌باشد.

نکته: این کلام، با آنچه تاکنون گفته شد تطابق ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۲۵

هذا: و لكنّ الظاهر من جماعة من الاصحاب فی مسئلة الاجماع المركب اطلاق القول بالمنع عن الرّجوع الى حكم علم عدم كونه حكم الامام عليه السّلام فى الواقع و عليه بنوا عدم فى ما علم كون الفصل فيه طرحا لقول الامام عليه السّلام[۶۸]

نعم، صرّح غير واحد من المعاصرين فى تلك المسألة فى «ما اذا اقتضى الاصلان حكمين يعلم بمخالفة احدهما للواقع» بجواز العمل بكليهما.[۶۹]

و قاسه بعضهم على العمل بالاصلين المتنافيين فى الموضوعات.[۷۰]

لكنّ القياس فى غير محلّه، لما تقدّم من انّ الاصول فى الموضوعات حاكمة على ادلّة التكليف، فانّ البناء على عدم تحريم المرأة لاجل البناء- بحكم الاصل- على عدم تعلّق الحلف بترك وطئها، فهى خارجة عن موضوع الحكم بتحريم وطء من حلف على ترك وطئها و كذا الحكم بعدم وجوب وطئها لاجل البناء على عدم الحلف على وطئها، فهى خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطء من حلف على وطئها.[۷۱]

و هذا بخلاف الشبهة الحكميّة، فانّ الاصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالاجمال و ليس مخرجا لمجراه عن موضوعه حتّى لا ينافيه جعل الشّارع.

ترجمه:

(تأیید نظر کسانی که مخالفت التزامیّه را جایز نمی‌دانند)

اشاره

ولی آنچه از اصحاب و علماء در مسئله اجماع مرکب الظاهر می‌شود منع مطلق است از رجوع به حکمی که حکم معصوم علیه السّلام نیست و عدم جواز فصل و خرق اجماع بر این حکم مترتب می‌شود، مشروط به اینکه، قول به فصل باعث طرح فرمایش امام علیه السّلام بشود.

بلی: بسیاری از هم‌عصران ما در مسئله اجماع مرکب، در آنچه مقتضای هریک از دو اصل حکمی بوده و یقینا یکی از آن دو با واقع مخالف است، تصریح به جواز عمل به هر دو نموده‌اند و گروهی دیگر عمل به این دو اصل را به عمل به اصلین متنافیین در موضوعات قیاس نموده‌اند.

ولی این قیاس بی‌جاست: زیرا چنان‌که قبلا گفته شد: اصول جاری در موضوعات بر ادلّه تکلیف حاکم‌اند، چون‌که بنا گذاردن بر حرام نبودن تماس با زن به خاطر بنا گذاردن به حکم اصل بر اینکه قسم به ترک تماس با وی تعلّق نگرفته پس وی از موضوع حکم به تحریم تماس با زنی که قسم بر ترک نزدیکی با او خورده شده خارج است، موجب خروج مجرای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۲۶

اصل از موضوع حکم واقعی می‌شود و این به خلاف شبهه حکمیه است؛

زیرا اصل در شبهه حکمیه مخالف با نفس حکم معلوم بالاجمال است و اصل جاری در این شبهه مجرایش را از موضوع حکم خارج نکرده تا با آن منافی نباشد

تشریح المسائل* مراد شیخ از عبارت (فی مسئله الاجماع المرکب ...) چیست؟

ج: اشاره به رأی و نظر برخی از اصحاب است در اجماع مرکب به عدم جواز قول ثالث.

* اجماع بر چند نوع است؟

ج: بر دو نوع است ۱- اجماع بسیط ۲- اجماع مرکب

* اجماع بسیط چگونه اجماعی است؟

ج: عبارتست از اتفاق نظر تمام امت بر حکمی از احکام شرعیه، مثل: اجماع بر اینکه آب قلیل به مجرد ملاقات با نجس، متنجّس می‌شود.

* مقصود از اجماع مرکب چیست؟

ج: آنست که: گروهی از امت بگویند، مثلا جمعه واجب است و گروهی دیگر بگویند: ظهر واجب است و هر دو گروه متّفق باشند که حکم ثالثی از قبیل اباحه وجود ندارد.

فی المثل: اگر در حکم استعاذه قبل از قرائت اختلاف باشد:

گروهی آن را مستحب و گروهی دیگر آن را حرام بدانند، حال اگر تأمل شود می‌توان گفت که: اجماع بر عدم استحباب استعاذه است قبل از قرائت، که این اجماع بر عدم استحباب خود مفهوم عکس آن دو قول است.

* مراد از عبارت (اطلاق القول بالمنع ...) چیست؟

ج: اشاره دارد به منع مطلق از رجوع به حکم سومی که به نام اجماع مرکب از دو قول مزبور ایجاد می‌شود.

* مراد شیخ از آوردن عبارت فوق چیست؟

ج: اینست که: مهر تأییدی باشد بر عدم جواز مخالفت التزامیه؛ زیرا از ظاهر این اطلاق استنباط می‌شود که مخالفت با احکامی که

نزد امام علیه السّلام است جایز نمی‌باشد، چه این مخالفت التزامی باشد و چه عملی.

از طرفی هم دلیل و قرینه‌ای وجود ندارد که ما بتوانیم اطلاق مذکور را مقیّد کنیم به مخالفت عملیّه تنها.

بنابراین: در ثبوت اطلاق فوق تردیدی وجود ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۲۷

* مگر احداث قول سوم و رجوع به آن مستلزم مخالفت است؟

ج: بله:

گاهی مستلزم مخالفت عملیه با حکم امام است.

و گاهی مستلزم مخالفت التزامیه تنهاست.

مثل: دوران بین المحذورین: که نصف امت می‌گویند: دفن کافر واجب است و نصف دیگر می‌گویند: حرام است و امام با یکی از این دو گروه است

و حال آنکه هر دو گروه متفق‌القول‌اند که: دفن میّت کافر مباح نمی‌باشد لذا اگر: ما اصل عملیه را جاری کرده و به اباحه ملتزم شویم، مخالفت التزامیه با حکم امام پیش می‌آید؛ و لکن در عمل، مخالفت عملیّه قطعیّه در کار نمی‌باشد.

* پس مراد از عبارت (و علیه بنوا عدم جواز الفصل ...) چه می‌باشد؟

ج: اشاره است به عدم جواز احداث قول ثالث و فاصل در وقتی که امت بر دو قول هستند.

فی المثل: برخی جمعه را حرام و برخی آن را واجب دانستند، آیا می‌توان هر دو قول را رد نموده و قول سوم و فاصلی را پدید آورد؟ مثلا: یا قائل به استحباب شده و یا قائل به عدم جواز و لذا قائل به عدم جواز فرموده:

اگر در مسئله اجماع مرکب از رجوع به حکمی که، حکم امام مخالف آن است منع نمودیم خوب احداث قول سوم را نیز منع می‌کنیم.

و اگر در آنجا رجوع به حکمی که حکم امام مخالف آن است را جایز دانستیم، خوب طرح هر دو قول و التزام به فصل را نیز باید جایز بدانیم.

* مطلب فوق را با ذکر مثال تبیین کنید؟

ج: فی المثل: در باب ارث دو مسئله وجود دارد

۱- اینکه زنی مرده است و از او همسر و پدر و مادرش باقی مانده‌اند، حال سؤال اینست که:

آیا سهم مادر این میّته ۳ /۱ اصل ترکه است یا ۳ /۱ باقیمانده؟

۲- اینکه مردی مرده است و از او همسر و پدر و مادرش باقی مانده‌اند، حال سؤال اینست که: آیا سهم مادر این میّت ۳ /۱ اصل ترکه است یا ۳ /۱ بقیّه؟

جواب: جمعی از امت (علماء) گفته‌اند: در هر دو مسئله سهم مادر ۳ /۱ اصل ترکه است

یعنی: فرقی میان دو مسئله نگذاشته‌اند.

جمعی دیگر گفته‌اند: درست است که سهم مادر، در هر دو مسئله ۳ /۱ است لکن ۳ /۱ باقیمانده بعد از سهم زوج یا زوجه، لکن این‌ها هم تفصیل نداده‌اند.

حال:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۲۸

اگر کسی آمد و فتوی داد که: سهم مادر در مسئله اول ۳ /۱ اصل و در مسئله دوم ۳ /۱ باقیمانده و یا بالعکس، این می‌شود (قول به

فصل) و این مخالف قول امام است پس جایز نیست.

* مراد شیخ از عبارت (نعم صرّح غیر واحد الخ) چیست؟

ج: اینست که: در مقابل قائلین به عدم جواز الفصل، جمع دیگری از اصحاب، در همان مسئله اجماع مرکب تصریح کرده‌اند به اینکه:

اگر دو اصل، مستلزم مخالفت با واقع باشند ما می‌توانیم به آن دو اصل عمل کنیم چون‌که تنها مخالفت التزامیه پیش می‌آید

و برخی از همین اصحاب، اصول عملیه در احکام را به اصول عملیه در موضوعات قیاس نموده و گفته‌اند:

همان‌طوری که در شبهات موضوعیّه مثل: زن مشتبه می‌توانیم به اصول عملیه رجوع کنیم، در شبهات حکمیه نیز قادریم که به اصول عملیه مراجعه کنیم.

* مراد از دو اصل در مطلب فوق چیست؟

ج: فی المثل: مثل: اصل عدم وجوب دفن میّت کافر و عدم حرمت آنکه با حکم واقعی الزام منافات دارند.

* مراد شیخ از عبارت (و لکنّ القیاس فی غیر محلّه ...) چیست؟

ج: اشاره است به درست بودن اصل مطالب فوق مبنی بر اینکه اجراء دو اصل مادامی‌که منجرّ به مخالفت عملیّه نشود مانعی ندارد.

و لکن، قیاس آنها را قیاسی مع الفارق می‌داند. چرا؟

زیرا که:

اصول عملیه در شبهات موضوعیه بر ادلهٔ الاحکام تقدّم دارند، چون‌که دلیل حکم را برای موضوع ثابت می‌کند. پس باید موضوع محرز باشد تا دلیل حکم را برآن بار کند.

حال وقتی که در موضوع شک داشتیم:

اصل موضوع را برمی‌داریم پس نوبت به حکم نمی‌رسد چون حکم بدون موضوع نمی‌شود.

فی المثل:

موضوع، جهت وجوب مباشرت همان عنوان (المرأة المحلوفة علی وطیها) می‌باشد و حال آنکه، ما شک داریم که آیا قسم بر وطی این (زن خارجیه) تعلّق گرفته است تا اینکه وطی و آمیزش او واجب باشد یا تعلّق نگرفته.

در اینجا، اصالهٔ العدم جاری می‌کنیم و لذا نوبت به حکم نمی‌رسد؛

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۲۹

و موضوع حرمت آمیزش همان عنوان (المرأة المحلوفة علی ترک وطیها) می‌باشد و حال آنکه:

ما شک داریم که قسم بر ترک وطی این زن خارجیه تعلّق گرفته یا نه؟

در اینجا نیز اصالهٔ العدم جاری می‌کنیم و لذا قسم به این ترک تعلّق نمی‌گیرد. در نتیجه نوبت به حکم حرمت نمی‌رسد.

پس همیشه، اصل موضوعی بر ادلّه الاحکام تقدّم دارد.

حاصل مطلب اینکه:

مسئله در شبهات حکمیه به خلاف آن در شبهه موضوعیه است

یعنی: در شبهات حکمیه، موضوع کاملا محرز و مشخّص است و آن دفن کافر و اجمال در نفس الحکم است.

در نتیجه اصلی که جاری می‌شود با خود حکم واقعی تعارض می‌کند، از طرفی هم علم اجمالی می‌گوید: که این موضوع یا دارای حکم وجوب است و یا حرمت، از طرفی هم اصل عملی می‌گوید: این موضوع نه محکوم به وجوب است و نه حرمت

و لذا، تعارض پیش می‌آید پس قیاس شما مع الفارق می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۳۰

لکنّ هـذا المقدار من الفرق غیر مجد، اذ اللازم من منافاهٔ الاصول لنفس الحکم الواقعی حتّی مع العلم التفصیلیّ- و معارضـتها له هو کون العمـل بالاـصول موجبا لطرح الحکم الواقعیّ من حیث الالتزام، فاذا فرض جواز ذلک- لانّ العقل و النقل لم یـدلّا الّا علی حرمهٔ المخالفهٔ العملیّهٔ- فلیس الطرح من حیث الالتزام مانعا عن اجراء الاصول المتنافیهٔ فی الواقع.

و لا یبعد حمل اطلاق کلمات العلماء فی «عدم جواز طرح قول الامام علیه السّـلام فی مسئله الاجماع» علی طرحه من حیث العمل، اذ هو المسلّم المعروف من طرح قول الحجّـهٔ، فراجع کلماتهم فی «ما اذا اختلفت الامّهٔ علی قولین و لم یکن مع احدهما دلیل» فانّ ظاهر الشیخ رحمهٔ الله الحکم بالتخییر الواقعیّ[۷۲] طرحهما و الرجوع الی الاصل؛ و لا ریب انّ فی کلیهما طرحا للحکم الواقعیّ، لانّ التخییر الواقعیّ کالاصل حکم ثالث

ترجمه: و لکن این مقـدار از تفـاوت میـان شـبهه حکمیه و موضوعیه (در جلوگیری از جریان اصول عملیه در شـبهات حکمیه) بی‌اثر است، زیرا لازمه تعارض و تنافی اجرای اصول (در شـبهه حکمیه) با خود حکم واقعی حتی با داشتن علم تفصیلی به حکم، ردّ حکم واقعی است ولی صـرفا از جهت التزام. پس اگر طرح حکم از حیث التزام جـایز باشـد، چرا که عقـل و نقل بر حرمت مخالفت عملیه دلالت دارند، پس طرح و ردّ حکم واقعی به جهت التزام (نه در مقام عمل) مانعی از اجراء اصول متنافی و مخالف با حکم واقعی در این شبهه نمی‌باشد

البته بعید نیست که بتوانیم اطلاق کلمات علما را در عدم جواز طرح و ردّ قول امام علیه السّلام در اجماع مرکب بر طرح و ردّ آن در مقام عمل نیز حمل کنیم. چه زیرا قدر مسلّم و معروف، (حرام بودن) همین طرح قول امام است در مقام عمل،

پس (برای تأیید این مطلب) به گفته‌های ایشان در مسئله (اختلاف امت بر دو قول که با هیچ‌یک دلیلی نباشد) رجوع کنید.

پس آنچه از ظـاهر گفته‌های شـیخ طوسـی برمی‌آیـد حکم به تخییر واقعی است و ظاهری که از برخی دیگر منقول است، طرح و ردّ هر دو قول است (در اختلـاف امت) با مراجعه با اصل عملیه و بلاشک لازمه قول شـیخ و بعض دیگر، طرح و ردّ حکم واقعی است، زیرا تخییر واقعی که شیخ فرموده همچون اصلی است که دیگران فرموده‌اند. یعنی: آن نیز حکم ثالثی است که با هر دو قول مخالف بوده و مستلزم طرح قول معصوم به حسب التزام است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۳۱

تشریح المسائل* مراد شیخ از عبارت (و لکن هذا المقدار ...) چیست؟

ج: اینست که: این مقـدار از تفاوت میان شـبهات حکمیه و موضوعیه از جهت جریان اصل عملیه نمی‌تواند مانع از اسـتفاده از اصول عملیه در شبهات حکمیه شود.

زیرا فرض بحث در اینست که، اجراء اصلین حد اکثر مستلزم مخالفت التزامیه می‌شود که آن نیز فاقد اشکال است.

بنـابراین: این حرف که اصول عملیه مـادامی‌که مسـتلزم مخـالفت عملیه نباشـد در اطراف علم اجمالی جاری می‌شود چه در شـبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه، حرف درستی است.

* مراد شیخ از عبارت (و لا یبعد حمل اطلاق کلمات العلماء) چیست؟

ج: اشـاره دارد به قول مطلق بعضـی از علمـاء که ردّ قول امام را در مسـئله اجماع مرکب جایز ندانسـتند؛ اعم از اینکه مخالفت عملیه پیش بیاید یا صرف مخالفت التزامیه.

می‌فرماید:

هیچ بعدی ندارد که اطلاق کلام مراد آنها نباشد بلکه مقصودشان مواردی باشد که مخالفت عملیه لازم می‌آید. چرا؟ زیراکه:

هم متبـادر به ذهن اینست که ردّ عملی (قول امـام) درست نیست و هم قـدر متیقّن در کلمـات این حضـرات در بابهای مختلفه همین

مخالفت عملیه است.

* در تبیین مطلب فوق (عدم اطلاق در کلمات حضرات) نمونه و مثالی بیاورید؟

ج: فی المثل: این حضرات:

در مسئله اختلاف امت بر دو قول که هیچ‌یک هم دلیل معتبری در دست ندارند، گفته‌اند خرق اجماع مرکب شایسته نمی‌باشد چون مستلزم ردّ قول امام است.

ولی درعین‌حال:

بعضی مثل: شیخ طوسی قائل به تخییر واقعی شده است درحالی‌که تخییر واقعی، خود حکم ثالثی است که امام آن را نفرموده است. لکن شیخ به دلیل اینکه، تخییر تنها مستلزم مخالفت التزامیّه است چنین فتوایی داده است. برخی نیز، قائل به ردّ هر دو قول و رجوع به اصل عملیه شده‌اند که البته قدر متیقّن مواردی است که رجوع به اصل، مستلزم مخالفت عملیه قطعیه با علم تفصیلی نباشد اگرچه مخالفت التزامیه حتمی است.

لذا، مشخّص می‌شود که مراد حضرات نیز، طرح عملی است وگرنه طرح التزامی را قبول دارند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۳۲

نعم ظاهرهم فی مسألة دوران الامر بین الوجوب و التحریم الاتفاق علی عدم الرجوع الی الاباحة و ان اختلفوا بین قائل بالتخییر و قائل بتعیین الاخذ بالحرمة.

و الانصاف: انّه لا یخلو عن قوّة، لانّ المخالفة العملیة التی لا تلزم فی المقام هی المخالفة دفعة و فی واقعة، و امّا المخالفة تدریجا و فی واقعتین فهی لازمة البتة. و العقل کما یحکم بقبح المخالفة دفعة عن قصد و عمد، کذلک یحکم بحرمة المخالفة فی واقعتین تدریجا عن قصد الیها من غیر تقیید بحکم ظاهریّ عند کلّ واقعة و حینئذ فیجب بحکم العقل الالتزام بالفعل او الترک، اذ فی عدمه ارتکاب لما هو مبغوض للشارع یقینا عن قصد:.

ترجمه:

استدراک

بله، ظاهر گفتار علماء در مسئله دوران امر بین وجوب و حرمت، اتفاق نظر است بر منع از مراجعه به اباحه و اگرچه از این نظر بین قائل به تأخیر و قائل به خصوص اخذ حرمت اختلاف نظر هست.

(انصاف)

انصاف اینست که: آن (حکم عدم رجوع به اباحه) خالی از قوّت نمی‌باشد، زیرا مخالفت عملیه‌ای که در این مقام (دوران امر میان وجوب و حرمت) لازم نمی‌آید، بلکه در مخالفت دفعی نسبت به یک حادثه است، (که اگر مکلّف برای یک‌بار نه جانب وجوب را گرفت و نه حرمت را اخذ نمود بلکه ملتزم به اباحه شد و به انجام فعل یا ترک آن اقدام کرد، مخالفت عملیّه‌اش از روی قصد و علم صورت نگرفته.)

اما اگر مخالفت، تدریجی و در دو حادثه واقع شد، پس آن (مخالفت عملیه از روی علم) لازم می‌آید.

و عقل همان‌طوری که مخالفت عملیه را دفعتا از روی قصد و علم زشت می‌داند، همچنین به حرمت مخالفت عملیّه‌ای که در ضمن دو واقعه به نحو تدریج لازم می‌آید حکم می‌نماید.

البته، حکم به حرمت در صورت دوم مشروط به اینست که، در هر واقعه‌ای فعل یا ترک او (مکلف) مستند و مقیّد به حکم ظاهری

نباشد.

بنابراین: (در این موارد که واقعه متعدد است و در هیچ‌کدام از وقایع حکم ظاهری وجود ندارد)،

به حکم عقل التزام به فعل یا ترک (بر مکلّف) واجب است، زیرا در عدم التزام چه‌بسا لازم می‌آید مکلف عملی را که مبغوض یقینی شارع است از روی قصد و عمد مرتکب شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۳۳

و تعدّد الواقعة انما یجدی مع الاذن من الشارع عند کلّ واقعة. کما فی تخییر الشارع للمقلّد بین قول مجتهدین تخییرا مستمرّا یجوز معه الرجوع عن احدهما الی الآخر. و امّا مع عدمه فالقادم علی ما هو مبغوض للشّارع یستحقّ عقلاـ العقاب علی ارتکاب ذلک المبغوض. امّا لو التزم بأحد الاحتمالین قبح عقابه علی مخالفة الواقع لو اتّفقت.

و یمکن استفادة الحکم أیضا من فحوی اخبار التخییر عند التعارض، لکن هذا الکلام لا یجری فی الشبهة الواحدة التی لم تتعدّد فیها الواقعة حتّی تحصل المخالفة العملیة تدریجا. فالمانع فی الحقیقه هی المخالفة العملیة و لو تدریجا مع عدم التعبّد بدلیل ظاهریّ، فافهم.

هذا کلّه فی المخالفة القطعیّة للحکم المعلوم اجمالاـ من حیث الالتزام، بان لا یلتزم به او یلتزم بعدمه فی مرحلة الظاهر اذا اقتضت الاصول ذلک.

ترجمه: البته؛ تعدد و کثرت حادثه در هر واقعه و حادثه‌ای با اجازه‌ای از جانب شارع نافع است (تا فعل و ترک، مستند به حکم شارع باشد)؛ مثل اجازه شارع به تخییر مقلّد میان عمل نمودن به فتوای دو مجتهد به نحو مستمر به‌طوری‌که جایز است روزی به فتوای یکی و روزی به فتوای دیگری رجوع کند.

و اما در صورت عدم آن (یعنی: اگر فعل و ترک مستند به اذن شارع نبود) پس مکلّف ایجادکننده (فعلی که) مورد غضب شارع است، عقلا مستحقّ مجازات است. درحالی‌که اگر به یکی ملتزم شده و به آن عمل کند و به فرض که مخالف واقع درآید، بر شارع قبیح است که او را بر مخالفت واقع عقاب نماید.

و ممکن است حکم (به عدم جواز مخالفت التزامیّه) را از فحوای اخباری که در هنگام تعارض میان دو خبر حکم به تخییر نموده‌اند، استفاده نمود؛

لکن (بدانید) که این سخن در شبهه‌ای که یک‌بار پیش آمده و حادثه در آن متعدّد نبوده است تا در نتیجه مخالفت عملیّه تدریجی لازم آید، جاری نمی‌باشد.

پس مانع حقیقی (از مخالفت)، حصول مخالفت عملیّه قطعیّه است؛ اگرچه به نحو تدریج باشد، به شرط اینکه مخالفت مستند به دلیل ظاهری نباشد پس جدا تأمل کن.

مطالبی که ذکر شد مربوط به مخالفت قطعیّه با حکم معلوم اجمالی از جهت التزام بود یعنی مکلّف یا به حکم ملتزم نشده و یا علی الظاهر به مقتضای اصول به عدم آن ملتزم شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۳۴

تشریح المسائل* مراد شیخ از عبارت (نعم ظاهرهم ... تا الاتفاق علی عدم الرجوع الی الاباحه ...) چیست؟

ج: اشاره است به اینکه، هرچند در مسئله اجماع مرکب اطلاق کلمات برخی علما را بر مخالفت عملیّه حمل نموده و گفتند که، مراد آنها از اینکه طرح قول امام و یا مخالفت با قول امام جایز نیست تنها مخالفت عملیّه منظور است و نه مطلق مخالفت هرچند التزامی باشد و دلیل و گواه هم بر این احتمال آوردند، لکن مسئله دیگری وجود دارد به نام دوران بین المحذورین، که ما علم اجمالی به وجوب و یا حرمت داریم. و در این مسئله:

اجماع علما بر اینست که، ما حق نداریم که به اباحه قائل شویم.

برخی هم گفته‌اند که: ما در اخذ به جانب حرمت یا وجوب مخیّر هستیم، چرا که ترجیح بلامرجح باطل است.

و برخی گفته‌اند: باید معیّنا جانب تحریم را انتخاب کرده و بدان ملتزم شویم چرا که دفع المفسده اولی از جلب منفعت است.

لکن هر دو گروه اتفاق نظر دارند بر عدم رجوع به اباحه؛ و این در حالی است که قول به اباحه تنها سبب مخالفت التزامیّه با حکم واقعی می‌شود ولی خوب این‌ها جایز ندانسته‌اند.

و لذا مطلب آنها قابل توجیه نیست که ما اسرار کنیم شاید مرادشان مخالفت عملیه باشد.

* مراد از دفع المفسده اولی است از جلب منفعت در دلیل قائلین اخذ به خصوص حرمت چیست؟

ج: شاید این باشد که در صورت عمل به جانب حرمت، دیگر مخالفت قطعیه‌ای که حرام است پیش نمی‌آید.

یعنی: در صورت اخذ به جانب حرمت، دیگر یقین به تحقّق مخالفت عملیه نداریم، به خلاف قائل شدن به تخییر، که اگر در یک واقعه، مکلف به حرمت و در واقعه دیگر به وجوب ملتزم شود، از مجموع دو التزام، قطعا مخالفت عملیه لازم می‌آید.

* مراد شیخ از عبارت (الانصاف انه لا یخلوا ...) چه می‌باشد؟

ج: بیانگر رجوع و بازگشت ایشان است از آنچه قبلا فرموده بود و لذا می‌فرماید:

انصاف اینست که؛ قول ما به عدم وجوب التزام در گفته‌های پیشین درست نمی‌باشد.

یعنی: طرح هر دو قول و رجوع به اباحه کلام درستی نیست و لازم است که؛ یا به تخییر قائل شده و یا مثل برخی دیگر به خصوص حرمت عمل نماییم.

* پس مراد از عبارت (هی المخالفهٔ دفعهٔ .... تا و اما المخالفهٔ تدریجا ... الخ) چیست؟

ج: اشاره دارد به آخرین نظر و رأی جناب شیخ در باب مخالفت التزامیه و لذا می‌فرماید:

۱- گاهی حادثه تنها یک بار اتفاق می‌افتد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۳۵

فی المثل: مکلّف نمی‌داند که آیا در شب اول ماه ربیع قسم بر انجام وطی خورده تا اینکه وطی واجب باشد یا اینکه، بر ترک وطی قسم خورده تا حرام باشد.

حال: این یک عمل و حادثه بیشتر نمی‌باشد و در واقعه واحده نیز مخالفت عملیه پیش نمی‌آید

زیرا: یا انجام می‌دهد که موافق وجوب است و یا ترک می‌کند که مخالف حرمت است.

بله: اگر به اباحه ملتزم شود، تنها مخالفت التزامیه تحقق می‌آید که آن‌هم بلااشکال است.

۲- و گاهی حوادث متعدّد، پیش می‌آید

یعنی: ممکن است که خود مکلّف در طول زندگیش ده‌ها بار و یا بیشتر با یک نوع حادثه برخورد نماید که در این صورت نیز:

۱- گاهی مخالفت عملیه در یک بار ممکن است.

مثل اینکه: اجمالا می‌داند در روز جمعه از هر هفته یا ظهر واجب است و یا جمعه.

که در اینجا؛

اگر اصل عملیّه جاری کرده و هر دو را ترک کند می‌شود مخالفت عملیّه قطعیه دفعیّه که این قسم از مخالفت بدون تردید جایز نیست.

از طرفی گفتیم: اصول عملیه تا زمانی جاری می‌شوند که مستلزم مخالفت عملیه با علم اجمالی نباشند.

۲- و گاهی مخالفت عملیّه در یک دفعه و یک حادثه ممکن نیست ولی در دفعات متعدد و وقایع مختلف امکان‌پذیر است.

فی المثل: در دوران بین المحذورین (وجوب و حرمت) مکلف علم اجمالی دارد که یا دفن کافر واجب است و یا حرام

در اینجا؛

اگر اصل عملیه را جاری کرده و به اباحه ملتزم شود، می‌تواند انجام دهد و یا انجام ندهد.

آنگاه ممکن است که:

امروز با میّت کافری برخورد کند و او را دفن نکند، اینجا مخالفت قطعیّه عملیه

نیست، لکن اگر فردا با میّت کافر دیگری برخورد نمود و او را دفن کرد، در اینجاست که یقین می‌کند که معصیت کرده چون مخالفت با مولی نموده است. چرا

زیرا، دفن کافر یا حرام است، پس امروز که دفن کرده مخالفت عملیه کرده است و یا واجب است، پس دیروز که ترک کرده مخالفت کرده.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۳۶

* پس مراد شیخ از عبارت (و تعدّد الواقعهٔ ... تا مع عدمه) چیست؟

ج: اشاره است به اینکه، مخالفت عملیه تدریجیه نیز دوگونه است، از جمله اینکه: ۱- گاهی مخالفت عملیه تدریجیّه مجوّز شرعی دارد مثل: موارد تخییر شرعی در هر واقعه

* تخییر بر چند قسم است و در کدام قسم مخالفت عملیه پیش می‌آید؟

ج: بر دو قسم است، ۱- ابتدایی ۲- استمراری، که در این قسم استمراری مخالفت عملیه پیش می‌آید.

* تخییر ابتدایی یعنی چه؟

ج: یعنی: مکلف در حادثه اولیه مخیر می‌باشد، لکن در حوادث و وقایع بعدی مخیر نمی‌باشد مثل: زنهای مضطربه که در بار اول مخیراند به روایت سته ستّه عمل کنند و یا به روایت سبعه سبعه و یا به ثلاثهٔ و عشرهٔ.

لکن وقتی که، یکی از این سه روایت را انتخاب نمودند، در ماههای بعدی و وقایع بعدی باید به همان منتخب قبلی عمل کنند.

* تخییر استمراری به چه معناست؟

ج: بدین معناست که مکلّف به هر واقعه‌ای که برخورد می‌کند مخیّر می‌باشد

مثل: اختیار مقلّد در تقلید میان دو مجتهد مساوی، که شارع مقدّس مقلّد را آزاد گذاشته؛ حال مکلّف امروز از فلان آقای مجتهدی تقلید می‌کند که قائل به وجوب جمعه است و در هفته بعد از فلان آقایی تقلید می‌کند که قائل به وجوب ظهر است، حال مکلّف یقین می‌کند که یا هفته گذشته مخالفت شده یا این هفته لکن، چون مجوّز شرعی دارد، بلااشکال است.

۲- و گاهی مخالفت عملیّه قطعیّه مجوز شرعی ندارد.

مثل: دوران بین المحذورین، که اگر مکلف به اباحه ملتزم شود، تدریجا منجرّ به مخالفت عملیه می‌شود، آنهم مخالفتی عمدی و آگاهانه و بدون مجوّز شرعی.

لذا عقل می‌گوید: مادامی که مجوزی نداری، معصیت مولی قبیح است و حرام چه دفعی باشد و یا تدریجی، تفاوتی نمی‌کند که عبد، مبغوض مولی را در واقعه واحده انجام دهد و یا در حوادث کثیره، هرکدام که باشد شایسته نیست.

حاصل مطلب اینکه:

باز هم شیخ قائل است که؛ مخالفت التزامیه بما هی مخالفته التزامیه با قطع نظر از مخالفت عملیه اشکالی ندارد، لکن از باب اینکه منجرّ می‌شود به مخالفت عملیه تدریجیّه مشکل پیش می‌آید.

* پس مراد شیخ از عبارت (و یمکن استفاده الحکم) چه می‌باشد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۳۷

ج: اینست که: در این عبارت به اخبار تخییر استدلال نموده مبنی بر اینکه، مخالفت دفعی جایز است به این معنا که، از مضمون اخبار مذکور استفاده می‌شود که، عقاب بر مخالفت احتمالی در واقعه‌ای که از ناحیه اخذ به تخییر لازم می‌آید مرتفع می‌باشد.[۷۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱ ؛ ص۲۳۷

عبارت دیگر:

جناب شیخ، پس از آنکه فرمود: عقل حاکم است که مخالفت عملیه و لو درد و واقعه و به تدریج باشد، قبح و ناپسند است،

و نیز فرمود: درصورتی که مخالفت، مستند به دلیل ظاهری باشد مورد اشکال نبوده و محظوری به دنبالش نمی‌باشد،

در اینجا می‌فرماید:

ممکن است که، ما این سخن را که (در دوران میان وجوب و حرمت نباید به اباحه مستلزم شویم و بلکه باید به احد الاحتمالین ملتزم شویم) از محتوا و مضمون اخبار تخییر در متعارضین استفاده کرده و بگوییم که:

اگر در تعارض دو خبر ما حق نداشته باشیم که هر دو را ردّ کنیم و باید به یکی ملتزم شویم پس، در تعارض احتمالین (در باب علم اجمالی) به طریق اولی حق نخواهیم داشت که هر دو قول را ردّ نموده و ملتزم به قول سوم و یا قول فصل ملتزم شویم.

* وجه این اولویت از نظر شیخ چیست؟

ج: اینست که: دو خبر متعارض، چه‌بسا هر دو دروغ و خلاف واقع باشند و حکم الله چیز دیگری باشد.

مع‌ذلک: ما نمی‌توانیم هر دو را ردّ کنیم

اما در تعارض احتمالین یقینا یکی از آن دو موافق با واقع است، پس قطعا نمی‌توانیم هر دو را طرح کنیم و به دنبال حکم ثالث برویم مگر با مجوز شرعی.

* مراد شیخ از اصطلاح (فتامل ...) چیست؟

ج: شاید اشاره باشد به اینکه؛ در موارد علم اجمالی نیز اگر ما اصلین را جاری دانستیم و به اباحه ملتزم شدیم، اباحه حکم ظاهری است و مجوّز شرعی دارد، همان گونه که تخییر استمراری مجوّز شرعی بود.

در نتیجه: نباید این مخالفت عملیّه اشکال داشته باشد، چرا که با اجازه شارع است، لکن در جای خود خواهد آمد که اجراء اصلین در اطراف علم اجمالی اگر مستلزم مخالفت عملیه شود جایز نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۳۸

و امّا المخالفة العملیّة، فان کانت لخطاب تفصیلیّ، فالظّاهر عدم جوازها، سواء کانت فی الشبهة الموضوعیّة، کارتکاب الإنائین المشتبهین المخالف لقول الشارع: «اجتنب عن النّجس»، او کترک القصر و الاتمام فی موارد اشتباه الحکم، لأنّ ذلک معصیة لذلک الخطاب. لانّ المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بین الإناءین، و وجوب صلاة الظهر و العصر، مثلا، قصرا او اتماما. و کذا لو قال: «اکرم زیدا»، و اشتبه بین شخصین، فانّ ترک اکرامهما معصیة.

۱- فان قلت: اذا اجرینا اصالة الطهارة فی کلّ من الإناءین و اخرجناهما عن موضوع النّجس بحکم الشارع فلیس فی ارتکابهما، بناء علی طهارة کلّ منهما، مخالفة لقول الشارع: «اجتنب عن النجس».

۲- قلت: اصالة الطهارة فی کل منهما بالخصوص انما یوجب جواز ارتکابه من حیث هو. و امّا الاناء النجس الموجود بینهما فلا اصل یدلّ علی طهارته، لانّه نجس یقینا؛ فلا بدّ امّا من اجتنابهما،

تحصیلا للموافقة القطعیّة و امّا ان یجتنب احدهما فرارا عن المخالفة القطعیّة، علی الاختلاف المذکور فی محلّه. هذا، مع انّ حکم

الشارع بخروج مجرى الاصل عن موضوع التكليف الثابت بالادلّة الاجتهادية لا معنى له الّا رفع حكم ذلك الموضوع، فمرجع اصالة الطهارة الى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله «اجتنب عن النجس» فتامل.

ترجمه:

(حكم مخالفت عمليّه)

اشاره

اما مخالفت عمليّه:

۱- پس اگر (مخالفت) نسبت به خطاب تفصيلى صورت بگيرد، على الظاهر جايز نيست، خواه در شبهه موضوعيه باشد مثل: تناول هر دو ظرف مشتبه، كه مخالفت با فرموده شارع يعنى: (اجتنب عن النجس) است و خواه شبهه حكميّه باشد مثل: ترك هر دو طرف قصر و اتمام در مورد مشتبه بودن حكم ميان آن دو؛ چرا كه اين مخالفت معصيت است نسبت به آن خطاب، زيرا فرض وجوب اجتناب است از نجسى كه در بين دو ظرف موجود است و يا در اشتباه حكم در قصر و اتمام قطعا نماز ظهر و عصر واجب است (و لذا ترك هر دو مستلزم ترك واجب و ارتكاب هر دو طرف مستلزم ايجاد حرام است و همچنين اگر (مولى) بگويد: اكرم زيدا و زيد در مقام تطبيق ميان دو نفر مشتبه گرديد و عبد هيچ‌يك را اكرام نكرد، حتما معصيت كرده است.

(اشكال)

اشاره

۱- اگر بگوئى نسبت به هريك از دو ظرف مشتبه، مستقلا اصالة الطهاره جارى كنيم و بدين‌وسيله آن دو را به حكم خود شارع (كه اصل مزبور را معتبر دانسته) از موضوع نجس خارج

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱، ص: ۲۳۹

كنيم پس در تناول محتواى دو ظرف، بنا بر طهارت هريك از آن دو ظرف، مخالفتى با اين قول شارع كه فرمود (اجتنب عن النجس) نمى‌باشد تا مخالفت عمليه لازم آيد.

(جواب)

۲- مى گويم: اصالة الطهاره نسبت به خصوص هريك از دو ظرف، موجب ارتكاب آن (ظرف) مى‌شود به آن جهت كه تنها خودش محكوم به طهارت شده اما نسبت به ظرف نجسى كه يقين به وجودش بين دو ظرف داريم اصلى كه دلالت بر طهارت آن كند وجود ندارد زيراكه يقينا آن ظرف نجس است (و جاى تمسك به اصل نيست)

پس ناگزير يا براى تحصيل موافقت قطعيه بايد از هر دو اجتناب كند، و براى فرار از مخالفت قطعيه از يكى اجتناب نمايد؛ و اگر بنا باشد كه اصل جارى شود و به حكم شارع مجراى آن را از موضوع تكليف كه با ادله اجتهاديه ثابت شده خارج كنيم معنايى ندارد جز رفع يد كردن از حكم آن موضع و لذا مرجع اصالة الطهاره اين مى‌شود كه اجتناب از نجس واجب نيست و اين با حكم شارع كه فرمود (اجتنب عن النجس) مخالفت دارد.

تشريح المسائل* با توجه به اينكه مبحث مخالفت التزاميه با علم اجمالى به پايان رسيد، موضوع بحث در اينجا چيست؟

ج: موضوع بحث در اينجا مخالفت عمليه است با علم اجمالى

* آیا مخالفت عملیه با علم اجمالی جایز است یا نه؟

ج: مسئله دارای دو صورت است از جمله اینکه:

گاهی در مورد علم اجمالی یک خطاب تفصیلی وجود دارد، و گاهی خطاب مجمل و مردّد می‌باشد.

* آیا مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب تفصیلی جایز است؟

ج: به نظر شیخ چنین مخالفت عملیه‌ای به‌طور مطلق جایز نمی‌باشد چه در شبهات موضوعیه و چه در شبهات حکمیه.

* جناب شیخ در تبیین مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب تفصیلی چه مثال‌هایی آورده است؟

مثال اول: در شبهه موضوعیّه تحریمیّه است

یعنی؛ ما علم اجمالی داریم به اینکه یا این ظرف نجس است و یا آن ظرف دیگر، حال اگر ما در هر دو ظرف، اصالهٔ الطهاره جاری کرده و محتوای هر دو ظرف را بنوشیم، با خطاب تفصیلی (اجتنب عن النجس) مخالفت کرده‌ایم و این جایز نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۴۰

* چرا این مثال در شبهه موضوعیّه تحریمیه است؟

ج: چون‌که، کلّ نجس حرام

مثال دوم: در شبهه موضوعیّه وجوبیه است

یعنی: ما علم اجمالی داریم که یا این شخص زید است و یا آن شخص و طبق فرمان مولی باید زید را اکرام کنیم، حال اگر در اینجا اصالهٔ العدم جاری کنیم و هیچ‌یک را اکرام نکنیم با خطاب تفصیلی (اکرم زیدا) مخالفت نموده و مرتکب معصیت شده‌ایم و این جایز نیست.

مثال سوم: در شبهه حکمیه:

مثل: شخصی که از وطن خود به چهار فرسخی مسافرت کرده و یک شب را در آنجا بیتوته نموده و سپس به همان وطن بازگشته است.

حال او علم اجمالی دارد به اینکه یا نماز قصر بر او واجب است یا نماز تمام،

در اینجا اگر او اصل جاری کرده و بگوید: الاصل عدم وجوب القصر و الاتمام و هر دو را ترک کند با خطاب تفصیلی (صلّ الظهر و العصر) مخالفت کرده است و این جایز نمی‌باشد.

* چرا مخالفت عملیه با خطاب تفصیلی جایز نیست؟

ج: چون مخالفت با آن معصیت مولی می‌باشد و معصیت مولی عقلا قبیح و موجب عقاب است.

اشکال

* مستشکل در رابطه با حکم مذکور چه می‌گوید؟

ج: می‌گوید: مخالفت عملیه در مورد بحث زمانی لازم می‌آید که مکلّف با حفظ موضوع و صدق عنوان نجس، آن را مرتکب شود.

لکن اگر به‌واسطه دلیلی که از ناحیه شارع مقدس رسیده، ثابت شود که هیچ‌یک از دو ظرف مشتبهه واجد عنوان یادشده نمی‌باشند و اصلا موضوع نجس به آنها منطبق نمی‌شود روشن است که، حکم به وجوب اجتناب خودبه‌خود مرتفع می‌شود. چرا؟

زیراکه حکم به وجوب اجتناب، موضوعش، (نجس) می‌باشد، که پس از جریان اصالهٔ الطهار، در هریک از دو ظرف آنهم به‌طور مستقل و جداگانه و اثبات طهارت آنها و خارج کردنشان از موضوع نجس، دیگر محلّی برای وجوب اجتناب باقی نمی‌ماند.

* عبارت اخرای اشکال فوق چیست؟

ج: اینست که: متشکل می گوید:

اگر مخالفت عملیه با خطاب تفصیلی در شبهات حکمیه ممنوع بود به این دلیل بود که اصول عملیه در آنجا مستقیما با خود حکم تنافی داشتند و لذا مستلزم مخالفت عملیّه قطعیّه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۴۱

با خطاب مولی بود و غیر جایز، چرا که، اصول عملیه به فرض که در اطراف علم اجمالی جاری شوند، مادامی است که منجز به مخالفت عملیه نشوند. لکن این مطلب در شبهات موضوعیه غیر قابل قبول است.

زیرا:

اصل عملی با خود حکم تنافی و تزاحمی ندارد بلکه در موضوع جاری می‌شود و سبب می‌شود که مجرای اصل از تحت موضوع خطاب تفصیلی بیرون رود و در نتیجه حکم واقعی در این موضوع پیاده نشود آنهم از باب سالبه به انتفاع موضوع؛

و لذا مانعی ندارد که اصول عملیه را جاری کرده و علم اجمالی را نادیده بگیریم، هرچند مخالفت عملیّه لازم بیاید.

فی المثل: در مورد دو ظرف مشتبه به نجس، خطاب تفصیلی می گوید: اجتنب عن النجس پس، حکم وجوب اجتناب است و موضوع، نجس.

حال ما نسبت به این ظرف شک داریم که نجس است تا وجوب اجتناب داشته باشد یا خیر؟

در اینجا اصالهٔ العدم جاری می کنیم و هکذا نسبت به ظرف دیگر و لذا از موضوع نجس بودن بیرون می‌رود، در نتیجه خطاب اجتنب عن النجس، پیاده نمی‌شود.

پس، در شبهات موضوعیه مخالفت عملیه و لو با خطاب تفصیلی اشکالی ندارد.

* پاسخ شیخ به اشکال فوق چیست؟

ج: شیخ دو پاسخ از این اشکال می‌دهد.

۱- اگرچه اصالهٔ الطهاره جاری بوده و در هریک از دو طرف شبهه (هریک از دو ظرف) به طور مستقل و با قطع نظر از دیگری قابل اجرا می‌باشد و بر جواز ارتکاب همان طرف به اعتبار خودش و من حیث هو هو می‌باشد، ولی آن ظرف نجسی را که میان این دو وجود دارد و مانع از اجرای اصل می‌شود چگونه و با چه اصلی برمی‌دارید، پس مقتضای این مطلب، امتثال علم اجمالی است.

به عبارت دیگر:

اصل عملی اصالهٔ الطهاره با قطع نظر از علم اجمالی جاری می‌شود ولی با توجه به علم اجمالی قابل جریان نیست.

به عبارت دیگر: موارد علم، چه اجمالی و چه تفصیلی، موضوعا از مجاری اصول عملیه خارج‌اند و لذا، با توجه به اختلافی که در نحوه امتثال علم اجمالی وجود دارد؛

یا باید از هر دو طرف اجتناب کنیم تا موافقت قطعیه حاصل شود و یا لااقل از یک طرف

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۴۲

اجتناب کنیم تا مخالفت قطعیّه پیش نیاید.

* آیا می‌توانید غرض شیخ را در مطلب فوق روشن‌تر بیان کنید؟

ج: بله، چون دلیل جاری شدن اصالهٔ الطهار، عبارتست از (کلّ شیء طاهر حتی تعرف انّه قذر)

در نتیجه: با آمدن علم (چه اجمالی و چه تفصیلی) دیگر اصل فوق جاری نمی‌شود چون غایت اصالهٔ الطهاره که علم به قذارت است حاصل شده است.

۲- از طرفی هم ما قطع داریم که خطاب منجّزی از شارع صادر شده مبنی بر اینکه:

اجتنب عن النجس یعنی: می‌دانیم که در اینجا یک نجس وجود دارد؛ در نتیجه وجوب اجتناب از آن حتمی است. پس اگر ما اصالهٔ الطهاره را جاری کرده و مجرای آن را از تحت موضوع اجتنب عن النجس خارج کنیم معنایش اینست که: در اینجا اجتناب واجب نمی‌باشد و این تناقض است.

و لذا، لزوم تناقض، قرینه عقلیه می‌شود بر اینکه اصول عملیه در دو طرف علم اجمالی جاری نمی‌شود و اختصاص دارد به شبهات بدویّه.

* حاصل مطلب در دو پاسخ فوق چیست؟

ج: اینست که:

در جواب اول می‌پذیریم که مقتضی برای اجراء اصل وجود دارد لکن مبتلا به وجود مانع است اما در جواب دوم می گوییم: اصلا مقتضی برای اجراء اصل مذکور وجود ندارد تا اینکه مانع از تأثیر آن جلوی تأثیرش را بگیرد.

* مراد شیخ از اصطلاح (فتأمّل:) چیست؟

ج: شاید اشاره دارد به اینکه:

میان (اجتنب عن النجس) که مفاد دلیل اجتهادی است و (لاـ تجتنب عنه) که مقتضای اصالهٔ الطهاره است تناقض و تنافی وجود ندارد.

چرا که دلیل اجتهادی ناظر به واقع است و حکمی که با آن ثابت می‌شود در مرتبه واقع می‌باشد.

لکن:

اصالهٔ الطهاره از آن جهت که اصل است و نه دلیل، صرفا حکم ظاهری جعل می‌نماید و لذا مؤدی و مقتضای آن در مرتبه ظاهر است.

در نتیجه: وجوب اجتناب در واقع با عدم وجوب اجتناب در ظاهر تناقضی ندارد

چون که؛

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۴۳

یکی از شرایط تحقق تناقض میان دو شیء، اتحاد در مرتبه است.

* مراد شیخ از عبارت (من حیث هو هو) در متن چیست؟

ج: یک طرف شبهه یعنی: یکی از دو ظرف است ازآن‌جهت که خودش است با قطع نظر از وجود مانع

* مرادتان از وجود مانع در اینجا چیست؟

ج: اجراء اصل اصالهٔ الطهاره است در طرف دیگر و یا ظرف دیگر، چرا که اجراء اصل در هریک از دو طرف، مانع از اصل در طرف دیگر است، چون یکی از دو طرف قطعا نجس است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۴۴

و ان کانت المخالفهٔ مخالفهٔ لخطاب مردّد بین خطابین کما اذا علمنا بنجاسهٔ هذا المائع او بحرمهٔ هذه المرأهٔ، او علمنا بوجوب الدعاء عند رؤیهٔ هلال رمضان او بوجوب الصلاهٔ عند ذکر النبی صلّی اللّه علیه و آله ففی المخالفهٔ القطعیّهٔ حینئذ وجوه:

احدها: الجواز مطلقا، لانّ المردّد بین الخمر و الأجنبیّهٔ لم یقع النهی عنه فی خطاب من الخطابات الشرعیّهٔ حتی یحرم ارتکابه، و کذا المردّد بین الدعاء و الصلاهٔ؛ فانّ الاطاعهٔ و المعصیهٔ عبارهٔ عن موافقهٔ الخطابات التفصیلیّهٔ و مخالفتها.

الثانی: عدم الجواز مطلقا، لانّ مخالفهٔ الشارع قبیحهٔ عقلا مستحقّهٔ للذمّ علیها، و لا یعذر فیها الّا الجاهل بها.

الثالث: الفرق بين الشبهة فى الموضوع و الشبهة فى الحكم فيجوز فى الاولى دون الثانية، لانّ المخالفة القطعيّة فى الشبهات الموضوعيّة فوق حدّ الاحصاء، بخلاف الشبهات الحكميّة كما يظهر من كلماتهم فى مسائل الاجماع المركّب.

و كانّ الوجه: ما تقدّم من انّ الاصول فى الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات ادلّة التكليف، بخلاف الاصول فى الشبهات الحكميّة، فانّها منافية لنفس الحكم الواقعىّ المعلوم اجمالا.

و قد عرفت ضعف ذلك، و انّ مرجع الاخراج الموضوعىّ الى رفع الحكم المترتّب على ذلك، فيكون الاصل فى الموضوع فى الحقيقة منافيا لنفس الدليل الواقعىّ الّا انّه حاكم عليه لا معارض له، فافهم.

ترجمه: و اگر مخالفت خطاب، مردّد ميان دو خطاب (يعنى: علم اجمالى و خطاب اجمالى) باشد نظر به اينكه علم به نجاست اين مايع و يا حرام بودن اين زن داشته باشيم و مانند اينكه، علم به وجوب دعا در وقت ديدن هلال رمضان داشته باشيم يا به وجوب صلوات هنگام بردن نام پيامبر صلّى اللّه عليه و آله، پس در مخالفت قطعيّه چنين خطابى وجوهى گفته شده

۱- وجه اول اينكه: (مخالفت چنين خطابى) جايز است مطلقا، زيرا، نهى از خطابى كه مردّد ميان خمر و زن اجنبيّه است نيامده تا ارتكابش حرام باشد. و اين‌چنين است در خطابى كه مردّد است ميان دعاء و صلوات (تا موافقتش موجب ثواب باشد و مخالفتش سبب عقاب) چرا كه اطاعت و معصيت عبارتست از: موافقت خطابات تفصيلى و مخالفت آنها.

۲- وجه دوم اينكه، مخالفت (چنين خطابى) مطلقا جايز نمى‌باشد؛ زيرا مخالفت با شارع عقلا قبيح است و مرتكب آن مستحقّ مذمّت است. پس در مخالفت با احكام و مطلوبات شارع كسى معذور نيست مگر جاهل به آن احكام.

۳- وجه سوم اينكه؛ ميان شبهه موضوعى و حكمى تفاوت هست پس مخالفت در شبهه

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱، ص: ۲۴۵

موضوع جايز و در حكمى غير جايز است، زيرا مخالفت قطعيّه در شبهات موضوعى فوق شمارش است. به خلاف شبهات حكمى چنان‌كه از كلمات اصوليين در اجماع مركب برمى‌آيد.

- و گويا وجه جواز مخالفت در شبهات موضوعى همان است كه قبلا گفته شد يعنى اصول جارى در اين شبهه، مجارى خود را از موضوعات ادلّه تكاليف واقعى خارج مى‌كنند به خلاف اصول در شبهات حكمى، چرا كه اصول جارى در اين‌گونه از شبهات با نفس حكم واقعى معلوم بالاجمال تنافى دارد.

- البته، قبلا ضعف اين بيان را دانستى كه مرجع اخراج موضوعى در شبهات موضوعى به اينست كه با حكم مترتّب بر موضوع رفع مى‌گردد پس در واقع اصل جارى در شبهات موضوعى مثل شبهات حكمى با نفس حكم و تكليف واقعى تنافى دارد منتهى حاكم برآن است و نه معارضش، پس بفهم.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱، ص: ۲۴۶

الرابع: الفرق بين كون الحكم المشتبه فى موضوعين واحدا بالنوع كوجوب احد الشيئين و بين اختلافه كوجوب شىء و حرمة آخر.

و الوجه فى ذلك انّ الخطابات فى الواجبات الشرعيّة باسرها فى حكم خطاب واحد بفعل الكلّ، فترك البعض معصية عرفا، كما لو قال المولى: افعل كذا و كذا، فانّه بمنزلة «افعلهما جميعا» فلا فرق فى العصيان بين ترك واحد منهما معيّنا او واحد غير معيّن عنده.

نعم، فى وجوب الموافقة القطعيّة بالاتيان بكلّ واحد من المحتملين كلام آخر مبنىّ على انّ مجرّد العلم بالحكم الواقعىّ يقتضى البراءة اليقينيّة عنه، او يكتفى باحدهما حذرا عن المخالفة القطعيّة- الّتى هى بنفسها مذمومة عند العقلاء و يعدّ معصية عندهم- و ان لم يلتزموا الامتثال اليقينىّ لخطاب مجمل.

و الاقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثّانى، ثم الاوّل، ثم الثالث.

هذا كلّه فى اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلّف به.

ترجمه: وجه چهارم از وجوه یادشده اینکه:

فرق است میان اینکه حکم مشتبه، در دو موضوع که از نظر نوع با هم متحدند باشد، مثل وجوب یکی از دو شیء و بین اختلاف حکم مثل: وجوب یک موضوعی و حرمت موضوع دیگر، که در صورت اول مخالفت غیر جایز است ولی در فرض دوم مخالفت آن مشروع است.

و وجه این تفصیل اینست که:

خطابات در تمام واجبات شرعیه در حکم خطاب واحدی است که به فعل کلّ تعلّق گرفته است.

و لذا ترک برخی از آن خطابات عرفا معصیت است، چنان‌که اگر مولی (به عبدش) بگوید:

نماز بخوان و روزه بگیر این خطاب به منزله (افعلهما جمیعا) یعنی: مثلا (هر دو را به‌جای آور) است.

بنابراین: در تحقّق عصیان بین اینکه یکی از آن دو را که مشخص است ترک کند یا یکی از آن دو را به‌طور غیر مشخص انجام دهد، فرق نمی‌باشد.

بله: در واجب بودن موافقت قطعیه به انجام هر دو طرف احتمال (و ترک نکردن یکی از آن دو) مسئله دیگری است مبنی بر اینکه، آیا مجرد علم به حکم واقعی آیا مقتضی برائت یقینی از آن می‌باشد (و در نتیجه باید تمام محتملات را انجام دهد) یا به انجام یکی از دو طرف به خاطر پرهیز از مخالفت قطعیه‌ای که به‌خودی‌خود نزد عقلا- مورد مذمت است و معصیت شمرده می‌شود، اکتفا می‌شود؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۴۷

اگرچه ملتزم نیستند که، موافقت قطعیّه خطاب مجمل، لازم است و انجام تمام محتملات واجب. و از نظر ما وجه دوّم از این وجوه اربعه قوی‌تر است و سپس وجه اول و سپس وجه سوم دارای قوت‌اند تمام این احکامی که ذکر شد در ارتباط با اشتباه حکم به اعتبار فعل مکلف به بود.

تشریح المسائل* مراد شیخ از عبارت (و ان کانت المخالفهٔ ... الخ) چیست؟

ج: این جمله معطوف است به (فان کانت لخطاب تفصیلیّ) که در ابتداء بحث مخالفت عملیه آمد و اشاره دارد به مخالفت با علم اجمالی و خطاب اجمالی، یعنی: مخالفت با خطابی که مردّد است بین الخطابین.

* مراد شیخ از عبارت (کما اذا علمنا بنجاسته هذا المائع أو بحرمهٔ هذه المرأهٔ ...) چیست؟

ج: ذکر مثالی است برای مخالفت با خطابی که مردد است میان دو خطاب (علم اجمالی و خطاب اجمالی) در شبهه موضوعیّه، به نحوی که دو خطاب از نظر جنس با هم مخالف‌اند، زیرا یکی حرمت و دیگری نجاست است.

توضیح اینکه:

اجمالا می‌دانیم که یا پرهیز از این مایع واجب است چون‌که نجس است و یا اجتناب از آن زن واجب است چون‌که، اجنبیّه است.

پس، خطاب اجتنب داریم و لکن مردّد است که آیا اجتنب عن النجس یا اجتنب عن المرأهٔ؟

* مراد شیخ از عبارت (او علمنا بوجوب الدعاء ... الخ) چیست؟

ج: ذکر یک مثال است برای آنجا که تردید خطاب میان دو خطاب در شبهه حکمیه است درحالی‌که هر دو خطاب هم‌جنس‌اند، چرا که هر دو وجوب‌اند، به عبارت دیگر: شبهه حکمیه و دو خطاب مجمل، از یک نوع‌اند.

توضیح اینکه:

اجمالا- می‌دانیم که: یا دعا در وقت دیدن هلال واجب است و یا صلوات بر پیامبر و آلش، پس خطاب (افعل) وجود دارد و لکن مردّد است که، آیا دعا عند الرؤیهٔ واجب است یا صلوات بر نبی صلّی اللّه علیه و آله.

* مراد از دو کلمه (المخالفة القطعیة) و (حینئذ) در عبارت (ففی المخالفة القطعیة ...) چیست؟

ج: مراد از مخالفت قطعیه، مخالفت قطعیه عملیه است و مراد از حینئذ، زمانی است که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۴۸

خطاب میان دو خطاب باشد.

* حال بفرمایید آیا مخالفت عملیه با خطاب مجمل جایز است یا نه؟

ج: در این رابطه چهار نظریه ابراز شده که هریک را باید علی‌حده بررسی نمود.

* اوّلین نظریه در رابطه با مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب مجمل چیست؟

ج: اینست که؛ مخالفت عملیه بـا علم اجمالی و خطاب مجمل جایز است مطلقا، چه در شـبهات موضوعیه و چه در شـبهات حکمیه، چه هر دو خطاب از یک سنخ باشند یا اینکه یکی وجوبی و دیگری تحریمی باشد

* قائلین به نظریه فوق چه دلیلی بر مدعایشان دارند؟

ج: این دلیل که، امکان ندارد نهی به امر انتزاعی مردّد میان دو چیز تعلّق بگیرد.

بیان مطلب اینکه: می گویند:

اولا: متعلّق واقعی خطاب که خصوص خمر یا خصوص زن نامحرم و یا خصوص دعا و ...

باشد تعیّن و تشخّص نداشته و مردّد است.

ثانیا: آنچه را هم که ما بدان علم داریم و برای ما مشخص است، شمائی است که میان خمر و صلوه و نجس و اجنبیه مردّد می‌باشد.

ثالثا: فرض بر اینست که؛ در هیـچ آیه و روایتی، خطاب، به واحـد مردّد بین الامرین تعلّق نگرفته است. یعنی: نفرموده است: (اجتنب عن المردّد بین المرأة الاجنبیّة و النجس و ... بلکه آنچه متعین و مشخص هست، متعلّق خطاب نیست.

پس ما خطاب منجّزی نداریم. در نتیجه: مخالفت جایز است؟

چرا که مکلف در این فرض نوع خطاب را نمی‌داند تا بتواند آن را اطاعت کند.

* پاسخ جناب شیخ به نظریه فوق چیست؟

ج: از آنجـا که مبنـای این نظریه اینست که، اطاعت و عصـیان خصوص خطابات تفصـیلیه است و به خطاب اجمالی اکتفا نمی کننـد. شیـخ می‌فرمایـد: به نظر مـا، حـاکم در بـاب اطـاعت و عصـیان، عقل مسـتقل است و عقل نیز میان خطاب تفصـیلی و خطاب اجمالی تفاوتی قائل نمی‌شود.

بلکـه حکـم می کنـد کـه، معصـیت مـولی بـدون اجـازه و رخصـت قبیـح است مطلقـا. از طرف دیگر، اینکه شـما می گوییـد، حرمت مخالفت، مخصوص خطابات تفصیلیه است بدون دلیل است.

* دومین نظریه در رابطه با مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب مجمل چیست؟

ج: اینست که، عقل مخالفت را قبیح می‌داند و اجراء اصل در موردی سودمند است که پس از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۴۹

نفی شـدن تکلیف خـاص، تکلیف دیگری در میـان نباشـد. نه مثـل: ما نحن فیه که نفی هریك از دو احتمال ملازم با وجود دیگری است.

* عبارة اخرای نظریه دوم چیست؟

ج: اینست که، مخالفت عملیّه با خطاب مجمل جایز نمی‌باشد، چرا که عقل، معصـیت مولی را قبیح می‌داند چه اینکه در ضـمن یک عمل باشد و یا ده عمل.

از طرفى نيز مكلف اجمالا مى‌داند كه در يكى از دو طرف معصيت مولى وجود دارد، پس اگر هر دو طرف را مرتكب شود معذور نخواهد بود.

به بيان ديگر مى گويند:

خطابات روى واقع و نفس الامر رفته است بدين معنا كه شارع فرموده: اجتنب عن الحرام الواقعى و اين خطاب شامل موارد علم تفصيلى و موارد علم اجمالى و موارد شك بدوى همه مى‌شود.

* وجه يا نظريه سوم در رابطه با مخالفت عمليه با علم اجمالى و خطاب مجمل چيست؟

ج: اينست كه، برخى از اصوليين ميان شبهات موضوعيه با حكميه فرق قائل شده‌اند بدين معنا كه، مخالفت عمليه با علم اجمالى و خطاب مجمل را در شبهات موضوعيه جايز ولى در شبهات حكميه جايز نمى‌دانند، چنان‌كه با مراجعه به كلمات حضرات در مسئله اجماع مركب مى‌يابيم كه مخالفت با شبهات حكميه را تجويز نكرده‌اند.

* دليلشان بر اين مدّعى چيست؟

ج: اينست كه مى گويند:

در شبهات موضوعيه، موارد بسيارى از مخالفت قطعيه عمليه وجود دارد كه در فقه موجودند مثل: حكم حاكم به تنصيف درهم، در مسئله ودعى و يا مسئله اقرار و ... كه در ابتداى مبحث علم اجمالى آورده شد.

لكن در شبهات حكميه، موردى را كه فقها حكم به جواز چنين مخالفتى كرده باشند نيافتيم بلكه در موارد بسيارى تصريح به عدم جواز چنين مخالفتى نموده‌اند، مثل: اجماع مركب و عدم القول بالفصل و موارد ديگر.

پس مخالفت قطعيّه عمليّه در موضوعات جايز است ولى در احكام جايز نمى‌باشد.

* پس مرد از عبارت (كان الوجه ما تقدّم ... الخ) چيست؟

ج؛ اشاره به مبناى نظريه سوم است كه قبلا شيخ بيان فرمود: بدين معنا كه شيخ فرموده است شايد اين نظريه بر همان مبنا مى‌باشد كه ما قبلا بيان نموديم و آن عبارت بود از اينكه:

در شبهات موضوعيه، اصول عمليه در موضوع جارى شده و مجرا و محل آنها را از تحت

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱، ص: ۲۵۰

موضوع خطاب واقعى خارج مى كنند، و لذا حكم واقعى در آنها، منجّز نمى‌شود و در نتيجه مخالفت آن جايز است؛

به خلاف شبهات حكميه كه اصل عملى در آنها مستقيما با خود حكم تنافى دارد و ...

* آيا جناب شيخ نظريه سوم را بر مبناى مذكور مى‌پذيرد؟

ج: خير، زيراكه شيخ اين مبنا را در بحث مخالفت با علم اجمالى و خطاب تفصيلى ابطال نمود و فرمود:

اولا: موارد علم اجمالى و يا تفصيلى موضوعا از مجارى اصول عمليه خارج‌اند

ثانيا: به فرض شمول، از نظر حكمى خارج‌اند.

* آيا اين گفته قائلين به نظريه سوم كه مخالفت قطعيه با خطاب مجمل در موارد شبهات موضوعيه فراوان است سخن درستى است؟

ج: خير، زيرا شيخ سابقا موارد‌ى را كه اينجا آورده بودند جواب دادند كه يكى از آن جوابها اين بود كه، اين فتاوى محدودند به اينكه مخالفت عمليه قطعيه‌اى پيش نيايد و گرنه جايز نمى‌باشد.

* مراد از عبارت (الا انه حاكم عليه ... الخ) چيست؟

ج: اشاره است به اينكه، اصل جارى در شبهات موضوعى نسبت به ادله تكاليف حاكم‌اند.

به اين معنا كه:

شک در حکم ناشی از اینست که، فلان موضوع تحقق دارد یا نه، و لذا وقتی موضوع را به وسیله اصل از تعلّق حکم و تکلیف به آن خارج نمودیم، محلّی برای شک در وجود تکلیف باقی نمی‌ماند.

بنابراین: ادلّه تکلیف در مورد و مجرای اصل تحقق نمی‌یابند.

* حاصل مطلب در پاسخ شیخ چیست؟

ج: اینست که: عقل میان شبهات موضوعیه و حکمیه در عدم جواز معصیت مولی فرق نمی‌گذارد.

* پس مراد شیخ از اصطلاح (افهم) در پایان مطلب چیست؟

ج: شاید اشاره به این است که، بیان فوق در جایی است که شبهات موضوعیه، از قبیل شک بدوی و شک مقرون به علم اجمالی نباشند مثل: شک در خمر بودن یک مایع در خارج یا اجنبیه بودن زنی نسبت به مرد.

اما آنجا که علم اجمالی وجود دارد و شبهه هم محصوره است، اصل موضوعی جاری نمی‌باشد، چرا که اصول جاری در اطراف و محتملات با هم متعارض‌اند و این امر موجب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۵۱

تساقط آنها می‌شود.

* وجه چهارم یا چهارمین نظریه در مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب مجمل چیست؟

ج: اینست که برخی میان اینکه دو خطاب مجمل از یک سنخ باشند چه وجوبا و یا تحریما و یا اینکه از دو سنخ باشند یعنی: یکی وجوبی و دیگری تحریمی تفاوت قائل شده‌اند.

و لذا گفته‌اند:

اگر هر دو خطاب مجمل، از یک سنخ باشند (یعنی: هر دو وجوبی و یا اینکه هر دو تحریمی باشند) چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه، مخالفت قطعیه با آنها جایز نمی‌باشد.

مثل: مثال اول و دوم در ابتدای همین بحث.

و اگر دو خطاب از دو سنخ باشند مخالفت قطعیه اشکالی ندارد.

فی المثل: آنجا که شبهه موضوعیه و خطا بین از دو سنخ‌اند، مثلا: اجمالا می‌دانیم که یا آمیزش با این زن حرام است و یا ذبح آن گوسفند واجب است.

پس خطاب مردّد است بین افعل و لا تفعل، متعلق خطاب هم مردد است که آیا ذبح است یا مباشرت و آمیزش.

* دلیل گروه چهارم بر نظریه فوق چیست؟

ج: اینست که:

آنجا که هر دو حکم از یک سنخ‌اند، دو خطاب به منزله یک خطاب است و لذا مخالفت با آن جایز نیست.

بیان مطلب اینکه:

می‌گویند: شارع مقدّس واجبات بسیاری دارد و برای هریک خطابی وارد نموده است، و هکذا در محرّمات.

حال: این خطابات فراوان به منزله اینست که: خداوند لیستی برای واجبات آماده کرده و ضمن ثبت تمام واجبات در بالای آن مرقوم داشته واجبات زیر را انجام دهید، و همچنین طوماری برای محرّمات آماده نموده و ضمن ثبت تمام محرّمات در آن در صدر آن فرموده است امور ذیل را انجام نده.

یعنی: خطابات اگرچه متعددند و لکن در حکم خطاب واحدند که از مجموع آنها یک خطاب تفصیلی انتزاع می‌شود.

و لذا در این‌گونه موارد فرقی نمی‌کند که مکلف، شیء معلوم معیّنی به علم تفصیلی را مرتکب شود و یا ترک کند؛ و یا اینکه احد

الامرین را انجام و یا ترک کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۵۲

در هر حال:

با خطاب تفصیلی انتزاعی مخالفت کرده است و این جایز نیست.

اما در مواردی که هر دو حکم از یک سنخ نبوده و از دو نوع‌اند، یعنی: ما ندانیم که افعل گفته یا لا- تفعل، که در نتیجه؛ ما نمی‌دانیم که:

آیا مورد داخل در خطاب تفصیلی انتزاعی (افعل الواجبات) است و یا در داخل خطاب تفصیلی انتزاعی (لا تفعل المحرمات).

و لذا مخالفت با چنین خطابی جایز است.

* پاسخ شیخ به نظریه چهارم چیست؟

ج: اینست که:

اولا- خطابات انتزاعی ارزشی ندارند چه در متحد السنخ و چه در مختلف السنخ ثانیا: در مختلف السنخ نیز می‌توان یک خطاب تفصیلی انتزاعی، را ادعا کرد.

* به نظر شیخ کدام‌یک از اقوال چهارگانه حق و یا از دیگر اقوال قوی‌تر است؟

ج: می‌فرماید: از نظر ما وجه دوّم از تمام وجوه اربعه اقوی می‌باشد و پس از آن وجه اول و سپس وجه سوم و وجه چهارم اساسا بی‌وجه است.

* چرا شیخ وجه اول را پس از وجه دوم اولی از دو وجه دیگر می‌داند؟

ج: زیراکه عند العقل اگر معصیت مولی جایز باشد میان احکام و موضوعات فرقی نخواهد بود.

(پایان مباحث مربوط به اشتباه در مکلّف به)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۵۳

و امّا الکلام فی اشتباهه من حیث الشخص المکلّف بذلک الحکم، فقد عرفت انّه یقع تارة فی الحکم الثابت لموضوع واقعیّ مردّد بین شخصین، کاحکام الجنابة المتعلّقة بالجنب المردّد بین واجدی المنیّ، و قد یقع فی الحکم الثابت لشخص من جهة تردّده بین موضوعین، کحکم الخنثی المردّد بین الذکر و الانثی.

اما الکلام فی الاول:

فمحصّله: انّ مجرّد تردّد التکلیف بین شخصین لا یوجب علی احدهما شیئا، اذ العبرة فی الاطاعة و المعصیة بتعلّق الخطاب بالمکلّف الخاصّ، فالجنب المردّد بین شخصین غیر مکلّف بالغسل، و ان ورد من الشارع انّه یجب الغسل علی کلّ جنب، فانّ کلّا منهما شاک فی توجّه هذا الخطاب الیه، فیقبح عقاب واحد من الشخصین یکون جنبا بمجرّد هذا الخطاب الغیر الموجّه الیه. نعم لو اتفق لاحدهما او الثالث علم بتوجّه الخطاب الیه دخل فی اشتباه متعلّق التکلیف الذی تقدّم حکمه باقسامه.

و لا بأس بالاشارة الی بعض فروع المسألة، لیتّضح انطباقها علی ما تقدّم فی العلم الاجمالی بالتکلیف.

ترجمه:

(سخن در اشتباه حکم به اعتبار شخص مکلّف)

قبلا- دانستید که کلام گاهی، در حکم ثابت برای موضوع واقعی مردّد میان دو شخص است مثل: احکام جنابت که تعلّق دارد به شخص جنبی که مردد است بین دو مکلفی که قطعا یکی مصداق آن است و گاهی سخن در حکم ثابتی است برای یک شخصی از

آن جهت که مردّد است بین دو موضوع مثل: حکم خنثی که میان مذکر یا مؤنث مردد و مشتبه است.

(سخن در حکم موضوع مردّد میان دو شخص)

حاصل مطلب اینکه، صرف تردد تکلیف میان دو نفر و احتمال تعلّق آن تکلیف به یکی از آن دو نفر موجب ثبوت آن تکلیف بر هیچ‌یک از آن دو نفر نمی‌شود، زیرا ملاک در اطاعت و معصیت، به تعلّق گرفتن خطاب است به مکلّف مشخص و معیّن، پس شخص جنبی که مردد است میان زید و عمر و مکلف به غسل نیست، اگرچه از جانب شارع خطاب آمده که بر هر جنبی غسل واجب است اما هریک از این دو نفر، در توجه این خطاب به خودشان شاک هستند، پس عقاب یکی از این دو نفر به صرف این خطاب، قبیح است.

بله، چنانچه برای یکی از این دو نفر یا برای شخص سومی، علم به توجه خطاب به او حاصل گردید، مسئله داخل در اشتباه متعلّق تکلیف می‌شود که حکم آن با اقسامش گذشت

پس اشاره به برخی از فروع آن در اینجا اشکالی ندارد، تا انطباقش بر آنچه قبلا در علم اجمالی به تکلیف گفتیم روشن شود:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۵۴

فمنها: حمل احدهما الآخر و ادخاله فی المسجد للطواف او لغیره، بناء علی تحریم ادخال الجنب او ادخال النّجاسة الغیر المتعدّیة.

فان قلنا انّ الدخول و الادخال متحققان بحرکة واحدة، دخل فی المخالفة المعلومة تفصیلا و ان تردّد بین کونه من جهة الدخول او الادخال.

و ان جعلناهما متغایرین فی الخارج کما فی الذهن: فان جعلنا الدخول و الادخال راجعین الی عنوان محرّم واحد، و هو القدر المشترک بین ادخال النفس و ادخال الغیر، کان من المخالفة المعلومة للخطاب التفصیلیّ، نظیر ارتکاب المشتبهین بالنجس.

و ان جعلنا کلّا منهما عنوانا مستقلا دخل فی المخالفة للخطاب المعلوم بالاجمال الذی عرفت فیه الوجوه المتقدّمة، و کذا من جهة دخول المحمول و استیجاره الحامل مع قطع النظر عن حرمة الدخول و الادخال علیه او فرض عدمها حیث انّه علم اجمالاً بصدور احد المحرّمین امّا دخول المسجد جنبا او استیجار جنب للدخول فی المسجد الّا یقال بانّ الاستیجار تابع لحکم الاجیر، فاذا لم یکن فی تکلیفه محکوما بالجنابة و ابیح له الدخول فی المسجد صحّ استیجار الغیر له.

ترجمه:

(برخی از فروع مسئله اشتباه موضوع)

از جمله این فروع، به دوش کشیدن، یکی از دو فرد جنب مشتبه است فرد دیگر را و داخل نمودن اوست به مسجد الحرام،

جهت طواف یا غیر طواف، مبنی بر اینکه، وارد کردن جنب یا نجاست غیر مسری در مسجد حرام است.

حال اگر قائل شویم که دخول و ادخال (در مسجد) هر دو به یک حرکت اولین قدم در مسجد تحقّق می‌یابند، محل بحث از مصادیق مخالفت قطعیه با علم تفصیلی می‌شود، اگرچه این مخالفت (که موضوع حرمت است) مردّد باشد میان دخول و ادخال. و اگر هریک از دو (دخول و ادخال) را در خارج، عنوان مستقلّ و متغایر با دیگری قرار دهیم، همان‌طوری که مفهومشان در ذهن با هم متغایر است از دو حال خارج نیست:

۱- اگر دخول و ادخال را در یک عنوان حرام واحدی قرار دهیم که همان قدر مشترک میان ادخال نفس و ادخال غیر است فعل (طرف) حامل، از مصادق مخالفت معلوم با خطاب تفصیلی است، مثل: تناول نمودن محتوای هر دو ظرف مشتبه، (زیرا حامل هم دخول در مسجد را مرتکب شده و جنب را وارد در مسجد نموده است)

۲- و اگر هریک از دخول و ادخال را عنوان جداگانه‌ای قرار دهیم (بدون قدر مشترک) فعل حامل از مصادیق مخالفت با خطاب معلوم بالاجمال می‌شود که وجوه چهارگانه در مورد آن را

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۵۵

شناختی و همچنین است از جهت دخول محمول به مسجد و اجیر نمودنش حامل را با قطع نظر از حرمت دخول و ادخال در حق او (حامل) یا به فرض عدم حرمت از آن جهت که محمول علم اجمالی به صدور یکی از دو حرام دارد (نسبت به خود) و آن اینست که، یا با حالت جنابت به مسجد داخل شده و یا جنبی را جهت حمل خودش اجیر نموده است.

و لذا طبق وجه دومی که گذشت، عملش حرام و مرتکب معصیت شده است.

مگر اینکه گفته شود: استیجار تابع حکم اجیر است و لذا اگر وی در تکلیف خود محکوم به جنابت نبوده و دخولش به مسجد مباح و جایز باشد، لاجرم فرد دیگری می‌تواند او را برای اینکه به مسجد درآید اجیر کند.

تشریح المسائل* مراد از عبارت (اما الکلام فی اشتباهه من حیث الشخص المکلف ...) چیست؟

ج: اشاره است به بیان اشتباه حکم در این مبحث از جهت شخص مکلّف، زیرا، در اوایل بحث علم اجمالی فرمود:

گاهی اجمال و اشتباه در عمل (یعنی: مکلّف به) می‌باشد و گاهی اجمال در عامل و شخص مکلّف است.

* بحث اجمال و اشتباه مکلّف خود بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است

۱- گاهی اطراف شبهه، دو انسان مکلف هستند مثل: واجدی المنی فی الثّوب المشترک.

۲- گاهی دو طرف شبهه یک فرد مکلّف است مثل: خنثی، که نمی‌داند مخاطب به خطاب مردان است یا مخاطب به خطاب زنان.

* مراد از عبارت (ان مجرّد تردّد التکلیف بین شخصین ...) کدام قسم از بحث است؟

ج: قسم اول از بحث و لب اللباب آن عبارتست از اینکه:

اگر تکلیف میان دو یا چند نفر مردد و مشتبه شود، بر هیچ‌کدام امتثال و اتیان واجب نمی‌باشد؛ زیراکه ملاک و میزان در باب اطاعت و عصیان اینست که، شخص خاص و معینی مخاطب به خطاب باشد و حال آنکه، در اینجا چنین نیست و آنچه که مسلم است، اینست که، جنب در ما نحن فیه مردّد است میان یکی از دو مکلّف، پس آنچه برای ما مسلّم است متعلّق خطاب نیست.

حاصل مطلب اینکه:

خطاب می‌گوید: غسل بر جنب واجب است؛

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۵۶

و در ما نحن فیه هریک از دو طرف شک دارد که آیا جنب هست تا غسل بر او واجب باشد یا نه لذا، نسبت به وظیفه خودش اصالهٔ البراءهٔ جاری کرده و کاری به طرف دیگر ندارد چرا که او مورد ابتلاء این نیست و به این یکی ارتباطی ندارد،

و لذا

هرکجا در علم اجمالی پای یک مکلف در میان باشد آن علم اجمالی مؤثر است

و هرکجا پای دو نفر در میان باشد، علم اجمالی فاقد ارزش است.

* مراد از عبارت (نعم، لو اتفق لاحدهما ...) چیست؟

ج: اینست که: اگر یکی از دو مکلف علم تفصیلی پیدا نمود به اینکه، خطابی متوجه اوست، مثل: آنجایی که یکی از دو نفری که دارای جامه مشترک بوده و در آن منی مشاهده کرده‌اند، به دیگری اقتدا کند، که در اینجا مأموم قطع به بطلان نمازش پیدا نموده و خطاب (اعد الصلاهٔ) حتما به او متوجّه می‌شود.

یا شخص سومی که علم به توجه خطاب پیدا نموده مثل موردی که، این شخص سوم در یک نماز به هر دو مکلّف مشتبه اقتدا کند، بدین صورت که، اول به یکی از آن دو اقتدا کرده و چون در طول نماز، نماز امام به‌واسطه عذری از اعذار به هم خورده است، بقیّه نماز را به دیگری اقتدا کند که چنین مواردی داخل می‌شود در باب اشتباه متعلّق التکلیف و یا مکلّف به، که بحث پیرامون آن گذشت.

* مراد از عبارت (لا بأس بالإشارة الی بعض الفروع ...) چیست؟

ج: اشاره است به طرح چند فرع فقهی و تطبیق آن با موازین علم اجمالی

* اولین فرع فقهی در مسئله فوق چیست؟

ج: اینست که وقتی دو مکلف که دارای جامه مشترک هستند و در آن منی دیده‌اند، چنانچه یکی از آن دو فرد دیگری را اجیر نماید تا او را به دوش کشیده وارد مسجد الحرام کند، چه برای امر طواف یا امور دیگر، دو بحث پیش می‌آید، یک بحث راجع به فرد حامل و یک بحث راجع به حمل محمول، که در حقیقت تعدد عنوان پیش می‌آید و لذا بحث ما در اینجا این است که، آیا تعدّد عنوان موجب تعدّد معنون می‌شود یا نه؟

* مقدّمه بفرمایید آیا ادخال جنب واقعی در مسجد یا ادخال نجاست ظاهریه در مسجد حرام است؟

ج: بنای بحث در اینجا بر اینست که، بله حرام است

* با توجه به مقدّمه فوق آیا تعدد عنوان موجب تعدّد معنون می‌شود یا خیر؟

ج: خیر؛ زیراکه، ما یک عنوان دخول در مسجد داریم که مربوط به خود حامل می‌باشد؛ و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۵۷

یک عنوان ادخال به مسجد داریم که مربوط به حمل حامل است.

حال اگر بگوییم: تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی‌شود، و عنوان دخول و ادخال، در خارج به یک عمل و یک حرکت موجود هستند که همان حمل و ورود در مسجد است، بدین معناست که این عمل، هم دخول است و هم ادخال؛ و لذا چنین موردی داخل می‌شود در باب مخالفت عملیّه قطعیّه با علم تفصیلی. چرا

زیراکه یقین داریم که این عمل حرام است.

* منشا این علم تفصیلی چیست؟

ج: منشا این علم تفصیلی عبارتست از: علم اجمالی به اینکه، یا دخول بر او حرام است چون خود او جنب است و یا ادخال رفیق بر او حرام است، چون‌که باز خود او جنب است و قبلا گفته شد که مخالفت با علم تفصیلی جایز نیست زیرا علم بنفسه طریق الی الواقع است.

* پس مراد از عبارت (کما فی الذهن ..) در متن مربوطه چیست؟

ج: اینست که: اگر تعدد عنوان موجب تعدّد معنون بشود، یعنی: همان‌طوری‌که عنوان دخول فی المسجد و ادخال الی المسجد در ذهن دو معنای متفاوت دارند، در خارج هم دو مابازاء متفاوت دارند، با یک دقت عقلی، این صورت نیز دو قسم می‌شود، از جمله:

۱- یا اینست که:

هریک از عنوان دخول و یا ادخال به یک عنوان بازمی‌گردد که همان قدر مشترک میان آن دو است و آن قدر مشترک عبارتست از اینکه: ادخال الجنب حرام، اعم از اینکه ادخال نفس باشد یا ادخال غیر، که در این صورت مخالفت قطعیه با خطاب تفصیلی پیش می‌آید؛ چرا که تفصیلا می‌داند که خطاب تفصیلی (لا تدخل الجنب فی المسجد است) درحالی‌که او جنب را داخل در مسجد کرده.

مثل: خوردن دو مایع مشتبه به نجس که با خطاب تفصیلی (اجتنب عن النجس) مخالفت نموده است و مخالفت با خطاب تفصیل هم جایز نیست.

۲- یا اینست که:

هریک از دو عنوان دخول و ادخال مستقل بوده و قدر جامعی میان آنها وجود ندارد.

که در این صورت، مخالفت عملیه قطعیه با خطاب اجمالی پیش می‌آید، چرا، چون‌که اجمالاً می‌داند که یا مخاطب است به خطاب (لا تدخل المسجد جنبا) و یا به خطاب (لا تدخل الجنب فی المسجد)

و احکام مخالفت با خطاب اجمالی دارای چهار صورت بود که اولی از همه قول دوم بود.

* مراد از عبارت (و کذا من جهة دخول المحمول و استیجاره الحامل ...) چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۵۸

ج: مربوط به حکم محمول است در ما نحن فیه، بدین معنا که:

شخص محمول هم که حامل را اجیر کرده، علم اجمالی دارد که یکی از دو حرام از او صادر شده است و با خطاب مجمل مخالفت نموده که یا حرمت دخول در مسجد است جنبا و یا حرمت استیجار الجنب للدخول فی المسجد است و هکذا اقوال چهارگانه‌ای که گذشت.

مگر اینکه گفته شود:

استیجار تابع حکم اجیر است، یعنی: اگر اجیر خودش را جنب می‌شمارد استیجار او بر دیگری حرام است و اگر اجیر خود را پاک می‌داند و ورود در مسجد را برای خود مباح می‌داند، استیجار او برای دیگری ممکن است.

خلاصه اینکه حکم ظاهری در حق هر مکلّفی، واقعا نافذ است در حق دیگری و لذا بر این مبنا، استیجار درست می‌باشد وگرنه باطل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۵۹

و منها: اقتداء الغیر بهما فی صلاة او صلاتین:

فان قلنا بانّ عدم جواز الاقتداء من احکام الجنابة الواقعیّة کان الاقتداء بهما فی صلاة واحدة موجبا للعلم التفصیلیّ ببطلان الصلاة، و الاقتداء بهما فی صلاتین من قبیل ارتکاب الاناءین، و الاقتداء باحدهما فی صلاة واحدة کارتکاب احد الاناءین.

و ان قلنا: انّه یکفی فی جواز الاقتداء عدم جنابة الشّخص فی حکم نفسه صحّ الاقتداء فی صلاة فضلا عن صلاتین، لانّهما طاهران بالنسبة الی حکم الاقتداء.

و الاقوی هو الاوّل، لانّ الحدث مانع واقعیّ لا علمیّ. نعم، لا اشکال فی استیجارهما لکنس المسجد فضلا عن استیجار احدهما، لانّ صحّة الاستیجار تابعة لاباحة الدخول لهما لا للطهارة الواقعیّة، و المفروض اباحته لهما.

و قس علی ما ذکرنا جمیع ما یرد علیک، ممیّزا بین الاحکام المتعلّقة بالجنب من حیث الحدث الواقعیّ و بین الاحکام المتعلّقة بالجنب من حیث انّه مانع ظاهریّ للشخص المتّصف به.

ترجمه:

(فرع دوم) و از جمله فروع مسئله در اینجا، اقتداء فرد سوّمی است در یک نماز یا دو نماز به این دو

اشاره

(واجدی المنی) پس اگر قائل شویم به اینکه عدم جواز اقتداء به جنب، از احکام جنابت واقعی است (و لو به حسب ظاهر امام پاک

باشد)، اقتداء به هر دو نفر در یک نماز، موجب علم تفصیلی به بطلان نماز است.

و اقتداء به آن دو نفر، در دو نماز (ظهر را به یکی، عصر را به دیگری) از قبیل تناول از دو ظرف است و اقتداء به یکی از آن دو در یک نماز حکمش مثل ارتکاب یکی از دو ظرف مشتبه است.

و اگر قائل شویم که عدم جواز اقتداء به جنب، از احکام جنابت ظاهری است، یعنی: به جنبی که ظاهرا به جنابتش علم داریم اقتداء ممنوع است، لکن به شخصی که در حکم خود محکوم به طهارت است می‌توان اقتداء نمود. پس شخص سوّم می‌تواند به هر دو اقتداء کند چه رسد در دو نماز زیرا هر دوی این‌ها محکوم به طهارت‌اند.

(مختار شیخ)

و قول قوی‌تر همان قول اول (که گفت: عدم جواز اقتداء از احکام جنابت واقعی می‌باشد) است؛ زیرا حدث مانع واقعی است نه علمی (چون‌که علم و جهل در واقعیات و آثار وضعی آنها دخالتی ندارند)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۶۰

(استدراک)

بله، اشکالی در اجیر کردن آن دو نفر جهت جاروب کردن مسجد نمی‌باشد، چه رسد به اجیر کردن یکی از آن دو؛ زیرا صحت استیجار تابع اباحه دخول این دو است نه به خاطر طهارت و یا حدث واقعی؛ زیراکه فرض، مباح بودن ورود آن دو به مسجد است.

و قیاس کن به آنچه ما گفتیم، تمام مسائلی را که در ارتباط با (واجدی المنی) برای تو پیش می‌آید. یعنی احکامی که تعلّق به جنب دارد به اعتبار اینکه جنابت حدث واقعی است، از قبیل اقتداء در نماز می‌باشد.

و احکامی که تعلّق به جنب پیدا نموده به اعتبار اینکه جنابت حدث ظاهری است، به حسب ظاهر مانع است. مثل: اجیر نمودن جهت نظافت مسجد.

تشریح المسائل* مقدمه بفرمایید در باب شرایط عبادات چه بحثی مطرح است؟

ج: این بحث مطرح است که:

برخی از شرایط صحّت عبادت شرط واقعی می‌باشند، یعنی وجود واقعی فلان امر (مثل طهارت) شرطیّت دارد چه مکلف به این امر عالم باشد یا نباشد.

پس اگر مکلف در واقع این شرط (فی المثل: طهارت) را دارد عمل عبادیش درست است و برخی از شرایط صحت هم، شرط علمی هستند؛ یعنی اگر علم و توجّه داری به اباحه مکان، این شرط می‌شود ولی اگر ناسی و جاهل به اباحه مکان هستی، شرط نیست.

* آیا تقسیم‌بندی فوق در شرایط عبادات، در موانع نیز جاری است؟

ج: بله:

برخی از موانع، مانع واقعی هستند. (مثل: حدث در قبال طهارت) یعنی: وجود واقعی شیء مانع است. و برخی از موانع، مانع علمی هستند. مثل: غصبیّت مکان

* چگونه می‌توان شروط واقعی را از علمی تشخیص داد؟

ج: به‌واسطه خطاب مولی

* با توجه به مقدمه فوق مراد شیخ از عبارت (اقتداء الغیر بهما ... الخ) چیست؟

ج: بیان فرع دوّم در مسئله مورد بحث است به این معنا که: اگر شخص سومی به دو انسان واجد المنی فی الثوب المشترک اقتدا نماید بدین نحو که در یک نماز به یکی از آن دو نفر اقتدا ولی وی در اثناء نماز محدث شود و کنار رود و دیگری به‌جای او نماز را ادامه دهد که نصف نماز را با اوّلی و نصف دیگر را به امامت دوّمی بجا آورد، یا اینکه نماز ظهر را به یکی از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۶۱

آن دو نفر و نماز عصر را به یکی دیگرشان اقتدا کند.

حال:

اگر جنابت را مانع واقعی بدانیم، یعنی: عدم جواز اقتداء را، از آثار جنابت واقعیه بدانیم در اینجا سه صورت متصوّر است که در غالب سؤالات مشخص خواهیم کرد.

* مراد از عبارت (کان الاقتداء بهما فی صلوه ... للعلم التفصیلی) مربوط به کدام صورت است؟

ج: مربوط به صورت اوّل است، بدین معنا که؛

در یک نماز به هر دو اقتدا کرده است، علم تفصیلی حاصل می‌کند که بطلان نماز، و منشا این علم تفصیلی، یک علم اجمالی است.

و لکن با وجود علم تفصیلی طریقی، تفاوتی در حرمت مخالفت نمی‌کند.

* عبارت (و الاقتداء بهما فی صلاتین ...) مربوط به کدام صورت و احتمالات سه‌گانه است؟

ج: مربوط به صورت و احتمال دوم است بدین معنا که:

در دو نماز به آن دو نفر اقتدا کرده، فی المثل: ظهر را به یکی و عصر را به دیگری اقتداء کرده است، در این صورت، مخالفت قطعیّه با خطاب تفصیلی نموده.

* خطاب تفصیلی در این صورت چیست؟

ج: اینست که: می‌گوید: اقتداء به جنب حرام و مبطل نماز می‌باشد.

* عبارت (و الاقتداء باحدهما فی صلاة واحدة ..) مربوط به کدام احتمال است؟

ج: مربوط به سوّمین صورت متصوّر است. بدین معنا که:

تنها یک نماز را با یکی از آن دو نفر خوانده است، که این صورت از قبیل ارتکاب احد المشتبهین بالنجس می‌باشد، که شک می‌کند در صحت نماز. در اینجا اصالة الاشتغال می‌گوید: اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیّه است.

حال:

اگر جنابت را مانع علمی بشماریم اقتداء جایز نیست و چنانچه ندانیم اقتداء جایز است.

* پس مراد از عبارت (و ان قلنا یکفی فی جواز الاقتداء .... لانهما طاهران ....) چیست؟

ج: اینست که:

اگر حکم ظاهری در حق هرکسی را، واقعا در حقّ دیگری نافذ بدانیم، در اینجا، دیگر مانعی از اقتدا وجود ندارد، چرا که هریک از دو نفر به حساب خود می‌رسند، یعنی: اصالة عدم الجنابة جاری می‌کنند و در ظاهر حکم به طهارت خود می‌نمایند و آنگاه ما موظف هستیم، این حکم ظاهری را در حق هریک به منزله حکم واقعی بدانیم، در حق خودمان.

در نتیجه؛ اقتداء به هر دو در یک نماز جایز است تا چه رسد در دو نماز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۶۲

* نظر شیخ راجع به صورتهای فوق چیست؟

ج: اینست که، جنابت بعنوان یک حدث اکبر، مانع واقعی از اقتداء کردن است و لذا اقتدا در یک نماز یا دو نماز جایز نمی‌باشد. و سرّ اینکه، جنابت مانع واقعی است اینست که: دلیل می گوید: اقتدا به جنب موجب بطلان نماز است و در مثال مذکور واقعا جنب وجود دارد.

* پس مراد از عبارت (نعم، لا اشکال فی استیجار تابع ...) چیست؟

ج: بیان فرع سوم است بدین معنا که:

آیا شخص سوم می‌تواند هریک از این دو نفر را اجیر کند برای نظافت مسجد یا خیر؟

* مسئله فوق مبتنی بر چه امری است؟

ج: مبتنی بر اینست که:

آیا حکم ظاهری در حق هرکسی، واقعا در حقّ دیگری نافذ است یا نه؟

اگر بگوییم: نافذ است، پس استیجار هر دو نفر جایز است چرا که هریک از آن دو به حساب خود رسیدند، دیدند که شاک (در جنابت) هستند و لذا اصالهٔ الطهاره جاری نمودند و علی الظاهر ورود به مسجد را برای خود مباح نمودند، در اینجا، شخص سوم باید این حکم ظاهری را به منزله حکم واقعی به حساب آورد.

و اگر گفتیم که نافذ نیست، در اینجا اجیر کردن هر دو جایز نمی‌باشد، چون منجرّ به مخالفت قطعیه با علم اجمالی و خطاب تفصیلی و یا اجمالی می‌شود و این جایز نیست.

* قول حق در مطالبی که گذشت چیست؟

ج: حق آنست که: در عبادات مثل: اقتدا در جماعت، طهارت از حدث اصغر و اکبر، شرط واقعی و خود حدث مانع واقعی می‌باشد. لکن در معاملات، یعنی: توصلیّات مثل نظافت مسجد، حدث مانع علمی است نه واقعی. از طرفی هم، حکم ظاهری در حق هرکسی، نافذ است واقعا در حق دیگری.

* مراد از عبارت (و قس علی ما ذکرنا .... جمیع ما یرد علیک ....) چیست؟

ج: اینست که: شما می‌توانید با این ضابطه، تمام احکام مربوط به جنب را حل کنید که در چه جاهایی جنابت واقعی منظور است و در کجاها جنابت علمی مؤثر می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۶۳

و اما الکلام فی الخنثی فیقع تارهٔ فی معاملتها مع غیرها- من معلوم الذکوریّهٔ و الانوثیّهٔ او مجهولهما- و حکمها بالنسبهٔ الی التکالیف المختصّهٔ بکلّ من الفریقین، و تارهٔ فی معاملهٔ الغیر معها.

و حکم الکلّ یرجع الی ما ذکرنا فی الاشتباه المتعلّق بالمکلّف به.

امّا معاملتها مع الغیر فمقتضی القاعدهٔ احترازها عن غیرها مطلقا، للعلم الاجمالیّ بحرمهٔ نظرها الی احدی الطائفتین، فتجتنب عنهما مقدّمهٔ.

و قد یتوهّم انّ ذلک من باب الخطاب الاجمالیّ، لانّ الذکور مخاطبون بالغضّ عن الاناث و بالعکس، و الخنثی شاکّ فی دخوله فی احد الخطابین.

و التحقیق هو الاوّل، لانّه علم تفصیلا بتکلیفه بالغضّ عن احدی الطائفتین، و مع العلم التفصیلیّ لا عبرهٔ باجمال الخطاب- کما تقدّم فی الدخول و الادخال فی المسجد لواجدی المنیّ- مع انّه یمکن ارجاع الخطابین الی خطاب واحد، و هو تحریم نظر کلّ انسان الی کلّ بالغ لا یماثله فی الذکوریّهٔ و الانوثیّهٔ عدا من یحرم نکاحه.

ترجمه:

(کلام در خنثی و احکام آن)

اشاره

گاهی در معامله خنثی با غیر خود است که یا مذکر و مؤنث بودنشان معلوم است، و یا نه مثل خود او مجهول است، و اینکه حکم او نسبت به تکالیف اختصاصی هریک از زن و مرد چیست؟ و گاهی در معامله غیر با او و حکم شرعی مربوط به آنهاست.

و حکم تمام صور و احتمالات به همین چیزی برمی‌گردد که در اشتباه حکم متعلّق به مکلّف به گفتیم.

و اما (معامله خنثی با دیگران)؛ پس مقتضای قاعده، اجتناب خنثی از غیر خود است اعم از مردان، زنان و خنثاهای دیگر، به خاطر علم اجمالیش به حرام بودن نگاهش به یکی از دو طایفه زنان. پس خنثی از باب مقدّمه علمیه از هر دو گروه اجتناب می‌کند.

و گاهی توهّم می‌شود که حکم خنثی از باب خطاب اجمالی است، زیرا مردان مخاطب به پوشیدن چشم از زنان و بالعکس هستند، و خنثی شک دارد که در حکم کدام‌یک از این دو طایفه است. پس خطاب در حق او اجمالی است و اما قول اول (مشهور) مطابق تحقیق است، زیرا به تکلیفش از چشم پوشیدن و نظر نکردن به زنان یا مردان علم تفصیلی دارد، و با وجود این علم تفصیلی مجمل بودن خطاب فاقد اثر است؛

چنانچه شرح آن در دخول و ادخال به مسجد نسبت به (واجدی المنی) گذشت.

با وجود این، ارجاع دو خطاب (به زنان و مردان) را به یک خطاب، و انتزاع خطابی معلوم،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۶۴

ممکن است. و آن خطاب مشخّص عبارتست از حرام بودن نگاه هر انسان بالغی به هر بالغی که در ذکوریت و انوثیت مثل او نیست، مگر به کسی که محرم او باشد.

تشریح المسائل* مقدمه بفرمایید خنثی یعنی چه؟

ج: یعنی کسی که، هم آلت مردانگی دارد هم آلت زنانگی و یا اینکه فاقد هر دو نوع آلت است.

* آیا فرد خنثی داخل در یکی از دو گروه زنان و مردان است یا طبیعت سومی است در کنار آن دو گروه؟

ج: برخی گفته‌اند: خنثی طبیعت سوّمی است

برخی قائل‌اند که خنثی بازگشت می‌کند به یکی از دو گروه مردان و زنان، و طبیعت سومی در کار نیست. و در این رای استناد کرده‌اند به آیه شریفه: یَهَبُ لِمَنْ یَشاءُ إِناثاً وَ یَهَبُ لِمَنْ یَشاءُ الذُّکُورَ.

* بحث پیرامون خنثی در اینجا بر کدام مبنی است؟

ج: بر این مبنا که، خنثی طبیعت ثالثه نیست، بلکه یا مرد است و وظایف مردها به عهده اوست و یا زن است و حکم زنها بر او جاری است.

* خنثی بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است: ۱- خنثای غیر مشکل ۲- خنثی مشکل

* مراد از خنثای غیر مشکل چیست؟

ج: اینست که، شخص دارای علایم و مشخصاتی می‌باشد که مرد بودن یا زن بودن او را می‌رساند. فی المثل: اگر حائض شده و یا از مجرای زنانگی بول کند دلالت بر زن بودن او دارد و اگر از مجرای آلت رجولیت ادرار کند دلالت بر مرد بودن او دارد.

* مراد از خنثای مشکل چیست؟

ج: اینست که، فرد هم آلت رجولیّت داشته باشد و هم آلت انوثیت و علایم خاص و شرایط قابل تشخیصی ندارد، نه حیض می‌شود

تا بفهمیم که زن است نه از مجرای رجولیت ادرار می‌کند تا مرد بودن او محرز شود بلکه از هر دو آلت بالسویه بول می‌کند.

و یا اینکه فرد، نه آلت رجولیّت دارد و نه آلت انوثیت بلکه تنها دارای سوراخی است که خبث را از آن خارج می‌کند.

* حکم کدام‌یک از این دو نوع خنثی مشکل است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۶۵

ج: خنثای مشکل، زیرا در خنثای غیر مشکل با تشخیص زن یا مرد بودنش به وظایف همان گروه عمل می‌کند. پس انما الکلام در خنثای مشکل است.

* نسبت به خنثای مشکل چه مباحثی مطرح است؟

ج: سه بحث مطرح است:

یک بحث راجع به وظایف مشترک میان مردها و زنها می‌باشد، مثل: نماز، روزه و ...

و یک بحث مربوط به وظایف و تکالیف اختصاصی هریک از زنان و یا مردان یک بحث هم راجع به تکالیف مشترکه است برای خنثی و سخن در اینجا پیرامون تکالیف مختصّه خنثی می‌باشد.

* با توجه به مقدّمه فوق چه مباحثی در رابطه با خنثی مطرح است؟

ج: بحث پیرامون خنثی در دو مقام صورت می‌پذیرد

یکی، رفتار خنثی با زنان، مردان و خنثاهای دیگر و یکی رفتار دیگران با خنثی.

* پس مراد شیخ از عبارت (و حکم الکل یرجع الی ...) چیست؟

ج: اینست که؛ هریک از دو مقام که باشد، بحث ما در اجمال المکلّف در باب خنثی، به باب اشتباه مکلّف به و عمل بازمی‌گردد. چرا

چون‌که، خنثی علم اجمالی دارد که یا مخاطب است به خطابات مختصّه به مردها و یا به خطابات مختصّه به زنها، پس علم اجمالی دارد و شک در مکلّف به.

* وظیفه خنثی از حیث نگاه کردن به غیر خودش یعنی زنان و مردان چیست؟

۱- برخی قائل‌اند که علم اجمالی خنثی کالجهل رأسا است و بی‌اثر؛ لذا خنثی آزاد است و می‌تواند هم به مردان نظر کند هم به زنان،

نکته: از آنجا که مخالفت قطعیّه با علم اجمالی جایز نیست، رأی فوق باطل است

۲- برخی قائل‌اند که، او از روی اختیار می‌تواند از یک گروه اجتناب و از گروه دیگر اجتناب نکند چرا که مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام، لکن موافقت قطعیه واجب نیست، پس حق ندارد به هر دو گروه زنان و مردان نگاه کند ولی لازم هم نیست از هر دو گروه اجتناب کند.

۳- برخی قائل‌اند که خنثی باید از هر دو گروه (زنان و مردان) اجتناب کند.

نه تنها مخالفت قطعیه حرام است بلکه موافقت قطعیه هم واجب است.

* به نظر شیخ کدام قول درست است؟

ج: به نظر شیخ، براساس قانون علم اجمالی همین قول و نظر سوم درست است، چرا؟

چون‌که قانون علم اجمالی اینست که: الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی و این هم به وسیله احتیاط حاصل می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۶۶

پس باید که خنثی، از باب مقدمه علمیّه از هر دو طرف شبهه اجتناب نماید تا یقین حاصل کند که وظیفه خود را انجام داده است.

* چرا برخی در نگاه خنثی قائل‌اند به اینکه، احتیاط لازم نیست و او می‌تواند به اختیار خود از یک طرف شبهه اجتناب کند؟

ج: چون گمان کرده‌اند که این مسئله نیز از باب علم اجمالی و خطاب اجمالی است و طبق یک نظر در آنجا نه تنها احتیاط لازم نیست بلکه مخالفت هم جایز است.

می گویند:

مردها مخاطب‌اند به اینکه یا ایها النبی قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم، زنها نیز مخاطب‌اند به اینکه یا ایها النبی قل للمؤمنات یغضضن من ابصارهنّ و ... از طرفی خنثی علم اجمالی دارد که یا مخاطب است به خطاب زنها و یا مردها، لکن تفصیلا خطاب را نمی‌داند پس هم علم اجمالی است و هم خطاب، و در چنین موردی احتیاط لازم نیست و اختیارا از یک طرف اجتناب می کند.

* پاسخ شیخ به رأی فوق چیست؟

ج: اینست که:

اوّلا: به فرض که هم علم اجمالی باشد هم خطاب، باز هم موظّف به احتیاط است، چرا که مخالفت مولی جایز نیست.

ثانیا: در اینجا، علم تفصیلی وجود دارد چرا که قطع دارد که یا بر او واجب است غضّ از رجال و یا غضّ از نساء.

پس، اصل غضّ، واجب تفصیلی است. آنچه خنثی نمی‌داند خصوصیات است. منشا علم تفصیلی او نیز، علم اجمالی به اینست که: مخاطب به یکی از دو خطاب است و ما کرارا متذکر شدیم که مخالفت با علم تفصیلی حرام است؛ حال از هر طریقی که این علم حاصل شود

ثالثا: خطاب مجمل نبوده علاوه بر اینکه می‌توان هر دو خطاب را به یک خطاب برگرداند و آن خطاب واحد عبارتست از:

(یحرم نظر کل انسان بالغ الی کل انسان بالغ لا یماثله فی الذّکوریهٔ و الأنوثیهٔ عدا من یحرم نکاحه)

که ما این خطاب تفصیلی را از آن دو خطاب انتزاع نمودیم و بدون تردید امتثال خطاب تفصیلی لازم است که آنهم با احتیاط کردن ممکن است پس احتیاط واجب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۶۷

و لکن یمکن ان یقال: انّ الکفّ عن النظر الی ما عدی المحارم مشقّهٔ عظیمهٔ فلا یجب الاحتیاط فیه، بل العسر فیه اولی من الشبههٔ الغیر المحصورهٔ؛ او یقال: انّ رجوع الخطابین الی خطاب واحد فی حرمهٔ المخالفهٔ القطعیّهٔ، لا فی وجوب الموافقهٔ القطعیهٔ، فافهم.

و هکذا حکم لباس الخنثی، حیث انّه یعلم اجمالاـ بحرمهٔ واحد من مختصّات الرجال کالمنطقهٔ و العمامهٔ او مختصّات النساء علیه، فیجتنب عنهما.

و امّا حکم ستارته فی الصلاهٔ، فیجتنب الحریر و یستر جمیع بدنه.

ترجمه:

استدراک شیخ[۷۴]

ولی ممکن است گفته شود:[۷۵]

خودداری از نظر نمودن به غیر محارم مشقت و رنج بزرگی است، در نتیجه احتیاط در این امر (به مقتضای رفع حرج) واجب نیست، بلکه عسر و حرج در اینجا شدیدتر است از عسر و حرج در شبهه غیر محصوره؛

یا گفته شود:

رجوع دادن دو خطاب به خطاب واحد (اثرش) در حرمت مخالفت قطعیه است، (یعنی: تنها این مخالفت را حرام می‌داند) و نه در

وجوب موافقت قطعیه، پس بفهم. (یعنی: به اشکالی که در ارجاع خطابین به خطاب واحد تذکر دادیم توجه کن.)

و این‌چنین است حکم لباس خنثی؛ ازآن‌جهت که او علم اجمالی دارد، که یا مختصات مردان از قبیل؛ کمربند و عمامه بر او حرام است یا لباسهای اختصاصی زنان از جمله، چادر، خلخال و غیر این دو، بدین خاطر باید از هر دو اجتناب کند.

اما حکم ستر خنثی در نماز

حکم ستر برای خنثی در نماز اینست که از حریر (یعنی ابریشم) اجتناب کند و تمام بدنش را بپوشاند، چرا که مقتضای وجوب موافقت قطعیّه چنین است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۶۸

و اما حکم الجهر و الاخفات: فان قلنا: بکون الاخفات فی العشاءین و الصبح رخصهٔ للمرأهٔ جهر الخنثی بهما. و ان قلنا انّه عزیمهٔ لها فالتخییر، ان قام الاجماع علی عدم وجوب تکرار الصلاهٔ فی حقّها.

و قد یقال بالتخییر مطلقا، من جههٔ ما ورد: من انّ الجاهل فی الجهر و الاخفات معذور.

و فیه- مضافا الی انّ النصّ انّما دلّ علی معذوریهٔ الجاهل بالنسبهٔ الی لزوم الاعادهٔ لو خالف الواقع، و این هذا من تخییر الجاهل من اوّل الامر بینهما، بل الجاهل لو جهر او اخفت مترددا بطلت صلاته، اذ یجب علیه الرجوع الی العلم او العالم-: انّ الظاهر من الجهل فی الاخبار غیر هذا الجهل.

و امّا تخییر قاضی الفریضهٔ المنسیّهٔ عن الخمس فی ثلاثیهٔ و رباعیّهٔ و ثنائیهٔ، فانّما هو بعد ورود النصّ فی الاکتفاء بالثلاث المستلزم لالغاء الجهر و الاخفات بالنسبهٔ الیه، فلا دلالهٔ فیه علی تخییر الجاهل بالموضوع مطلقا.

ترجمه:

(حکم جهر و اخفات در نماز خنثی)

اما حکم بلند خواندن و آهسته خواندن:

اگر قائل به آهسته خواندن نماز زنان در صبح و مغرب و عشا شویم آنهم از باب رخصت و جواز، خنثی این دو نماز را بلند می‌خواند. (چون امر دایر است میان جواز اخفات و وجوب جهر، که در چنین مواردی، احتیاط مقتضی جهر می‌باشد)

و اگر قائل شویم که آن (آهسته خواندن) واجب است برای او (زن)، زیرا در این فرض دوران امر میان وجوب جهر با وجوب اخفات است و از مصادیق دوران امر بین محذورین است)

حکمش تخییر است، البته، اگر اجماع بر عدم وجوب تکرار نماز در حق وی اقامه شده باشد. و گاهی گفته می‌شود: حکم خنثی (در نمازهای مذکور) تخییر است، چه اخفات برای زن جایز باشد چه حرام؛ زیرا خبری به این مضمون وارد شده که، جاهل در جهر و اخفات معذور است.

علاوه برآن که، روایت مذکور دلالت بر معذور بودن جاهل نسبت به لزوم اعاده، در فرض مخالفت با واقع دارد و این حکم چه ربط دارد به اینکه بتوان از آن، تخییر جاهل را میان جهر و اخفات از ابتدای امر و قبل از شروع در نماز استفاده نمود، بلکه جاهل اگر به‌جای اخفات جهر و به‌جای جهر اخفات کند درحالی‌که در حکم آن مردّد است، نمازش باطل است، زیرا بر او (جاهل) لازم است که در این مسئله به علم و عالم رجوع نماید.

و ظاهرا جهل (در روایت مذکور) غیر از جهلی است که در خنثی وجود دارد (یعنی جهل به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۶۹

حکم است نه جهل به موضوع مثل جهل خنثی) در اینجا چون روایت فرموده بر چنین کسی سه نماز بیشتر واجب نیست و وجوب سه نماز مستلزم اینست که به نماز چهار رکعتی وصف جهر و اخفات ملغی باشد، لکن این مسئله دلالت ندارد بر اینکه جاهل به موضوع در تمام موارد، حتی اگر جهلش مثل، جهل خنثی هم بود، مخیر میان جهر و اخفات باشد.[۷۶]

تشریح المسائل* مراد شیخ از عبارت (و لکن یمکن ان یقال .... الخ) در اینجا چیست؟

ج: بیان اشکال شیخ است به هر دو جواب خودش در ثانیا و ثالثا

* اشکال پاسخ دوم شیخ به نظر خودش چیست؟

ج: اینست که

احتیاط به فرض وجوبش تا زمانی لازم است که مستلزم عسر و حرج نباشد و الّا حسن نخواهد بود درحالی‌که در ما نحن فیه احتیاط بر خنثی مستلزم عسر و حرج است؛

اگر بخواهد از تمام مردان و زنان بجز محارمش چشم بپوشد.

پس احتیاط واجب نیست، بلکه عسر و حرج در اینجا به مراتب شدیدتر است از عسر و حرج در باب شبهات غیر محصور، مثل: اجتناب از تمام اساس البیت. و درعین‌حال در آنجا (شبهه محصوره) نیز احتیاط واجب نمی‌باشد.

پس در خنثی که عسر و حرج شدیدتر است به طریق اولی احتیاط واجب نمی‌باشد.

* به نظر شیخ چه اشکالی به پاسخ سوم ایشان وارد است؟

ج: به فرض که خطاب تفصیلی وجود داشته باشد باز این خطاب انتزاعی و ضعیف است و حد اکثر قدرتی که دارد دلالت بر حرمت مخالفت قطعیه است، لکن بر وجوب موافقت قطعیه دلالتی ندارد

* پس مراد از اصطلاح (فافهم) در پایان عبارت مربوط چیست؟

ج: شاید اشاره به این است که، حرمت مخالفت قطعیه از خود خطاب مجمل نیز فهمیده می‌شود و نیازی به خطاب تفصیلی ندارد، از طرفی خطاب تفصیلی برای اثبات وجوب موافقت قطعیه و احتیاط می‌باشد.

* لباس خنثی چه حکمی دارد؟

ج: مقدمهٔ می‌فرماید: مردها از نظر لباس مختصاتی دارند که بر زن‌ها حرام است مثل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۷۰

کمربند و عمامه زنها نیز از حیث لباس ویژگی‌هایی دارند که بر مردها حرام است مثل: ابریشم و طلا.

حال با وجود اینکه خنثی علم اجمالی دارد که یا مختصات مردان بر او حرام است و یا مختصات زنان، باز هم قانون علم اجمالی، احتیاط و وجوب اجتناب از هر دو را از باب مقدمه علمی اقتضا دارد.

* حکم مکلّف نسبت به جهر و اخفات در نماز چیست؟

ج: اینست که:

بر هر مکلّفی در نماز ظهر و عصر، اخفات واجب است چه مرد باشد چه زن و یا خنثی، لکن در نمازهای صبح، مغرب و عشاء در خصوص مردان مکلّف جهر، و بر زنان درصورتی‌که نامحرم صدای او را می‌شنود اخفات واجب است.

ولی در مورد زنان درصورتی‌که نامحرم صدای آنها را نشنود اختلاف است که آیا اخفات واجب است یا جهر یا مخیّر است بین جهر و اخفات؟

* بالاخره وظیفه خنثی در این مسئله چیست؟

ج: اگر اخفات برای زن رخصت باشد یعنی: بتواند آهسته بخواند خنثی نیز باید جهرا بخواند، چون‌که علم اجمالی دارد که یا مرد

است پس جهر بر او متعیّن می‌باشد و یا زن است، پس مخیر است میان جهر و اخفات.

و لذا چنین موردی از باب دوران امر میان تعیین و تخییر است،

در نتیجه:

عقل می‌گوید: جانب تعیین را بگیر، چرا که مستلزم امتثال یقینی است.

حال:

اگر در واقع تعیین بوده پس امتثال شده است و چنانچه در واقع تخییر بوده باز هم یک طرف قضیه جهر است و لذا قدر متیقّن را اخذ می‌کنیم.

و اگر اخفات بر زن عزیمت و واجب است، در اینجا مقتضای قانون علم اجمالی در کار است و مقتضای قانون علم اجمالی که عبارتست از: الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی، اینست که باید؛ خنثی احتیاط کند و نماز را تکرار نماید.

یعنی: از باب مقدمه علمیه، یک‌بار جهرا بخواند و یک‌بار اخفاتا، مگر اینکه اجماع اقامه شود بر اینکه تکرار لازم نبوده و احتیاط در این مورد واجب نمی‌باشد

* در فرض مزبور (اقامه اجماع بر عدم لزوم تکرار) حکم خنثی چیست؟

ج: احتمال دارد جهر واجب باشد و احتمال دارد اخفات واجب باشد و هر دو احتمال هم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۷۱

مساوی‌اند، ترجیح بلامرجح هم که محال است پس خنثی مخیر است میان جهر و اخفات.

* مراد از عبارت (و قد یقال بالتخییر مطلقا ... الخ) چیست؟

ج: اشاره به قول برخی علماء است به تخییر خنثی بین الجهر و الاخفات مطلقا یعنی: چه اخفات نسبت به زنها رخصت باشد و چه عزیمت، خنثی مخیر است.

* دلیل حضرات بر مدّعای فوق چیست؟

ج: روایاتی است مبنی بر اینکه در باب جهر و اخفات، انسان جاهل معذور است؛ پس اگر مخالفت پیش آمد مؤاخذه نمی‌شود.

حال:

خنثی هم که جاهل است پس داخل در آن کبرای کلّی یعنی: الجاهل معذور است.

پس:

اگر خنثی مثلا: نماز صبح را آهسته خواند و در واقع مرد بود یا بلند خواند و در واقع زن بود و جهر برای زن حرام بود، چون وی به مرد بودن یا زن بودن خود جاهل است، پس مشمول این ادلّه شده و لذا معذور می‌باشد، پس می‌توان گفت: وی میان جهر و اخفات مخیّر است.

* مقدمهٔ بفرمایید؛ جاهل در تقسیم اولیه بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است ۱- جاهل به جهر مرکب یا آدم غافل ۲- جاهل بسیط یا شاك

* جاهل به جهل مرکب چه کسی است؟

ج: کسی است به کلّی غافل است که در اسلام مسئله‌ای به نام جهر و اخفات در نماز وجود دارد، و لذا مدت زمانی را نماز می‌خواند و بعد متوجه این مسئله می‌شود.

* مراد از جاهل بسیط یا شاك چه کسی است؟

ج: کسی است که از ابتدای امر به مسئله توجه دارد منتهی مردّد است که آیا وظیفه‌اش چیست؟

* حال روایت مذکور که می‌گوید: الجاهل معذور، مربوط به کدام قسم از جاهل است؟

ج: مربوط به جاهل مرکّب یعنی شخص غافل است.

انسان غافل اگر در خلاف واقع بیفتد معذور می‌باشد ولی انسان شاک معذور نمی‌باشد، زیرا که وظیفه دارد بدنبال تحصیل علم و یا ظنّ معتبر به حکم برود البته، اگر مجتهد است از طریق اجتهاد و اگر مقلد است با رجوع به فتوای مجتهد از خود رفع جهل نماید.

و در ما نحن فیه خنثی شاک است و لذا اگر جاهل به جهل مرکب به حکم این روایات معذور باشد، دلیلی بر معذور بودن خنثی شاک نمی‌شود پس روایت مذکور کلام ما را ردّ نمی‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۷۲

* مراد از عبارت (و اما تخییر القاضی ...) چیست؟

ج: بیان دومین اشکال در مسئله جهل است مبنی بر اینکه، ظاهرا جهل در روایت مذکور غیر از جهلی است که در خنثی وجود دارد، یعنی مراد از جهل در روایت، جهل به حکم است نه جهل به موضوع. مانند جهل خنثی.

یعنی:

اگر کسی بگوید که: ما موردی را سراغ داریم که شبهه در موضوع است و مع‌ذلک حکم به تخییر میان جهر و اخفات شده است و آن عبارتست از کسی که یک نماز از پنج نمازش فوت گردیده ولی معیّنا آن را نمی‌داند، درعین‌حال فقهاء به حکم روایات وظیفه او را به شرح ذیل مشخص کرده‌اند:

یک دو رکعتی به عنوان قضای صبح که باید آن را بلند بخواند، یک نماز سه رکعتی بعنوان قضای مغرب که باید بلند بخواند و یک چهار رکعتی که مردّد است میان ظهر، عصر و عشاء که در جهر و اخفات آن مخیّر است با اینکه شبهه در موضوع است.

چون معلوم نیست آیا این چهار رکعت در واقع ظهر و عصر است تا اخفات واجب باشد یا عشاء است تا جهر لازم باشد، پس در شبهات موضوعیه و جاهل به موضوع هم مخیر است.

* پاسخ شیخ به مطلب فوق چیست؟

ج: می‌فرماید:

در خصوص نماز قضا روایاتی داریم که اگر جاهل اجمالا می‌داند یکی از نمازهای یومیّه او قضا شده ولی تفصیلا نمی‌داند که آیا می‌تواند به سه نماز اکتفا کند یا نه، لازمه این حکم اینست که نسبت به این شخص نه جهر واجب است و نه اخفات.[۷۷]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۷۲

که مخیّر است، چرا که در یک نماز چهار رکعتی که امکان ندارد هم جهر باشد و هم اخفات؛ و لکن این دلیل نمی‌شود که در همه جاهل به موضوع مخیر باشد و احتیاط لازم نباشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱، ص: ۲۷۳

و امّا معاملهٔ الغیر معها، فقد یقال[۷۸] بجواز نظر کلّ من الرجل و المرأهٔ الیها، لکونها شبههٔ فی الموضوع، و الاصل الاباحهٔ

و فیه: انّ عموم وجوب الغضّ علی المؤمنات، الا عن نسائهنّ او الرجال المذکورین فی الآیهٔ،[۷۹] یدلّ علی وجوب الغضّ عن الخنثی. و لذا حکم فی جامع المقاصد بتحریم نظر الطائفتین الیها، کتحریم نظرها الیهما،[۸۰] بل ادّعی سبطه الاتفاق علی ذلک،[۸۱] فتامّل جدّا.

ثمّ انّ جمیع ما ذکرنا انّما هو فی غیر النکاح. و امّا التناکح، فیحرم بینه و بین غیره قطعا، فلا یجوز له تزویج امرأهٔ، لاصالهٔ عدم ذکوریّته- بمعنی عدم ترتّب اثر الذکوریّهٔ من جههٔ النکاح و وجوب حفظ الفرج الّا عن الزوجهٔ و ملک الیمین- و لا التزوّج برجل،

لاصالة عدم کونه امرأة؛ کما صرّح به الشهید[۸۲] لکن ذکر الشیخ مسألة فرض الوارث الخنثی المشکل زوجا او زوجة،[۸۳] فافهم.

هذا تمام الکلام فی اعتبار العلم.

ترجمه:

(حکم معامله غیر با خنثی)

و اما در حکم معامله دیگران با خنثی، گاهی قائل به جواز نگاه هریک از مرد و زن به او (خنثی) شده‌اند زیرا مورد از مصادیق شبهه موضوعی بوده و اصل در آن اباحه و جواز است.

در این (کلام) اشکالی وجود دارد، زیرا آیه شریفه که چشم‌پوشی را بر مؤمنات واجب نموده و تنها نظر به زنان مؤمنه یا مردانی که در آیه مذکور است استثنا نموده دلالت بر وجوب غضّ نظر خنثی دارد.

و لـذا مرحوم کرکی در کتـاب جـامع المقاصـد حکم به حرام بودن نگـاه زن و مرد به خنثی نموده همچنـان که حکم به تحریم نگاه خنثی به آن دو نموده است، بلکه سـبط ایشـان، مرحوم میر داماد ادعای اجماع بر این حکم نموده است پس جـدا تأمل کن، اما تمام احکامی که گفتیم در رابطه با احکام غیر نکاح بود و امّا حکم نکاح:

(سخن در حکم تناکح خنثی)

تناکـح بین او (خنثی) و غیرش قطعـا حرام است، پس برای او جـایز نیست که با زنی ازدواج کنـد زیرا اصل مقتضـی عـدم ذکوریت اوست، یعنی احراز نشدن ذکوریت از جهت اختیار همسر و وجوب حفظ فرج از دیگران مگر از همسر و کنیز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۷۴

و نیز نمی‌تواند به مردی شوهر کند زیرا اصل مقتضـی آنست که زن نباشد چنان‌که شهید اول به آن تصریح نموده لکن شیخ طوسی مسئله وارث بودن خنثای مشکل را چه همسر باشد و چه شوهر طرح و اندازه‌گیری نموده، پس از این فرض معلوم می‌شود که اختیار همسر یا شوهر نمودن در حقّ وی مثل سایرین جایز است و این بود تمام کلام در اعتبار علم اجمالی،

تشریح المسائل* مقام دوم از بحث پیرامون خنثی در رابطه با چه امری است؟

ج: پیرامون رفتار دیگران با خنثی می‌باشد

* مراد از عبارت (یقال: بجواز نظر کل ... الیها) چیست؟

ج: بیان رای و نظر برخی از فقهاء است بر جواز نظر هریک از زن و مرد به فرد خنثی بدین معنا که:

هریـک از زن و مرد، از بـاب اینکه وقـتی در بـاب علم اجمـالی پـای دو کس به میـان آیـد هریـک از آن دو وظیفه دارد به حسـاب خودش رسیدگی کند.

آنگاه

مرد می‌گویـد: من شـک دارم که آیا خنثی از جنس زنهاست تا غض نظر بر من واجب باشـد یا از جنس زنها نیست تا واجب نباشـد در نتیجه شک می‌کنم که آیا نگاه جایز است یا نه؟ پس اصالة الاباحة را جاری می‌کنیم. و همچنین است مسئله در زنها

* مراد از عبارت (و فیه ان عموم وجوب الغض ...) چیست؟

ج: نظر شـیخ پیرامون رای مـذکور با توجه به آیه شـریفه ۳۱ در سوره نور است و حاصـل مقصود اینست که می‌فرمایـد: اینجـا جای اصالة الاباحه نیست. چرا؟

زیرا ۱- عمـومی داریم مبنی بر اینکه، زنهـای مـؤمنه بایـد از همه انسانهـای بـالغ چشم بپوشـند چه از زنهـا و چه از مردهـای محرم و نامحرم و چه از خناثی؛

که زنها و مردهای محرم از تحت این عام استثناء و خارج گردیده است.

حال ما شک داریم که آیا خنثی هم از تحت این عام خارج شده است یا نه؟

در اینجا به اصالهٔ العموم تمسک کرده و در نتیجه می گوییم: غض نظر از خنثی واجب است

۲- و عمومی هم داریم مبنی بر اینکه، غض نظر از همگـان بر مردهـای مؤمن واجب است چه مردهـای دیگر و چه زنهای محرم و یا نامحرم و چه خناثی.

که مردهای مماثل و زنهای محرم از این عموم خارج شده‌اند،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۷۵

و لکن ما نسبت به خنثی شک داریم که آیا از تحت آن عموم خارج شده یا نه؟

در اینجا به اصالهٔ العموم تمسک کرده می گوییم: غض نظر از خنثی بر مردان واجب است.

* پس مراد شیخ از اصطلاح (فتأمّل) چیست؟

ج: وجه تأمـل اینست که، مخصّـِص در آیه شـریفه از نظر مصـداق مشـکوک است و معلـوم نیست که آیـا خنـثی از تحت کلّی افرد خارج است یا داخل در افراد است. و لـذا در شـبهات مصـداقیّه دلیل خاص تمسک به اصالهٔ العموم درست نیست. در نتیجه می‌توان گفت: برای حکم به عدم جواز نگاه به خنثی نمی‌توان به عموم آیه تمسک نمود.

* بیان مطلب فوق چگونه است؟

ج: بدین گونه است که:

قبل از تخصـیص، عام ظهور در عموم دارد و شامل خناثی هم می‌شود، لکن بعد از تخصـیص عام، مخصّص در ما عدا الخاص ظهور پیدا می کند.

در نتیجه:

نسبت به مواردی که داخل در خاص‌اند به دلیل مخصّص عمل می‌شود.

و نسبت به مواردی که داخل در عام‌اند به عام عمل می‌شود.

و نسبت به فرد مشکوک نه به عام تمسّک می‌شود و نه بر خاص، پس لازم است احتیاط کرده و به خنثی نگاه نکنند.

* در رابطه با امر تناکح خنثی چه مباحثی مطرح است؟

ج: دو بحث مطرح است، از جمله اینکه:

۱- آیا خنثی می‌تواند زن اختیار کند یا نه؟

۲- آیا خنثی می‌تواند شوهر اختیار کند یا نه؟

* پاسخ شیخ به سؤال اول چیست؟

ج: اینست که: خنثی حق ندارد که زن اختیار کند

* چرا شیخ مدعی است که خنثی نمی‌تواند زن اختیار کند؟

ج: به دو دلیل:

۱- خنثی شک دارد که آیا مذکر است تا اینکه بتواند زن اختیار کند یا نه؟

لذا، اصل عدم ذکوریت اجرا می کند.

* اگر اشـکال شود که این اصـل معارض است با اصل عـدم انوثیت و در اثر این تعارض تساقط می‌کننـد و لـذا جای تمسک به این اصل نیست چه پاسخ می‌دهید؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۷۶

ج: شیخ پاسخ می‌دهد که:

مراد ما از این اصل اینست که شرط تأثیر صیغه نکاح و ایجاد علقه زوجیت عبارت است از:

احراز ذکوریت و حال آنکه در اینجا این شرط محرز نمی‌باشد

و لذا شک می‌کند که آیا این انکحت و یا قبلت تأثیر می‌گذارد و علقه زوجیّت می‌آورد یا نه؟ پس استصحاب می‌کند عدم علقه زوجیت را، پس ازدواج برای او جایز نمی‌باشد

۲- دلیل دوم اینست که:

براساس آیه شریفه ... وَ الَّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ إِلَّا عَلی أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُهُمْ* بر تمام مکلفین واجب است که عورت خود را از تمام زنها بپوشانند مگر از زن و کنیز خود.

حال: اگر خنثی شک داشته باشد که آیا این زن با این عقد همسر او شده است تا حفظ فرج از او واجب باشد یا نه، استصحاب می‌کند بقاء وجوب حفظ فرج را.

* کدام‌یک از دو اصل در دلیل اول و دوم موضوعی و کدام حکمی است؟

ج: اصل اولی موضوعی و اصل دومی حکمی می‌باشد.

* آیا به نظر شیخ خنثی می‌تواند شوهر اختیار کند؟

ج: خیر، زیراکه، اصل، عدم زن بودن او می‌باشد.

* اگر اشکال شود که این اصل عدم انوثیت معارض با اصل عدم ذکوریت است چه پاسخ می‌دهید؟

ج: پاسخ می‌دهیم که: مراد ما از این اصل اینست که:

شرط ازدواج احراز انوثیت است که در اینجا محرز نمی‌باشد.

لذا خنثی در تأثیر این اصل شک می‌کند، پس اصل عدم تأثیر و استصحاب عدم زوجیت جاری می‌کند، پس شوهر کردن برای او جایز نیست.

* فرضیه شیخ طوسی در باب ارث و رابطه آن با ما نحن فیه چه می‌باشد؟

ج: اینست که: در باب ارث فرضیه‌ای را عنوان نموده و سؤالاتی را مطرح کرده است که: اگر وارث میّت خنثای مشکل باشد درحالی‌که شوهر است چقدر ارث می‌برد و یا درحالی‌که زوجه است ارثش چه مقدار است؟

لذا از این نکته می‌توان فهمید که پس خنثی هم می‌تواند ازدواج کند

* پس مراد شیخ از (افهم چیست)؟

ج: شاید این باشد که سخن شیخ صرف فرضیه است و دلیل بر وقوع نمی‌باشد.

پایان شرح کتاب القطع

و السلام علیکم و رحمهٔ الله و برکاته

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱، ص: ۲۷۷

***

[۸۴]

---

[۱] (۱)- الی هنا أثبتناها من احدی النسخ التی بأیدینا.

[۲] (۲)- ما أثبتناه هو من احدی النسخ، و لکن العبارة فی بعض النسخ هکذا:« لان الشک اما أن یلاحظ فیه الحالة السابقة أم لا، و علی الثانی فاما أن یمکن الاحتیاط أم لا؛ و علی الاول فاما أن یکون الشک فی التکلیف أو فی المکلف به؛ فالاول مجری الاستصحاب، و الثانی مجری التخییر، و الثالث مجری أصالة البراءة، و الرابع مجری قاعدة الاحتیاط» و فی بعض النسخ اتی بالعبارتین معا.

[۳] (۱)- کالمحدّث البحرانی، راجع الحدائق، ج ۱، ص ۱۳۶.

[۴] (۲)- فی التنبیه الثانی.

[۵] (۳)- ذهب الیه ابن الجنید کما فی الانتصار، ص ۲۳۷.

[۶] (۱)- نسب ذلک الی المحقق فی النافع، و لعله یظهر من عبارة النافع: ص ۲۸۱.

[۷] (۲)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۲۱۵ ب ۲۵ من أبواب کیفیة الحکم و أحکام الدعوی ح ۲.

[۸] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۹] (۱)- تذکره الفقهاء ج ۱، ص ۸۶.

[۱۰] (۲)- المفاتیح، ص ۳۰۷.

[۱۱] (۱)- مثل ما فی الکافی: ج ۵ ص ۹ باب وجوه الجهاد ح ۱، و الوسائل: ج ۱۱ ص ۱۶ ب ۵ من أبواب جهاد العدو ح ۱، و البحار: ج ۷۱ ص ۲۵۸ ح ۵ و ۶.

[۱۲] (۲)- الفصول الغرویّة: الاجتهاد و التقلید ص ۴۳۱.

[۱۳] (۱)- الفصول الغرویّة: الاجتهاد و التقلید ص ۴۳۱.

[۱۴] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۵] (۱)- الوسائل: ج ۱ ص ۳۴ ب ۵ من أبواب مقدمة العبادات ح ۵.

[۱۶] (۲)- الوسائل: ج ۱ ص ۳۶ ب ۶ من أبواب مقدمة العبادات ح ۴.

[۱۷] (۳)- الوسائل: ج ۱۱ ص ۱۱۳ ب ۶۷ من أبواب جهاد العدو.

[۱۸] (۴)- الوسائل: ج ۱۲ ص ۱۶۵ ب ۵۵ من أبواب ما یکتسب به ح ۴ و ۵.

[۱۹] (۵)- الوسائل: ج ۱۱ ص ۴۱۰ ب ۵ من أبواب الامر و النهی ح ۷.

[۲۰] (۶)- نهج البلاغة: قصار الحکم رقم ۱۵۴.

[۲۱] (۷)- لم نعثر علی روایة بهذه الالفاظ و ان کان فی الوسائل ما یقرب منه مضمونا، فراجع الوسائل: ج ۱۱ ص ۴۰۹ و ۴۱۰ ب ۵ من أبواب الامر و النهی ح ۲ و ۵.

[۲۲] (۸)- آل عمران: ۱۸۳.

[۲۳] (۱)- القصص: ۸۳.

[۲۴] (۲)- النور: ۱۹.

[۲۵] (۱)- مرات العقول ج ۱۱ ص ۲۸۷.

[۲۶] (۲)- مرات العقول ج ۱۱ ص ۲۹۱.

[۲۷] (۱)- مرات العقول ج ۱۱ ص ۲۹۲.

[۲۸] (۲)- علل الشرائع، ص ۵۲۲.

[۲۹] (۱)- الفوائد المدنیة: ص ۱۲۹- ۱۳۱.

[۳۰] (۲)- غایة المرام فی شرح تهذیب الاحکام(محفوظ) ص ۴۷ س ۲۳.

[۳۱] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۳۲] (۱)- الحدائق الناضرة: ج ۱، ص ۱۳۲- ۱۳۳.

[۳۳] (۱)- فی بعض النسخ بعد قوله« و العجب» وردت هذه العبارة: و لا أدری کیف جعل الدلیل النقلی فی الاحکام النظریة مقدما علی ما هو فی البداهة من قبیل« الواحد نصف الاثنین»، مع أن ضروریات الدین و المذهب لم یزد فی البداهة علی ذلک.

[۳۴] (۱)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۴۷ ب ۷ من أبواب صفات القاضی ح ۲۵ و فی المصدر« اما انه شر علیکم ....».

[۳۵] (۲)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۲۵ ب ۶ من أبواب صفات القاضی ح ۱۳ و ص ۴۴ ب ۷ من تلک الابواب ح ۱۱.

[۳۶] (۳)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۵۱ ب ۷ من أبواب صفات القاضی ح ۳۷.

[۳۷] (۴)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۴۱ ب ۷ من أبواب صفات القاضی.

[۳۸] (۵)- عوالی اللئالی: ج ۳ ص ۱۶۶ ح ۶۱.

[۳۹] (۶)- الکافی: ج ۱ ص ۲۵ ح ۲۲.

[۴۰] (۷)- الوسائل: ج ۱۱ ص ۱۶۲ ب ۸ من أبواب جهاد النفس ح ۶.

[۴۱] (۸)- الوسائل: ج ۱۱ ص ۱۶۰ ب ۸ من أبواب جهاد النفس، ح ۳.

[۴۲] (۹)- تفصیل النشأتین للراغب الاصفهانی: ص ۵۱.

[۴۳] (۱۰)- شرح الوافیة(فی مقام بیان المسائل المتفرقة)« مخطوط»: ص ۸۲، س ۱۱ ذیل قوله: و الاول ما یستقل بحکمه.

[۴۴] (۱)- الکافی، ج ۱، ص ۵۷.

[۴۵] (۲)- المحاسن، ص ۲۷۸، وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۲۷.

[۴۶] (۱)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۲۰ الباب ۶ من أبواب صفات القاضی.

[۴۷] (۲)- لم نعثر علی روایة بهذه اللفظة و ان عثرنا علی نظیرها فی تفسیر القرآن مثل قوله علیه السلام: لیس شیء أبعد من عقول الرجال من تفسیر القرآن، راجع الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۵۰ ح ۷۳ و ۷۴ من ب ۱۳ من أبواب صفات القاضی.

[۴۸] (۳)- الوسائل: ج ۱۹ ص ۲۶۸ ب ۴۴ من أبواب دیات الاعضاء ح ۱.(۴) البحار: ج ۵ ص ۸۴ ب ۳.

[۴۹] (۴)- البحار: ج ۵ ص ۸۴ ب ۳.

[۵۰] (۵)- الوسائل: ج ۱۱ ص ۴۵۲ ب ۲۳ من أبواب الامر و النهی، و البحار: ج ۲ ص ۱۲۴ ب ۱۷.

[۵۱] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۵۲] (۱)- سیأتی من المصنّف فی آخر بحث البراءه- عند قوله: خاتمه فی ما یعتبر فی العمل بالاصل- نسبه ذلک الی المحدّث البحرانی، و ما فی الحدائق علی خلافه راجع الحدائق الناضرة: ج ۵ ص ۴۰۶.

[۵۳] (۲)- السرائر: ج ۱ ص ۱۸۵

[۵۴] (۳)- المدارک: ج ۲ ص ۳۵۷- ۳۵۸.

[۵۵] (۴)- حکاه الشهید فی الذکری: ص ۲۵۹ س ۱۸، و نفس السؤال وقع من الشریف الرسی و تقریر علم الهدی له فی الجواب لاحظ المسائل الرسیّة الثانیة(المجموعة الثانیة): ص ۳۸۳- ۳۸۴.

[۵۶] (۱)- هو المحقق القمی فی القوانین ج ۲ ص ۱۴۰ س ۲۲ و ما بعد.

[۵۷] (۱)- کالعلامة فی التحریر ج ۱ ص ۹ س ۱۵ و المحقق الثانی فی جامع المقاصد ج ۲ ص ۲۱۸

[۵۸] (۱)- تقدّم فی الصفحة السابقة

[۵۹] (۱)- فی بعض النسخ یدفع

[۶۰] (۲)- هناک عبارة لم توجد فی النسخ المعتبرة و لذلک ادرجنا فی الهامش(عد السید ابی المکارم فی ظاهر کلامه فی الغنیة فی ردّ الاستدلال علی کون الامر للوجوب بانّه احوط).

[۶۱] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۶۲] (۱)- حکاه الشیخ الطوسی فی العدّة مذهبا للاصحاب لاحظ عده الاصول: ص ۲۵۰ س ۱۶

[۶۳] (۲)- عده الاصول: ص ۲۴۶ س ۱۵

[۶۴] (۳)- یظهر من القمی فی القوانین: ج ۲ ص ۳۸ س ۲۰

[۶۵] (۴)- کالعلامة فی التذکرة ج ۱ ص ۲۳ س ۲۴، و السید السند فی المدارک ج ۱ ص ۲۷۰ و قواه سید الریاض: ج ۱ ص ۲۹۱

[۶۶] (۱)- کالمحقّق فی الشرائع: ۲، ص ۱۲۱، و صاحب الجواهر فی جواهره ج ۲۶ ص ۲۲۵

[۶۷] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۶۸] (۱)- کالاصفهانی فی الفصول: ص ۲۵۶ مسئله الاجماع المرکب

[۶۹] (۲)- المصدر السابق

[۷۰] (۳)- المصدر السابق

[۷۱] (۴)- تقدّم تخریجه فی ص ۷۵

[۷۲] (۱)- نقله الشیخ عن بعض الاصحاب فی العدّة ص ۲۵۰ س ۱۶. و هو أیضا یظهر من المحقق فی القوانین ج ۲ ص ۳۹ س ۳.

[۷۳] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۷۴] (۱)- یظهر من الاصفهانی فی الفصول: ص ۳۶۳ س ۱۱.

[۷۵] (۲)- وسائل الشیعة: ج ۵ ص ۳۶۴ الباب ۱۱ من ابواب قضاء الصلوات

[۷۶] (۱)- القائل بعض العامّة کما فی جامع المقاصد: ج ۱۲ ص ۴۲

[۷۷] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۷۸] (۱)- القائل بعض العامه کما فی جامع المقصد ج ۱۲ ص ۴۲

[۷۹] (۲)- النور: ۳۱- ۳۰

[۸۰] (۳)- جامع المقاصد: ج ۱۲ ص ۴۲

[۸۱] (۴)- هو المحقّق الداماد علی ما ضبطه فی ایضاح الفرائد: ج ۱ ص ۹۸

[۸۲] (۵)- الدروس الشرعیّة: ج ۲ ص ۳۸۰

[۸۳] (۶)- المبسوط: ج ۴ ص ۱۱۷

[۸۴] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

جلد دوم

اشاره

المقصد الثانی:

فی الظن

و الکلام فیه یقع فی مقامین:

أحدهما فی امکان التعبد به عقلا

و الثانی فی وقوعه عقلا او شرعا

مقصد دوّم در تبیین ظن و احکام آن

اشاره

و سخن درباره ظنّ در دو مقام واقع می‌شود:

۱- در امکان تعبّد و اعتماد به آن از نظر عقلی

۲- در اثبات وقوع تعبد به ظنّ از نظر عقل و شرع

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۶

متن:

المقام الأوّل امکان التعبّد بالظنّ

امّا الاوّل، فاعلم أنّ المعروف هو امکانه. و یظهر من الدلیل المحکیّ عن ابن قبهٔ، فی استحالهٔ العمل بالخبر الواحد، عموم المنع لمطلق الظنّ، فانّه استدلّ علی مذهبه بوجهین: «الاوّل: أنّه لو جاز التعبّد بخبر الواحد فی الاخبار عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله لجاز التعبّد به فی الاخبار عن اللّه تعالی، و التالی باطل اجماعا.

الثانی: أنّ العمل به موجب لتحلیل الحرام و تحریم الحلال، اذ لا یؤمن أن یکون ما أخبر بحلّیّته حراما و بالعکس».

و هذا الوجه- کما تری- جار فی مطلق الظنّ، بل فی مطلق الأمارهٔ الغیر العلمیّهٔ و ان لم یفد الظنّ.

ترجمه:

مقام اوّل امکان تعبّد به ظنّ

اشاره

پس بدان، معروف و مشهور (میان اصولیین) ممکن بودن اعتماد و تعبد به ظنّ است.

لکن از دلیلی که از ابن قبه، در محال بودن عمل به خبر واحد حکایت شده، عمومیّت منع و استحاله عمل نسبت به مطلق ظنّ پدیدار می‌شود و اختصاصی به خبر واحد ندارد.

او برای اثبات مدّعایش (عموم منع و کلیّت استحاله) به دو وجه استدلال نموده است.

دلیل اوّل: اگر تعبّد و اعتماد به خبر واحد در اخبار از پیامبر صلّی اللّه علیه و آله جایز باشد، تعبد به خبر واحد در اخبار از حضرت حق‌تعالی نیز جایز خواهد بود. و حال آنکه به اجماع علما تالی باطل است.

دلیل دوم: عمل به خبر واحد باعث حلال شدن حرام و حرام شدن حلال است، زیرا از حرام بودن آنچه را وی به حلال بودنش خبر داده در امان نیست و بالعکس.

و این وجه (دلیل دوّم) چنانکه ملاحظه می‌کنید در مطلق اماره غیر علمی جاری است (نه اینکه اختصاص به خبر واحد داشته باشد).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۷

تشریح المسائل

* در مقصد دوّم بحث پیرامون چه امری است؟

پیرامون قواعد و دستورالعملهای ظنّ و امارات ظنّیه.

* در رابطه با ظنّ به احکام در چه مقاماتی بحث می‌شود؟

در دو مقام از جمله: ۱- امکان تعبّد به ظنّ، ۲- وقوع تعبّد به ظنّ.

* مراد از بحث در مقام امکان تعبّد به ظنّ چیست؟

این است که: آیا تعبّد به خبر واحد ممکن است یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا امارات ظنّیه در حقّ ما حجّت می‌باشد یا نه؟

* مراد از تعبّد در اینجا چیست؟

استناد عملی که بر اساس اماره انجام می‌گیرد، به خداوند.

* مراد از امکان در اینجا چیست؟

این است که: بر تعبّد و عمل به ظنّ، تالی فاسدی مترتب بشود یا نشود.

* امکان از نظر ارباب فن به چند معناست؟

به دو معنا: ۱- امکان وقوعی، ۲- امکان ثبوتی.

* مراد از مقام وقوع چیست؟

این است که: پس از فرض امکان تعبّد به ظنّ و عدم استحاله عقلی، آیا تعبّد به ظنّ در خارج هم واقع شده است یا نه؟ یعنی شیء مورد حکم در خارج تحقق یافته است یا نه؟

به عبارت دیگر: می‌توان ادعا کرد که برخی امارات، شرعا یا عقلا حجیّت داشته و در خارج تکیه‌گاه عمل واقع می‌شوند.

* نام دیگر این قسم از امکان چیست؟

عالم اثبات یا کشف تصدیقی.

* مراد از امکان ثبوتی چیست؟

این است که: وجود یا عدم وجود یک شیء باهم مساوی است و لکن، نه می‌توان ادعا کرد که آیا در خارج تحقق می‌یابد، و نه می‌توان ادعا کرد که تحقق آن در خارج محال است.

* چرا اهل استدلال ابتداء از اصل امکان ثبوتی موضوع بحث می‌کنند؟

زیرا محالات عقلی جایی برای بحث و صرف فحص ندارند.

از طرفی تا تحقّق چیزی ثبوتا مشخص نشود، بحث پیرامون اثبات و عالم وقوع آن معنا ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۸

* مستدلّی که پیرامون یک موضوع، در دو مقام بحث می‌کند ممکن است چگونه مخالفینی داشته باشد؟

دوگونه مخالفت ممکن است داشته باشد از جمله:

۱- کسانی که، اصل ثبوت و امکان ذاتی شیء را قبول ندارند.

۲- کسانی که، اصل ثبوت و امکان ذاتی شیء را قبول دارند، لکن وقوع آن را در خارج قبول ندارند.

* مراد از عبارت (فاعلم انّ المعروف هو امکانه) چیست؟

اشاره به نظر شیخ است که همچون مشهور مستدلین، در حجت بودن ظنّ در دو مقام بحث نموده است.

۱- ابتدا از امکان ثبوتی آن بحث می‌کند. چرا که محالات عقلی از دایره بحث خارج است و لذا به دنبال این است که ثابت نماید که ممکن است موضوع بحث در خارج وجود داشته باشد.

۲- بعد از ثبوت موضوع، به مقام دوم یعنی: عالم وقوع و اثبات می‌پردازد.

* مخالفین مقام اوّل در برابر شیخ چه کسانی هستند؟

از میان علماء امامیه، ابن قبه و از میان عامّه، جبّائی.

* مخالفین دوّم در برابر استدلال شیخ چه کسانی هستند؟

جناب طبرسی، ابن زهره، ابن ادریس و سید مرتضی.

* با توجه به مسائل فوق در مرحله امکان و استحاله تعبّد به ظنّ چه نظریاتی وجود دارد؟

دو نظریه وجود دارد: ۱- نظر جناب ابن قبه، ۲- نظر مشهور فقها و متکلّمین امامیه.

* نظر جناب ابن قبه در رابطه با امکان و استحاله تعبّد به ظنّ چیست؟

این است که: تعبّد به امارات ظنّیه تالی فاسد دارد و لذا شارع، ما را ملزم به تعبّد در برابر آنها نمی‌کند.

* پس مراد از عبارت (و یظهر من الدلیل المحلی ... فی استحالهٔ العمل بالخبر الواحد) چیست؟

اشاره به این است که ابن قبه سخن فوق را در رابطه با ممنوعیّت عمل به خبر واحد گفته است اگرچه در دلیل دومش در اثبات مدّعایش عام بوده و مطلق امارات ظنّیه اعم از خبر و اجماع منقول .... را شامل می‌شود.

* مراد از عبارت (استدلّ علی مذهبه بوجهین) چیست؟

اشاره است به دو وجهی که ابن قبه در اثبات مدّعایش (یعنی: عموم منع و کلیّت استحاله) به آنها استدلال نموده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۹

* حاصل مطلب در دلیل اوّل ابن قبه چیست؟

این است که: اگر اعتماد و تعبّد در اخبار (فروع دین) از حضرت نبوی جایز و ممکن باشد و در این اعتماد عقلا مانعی نباشد، لازم می‌آید در اخبار از خداوند (اصول دین) اعتماد به خبر نیز جایز باشد.

و حال آنکه: اللازم باطل فالملزوم مثله.

فی المثل: اگر کسی نقل کند، پیامبر (ص) و یا امام صادق (ع) چنین‌وچنان فرموده و ما بدون تحقیق بپذیریم. چنانچه شخصی که علی الظاهر موثق است ادّعا کند که من پیامبرم و از جانب خدا خبر آورده‌ام باید بپذیریم درحالی‌که این مطلب به اجماع علماء باطل است.

* دلیلتان بر ابطال لازم چیست؟

اجماع همه شرایع عدم جواز در تعبّد به خبر واحد در اصول دین می‌باشد و لذا با صرف ادّعا نمی‌توان نبوّت کسی را پذیرفت و نیازمند معجزه است.

پس ملزوم هم مثل آن است یعنی اینکه: در فروع دین هم نمی‌توان به خبر واحد اعتماد نمود.

* ملازمه میان لازم و ملزوم فوق چگونه است؟

این‌گونه است که: هر دو خبر واحد ثقه و علی الظاهر دارای شرایط و ارکان حجیّت می‌باشند، یعنی مناط در هر دو (اصول و فروع) یکی می‌باشد.

* حاصل مطلب از دلیل دوم ابن قبه چگونه است؟

این‌گونه است که: هر دو خبر واحد موجب حلال شدن حرام و حرام شدن حلال گردد، زیرا مفاد خبر واحد یا مطابق با واقع است یا مطابق با واقع نیست، در صورت اوّل بحثی نیست لکن در صورتی که مفاد خبر واحد مطابق با واقع نباشد به کلام مصوّبه و اهل خلاف می‌رسیم که از نظر امامیه قابل قبول نمی‌باشد.

به عبارت دیگر:

از آنجا که خبر واحد از جمله امارات ظنّیه است و امارات ظنّیه همیشه مطابق با واقع نمی‌باشند یعنی: اگرچه در بسیاری از موارد مصیب‌اند، و مکلّف را به حکم واقعی می‌رسانند و لکن گاهی هم مکلّف را به خلاف واقع هدایت می‌کنند و در همین موارد است که القاء مفسده پیش می‌آید.

فی المثل:

اگر حکم یک موضوعی در واقع حلیّت بوده باشد و خبر واحد دلالت بر حرمت آن بکند و یا بالعکس حکم آن موضوع در واقع حرمت بوده باشد و خبر واحد دلالت بر حلیّت آن بکند چه باید کرد. اگر ما آن خبر را حجت بدانیم پس باید از حرمت و حلیّت واقعی و نفس الامری دست بکشیم و تنها مفاد خبر را

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۱۰

حكم قرار دهيم كه اين همان نظر مصوّبه و كلام اهل خلاف است كه از نظر اماميه باطل است.

* چه نتيجه‌اى از مطلب فوق حاصل مى‌شود؟

از آنجا كه حجّت بودن خبر واحد در معرض چنين محذورى (القاء در مفسده) قرار دارد، لازم مى‌آيد كه به هيچ خبر ظنّى بلكه به هيچ اماره غير علمى اعتماد نكنيم. اگرچه بيان‌كننده حكم واقعى باشد.

* پس مراد از عبارت (انّ العمل به موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال) چيست؟

اين است كه: اگر خبر واحد و يا هر اماره ديگرى حجّت باشد و ما برطبق آنها عمل كنيم، تحليل حرام و تحريم حلال و به عبارت ديگر: القاء در مفسده و يا تفويت مصلحت لازم آيد باطل است.

* چرا لازم فوق باطل است؟

چون لازم فوق قبيح است و از مولاى حكيم صادر نمى‌شود، بنابراين ملزوم هم مثل آن است.

بنابراين تعبّد به اماره درست نمى‌باشد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۱۱

متن:

و استدلّ المشهور على الامكان: بانّا نقطع بانّه لا يلزم من التعبّد به محال.

و فى هذا التقرير نظر، اذ القطع بعدم لزوم المحال فى الواقع موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسّنة و المقبّحة و علمه بانتفائها، و هو غير حاصل فيما نحن فيه.

فالأولى أن يقرّر هكذا: انّا لا نجد فى عقولنا بعد التأمّل ما يوجب الاستحالة، و هذا طريق يسلكه العقلاء فى الحكم بالامكان.

و الجواب عن دليله الأوّل: أنّ الاجماع انّما قام على عدم الوقوع، لا على الامتناع، مع أنّ عدم الجواز قياسا على الاخبار عن اللّه تعالى، بعد تسليم صحّة الملازمة، انّما هو فيما اذا بنى تأسيس الشّريعة اصولا و فروعا على العمل بخبر الواحد، لا مثل ما نحن فيه، ممّا ثبت أصل الدّين و جميع فروعه بالأدلّة القطعيّة، لكن غرض اختفائها فى الجملة من العوارض و اخفاء الظّالمين للحقّ.

و أمّا دليله الثانى:[۱] أجيب عنه تارة بالنقض بالامور الكثيرة الغير المفيدة للعلم، كالفتوى و البيّنة و اليد، بل القطع أيضا، لأنّه قد يكون جهلا مركّبا. و اخرى بالحلّ بأنّه ان اريد تحريم الحلال الظاهرىّ او عكسه فلا نسلّم لزومه، و ان اريد تحريم الحلال الواقعىّ ظاهرا فلا نسلّم امتناعه.

ترجمه:

استدلال مشهور بر امكان تعبّد به خبر واحد

مشهور بر امكان تعبّد به خبر واحد اين‌گونه استدلال كرده‌اند كه: ما يقين داريم كه از تعبّد به خبر واحد، محالى لازم نمى‌آيد.

مناقشه شيخ در استدلال مشهور

در اين نحوه بيان دليل اشكالى است، زيرا قطع به لازم نيامدن محال، در واقع موقوف و مترتب است بر احاطه داشتن عقل به تمام جهات محسّن و مقبّح و آگاهى عقل به منتفى بودن آن (جهات)، و حال آنكه (چنين احاطه‌اى) براى عقل ما حاصل نمى‌باشد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۱۲

بیان شیخ در امکان تعبّد به خبر واحد:

شایسته است که، امکان تعبّد به خبر واحد، این‌طور بیان شود که: ما پس از مراجعه به عقلمان و اندیشه در آن، چیزی که باعث استحاله اعتماد به خبر واحد باشد نمی‌یابیم، و این طریق (در حکم به امکان ثبوتی تعبّد) طریقی است که عقلاء آن را پیموده‌اند.

پاسخ شیخ به دلیل اوّل ابن قبه:

این است که: اجماع علماء بر عدم وقوع (و تحقق نداشتن آن در خارج است) نه بر امتناع اخبار از حضرت حق سبحانه و تعالی. از این گذشته قیاس (تعبّد به خبر در فروع دین با تعبّد به خبر در اصول دین) مع الفارق بوده و جایز نیست. و به فرض درستی ملازمه نیز، این قیاس در صورتی درست است که اصول و فروع شریعت براساس تعبّد به خبر واحد بنا شود، نه در مثل مورد بحث ما که اصل دین و تمام فروع آن با ادلّه قطعی ثابت شده، لکن مراد از مخفی ماندن این ادلّه قطعیه، به واسطه عوارض بعدی و پنهان نمودن ظالمین به حقّ است. لذا، (به وسیله خبر عادلی که جامع شرایط است آنها را به دست آورده و به آنها عمل می‌کنیم.

پاسخ از دلیل دوّم ابن قبه

گاهی از دلیل دوّم ابن قبه پاسخ نقضی داده شده است به اینکه: تعبّد به امور بسیاری در شرع انور جایز است و حال آنکه مفید علم نمی‌باشند، مثل: فتوای فقیه، شهادت بیّنه، اماره بودن ید، بلکه قطع نیز مشمول اشکال دوّم (ابن قبه) واقع می‌شود، زیراکه قطع، گاهی جهل مرکب می‌باشد (نه مطابق با واقع).

و گاهی از دلیل دوّم ابن قبه پاسخ حلّی است، به این معنا که:

(شما که می‌گویید: عمل به اماره ظنّیه مستلزم تحلیل حرام یا تحریم حلال می‌شود، مرادتان کدام حلال و حرام است، حلال و حرام واقعی؟ یا حلال و حرام ظاهری؟)

اگر حرام شدن حلال ظاهری و حلال شدن حرام ظاهری مراد باشد، قبول نداریم که از تعبّد به خبر واحد چنین محذوری لازم آید.

و اگر حرام شدن حلال واقعی و حلال شدن حرام واقعی (با قیام اماره) مراد باشد نمی‌پذیریم که آن نیز امر ممتنعی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۳

تشریح المسائل

* استدلال مشهور بر امکان ثبوتی تعبّد به خبر واحد چگونه است؟

این است که: ما قطع داریم به اینکه از تعبّد به خبر واحد هیچ محالی لازم نمی‌آید و از آنجا که می‌توانیم به قطع خود عمل کنیم پس حکم می‌کنیم به امکان تعبّد.

* اشکال و مناقشه شیخ بر استدلال مشهور در امکان تعبّد به خبر واحد چیست؟

این است که: ادعای قطع به اینکه تعبّد به ظنّ در واقع مفسده‌ای ندارد ادّعای خیلی بزرگی است زیرا کسی می‌تواند چنین ادعایی بکند که:

اوّلا: عقلش به تمام محسنات و مقبحات فعل محیط باشد.

ثانیا: قاطع باشد که هیچ‌یک از جهاتی که باعث قبیح بودن فعل می‌شوند در انجام آن نیابد.

و لکن چنین احاطه و آگاهی:

اولا: از محدوده درک ما خارج است چرا که علم و عقل و ادراک ما محدود و محصور است تا آنجا که گاهی موارد بسیار ساده و

روشن را فراموش کرده و از معلومات قبلی خود غافل می‌شود و لـذا چگونه می‌توانیم عقل خود را بر تمام جهات حسن و قبح واقعی اشیاء محیط و مسلّط دانسته، چنین ادّعایی را بکنیم، پس تنها عالم الغیب است که چنین احاطه‌ای دارد و از همه چیز آگاه است.

ثانیا: درست است که ما می‌توانیم در ضـروریات ادراک داشته باشیم و لکن نه مسئله تعبّد به ظنّ از ضروریات است تا چنین ادعائی صحیح باشد و نه ما عالم الغیب هستیم و لذا نمی‌توان به ضرس قاطع چنین ادّعایی کرد.

* پس مراد از عبارت (فالاولی، ان یقرّر هکذا) چیست؟

این است که: دلیل بر امکان ثبوتی تعبّد و اعتماد به خبر واحد را با تمسّک به شیوه عقلا و نه شیوه ابن قبه تقریر نماییم.

* تقریر شیخ از امکان تعبّد به خبر واحد و امارات ظنّیه چگونه است؟

این است که: یک انسان عاقل و منطقی به محض شـنیدن و یا تصوّر کردن چیزی بلافاصـله دست به قضاوت نمی‌زند و سـریعا حکم به امکان و استحاله نمی‌دهد.

بلکه در اطراف آن مسموع و یا تصور مطالعه کرده و جهت استحاله و توالی فاسده را در نظر می‌گیرد.

و به سؤالات مقدّر و احتمالی، از این دست که آیا این مطلب مسـتلزم دور هست یا نیست، مسـتلزم تناقض هست یا نیست، مصـلحت ملزمه در آن هست یا نه، مفسده لازم الاحترازی در آن وجود دارد یا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۴

نه، مخالفت با حکمت الهی دارد یا نه و هکذا ..... و هنگامی که عقل ما جهتی که موجب قبح یا اسـتحاله تعبّد به آن شيء (خبر) را پیـدا نکرد و مطمئن شـد که هیـچ‌یک از جهات قبـح و اسـتحاله را نـدارد جواز تعبّد به آن را احتمال می‌دهد، و لذا ازآنجاکه همین مقدار از تجویز عقلی در امکان ثبوتی مطلب کافی است به امکان آن شيء (خبر) فتوی می‌دهد.

به عبارت دیگر می‌گوید:

مـادامی‌که برهـان قـاطع برخلاـف آن اقامه نشود آن امر ممکن است. و این همان طریقی است که عقلاء در حکم به امکان اشـیاء از آن استفاده کرده‌اند، چنانکه شیخ الرئیس ابن سینا هم گفته است که:

«کلّ ما سمعک و لم یقم علی امتناعه دلیل فذره فی بقعهٔ الامکان».

یا به عبارت دیگر عقلا فرموده‌اند:

«کلّ ما سمعک فذره فی بقعهٔ الامکان ما لم یدرک عنه واضح البرهان»

«هرچه را گوش تو شنید حکم به امکانش نما تا مادامی‌که برهان واضح و دلیل قاطعی بر منع و استحاله‌اش اقامه شود.»

* حاصل تقریر شیخ چیست؟

این است که: ما نحن فیه، که مسـئله تعبّـد به امارات ظنّیه است چنین است و ما تاکنون تالی فاسدی برای تعبّد به آن نیافتیم، لذا فعلا حکم به امکان آن می‌کنیم، مگر اینکه بعدا دلیلی برخلاف آن اقامه شود.

و لذا حال که امکان آن ثابت شد، وقوع را هم (بعدا) ثابت نموده و وظیفه عملی خودمان را مشخص خواهیم نمود.

* مراد شیخ در جواب از دلیل اوّل ابن قبه چیست؟

این است که: به ابن قبه بگوید:

اوّلا: شما اخبار از خدای تعالی را به اخبار از حضرت نبوی قیاس نموده‌اید.

یعنی: تعبّد به خبر را در فروع دین با تعبّد به خبر در اصول دین مقایسه کرده‌اید و حال آنکه ما قیاس فقهی را قبول نداریم.

ثانیا: از اجماع علماء بر اسـتحاله تعبّد به خبر واحد از حق‌تعالی، اسـتحاله تعبّد به اخبار از نبی را نتیجه گرفتید، درحالی‌که در محلّ و معقد اجماع اشتباه کرده‌اید.

* پس مراد از شیخ از عبارت (انّ الاجماع انّما قام علی عدم الوقوع لا علی الامتناع ..) چیست؟

این است که: جناب ابن قبه در محلّ اجماع و اتفاق، اشتباه نموده است زیرا که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۵

اوّلا: مسئله امکان و استحاله، یک مسئله عقلی است و اجماع یک دلیل تعبّدی شرعی، و لذا با یک دلیل تعبّدی نمی‌توان یک حکم عقلی را اثبات نمود.

ثانیا: اجماع مربوط به مقام وقوع است نه مقام امکان.

ثالثا: متعلّق اجماع، استحاله عمل به خبر واحد در اخبار از حق‌تعالی نمی‌باشد تا مدّعای شما را ثابت کند، بلکه شما خود بر عدم وقوع آن اتفاق‌نظر دارید.

* مراد شما از اینکه، اجماع مربوط به مقام وقوع است نه مقام امکان چیست؟

این است که: اجماع می‌گوید: خبر واحد در اصول دین حجت نیست، نه اینکه بگوید: اصلا حجیّتش ممکن نیست.

* پس مراد از عبارت (مع ان عدم الجواز قیاسا علی الاخبار ..) چیست؟

تخطئه اهل قیاس توسط شیخ است در برابر ابن قبه، چنان‌که می‌فرماید:

اساسا قیاس اخبار از پیامبر (ص) به اخبار از حق‌تعالی یک قیاس مع الفارق است چرا که در باب اخبار از حق‌تعالی در اصول دین انگیزه‌های نفسانی و دواعی کذب فراوان است.

زیرا که:

مخبر دروغگو چنانچه بتواند، مردم را اغوا و اضلال کند و آنها را فریب داده و به خود معتقد نماید در میان آنان محترم گشته و مقامی کاذب به دست می‌آورد.

و لذا، شایسته است که تمام ادلّه عقلیه و نقلیه در پیشگیری فساد حاصله که از این طریق ممکن است حاصل شود به کار گرفته شوند و همه دلائل دلالت کنند که تنها دلائل قطعی و علمی قابل اعتمادند و لاغیر.

و حال آنکه:

در اخبار از نبی (در فروع دین) این دواعی نفسانیه یا وجود ندارد یا اگر هم باشد قابل توجه نیست.

در نتیجه:

اگر اعتماد و تعبّد به خبر واحد در اصول دین روا نباشد دلیل بر این نمی‌شود که در فروع هم جایز و روا نباشد.

* پس مراد از عبارت (بعد تسلیم صحّة الملازمة انّما هو فیما اذا بنی تأسیس الشریعة ....) چیست؟

اشاره به این است که:

اوّلا: تلازمی میان این دو مقام وجود ندارد.

ثانیا: به فرض ملازمه میان این دو، این قیاس در صورتی درست که ما و آنهایی که قائل به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۶

حجیّت خبر واحد هستند بخواهیم تمام پایه‌های مکتب (اصول دین و فروع دین) را با آن اثبات نمائیم.

لکن چنین نیست و اصول دین با براهین و ادلّه قاطعه ثابت شده و در اثبات اصول دین به غیر از ادلّه قطعیه به دلیل دیگری استناد نشده است. ضمنا قسمت عمده از فروع دین نیز با دلایل قطعی و یقینی از منابع اربعه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) ثابت گشته است. منتهی، از آنجا که بسیاری از ادلّه در فروع و مسائل مختلف فقهی به خاطر کثرت واسطه‌ها و یا غرض مغرضین و ظالمین به شریعت کما هو حقه به دست ما نرسیده و یا اینکه از نظر ما پنهان مانده است.

و لـذا حضـرات علما جهت دست‌یابی به مسائل فقهی و احکام عملی، با شـرایط خاصّـی به خبر ثقه تمسّک کرده و آن را مورد تعبّد قرار داده‌اند.

به عبارت دیگر: ما خبر واحـد را با چنـدین شـرط حجّت دانسـته تا هرگونه نگرانی و اضـطرابی از بین برود پس سـخن ابن قبه در ما نحن فیه جایی ندارد.

* مراد شیخ از عبارت (فقد اجیب عنه تارة ...) چیست؟

اشاره به دو پاسخ نقضی و حلّی جناب صاحب فصول است از دلیل دوّم ابن قبه.

* صاحب فصول با چه اموری دلیل دوّم ابن قبه را نقض می‌کند؟

با امور ذیل:

۱- فتوای فقیه در حقّ عامی. چرا که بلاشک فتوی از امور ظنّیه است و امور ظنّیه در مواردی خطا می‌کننـد پس مشـمول بیان ابن قبه شده و نباید در حقّ مقلّد حجت باشد.

یعنی: اشـکالی که در خبر واحد ذکر نمود عینا در فتوی نیز جاری است و حال آنکه: فتوای مجتهد به‌طور مسـلّم در حق مقلّد حجت است و ایشان خود بدین معنا معترف است.

۲- قاعده ید و بیّنه، شـهادت شاهدین، قاعده سوق المسلمین، ظنون لفظی مثل: ظنّ مستند به عموم یا اطلاق، اصول علمیه مثل: اصل برائت، که از امور ظنّیه بوده و در بیان شما (ابن قبه) واردند.

امّا مع‌ذلک حجت هستند.

۳- بالاتر از ظنون، در برخی موارد قطع هم خطا کرده مطابق با واقع نمی‌باشد و در واقع، جهل مرکب است و مشـمول بیان شما (ابن قبه) می‌شود.

پس: لازمه کلام شما این است که: قطع نیز حجت نبوده و تعبّد به آن معقول نباشد و عمل به آن مستلزم تحلیل حرام و تحریم حلال شود. درحالی‌که شما خود می‌گویید که: قطع حجّت است و به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۲، ص: ۱۷

حکم عقل واجب الاتّباع.

حال از جناب ابن قبه می‌پرسیم که موارد مذکور را چگونه پاسخ می‌دهید. هر پاسـخی که بدهد، ما همان پاسخ را در مسئله تعبّد به خبر واحد می‌دهیم.

نتیجه اینکه: ادّعای جناب ابن قبه موارد نقض بسیاری دارد که آن را در مورد خبر رد می‌کند.

* وجه نقض در امور یادشده را به اختصار بیان کنید؟

وجه نقض همان اشکالی است که از جناب صاحب فصول در خبر واحد ذکر گردید و عینا در امور مذکور جاری است.

یعنی: غیر علمی بودن و احتمال مخالفت با واقع به عنوان دو معیار و مناط اشکال به خبر واحد، در موارد مذکور نیز وجود دارد.

لـذا چنانچه این ایراد موجب عدم جواز اعتماد به خبر واحد است باید موجب عدم جواز اعتماد به امور یادشده نیز باشد و حال آنکه اجماع بر حجیّت این امور قائم است.

* مقدمهٔ بفرمائید مراد از احکام واقعی و ظاهری چیست؟

مراد از حکم واقعی آن است که در واقع و نفس الامر ثابت است. چه اینکه ما در ظاهر طریقی به سوی آن داشته باشیم یا نه.

و مراد از حکم ظاهری آن است که: مؤدّای اماره‌ای از امارات یا اصلی از اصول باشد.

* با توجه به مقدمه فوق پاسخ حلّی صاحب فصول به دلیل دوّم ابن قبه چیست؟

اين است كه: شما كه مى‌گوييد، عمل به اماره ظنّيه مستلزم تحليل حرام و تحريم حلال است، مرادتان كدام حلال و حرام است؟ حلال و حرام واقعى يا ظاهرى؟

چرا كه مراد از تحليل حرام يا تحريم حلال يكى از اين دو احتمال ذيل است:

۱- اينكه بگوئيم: به واسطه عمل به اماره ظنّى، حرام ظاهرى حلال و حلال ظاهرى حرام مى‌شود.

۲- و يا اينكه بگوئيم: از تعبّد به خبر واحد و امارات غير علميّه، حرام واقعى حلال و حلال واقعى حرام مى‌شود.

حال: اگر بگوييد: حلال ظاهرى را حرام كرده و يا حرام ظاهرى را حلال نموده، سخن نامعقولى است. چرا كه ميان تعبّد به اماره غير علمى و اينكه حرام ظاهرى حلال شود هيچ تلازمى وجود ندارد.

زيرا با قطع‌نظر از قيام اماره، حرامى در ظاهر نيست تا حلال شود و يا حلالى در ظاهر نيست تا حرام شود بلكه حرام ظاهرى يا حلال ظاهرى همان چيزى است كه اماره برآن قائم شده است پس محال

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۱۸

لازم نمى‌آيد.

به عبارت ديگر: وقتى كه از طريق خبر واحد به حليّت يك چيز ظنّ حاصل شود حكم ظاهرى همان حليّت است نه حرمت تا اينكه از عمل به آن خبر، حرمت تبديل به حليّت شود.

در نتيجه: چه تحليل و تحريم مستفاد از خبر واحد را ظاهرى بدانيم يا اينكه واقعى، در هيچ‌يك از دو فرض تلازمى كه شما گفتيد لازم نمى‌آيد.

و اگر بگوئيد: حلال واقعى حرام گشته و يا اينكه حرام واقعى با قيام اماره حلال مى‌شود اين امر نيز از دو حال خارج نيست:

۱- يا مراد اين است كه: از تعبّد به خبر واحد لازم مى‌آيد كه حلال واقعى حرام و يا حرام واقعى حلال شود.

۲- يا مراد اين است كه: از تعبّد به خبر واحد حلال و حرام واقعى، در ظاهر حرام و حلال مى‌شوند.

حال: اگر مرادتان صورت اوّل باشد مى‌گوييم كه: ميان عمل به خبر واحد و حلال شدن حرام واقعى يا بالعكس هيچ‌گونه تلازمى وجود ندارد و اگر مرادتان صورت دوّم باشد مى‌گوييم كه: هرچند كه از عمل به خبر واحد و يا امارات غير علمى ديگر، لازم آيد كه حلال و حرام واقعى در ظاهر حرام و حلال شوند، لكن نمى‌توان عمل به خبر واحد و يا ديگر امارات از جمله ظنون را ممنوع كرد. چرا؟

زيراكه ثبوت احكام، تابع حسن در تشريع آنها مى‌باشد فلذا اگر به منظور تسهيل كار قاعده عمل به خبر واحد يا ساير امارات غير علمى و همچنين عدم تكلّف در تحصيل دليل قطعى، حسن پيدا نمايد چه مانعى دارد كه شارع مقدس عمل به چنين اماراتى را تجويز نمايد همان‌طور كه اعتماد بر امارات ظنّى شرعى مثل: استصحاب، سخن صاحب يد و شهادت شاهد و .... با وجود امكان فحص از واقعه و تحصيل علم از آن، جايز و مشروع اعلام شده است. و اين به جهت تسهيل در امور بندگان مى‌باشد.

خلاصه كلام اينكه: اگر ما دسترسى به حكم واقعى نداشته باشيم وظيفه ما عمل به حكم ظاهرى و مؤدّاى اماره مى‌باشد.

حال: اگر مؤدّاى اماره مطابق واقع بود فهو المطلوب و چنانچه مخالف با واقع درآيد ما معذور خواهيم بود.

* نظر جناب شيخ پيرامون پاسخ صاحب فصول از دليل دوم ابن قبه چيست؟

هيچ‌يك از دو پاسخ را به‌طور كامل و مطلق نمى‌پذيرد و لذا خود شقوقى را ايجاد نموده و پاسخى مى‌دهد كه در ضمن اين پاسخ نقاط ضعف و مشكلات پاسخ صاحب فصول روشن مى‌شود.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۱۹

متن:

و الاولی أن یقال:

انّه ان أراد امتناع التّعبّد بالخبر فی المسألهٔ التی انسد فیها باب العلم بالواقع، فلا یعقل المنع عن العمل به فضـلا عن امتناعه. اذ مع فرض عدم التمکّن مع العلم بالواقع، امّا أن یکون للمکلّف حکم فی تلک الواقعهٔ، و امّا أن لا یکون له فیها حکم، کالبهائم و المجانین.

فعلی الاوّل، فلا مناص عن ارجاعه الی ما لا یفید العلم من الأصول و الأمارات الظنّیهٔ التی منها الخبر الواحد.

و علی الثانی یلزم ترخیص فعل الحرام الواقعیّ و ترک الواجب الواقعیّ، و قد فرّ المستدلّ منهما.

فان التزم أنّ مع عدم التمکّن من العلم لا وجوب و لا تحریم، لأنّ الواجب و الحرام ما علم بطلب فعله او ترکه.

قلنـا: فلاـ یلزم من التعبّـد بـالخبر تحلیـل حرام او عکسه. و کیف کان فلا نظنّ بالمسـتدلّ ارادهٔ الامتناع فی هـذا الفرض، بل الظاهر أنّه یدّعی الانفتاح، لأنه أسبق من السیّد و أتباعه الّذین ادّعوا انفتاح باب العلم.

و ممّـا ذکرنـا: ظهر أنّه لاـ مجال للنقص علیه بمثل الفتوی، لأنّ المفروض انسـداد باب العلم علی المسـتفتی. و لیس له شـیء أبعـد من تحریم الحلاـل و تحلیـل الحرام من العمـل بقول المفتی؛ حتّی أنّه لو تمکّن من الظنّ الاجتهادیّ فالأکثر علی عـدم جواز العمل بفتوی الغیر. و کذلک نقضه بالقطع مع احتمال کونه فی الواقع جهلا مرکّبا، فانّ باب هذا الاحتمال منسدّ علی القاطع.

ترجمه:

پاسخ شیخ از استدلال ابن قبه چیست؟

پاسخ بهتر این است که، گفته شود:

اگر مراد ابن قبه امتناع تعبّـد به خبر واحـد در مسئله‌ای است که باب علم به آن مسـدود است، پس منع از عمل به خبر واحـد معقول نیست چه رسـد به محال و ممتنع بودن آن، زیرا با فرض عدم توانائی از تحصـیل علم به‌واقع، یا این است که برای مکلّف حکمی در رابطه با واقعه و حادثه‌ای که باب علم در آن بسته است وجود دارد و یا اینکه در آن واقعه حکمی برای مکلف

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۰

وجود ندارد مثل: بهائم و دیوانگان که بدون تکلیف‌اند.

در فرض اوّل چـاره‌ای نیست جز ارجـاع او (مکلف) به دلیـل غیر علمی مثـل: اصول و امـارات ظنّی که از جمله آنها یکی خبر واحد است.

و بنا بر فرض دوّم (که برای مکلّف در فلان واقعه حکمی باشد)، مرخّص و مجاز نمودن مکلّف در انجام حرام واقعی و ترک واجب واقعی لازم می‌آید. و حال آنکه مستدل (ابن قبه) از این دو (محذور) فرار می‌کرد.

پس اگر (ابن قبه) ملتزم شود که در صورت عـدم توانـائی از علم، نه وجوبی در کار است و نه تحریمی، چه آنکه واجب و حرام آن است که، علم به طلب انجامش و یا به طلب ترکش باشد.

می‌گوییم: از تعبّد به خبر (واحدی که مضمونش وجوب یا حرمت شیء است) تحلیل حرام یا تحریم حلال لازم نمی‌آید.

به‌هرتقدیر گمان نمی‌کنیم که مستدل (ابن قبه) مرادش از امتناع تعبّد به خبر واحد، فرض انسداد باب علم باشد، بلکه ظاهر این است که او (ابن قبه) مدّعی انفتاح باب علم است، چرا که وی قبل از سید مرتضی و پیروانش که مدّعی انفتاح باب علم بوده‌اند، می‌زیسته است و نزدیک‌تر به زمان معصوم و انفتاح باب علم بوده.

از آنچه گفتیم: (که مراد ابن قبه، امتناع تعبّد برفرض انسداد نیست) روشن می‌شود که، جایی برای صاحب فصول در نقض نمودن بر ابن قبه، آن‌هم مثل نقض به فتوی وجود ندارد.

زیرا فرض در مورد فتوی، مسـدود بودن باب علم بر عامی و مسـتفتی است و هیچ راهی در حق وی از عمل به فتوای مفتی نسـبت به

تحریم و تحلیل حرام دورتر نمی‌باشد.

حتی اگر مستفتی توانا بر تحصیل ظنّ اجتهادی باشد به قول اکثر، بر وی جایز نیست که به فتوای دیگری عمل کند.

و همچنین از مطالب گذشته، نقض کلام ابن قبه به واسطه قطعی که احتمالا در واقع جهل مرکب است صحیح نمی‌باشد، چرا که احتمال مخالفت قطع با واقع در حقّ قاطع مسدود و منفی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۱

متن:

و ان أراد الامتناع مع انفتاح باب العلم و التمكّن منه فی مورد العمل بالخبر، فنقول: انّ التعبّد بالخبر حينئذ يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يجب العمل به، لمجرّد كونه طريقا الى الواقع و كاشفا ظنّيا عنه، بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة سوى الكشف عن الواقع، كما قد يتّفق ذلک عند انسداد باب العلم و تعلّق الغرض باصابة الواقع، فانّ الأمر بالعمل بالظنّ الخبرىّ او غيره لا يحتاج الى مصلحة سوى كونه كاشفا ظنّيا عن الواقع.

الثانی: أن يجب العمل به، لأجل أنّه يحدث فيه بسبب قيام تلك الأمارة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعيّة التی تفوت عند مخالفة تلك الأمارة للواقع، كأن يحدث فی صلاة الجمعة بسبب اخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة فی فعلها على تقدير حرمتها واقعا.

ترجمه:

ادامه پاسخ شیخ به استدلال ابن قبه

اشاره

و اگر مراد ابن قبه، منع از عمل به خبر واحد در زمان انفتاح باب علم و تمکن از آن باشد می‌گوییم: تعبّد به خبر واحد به دو وجه تصوّر می‌شود:

وجه اوّل: آنکه عمل به آن (خبر ظنّی) از آن جهت واجب است که، خبر ظنّی، طریق به واقع و کاشف ظنّی از آن (واقع) است، به‌طوری که در آن (وجوب عمل به خبر) غیر از مصلحت کشف از واقع، مصلحت دیگری ملاحظه نشده، چنانچه گاهی آن (مصلحت کشف از واقع) در زمان انسداد باب علم نسبت به حکمی که غرض، به رسیدن به‌واقع تعلّق گرفته، اتفاق می‌افتد، زیراکه، امر (مولی) به عمل نمودن به خبر ظنّی یا غیر آن (از امارات ظنی) دیگر، به مصلحتی غیر از مصلحتی که کاشفیت از واقع دارد محتاج نمی‌باشد.

وجه دوّم: آنکه وجوب عمل به خبر واحد (یا اماره ظنّیه) به خاطر ایجاد مصلحتی در آن عمل به‌واقع است به علّت قیام آن امارات، که بر مصلحت واقع و نفس الامر (یعنی: صورتی که خبر با آن مخالف است) ترجیح و برتری داشته باشد، مثل اینکه در وجوب خواندن نماز جمعه به سبب دلالت خبر شخص عادل (برآن وجوب) مصلحتی پدید آید که بر مفسده‌اش برفرض حرام بودنش در واقع راجح باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۲

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمایید در رابطه با انسداد و انفتاح باب علم نسبت به احکام شرعیه چند مبنا وجود دارد؟

سه مبنا:

۱- یک مبنا، مبنای انفتاحیون حقیقی است مثل: سید مرتضی و پیروان ایشان، که معتقد بودند که نسبت به معظم احکام شرعیّه فرعیّه باب العلم به روی ما مفتوح است و نیازی به رجوع به ظنون و خبر واحد نمی‌باشد.

۲- یک مبنا، مبنای انسدادیون حقیقی است مثل: میرزای قمی و پیروانش که معتقد بودند که:

نسبت به معظم احکام فقه، باب العلم و العلمی بر روی ما بسته است و لذا ناچاریم به ظنّ مطلق رجوع کنیم. در نتیجه قائل به حجیّت ظنّ مطلق هستند.

۳- یک مبنا هم مبنای انفتاحیون حکمی است مثل: مشهور اصولیین متأخّر که معتقدند، باب العلم نسبت به معظم احکام شرعیّه به روی ما بسته است، لکن باب العلمیّ (یعنی: ظنّ خاص) به روی ما مفتوح است و لذا می‌توانیم معظم احکام فرعیّه را از طریق علمی تحصیل نمائیم، پس نیازی به بحث از حجیّت ظنّ مطلق نداریم.

* در رابطه با حجیّت امارات ظنّیه چند مبنا وجود دارد؟

دو مبنا وجود دارد:

۱- برخی معتقدند که امارات ظنّیه به فرض انسداد باب علم حجیّت دارند و لکن در فرض انفتاح باب علم وظیفه ما تحصیل قطع است و رجوع به علم.

۲- مشهور علما معتقدند که: امارات ظنّیه حجیّت دارند مطلقا (چه در فرض انفتاح و چه در فرض انسداد)

* علمایی که قائل به حجیّت مطلق امارات ظنّیه هستند حجیّت این امارات را از باب طریقیّت می‌دانند یا از باب سببیّت؟

۱- برخی می گویند حجیّت امارات، از باب طریقیّت و کاشفیّت است به این معنا که: در مؤدّای خود اماره مصلحتی پدید نمی آید، بلکه تمام مصلحت از آن واقع است و امارات صرفا طریق به سوی واقع‌اند و عند المصادفة واقع را در حق ما منجّز و فعلی می کنند چنانکه عند المخالفة موجب عذر بنده در مقابل مولی می‌شوند.

۲- و برخی می گویند: حجیّت امارات از باب سببیّت است، به این معنا که: قیام اماره بر حکمی از احکام سبب می‌شود که، برطبق مؤدّای اماره مصلحتی پدید آید به اندازه مصلحت واقع یا بیشتر از آن و در صورت مخالفت اماره با واقع این مصلحت حادثه جای آن مصلحت فائته را پر می کند و نیازی به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۲، ص: ۲۳

اعاده نمی‌باشد.

* آیا سببیّت در میان اصولیین به یک معنا مصطلح است؟

خیر سببیّت نیز دارای معانی و کارکردهای مختلف است از جمله:

۱- سببیّت اشعری، ۲- سببیّت معتزلی، ۳- مصلحت سلوکیه شیخ انصاری.

* مراد از عبارت «و الاولی ان یقال ....» چیست؟

ایراد و اشکال به پاسخ مرحوم صاحب فصول توسط شیخ و تهیه پاسخ بهتری به دلیل دوّم ابن قبه است.

* حاصل پاسخ صاحب فصول به ابن قبه چه بود؟

این بود که: اگر مراد از تحلیل حرام، تحلیل حرام ظاهری باشد، چنین امری از عمل به خبر واحد لازم نمی‌آید و اگر مراد از تحلیل حرام، تحلیل حرام واقعی باشد، هرچند تحلیل حرام از عمل به خبر واحد پیش می‌آید امّا این امر ممتنع نمی‌باشد.

چرا که عمل به اماره ظنّی هم مثل خبر واحد دارای مصلحتی است که جبران قبح و ارتکاب قبیح واقعی را می کند.

* به نظر شیخ چه اشکالی بر پاسخ فوق وارد است؟

ممكن است به ايشان اشكالى شود كه:

تحليل حرام در ظاهر و يا بالعكس از دو حال خارج نمى‌باشد:

۱- اينكه مصلحت فوت‌شده واقعى و يا ارتكاب مفسده واقعى، به وسيله مصلحت ظاهرى تدارك و جبران مى‌شود.

۲- اينكه عمل به خبر واحد موجب جبران مصلحت فوت شده يا ارتكاب مفسده واقعى نشود.

در صورت اوّل: اجتماع نقيضين لازم آيد و اجتماع نقيضين امرى محال است يعنى: اگر از عمل به خبر واحد، مصلحتى عائد مكلّف بشود كه مفسده واقع را جبران نمايد لازم مى‌آيد كه شى‌ء واحد هم داراى مصلحت باشد، هم داراى مفسده كه اجتماع اين دو در شى‌ء واحد محال است.

و در صورت دوّم: نقض غرض لازم آيد كه امر قبيحى است و شارع مقدّس مرتكب قبيح نمى‌شود و امّا وجه اين نقض غرض اين است كه: شارع، امر به طريقى نموده باشد كه سلوك آن موجب تفويت واقع شود و اين مسئله عقلا قبيح است و از شارع مقدّس امر قبيح صادر نمى‌شود.

* با توجه به مقدّماتى كه در اينجا گذشت پاسخ شيخ به استدلال ابن قبه چيست؟

اين است كه:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۲۴

۱- اگر مراد ابن قبه اين است كه، «به فرض انسداد باب علم، عمل به خبر واحد جايز نيست چون مستلزم تحليل حرام يا تحريم حلال مى‌شود»، به او مى‌گوييم: در فرض انسداد باب علم، عمل به خبر واحد نه تنها ممنوع نيست بلكه واجب است چرا، زيرا مطلب از سه حال خارج نمى‌باشد:

۱- يا اين است كه در فرض انسداد حكمى در واقع وجود دارد كه در حقّ مكلفين نيز فعليّت داشته و امتثال مى‌طلبد.

۲- يا اين است كه در فرض انسداد حكمى در واقع وجود دارد و لكن در حقّ مكلّفين فعليّت ندارد.

۳- يا اين است كه در زمان انسداد اصلا حكمى در واقع وجود ندارد و دستيابى به احكام واقعيه، مقيد به فرض تمكن از علم مى‌باشد.

حال:

۱- اگر در فرض انسداد حكمى در واقع وجود داشته باشد و در حقّ مكلفين فعلى باشد، نه تنها عمل به خبر واحد و يا ساير امارات ظنّيّه ممنوع نيست بلكه وجوب و ضرورت دارد. چرا؟

زيراكه، از يک طرف باب علم بسته است از طرف ديگر حكم واقعى در حقّ ما فعليّت دارد. حال براى دست‌يابى به حكم واقعى و امتثال آن آيا راه ديگرى غير از خبر واحد و ساير امارات وجود دارد؟

مسلّما خير، پس بالضروره بايد به آن اعتماد و عمل نمائيم.

۲- و اگر در فرض انسداد حكمى در واقع وجود دارد ولى در حقّ مكلفين فعليّت ندارد، به تالى فاسد گرفتار مى‌شويد و در چيزى گرفتار مى‌شويد كه از آن فرار مى‌كرديد؛ چرا؟

زيرا فرموديد كه: عمل به خبر واحد موجب تحليل حرام و .... مى‌شود و حال آنكه در اين فرض به دليل اينكه حكم واقعى در حق ما فعليّت ندارد ما در مخالفت و موافقت آزاديم: يعنى: گاهى مرتكب مى‌شويم و گاهى نه. به عبارت ديگر: گاهى واجبى را ترک كرده و يا اينكه حرامى را مرتكب مى‌شويم.

و اگر در زمان انسداد اصلا حكمى وجود نداشته و تحصيل حكم واقعى منوط به تمكن از علم باشد، اين مبنائى باطل است، چون با قيد تمكن از علم، حكمى در واقع وجود ندارد. از طرف ديگر به فرض صحت مبناى شما ديگر عمل به خبر واحد مستلزم تحليل

حرام یا تحریم حلال نمی‌باشد. زیرا در فرض انسداد، حرامی در واقع وجود ندارد تا مخالفت شود یا حلالی وجود ندارد تا مخالفت شود.

نتیجه اینکه: به فرض انسداد علم در هریک از صورتهای سه‌گانه فوق استدلال ابن قبه باطل است هرچند که بعید است مراد ابن قبه فرض انسداد باشد، بلکه می‌توان ادعا کرد که ایشان انفتاحی بوده است.

زیرا ایشان زمانا بر سیّد مرتضی و اتباعش تقدم دارد و در جایی که سیّد و اتباعش انفتاحی باشند،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۲، ص: ۲۵

ابن قبه که از ایشان به زمان معصومین نزدیکتر است بالاولی باید انفتاحی باشد و لذا باید بحث را روی فرض انفتاح بگذاریم.

* مراد شیخ از عبارت «و ممّا ذکرنا ظهر ...» چه می‌باشد؟

ردّ پاره‌ای از نقضهای صاحب فصول است بر ابن قبه،

چرا که در پایان فرمود: بعید است که مراد ابن قبه امتناع برفرض انسداد باشد، بلکه با توجه به شواهد موجود باید که او نیز مدّعی انفتاح باب علم باشد.

فی المثل: گفته شد که ابن قبه عمل به ظنّ را موجب تحلیل حرام و تحریم حلال می‌داند بدین خاطر تبعیّت از ظنّ را جایز نمی‌داند.

صاحب فصول در مقام نقض به ایشان فرمودند که: فتوای فقیه نیز در حق مقلّد علم‌آور نمی‌باشد، ولی به اتفاق علما در حق وی حجت است و باید بدان فتوا عمل کند تا آنجا که خود ابن قبه نیز به این معنا معترف است.

و لذا جناب شیخ می‌فرماید: این نقض به ابن قبه وارد نمی‌باشد، چرا که ابن قبه قائل به انفتاح باب علم است و به اعتبار همین انفتاح است که عمل به ظنّ را تحریم، و یا ممنوع نموده است چرا که با در دست داشتن طرق علمی وجهی برای عمل به ظنّ نمی‌باشد، به‌ویژه اینکه محذور مذکور را نیز به دنبال دارد.

حال: با توجه به مطلب فوق دیگر جا ندارد که در مقام تخطئه نظر ایشان بگوییم: عمل مقلّد یا مستفتی به فتوای فقیه نیز دارای چنین محذوری است.

* وجه وارد نبودن این اشکال و تخطئه چیست؟

این است که: در فرض مذکور باب العلم بر مستفتی و مقلّد بسته است و چاره‌ای نیست جز عمل به فتوا و راهی بهتر و پسندیده‌تر از عمل به قول فقیه ندارند، چرا که تمام طرق به روی آنها بسته است مثلا: نمی‌تواند به قیاس، استحسان و یا عقل خودش عمل نماید.

نتیجه اینکه: مرحوم ابن قبه نیز عمل به ظنّ را در این مورد قبول دارد و کلام ایشان ناظر به این قبیل موارد نمی‌باشد، بلکه تنها در زمان انفتاح باب علم، عمل به ظنّ را تخطئه و ردّ نموده است.

* پس مراد از عبارت (حتّی انّه لو تمکّن من الظنّ الاجتهادی ....) چیست؟

این است که: اگر خود مقلّد و مستفتی بر تحصیل ظنّ اجتهادی قادر باشد و بتواند احکام را از این طریق استنباط و اجتهاد کند دیگر حق تقلید را ندارد و باید به اجتهاد خود عمل کند، هرچند گمان‌آور است، چرا که راهی بهتر و مطمئن تر است. پس نمی‌توان سخن ابن قبه را به فتوا نقض نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۲، ص: ۲۶

* مراد از عبارت (و کذلک نقضه بالقطع مع احتمال ....) چیست؟

این است که: نقض کلام ابن قبه حتّی به واسطه قطعی که احتمالا- در واقع جهل مرکب است درست نمی‌باشد، چرا که احتمال مخالفت قطع با واقع در حق قاطع، مسدود و منتفی می‌باشد.

* جهت ضعف این نقض به واسطه قطع چیست؟

این است که: انسان قاطع هرچند قطعش از قبیل جهل مرکب باشد مادامی‌که قاطع است، احتمال خلاف نمی‌دهد تا این احتمال حد اقل او را از اقدام برطبق قطعش متوقف کند و لذا نمی‌شود به قاطع گفت که قطع تو حجّت نمی‌باشد و نباید به آن عمل کنی، چرا که ممکن است منجرّ به تحلیل حرام و یا تحریم حلال شود.

بنابراین: به باب قطع هم نمی‌توان سخن ابن قبه را نقض نمود. مگر به باب بیّنه و ید و .... که در موضوعات حجّت هستند.

یعنی: با بیّنه می‌توان سخن ابن قبه را نقض نمود چرا که حجیّت بیّنه مطلق است حتی با وجود تمکن از علم، هرچند عمل به بیّنه نیز گاهی خلاف واقع می‌شود.

* مراد شیخ از عبارت (ان یحب العمل به لاجل انّه یحدث فیه .... مصلحة) چیست؟

این است که: اگر مراد ابن قبه این باشد که به فرض انفتاح باب علم و حجیّت امارات از باب طریقیت عمل به خبر واحد ممنوع است، چون مستلزم تحلیل حرام و تحریم حلال می‌شود، در پاسخ باید بگوییم که خبر یا اماره از حیث مطابقت با واقع دارای سه صورت است.

یعنی: در فرض انفتاح باب علم: یا مطابقتش با واقع نسبت به علم کمتر است فی المثل: علم ۱۰۰٪ مطابق با واقع است لکن خبر واحد و اماره ظنّیه ۷۰٪ مطابق با واقع باشد. یا مطابقتش با واقع مساوی مطابقت علم با واقع است و هر دو هم‌رتبه‌اند. یا اینکه مطابقتش با واقع بیشتر از مطابقت علم با واقع است.

حال: می‌توانید بگویید که صورت اوّل فاقد حجیّت است چرا که با تمکن از علم در حالت انفتاح دیگر نوبت به عمل به خبر واحد نمی‌رسد چون مستلزم القاء در مفسده و یا تفویت مصلحت می‌باشد.

و لکن، در صورت دوم و سوم چه مانعی از اعتماد و عمل به اماره وجود دارد، مگر علم حجت نیست و مگر نه این است که اماره در تطابقش با واقع یا مساوی علم است و یا بیشتر از آن.

پس چرا اماره حجت نباشد و چرا نتوانیم به آن عمل کنیم، یعنی: عمل به اماره جایزه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۷

متن:

امّا ایجاب العمل بالخبر علی الوجه الاوّل فهو و ان کان فی نفسه قبیحا مع فرض انفتاح باب العلم لما ذکره المستدلّ من تحریم الحلال و تحلیل الحرام، لکن لا یمتنع ان یکون الخبر اغلب مطابقة للواقع فی نظر الشّارع من الادلّة القطعیّة الّتی یستعملها المکلّف للوصول الی الحرام و الحلال الواقعیّین او یکونا متساویین فی نظره من حیث الایصال الی الواقع.

الّا ان یقال انّ هذا رجوع الی فرض انسداد باب العلم و العجز عن الوصول الی الواقع، اذ لیس المراد انسداد باب الاعتقاد لو کان جهلا مرکّبا کما تقدّم سابقا.

فالاولی الاعتراف بالقبح مع فرض التّمکّن عن الواقع.

ترجمه:

امّا وجوب و لزوم عمل به خبر ظنّی بنا بر وجه و دلیل اوّل اگرچه فی نفسه (با قطع‌نظر از اینکه، خبر درنظر شارع مطابقتش با واقع، از دلیل قطعی، بیشتر یا مساوی با واقع است) در زمان انفتاح باب علم قبیح است، زیرا چنانکه ابن قبه فرمود مستلزم حرام شدن حلال و حلال شدن حرام است، و لکن بعید نیست که خبر ظنّی از نظر شارع مطابقتش با واقع بیشتر از هر ادلّه قطعی باشد که مکلّف آن را برای رسیدن به حرام و حلال واقعی به کار می‌گیرد، یا اینکه لااقل از جهت دستیابی به واقع از نظر شارع مساوی باشند.

استدراک

مگر آنکه گفته شود:

این غالبیّت در رساندن به‌واقع و یا مساوی بودن راجع است، آن‌هم به فرض انسداد باب علم و ناتوانی از رسیدن به‌واقع، زیرا مراد (از انسداد باب علم) انسداد باب اعتقاد نیست، هرچند اعتقاد جهل مرکب باشد، بلکه مراد از انسداد باب علم، عدم دستیابی به واقع است، چنانچه قبلا گفته آمد.

پس: با فرض انفتاح باب علم و تمکن از دستیابی به واقع:

آنچه شایسته‌تر است، اعتراف به قبح تعبّد به خبر ظنّی در مقام عمل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۸

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (امّا ایجاب العمل بالخبر علی الوجه الاوّل .....) چیست؟

این است که: اگرچه بنا بر وجه اوّل، وجوب عمل به خبر ظنّی، در زمان انفتاح باب علم، ذاتا و فی نفسه قبیح است، چرا که به قول ابن قبه مستلزم تحریم حلال و تحلیل حرام می‌شود، لکن ممکن است بگوییم که: چون در نظر شارع مقدّس، خبر ظنّی از هر دلیل قطعی و علمی مطابقتش با واقع بیشتر است یا لااقل از حیث تطابق با آن مساوی است، هیچ استحاله‌ای ندارد که مکلّف را موظف به تعبّد و عمل به آن نماید و مکلف نیز برای دستیابی به حرام و یا حلال و یا حلال واقعی به آن تمسّک نماید.

* پس مراد از عبارت (الّا ان یقال انّ هذا ....) چیست؟

این است که: می‌توان گفت: فرض مزبور (یعنی: مساوی بودن خبر با ادلّه قطعیه یا مطابقتش با واقع) به فرض انسداد باب علم و ناتوانی مکلّف از دست‌یابی به‌واقع برمی‌گردد، و این مسئله با مفروض ما، یعنی انفتاح باب علم سازگاری ندارد. چرا؟

زیرا مراد از انسداد باب علم، انسداد باب اعتقاد (هرچند جهل مرکب هم باشد) نمی‌باشد، بلکه مراد از انسداد باب علم، عدم دست‌یابی به‌واقع است.

* مراد از عبارت (فالاولی الاعتراف ....) چیست؟

این است که:

در این فرض اخیر حق با ابن قبه است و وجوب عمل به خبر ظنّی بنا بر وجه اوّل قبیح است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۹

متن:

و أمّا وجوب العمل بالخبر علی الوجه الثانی فلا قبح فیه أصلا، کما لا یخفی.

قال فی النهایة فی هذا المقام- تبعا للشیخ فی العدّة:[۲]

انّ الفعل الشرعیّ انّما یجب لکونه مصلحة، و لا یمتنع أن یکون مصلحة اذا فعلناه و نحن علی صفة مخصوصة، و کوننا ظانّین بصدق الراوی صفة من صفاتنا، فدخلت فی جملة أحوالنا الّتی یجوز کون الفعل عندها مصلحة.[۳] انتهی موضع الحاجة.

ترجمه:

[وجوب و لزوم عمل به خبر ظنّی]

و اما در وجوب و لزوم عمل به خبر ظنّی، هیچ قبحی وجود ندارد.

چنانكه، علامه حلّى نيز در كتاب نهايه، به تبعيت از شيخ طوسى در عدة الاصول به همين مناسبت فرموده است:

وجوب و لزوم فعل شرعى به خاطر مصلحت بودنش (در حق مكلّفين) است و امتناعى ندارد كه فعل، هنگامى كه آن را انجام مى‌دهيم، مصلحتى باشد در حق ما و حال آنكه ما داراى صفت خاصّى هستيم، و اينكه به صدق راوى گمان داريم، صفتى از صفات ما باشد.

پس در نتيجه: در آن دسته از احوالات ما داخل مى‌شود كه انجام فعل نزد آن حالت مصلحت است. تمام شد محل نياز از سخن علامه حلّى در كتاب نهاية.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۳۰

تشريح المسائل

* مقدمة بفرماييد جهات مقتضى براى تشريع و جعل احكام چگونه است؟

گاهى ذاتى است و گاهى اعتبارى.

* مراد از جهات ذاتى چيست؟

همان مصالح و مفاسدى است كه در نفس متعلّقات احكام وجود دارد.

مثل: مفسده‌اى كه در قمار و يا شرب خمر ايجاد مى‌شود و يا مصلحتى كه در اتيان نماز و رد امانت حاصل مى‌شود.

* مراد از جهات اعتبارى در جعل احكام چيست؟

آن امورى است كه نسبت به متعلّقات احكام مفارق مى‌باشند و چه‌بسا اصلا با مكلّف به، ارتباط و مساسى ندارد.

مثل: اوصاف مكلف، از جمله وصف ظنّ در وى.

* علم به عنوان وصف مكلّف داراى دو تعلّق است: ۱- تعلّق به عالم ۲- تعلّق به معلوم و حال بفرماييد آيا ظنّ نيز مانند علم داراى دو تعلّق و اضافه است؟

بله: داراى دو تعلّق و اضافه است:

الف: تعلّق ظنّ به شخص ظان (مكلّف) ب: تعلّق و اضافه‌اش به امر مظنون (مكلّف به).

* كداميك از دو تعلّق فوق از اوصاف است؟

تعلّق ظنّ به شخص ظانّ از اوصاف به حساب مى‌آيد لكن اضافه و تعلّقش به امر مظنون يعنى:

مكلّف به از طرق كشف محسوب مى‌شود.

* با توجه به مقدمات مذكور مراد از عبارت (و اما الوجوب العمل بالخبر على الوجه الثانى ....) چيست؟

اين است كه: جناب ابن قبه! اگر مراد شما اين است كه به فرض انفتاح باب علم و حجيّت امارات از باب سببيّت اعتماد و عمل به خبر واحد قبيح است. به شما مى‌گوييم كه: چنين قبحى وجود ندارد.

چرا؟ زيراكه، اشكال شما در اين شرايط اين است كه:

تفويت مصلحت مى‌شود و اين قبيح است.

لكن به شما پاسخ مى‌دهيم كه تفويت مصلحت بدون جبران و تداركَ قبيح است، ولى با فرض سببيّت نيز عمل به اماره (خبر) و در نتيجه مصلحت حادثه، جاى مصلحت فائته واقعيه را مى‌گيرد و لذا قبحى وجود نخواهد داشت.

پس هيچ ممنوعيّت و امتناعى وجود ندارد كه مكلّف را موظف به تعبّد از خبر و اماره ظنيّه كند و

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۳۱

مكلّف هم جهت دستيابى به حلال و يا حرام واقعى آن را بكار گيرد.

به عبارت دیگر:

وقتی که خبری به ما رسیده که شامل حکمی از احکام است و ما به راستگویی راویش ظنّ و گمان داریم آیا می‌توان گفت در عمل به این خبر حسنی وجود ندارد.

بنابراین:

اگر شارع مقدّس با اینکه ما متمکّن بر تحصیل علم هستیم، امر نماید که طریق ظنّی مزبور را طی کنیم هیچ قبحی در این امر وجود ندارد. چرا؟

زیرا به حسب فرض، بعد از حصول ظنّ به صدق راوی، در مؤدّای طریق مذکور مصلحتی حادث می‌شود که بر فوت واقع و از دست رفتن آن راجح می‌باشد.

به این خاطر:

عمل به ظنّ (هرچند مطابق با واقع در نیاید) امّا معذلک مستلزم تفویت مصلحت از مکلّف هم نمی‌باشد. پس عمل به خبر واحد و اماره قبحی ندارد.

* مراد از عبارت (قال فی النهایهٔ .... انّ الفعل الشرعیّ انما یجب ....) چیست؟

ارائه شاهدی است که در اثبات مدّعای فوق (یعنی: تعبد به خبر ظنی) از کتاب (نهایهٔ الوصول الی العلم الاصول) علامه حلّی رحمه اللّه آورده است.

که می‌فرماید: به اعتقاد ما افعال شرعیه از قبیل صلاهٔ وصوم و ..... براساس مصالح واجب می‌شوند و افعالی از قبیل شرب خمر و زنا براساس مفاسد حرام می گردند.

یعنی: احکام وجوب و حرمت، دائر مدارشان، مصالح و مفاسدی است که بر افعال مترتب می گردد.

و لذا: همان‌طور که ممکن است فعلی ذاتا و به حسب واقع دارای مصلحت یا مفسده باشد، همین‌طور هم ممکن است یک عملی به لحاظ صفتی از صفات فرد مکلّف دارای مصلحت شود.

فی المثل: اگر ما مسافر (دارای صفت سفر) باشیم نماز شکسته بر ما واجب می‌شود یا اگر مکلّف دارای صفت رجولیّت باشد، جهر به قرائت بر او واجب می‌شود و اگر یکی از صفات نفسانی مکلّفین صفت مظنّه باشد که هست چه اشکالی دارد که مکلّف به اعتبار این صفت (ظنّ به صدق راوی) از طریق راوی که وجوب جمعه ظنّی حاصل نماید که در اثر عمل به آن مصلحتی ایجاد شود که ما به لحاظ آن مصلحت جمعه را اتیان کنیم. این همان قول به سببیّت است.

پس: جناب علامه هم به تبعیّت از جناب شیخ طوسی قول به سببیّت را پذیرفته است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۳۲

متن:

فان قلت: انّ هذا انّما یوجب التصویب، لأنّ المفروض علی هذا أنّ فی صلاهٔ الجمعهٔ الّتی اخبر بوجوبها مصلحهٔ راجحهٔ علی المفسدهٔ الواقعیّهٔ، فالمفسدهٔ الواقعیّهٔ سلیمهٔ عن المعارض الراجح بشرط عدم اخبار العادل بوجوبها، و بعد الاخبار یضمحلّ المفسدهٔ، لعروض المصلحهٔ الراجحهٔ.

فلو ثبت مع هذا الوصف تحریم ثبت بغیر مفسدهٔ توجبه- لأنّ الشرط فی ایجاب المفسدهٔ له خلوّها عن معارضهٔ المصلحهٔ الراجحهٔ- فیکون اطلاق الحرام الواقعیّ حینئذ بمعنی أنّه حرام لو لا الاخبار، لا أنّه حرام بالفعل و مبغوض واقعا، فالموجود بالفعل فی هذه الواقعهٔ عند الشارع لیس الّا المحبوبیّهٔ و الوجوب؛ فلا یصحّ اطلاق الحرام علی ما فیه المفسدهٔ المعارضهٔ بالمصلحهٔ الراجحهٔ علیها، و لو فرض صحّته فلا یوجب ثبوت حکم شرعیّ مغایر للحکم المسبّب من المصلحهٔ الراجحهٔ.

و التصویب و ان لم ینحصر فی هذا المعنی، الّا أنّ الظاهر بطلانه أیضا، کما اعترف به العلّامة فی النهایة فی مسألة التصویب[۴]، و أجاب به صاحب المعالم- فی تعریف الفقه- عن قول العلّامة بأنّ ظنّیّة الطریق لا تنافی قطعیّة الحکم[۵].

قلت لو سلّم کون هذا تصویبا مجمعا علی بطلانه و أغمضنا عمّا سیجیء- من عدم کون ذلک تصویبا- کان الجواب به عن ابن قبة، من جهة أنّه أمر ممکن غیر مستحیل و ان لم یکن واقعا لاجماع أو غیره، و هذا المقدار یکفی فی ردّه؛ الّا ان یقال: کلامه بعد الفراغ عن بطلان التصویب، کما هو ظاهر استدلاله من تحلیل الحرام الواقعیّ.

ترجمه:

اشکال

این مبنا (یعنی: حدوث مصلحت و رجحانش به واسطه خبر واحدی که برآن اقامه شده) مستلزم قول به تصویب است، زیرا با فرض این مبنا (حدوث مصلحت .....) در نماز جمعه‌ای که به واسطه وجوبش از مصلحت راجحه‌اش بر مفسده واقعیّه‌اش خبر داده شده، پس این مفسده واقعیّه‌اش (مفسده خواندن جمعه) از مانع و معارض راجح (از آن) سالم بوده امّا به شرط این که، فرد عادل، خبر از وجوب آن ندهد. چرا که بعد از اخبار وی (فرد عادل) بدلیل قرار گرفتن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۳۳

یک مصلحت والاتر بجای آن مفسده، آن مفسده مضمحل می‌شود.

پس اگر حرمت واقعی با پدید آمدن وصف مصلحت ثابت گردید، حرمت بدون مفسده‌ای تحقق پیدا کرده که موجب آن تحریم شده، زیرا (براساس التزام به حدوث مصلحت به واسطه اخبار عادل) شرط در ایجاب کردن مفسده تحریم در فعل، خالی بودن آن مفسده است از معارضه با مصلحت والاتر از آن (یعنی وجوبی که عادل از آن خبر داده)، پس؛ اطلاق حرام واقعی (مثلا: بر نماز جمعه) به این معناست که خبر عادل بر وجوبش اقامه نشود (یعنی: حرام شأنی است) و نه حرام فعلی و اینکه واقعا مبغوض باشد، پس آنچه در این واقعه نزد شارع بالفعل وجود دارد چیزی جز محبوبیّت و وجوب نیست، پس اطلاق عنوان حرام بر فعلی که مفسده‌اش معارض با مصلحت والاتر از آن است، درست نمی‌باشد و به فرض صحت این اطلاق هم، موجب ثبوت حکم شرعی مغایر با حکمی که از ناحیه مصلحت راجح پدید آمده نمی‌باشد، و این همان تصویب است.

و اگرچه تصویب منحصر در این معنا نمی‌باشد، ولی ظاهرا معنای مذکور، همچون معانی دیگر در اینجا باطل است. همان‌طور که علامه حلّی نیز در کتاب نهایه در مسئله تصویب به بطلان آن اعتراف نموده است و همچنین صاحب معالم در تعریف فقه به کلام علامه (که فرموده: ظنّی بودن طریق با قطعی بودن حکم مستفاد از آن منافاتی ندارد) پاسخ گفته است.

پاسخ شیخ به اشکال مذکور

می گوئیم: به فرض که (این حدوث مصلحت به واسطه خبر عادل) تصویبی باشد که اجماع بر بطلانش شده و ما از آنچه به زودی (در تصویب نبودن آن) خواهیم گفت، اغماض و چشم‌پوشی کنیم، ولی این پاسخ و تقریر به آن (وجه دوم- حدوث مصلحت ...) استدلال ابن قبه است. چرا که آن به دلیل اجماع یا احتمال دیگری (مثل اخبار مسلّمه) نمی‌باشد.

و این مقدار (یعنی: معقول بودن تعبّد به ظنّ و امکان ثبوتی داشتن آن) در ردّ ابن قبه کافی است. مگر اینکه گفته شود:

کلام ابن قبه و استدلال او، پس از فراغ از بطلان تصویب است، چنانکه ظاهر استدلال ایشان از حلال شدن حرام واقعی همان بطلان

تصویب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۳۴

تشریح المسائل

* چرا جمهور علمای شیعه را مخطئه می‌نامند؟

زیرا شیعه قائل است که: خداوند در لوح محفوظ احکامی دارد که در حق همگان ثابت است اعم از جاهل و عالم، همچنین مسلم و کافر، و ما به همان واقع مکلّف هستیم و امارات نیز طریق الی‌الواقع‌اند.

حال: مجتهدی که فتوای می‌دهد، در دستیابی به واقع از دو حال خارج نیست:

۱- یا فتوای او مطابق با واقع است پس مصیب است و لذا واقع در حقّ او و مقلّدینش فعلی و منجّز می‌باشد.

۲- و یا فتوای او مخالف با واقع درمی‌آید پس مخطی است و لکن خود و مقلّدینش معذورند.

پس: «انّ للمصیب اجرین و للمخطئ اجرا واحدا».

* چرا جمهور علمای عامه را مصوّبه می‌خوانند؟

زیرا عامّه قائل به تصویب مجتهدند یعنی می گویند: «کلّ مجتهد مصیب».

* اهل تصویب بر چند گروه‌اند؟

بر دو گروه: ۱- تصویب معتزلی، ۲- تصویب اشعری.

* چه تفاوتی میان تصویب معتزلی و تصویب اشعری وجود دارد؟

۱- اهل اعتزال همچون شیعه قائل‌اند که خداوند در واقع احکامی دارد که در حق عالم و جاهل مساوی‌اند لکن این احکام در مرحله شأنیت باقی مانده و هرگز به درجه فعلیت نمی‌رسند.

به نظر این‌ها، آن حکمی که در حق مکلفین به فعلیت می‌رسد همان مؤدّای اماره می‌باشد.

منتهی: اگر مؤدّای اماره مطابق با واقع باشد، مثلا: حکم واقعی وجوب جمعه باشد اماره هم بر وجوب جمعه قائم شده باشد، در اینجا حکمی مماثل با حکم واقعی در حق ما جعل شده و مصلحتی به اندازه مصلحت واقع یا بیشتر از آن توسط این اماره، حادث و نصیب ما می‌شود.

و اگر مؤدّای اماره مخالف با واقع درآید مثلا: حکم واقعی، حرمت جمعه باشد که مفسده ملزمه دارد و لکن اماره بر وجوب آن دلالت کند، در اینجا برطبق مؤدّای اماره مصلحتی حادث می‌شود که به اندازه مفسده واقع است یا بیشتر از آن.

در نتیجه: این مصلحت با آن مفسده در تعارض قرار گرفته و مانع از فعلیّت آن مفسده می‌شود.

یعنی: قیام اماره مخالف موجب و سبب اضمحلال و نابودی آن مفسده واقعیّه می‌شود.

در نتیجه: سبب تغییر حکم می‌شود یعنی: حکم واقعی قبلی از لوح محفوظ رفت و جای آن را

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۳۵

وجوب جمعه گرفت.

یعنی: مؤدای اماره لازم الامتثال و در لوح محفوظ به عنوان وظیفه فعلی ثبت می‌شود.

۲- اشعری‌ها معتقدند که، اصلا پیش از اجتهاد مجتهد، هیچ حکمی در واقع وجود ندارد بلکه جعل حکم از سوی شارع دائر مدار فتوای مجتهد است.

یعنی: اگر رأی مجتهد به وجوب تعلّق گرفت حکم اللّه وجوب می‌شود و اگر به حرمت تعلّق گرفت حکم اللّه حرمت می‌شود.

و اگر رأی مجتهد عوض شد، حکم اللّه نیز عوض می‌شود.

در نتیجه: احکام اللّه واقعی تابع آرای مجتهدین است، یعنی: تمام الموضوع برای حکم شرعی رأی مجتهد است.

و لذا؛ از باب تبدّل موضوع، رأی مجتهد که عوض شد حکم نیز عوض می‌شود.

* بعد از مقدمات مذکور بفرمایید مورد بحث ما فعلا در اینجا چه می‌باشد؟

تصویب معتزلی.

* مراد از عبارت (انّ هذا انّما یوجب التصویب) چیست؟

این است که: حدوث مصلحت در فعل به واسطه اخبار عادل موجب تصویب است.

به عبارت دیگر: شیخ می گوید:

تعبّد به خبر واحد بر مبنای سببیّت قبحی ندارد چرا که عند المخالفه مصلحت حادثه جای مصلحت فائته را گرفته و جبران می کند.

مستشکل می گوید:

بله، بر مبنای این سخن (سببیّت) سخن ابن قبه را پاسخ داده و باطل نمودید لکن اصل مبنا مبتلا به اشکال است زیرا قول به سببیّت مستلزم تصویب است. قول به تصویب هم چه اشعری و چه معتزلی بالاجماع باطل است.

* پس مراد از عبارت (لأنّ المفروض علی هذا انّ فی صلاهٔ الجمعهٔ .... الخ) چیست؟

وجه تصویب بودن مصلحت حادثه در فعل و رجحانش به واسطه خبر واحد را بیان می کند.

توضیح: مستشکل می گوید که:

نماز جمعه اگر در واقع حرام باشد و خبر واحد بر وجوبش اقامه شود و به واسطه این خبر، مصلحت حادثه از انجام جمعه، بر مفسده واقعی رجحان یابد پس می‌توان گفت که: مفسده خواندن جمعه (به شرط اینکه عادل به وجوب آن خبر ندهد) بلامعارض بوده و مانعی که برآن راجح باشد وجود ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۳۶

زیرا در صورتی که عادل خبر بدهد مفسده آن از بین رفته و نابود می‌شود، چرا؟ چون به جای آن مصلحتی قرار می گیرد که از آن راجح و والاتر است.

* پس مراد مستشکل از عبارت (فلو ثبت مع هذا الوصف تحریم ثبت .... لأنّ الشرط ...) چیست؟

ادامه اشکال است مبنی بر اینکه:

اگر حرمت واقعی، پس از اخبار عادل و پدید آمدن وصف مصلحت (وصف وجوبی) در جمعه باز هم ثابت باشد معنایش این است که:

آن حرمت بدون مفسده‌ای که موجب آن (تحریم) بوده تحقّق دارد. چرا؟

زیرا طبق این تقریر، مفسده در صورتی می‌تواند حرمت را در فعل ایجاب و ایجاد کند که از تعارض با مصلحتی راجح بر خودش خالی باشد.

در نتیجه باید گفت:

اطلاق حرام واقعی بر نماز جمعه به این معناست که: خبر عادل بر وجوبش قائم نشود یعنی: حرام شأنی است و نه حرام فعلی و اینکه در واقع مبغوض باشد.

به عبارت دیگر: باید گفت:

در خواندن نماز جمعه صرفا محبوبیّت و وجوب هست و عنوان دیگری در آن ملحوظ نمی‌باشد به عبارت دیگر:

فعلی که مفسده‌اش معارض با مصلحت راجح از آن می‌باشد را نمی‌شود حرام خواند و اطلاق این عنوان صحیح نمی‌باشد.

و به فرض صحت حرمت، این امر موجب ثبوت حکم شرعی مغایر با حکمی که از ناحیه مصلحت راجح برآن پدید آمده نمی‌باشد و این عین تصویب است.

* پس مراد مستشکل از عبارت (و التصویب و ان لم ینحصر فی هذا المعنی الّا ...) چیست؟

این است که می گوید:

اگرچه تصویب منحصر در این معنا نمی‌باشد و معانی دیگری نیز دارد ولی علی الظاهر معنای مذکور در اینجا مثل معانی دیگر باطل و نادرست است. همان‌طور که مرحوم علامه حلّی در کتاب نهایه، در مسئله تصویب به آن اعتراف نموده و صاحب معالم نیز در بحث تعریف فقه کلام علامه را (مبنی بر اینکه: ظنّی بودن طریق با قطعی بودن حکم مستفاد از آن منافاتی ندارد) نقد نموده و در انتقاد به آن می‌فرماید:

این کلام مستلزم تصویب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۲، ص: ۳۷

نتیجه اینکه: از عبارت فوق برمی‌آید که: تصویب از امور باطله است و فساد آن از نظر علمای امامیه مفروغ عنه است.

حال با چنین موقعیتی که این رأی و نظر دارد چگونه تقریر شما را در حجّت بودن خبر واحد و طرق ظنی قبول کنیم؟

* پاسخ جناب شیخ به اشکال فوق چیست؟

این است که:

اوّلا: تقریر مذکور تصویب نمی‌باشد اگر هم باشد باطل نیست، آن تصویبی که باطل است تصویب اشعری است و به زودی خواهیم گفت که نوعی از تصویب وجود دارد (مصلحت سلوکیه) که باطل نیست.

ثانیا: سلّمنا که آن را تصویب بدانیم و این مبنا مبنای باطلی باشد، استدلال ما در برابر ابن قبه است و ایشان از جمله افرادی است که تعبّد به خبر و بلکه هر اماره ظنّی را محال و ناممکن می‌داند.

به عبارت دیگر: امکان ثبوتی تعبّد به ظنّ را منکر است، چه رسد به امکان وقوعی و تحقّق خارجی آن را، و لذا تلاش ما در استدلالی که گذشت این بود که صرفا امکان ثبوتی و عالم تصور مسئله مورد بحث را تصحیح نماییم، هرچند مستلزم تصویب باشد.

زیراکه: تصویب اگرچه اثباتا ممکن نیست (یعنی: به واسطه اجماع یا هر دلیل دیگری وقوع ندارد و نمی‌توان به آن ملتزم شد) لکن عقلا محال و ناممکن نیست.

بنابراین:

وقتی بتوانیم تصوّر تعبّد به ظن را مطابق با دلیل بیان کنیم، پاسخ ابن قبه را داده‌ایم و استدلال او را باطل نموده‌ایم.

پس بر مبنای سببیّت تعبّد به خبر و یا دیگر امارات ظنّیه قبحی ندارد الّا اینکه کسی بگوید:

بحث ابن قبه بر مبنای سببیّت نیست چرا که ایشان قبول دارد که بر مبنای سببیّت تعبّد ممکن است، لکن می گوید چون این مبنا باطل است من بر مبنای طریقیت بحث می کنم.

* از کجا می‌توان پی برد که ابن قبه بر این مبنا بحث ندارد؟

از دلیل دوم ایشان که گفت: عمل به خبر واحد مستلزم تحلیل حرام و تحریم حلال است و این قبیح است، که این مطلب با مبنای طریقیّت سازگار است وگرنه بر مبنای سببیّت قبحی ندارد.

* حاصل مطلب را بیان کنید؟

حاصل مطلب اینکه: سخن ابن قبه با فرض انسداد باب علم، باطل، لکن با فرض انفتاح باب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۲، ص: ۳۸

علم درست است.

* نتیجه مطلب فوق چیست؟

این است که:

جناب شیخ، امارات ظنّیه را تنها در فرض انسداد باب علم حجّت می‌دانند و لذا در آینده بررسی خواهیم کرد که مصلحت سلوکیه ایشان چه نتیجه‌ای می‌دهد.

* نقش مجمعا در عبارت (لو سلّم کان هذا تصویبا مجمعا علی بطلانه ....) چیست؟

صفت برای تصویبا است لکن این صفت در اینجا مفهوم اصولی ندارد، بلکه قید توضیحی است و لذا کسی نمی‌تواند استفاده کرده و بگوید تصویب در معانی دیگرش باطل نبوده و اجماع بر ابطال فلان معنایش نشده است.

* مراد از عبارت (و اغمضنا النظر عمّا سیجیء ...) چیست؟

پاسخ از یک انتقاد است نسبت به آنچه در اینجا گفته شده با آنچه بعدا گفته می‌آید و باهم متفاوت‌اند.

توضیح:

آنچه را که شیخ در اینجا آورده تصویب است و لکن آنچه در آینده گفته می‌آید و نقل می‌شود عدم تصویب است. و آنچه در آینده حکم به عدم تصوییش می‌شود، آنجایی است که مصلحت را در امر به عمل به اماره فرض کرده‌اند.

لکن در اینجا، مصلحت در نفس فعل جمعه فرض گردیده و روشن است که این مسئله از تصویب جدا نمی‌باشد.

به عبارت دیگر:

از عدم تصویب موضوع بحث در آینده، عدم تصویب مسئله مورد بحث در اینجا لازم نمی‌آید.

* مراد از عبارت (الّا ان یقال: انّ کلامه ....) چیست؟

این است که: شاید منتقدی به شیخ بگوید:

کلام ابن قبه متعینا این است که، تعبّد به ظن پس از فراغت از بطلان تصویب امر غیر معقولی است و لذا وجهی ندارد که جناب شیخ آن را به صورت احتمال نقل نماید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۳۹

متن:

(فی الجمع بین الحکم الواقعیّ و الظاهریّ)

و حیث انجرّ الکلام الی التعبّد بالأمارات الغیر العلمیّة، فنقول فی توضیح هذا المرام و ان کان خارجا عن محلّ الکلام: انّ ذلک یتصوّر علی وجهین:

الأوّل: أن یکون ذلک من باب مجرّد الکشف عن الواقع، فلا یلاحظ فی التعبّد بها الّا الإیصال الی الواقع، فلا مصلحة فی سلوک هذا الطریق وراء مصلحة الواقع. کما لو أمر المولی عبده عند تحیّره فی طریق بغداد بسؤال الأعراب عن الطریق، غیر ملاحظ فی ذلک الّا کون قول الأعراب موصلا الی الواقع دائما او غالبا. و الأمر بالعمل فی هذا القسم لیس الّا للارشاد.

الثانی: أن یکون ذلک لمدخلیّة سلوک الأمارة فی مصلحة العمل و ان خالف الواقع. فالغرض ادراک مصلحة سلوک هذا الطریق التی هی مساویة لمصلحة الواقع او أرجح منها.

ترجمه:

حجیّت امارات ظنیّه و مبانی آن

اشاره

و چون صحبت، منجرّ به تعبّد به امارات غیر علمی شد، اگرچه از محل بحث ما خارج است لکن در توضیح آن می گوییم: تعبّد به خبر واحد و یا هر اماره غیر علمی بر دو وجه تصویر می‌شود:

وجه اول: آنکه، عمل به اماره غیر علمی از این باب باشد که صرفا کاشف از واقع است، پس در تعبّد به آن (اماره غیر علمی) هیچ امری جز عنوان ایصال (رساندن) به واقع ملاحظه نمی‌شود. پس هیچ مصلحتی جز مصلحت رسیدن به واقع، در پیمودن این طریق وجود ندارد.

فی المثل: اگر مولایی، بنده‌اش را دستور دهد به سؤال کردن از بادیه‌نشینان هنگام تحیر و سرگردانی در جاده بغداد، هیچ مصلحتی در این پرسیدن ملاحظه و اعتبار نشده جز اینکه پاسخ اعراب، رساننده (عبد) به واقع باشد، اعم از اینکه این مصلحت دائمی و یا اغلب باشد، و امر به عمل به اماره در این قسم، ارشادی است و نه مولوی.

وجه دوّم: آنکه عمل به اماره غیر علمی به خاطر مدخلیتش در پیدا شدن مصلحت در عمل است هرچند که مضمونش (م اماره) مخالف با واقع است.

و لذا مراد از عمل به ظنّ و اماره غیر عملی تنها درک کردن مصلحتی است که در پیمودن آن وجود داشته و با مصلحت واقع مساوی و یا برتر از آن است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۴۰

تشریح المسائل:

* به‌طور خلاصه بفرمائید تاکنون بحث شما با ابن قبه در چه بود؟

در رابطه با امکان و امتناع تعبّد به خبر واحد بود که در تمامی جهات و مبانی مختلفه با ایشان بحث نمودیم.

* آیا بحث مذکور منحصر به خبر واحد است؟

خیر، دامنه بحث گسترده‌تر از خبر واحد است، یعنی در تمام امارات ظنّیه جاری است، منتهی مصداق بارز و اکمل آن خبر واحد است. و لذا باید حجّیّت امارات را در میدانی وسیع‌تر طرح و بررسی نمود.

* مقدمهٔ بفرمائید در هر موضوعی حد اقل چند مرحله از بحث وجود دارد؟

دو مرحله: ۱- مرحله امکان و امتناع، ۲- مرحله وقوع و لا وقوع.

* آیا در مسئله تعبّد به امارات نیز مراحل بحث این گونه است؟[۶]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‏۲ ؛ ص۴۰

* آیا هیچ تفاوتی در بحث میان فلسفی و اصولی وجود ندارد؟

چرا، فلسفی ابتدا از امکان و امتناع بحث می کند و سپس به وقوع یا عدم وقوع آن می‌پردازد لکن اصولی، از امکان و امتناع بحث نمی کند، چرا که امکان در مقام استنباط برای او راهگشا نمی‌باشد.

اصولی از وقوع و عدم وقوع سخن می گوید.

فی المثل: می‌خواهد بگوید که: در کجا تعبّد به اماره واقع شده و شارع آن را حجّت نموده و می توان از آن طریق حکم شرعی را به دست آورد.

* آیا بحث از امکان و امتناع رابطه‌ای با بحث وقوع و لا وقوع ندارد؟

چرا، بحث از امکان و امتناع از مبادی تصدیقیّه بحث اصولی می‌باشد.

یعنی: ابتدا باید امکان ثابت شود و سپس به سراغ امارات رفته، صحبت شود که، این اماره حجّت است یا آن دیگری حجت نیست و لذا اگر امکان ثابت نشود دیگر جایی برای بحث از حجّت بودن یا نبودن نمی‌ماند. لکن، جای اصلی بحث از امکان و استعمال علوم عقلیه از جمله فلسفه و کلام می‌باشد نه علوم اعتباری مثل: اصول فقه.

* پس چرا شما در اینجا بحث از امکان ثبوتی و امتناع و وقوع و لا وقوع هر دو می کنید؟

بله، چنانچه ذکر شد، مبادی تصدیقیه مباحث یک علم در علم دیگر بحث می‌شود، منتهی از آنجا که ممکن است بحثی مستوفا پیرامون آن صورت نگرفته باشد، در اینجا نیز از آن بحث می‌شود و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۴۱

ما نحن فیه نیز از این قبیل است.

* با توجه به مقدماتی که گذشت بحث جناب شیخ در متن مذکور بر اساس انسداد باب علم است یا انفتاح باب علم؟

بر اساس انسداد باب علم نمی‌باشد. چرا که در فرض انسداد باب علم چاره‌ای جز عمل به اماره نیست و این امری است که مورد اتفاق است.

انما الکلام در فرض انفتاح باب علم است و سؤال این است که:

* آیا با فرض تمکّن از تحصیل علم و انفتاح باب علم می‌توان به امارات ظنّیّه عمل کرد و سراغ تحصیل علم نرفت یا نه؟

در باب حجّیّت امارات با فرض انفتاح دو مبنای اساسی وجود دارد:

الف: مبنای طریقیّت ب: مبنای سببیّت.

* مبنای طریقیّت چیست؟

این است که: اگر اماره از جانب شارع حجّت گردیده و دارای ارزش است، صرفا از باب طریقیّت و کشف است.

یعنی: در مؤدای اماره هیچ مصلحتی وراء مصلحت واقع وجود ندارد بلکه تمام مصلحت از آن واقع است.

به عبارت دیگر: اماره تنها طریق و راهی است در دستیابی به واقع، یعنی: اگر اماره مطابق واقع درآید، همان واقع بر ما منجّز می‌شود و چنانچه مخالف درآید معذّر می‌باشد.

فی المثل:

مولایی به عبدش می‌گوید: به شهر بغداد برو و چنانچه راه را در رفتن به آنجا گم کردی از اعراب و ساکنان اطراف و یا میانه راه بپرس.

حال باید دانست که این پرسش از اعرابی موضوعیّتی ندارد بلکه غرض یافتن راه بغداد است و مراد و مقصود اصلی رسیدن به بغداد است.

طبق این مبنا امر شارع به عمل کردن به اماره، امری ارشادی است، یعنی: ارشاد به واقع.

به عبارت دیگر: غرض از چنین امری، متابعت مکلّف از اماره است برای رسیدن به واقع و الّا در عمل به اماره مصلحتی وجود ندارد.

* مبنای سببیت یا موضوعیّت کدام است؟

آن است که: قیام اماره بر حکمی از احکام سبب می‌شود که در مؤدّای اماره مصلحتی حادث شود

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۴۲

به اندازه مصلحت واقع یا بیشتر از آنکه.

هنگام مخالفت این مصلحت حادثه جای آن مصلحت فائته را می گیرد و جبران می کند.

به عبارت دیگر:

در این وجه یعنی: بر مبنای سببیّت، غرض از عمل به اماره غیر علمی این است که، مصلحت سلوکیه را درک نمائیم چرا که در سلوک و عمل به اماره مذکور ممکن است مصالحی باشد که وجود آن مصالح موجب شده که مولی بنده‌اش را به سلوک وادار کند، هرچند بداند پیمودن آن، بنده‌اش را به واقع نمی‌رساند.

زیرا بسیار اتفاق افتاده است که مصلحت حادث شده از ناحیه عمل به اماره غیر علمی از مصلحت واقعی و نفس الامری ارجح و لااقل با آن مساوی می‌باشد.

* مراد از عبارت (لیس الّا للارشاد ....) چیست؟

این است که: اگرچه مولی علی الظاهر بنده‌اش را در عمل به طریق مذکور امر نموده است، لکن این امر مولوی نمی‌باشد و بلکه جنبه ارشادی دارد.

و لذا اگر بنده مخالفت آن امر نماید، مخالفتش عقاب ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۴۳

متن:

أمّا القسم الأوّل فالوجه فیه لا یخلو من أمور:

أحدها: کون الشارع العالم بالغیب عالما بدوام موافقة هذه الأمارات للواقع و ان لم یعلم بذلک المکلّف.

الثانی: کونها فی نظر الشارع غالب المطابقة.

الثالث: کونها فی نظره أغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمکلّف بالواقع، لکون أکثرها فی نظر الشارع جهلا مرکّبا.

و الوجه الأوّل و الثالث یوجبان الامر بسلوک الأمارة و لو مع تمکّن المکلّف من الأسباب المفیدة للقطع. و الثانی لا یصحّ الّا مع تعذّر باب العلم، لأنّ تفویت الواقع علی المکلّف و لو فی النادر من دون تدارکه بشیء قبیح.

ترجمه:

امّا قسم اوّل

(یعنی: آنجا که عمل به اماره صرفا از باب رسیدن به واقع باشد) وجه در آن خالی از امور سه‌گانه ذیل نمی‌باشد.

۱- شارعی که عالم و آگاه به غیب است، به دوام موافقت امارات غیر علمی با واقع نیز عالم و آگاه است و لذا بنده را امر به متابعت آن نموده، اگرچه مکلّف از آن بی‌اطلاع است.

۲- امارات غیر علمی در نظر شارع غالبا مطابق واقع‌اند.

۳- در نظر شارع، امارات غیر علمی از علومی که برای مکلّف حاصل می‌شود، در مطابقت با واقع، اغلب و اکثر است، زیرا بیشتر علوم حاصله در مکلّف از نظر شارع جهل مرکب است.

و وجه اوّل و سوم علّت امر مولی به عبد به سلوک از (طریق) اماره غیر علمی است، هرچند مکلّف از اسباب قطع‌آور متمکّن باشد.

و براساس وجه دوّم، عمل به اماره غیر علمی درست نیست، جز در صورت تعذر باب علم و انسداد آن، زیرا تفویت کردن مصلحت واقعی (توسط مولی) نسبت به مکلّف، هرچند در موارد نادری باشد، بدون تدارک و جبران آن، قبیح و ناپسند است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۴۴

تشریح المسائل:

* مراد از عبارت (فالوجه فیه لا یخلو من امور ....) چیست؟

بیان قسم اوّل است، یعنی: آیا بر مبنای طریقیت و با فرض انفتاح باب علم امکان دارد که اماره در حق ما حجّت شود یا نه.

لذا می‌فرماید: اگر عمل به اماره از باب مجرد کشف از واقع باشد دارای سه وجه است.

* مراد از عبارت (کون الشارع العالم بالغیب ....) چیست؟

بیان وجه اوّل است و حاصل این وجه عبارتست از اینکه:

شارع مقدّس که به غیب و شهود آگاه است می‌داند که سلوک طریق غیر علمی همیشه به واقع اصابت می‌کند، اعم از اینکه طرق علمی هم همیشه مطابق با واقع باشد یا نه.

بنابراین: فرض تعبّد به امارات ظنّیه چه اشکالی دارد؟

* مراد از عبارت (کونها فی نظر الشارع غالب المطابقهٔ ....) چیست؟

بیان وجه دوّم است و آن عبارت است از اینکه:

طرق ظنّی غالبا با واقع مطابق‌اند لکن ادلّه قطعیه و علمیّه همیشه مصیب بوده و مطابق با واقع‌اند یعنی: امارات غالب المطابقهٔ و علم دائم المطابقه یا اغلب المطابقه است.

* مراد از عبارت (کونها فی نظره اغلب مطابقهٔ من العلوم ....) چیست؟

بیان وجه سوم است و حاصل این وجه عبارت است از اینکه: امارات ظنّی نسبت به طرق علمی، از نظر رسیدن به واقع اغلب بوده و ارزششان بالاتر از علم است.

وجه این اغلبیت این است که: نوعا و به حسب غالب علوم و طرق علمی از قبیل جهل مرکب‌اند.

به عبارت دیگر: علومی که برای ما حاصل می‌شوند ۹۰٪ مصیب، ۱۰٪ جهل مرکب، ولی امارات ظنیه‌ای که برای ما حاصل می‌شود ۹۵٪ مطابق با واقع و ۵٪ مخالف.

بنابراین: در این فرض نیز نیازی به تحصیل علم نمی‌باشد و ما می‌توانیم به امارات عمل کنیم.

پس اگر بتوان به علم عمل نمود به طریق اولی می‌توان به امارات ظنیه عمل نمود.

* مراد از عبارت (و الوجه الاوّل و الثالث یوجبان ....) چیست؟

این است که: وجه اوّل و سوّم ایجاب می‌کند که در دوران امر میان عمل نمودن به علم یا ظن، عمل به ظن واجب باشد، به خلاف تعبّد به علم.

* پس مراد از عبارت (و الثانی لا یصح ....) چیست؟

این است که: آیا بر مبنای طریقیّت در کدامیک از سه فرض مذکور نمی‌توانیم به اماره عمل کنیم؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۴۵

بر مبنای طریقیت تنها در فرض دوّم است که با تمکّن از علم معذور نیستیم و نمی‌توانیم به سراغ اماره رفته و بدان عمل کنیم (مگر تمام طرق علمی موصول به واقع به روی مکلف مسدود باشد.)

* سرّ عدم جواز عمل به اماره در فرض انفتاح چیست؟

این است که: عمل به اماره در بسیاری از موارد (مثلا ۳۰٪) مستلزم تفویت مصلحت و یا القاء در مفسده می‌شود آن‌هم بدون جبران، و تفویت مصلحت آن‌هم با بودن طریق علمی قبیح است.

و لذا می‌گوئیم:

شارعی که حتی برفرض انفتاح باب علم، امارات را در حق ما حجّت فرموده است. به این خاطر است که عالم به غیب است و لذا می‌داند که امارات یا دائم المطابقه هستند و یا اغلب المطابقه و یا مساوی با علم‌اند هرچند مکلّف این را نداند و خیال کند که فلان اماره مخالف واقع نیست.

پس بر این تعبّد شارع اشکالی وارد نمی‌شود.

* آیا وجهی برای عمل به اماراتی که غالب المطابقه هستند و ارزششان از علمی که دائم المطابقه است به نظر نمی‌رسد؟

چرا، در چنین موردی نیز عمل به امارات بلا اشکال است و لو در فرض انفتاح باب علم، و این به خاطر وجود مصلحت نوعیه تسهیل است که بر مصالح شخصیّه تقدّم دارد.

پس بر تعبّد به اماره و حجیّت امارات برفرض طریقیّت در همه صور مسئله اشکالی مترتب نمی‌باشد. و این نظر مرحوم مظفر می‌باشد.

* احکام شرعیه از نظر اصولیین دارای چه مراحلی هستند؟

۱- مرحله اقتضاء و شأنیت، که همان مرحله مصلحت و مفسده است.

۲- مرحله انشاء، که همان وضع و جعل حکم است.

۳- مرحله فعلیات، که همان بعث و ابلاغ به مکلفین است.

۴- مرحله تنجّز، که همان مرحله امتثال مکلف است.

* در متن شیخ به کدام‌یک از مراحل فوق اشاره شده است؟

اوّل و سوّم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۴۶

متن:

و أمّا القسم الثانی، فهو علی وجوه:

أحدها: أن یکون الحکم- مطلقا- تابعا لتلک الأمارة، بحیث لا یکون فی حقّ الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الأمارة و عدمها حکم، فیکون الأحکام الواقعیّة مختصّة فی الواقع بالعالمین بها، و الجاهل مع قطع النظر عن قیام أمارة عنده علی حکم العالمین. لا حکم له او محکوم بما یعلم اللّه أنّ الأمارة تؤدّی الیه. و هذا تصویب باطل عند أهل الصّواب من المخطئة. و قد تواتر بوجود الحکم المشترک بین العالم و الجاهل الاخبار و الآثار.

ترجمه:

امّا قسم دوّم:

اشاره

(یعنی: عمل به اماره از باب درک مصلحت سلوکیه) بر وجوهی است.

وجه اوّل

اینکه:

حکم به‌طور مطلق تابع آن اماره غیر علمی باشد، به‌طوری که در حق جاهل به واقع با قطع نظر از وجود این اماره غیر علمی و عدم

آن، اصلا حکمی نباشد.

در نتیجه: احکام واقعیه، (طبق این تقریر) در واقع به عالمین به آن (احکام واقعیه) اختصاص دارد.

و امّا جاهل با قطع‌نظر از قیام اماره نزد او، بر حکمی که عالمین دارند، حکمی ندارد (بلاتکلیف است) و یا (اگر تکلیفی دارد) حکمی است که خدای تعالی می‌داند، اماره به آن منتهی می گردد.

البته این وجه (نبودن حکم در حق جاهل و اختصاص واقعیّات به عالمین) از نظر اهل صواب که مخطئه هستند، همان تصویب باطل است، چرا که در اخبار متواتر آمده است که حکم میان عالمین و جاهلین مشترک است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۴۷

تشریح المسائل:

* مقدّمهٔ بفرمائید از نظر شیخ سببیّت چند چهره دارد؟

سه چهره، از جمله:

۱- سببیّت اشعری ۲- سببیّت معتزلی ۳- مصلحت سلوکیه.

* باتوجّه به مطلب مذکور از نظر اشعری‌ها چه تفاوتی میان افراد عالم و جاهل نسبت به احکام واقعی وجود دارد؟

اشاعره قائل‌اند که حکم واقعی خداوند با تمام مراتبش اختصاص به افراد عالم دارد و لکن افراد جاهل در واقع و لوح محفوظ محکوم به حکمی نیستند.

* به نظر اشعریها جاهل در چه مرحله‌ای محکوم به حکمی نمی‌باشد؟

در هیچ‌یک از مراحل یک جاهل محکوم به آن حکم نمی‌باشد نه در مرحله اقتضاء نه در مرحله شأنیت نه در مرحله فعلیت و نه در مرحله تنجّز.

* پس از نظر آنها حکم فرد جاهل تابع چیست؟

تابع اماره است.

اگر اماره بر وجوب قائم شد وظیفه جاهل وجوب است. و اگر اماره بر حرمت اقامه شد وظیفه او حرمت و اجتناب است.

و لذا: با قیام اماره بر حکمی در آن حکم مصلحت ملزمه ایجاد شده و مکلّف جاهل باید بدان عمل کند.

* اشکال مبنای فوق از نظر ما (امامیه) چیست؟

این است که:

احکام واقعیه تنها به افراد عالم اختصاص نداشته بلکه میان عالم و جاهل مشترک است.

نکته: به نظر ما وظیفه همگان اعم از عالم و جاهل تحصیل علم یا ظنّ به واقع است.

* به چه دلیل نظر اشاعره (مبنای مذکور) باطل است؟

۱- احکام واقعی اختصاصی به عالمین ندارد بالاجماع.

۲- در اشتراک احکام میان عالم و جاهل اخباره متواتره وجود دارد.

* احکام شرعیه فرعیه بر چند قسم‌اند؟

بر سه قسم‌اند، از جمله:

۱- احکام فرعیّه‌ای که عقل عقلاء نیز در حکم به آن موافق شرع است مثل: حسن عدل و قبح ظلم.

۲- احکام فرعیّه شرعیّه‌ای که مستند به دلیل قاطع و جازم می‌باشند مثل: وجوب نماز، روزه، زکاهٔ و ...

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۴۸

۳- احکام شرعیه ظاهریّه‌ای که مستند به ظواهر و اصول هستند.

* در کدام‌یک از احکام فرعیّه فوق تصویب باطل است؟

در قسم اوّل و دوّم اجماع علماء بر صحت تخطئه و بطلان تصویب است

لکن در قسم سوم اجماع بر صحت تصویب است.

* علّت اجماع بر صحت تصویب در قسم سوّم چیست؟

این است که: حکم ظاهری با اختلاف استنباطات و استظهارات افراد تفاوت می کند.

* آیا صحت تصویب در قسم سوم اطلاق دارد؟

خیر، حکم به صحت تصویب در قسم سوم مشروط به نبود دلیل قاطع و جازم است و الّا حق با تخطئه بوده و تصویب باطل می‌شود.

* با توجه به مطالب فوق نزاع در کجاست؟

نزاع در احکام فرعیّه شرعیه‌ای است که، دلیل قاطع و جازم بر آنها وجود نداشته باشد.

* نظر علمای شیعه و سنی در مورد فوق چیست؟

نظر علمای شیعه و برخی از علمای عامه این است که:

خدای تعالی در هر واقعه‌ای دارای حکم معیّنی می‌باشد که تنها یک نفر مصیب به آن است و آراء دیگر خطاست و لکن معذورند و معاقب نمی‌باشند.

و لکن غالب علمای اهل سنّت معتقدند که:

حکم خداوند تابع رأی و نظر مجتهد است و هر مجتهدی نیز رأیش مصاب است و این‌گونه نیست که خداوند در هر واقعه‌ای حکمی داشته باشد.

* آیا قائلین به نظر فوق در قولشان متفق و متحدند؟

خیر، این‌ها خود بر دو دسته‌اند:

برخی قائلند که، خداوند برای هر حکم معیّنی دلیل و اماره‌ای جعل نفرموده است.

برخی گفته‌اند که برای حکم خداوند دلیل لازم است که این دسته خود بر دو گروه‌اند.

* چه تفاوتی میان دو گروه اخیر وجود دارد؟

یک گروه معتقدند که، مجتهدین مکلّف به اصابت به این دلیل حکم نیستند چرا که دلیل مذکور در نهایت خفا و پنهانی می‌باشد و لذا می گویند: «انّ للمصیب اجران و للمخطئ اجرا واحدا».

یک گروه نیز معتقدند که، در ابتدای امر مجتهد مکلّف به دستیابی به دلیل حکم است، لکن پس از فحص و سیر در مظانّ ادله اگر ظن او در امری مستقر شد که در واقع آن دلیل منظور نمی‌باشد،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۴۹

تکلیف او در واقع تغییر می کند و او مأمور به همان مظنونش می‌شود و لذا تکلیف اوّل ساقط گشته و به همین دلیل مجتهد مرتکب گناه نمی‌شود.

* ادلّه بطلان تصویب از نظر علماء امامیه چیست؟

الف: دور، ب: اجماع، ج: اخبار متواتره.

* چرا تصویب باطل است؟

زیرا مصوبه متعلّق علم و ظن را متأخر و متوقف برآن دو می‌دانند.

توضیح: علم و ظنّ از مقوله فعل نفس و مستلزم معلوم و مظنون هستند یعنی: متوقف بر این دو می‌باشند.

به عبارت دیگر: تا معلوم و مظنون موجود نباشد علم به آنها تعلّق نخواهد گرفت. پس معلوم و مظنون از حیث وجود بر علم و ظن حاصله در نفس متقدم هستند.

حال: اگر متعلّق را (آن‌طور که مصوبه می‌گویند) متوقف و در نتیجه متأخر از علم بدانیم دور پیش می‌آید و دور هم باطل است.

* اجماع علمای شیعه راجع به تصویب چیست؟

تمام علمای شیعه تصویب را باطل و مذهب صحیح را تخطئه می‌دانند.

و لذا قائلند که:

اگر مجتهد در دست‌یابی به واقع، مصیب و موفق بود دارای دو اجر است و الّا به خاطر زحمتش یک اجر به وی داده می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۵۰

متن:

الثانی: أن یکون الحکم الفعلیّ تابعا لهذا الأمارهٔ، بمعنی أنّه تعالی فی کلّ واقعهٔ حکما یشترک فیه العالم و الجاهل لو لا قیام الأمارهٔ علی خلافه، بحیث یکون قیام الأمارهٔ المخالفهٔ مانعا عن فعلیّهٔ ذلک الحکم، لکون مصلحهٔ سلوک هذه الأمارهٔ غالبا علی مصلحهٔ الواقع؛ فالحکم الواقعیّ فعلیّ فی حقّ غیر الظانّ بخلافه، و شأنیّ فی حقّه بمعنی وجود المقتضی لذلک الحکم لو لا الظنّ علی خلافه.

و هذا أیضا کالأوّل فی عدم ثبوت الحکم الواقعیّ للظانّ بخلافه، لأنّ الصّفهٔ المزاحمهٔ بصفهٔ اخری لا تصیر منشأ لحکم، فلا یقال للکذب النافع: انّه قبیح واقعا.

و الفرق بینه و بین الوجه الأوّل- بعد اشتراکهما فی عدم ثبوت الحکم الواقعیّ للظانّ بخلافه- أنّ العامل بالأمارهٔ المطابقهٔ حکمه حکم العالم و لم یحدث فی حقّه بسبب ظنّه حکم. نعم، کان ظنّه مانعا عن المانع، و هو الظنّ بالخلاف.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۵۱

ترجمه:

وجه دوم (برای تعبّد به اماره ظنّی)

اینکه، حکم فعلی (یعنی: صرف الوجود حکم و تحقق آن) تابع اماره باشد، به این معنا که، خدای سبحان در هر واقعه‌ای حکمی دارد که عالم و جاهل در آن مشترک‌اند، البته اگر اماره‌ای برخلاف آن حکم اقامه نشود به نحوی که قیام چنین اماره مخالفی مانع از فعلیت حکم واقعی باشد، زیرا مصلحت سلوک و عمل به اماره مذکور غالب و راجح بر مصلحت واقع است؛ پس حکم واقعی در حق کسی که ظنّ به خلافش (خلاف واقع) ندارد فعلی است، و شأنی است در حق کسی که ظنّ به خلاف (حکم واقعی) دارد. یعنی: (اگر ظنّ برخلاف حکم واقعی نباشد مقتضی برای تحقق حکم واقعی وجود دارد) و در صورت عدم ظنّ برخلاف حکم واقعی مقتضی برای فعلی بودن آن وجود ندارد.

حکم وجه دوّم

این وجه نیز در عدم ثبوت حکم واقعی در حق کسی که ظنّ به خلاف دارد مثل وجه اوّل است زیرا صفت معارض و مزاحم (یعنی: حکم شأنی واقعی) با صفت دیگر (یعنی: مؤدّای اماره) منشأ برای حکم (یعنی: حکم فعلی منجّز) نمی‌گردد، پس در واقع به دروغ نافع قبیح گفته نمی‌شود.

تفاوت میان وجه دوم و وجه اوّل

بعـد از اشتراکشـان در ثابت نبودن حکم واقعی نسبت به شـخص ظانّ به خلاف (حکم واقعی) عمل‌کننـده به اماره که مطابق با واقع عمل می‌کند، حکمش همان حکم عالم به واقع است و صرف ظنّ او پس از قیام اماره سبب احداث نمی‌گردد.

بله: ظنّ حاصل در او مانع از حصول ظنّ برخلاف واقع می‌شود به خلاف وجه اول.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۵۲

تشریح المسائل

* مراد از اصطلاح فعلی در عبارت (ان یکون الحکم الفعلی ....) چیست؟

همان صرف الوجود حکم و تحقّق آن می‌باشد.

به عبارت دیگر: حکم فعلی عبارت است از: حکم منجّز و بدون تعلیقی که استحقاق عقاب و ثواب برآن مترتب می‌شود.

* مراد از حکم شأنی چیست؟

تحقق مقتضی برای وجود حکم در واقع می‌باشد به‌شرط اینکه مانعی از اقتضاء در کار نباشد.

به عبارت دیگر: حکم شأنی عبارت است از: حکمی که، معلّق به عدم مانع است و ثواب و عقاب برآن مترتب می‌شود.

* مناط و ملاک در فعلیّت و شأنیت یک حکم چیست؟

علم و جهل. یعنی: اگر مکلّف به حکمی علم داشت حکم معلوم را فعلی و در صورت جهل به آن حکم، آن حکم را شأنی گویند.

* مراد از عبارت (تابعا لهذه الامارهٔ ....) چیست؟

این است که: در این عبارت مناط فعلی بودن و شأنی بودن حکم را قیام اماره و یا عدم قیام اماره می‌داند.

به عبارت دیگر:

حکم واقعی در صورتی که اماره‌ای برخلافش اقامه نگردد فعلی است و لکن در صورت قیام چنین اماره‌ای شأنی است.

* حاصل مقصود در این وجه دوم چیست؟

این است که عالم و جاهل در حکم فعلی از هم جدا ولی در حکم شأنی و انشائی باهم مشترک‌اند.

به عبـارت دیگر: احکـام واقعیّه در مرحله شـأنیّت و اقتضاء میان عالم و جاهل مشترک‌انـد، یعنی: پیش از اینکه اماره‌ای بر موافقت یا مخالفت واقع اقامه شود، همه افراد مکلّف اعم از عالم و جاهل در آن حکم شأنی مشترک‌اند.

به عبارت دیگر: مصالح و مفاسد برای همه مکلفین یکسان است.

* اگر جاهل به حکم اماره‌ای برخلاف یا موافق آن (حکم) به دست آورد باز هم هر دو در همان حکم مشترک‌اند؟

در حقّ عـالم به حکم، همـان حکم واقعی به درجه فعلیّت می‌رسـد و لازم الامتثـال می‌شود، امّـا در حقّ جاهـل به حکم: اگر امـاره حاصله موافق با واقع درآمد باز همان واقع به درجه فعلیّت رسیده و میان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۵۳

عالم و جاهل فرقی نمی‌باشد مضافا به اینکه هم در حکم انشائی مشترک‌اند هم حکم فعلی در میانشان مشترک است.

و اگر اماره به دست آمـده خلاف واقع درآمـد و موجب ظنّ به خلاف واقع شد در این صورت، آن حکم واقعی در مرحله شأنیت و اقتضاء باقی‌مانده و وظیفه اصلی مکلّف مؤدّای اماره خواهد بود که در اینجا به اندازه مصلحت واقع یا بیشتر به او داده می‌شود.

* توضیح دهید چرا در فرض دوم حکم فعلی جاهل و عالم فرق دارد؟

چون‌که: حکم فعلی همان واقع است لکن جاهل باید به مؤدّای اماره عمل نماید و مؤدّای اماره در حقّ او فعلی محسوب می‌شود.

* چرا جاهلی که اماره قائم شده نزد وی مخالف با حکم واقعی است موظّف به مضمون آن اماره می‌باشد؟

زیرا در این قسم (دوم) که وجه دوّم از فروع آن می‌باشد، مصلحت سلوک و عمل به اماره بر مصلحت واقع رجحان دارد.

* حاصل و نتیجه مطالب فوق الذکر از جانب معتزله چیست؟

تفاوتی که میان وجه اوّل و وجه دوم به دست می‌آید: و آن تفاوت عبارت است از اینکه: در این وجه (دوم) برای مکلّفی که چنین اماره‌ای نزد اوست حکم تازه‌ای جعل نمی‌گردد بلکه همان حکم شأنی فعلیّت پیدا می‌کند.

لکن در وجه اوّل اماره چه موافق با واقع و چه مخالف با آن، حکم مجعول، تابع اماره می‌بود و اماره به هر حکمی که منتهی می‌شد همان حکم، حکم فعلی برای جاهل بود و جعل آن حادث خواهد بود.

* چه اشکالی بر مبنای فوق وجود دارد؟

مبنای فوق نیز مستلزم تصویب بوده و باطل است.

* چرا مبنای فوق مستلزم تصویب است؟

زیرا حقیقت مطلب این است که: در حق مکلفی که ظانّ به خلاف می‌باشد حکمی در واقع وجود نداشته بلکه وظیفه او عمل به مؤدّای اماره است چرا؟

چون حکم واقعی یا تابع مصلحت است و یا تابع مفسده واقعیه است.

حال: وقتی حکم تابع مصلحت واقعیه باشد و اماره برخلاف آن قائم شود عملا مفسده ایجاد می‌شود چرا که جلوی حکم واقعی را می‌گیرد.

و هنگامی که حکم تابع مفسده واقعیه باشد و اماره بر وجوب آن اقامه شود، فعلا مصلحت می‌آید و جلو آن مفسده را می‌گیرد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۲، ص: ۵۴

در نتیجه: مقتضی دارد لکن مانع جلو آن را گرفته است.

* وجه اشتراک و افتراق مبنای اشاعره و معتزله در بحث مذکور چه می‌باشد؟

۱- وجه اشتراکشان این است که:

هر دو گروه قبول دارند که، آنچه در حق عالمین به حکم واقعی فعلیّت می‌یابد همان واقع است و آنچه در حق جاهل به حکم فعلیّت می‌یابد عمل به مؤدّای اماره است.

۲- وجه افتراقشان این است که:

اشاعره معتقدند که: ماوراء مؤدّای اماره حکمی در حق جاهل وجود ندارد نه شأنا و نه فعلا، بلکه با قیام اماره مصلحت پیدا شده و با حدوث مصلحت حکم شرعی حادث می‌شود.

لکن معتزله می‌گوید که:

ماوراء مدلول اماره در مرحله اقتضاء و شأنیت، احکام الهی در حق عالم و جاهل مشترک است.

لکن: اگر اماره موافق با حکم واقعی بود فی المثل: حکم واقعی حرمت جمعه و مدلول اماره نیز حرمت جمعه بود و یا اینکه، حکم واقعی و مدلول اماره هر دو وجوب جمعه بود، همان حکم واقعی به درجه فعلیت می‌رسد و مصلحت یا مفسده ملزمه پیدا می‌کند.

و اگر اماره مخالف با حکم واقعی بود فی المثل: حکم واقعی حرمت، ولی اماره وجوب فعل (و یا بالعکس) حکم واقعی در مرحله اقتضا باقی‌مانده و مدلول اماره به عنوان حکم واقعی فعلی در حق مکلّف جعل می‌شود.

نکته: بر مبنای اشاعره نیز اگر اماره‌ای که نزد جاهل اقامه شده مطابق با واقع درآید حکمی مماثل با حکم واقعی در حق وی جعل می‌شود، نه اینکه خود آن واقع فعلی شود.

خیر، در حق جاهل، واقعی نمی‌باشد نه اقتضانا و نه فعلا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۵۵

متن:

الثالث: أن لا یکون للأمارة القائمة علی الواقعة تأثیر فی الفعل الّذی تضمّنت الأمارة حکمه و لا تحدث فیه مصلحة، الّا أنّ العمل علی طبق تلک الأمارة و الالتزام به فی مقام العلم علی أنّه هو الواقع و ترتیب الآثار الشرعیّة المترتّبة علیه واقعا یشتمل علی مصلحة فأوجبه الشارع[۷].

و معنی ایجاب العمل علی الأمارة وجوب تطبیق العمل علیها، لا وجوب ایجاد عمل علی طبقها، اذ قد لا تتضمن الأمارة الزاما علی المکلّف. فاذا تضمّنت استحباب شیء أو وجوبه تخییرا أو اباحته وجب اذا أراد الفعل أن یوقعه علی وجه الاستحباب أو الاباحة بمعنی حرمة قصد غیرهما کما قطع بهما.

و تلک المصلحة لا بدّ أن تکون ممّا یتدارک بها ما یفوت من مصلحة الواقع- لو کان الأمر بالعمل به مع التمکّن من العلم به[۸]- و الّا کان تفویتا لمصلحة الواقع، و هو قبیح، کما عرفت فی کلام ابن قبة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۵۶

ترجمه:

وجه سوم

این است که: برای اماره قائم بر واقعه کذائی هیچ تأثیری در آن فعلی که، اماره متضمّن حکم آن است نمی‌باشد و هیچ مصلحتی در آن ایجاد نمی‌کند، مگر صرف عمل برطبق آن (اماره) و التزام به آن در مقام عمل؛ یعنی: مؤدّایش را واقع دانستن و آثار واقع را برآن مترتب ساختن، خود مشتمل بر مصلحت می‌شود که شارع مقدّس آن (عمل علی طبق الأمارة) را بر او واجب نموده است.

مراد از ایجاب عمل برطبق اماره

اشاره

معنای ایجاب عمل برطبق اماره و مراد از آن، وجوب و لزوم تطبیق دادن عمل است با مدلول و مضمون اماره و نه به معنای وجوب و حتمی بودن احداث و ایجاد عمل برطبق اماره، زیرا، گاهی اماره متضمّن حکم الزامی (وجوب تعینی) نمی‌باشد.

پس اگر اماره دلالت بر استحباب عملی یا وجوب تخییری و یا اباحه آن عمل داشت بر مکلف واجب است که اگر انجام فعل را اراده نمود، به نیت استحباب و یا بر وجه اباحه انجام دهد و این به معنای حرام بودن قصد و نیّت دیگری غیر از استحباب و اباحه است، همان‌طور که اگر مکلّف قاطع به این دو (یعنی: استحباب و اباحه) باشد حکمش همین است (که در صورت ظن به این دو گفته شد).

و آن مصلحت (در تطبیق عمل برطبق اماره) به فرض تمکن از تحصیل علم، از جمله اموری باشد که، آن مصلحت فوت شده از مکلّف به وسیله آن تدارک و جبران شود وگرنه عمل به آن تفویت مصلحت واقعی بوده بدون جبران و این امر ناپسندی است، چنانچه در کلام ابن قبه این را فهمیدی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۵۷

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (ان لا یکون للامارة القائمة .... تأثیر فی الفعل الذی ....) چیست؟

بیان وجه سوم از قسم دوم که همان مصلحت سلوکیه است.

* حاصل این وجه به‌طور خلاصه چیست؟

این است که:

قیام اماره نه موجب تنجیز حکم فعلی که برآن مشتمل است می‌شود و نه سبب جعل حکم جدید به عبارت دیگر:

اماره هیچ نقشی در جعل یا تنجیز حکم ندارد بلکه تنها صرف عمل برطبق آن و مؤدای آن را واقع دانستن و آثار واقع را برآن مترتب ساختن، مصلحت دارد و همین دلیل واجب شدن آن از ناحیه شارع مقدّس است.

* نظر شیخ را در وجه مذکور به‌طور واضح و روان بنویسید؟

او معتقد است که:

۱- امارات ظنّیه صرفا طریق به سوی واقع می‌باشند و در مؤدّای آنها مصلحتی ورای مصلحت واقع وجود ندارد و یا حادث نمی‌شود تا در صورت مخالفت با واقع همین مؤدای اماره در حق مکلّف فعلیّت یابد، لکن اگر اماره مطابق با واقع بود همان واقع، فعلیّت یافته منجّز می‌شود.

۲- اگر اماره بر امری قائم شد در خود سلوک برطبق اماره و تطبیق برآن اماره مصلحت وجود دارد و لذا شارع با تمکن از علم، عمل به اماره را بر ما واجب نموده است.

نکته: شیخ معتقد است که مصلحت سلوک باید به اندازه مصلحت واقع و یا بیش از آن باشد تا بتواند جای واقع را بگیرد. و الّا با تمکن از علم نمی‌توان به سراغ امارات رفته به آن تمسّک نمود چرا که همان تالی فاسدی را که ابن قبه گفته لازم می‌آید.

* مراد از عبارت (ایجاب العمل .... وجوب تطبیق العمل علیها ...) چیست؟

بیان دو مطلب است.

الف: معنای ایجاب عمل برطبق اماره.

ب: لزوم اشتمال مصلحت عمل به اماره بر تدارک مصلحت فائته واقعی.

* مراد از معنای ایجاب عمل برطبق اماره از نظر شیخ چیست؟

لزوم استناد می‌باشد نه لزوم عمل، که این مطلب در موارد قطع به حکم نیز جاری است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۵۸

توضیح:

اینکه گفته شده: واجب است عمل برطبق اماره باشد علی الظاهر محتمل دو معنا می‌باشد.

احتمال اوّل: اینکه، لازم و واجب است که عمل برطبق مدلول و مفاد اماره (هرگونه که هست) صورت بپذیرد.

فی المثل: اگر اماره دلالت بر وجوب نماز اوّل ماه بکند، بر مکلف لازم است که در صورت انجام نماز، آن را به قصد وجوب اتیان کند.

اگر اماره دلالت بر استحباب نماز اوّل ماه بکند، بر مکلف لازم است که در صورت انجام نماز، آن را به قصد استحباب بخواند.

به عبارت دیگر: مکلّف در خواندن نماز اوّل ماه مجبور نبوده و هیچ‌گونه الزامی ندارد و لکن اگر خواست که آن نماز را بخواند باید ببیند اماره می‌گوید آن را به قصد وجوب بخوان یا به قصد استحباب.

احتمال دوّم: اینکه، انجام عمل (نماز) در خارج و تطبیق آن با اماره بر مکلّف واجب و لازم باشد یعنی: مکلّف در اتیان آن نماز اختیار نداشته و باید آن را اتیان نماید.

به عبارت دیگر: بر مکلّف لازم و واجب است که نماز اوّل ماه را بخواند لکن به قصد استحباب.

حال مراد شیخ از ایجاب عمل برطبق اماره معنای اوّل می‌باشد و نه دوّم.

* چرا مراد شیخ از ایجاب عمل برطبق اماره معنای اوّل است؟

زیرا مدلول اماره گاهی بر حکمی غیر الزامی از قبیل استحباب یا کرامت و یا اباحه و یا وجوب تخییری دلالت می‌کند و قصد غیر استحباب و اباحه برخلاف مفاد اماره و تشریع و بدعت است.

و لذا در دلالت اماره بر استحباب و یا ... وجوب متابعت معنا ندارد.

پس: مراد از وجوب متابعت، وجوب تطبیق عملی است بر اماره در مقام التزام.

یعنی: اگر خواستی نماز مذکور را انجام دهی باید به استناد اماره باشد فی المثل: چون اماره گفته مستحب است انجام می‌دهم و یا چون اماره گفته مباح است انجام می‌دهم. نه اینکه اگر اماره گفت مباح است عمل به آن بر ما واجب باشد.

در نتیجه: لزوم استناد مراد می‌باشد نه لزوم عمل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۵۹

متن:

فان قلت: ما الفرق بین هذا الوجه الّذی مرجعه الی المصلحهٔ فی العمل بالأمارهٔ و ترتیب أحکام الواقع علی مؤدّاها و بین الوجه السّابق الراجع الی کون قیام الأمارهٔ سببا لجعل مؤدّاها علی المکلّف؟ مثلا اذا فرضنا قیام الأمارهٔ علی وجوب صلاهٔ الجمعهٔ مع کون الواجب فی الواقع هو الظهر: فان کان فی فعل الجمعهٔ مصلحهٔ یتدارک بها ما یفوت بترک صلاهٔ الظهر، فصلاهٔ الظّهر فی حقّ هذا الشخص خالیهٔ عن المصلحهٔ الملزمهٔ، فلا صفهٔ تقتضی وجوبها الواقعیّ، فهنا وجوب واحد واقعا و ظاهرا متعلّق بصلاهٔ الجمعهٔ؛ و ان لم یکن فی فعل الجمعهٔ صفهٔ کان الأمر بالعمل بتلک الأمارهٔ قبیحا، لکونه مفوّتا للواجب مع التمکّن من ادراکه بالعلم.

فالوجهان مشترکان فی اختصاص الحکم الواقعیّ بغیر من قام عنده الأمارهٔ علی وجوب صلاهٔ الجمعهٔ. فیرجع الوجه الثالث الی الوجه الثانی، و هو کون الأمارهٔ سببا لجعل مؤدّاها هو الحکم الواقعیّ لا غیر، و انحصار الحکم فی المثال بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ، و هو التصویب الباطل.

ترجمه:

اشکال

چه فرقی است میان این وجه (وجه سوم) که برگشتش به وجود مصلحت در عمل به اماره و ترتیب دادن احکام واقع بر مؤدّای آن (اماره) است و میان وجه دوم که برگشتش به این بود که قیام اماره سبب جعل مؤدّای آن (اماره) به عنوان تکلیف بر مکلّف بود.

فی المثل: اگر قیام اماره را بر وجوب نماز جمعه فرض کنیم در صورتی که در واقع ظهر واجب است. در این صورت: اگر در خواندن نماز جمعه مصلحتی باشد که به واسطه آن مصلحت، هرآنچه به سبب ترک نماز ظهر فوت شده جبران می‌شود، پس نماز ظهر در حق چنین کسی خالی از مصلحت ملزمه است. در نتیجه: صفتی که اقتضای وجوب واقعی ظهر را بکند وجود ندارد. پس در اینجا (مورد مذکور) در واقع یک وجوب واحد است که به حسب ظاهر به نماز جمعه تعلّق دارد. و اگر در خواندن نماز جمعه صفتی نباشد پس امر شارع به عمل نمودن آن اماره (که دلالت بر وجوب آن دارد) ناپسند است؛ زیرا این امر به عمل به اماره ازبین‌برنده واجب است با وجود تمکّن از ادراک آن به واسطه طریق علمی. پس هر دو وجه در اختصاص دادن حکم واقعی به غیر کسی که اماره بر وجوب نماز جمعه نزد او اقامه شده مشترک‌اند، پس وجه سوم نیز به وجه دوم بازمی‌گردد که اماره سبب می‌شود که تنها مؤدّایش را حکم واقعی قرار دهد.

و انحصار حکم در مثال مذکور به وجوب نماز جمعه، همان تصویب باطل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۶۰

تشریح المسائل

* حاصل اشکال مذکور چیست؟

این است که: وجه سوم (مصلحت سلوکیه شیخ) بازگشتش به همان وجه دوّم (یعنی: سببیّت یا تصویب معتزلی) است پس این وجه نیز مثل وجه سابق باطل است.

* آیا تفاوتی میان دو وجه مذکور وجود ندارد؟

چرا، از این جهت که مؤدّای اماره در وجه دوّم به عنوان تکلیف جعل گردیده و حال آنکه در وجه سوّم این‌چنین نیست تفاوت وجود دارد، لکن با این مقدار تفاوت نمی‌توان وجه دوّم را در عنوان تصویب داخل کرده و وجه سوّم را از آن خارج نمود.

* حاصل اشکال مذکور را تبیین کنید؟

بیان مطلب این است که: جناب شیخ، شما مثل معتزله قائلید که:

اولا: احکامی در واقع وجود دارد که عالم و جاهل در آن احکام مشترک‌اند.

ثانیا: آنچه در حق عالم به واقع به درجه فعلیّت می‌رسد همان حکم واقعی است.

ثالثا: آنچه در حق جاهلی که اماره موافق با واقع نزد او اقامه شده به فعلیّت می‌رسد، باز همان حکم واقعی است برخلاف اشاعره که طرفدار جعل حکم مماثل بودند.

رابعا: وظیفه مکلّفی که اماره قائم شده نزد او مخالف واقع است، عمل به مؤدّای اماره است.

خامسا: در موارد مخالفت اماره با واقع، باید مصلحتی به اندازه مصلحت واقع یا بیش از آن نصیب مکلّف بشود وگرنه تعبّد به اماره مع التمکّن عن العلم قبیح است.

منتهی معتزلی می‌گوید: مصلحت در مؤدّای اماره (یعنی نماز جمعه) حادث می‌شود.

شما می‌گویید: در تصدیق عادل و عمل به اماره مصلحت حادث می‌شود.

یعنی: در فعل صلاهٔ جمعه مصلحت ایجاد می‌شود.

حال وقتی مصلحت حادث بر مصلحت واقعیه رجحان داشته باشد بنا بر هر دو قول، حکم واقعی (وجوب ظهر) مضمحل گشته و وجوب جمعه به عنوان حکم واقعی فعلی در حقّ مکلّف ثابت می‌شود.

پس: حکم فعلی بنا بر هر دو قول منحصر در وجوب جمعه است و لذا همان اشکالی که بروجه ثانی بود (لزوم تصویب) بروجه ثالث هم وارد است.

* در تبیین اشکال مذکور مثال دیگری علاوه بر مثال متن اشکال بزنید؟

فی المثل: اگر فرض کنیم روز جمعه پس از زوال و دخول وقت، در واقع نماز ظهر واجب است، لکن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۶۱

اماره‌ای بر وجوب جمعه اقامه شده باشد، بر اساس وجه دوّم می‌گوییم:

حکمی که در حقّ جاهل به درجه فعلیت می‌رسد وجوب جمعه است، سپس به عنوان تصویب آن را رد می‌نمائیم.

حال: بر اساس وجه سوم باید بگوییم:

بر جاهل واجب است نماز جمعه را بخواند و آثار وجوب واقعی را برآن ترتیب دهد.

یعنی: اگر قطع به وجوب واقعی جمعه می‌داشت اعمالی را باید انجام می‌داد حال نیز به همان اعمال مکلّف است.

در اینجا: نماز جمعه از دو حال خارج نمی‌باشد.

یا پس از قیام اماره در آن مصلحتی حادث می‌شود که جبران تفویت مصلحت ظهر را می‌کند یا نه.

اگر جبران تفویت مصلحت ظهر را بکنـد، لازم می‌آید که نماز ظهر دارای مصلحتی نباشد، بدین خاطر وجوب آن در واقع ساقط و تنها یک وجوب باقی می‌ماند، آنهم وجوب جمعه است و این عین همان تقریر در وجه دوّم است.

و اگر مصلحت حادث شده جبران تفویت مصلحت ظهر نکند لازم می‌آید که امر به عمل به اماره لغو و قبیح باشد، چرا؟

زیرا با فرض سلوک از طریق علمی و رسیدن به واقع چنانچه مکلّف را موظّف به عمل کردن به طریق ظنّی نمایند (البته با این فرض که طریق مزبور به واقع نرسیده و علت از دست رفتن مصلحت واقعی می‌شود) این امر و تکلیف بر مکلّف نیز قبیح می‌باشد.

لکن از آنجا که فرض دوم یا با اصل وجه سوم (یعنی: وجود مصلحت در تطبیق عمل با مؤدّای اماره) تنافی دارد، ناگزیر همان فرض اوّل تعیّن یافته و در نتیجه وجه سوم نیز مثل وجه دوم مستلزم تصویب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۶۲

متن:

قلت: أمّا رجوع الوجه الثالث الی الوجه الثانی فهو باطل، لأنّ مرجع جعل مـدلول الأمارة فی حقّه الـذی هو مرجع الوجه الثانی الی أنّ صلاة الجمعـة هی واجبة علیه واقعا، کالعالم بوجوب صـلاة الجمعة، فاذا صـلّاها فقد فعل الواجب الواقعیّ، فاذا انکشف مخالفة الأمارة للواقع فقد انقلب موضوع الحکم واقعا الی موضوع آخر، کما اذا صار المسافر بعد صـلاة القصـر حاضـرا، اذا قلنا بکفایة السفر فی أوّل الوقت لصحّة القصر واقعا.

و معنی وجوب الأـمر بالعمـل علی طبق الأمـارة الرخصـة فی أحکـام الواقع علی مؤدّاهـا من أن یحـدث فی الفعل مصـلحة علی تقـدیر مخالفـة الواقع، کما یوهمه ظاهر عبارتی العـدّة و النّهایـة المتقـدّمتین. فاذا أدّت الی وجوب صـلاة الجمعـة واقعا، وجب ترتیب أحکام الوجوب الواقعیّ و تطبیق العمـل علی وجوبهـا الواقعیّ. فان کان فی أوّل الوقت جاز الـدخول فیها بقصـد الوجوب و جاز تأخیرها. فاذا فعلها جاز له فعل النافلـة و ان حرمت فی وقت الفریضـة المفروض کونها فی الواقع هی الظهر، لعـدم وجوب الظهر علیه فعلا و رخصـة فی ترکها، و ان کان فی آخر وقتها حرم تأخیرها و الاشتغال بغیرها.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۶۳

ترجمه:

پاسخ شیخ به اشکال مذکور

امّا بازگشت وجه سوم به وجه دوم سخن باطلی است، چرا که مرجع جعل مدلول اماره (به عنوان تکلیف) در حق مکلف جاهلی که مرجع وجه دوم است این است که نماز جمعه در واقع بر او واجب است مثل عالم به وجوب نماز جمعه (که حکمش چنین است).

پس اگر نماز جمعه را بخوانـد در حقیقت واجب واقعی را انجام داده است و لـذا پس از کشف مخالفت اماره با واقع، موضوع حکم (جاهـل) منقلب به موضوع دیگری (عـالم) می‌شود (در نتیجه حکم نیز به تبع آن تغیر می‌کنـد) همان‌طور که مسافر بعـد از خوانـدن نماز قصر به حاضر تبـدیل می‌شود، البته اگر به کافی بودن سـفر در اول وقت برای درست بودن نماز قصـر قائل باشـیم، (نمازی که خوانده مجزی و اعاده‌اش لازم نیست).

و معنـای وجوب عمل برطبق اماره و تطبیق عمل برآن (در بیان مرجع وجه سوم) ترتیب دادن احکام واقع است بر مؤدّای اماره بـدون اینکه قیـام امـاره به فرض مخـالفت امـاره بـا واقع، کوچک‌ترین مصـلحتی در نفس فعل ایجاد کنـد (و مکلف به قرار گیرد). چنانکه (ایجاد مصلحت در نفس عمل توسط قیام اماره) ظاهر کلام مرحوم علامه حلّی و شیخ طوسـی در کتاب نهایة و عدّة الاصول، برآن دلالت می‌کند.

پس (مطابق این وجه) اگر اماره دلالت بر وجوب واقعی نماز جمعه نمود، ترتیب احکام وجوب واقعی بر جمعه و منطبق ساختن عمل

با آن واجب است.

و لذا اگر قیام اماره در اوّل وقت باشد، خواندن نماز جمعه به قصد وجوب جایز است، چنانچه تأخیرش از ابتداء وقت نیز جایز است. پس اگر جمعه را انجام داد جایز است برای او خواندن نافله، اگرچه خواندن نافله قبل از وقت فریضه که به‌حسب فرض نماز ظهر است حرام باشد، به دلیل عدم وجوب نماز ظهر بر مکلّف و اجازه او در ترک ظهر است، و اگر قیام اماره بر وجوب جمعه در آخر وقت جمعه باشد، تأخیر جمعه و مشغول شدن به کار دیگر حرام است (چرا که این امر مقتضای واجب واقعی است و معنای تطبیق عمل و مؤدای اماره با واقع همین است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۶۴

تشریح المسائل

* مراد از موضوع و حکم در عبارت (انقلب موضوع الحکم واقعا) چیست؟

مراد از (موضوع) در مثال مذبور جاهل و از (حکم) وجوب جمعه است.

* مراد از عبارت (اذا قلنا بکفایة السفر ....) چیست؟

این است که: اگر مجوّز قصر نماز را سفر در اوّل وقت بدانیم ما نحن فیه نیز از قبیل همین مسئله می‌شود و الّا با مسئله مطرح شده در اینجا ارتباطی ندارد.

* بیان وجه سوّم با کدام عبارت شروع می‌شود؟

با عبارت «و معنی وجوب العمل الخ ....» شروع می‌شود.

* مراد از عبارت (کما یوهمه عبارتی العدة و النهایة) چیست؟

این است که: از ظاهر آن دو عبارت استفاده می‌شود که، قیام اماره در نفس عمل ایجاد مصلحت می‌کند لکن غیر از این مطلب احتمال دیگری در این دو عبارت وجود دارد و آن عبارت است از اینکه بگوییم: شاید مراد ایشان این باشد که فرمان شارع به تعبد و عمل به اماره به خاطر این است که ظنّ حاصل از آن صفت نیکوئی است که در مکلّف حاصل می‌شود.

چرا که به عقیده عدلیّه امر و نهی شرعی تابع حسن و قبح عقلی می‌باشند اعم از اینکه حسن و قبح ذاتی مأمور به باشد یا وصفی که در مکلّف تحقق یافته.

* مراد از عبارت (و ان حرمت فی وقت الفریضة ....) چیست؟

با توجه به اینکه ضمیر مستتر در (حرمت) به نافله راجع است، مراد از حرمت نافله در وقت فریضه، حرمت آن قبل از خواندن فریضه است. زیرا بعد از اداء فریضه خواندن نافله به اتفاق علما بلا اشکال می‌باشد.

* علّت عبارت (جاز له فعل النافلة) چیست؟

عبارت «لعدم وجوب الظهر علیه فعلا» است.

* مراد از دو عبارت (فان کان فی اوّل الوقت .... و .... ان کان فی آخر وقتها ...) چیست؟

اولا: ضمیر مستتر در هر دو فعل به قیام اماره راجع است.

ثانیا: ضمیر (ها) در (وقتها) به جمعه راجع است.

ثالثا: جمله دوم همچون جمله اوّل شرطیه است به معطوف به آن.

* حاصل فرق و تفاوت میان وجه دوّم و سوّم چیست؟

این است که: بر اساس وجه دوّم، نفس عمل دارای مصلحت است در نتیجه: حکم واقعی بعد از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۶۵

قیام اماره مؤدای آن می‌باشد.

لکن بر اساس وجه سوّم، عمل و مؤدای اماره کمترین مصلحتی ندارد بلکه مصلحت فقط در سلوک طریق و تعبّد به اماره است.

* به‌طور خلاصه اقتضای وجه سوّم چیست؟

این است که: چون بر اساس وجه سوّم باید مؤدّای اماره را واقع فرض نمود و معنای فرض واقع هم ترتّب آثار و لوازم آن می‌باشد به ناچار بعد از دلالت اماره بر وجوب جمعه از دو حال خارج نیست که در دو عبارت «فان کان فی اول الوقت .... و ان کان فی آخر وقتها ....» آمده است.

* مراد از عبارت (فان کان فی اول الوقت ....) چیست؟

قیام اماره در اوّل وقت (جمعه) است یعنی: اوّل زوال ظهر.

که در این صورت: همان‌طور که: اگر در واقع تکلیف مکلّف جمعه می‌بود و می‌توانست در اوّل وقت نماز جمعه را بخواند و پس از آن نافله بخواند پس از قیام اماره نیز می‌تواند همان اثر را بر مؤدّای اماره ترتیب داده و در اوّل وقت به نماز جمعه وارد شده و پس از آن نافله بخواند، اگرچه خواندن نافله در وقت فریضه و قبل از انجام آن حرام و به‌حسب فرض نماز ظهر، نماز واجب باشد.

زیراکه مصلحت عمل به اماره مفسده نافله در وقت فریضه را تدارک می‌نماید.

* پس مراد از عبارت (و ان کان فی آخر وقتها) چیست؟

این است که: اماره در آخر وقت به دست جاهل برسد که در این صورت: اگر تکلیف مکلّف در روز جمعه خواندن جمعه باشد نمی‌تواند خود را در آخر وقت از خواندن جمعه منصرف نماید و به کار دیگر مشغول شود. زیرا این کار به دلیل منقضی شدن وقت و قضا شدن نماز حرام است.

حال، جاهل باید همین اثر را عینا بر مؤدّای اماره ترتیب دهد.

* مراد از عبارت (اما رجوع الوجه الثالث الی ..... باطل ...) چیست؟

ابطال این نظر مستشکل است که گفت میان وجه دوم و وجه سوم فرقی نیست و وجه سوم هم به وجه دوم برمی‌گردد.

* از نظر شیخ چرا کلام فوق باطل است؟

زیرا مقتضای وجه دوم با مقتضای وجه سوم فرق می‌کند و وجه سوم هم به وجه دوم بازگشت نمی‌کند.

* مقتضای وجه دوّم چیست؟

بر مبنای معتزله این است که: پس از قیام اماره (مصلحت حادث شده) در مؤدّای آن به عنوان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۶۶

حکم واقعی فعلی در حقّ مکلف جعل می‌شود.

یعنی: تا زمانی که عنوان سفر بر مسافر صدق می‌کند حکم واقعی او قصر است، لکن پس از زوال این عنوان (سفر) و انقلاب آن به حضر حکمش نیز منقلب شده و وجوب (نماز) تمام در حق او جعل می‌شود. بنابراین: همان‌طور که تبدیل وجوب قصر به وجوب اتمام، کاشف از بطلان حکم اوّل نمی‌باشد همین‌طور تبدیل و انقلاب حکمی که مؤدّای اماره است به حکم جدید دلیل بر بطلان حکم اوّلی ندارد.

نتیجه: مادامی‌که اماره بر وجوب جمعه دلالت نماید حکم واقعی و فعلی جاهل (تا زمانی که کشف خلاف نگردید)، همان وجوب جمعه است.

لکن پس از کشف واقع و علم بر وجوب ظهر از آنجا که موضوع جهل به علم تبدیل گشته این تبدیل موضوع سبب می‌شود که حکم نیز تبدّل پیدا کند، یعنی از این به بعد نماز ظهر در حق مکلّف به عنوان حکم واقع جعل شود.

* مقتضای وجه سوم چیست؟

بر مبنای شیخ و اتباع ایشان این است که:

جاهل تنها اجازه دارد که به مدلول و مؤدّای اماره عمل نموده و آثار حکم واقعی را برآن مترتب نماید بدون اینکه: مصلحتی در آن پدید آید و به‌حسب واقع مکلّف به حساب آید.

بلکه، از آنجا که شارع مصلحت را در سلوک طریق و عمل به اماره در نظر گرفته، مکلّف وظیفه دارد که طریق مزبور را طی کرده و مؤدّای آن را واقع انگارد.

به عبارت دیگر:

بر مبنای شیخ، پس از قیام اماره مخالفه نیز وجوب واقعی (نماز ظهر) به جای خود باقی است یعنی: نماز جمعه واجب واقعی نشده و تنها یک حکم ظاهری یا به منزله حکم واقعی است.

* در تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

فی المثل: یقین داشتی که جمعه واجب واقعی است، هر کاری که می‌کردی اکنون هم که اماره می‌گوید: جمعه واجب است همان کارها را انجام بده.

مثلاـ اگر به وجوب ظهر یقین داشتی و زمان نیز آخر وقت ظهر بود در نتیجه به تأخیر انداختن عمل و اشتغال به عمل دیگر از روی عمد حرام بوده و موجب معصیت می‌شد.

اکنون هم که اماره به دست شما رسیده، باز مسئله همان‌طور است.

حاصل و مراد مطلب اینکه: مؤدّای اماره را مثل واقع ببینیم و آن را به منزله واقع قرار دهیم به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۶۷

امید اینکه حکم واقعی همان است.

نکته: این حکم، حکم ظاهری مادامی می‌باشد. یعنی: تا زمانی باقی است که کشف خلاف نشود.

* در این حکم ظاهری مادامی چند صورت متصوّر است؟

سه صورت:

۱- اینکه مکلّف از اماره متابعت کند و لکن هرگز کشف خلاف نشود چه در وقت و چه در خارج از وقت، مصلحت این متابعت از اماره یا به اندازه واقع و یا بیشتر از آن خواهد بود که فردای قیامت از آن بهره‌مند خواهد شد.

۲- اینکه مکلّف از اماره پیروی نماید لکن بعد از عمل و قبل از خروج از وقت کشف خلاف شود.

در اینجا دو نظر موجود است:

معتزلی قائل است که، همان متابعت و عمل به اماره مجزی بوده و اعاده لازم نیست. شیخ می‌گوید: این متابعت و عمل به اماره مجزی نمی‌باشد و اعاده عمل واجب است. چرا که، مدلول اماره یک حکم ظاهری بوده آن‌هم به این معنا که: ما مرخّص بوده و بر ترک واقع عقاب نمی‌شویم و این حکم تا زمانی ارزش دارد که ما به واقع دست نیابیم و از این حکم ظاهری فعلی مادامی کشف خلاف نشود. و دلیل این امر آن است که:

مدلول اماره موضوعیتی ندارد، بلکه ما به امید آنکه واقع همان باشد آن را انجام می‌دهیم. و لذا وقتی کشف خلاف شد، مکلّف می‌فهمد که به واقع نرسیده و مصلحت واقع نصیب او نشده است، پس اعاده واجب است.

بله فایده سلوک برطبق اماره جبران مصلحت فضیلت اوّل وقت است و بیش از این فایده‌ای ندارد. چرا که مصلت سلوک به اندازه سلوک است نه بیشتر.

۳- اینکه مکلّف از اماره پیروی کند و بعد از عمل تا وقت باقی است کشف خلاف نشود لکن بعد از وقت کشف خلاف شود.

فی المثل:

بعد از غروب آفتاب معلوم شود که ظهر واجب بوده است و نه جمعه.

در این فرض، چونکه شارع ما را امر به متابعت اماره نموده با اینکه قادر بر تحصیل علم بودیم پس باید مصلحت وقت را به ما بدهد.

یعنی: انجام عمل در این ظرف زمانی هر مقدار مصلحت داشته باشد به ما اعطا شود و جای مفسده واقعی ترک ظهر را جبران نماید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۶۸

* آیا بعد از کشف خلاف در فرض مذکور قضا واجب است یا نه؟

پاسخ بر اساس مبانی مختلفه متفاوت است، یعنی:

اگر قضا تابع ادا و به همان امر اوّل باشد، قطعا قضا لازم است، چرا که امر اوّل امتثال نگردیده تا از عهده مکلّف ساقط باشد.

و اگر قضا تابع ادا و امر اول نباشد بلکه به امر جدید باشد مثل: «اقض» خود دارای دو صورت است.

* صورتهای متصوّر در فرض اخیر (دوم) کدامند؟

اگر موضوع قضا فوت باشد در ما نحن فیه قضا واجب نیست. زیرا فوت در موردی صادق است که یک عمل واجب و دارای مصلحت ملزمه‌ای باشد که بدون جبران از دست مکلّف خارج شود.

در این صورت باید انجام دهد و حال آنکه در ما نحن فیه چنین نمی‌باشد.

زیرا واجب واقعی هرچند ترک شده (یعنی: ظهر انجام نشده) لکن جای مصلحت واقع پر شده، پس فوت صدق نمی‌کند در نتیجه: قضا واجب نیست.

و اگر موضوع قضا ترک باشد (یعنی: انجام ندادن واقع) در ما نحن فیه صدق می‌کند، زیرا بعد از کشف خلاف مکلّف می‌فهمد چون واقع را انجام نداده پس امر «اقض» اتیان فعل را برعهده او می‌نشاند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۶۹

متن:

ثمّ ان استمرّ هذا الحکم الظاهریّ- أعنی الترخیص فی ترک الظهر الی آخر وقتها- وجب کون الحکم الظاهریّ، یکون ما فعله فی اوّل الوقت هو المواقع المستلزم لفوت الواقع علی المکلّف، مشتملا علی مصلحة یتدارک بها ما فات لاجله من مصلحة الظهر، لئلا یلزم تفویت الواجب الواقعیّ علی المکلّف مع التمکّن من اتیانه بتحصیل العلم به.

و ان لم یستمرّ بل علم بوجوب الظهر فی المستقبل، بطل وجوب العمل علی طبق وجوب صلاة الجمعة واقعا و وجب العمل علی طبق عدم وجوبه فی نفس الامر من اوّل الأمر، لانّ المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الامریّ، و انّما عمل علی طبقه ما دامت امارة الوجوب قائمة.

فاذا فقدت بانکشاف وجوب الظهر و عدم وجوب الجمعة، وجب حینئذ ترتیب ما هو کبری لهذا المعلوم، اعنی وجوب الاتیان بالظهر و نقض آثار وجوب صلاة الجمعة الّا ما فات منها. فقد تقدّم انّ مفسدة فواته متدارکة بالحکم الظاهریّ المتحقق فی زمان الفوت.

فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر فقد تقدّم انّ حکم الشارع بالعمل بمؤدّی الأمارة اللّازم منه ترخیص ترک الظهر فی الجزء الأخیر لا بدّ ان یکون لمصلحة یتدارک بها مفسدة ترک الظهر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۷۰

ترجمه:

حکم استمرار جهل و بقاء حکم ظاهری

اگر این حکم ظـاهری (مرخّص بودن جاهل در ترک نماز ظهر تا پایان وقت آن) ادامه داشت و جهل او برطرف نشـد، واجب اسـت که این حکم ظاهری به چیزهایی که در اوّل وقت انجام داده، همان تکلیف واقعی باشد که مشـتمل بر مصـلحتی است که به واسـطه آن، آنچه از مصـلحت ظهر به خـاطر اسـتمرار حکم ظـاهری فوت شـد، تـدارک و جبران شود تـا امر به سـلوک امـاره و تعبـد به آن موجب تفویت واجب واقعی بر مکلّف، در فرض تمکّن از تحصیل واقع از طریق علمی نشود.

حکم عدم استمرار حکم ظاهری

و اگر جهل مکلّف (تا پایان زمان واجب) استمرار نیافت، بلکه قبل از گذشتن وقت واجب (مثلا: نماز ظهر) به وجوب نماز ظهر عالم شـد، حکم به وجوب عمـل طبق امـاره‌ای که بر وجوب نماز جمعه دلالت دارد باطل می‌شود و عمل کردن برطبق عـدم وجوب عمل در واقع و نفس الامـر واجب می‌شود، زیرا فرض حـادث نشـدن وجوب واقعی و نفس الامـری توسط امـاره است و تنها تا زمانی که اماره وجوب باقی است باید برطبق آن اماره عمل کند.

پس اگر به واسـطه انکشاف وجوب واقعی ظهر و عدم وجوب جمعه اماره ساقط شد، ترتیب دادن اموری که کبرای قیاس مشـتمل بر صغرای معلوم واجب است یعنی: وجوب انجـام ظهر و نقص آثـار وجوب نمـاز جمعه، مگر آثـاری که فوت شـده و زمانشـان سـپری گشـته و قابل نقض نیسـتند و لکن گفته شد که مفسده امور فوت شده به وسیله مصلحتی که در حکم ظاهری است تدارک و جبران می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۷۱

تشریح المسائل

* حاصل فرموده شیخ از عبارت (ثمّ انّ استمرار هذا الحکم الظاهری اعنی .... الخ ....) چیست؟

این است که:

اگر جهل مکلّف و حکم ظاهری (یعنی: مرخص بودن جاهل در ترک نماز ظهر تا انتهای وقت آن باقی بماند و جهلش مرتفع نشود) تا انقضای وقت واجب واقعی ادامه یابـد و اگر فرض مورد بحث در صورتی باشد که مکلّف، متمکّن از تحصیل علم به واقع باشد و باب علم به روی مفتوح باشد، لازم می‌آید که مؤدّای اماره بر اساس وجه سوّم، مشـتمل مصـلحتی باشد که صـلاحیّت برای جبران و تدارک مصلحت مفوته واقعی را داشته باشد.

* حاصل فرموده شیخ از عبارت (و ان لم یستمر، بل علم بوجوب الظهر ...) چیست؟

این است که:

چنانچه جهل مکلّف تا انقضای زمان واجب واقعی ادامه نیافت بلکه قبل از پایان یافتن وقت واجب واقعی علم به واقع پیدا نمود مثلا: پیش از گذشـتن وقت نمـاز ظهر متوجه بشود که واجب واقعی همـان ظهر بوده است نه جمعه، بر او لازم است که تمـام آثـار عـدم وجوب جمعه و لزوم ظهر را از ابتدائی که به اماره عمل نموده دوباره ترتیب دهد، بجز آثاری که فوت گردیده و قابل ترتیب نباشد.

لـذا: اگر پس از پایـان یـافتن وقت نماز ظهر به وجوب واقعی آن آگاه شـده بایـد مصـلحت از دست رفته اداء را به وسـیله مصـلحت موجود در تعبّد به اماره جبران نماید، چرا؟ به خاطر اینکه: محذور تفویت مصلحت به غیر جبران لازم نیاید.

* مراد از عبارت (ما هو کبری لهذا المعلوم ...) چیست؟

قیاسی است که پس از ظهور وجوب ظهر تشکیل می‌شود.

يعنى:

هذا (نماز ظهر) واجب صغرى

و كلّ واجب الإتيان به لازم و يحرم تركه كبرى

فالظهر يجب الاتيان به و يحرم تركه نتيجه

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۷۲

متن:

ثمّ ان قلنا: انّ القضاء فرع صدق الفوت- المتوقّف على فوات الواجب من حيث انّ فيه مصلحة- لم يجب فى ما نحن فيه، لأنّ الواجب و ان ترك الّا أنّ مصلحته متداركة، فلا يصدق على هذا الترك الفوت.

و ان قلنا: انّه متفرّع على مجرّد ترك الواجب وجب هنا، لفرض العلم بترك صلاة الظهر مع وجوبها عليه واقعا.

الّا أن يقال: انّ غاية ما يلتزم به فى المقام هى المصلحة فى معذوريّة الجاهل مع تمكّنه من العلم و لو كانت تسهيل الأمر على المكلّفين، و لا ينافى ذلك صدق الفوت. فافهم.

ثمّ انّ هذا كلّه على ما اخترناه من عدم اقتضاء الأمر الظاهرىّ للاجزاء واضح، و أمّا على القول باقتضائه له فيشكل الفرق بينه و بين القول بالتصويب.

و ظاهر شيخنا- الشهيد الثانى- فى تمهيد القواعد: استلزام القول بالتخطئة لعدم الاجزاء، قال قدّس سرّه: «من فروع مسألة التصويب و التخطئة لزوم الاعادة للصلاة بظنّ القبلة و عدمه[۹]» و ان كان تمثيله لذلك بالموضوعات محلّ نظر[۱۰].

ترجمه:

در وجوب و عدم وجوب قضاء

سپس اگر قائل شويم كه:

قضاء واجب متفرّع بر صدق فوت است و توقف و لزوم قضاء بر فوت واجب از آن جهت است كه در واجب مصلحتى است كه تفويت گشته، در آنچه مورد بحث ماست (موردى كه مكلّف جهلش پس از انقضاء وقت واجب مرتفع شده) قضاء واجب نيست، چرا كه فريضه

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۷۳

واقعى اگرچه ترك و فوت شده و لكن به واسطه مصلحت سلوك اماره و تعبّد به آن تدارك و جبران مى‌شود، پس بر چنين تركى فوت صادق نيست تا قضائش واجب باشد.

و اگر قائل شويم به اينكه:

قضاء واجب متفرّع بر مجرد ترك واجب است به فرض علم به ترك نماز ظهر و وجوب آن بر مكلّف پس در (ما نحن فيه) قضاء واجب است.

مگر اينكه گفته شود:

نهايت چيزى كه مى‌توان در اين مقام (يعنى: جبران مصلحت فائته واقعى به واسطه مصلحت سلوكيه) ملتزم شد آن مصلحتى است كه در زمان تعذر و مشقت جاهل به فرض تمكّن او از دستيابى به طريق علمى، او را به جهت رعايت مصلحت و لو مصلحت تسهيل امر باشد در طريق عمل به طريق ظنى (كه آسان‌تر است) در توسعه قرار داده است. و آن (حصول مصلحت و جابر بودنش نسبت به مصلحت فائته واقعى) با صدق فوت تنافى ندارد (يعنى: ترك با فوت از نظر معنا يكى هستند) و لذا قضا در هر دو فرض واجب

است.

پس تمام این مطلب: (یعنی مجرّد تطبیق مؤدّای اماره بر واقع و لزوم نقض آثار پس از کشف خلاف اماره) و عدم اکتفا به اعمال انجام شده به اختیار ما در مبحث اجزاء است که گفته‌ایم:

امتثال امر ظاهری با کشف خلاف مقتضی اجزاء نیست و اعاده اعمال و قضای آنها واجب است و این بسی روشن است و اشکالی برآن وارد نیست.

و امّا بنا بر رأی قائلین به اجزاء در اطاعت از امر ظاهری که قضاء و اعاده را لازم نداشته‌اند، پس تفاوت میان این قول (یعنی: قول به اقتضاء امر ظاهری للاجزاء) و رأی تصویب بسیار مشکل و فرقی به‌نظر نمی‌رسد.

نظر شیخ و دیگران در اجزاء و عدم آن در احکام ظاهری

اشاره

و ظاهر کلام شیخ ما مرحوم شهید ثانی در کتاب تمهید القواعد این است که: لازمه قول به تخطئه (یعنی: رأی فقها امامیه در مبحث اجزاء) عدم اجزاء است.

می‌فرماید: از فروع مسئله تصویب و تخطئه، لزوم اعاده برای نمازی است که به ظن قبله در فلان جهت خوانده شده و بعدا کشف خلاف گردید، بنا بر رأی مخطئه و عدم لزوم قضاء و اعاده است و بنا بر رأی مصوّبه. اگرچه در تمثیل شیخ ما در فرق میان تصویب و تخطئه اختلاف‌نظر وجود دارد و ایشان باید در احکام مثال می‌آورد و نه در موضوعات.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۷۴

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (ثمّ ان قلنا القضاء انّ فرع صدق الفوت .....) چیست؟

این است که: اگر موضوع را فوت دانسته و بگوئیم که: قضا در موردی واجب است که فریضه ترک شده و مصلحت فوت شده آن نیز جبران نشده باشد در ما نحن فیه قضا لازم نمی‌باشد.

* چرا قضا در مطلب فوق لازم نیست؟

زیرا اگرچه (به حسب فرض) واجب در خارج ترک شده است، لکن مصلحت آن به وسیله مصلحت سلوکیه عمل به اماره جبران شده است و لذا موضوع قضاء منتفی می‌باشد پس حکم به وجوب قضا نیز باید منتفی باشد.

* چرا در مطلب فوق با انتفای موضوع قضا، حکم به وجوب قضا نیز منتفی است؟

زیرا ارتباط حکم به موضوع از سنخ ارتباط معلول بر علت است و لذا پس از انعدام و انتفاء علت، معلول نیز ضرورتا منتفی و زائل می‌شود.

* پس مراد از عبارت (و ان قلنا انّه متفرّع ...) چیست؟

این است که اگر موضوع را ترک فرض نماییم باید به وجوب قضاء ملتزم شویم، زیرا تحقق چنین موضوعی معلوم است در نتیجه حکم نیز باید برآن مترتب باشد. بنابراین: پس از تحقق و حدوث علت است که معلول نیز ضرورتا متحقق و موجود می‌گردد.

* مراد جناب شیخ به‌طور خلاصه از متن مورد بحث در اینجا چیست؟

این است که: در فرض علم و اطلاع جاهل بر تخلّف اماره از واقع و احراز تکلیف واقعی پس از انقضاء وقت و فوت شدن مصلحت

اداء واجب در وقت، سخن در این است که: آیا قضاء واجب فوت شده لازم است یا نه؟

* برای پاسخ به سؤال فوق و دستیابی به حکم واقعی چه باید کرد؟

باید موضوع قضا را تنقیح و آن را مشخّص کنیم.

* برای تنقیح و تشخیص موضوع قضا چه باید کرد؟

باید گفت که: موضوع مزبور از دو حال خارج نمی‌باشد:

یا این است که: موضوع قضا فوت است.

یعنی: هر واجبی که از مکلّف فوت شود، بر او لازم است که آن را در خارج وقت جبران کند که این جبران و تدارک قضا نامیده می‌شود.

یا این است که: موضوع قضا ترک باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۷۵

* چه تفاوتی میان دو موضوع فوق وجود دارد؟

از فرموده شیخ این‌گونه استفاده می‌شود که:

۱- فوت در جایی اطلاق می‌شود که علاوه بر ترک واجب، مصلحت در آن نیز از دست مکلّف رفته و آن را نیز جبران نکرده باشد.

۲- ترک در موردی اطلاق می‌شود که تنها مکلّف به در خارج وجود پیدا نکرده باشد اعم از اینکه، مصلحت فوت شده آن جبران شده باشد یا نه.

پس: میان فوت و ترک نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار می‌باشد به این نحو که: ترک اعمّ مطلق و فوت اخصّ از آن می‌باشد.

* در کدام‌یک از دو فرض مزبور قضا لازم و در کدامیک لازم نمی‌باشد؟

چنانچه در شرح عبارات توضیح داده شد:

در فرض اوّل: که موضوع قضا فوت باشد و .... قضا لازم نمی‌باشد.

و در فرض دوّم: که موضوع قضا ترک می‌باشد .... قضا واجب است.

* پس مراد از عبارت (الّا ان یقال ... الخ ...) چیست؟

تصحیح وجوب قضا به‌طور مطلق می‌باشد اعم از اینکه موضوع قضاء فوت باشد یا ترک.

توضیح اینکه: شیخ پس از امتیاز میان دو موضوع (یعنی: فوت و ترک) رجوع نموده و در مقام استدراک و ترمیم می‌فرماید: هرچند موضوع در حکم به وجوب قضاء فوت باشد لکن در ما نحن فیه (مورد بحث) قضا لازم می‌باشد.

زیرا واجب به واسطه مصلحت سلوکیه عمل به اماره (و لو مصلحت تسهیل امر بر مکلّف و عدم تحمل مشقت در تحصیل طریق علمی باشد، جبران شده) امّا این امر علّت عدم صدق فوت نمی‌باشد.

به عبارت دیگر: ترک با فوت مترادفین بوده و در عالم معنا تفاوتی ندارد پس همان‌طوری‌که در مورد صدق ترک قضا لازم است در صدق فوت نیز باید ملتزم به وجوب قضا باشیم.

نتیجه اینکه:

در ما نحن فیه بر مکلّف لازم است که: واجب از دست رفته را قضا کند مطلقا، چه در صدق ترک، چه در صدق فوت.

* مراد از (مصلحت تسهیل امر) چیست؟

فلسفه حجیّت امارات با تمکن از علم و با توجّه شارع به خطای امارات می‌باشد یعنی: چون تحصیل علم برای نوع مردم دشوار است شارع آن را از دوش همه برداشته و به اماره اکتفا نموده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۷۶

* پس مراد از عبارت (الا ان یقال ....) چیست؟

این است که ممکن است کسی بگوید: ما مصلحت سلوکیه را قبول نداریم، یعنی نمی‌پذیریم که فلسفه حجیّت امارات ظنّیه با تمکن از علم عبارت باشد از اینکه در سلوک برطبق اماره مصلحتی وجود دارد و در نتیجه از واجب متابعت شده باشد.

بلکه: فلسفه حجیّت امارات .... مصلحت تسهیل است و مصلحت تسهیل نیز معذّر است.

یعنی: اگر کشف خلاف نگردیـد ما در قیامت معذور خواهیم بود لکن اگر کشف خلاف شد، چون مکلّف می‌یابد که به مصلحت واقع نرسیده، پس فوت صدق می‌کند و چون اخص می‌باشد پس اعاده واجب است.

* مراد از اصطلاح (فافهم) در اینجا چه می‌باشد؟

شاید اشاره به این باشد که شیخ مصلحت تسهیل را کافی ندانسته و قائل به مصلحت سلوکیه است.

* به‌نظر شما آیا نفس مصلحت تسهیل با صدق فوت تنافی ندارد؟

چرا دارد، یعنی: اگر بپـذیریم که امر به امـاره دارای مصـلحت تسـهیل است الزاما بایـد که تخلف اماره از واقع را سـبب تحقق عنوان فوت ندانیم. چرا که مصلحت تسهیل با صدق فوت در یکجا نمی‌سازد.

مگر اینکه قائل به تسهیل نبوده و قائل به همان مصلحت سلوکیه شویم.

* با توجه به دو عبارت (الّا ان یقال .... فافهم) نمی‌توان گفت که شـیخ نیز قائل است به اینکه، اگر شارع مقـدّس به ملاحظه تسـهیل امر مکلف را امر به عمل به اماره نمود و اماره وی را به واقع نرسانید، همان مصـلحت تسـهیل امر جابر مصلحت واقعیه است؟ و فوت تحقق نمی‌یابد؟

چرا می‌توان گفت که مراد همین می‌باشد. زیراکه: با صدق فوت و وجوب قضا دیگر قائل شدن به تسهیل و رعایت حال مکلّف معنا ندارد، بلکه مشقّتی مضاعف بر او حمل شده است. چرا؟

زیراکه اگر مکلّف از ابتدای امر متحمل مقدار کمی زحمت می‌شد و واقع را تحصیل می‌نمود و بدان عمل می‌کرد بهتر و آسان‌تر از این می‌بود که در بـدو امر به امـاره عمـل و مکلّف به ظـاهری را اتیـان کنـد و پس از رفع جهـل دوبـاره آن را قضـا نمایـد و متحمل مضاعف شود.

* مراد از عبارت (ثمّ انّ هذا کلّه .... علی ما اخترناه ...) چیست؟

این است که: مطـالبی که گـذشت و ثمراتی که میـان قول شـیخ بـا قول معتزله ذکر شـد، تماما بنابراین بود که امر ظاهری (امری که برآمـده از اماره است) مجزی نبوده و پس از کشف خلاف اعاده لازم است. لکن اگر قائل به اجزای امر ظاهری و عدم اعاده پس از کشف خلاف شدیم دیگر تفاوتی میان قول شیخ و قول معتزله نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۷۷

* پس مراد از عبارت (استلزام القول بالتخطئة) چیست؟

اشاره به قول شهید ثانی در کتاب تمهید القواعد است که می‌فرماید:

یکی از فروع مسئله تصویب و تخطئه این است که:

اگر مکلّفی نمـازش را به ظن اینکه فلاـن جهت قبله است در آن جهت خوانـد و بعـد از اتمـام متوجّه شـد که قبله در جانب دیگری بوده است، بنا بر قول به تخطئه قضا لازم است.

* نظر شیخ پیرامون فرموده شیخ چیست؟

این است که: ثمره میـان قول مصوّبه و مخطئه و ظهور این ثمره را بایـد در احکام مثال آورد و نه در موضوعات، پس مثال زده شـده

توسط ایشان مخدوش است.

چرا که بحث ما در اماره بر احکام است که شیعه قائل به تخطئه و عامّه قائل به تصویب‌اند لکن در اماره بر موضوعات همه علمای مسلمان مخطئه هستند.

* چرا علمای اسلام در اماره بر موضوعات همه مخطئه هستند؟

زیرا اگر یک مایعی در واقع آب باشد با شهادت عدلین خمر نمی‌شود و اگر آن مایع خمر باشد، خل نمی‌شود.

* حاصل فرموده شیخ در اینجا چیست؟

این است که: چون شیخ در بحث اجزاء امتثال اوامر ظاهری را مقتضی اجزاء نمی‌داند در اینجا نیز می‌فرماید: پس از احراز مخالفت اماره با واقع، امتثال امر ظاهری (یعنی: عمل انجام شده برطبق اماره) مجزی نمی‌باشد و باید عمل را مطابق با واقع کشف شده مجددا بجا آورد.

و لذا می گوید: تفاوت میان قول ما و قائلین به تصویب آشکار است و بر رأی ما اشکالی وارد نیست.

لکن: بر رأی آن دسته از فقهای امامیه که قائل به اجزا بوده و فرقی میان آنها و مصوّبه مشاهده نمی‌شود، این اشکال وارد شده است که:

مصوّبه عمل به اوامر ظاهری را مجزی می‌دانند. شما هم که عملا قائل به همین مسلک هستید پس چه فرقی میان رأی شما و مصوّبه وجود دارد. جز اینکه شما نام آن را امتثال امر ظاهری و آنها آن را امتثال امر واقعی گذاشته‌اند. که این مقدار از تفاوت کافی نمی‌باشد.

* با توجه به مطالب فوق مگر اصولین در امر ظاهری شرعی اختلاف دارند؟

بله، برخی امتثال آن را مجزی و بیشتر از آن را سبب اجزاء نمی‌دانند.[۱۱]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۲ ؛ ص۷۷

لین دلیل قائلین به اجزاء امتثال اوامر ظاهری چیست؟

این است که: چون حاکم به اوامر ظاهری شارع است و احکام صادره از جانب شارع تابع مصالح و مفاسد است، پس اگر از ناحیه شارع امری صادر شد که مشتمل بر وجوب عمل به فلان شیء باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۲، ص: ۷۸

خواه این امر به مقتضای اماره باشد یا اصل عملی مثل: نماز خواندن به امر استصحابی (یعنی:

استصحاب طهارت) حتما باید در این نماز مصلحتی باشد همان‌طور که در نماز صحیح چنین است.

لذا، وقتی مصلحت را در عمل به امر ظاهری قبول کردیم و گفتیم که، معادل همان مصلحت واقع یا بیشتر از آن در تکلیف ظاهری وجود دارد، لازم است به واسطه انجام آن، واقع ساقط شود چرا که مراد از انجام واقع در حقیقت نیل به مصلحت و ادراک آن می‌باشد و این مقصود با آوردن ظاهر به دست می‌آید.

* حاصل و نتیجه مطلب مذکور چیست؟

این است که: امر به اتیان و انجام واقع، مقیّد است به کسی که امر ظاهری در اختیارش نباشد لکن کسی که امر ظاهری دارد، امر مزبور تعیینی نمی‌باشد، بلکه تخییری است، زیرا که، ادراک مصلحت به هریک از مأمور به ظاهری و واقعی حاصل می‌شود.

* دومین دلیل به اجزاء در ما نحن فیه چیست؟

اصل برائت است.

یعنی: مکلّف پس از عمل نمودن به امر ظاهری و انجام مأمور به، چنانچه واقع برایش معلوم و منکشف شود و به تخلّف دلیل ظاهری از واقع مطلع شود، شک می کند که آیا اعاده یا قضا عملی که بر اساس اماره یا اصل انجام داده واجب است یا نه؟

و چون این شک از سنخ شک در اصل تکلیف است ناگزیر مجرای اصل برائت است.

* سومین دلیل به اجزاء در عمل به اماره چیست؟

استصحاب است.

یعنی: مکلّف بعد از عمل به امر ظاهری و قبل از کشف خطا موظّف به اعاده یا قضا نمی‌باشد، لکن پس از علم، به خطای امر ظاهری شک می کند که آیا موظف و مأمور به اعاده یا قضا هست یا نه.

در اینجا: استصحاب ما کان مقتضی حکم به عدم وجوب اعاده در حق اوست.

* آیا رأی به اجزاء از نظر شیخ قابل قبول است؟ چرا؟

خیر، زیرا این رأی عملا با قول به تصویب متحد است و ادلّه آنها قابل تضعیف.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۷۹

متن:

۱- فعلم من ذلک انّ ما ذکره من وجوب کون فعل الجمعهٔ مشتملا علی مصلحهٔ یتدارک به مفسدهٔ ترک الواجب و معه یسقط عن الوجوب ممنوع، لأنّ فعل الجمعهٔ قد لا یستلزم الّا ترک الظهر فی بعض اجزاء وقته.

۲- فالعمل علی الامارهٔ معناه الإذن فی الدّخول فیها علی قصد الوجوب و الدخول فی التطوّع بعد فعلها.

۳- نعم، یجب فی الحکم بجواز فعل النّافلهٔ اشتماله علی مصلحهٔ یتدارک به.

۴- مفسدهٔ فعل التطوّع فی وقت الفریضهٔ لو اشتمل دلیله الفریضهٔ الواقعیّهٔ المأذون فی ترکها ظاهرا و الّا کان جواز التطوّع فی تلک الحال حکما واقعیا لا ظاهریا.

۵- و امّا قولک «انّه مع تدارک المفسدهٔ بمصلحهٔ الحکم الظّاهری یسقط الوجوب» فممنوع ایضا، اذ قد یترتب علی وجوبه واقعا حکم شرعی و ان تدارک مفسدهٔ ترکه بمصلحهٔ فعل آخر لوجوب قضائه اذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۸۰

ترجمه:

نتیجه

۱- پس نتیجه گرفته می‌شود از آن (تفاوت میان وجه دوم و سوم) که آنچه که مستشکل ذکر نمود مبنی بر وجوب انجام نماز جمعه (در صورت دلالت اماره بر وجوب آن) در حالی که مشتمل است بر مصلحتی که مفسده ترک نماز ظهر (که در واقع واجب است) به واسطه آن تدارک و جبران می‌شود و با این تدارک وجوب ظهر ساقط می گردد و لازمه این تقریر تصویب است، سخن نادرست و قابل منع است، زیرا انجام نماز جمعه گاهی مستلزم ترک ظهر نسبت به بعضی از اجزاء وقتش می‌باشد.

۲- لذا معنای عمل به اماره اجازه ورود به نماز جمعه است به قصد و نیّت وجوب و خواندن نماز نافله پس از انجام نماز جمعه.

استدراک

۳- بله: در حکم به جواز انجام نافله واجب است اشتمال آن (حکم) به مصلحتی که مفسده تطوّع در وقت فریضه به واسطه آن اشتمال مصلحت جبران شود.

۴- مفسده انجام نافله در وقت فریضه در صورتی است که، دلیل حرمت نافله در وقت فریضه شامل فریضه واقعیه که در ترکش اجازه صادر شده و علی الظاهر به حکم دلیل ظاهری می‌توان آن را انجام داد بشود وگرنه در صورت انصراف دلیل مزبور از آن (یعنی: اگر دلیل عدم جواز فعل نافله شامل فریضه واقعیه نشود) و قائل شدن به اینکه در جواز نافله نسبت به وقت فریضه واقعی مفسده‌ای نمی‌باشد، جواز انجام نافله در آن حال (یعنی: وقت فریضه واقعیه).

حکم واقعی است و نه ظاهری.

۵- و امّا اشکال شما که گفتید: با تدارک شدن مفسده ترک واقع به وسیله مصلحت حکم ظاهری، وجوب واقعی ساقط می‌شود سخن درستی نیست، زیرا چه‌بسا بر نفس وجوب واقعی ظهر حکم شرعی مترتب می‌شود اگرچه مفسده ترکش به وسیله مصلحت فعل دیگر جبران شود مانند وجوب قضاء آن هنگامی که مکلّف پس از انقضاء وقتش به خطاء اماره مطلع می‌گردد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۸۱

تشریح المسائل

* پس مراد عبارت (فعلم من ذلک انّ ما ذکره من .....) چیست؟

نتیجه‌ای است که جناب شیخ از تفاوت میان وجه دوم و وجه سوم گرفته و حرف مستشکل را بدان رد کرده، پاسخ می‌دهد.

* مستشکل چه گفت؟

گفت: چه بر مبنای معتزله و چه بر مبنای شما اگر اماره دلالت بر وجوب کند و در واقع ظهر واجب باشد، باید در فعل جمعه مصلحت ملزمه‌ای باشد به اندازه مصلحت واقع یا بیش از آن، که مفسده ترک ظهر را جبران کند و این مطلب لازمه‌اش سقوط ظهر از وجوب است و لازمه این تقریر تصویب است.

* شیخ چه پاسخی به اشکال مذکور می‌دهد؟

می‌فرماید: این کلام ممنوع است.

زیرا انجام نماز جمعه تنها گاهی مستلزم ترک ظهر نسبت به بعضی از اجزاء وقتش می‌باشد و این هم در زمانی است که، مکلّف جاهل قبل از اتمام وقت ظهر به تخلّف اماره آگاهی یابد.

لذا: نمی‌توان گفت که این مصلحت جابره در جمعه موجب سقوط ظهر از وجوب واقعی است بلکه بر مکلّف واجب است که نماز را در وقت اعاده نماید.

به عبارت دیگر شیخ می‌فرماید که: بنا بر رأی معتزله که مدلول اماره را حکم واقعی می‌دانند، اشکال این مستشکل وارد است و لکن بر مبنای خود ما که مدلول اماره را حکم ظاهری می‌دانیم این اشکال وارد نیست، چرا که بر مبنای ما مصلحت سلوک به اندازه سلوک است پس در سلوک برطبق اماره لازم نیست که یک مصلحت اقوایی وجود داشته باشد که تمام مصلحت فائته را جبران نماید.

* شیخ در تبیین پاسخ خود چه مثالی می‌زند؟

مثال ظهر و عصر را زده است که در واقع ظهر واجب است.

* در مثال مذکور اگر اماره‌ای در ظاهر بر وجوب جمعه نداشتیم چه مشکلاتی پیش می‌آمد؟

۱- نمی‌توانستیم جمعه را به نیّت وجوب انجام دهیم زیرا بدعت می‌بود.

۲- از فضیلت نماز ظهر محروم می‌شدیم، زیرا ظهر را در وقت فضیلتش انجام نداده‌ایم.

۳- خواندن نافله در وقت فریضه و انجام فعل حرام.

* آیا رفع توالی فاسده مذکور سبب سقوط واجب واقعی نمی‌شود؟

خیر، باید آن را انجام دهیم چون مصلحت سلوک به اندازه سلوک است و فرض این است که:

مدلول اماره حکم ظاهری مادامی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۸۲

* آیا در صورت وجود اماره و متابعت از آن خواندن نافله در وقت فریضه حرام است؟

خیر.

* مراد شیخ از عبارت (مفسدة فعل التطوع فی وقت الفریضة ....) چیست؟

این است که آیا با خواندن نافله در وقت واجب واقعی حرام است یا در وقت فریضه ظاهری؟

توضیح اینکه دو مبنا وجود دارد:

اگر خواندن نافله در وقت واجب واقعی حرام باشد باید در خواندن نافله (در ما نحن فیه) مصلحتی باشد که جلو مفسده فعل نافله در وقت فریضه را بگیرد.

و اگر خواندن نافله در وقت فریضه ظاهری حرام باشد نیازی به آن مصلحت مذکوره نیست، زیرا در اینجا فرض بر این است که مکلّف نافله را در ظرف زمانی فریضه ظاهری انجام نداده بلکه پس از آن انجام داده است و فعل نافله یک حکم واقعی می‌باشد که فریضه ندارد.

* مراد شیخ از عبارت (و امّا قولک «انّه مع تدارک ...» فممنوع ....) چیست؟

پاسخ به بخش دیگری از اشکال مستشکل که گفت:

با تدارک شدن مفسده ترک واقع، به‌وسیله مصلحت حکم ظاهری وجوب واقعی ساقط می‌شود، غیر قابل قبول است. مگر بر مبنای معتزله که مدلول اماره را حکم واقعی می‌دانند زیرا بر مبنای ما که به مدلول به چشم واقع نمی‌نگریم و آن را یک حکم ظاهری به حساب می‌آوریم دیگر وجهی برای اضمحلال واجب واقعی وجود ندارد، بلکه اکنون هم در واقع ظهر واجب است و ما موظفیم به واقع برسیم، منتهی راه رسیدن به واقع را در اماره می‌بینیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۸۳

متن:

و بالجملة، فحال الأمر بالعمل بالأمارة القائمة علی حکم شرعیّ حال الأمر بالعمل بالأمارة القائمة علی الموضوع الخارجیّ، کحیاة زید و موت عمرو؛ فکما أنّ الأمر بالعمل بها فی الموضوعات لا یوجب جعل نفس الموضوع و انّما یوجب جعل أحکامه فیترتّب علیه الحکم ما دامت الأمارة قائمة علیه فاذا فقدت الأمارة و حصل العلم بعدم ذلک الموضوع ترتّب علیه فی المستقبل جمیع أحکام عدم ذلک الموضوع من أوّل الأمر، بالعمل علی الأمارة القائمة علی الحکم.

و حاصل الکلام ثبوت الفرق الواضح بین جعل مدلول الأمارة حکما واقعیّا و الحکم بتحقّقه واقعا عند قیام الأمارة و بین الحکم واقعا بتطبیق العمل علی الحکم الواقعیّ المدلول علیه بالأمارة، کالحکم واقعا بتطبیق العمل علی طبق الموضوع الخارجیّ الّذی قامت علیه الأمارة.

ترجمه:

خلاصه سخن

آنکه: حـال و موقعیت امر به عمـل به امـاره که در احکـام شـرعی اقامه شـده همان حال امر به عمل به اماره قائم شـده بر موضوعات خارجی است مثل: زنـدگی زیـد و مرگ عمر، لـذا همان‌طوری که امر به عمل به امارات در موضوعات سـبب احـداث و ایجاد نفس موضوع در خـارج نمی‌شود و صـرفا موجب جعـل احکام موضوع می‌شونـد، فلـذا تا زمانی که اماره در عمل به آن قائم است، حکم برآن موضوع مترتب می‌شود، پس اگر امـاره مفقود شود و علم به موضوع نبودن آن حاصـل شود تمـام احکام فقـدان موضوع را در آینده باید از اوّل امر بار نمود.

پس امر به عمل نمودن به امارات قائمه در احکام نیز عینا حکم این‌چنین است. بنابراین:

وقتی خطاء اماره کشف شد باید تمام آثار عدم حکم واقعی را از ابتداء عمل، ترتیب داد.

حاصل سخن

ثبوت یـک تفـاوت آشـکار است میان قرار دادن مـدلول و مؤدّای اماره به عنوان حکم واقعی و محقّق دانسـتنش در واقع و بین حکم نمودن به تطبیق عمـل بر حکم واقعی، که امـاره برآن دلالـت دارد، چه آنکه حکم به تطبیق در اینجا نظیر حکم به تطبیق عمل برطبق موضوع خارجی است که اماره برآن دلالت دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۸۴

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (و بالجملهٔ فحال الامر بالعمل بالامارهٔ القائمهٔ ....) چیست؟

تبیین و خلاصه کلام است با یک تشبیه به شرح ذیل:

به اعتقـاد شـیخ: اماره در احکام شـرعیه (مثل: وجوب و حرمت) هماننـد اماره در موضوعات خارجیه (مثل: موت زیـد و حیات عمر) است.

حال آنکه، شـیعه و سنی قائلند که اماره طریقیت دارد، یعنی: مدلول آن در خارج یا حاصل است یا نه، نه اینکه با قیام آن (اماره) در موضوعات، نفس موضوع ایجاد و احداث شود.

فی المثل: اگر دو نفر عادل خبر از مرگ زید دادند، این‌چنین نیست که موت همراه با خبر حاصل شود بلکه، قبل از خبر است که: یا در واقع و خارج موت هست یا نیست.

بنابراین: قیام اماره تنها سبب می‌شود که آثار و احکام موت ثابت شود. چه تقسیم اموال توسط ورثه باشد و چه ازدواج زوجه با غیر و .....

این ترتیب آثـار هم تـا زمانی جاری است که کشف خلاف نشود و الّا بعـد از کشف خلاف همه آن آثار مترتبه (از تقسـیم اموال و تزویج زوجه با غیر) باطل بوده است.

پس از این مطلب شیخ می‌فرماید:

به‌نظر ما وضع امارات در احکام همانند وضع آنهاست در موضوعات (که مدلول اماره نازل منزله) حکم واقعی است.

و لذا پس از کشف خلاف (اماره در احکام) اعاده واجب است چه از روی اداء و چه از روی قضاء.

* مراد شیخ در عبارت (و حاصل الکلام ثبوت الفرق ....) چیست؟

این است که: قیـام امـاره در وجه دوّم، محـدث حکم در واقع است یعنی: مؤدّای خود را همـان حکم واقعی قرار می‌دهـد. لکن قیـام

اماره در وجه سوّم، قائم بر موضوعات است و محدث حکم در واقع نمی‌باشد و تنها حکم موضوع را اثبات می کند.

حال: روشن است که، پس از فقدان اماره و کشف خطأ، از باب اینکه حکم نمی‌تواند بدون موضوع باشد ناگزیر احکام عدم موضوع بر آن مترتب می‌شود.

لذا در ما نحن فیه هم:

پس از کشف خطای اماره معلوم می‌شود که: از ابتدائی که اماره دلالت بر وجوب حکم واقعی نمود اشتباه بوده و اصلا حکم آن نبوده است، بلکه حکم همان منکشف است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۸۵

متن:

و أمّا قولک «أنّ مرجع تدارک مفسدة مخالفة الحکم الواقعیّ، بالمصلحة الفائتة فی العمل علی طبق مؤدی الأمارة الی تصویب الباطل نظرا الی خلوّ الحکم الواقعیّ حینئذ عن المصلحة الملزمة التی تکون فی فوتها المفسدة».

ففیه: منع کون هذا تصویبا. کیف و المصوّبة یمنعون حکم اللّه فی الواقع، فلا یعقل عندهم ایجاب العمل بما جعل طریقا الیه و التعبّد بترتیب آثار فی الظاهر، بل التحقیق عدّ مثل هذا من وجوه الردّ علی المصوّبة.

ترجمه:

پاسخ شیخ از فقره دیگر اشکال

و امّا اینکه گفتید:

برگشت جبران مفسده مخالفت حکم واقعی، به وسیله مصلحت در عمل برطبق مؤدّای اماره به همان تصویب باطل است به خاطر خالی بودن حکم واقعی (هنگام تدارک) از مصلحت ملزمه‌ایست که فوتش مفسده است. پاسخش این است که:

در این سخن تو، تصویب بودن مرجع تدارک مزبور درست نیست و قابل منع است. چگونه ملتزم به این سخن شویم در حالی که اهل تصویب از وجود حکم اللّه در واقع منع می کنند و لذا از نظر ایشان ایجاب عمل به مؤدّای اماره از باب طریق به واقع و رسیدن به آن و تعبّد به ترتیب آثار واقع در ظاهر، معقول نیست. بلکه تحقیق مثل این (ایجاب العمل بما جعل طریقا الی الواقع ....) را از وجوه ردّ بر مصوبه می‌شمارد نه تصدیق آنها.

وجه سخن شیخ در متن فوق چیست؟

این است که:

اگر امر به انجام عمل برطبق اماره را از آن جهت که طریق به واقع از آن است، درست بدانیم باید به ثبوت حکم در واقع ملتزم شویم تا بتوانیم آن (اماره) را راه رسیدن به آن حکم قرار دهیم، در حالی که مصوّبه منکر وجود حکم در واقع‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۸۶

متن:

و أمّا ما ذکره: «أنّ من الحکم الواقعیّ اذا کان مفسدة مخالفته متدارکة بمصلحة العمل علی طبق الأمارة، فلو بقی فی الواقع کان حکما بلا صفة، و الّا ثبت انتفاء الحکم فی الواقع. و بعبارة أخری: اذا فرضنا الشیء فی الواقع واجبا و قامت أمارة علی تحریمه، فان لم

یحرّم ذلک الفعل لم یجب العمل بالأمارة، و ان حرّم فان بقی الوجوب لزم اجتماع الحکمین المتضادّین، و ان انتفی ثبت انتفاء الحکم الواقعیّ».

ففیه: انّ المراد بـالحکم الواقعیّ الـذی یلزم بقاؤه هو الحکم المتعیّن المتعلّق بالعباد الـذی یحکی عنه الأمارة و یتعلّق به العلم او الظنّ و ان لم یلزم امتثاله فعلا فی حقّ من قامت عنـده أمارة علی خلافه. الّا أنّه یکفی فی کونه حکمه الواقعیّ أنّه لا یعذر فیه اذا کان عالما به او جاهلا مقصرا، و الرخصة فی ترکه عقلا، کما فی الجاهل القاصر، او شرعا، کمن قامت عند أمارة معتبرة علی خلافه.

ترجمه:

فراز دیگر اشکال

و اما آنچه را مستشـکل گفت مبنی بر اینکه: حکم واقعی اگر مفسـده مخالفتش به واسـطه مصـلحت عمل برطبق اماره تدارک شود، (اگر در واقع حکم باقی باشـد) لازم می‌آید که حکم بدون صـفت باشد و اگر حکم باقی نباشد واقع از حکم خالی است. به عبارت دیگر:

اگر فرض کنیم که شـیئی (موضوع و یـا فعلی) در واقع واجب است و امـاره بر تحریم آن فعـل اقـامه شـده، مسـئله از دو حـال خارج نیست اگر فعل مزبور (پس از قیام اماره) حرام نشد عمل به اماره واجب نیست و اگر حرام شد باز از دو فرض خارج نمی‌باشد.

اگر وجوب آن فعل منتفی شود (مثبت تصویب) و خلوّ واقع از حکم می‌باشد.

پاسخ شیخ به اشکال مذکور

مراد از حکم واقعی که بقاء آن لازم است همان حکم متعیّنی است که به عباد تعلّق گرفته.

همان حکم متعیّنی که امارات از آن حکایت می‌کنند و علم یا ظنّ به آن تعلّق می‌گیرد، اگرچه اطاعت و امتثال آن حکم متعیّن فعلا در حق کسـی که اماره برخلاف آن (حکم متعیّن) قائم شده لازم نمی‌باشد جز اینکه، در واقعی و نفس الامری بودن آن حکم کافی است که مکلف آن (حکم واقعی) معـذور نمی‌باشـد، چه عـالم به آن حکم باشـد و چه جاهل مقصِّر، چنانچه اجازه ترک آن عقلی است، همان‌طور که در جاهل قاصر چنین است، و یا شرعی است مثل: مکلّف جاهلی که اماره معتبره برخلاف حکم واقعی در دست دارد که از نشانه‌های وجود واقعی حکم مزبور است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۸۷

تشریح المسائل

* مراد شیخ در متن (و امّا ما ذکر من انّ الحکم الواقعی اذا ....) چیست؟

اشاره به فقره دیگری از اشکال مستشکل و پاسخ به آن است.

* حاصل اشکال مزبور به نقل از شیخ چیست؟

این است که: اگر مفسده ترک حکم واقعی به واسـطه مصلحت سلوکیه عمل برطبق اماره جبران بشود دو اشکال پیش می‌آید: الف: بقاء حکم در واقع بدون اینکه مصلحت و یا مفسده‌ای در آن باشد.

ب: انتفاء حکم در عالم واقع.

فی المثل: نماز ظهر در واقع واجب است در حالی که اماره بر وجوب جمعه اقامه شده است. حال در اینجا: بعد از قیام اماره و دلالت

آن بر وجوب جمعه و عمـل مکلّف برطبق اماره و جبران مفسـده ترک ظهر دو صورت پیش می‌آیـد: یا نماز ظهر به وجوب خودش باقی است یا اصـلا در واقع وجوبی وجود نـدارد. در فرض اول لازم می‌آیـد وجوب مصـلحتی نداشـته باشد و در فرض دوم تصویب اثبات می‌شود.

* عبارهٔ اخرای فرض مذکور چیست؟

این است که: بعد از قیام اماره بر وجوب و تحریم ظهر در فرض مذکور مسئله از دو حال خارج نیست. یا در اثر قیام اماره بر وجوب جمعه و تحریم ظهر، ظهر حرام نمی‌شود که در این صورت عمل به اماره واجب نمی‌باشـد زیرا مدلول آن (یعنی: حرمت ظهر) ثابت نمی‌شود.

یـا اینکه پس از قیـام اماره بر تحریم ظهر، ظهر حرام می‌شود. که مسـئله در این فرض از دو حال خارج نمی‌باشـد: اگر وجوب واقعی ظهر به حال خود باقی باشـد مسـتلزم این است که نماز ظهر در آن واحـد هم واجب باشـد هم حرام، که این اجتماع ضدین است در موضوع واحد، که باطل است.

و اگر وجوب ظهر به وجوبش باقی نباشد مسـتلزم این است که حکم واقعی منتفی و تصویب اثبات شود. پس از قیام اماره بر وجوب جمعه و حرمت ظهر مـا گفتیم که جمعه واجب می‌شود و نمـاز ظهر به حسب ظاهر حرام می‌گردد و لکن وجوب واقعی آن محفوظ می‌ماند.

درحالی‌که: آنها اشـکال کردنـد که این فرض مسـتلزم اجتماع دو حکم متضاد در موضوع واحد است. شـیخ در پاسخ به این اشـکال می‌گوید که: این دو حکم از نظر رتبه یکی نیسـتند تا اجتماعشان محال باشد بلکه از این نظر با هم متفاوت می‌باشند فلذا در ما نحن فیه می‌گوییم که:

نماز ظهر به اعتبار مرتبه ظاهر حرام و به اعتبار مرتبه واقع واجب است و محذور اجتماع پیش نمی‌آید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۸۸

* مراد شیخ از واقع در اینجا چیست؟

این است که: خداوند در نفس الامر و یا عالم لوح محفوظ برای بندگان خودش حکم یا احکامی را جعل نموده است و پیامبرانی را برگزیـده تا این احکام را به آنها برساننـد و برای مردم نیز جهت دستیابی و پیدا کردن این احکام، امارات و طرقی را قرار داده اسـت که در مقام ابلاغ همان حکم واقعی می‌باشند.

* آیا این واقع برای همه مردم مکشوف بوده و آنها بدان قطع پیدا می‌کنند؟

خیر، برخی مردم نسبت به آن قاطع هستند و برخی از آن بی‌اطلاع.

* پس وظیفه هریک از این دو گروه نسبت به واقع چگونه است؟

به‌نظر شیخ: آنها که به حکم واقعی علم و اطلاع دارند مکلّف‌اند که به آن عمل کنند، چرا که حکم مذکور در حق آنها فعلی است و آنهـا که به حکم واقعی قطع ندارنـد، بایـد به آنچه اماره به آنها نشان می‌دهـد عمل کننـد و مؤدّای اماره را همان واقع بداننـد، چه اینکه اماره آنها را به واقع برساند یا از واقع تخلّف نماید.

* اگر مکلّفین به اماره عمل نمایند در صورتی که اماره مخالف واقع بوده باشد اطاعت و امتثالشان درست است؟

اگرچه حکم واقعی در حقشـان فعلی نیست و اطـاعت واقع از ایشـان مطلوب نیست و لکن این‌گـونه هم نیست که واقع به‌طور کلی زائل و از دست رفته باشد؟

* مرادتان از پاسخ فوق چیست؟

این است که: فعلیّت و تنجیز حکم، زائل شده و لکن اصل وجود حکم واقعی زائل و منتفی نمی‌گردد.

* آیا همان محذور اجتماع وجوب و حرمت در موضوع واحد پیش نمی‌آید؟

خیر، زیرا اگر حکم واقعی (فی المثل در نماز ظهر) وجوب باشد و اماره بر وجوب جمعه قیام کرده باشد، نماز ظهر به حسب ظاهر حرام شده است و چون این دو حکم در یک مرتبه قرار ندارد اشکالی از اجتماع وجوب در واقع با حرمت در ظاهر پیش نمی‌آید.

* به‌نظر شیخ چه دلیلی بر اصل وجود دارد و از کجا که حکم واقعی اصل وجودش مسلم باشد؟

این دلیل که گفتیم: مکلفی که در ترک واقع مقصّر باشد معذور نبوده و بر تفویت واقع معاقب می‌باشد و تنها افرادی می‌توانند واقع را ترک کنند که یا عذر عقلی دارند مثل: جاهل قاصر و یا عذر شرعی دارند مثل: جاهلی که به اماره عمل نموده و لکن اماره معتبره اقامه شده نزد وی برخلاف واقع درآمده است، حال اگر اصل وجود حکم واقعی مسلم نبود دارای چنین اثری نمی‌بود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۸۹

متن:

و ممّا ذکرنا یظهر حال الأمارة علی الموضوعات الخارجیّة، فانّها من القسم الثالث.

و الحاصل: أنّ المراد بالحکم الواقعیّ هی مدلولات الخطابات الواقعیّة الغیر المقیّدة بعلم المکلّفین و لا بعدم قیام الأمارة علی خلافها، لها آثار عقلیّة و شرعیّة تترتّب علیها عند العلم بها او قیام أمارة حکم الشارع بوجوب البناء علی کون مؤدّاها هو الواقع. نعم هذه لیست أحکاما فعلیّة بمجرّد وجودها.

فتلخّص من جمیع ما ذکرناه أنّ ما ذکره ابن قبة- من استحالة التعبّد بخبر الواحد او بمطلق الأمارة الغیر العلمیّة- ممنوع علی اطلاقه، و انّما یصحّ، اذا ورد التعبّد علی بعض الوجوه، کما تقدّم تفصیل ذلک.

ترجمه:

استظهار

از مطالبی که تاکنون ذکر نمودیم روشن می‌شود که: اماره قائم بر موضوعات خارجی از قبیل وجه سوم (یعنی: لزوم تطبیق عمل و ترتیب آثار واقع برآن بدون احداث واقع) است.

حاصل سخن

اینکه: مراد از حکم واقعی همان مدلولات خطابات واقعی غیر مقیّد به علم و یا جهل مکلّفین بعد از قیام اماره برخلاف آن مدلولات می‌باشد.

و این مدلولات و یا احکام دارای آثار عقلیه و شرعیه‌ای هستند که هنگام علم به آن مدلولات یا قیام اماره‌ای که شارع فرموده مؤدّای آن اماره واقع است بر آنها، مترتب می‌شوند.

استدراک

بله، این (احکام یا مدلولات)، احکام فعلی نیستند و به مجرد وجود واقعی که دارند در این مرتبه به حساب نمی‌آیند.

خلاصه بحث در نزاع با ابن قبه

خلاصه مطالبی که گفتیم این است که: آنچه را ابن قبه فرموده، مبنی بر اینکه تعبّد به خبر واحد یا مطلق اماره غیر علمی محال است، به اطلاقه قابل قبول نیست.

بلکه سخن ایشان به ملاحظه موارد در برخی از وجوه و احتمالات درست است یعنی:

فرض انفتاح باب علم که مکلّف به اماره‌ای که از واقع تخلّف نموده عمل کند و مصلحت تفویت شده تدارک نشود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۹۰

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (و ممّا ذکرنا یظهر حال الامارة ....) چیست؟

این است که: آن اماراتی که بر وجوب و وجود موضوعات در خارج اقامه می‌شوند، تمامشان از قبیل وجه سوّم هستند.

* مراد شیخ از این تنظیر چیست؟

این است که:

قیام این امارات بر وجود موضوع در خارج موجب احداث و ایجاد موضوع در خارج نمی‌شوند.

* پس فایده و اثر این امارات چیست؟

اثر و فایده این امارات تنها این است که:

اگر اثر وجود خارجی را بر مؤدای آن موضوعات مترتب کرد و اگر پس از آن کشف خلاف گردید، آثار عدم وجود آنها را از بدو امر و ابتدای قیام آنها بر موضوع مترتب نمود.

* چند نمونه از اماراتی که بر ثبوت و وجود موضوعات خارجی قائم می‌شوند نام ببرید؟

دلالت سوق بر حلیّت گوشت، حصول شیاع بر ثبوت هلال، قیام ید بر ملکیت، شهادت شهود بر عمل فحشاء و یا بر دزدی، اخبار مقوّمین، تعدیل عدول نسبت به شهود و ....

* پس مراد از عبارت (انّ المراد بالحکم الواقعی هو ...) چیست؟

این است که: مراد از حکم واقعی، مدلول خطاب واقعی و اوّلی است، خطاباتی که بدون اینکه مقیّد به علم یا جهل مکلفین باشند، القاء شده‌اند.

* آیا وفاق یا مخالفت اماره اقامه شده بر اطلاق آنها اثر می‌گذارد؟

خیر این احکام مطلق می‌باشند.

* چند نمونه از احکام مذکور را مثال بزنید؟

احلّ الله البیع یا أقیموا الصلاة یا آتوا الزکاة، کتب علیکم الصیام و یا ....

* آیا صرف وجود واقعی احکام فوق موجب فعلی بودنشان و ترکشان موجب عقاب می‌شود؟

خیر، وجود واقعی این احکام (هرچند دارای آثار عقلی و شرعی هستند و با حصول علم به آن احکام آثار مذکور مترتب می‌شوند) موجب فعلی بودن آنها نمی‌شود و لذا مجرّد ترکشان موجب عقاب نمی‌شود.

* چرا صرف وجود واقعی احکام موجب فعلی بودن آنها نمی‌شود؟

زیرا این احکام پیش از علم و اطلاع مکلّف بر آنها در مرحله انشاء و یا شاید هم در مرتبه جعل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۹۱

بوده باشند و لذا موافقت یا مخالفت آنها در این مراحل باعث ثواب و یا عقاب نمی‌شود.

* مراد از عبارت (و تلخّص من جمیع ما ذکرنا ....) چیست؟

حاصـل مجمـوعه این بحث است مبنی بر اینکه: نظر ابن قبه به نحو مطلق قابـل قبول نمی‌باشـد بلکه بـا ملاـحظه موارد و اعتبـار وجوه دارای تفصیل است.

* حاصل کلام ابن قبه چه بود؟

این بود که: تعبّد به خبر واحد یا مطلق امارات ظنیه مستحیل است.

* حاصل تفصیل مورد نظر شیخ چیست؟

این است که:

۱- در فرض انسـداد باب علم رأی شـما باطل است. لکن در فرض انفتاح باب علم بر مبنای طریقیت محضه بدون تدارک واقع، حق با شما می‌باشد و تعبّد در این صورت دارای تالی فاسد است.

به عبارت دیگر:

چنانچه عصـر انفتاح علم باشـد و مکلف جهت دستیابی به واقع قادر بر طرق علمی باشد اگر به امر شارع تعبّد به ظن نماید و به اماره غیر علمی که از واقع تخلّف نموده عمل نمایـد حق با شـما می‌باشـد، چرا که تعبّـد در چنین حالی قبیـح است و از آنجا که قبیـح در شرع محال است پس می‌توان به استحاله چنین تعبدی اذعان نمود.

لکن در فرض انسداد باب علم و بر مبنای سـببیّت، تالی فاسدی نداشـته و محال نمی‌باشد لکن چنانچه که گذشت سببیّت خود بر سه نوع بود که تنها مصلحت سلوکیه شیخ (به‌نظر خودش) بلامانع بود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۹۲

متن:

۱- ثمّ انّه ربّما ینسب الی بعض[۱۲] «ایجاب التعبّـد بخبر الواحد أو بمطلق الأمارة علی اللّه تعالی، بمعنی قبح ترکه منه» فی مقابل قول ابن قبة.

۲- فان أراد به وجوب امضاء حکم العقل بالعمل به عند عدم التمکّن من العلم ببقاء التکلیف فحسن.

۳- و ان أراد وجوب الجعـل بـالحصول فی حـال الانسـداد فممنوع، اذ جعل الطریق بعـد انسـداد باب العلم انّما یجب علیه اذا لم یکن هناک طریق عقلیّ و هو الظنّ؛ الّا أن یکون لبعض الظنون فی نظره خصوصیّة.

۴- و ان أراد حکم صورة الانفتاح:

۵- فان أراد به وجوب التعبّد العینیّ فهو غلط، لجواز تحصیل العلم معه قطعا.

۶- و ان أراد وجوب التعبّـد به تخییرا فهو ممّا لا یدرکه العقل، اذ لا یعلم العقل بوجود مصـلحة فی الأمارة یتدارک بها مصـلحة الواقع الّتی تفوت بالعمل بالأمارة.

۷- اللّهمّ الّا أن یکـون فی تحصـیل العلم حرج یلزم فی العقـل ایجـابه بنصب أمـارة هی أقرب من غیرهـا الی الواقـع أو أصـحّ فی نظر الشارع من غیره فی مقام البدلیّة عن الواقع، و الّا فیکفی امضاؤه للعمل الظنّ، کصورة الانسداد.

۸- ثمّ اذا تبیّن عدم استحالة تعبّد الشارع بغیر العلم و عدم القبح فیه و لا فی ترکه فیقع الکلام فی:

ترجمه:

نظر برخی از اهل سنت در تعبد به خبر واحد

۱- ايجاب تعبّد و عمل در مقابل نظر ابن قبه به خبر واحد يا تعبّد به مطلق اماره غير علمى، به برخى از علماى عام (يعنى: ابو الحسن بصرى و ابن شريح)، به نسبت داده شده و مراد از كلام فوق احتمالا يكى از سه مورد زير باشد كه مورد بررسى قرار مى‌گيرد.

۲- پس اگر مراد (اين قائل) از ايجاب، وجوب امضاء و تأييد حكم عقل است در عمل به خبر واحد توسط شارع در زمان انسداد علم، پس آن حسن و نيكوست، چرا كه راه بهترى در كار نيست.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۹۳

۳- و اگر مراد او از ايجاب، وجوب جعل و تأسيس تعبّد به اماره غير علمى در زمان انسداد عقلى باشد، سخن باطلى است. زيرا جعل طريق پس از انسداد علم بر شارع مقدّس واجب است، چرا كه در آنجا ديگر طريقى عقلى وجود ندارد و آن طريق عقلى همان ظنّ است. مگر براى بعضى از ظنون (مثل: ظنّ حاصله از خبر واحد ثقه و ...) در نظر شارع ارزش و خصوصيتى باشد كه آنها را حجت نموده است.

۴- و اگر مراد او از ايجاب تعبّد، وجوب تعبّد به امارات در زمان انفتاح باب علم و تمكّن مكلف از تحصيل علم است، اين فرض دو صورت داشته و يكى از دو امر ذيل است:

۵- ۱- اگر مرادش از ايجاب، وجوب عينى تعبّد به اماره است در حق ما از ناحيه شارع، سخن غلطى است به‌دليل امكان تحصيل علم در صورت انفتاح باب علم كه ديگر عمل به ظنّ به‌طور متعيّن معنا ندارد.

۶- ۲- و اگر مرادش از ايجاب، وجوب تخييرى بين تعبّد به اماره و عمل به طريق علمى باشد، از جمله امورى است كه عقل آن را درك نمى‌كند. زيرا با وجود انفتاح علم، عقل در عمل به اماره غير علمى مصلحتى نمى‌بيند كه به واسطه آن، مصلحت از دست رفته واقعى كه در اثر عمل به اماره فوت شده جبران شود.

۷- مگر در تحصيل علم حرج و مشقتى باشد كه در نتيجه رفع و نفى وجوب تحصيل علم به وسيله نصب اماره‌اى كه پس از علم از راههاى ديگر نسبت به واقع نزديك‌تر و يا از نظر شارع در مقام بدليت از واقع صحيح‌تر است، عقلا لازم مى‌آيد، يعنى: وجوب تحصيل علم را مرفوع مى‌داند.

وگرنه (اگر ميان ظنّ و ساير طرق غير علمى از اين نظر امتيازى نبود و در عرض هم بودند) پس امضاء و تأييد شارع مقدس در عمل به مطلق ظنّ و قرار دادن مؤدّاى آن به جاى واقع و بدل از آن كافى است، مثل: زمان انسداد.

۸- حال پس از اينكه، معلوم شد كه در تعبّد شارع به غير علم و عمل به اماره غير علمى استحاله‌اى نبوده و قبحى ندارد، همان‌طور كه در زمان انفتاح باب علم در ترك تعبّد به آن نيز محذورى نمى‌باشد، بحث در مقام دوم صورت مى‌پذيرد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۹۴

تشريح المسائل

* به‌طور كلى چه نظرياتى در رابطه با امكان، امتناع و يا ضرورت عقلى تعبّد به امارات ظنّيه وجود دارد؟

به‌طور كلى سه نظريه وجود دارد:

۱- اينكه: تعبد به خبر واحد و يا مطلق الظن عقلا محال است؛ چرا كه تالى فاسد دارد (از ابن قبه).

۲- اينكه: تعبد به امارات ظنّيه به امكان وقوعى عقلا ممكن است (از مشهور اصوليين).

۳- اينكه: تعبد به امارات ظنّيه ضرورت دارد و بر خداى حكم واجب است كه بندگانش را به تعبد به امارات ظنّيه امر نمايد و ترك اين تعبد قبيح است، چرا كه تالى فاسد دارد.

* مراد شيخ از عبارت (ربما ينتسب الى بعض ايجاب التعبد ....) چيست؟

اشاره به‌دليلى است كه ابو الحسن اشعرى بر مدّعايش (يعنى: ضرورت تعبد به امارات ظنّيه) اقامه نموده است.

* نظر اشعری در مسئله مورد بحث در اینجا چیست؟

این است که:

اگر ما به علم اکتفا نمائیم و امارات ظنّیه در حقّ ما حجّت نباشد، مستلزم این است که: برخی از احکام واقعیّه از دست ما برود. و اللازم باطل و الملزوم مثله.

* پاسخ شیخ به‌نظر اشعری چیست؟

پس از تصویر صور مختلف، سخن او را در برخی از صور می‌پذیرد و در برخی صور ردّ می‌کند و لذا از اشعری می‌پرسد:

شما که می‌گویید: تعبد به امارات واجب است آیا به فرض انسداد باب علم می‌گوئید؟ و یا به فرض انفتاح؟

۱- اگر به فرض انسداد باب علم قائل به ضرورت تعبد به اماره هستید، به شما می‌گوئیم که:

در زمان انسداد یا تکالیف الهیه باقی است و باید امتثال و اتیان شود و یا تکلیفی وجود ندارد و ما آزادیم، احتمال دوم باطل بوده و احدی از فقها بدان ملتزم نشده‌اند، پس فرض اول تعیّن می‌یابد یعنی: هم تکالیف الهیه باقی است و هم ما مکلّف هستیم.

و لذا عقل مستقلا حکم می‌کند که: در فرض انسداد و عدم تمکّن از علم به ابقاء تکلیف، وظیفه ما عمل به اماره ظنّیه است.

حال جناب اشعری، شما که می‌گویید بر شارع لازم است که در زمان انسداد ما را به اماره متعبد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۹۵

سازد هرچند که عقل مستقل به این امر است، لکن سخن شما دارای دو صورت است از جمله اینکه:

۱- ایجاب شارع امضایی باشد، یعنی: بر شارع لازم است که این حکم استقلالی عقل را امضاء و تأیید نماید. اگر مرادتان این است حق با شماست چون راه بهتری از این راه وجود ندارد.

۲- ایجاب شارع تأسیسی باشد یعنی: با قطع‌نظر از اینکه عقل حکم می‌کند شارع بما هو شارع تعبد را بر ما واجب کند می‌گوئیم: این سخن شما باطل است. چرا؟

زیرا با وجود داعی و انگیزه عقلی نیازی به جعل و داعی شرعی نمی‌باشد بلکه تحصیل حاصل است و این امری محال است.

بله، در یک فرض با وجود حکم عقل، ایجاب شرعی معقول می‌باشد و آن فرض این است که: از نظر عقلی میان ظنون تفاوتی نباشد.

لکن از نظر شارع میان ظنون فرق می‌باشد و برخی از ظنون دارای ارزش بیشتری هستند مثل:

ظن حاصل از خبر واحد ثقه و .... و لذا خصوص آنها را حجّت نموده است.

۲- و اگر در زمان انفتاح باب علم و تمکّن مکلّف از تحصیل علم قائل به وجوب تعبد به امارات هستید این فرض نیز دارای دو صورت است:

الف: یا تحصیل علم راحت و آسان است ب: و یا تحصیل علم سخت و دشوار است.

حال:

اگر به فرض انفتاح علم و آسانی تحصیل علم قائل هستید که بر شارع واجب است ما را به امارات ظنّیه متعبّد نماید. باز این سؤال پیش می‌آید که:

آیا مرادتان از این وجوب، وجوب عینی است یا وجوب تخییری.

یعنی:

آیا مرادتان این است که: بر شارع لازم است که تعبد به امارات را در حقّ ما واجب عینی کند و بگوید: تنها به اماره عمل کنید نه به علم. پاسخ می‌دهیم که: سخن مضحکی است، چرا که اگر عمل به اماره ممکن باشد خوب به طریق اولی به علم نیز می‌توان عمل

کرد.

یا اینکه مرادتان این است که: بر شارع واجب است که عمل به اماره و یا تحصیل علم را نسبت به مکلّف به نحو تخییری قرار دهد که پاسخ می‌دهیم این نیز معقول نیست چرا که:

عقل ما وجوب تخییری را نمی‌فهمد.

زیرا عقل زمانی می‌تواند به وجوب تخییری حکم نماید که علم و یقین داشته باشد که مصلحتی در اماره وجود دارد به اندازه مصلحت واقع تا عند الخطإ جبران ما فات شود و در این صورت عقل حکم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۹۶

به وجوب تخییری نماید. و لکن چنین علم و قطعی برای عقل معقول نمی‌باشد.

و اگر به فرض انفتاح علم ولی سختی تحصیل آن قائل به این هستید که بر شارع واجب است ما را متعبّد به امارات ظنّیه نماید می‌گوئیم: این نیز خود دارای دو صورت است:

۱- اینکه: برخی از امارات ارزشمندتر از برخی دیگرند و در اینجا شما درست می‌گویید که باید شارع بنا بر مصلحت تسهیل (بنا بر قول مشهور) و یا مصلحت سلوک (بنا بر قول ما) پیروی از اماره را بر ما واجب نماید.

۲- اینکه: هیچ‌یک از امارات ظنّیه از نظر شارع دارای مزیّتی نباشند می‌گوییم: در این فرض نیز: اگر حکم شارع امضایی باشد مورد قبول است، لکن اگر تأسیسی باشد نادرست مثل فرض انسداد.

پس: سخن اشعری فی الجملهٔ قابل قبول است نه بالجمله.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۹۷

۲- المقام الثانی فی وقوع التعبّد بالظنّ فی الأحکام الشرعیّهٔ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۹۸

متن:

ثمّ اذا تبیّن عدم استحالهٔ تعبّد الشارع بغیر العلم و عدم القبح فیه و لا فی ترکه، فیقع الکلام فی المقام الثانی فی وقوع التعبّد به فی الأحکام الشرعیّهٔ مطلقا او فی الجملهٔ.

و قبل الخوض فی ذلک لا بدّ من تأسیس الأصل الذی یکون علیه المعوّل عند عدم الدلیل علی وقوع التعبّد بغیر العلم مطلقا او فی الجملهٔ فنقول:

التعبّد بالظنّ، الذی لم یدلّ دلیل علی التعبّد به، محرّم بالأدلّهٔ الأربعهٔ.

ترجمه:

مقام دوم در وقوع تعبّد به ظنّ در احکام شرعی

اشاره

بعد از اینکه معلوم شد در تعبّد شارع به غیر علم (و عمل به اماره غیر علمی) امتناع و استحاله‌ای در کار نیست و در تعبّد شارع به اماره غیر علمی و یا ترک آن تعبّد (در زمان انفتاح باب علم نه زمان انسداد) هیچ قبحی وجود ندارد، بحث در مقام دوّم یعنی: وقوع تعبّد به ظنّ در احکام شرعیه واقع می‌شود اعم از آنکه تعبّد و عمل به اماره به‌طور مطلق و بدون تقیید به قید و شرطی مورد بحث قرار گیرد یا به نحو اجمال و به عبارت دیگر: چه از حیث سبب حصولش مورد بحث واقع شود و چه از نظر مرتبه آن و یا از جهت

متعلّقش.

لکن پیش از ورود به این بحث (یعنی: وقوع تعبّد) ناگزیریم از تأسیس یک اصلی که در موارد عدم دلیل بر وقوع تعبّد به اماره غیر علمی تکیه‌گاه ما باشد، چه عمل به اماره، به‌طور مطلق مورد بحث واقع شود یا به نحو اجمال.

در نتیجه می‌گوییم: تعبّد و عمل به ظنّ و اماره غیر علمی که دلیلی بر تعبّد به آن دلالت نمی‌کند، نسبت به ادله اربعه (یعنی: کتاب، سنت، عقل و اجماع) حرام است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۹۹

متن:

و یکفی من الکتاب قوله تعالی: قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ[۱۳]، دلّ علی أنّ ما لیس باذن من اللّه من اسناد الحکم الی الشارع فهو افتراء؛ و من السنّة قوله صلّی اللّه علیه و آله فی عداد القضاة من أهل النار: «و رجل قضی بالحقّ و هو لا یعلم»[۱۴]؛ و من الاجماع ما ادّعاه الفرید البهبهانیّ، فی بعض رسائله، من کون عدم الجواز بدیهیّا عند العلوم فضلا عن العلماء[۱۵]؛ و من العقل تقبیح العقلاء من یتکلّف من قبل مولاه بما یعلم بوروده عن المولی کان عن جهل مع التقصیر.

ترجمه:

دلیل از کتاب

اشاره

و از کتاب خدا همین آیه شریفه کافی است که می‌فرماید: قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ.

بیان دلیل

این آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه، هرآنچه به اذن و اجازه خداوند نباشد، درحالی‌که به شارع مقدّس اسناد داده می‌شود، پس این اسناد افتراء و بهتان است.

دلیل از سنت

و از سنت این فرموده امام صادق علیه السّلام است که در زمره قضات از اهل آتش فرمودند: مردی است که به حق قضاوت و صدور حکم کرده و حال آنکه حق را نمی‌داند.

دلیل از اجماع

و از اجماع به عنوان دلیل، چیزی است که مرحوم وحید بهبهانی در برخی از مقاله‌های خود ادعای آن را نموده است، مبنی بر اینکه: عدم جواز عمل به ظنّ از نظر عوام بدیهی است تا چه رسد به علما و دانشمندان.

دلیل از عقل

اشاره

و دلیلی عقلی (بر حرمت عمل به ظن) تقبیح و مذمت عقلاء عالم است نسبت به کسی که؛ خود را در انجام فرمان و دستوری که آن را مستند به مولایش دانسته مکلّف می‌داند و حال‌آنکه علم به صدور آن از جانب مولی ندارد، هرچند از روی جهل و مقصر باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۰۰

تشریح المسائل

* دو مقام مهم از بحث در مباحث ظنّ چیست؟

۱- مقام امکان تعبّد به ظنّ یا مقام ثبوت. ۲- مقام وقوع تعبّد به ظنّ یا مقام اثبات.

* به‌طور خلاصه بفرمایید چه نظراتی در رابطه با امکان تعبّد به ظنّ مطرح شد؟

۱- امتناح تعبّد به ظنّ، ۲- ضرورت تعبّد به ظنّ، ۳- امکان تعبّد به ظنّ.

* در کدامیک از نظریات فوق نوبت به بحث از وقوع خارجی تعبّد به ظنّ می‌رسد؟

در نظریه امکان تعبّد به ظنّ، زیرا:

۱- آنجا که بحث از امتناع تعبّد به ظنّ است دیگر جایی برای بحث از وقوع باقی نمی‌ماند.

۲- و آنجا که بحث از ضرورت تعبّد به ظنّ است و حتما واقع هم شده باز هم نیازی به بحث ندارد.

* آیا علاوه بر امکان تعبّد به ظنّ، در خارج همچنین تعبّدی واقع شده است یا نه؟ به عبارت دیگر:

آیا شارع مقدّس امارات ظنّیه را در حقّ ما حجّت کرده است یا نه؟

در این رابطه سه نظریه وجود دارد:

۱- برخی انفتاحیون (سید مرتضی) اگرچه قائل به امکان هستند و لکن معتقدند که در خارج واقع نشده است، چون نیازی بدان نمی‌باشد.

۲- برخی از انسدادیون (میرزای قمی) قائل‌اند که: مطلق الظنّ در حق ما حجّت است و لذا ما موظفیم به هر ظنّی از هر راهی که حاصل می‌شود عمل نماییم جز آن دسته از ظنون که دلیل قطعی بر بطلان آنها داریم.

۳- مشهور اصولیین قائل‌اند که: به حکم شرع برخی از ظنون (معتبره یا خاصه) در حق ما حجت‌اند.

* مراد از عبارت (المقام الثانی فی وقوع التعبد به .... مطلقا او فی الجملة) چیست؟

این است که: آیا عقلا و شرعا دلیلی بر حجیّت ظنون علی الاطلاق و یا فی الجملة وجود دارد یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا می‌توان دلیلی عقلی و یا نقلی به دست آورد که بر حجیّت هر ظنی که از هر راهی حاصل شود دلالت کند و یا بر حجیّت برخی از ظنون مثل: ظن حاصله از خبر ثقه و .... دلالت کند.

* مراد از عبارت (و لا بدّ من تأسیس الاصل .....) چیست؟

تأسیس یک اصل است تا در موارد و یا مواضعی که دلیل بر حجیّت خاص اماره‌ای وجود ندارد بتوان به آن اصل تمسّک نمود.

* پس مراد از عبارت (فنقول: التعبد بالظن الذی لم یدل ....) چیست؟

بیان اصل است مبنی بر اینکه: اصل اوّلی، حرمت عمل به ظنّ و اماره غیر علمی است زیرا ادلّه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۰۱

اربعه بر حرمت آن اتفاق دارند. و دلیلی بر تعبّد آن در دست نیست.

* به‌نظر شیخ چگونه در موارد شک و تردید از اصل مذکور استفاده می کنیم؟

وقتی به دنبال ادلّه می‌رویم:

۱- به برخی از ظنون برمی‌خوریم که یقین به عدم حجیّت آن پیدا می کنیم مثل: ظنّ قیاسی.

۲- و به برخی از ظنون می‌رسیم که یقین حاصل می کنیم که شارع ما را بدان متعبّد ساخته مثل: خبر ثقه.

۳- و به برخی از ظنون برخورد می کنیم که نسبت به اینکه حجّت هستند یا نه شک می کنیم مثل: اجماع منقول و شهرت فتوائیه، در اینجاست که از آن اصل استفاده می کنیم.

* اگر به‌طور کلی سؤال شود که آیا اصل اوّلی در باب ظنّ، جواز عمل به ظن است الّا ظنونی که با دلیل باطل شده‌اند و یا اینکه: اصل اوّلی حرمت عمل به ظنّ است الّا آنچه با دلیل حجّت شده‌اند چه پاسخی داده می‌شود؟

مشهور (از جمله خود شیخ) می گویند: (الاصل حرمهٔ العمل بالظنّ الّا ما خرج بالدلیل).

* حرمت عمل به ظنّ در اصل فوق یک حرمت ذاتی است و یا یک حرمت تشریعی است؟

از نظر مشهور یک حرمت تشریعی است.

* تشریع به چه معناست؟

تشریع دارای دو معناست: الف) ادخال ما لیس من الدّین فی الدّین. ب) ادخال ما لم یعلم کونه من الدین فی الدین.

* حرمت تشریعی در اصل مذکور از کدام قسم از دو معنای فوق است؟

از قسم (معنای) دوم است.

* دلیل حضرات بر اینکه حرمت در اصل مذکور اوّلا تشریعی است و ثانیا به معنای دوّم است چیست؟

آیات قرآن، روایات، اجماع و حکم عقل.

* شیخ در اثبات حرمت در اصل مذکور به چه آیه‌ای از قرآن اکتفا نموده است؟

به آیه شریفه: قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللَّهِ تَفْتَرُونَ.

* کیفیت استدلال شیخ به آیه شریفه فوق چگونه است؟

می گویند: خداوند در این آیه شریفه امور را به دو قسم تقسیم نموده است:

۱- اموری که خود اجازه به انجام آنها داده است مثل: واجبات، محرّمات.

۲- اموری که او خود اجازه نداده و اسناد این امور به خدا افترای به او می‌باشد و حرام است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۰۲

حال: از آنجا که تعبّد به اماره غیر علمی که دلیل بر اعتبار آن نداریم از مصادیق همین موضوع بوده و لذا عمل به آن و اسناد آن به خدا، افترا و دروغ بستن به خداست و این حرام است.

* مراد از عبارت (و من السنّهٔ ....) چیست؟

تمسک شیخ است به یک حدیث در اثبات حرمت عمل به ظن و آن این فرموده امام علیه السّلام است که فرموده است: «القضاهٔ اربعهٔ، ثلاثهٔ فی النّار و واحد فی الجنّهٔ .... و رجل قضی بالحقّ و هو لا یعلم فهو فی النّار ...».

* محلّ استشهاد کدام فقره از حدیث شریف است؟

فقره اوّل آن حدیث است که دلالت دارد بر اینکه قاضی اگرچه به حق هم حکم نماید امّا اگر حکمش از روی علم نباشد، اهل آتش است.

حـال: به طریق اولی کسـی که برطبق اماره‌ای متعبّـد می‌شود درحالی‌که خـدا آن را حجّت نکرده و نمی‌دانـد داخل در آتش خواهد بود هرچند اماره مصیب به واقع باشد.

* حدیث مزبور را به‌طور کامل بنویسید.

شیـخ صـدوق می‌فرماید: حدّثنا محمّد بن موسـی بن المتوکل- رضـی اللّه عنه- قال: حدّثنا علی بن الحسـین السّ‍عدآبادی قال: حدّثنا احمد بن عبد اللّه البرقی عن أبیه عن محمد بن ابی عمیر رفعه الی ابی عبد اللّه علیه السّ‍لام قال: القضاهٔ اربعهٔ: قاض قضی بالحقّ و هو لا یعلم انّه حقّ فهو فی النّار و قاض قضـی بالباطل و هو لا یعلم انّه باطل فهو فی النّار و قاض قضی بالباطل و هو یعلم انّه باطل فهو فی النّار و قاض قضی بالحقّ و هو یعلم انّه حقّ فهو فی الجنّهٔ.

* مراد از (و من الاجماع، ما ادّعاه الفرید ....) چیست؟

ادّعای اجماع بر عدم جواز تعبّد به ظن از جانب مرحوم وحید بهبهانی است. ایشان می‌فرماید:

عدم حجیّت ظنّ نزد عوام بدیهی است چه رسد به علماء و اهل علم و دانش.

* مگر خود شیخ قائل به عدم حجیّت اجماع منقولی که مفید ظنّ است نمی‌باشد پس چرا چنین اجماعی را نقل می‌کند؟

مراد شیخ، ادعاء اجماع محصل است نه اجماع منقولی که مفید ظنّ است.

* مراد از (و من العقل تقبیح العقلاء من ....) چیست؟

این است که: اگر از فرد عاقـل و یـا عقلاء و یـا عرف سؤال کنیم: بنـده‌ای که نمی‌دانـد فلاـن عمـل نزد مولی واجب است یـا نه، به وجوب آن ملتزم شود و آن را به خدا اسناد دهد چگونه است. آدم عاقل و یا عرف می‌گویند: مذموم است و استحقاق ملامت دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۰۳

متن:

نعم، قد یتوهّم أنّ الاحتیاط من هذا القبیل.

و هو غلط واضح، اذ فرق بین الالتزام بشـیء من قبل المولی علی أنّه منه مع عدم العلم بأنّه منه، و بین الالتزام باتیانه لاحتمال کونه منه أو رجاء کونه منه. و شتّان ما بینهما، لأنّ العقل یستقلّ بقبح الأوّل و حسن الثانی.

و الحاصل: أنّ المحرّم هو العمل بغیر العلم متعبّدا به و متدیّنا به.

ترجمه:

استدراک

بله، گاهی متوهّمی توهّم می‌کند که، عمل به احتیاط نیز از همین است. ولی این توهّم اشتباهی آشکار است، چرا که فرق است:

۱- میـان التزام به چیزی از طرف مولی مبنی بر اینکه از جانب اوست با اینکه علم نـداریم که آن چیز از جانب اوست (مثال: عمل به ظن).

۲- و میـان التزام به انجـام آن چیز، به احتمـال اینکه (اشـاره به نحوه عمل در احتیاط است) آن چیز از جانب اوست و چه بسـیار فرق است میان آن دو (یعنی: عمل به ظنّ و احتیاط در عمل).

حاصل سخن

اینکه: عمل به غیر علم در حالی حرام است که (مکلف) متعبد و متدین به آن است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۰۴

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در عبارت (نعم قد یتوهّم متوهّم ....) چه می‌باشد؟

بیان یک اشکال است که ممکن است در توهّم آید و آن عبارتست از اینکه:

اگر عمل به ظنّ عقلاً جایز نمی‌باشد یعنی: تعبّد به یک حکمی نادانسته قبیح می‌باشد و عامل بدان مورد مذمت و تقبیح قرار می‌گیرد. پس عمل به احتیاط نیز نباید جایز باشد یعنی: انجام یا ترک یک عملی از روی احتیاط نیز تشریع بوده و قبیح می‌باشد و فرد محتاط را نیز باید مذمت و تقبیح کرد، چرا، چون در اینجا نیز علم نداشته و صرف احتمال می‌باشد.

به عبارت دیگر:

باب احتیاط نیز مثل باب تعبّد به ظنّ بدون علم است پس اگر این تشریع است آن‌هم تشریع است و حال آنکه نه تنها چنین نیست، بلکه احتیاط عقلا در همه حال مورد پسند است و شخص محتاط مورد تحسین و ستایش عقل است.

* پاسخ شیخ به توهّم مذکور چیست؟

این است که:

میان عمل به ظنّ و تعبّد به اماره غیر علمی با مسئله احتیاط تفاوتی آشکار وجود دارد چرا که، عمل به ظن و اماره غیر علمی قبیح است و حال آنکه عمل به احتیاط مطلوب و حسن است.

به عبارت دیگر:

تلازمی میان این دو باب وجود ندارد.

* چرا بین عمل به ظنّ و اماره غیر علمی با عمل به احتیاط تلازمی وجود ندارد؟

زیرا:

در عمل به ظن، مکلّف حکم مظنون را بدون دلیل و به اعتبار اینکه حکم و فرمان خداست، به شارع نسبت می‌دهد.

امّا در احتیاط، فرد مکلّف چون احتمال می‌دهد که شارع آن را تکلیف نموده و لذا تکلیف محتمل را رجاء انجام می‌دهد بدون اینکه به شارع استناد دهد.

* رمز اتیان از روی رجاء در باب احتیاط چیست؟

این است که: اگر آن امر محتمل در واقع مطلوب و محبوب درآمد، با انجام آن از عهده آن خارج شده باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۰۵

متن:

و امّا العمل به من دون تعبّد بمقتضاه:

۱- فان کان لرجاء ادراک الواقع فهو حسن ما لم یعارضه احتیاط آخر او لم یثبت من دلیل آخر وجوب العمل علی خلافه، کما لو ظنّ الوجوب و اقتضی الاستصحاب الحرمهٔ، فانّ الاتیان بالفعل محرّم و ان لم یکن علی وجه التعبّد بوجوبه و التدیّن به.

۲- و ان لم یکن لرجاء ادراک الواقع:

فان لزم منه طرح اصل دلّ الدلیل علی وجوب الأخذ به حتّی یعلم خلافه کان محرّما ایضا، لانّ فیه طرحا للأصل الواجب العمل، کما فی ما ذکر من مثال کون الظنّ بالوجوب علی خلاف استصحاب التحریم.

ترجمه:

مجرد عمل به ظنّ بدون تعبّد به مقتضای آن

و امّا مجرد عمل به ظنّ بدون تعبّد به مقتضای آن از دو حال خارج نیست:

۱- اگر انجام (عمل به ظن) فعل به امید ادراک واقع باشد، در صورتی که احتیاط دیگری با آن (عمل به رجاء) تعارض نداشته باشد یا وجوب عمل به خلاف آن توسط دلیل دیگری ثابت نشود، حسن و پسندیده است.

چه آنکه اگر ظنّ به وجوب فعل پیدا نمود و حال آنکه استصحاب مقتضی حرمت است (چون دلیل برخلاف ظن اقامه شده) پس انجام فعل (به داعی وجوب) حرام است، هرچند بر وجه تعبّد و تدیّن نباشد و لذا عمل به ظنّ بر مکلّف جایز نیست.

۲- و اگر انجام فعل (عمل به ظنّ) بر قصد و رجاء درک واقع نباشد، خود دارای دو صورت است: اگر از عمل بدون رجاء ادراک واقع، طرح اصلی لازم آید که دلیل معتبر، (تا زمانی که علم برخلافش (خلاف آن اصل) حاصل نشده) بر وجوب عمل به آن اصل دلالت می‌کند، پس عمل به ظنّ مثل فرض قبلی حرام است زیرا به واسطه آن اصلی که واجب العمل است طرح شده مثل:

آنچه در مثال قبلی گذشت، یعنی: ظنّ مکلّف به وجوب امری که استصحاب خلاف آن است.

(یعنی: مقتضی حرمتش می‌باشد)

حاصل کلام اینکه:

عمل به ظنّ (به غیر علم) زمانی حرام و نامشروع است که مکلّف آن را تعبّدا و تدیّنا (یعنی:

استناد به شارع) انجام دهد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۰۶

تشریح المسائل

* به‌نظر شما مفهوم عبارت (انّ المحرّم هو العلم بغیر العلم متعبّدا به ...) چیست؟

این است که:

صرف عمل به ظن، بدون تعبّد به مقتضای آن و بدون استنادش به شارع از دو حال خارج نیست:

الف: رجاء اتیان شود.

ب: از روی رجاء و به امید ادراک واقع انجام نشود.

* مراد شیخ از مطلب مذکور چیست؟

این است که: متابعت از ظنّ و عمل به مظنّه به سه نحو صورت می‌پذیرد.

۱- عمل به ظنّ بر وجه و استناد به شارع واقع شود.

یعنی: اسناد امر مظنون به خداوند بدون دلیل معتبر صورت پذیرد که تشریع است و بر اساس ادلّه اربعه حرام است.

۲- عمل به ظنّ رجاء واقع شود یعنی: به امید مطلوبیت و محبوبیت صورت پذیرد.

نکته: عمل به ظن در این صورت جایز است لکن به دو شرط:

الف: عمل به ظن مستلزم مخالفت با مقتضای دلیل دیگر نباشد.

ب: معارض با احتیاط نباشد، مثل:

نماز زن حائض نسبت به ایّام استظهار، که اگر نماز حائض را ذاتا حرام بدانیم نه تشریعا، چنانچه زن در این ایّام نماز را رجاء بجا آورد هیچ‌گونه حسنی ندارد، چرا؟

زیرا: این احتمال ذاتی نماز مذکور، می‌طلبد که در خواندنش احتیاط شود و انجام نگیرد.

و لذا: اتیان و انجام آن با احتیاط مذکور در تنافی بوده و موجب طرح و ردّ آن می‌شود.

۳- عمل را صرفا مطابق با اماره غیر علمی انجام داده بدون اینکه به آن متعبّد بوده یا رجاء در مطلوبیت آن داشته باشد.

نکته: فرض مزبور نه در عبادات محذوری دارد و نه در معاملات، علاوه بر اینکه: هیچ‌یک از ادلّه اربعه در آن جاری نمی‌باشد.

* مراد از عبارت (لکن فی تسمیهٔ هذا عملا بالظنّ مسامحهٔ) در فرض سوم چیست؟

بیان وجه تسامح در این فرض است، مبنی بر اینکه:

زمانی انجام کاری را عمل به ظنّ می گویند که فاعل به آن متعبّد بوده و به شارع استنادش دهد و الّا عمل به ظنّ نمی‌باشد. بلکه آن را تطبیق عمل به اماره می‌خوانند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۰۷

* پس مراد از عبارت (و کذا فی تسمیهٔ الاخذ به من باب الاحتیاط ...) در فرض سوم چیست؟

بیان وجه عدم تسمیه عمل مزبور به احتیاط است مبنی بر اینکه:

احتیاط به عملی گفته می‌شود:

که بر تمام فروض محرز و مسلّم واقع شود و احتمال مخالفت با آن نرود.

و حال آنکه: امر مزبور در مورد فرض سوّم تحقق ندارد زیرا چه‌بسا واقع غیر از عملی باشد که برطبق اماره انجام گرفته است.

* به‌طور واضح بفرمایید عمل به مظنّه از باب احتیاط به چند صورت واقع می‌شود؟

به سه صورت؛ از جمله:

۱- رجحان عمل به ظنّ از باب احتیاط که در شبهات وجوبیّه یا تحریمیّه پیش می آید.

فی المثل: از طرفی احتمال می‌دهیم که: دعا هنگام رؤیت هلال واجب باشد و از طرف دیگر احتمال می‌دهیم که جایز باشد.

حال: از باب احتیاط دعا عند رؤیت الهلال را انجام می‌دهیم درحالی‌که عقل حکم می کند به حسن احتیاط.

۲- جایز بودن عمل به ظن در موردی که دوران بین المحذورین است از باب احتیاط و حال آنکه نه حسن دارد نه قبح.

فی المثل: آیا دفن کافر واجب است یا حرام؟

* حال احتیاط در اینجا در جانب حرمت چگونه است؟

به این است که دفن کافر را ترک کنیم.

* آیا احتیاط مذکور با احتیاط در جانب احتمال وجوب که به فعل دفن است معارض نیست؟

چرا معارض است، منتهی از آن جهت که هر دو احتمال مساوی می‌باشند، لذا احتیاط نسبت به هر طرفی جایز است.

۳- قبح و حرمت عمل به ظنّ از باب احتیاط در برخی موارد و آن در موردی است که احتیاط با یک اصل و یا دلیل معتبری مخالفت کند.

فی المثل: اگر ما از راه شهرت فتوائیّه به وجوب جمعه ظنّ پیدا کنیم، لکن خبر واحد ثقه‌ای بر حرمت آن دلالت نماید و یا اینکه استصحاب دلالت بر حرمت آن نماید چه باید بکنیم؟

در اینجا:

عمل به مظنّه یعنی: انجام جمعه از روی احتیاط حرام است زیراکه با دلیل معتبر تنافی دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۰۸

* اگر عمل به ظنّ را از روی میل خود انجام دهیم می‌توان برای آن رجحان و یا استحبابی قائل شد؟

خیر، نه رجحان دارد و نه استحبابی زیرا نه از روی تعبّد است و نه از روی احتیاط.

* آیا جایز است عمل به ظنّ را دلبخواهی و از روی میل انجام دهیم؟

در دوران بین المحذورین بله جایز است و لکن در موردی که عمل به ظنّ با یک اصل و یا یک دلیل معتبر مخالفت کند (مثل: مثال فوق در مثال بالا) حرام است.

* پس مراد از عبارت (بالجملة فالعمل بالظن ... محرّم ...) چیست؟

این است که:

اگر عمل به ظنّ با احتیاط مصادف نگردد چنانچه متعبّدا و متدینا یعنی: (استنادا به شارع انجام گیرد) قطعا حرام است خواه مستلزم طرح اصل یا دلیل معتبری باشد که در مقابل آن است یا اینکه نباشد.

* مراد شیخ از اصطلاح احتیاط در عبارت (ما لم یعارضه احتیاط آخر او ...) چیست؟

احتمال یکی از طرفین (وجوب و حرمت) است که به صورت الزامی در مقابل هم قرار دارند مثل:

دوران بین المحذورین نظیر موردی که ما ظنّ به وجوب داریم و لکن مظنون مردّد میان حرام و واجب است.

که در اینجا: اخذ به احتمال با احتیاط (یعنی: ترک عمل از باب اخذ به احتمال حرمت) تنافی داشته و معارض است.

* چرا فرموده: (انّ الاتیان بالفعل محرّم)؟

چون‌که با استصحاب حرمت معارض و منافی بوده و ادلّه اعتبار استصحاب، وظیفه مکلّف را در عمل به آن قرار داده‌اند، چه آنکه در مقابل آن ظنّ غیر معتبری وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۰۹

متن:

و ان لم یلزم منه ذلک جاز العمل، کما لو ظنّ بوجوب ما تردّد بین الحرمة و الوجوب؛ فانّ الالتزام بطرف الوجوب لا علی انّه حکم اللّه المعیّن جائز، لکن فی تسمیة هذا عملا بالظنّ مسامحة، و کذا فی تسمیة الاخذ به من باب الاحتیاط.

و بالجملة:

فالعمل بالظنّ اذا لم یصادف الاحتیاط محرّم اذا وقع علی وجه التعبّد به و التدیّن، سواء استلزم طرح الاصل او الدلیل الموجود فی مقابلة ام لا؛ و اذا وقع علی غیر وجه التعبّد به فهو محرّم اذا استلزم طرح ما یقابله من الاصول و الادلّة المعلوم وجوب العمل بها. هذا.

ترجمه:

و اگر از انجام فعل (عمل به ظنّ) به قصد و رجاء درک واقع، طرح اصلی که دلیل معتبر بر وجوب عمل به آن اصل دلالت می‌کند، لازم نیاید، پس عمل به ظنّ جایز و مشروع است، همان‌طور که اگر شخص ظنّ به وجوب امری پیدا کند که مردّد میان حرام و واجب است این چنین است که در این مورد التزام به طرف وجوب، لکن نه به این عنوان که آن وجوب حکم الله معین است، جایز است.

ولی در نامیدن این (عمل به اماره غیر علمی بدون رجاء ادراک واقع) به عمل به ظنّ، تسامح است همان‌طوری که در نامیدن آن به احتیاط نیز مسامحه است.

خلاصه کلام اینکه؛ عمل به ظن: اگر با احتیاط مصادف نشود، در صورتی که از روی تعبّد و تدیّن (یعنی: استناد به شارع) انجام شود یقینا حرام است، خواه مستلزم طرح اصل یا ذیل معتبری که در مقابل آن قرار دارد بوده باشد یا نه؛ و اگر از روی تعبّد و به نحو استناد به شارع واقع نشود، در صورتی حرام است که موجب طرح دلیل مقابل یا اصل معتبری بشود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۱۰

متن:

و قد یقرّر «الأصل» هنا بوجوه اخر:

منها: أنّ الأصل عدم الحجّیّة و عدم وقوع التعبّد به و ایجاب العمل به[۱۶].

و فیه: أنّ الأصل و ان کان ذلک الّا أنّه لا یترتّب علی مقتضاه شیء، فانّ حرمة العمل بالظنّ یکفی فی موضوعها عدم العلم بورود التعبّد، من غیر حاجة الی احراز عدم ورود التعبّد به لیحتاج فی ذلک الی الأصل ثمّ اثبات الحرمة.

و الحاصل أنّ أصالة عدم الحادث انّما یحتاج الیها فی الأحکام المترتّبة علی عدم ذلک الحادث، و أمّا الحکم المترتّب علی عدم العلم بذلک الحادث فیکفی فیه الشکّ و لا یحتاج الی احراز عدمه بحکم الأصل؛ و هذا نظیر قاعدة الاشتغال الحاکمة بوجوب الیقین بالفراغ، فانّه لا یحتاج فی اجرائها الی اجراء أصالة عدم فراغ الذمّة، بل یکفی فیها عدم العلم بالفراغ. فتأمّل.

ترجمه:

و گاهی اصل اوّلی را در اینجا (در باب عمل به اماره غیر علمی) به انحاء دیگری تقریر و توجیه کرده‌اند. از جمله این وجوه این است که: اصل (در عمل به ظنّ) عدم حجیّت و عدم وقوع تعبّد و عدم ایجاب عمل به آن می‌باشد.

اشکال شیخ به وجه مذکور: اگرچه اصل این‌چنین است و از این جهت اشکالی برآن وارد نمی‌باشد و لکن اثری بر مقتضای آن مترتب نمی‌باشد (و حال آنکه اصل زمانی جاری است که دارای اثر باشد) زیرا در حرمت عمل به ظنّ و تحقّق موضوع آن، نفس عدم علم به ورود تعبّد به آن کفایت کرده و نیازی به این نیست که عدم ورود تعبّد به آن را بخواهیم احراز کرده تا احتیاج به اصل باشد و پس از احراز حرمت را اثبات کنیم.

حاصل کلام: اصالت عدم الحادث (حادث: تعبّد به ظنّ) زمانی مورد احتیاج است که در صدد اثبات احکام مترتب بر عدم تعبّد به ظنّ هستیم. و امّا در موردی که محل بحث، حکم مترتب بر عدم علم به حادث مزبور باشد پس نفس شک در وجود حادث در اجراء حکم یاد شده کافی است و لذا نیازی به اصل نمی‌باشد و این بحث نظیر بحث در قاعده اشتغال است که حاکم به وجوب یقین به فراغ ذمه می‌باشد و لذا در تمسّک به قاعده اشتغال نیازی به اجراء اصالت عدم فراغ ذمّه نمی‌باشد، بلکه نفس عدم علم به فراغ کفایت می‌کند، پس بفهم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۱۱

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (و قد یقرّر الاصل هنا ...) در متن چیست؟

این است که: اصل اولی در باب عمل به اماره را به انحاء دیگری بیان کرده‌اند که ذیلا خواهد آمد.

* مراد از عبارت (منها: انّ عدم الحجیّة و عدم وقوع التعبّد به .....) چیست؟

بیان رأی و نظر برخی از علماء است که گفته‌اند: الاصل عدم حجیّت الظنّ الّا ما خرج بالدلیل که این همان استصحاب عدم حجیّت است که نیاز به بیان دارد.

* حاصل تقریر وجه مذکور چیست؟

این است که:

در زمان انفتاح باب علم اگر اماره غیر علمی غیر معتبر بر حکمی اقامه شود چنانچه در حجیّت آن اماره شک نمائیم لازم است که به اصولی مثل اصول ذیل تمسّک بجوییم:

۱- اصالة عدم الحجیّة، اصالة عدم وقوع التعبّد به اماره مذکوره، اصالة عدم ایجاب العمل بظنّ.

* حاصل تمسک به اصول فوق چیست؟

این است که: عمل به ظنّ را با تمسّک به هریک از اصول فوق غیر مجاز قرار می‌دهیم.

* تقریر فوق را تبیین کنید؟

فی المثل: زمانی باور ما بر این بود که ظن بما هو ظن حجّت نبود، اکنون شک می‌کنیم که آیا ظنّ از جانب شارع حجّت شده است یا نه؟

در این حال: استصحاب می‌کنیم عدم چنین تصمیمی را از جانب شارع و لذا نتیجه می‌گیریم که:

عمل به ظنّ جایز نبوده و حرام است چرا که: ادخال ما لیس من الدّین فی الدین یعنی که: تشریع است.

* پس مراد از عبارت (و فیه) در (انّ الاصل و ان کان ذلک الّا ...) چیست؟

بیان یک اشکال بر تقریر فوق از مشهور است و پرداختن به نقد آن.

* حاصل اشکال شیخ به تقریر مشهور چیست؟

این است که:

اگرچه اصل عدم حجیّت ظن است و عمل به آن حرام است، زیرا قاعده کلّی این است که:

(کلّ شیء شک فی حدوثه، الاصل عدمه) و در ما نحن فیه نیز، فلان ظنّ مشکوک است یعنی:

شک داریم که: آیا از جانب شارع جعل شده یا نه؟ که اصل، عدم چنین جعلی است، لکن ما نیازی به این اصل نداریم، چرا که اثری بر مقتضای آن مترتب نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۱۲

* مراد از عدم ترتّب آثار بر مقتضای یک موضوع چیست؟

این است که:

۱- گاهی اثر شرعی بر وجوب یک شیء مترتب است، که در این صورت باید وجود آن شیء علما یا ظنّا و یا استصحابا احراز گردد.

فی المثل: خمر بودن اثرش حرمت است و نجاست و لذا تا خمریّت احراز نگردد اثر مذکور بار نمی‌شود.

۲- و گاهی اثر بر عدم واقعی موضوع (حادث) مترتب است، که در اینجا نیز باید موضوع یعنی:

عدم الخمریت آن مایع، علما یا ظنّا و یا استصحابا احراز شود.

فی المثل: طهارت بر عدم خمریت فلان مایع مترتب است و لذا تا عدم خمریت آن مایع احراز نشود طهارت برآن بار نمی‌شود.

* اگر در وجود و حدوث موضوع (امر حادث) مشکوک بودیم چه باید بکنیم؟

در این صورت مجبوریم که: از اصول محرز، مثل: اصل اصالهٔ عدم الوجود و .... و امثال آن، عدم موضوع (یا وجود حادث) را احراز نموده و سپس آثار و یا حکم مطلوب را برآن مترتب سازیم.

* در تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

فی المثل: اگر مکلّف نذر نموده باشد که در صورتی که فرزندی روزیش شد فقرا را اطعام کند، حال اگر در حدوث و ایجاد فرزند شک نماید می‌تواند به واسطه استصحاب عدم حدوث فرزند در خارج حکم وجوب اطعام را نفی کند و لذا اصل مزبور دارای اثر می‌باشد.

پس در فرض مزبور تمسّک به اصل استصحاب بدون اشکال است.

۳- و گاهی اثر بر عدم العلم به یک امری مترتب می‌شود و به عبارت دیگر: اجراء احکامی مراد و مقصود می‌باشد که بر نفس عدم علم به حدوث آن احکام بار می‌شود که در اینجا وجود آن یکسان است.

فی المثل: آنجا که در حلیّت و یا حرمت شک کنیم باید حکم به حلیّت ظاهریه کنیم.

حال ما نحن فیه از همین قبیل است. یعنی: اثر که حرمت تعبّد به ظنّ است بر عدم حجیّت مترتب نمی‌باشد تا به واسطه استصحاب بتوانیم آن عدم را احراز نماییم و سپس، اثر (حرمت) برآن بار بشود، بلکه اثر بر عدم علم به حجیّت بار می‌شود.

* مرادتان از اینکه بر عدم علم به حجیّت بار می‌شود چیست؟

این است که: وقتی شک نماییم که آیا تعبّد به فلان ظن جایز هست یا نه؟ حکم به حرمت تعبّد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۱۳

به ظن می‌نمائیم آن‌هم از باب تشریع یعنی: ادخال ما لم یعلم کونه من الدّین فی الدّین.

* در تبیین صورت سوّم مثال بزنید؟

فی المثل: در همان ناذری که نذر کرده بود به فرض به‌دنیاآمدن فرزندش فقرا را اطعام کند اگر این‌گونه نذر کند که: در صورت علم به تولّد فرزندش اطعام و به فرض عدم علم به آن تولد تکلیفی ندارم، روشن است که در صورت عدم علم که عبارت اخرای (نفس شک در حدوث و تولد) است دیگر نیازی به استصحاب عدم حدوث و تولد ندارد بلکه تنها شک آن ناذر کافی می‌باشد و لذا وجوب اطعام با همان شک از بین می‌رود.

* ما نحن فیه (مثال فوق) نظیر چه مسئله‌ای است؟

نظیر قاعده اشتغال است که عقل می‌گوید: (الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی).

نکته: در این قاعده (موضوع) اشتغال ذمه است و (حکم) وجوب تحصیل فراغت یقینیه.

حال: برای حکم به وجوب تحصیل فراغت یقینیه نیازی به احراز عدم الفراغ نداریم نه علما نه ظنا و نه بالأصل.

بنابراین: اگر مکلف در فراغ ذمه‌اش شک نمود، در اجرای قاعده اشتغال نیازی به تمسک به اصالهٔ عدم فراغ ذمه ندارد. یعنی: نیازی ندارد که در هنگام شک در فراغت از ذمه‌اش بگوید: الاصل عدم الفراغ و سپس حکم وجوب تحصیل بار شود، بلکه مجرد شک در فراغ خود در اجراء قاعده اشتغال کافی است.

یعنی: همین‌که عدم العلم آمد العقل یحکم بوجوب تحصیل الفراغ.

* در تبیین اجراء قاعده فوق مثال بزنید؟[۱۷]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۲ ؛ ص۱۱۳

مثل: اگر از دخول وقت نماز ظهر چند ساعتی گذشته باشد و مکلّف شک نماید که آیا نمازش را خوانده است یا نه، همین شک در اجرای قاعده اشتغال کافی است، یعنی: مکلّف را موظف به یقین به فراغ از ذمّه می‌نماید، بدون اینکه نیازی به اصل عدم فراغ باشد.

* به‌نظر شما آیا در موردی که نفس قاعده اشتغال جاری است نیازی به استصحاب آن می‌باشد؟

خیر.

* به چه دلیل؟

به این دلیل که: حکم قبلی (سابق) بر جریان اشتغال، صرفا به واسطه عقل صادر شده است و تنها عقل است که حکم به وجوب تحصیل یقین به برائت می‌کرد و حالا که زمان شک می‌باشد، حکم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۱۴

مزبور عینا موجود می‌باشد و لذا با بودن نفس دلیل چه نیازی به وجود استصحابی آن می‌باشد.

* آیا تفاوتی میان زمان شک و زمان سابق وجود ندارد؟

چرا، تنها فرقی که میان زمان شک (فعلی) با زمان سابق وجود دارد این است که: مکلّف در زمان گذشته علم به تکلیف فعلی داشت ولی در زمان فعلی چنین علمی ندارد بلکه شک دارد، یعنی: علم به عدمش هم ندارد.

* آیا این مقدار از تفاوت میان زمان شک و زمان گذشته (علم) در حکم عقلی مزبور (یعنی: حکم به تحصیل یقین به برائت) تأثیری ندارد؟ و چرا؟

خیر، زیرا نفس علم به تکلیف واقعی در این حکم کفایت می‌کند هرچند آن علم به تکلیف در این زمان اندک باشد.

* مراد از اصطلاح (فافهم) در پایان متن مذکور چیست؟

شاید اشاره باشد به اینکه:

تقریر وجه مذکور (اصل) به بیانی که گذشت درست بوده و اشکال ما به آن وارد نمی‌باشد، چرا که در ما نحن فیه دو اصل قابل جریان است.

۱- یکی اصل حکمی که شیخ فرمود و آن عبارت بود از: اصالهٔ الحرمهٔ عند الشک در جواز و حرمت.

۲- یکی اصل موضوعی که مقرّر بیان داشت و آن همان: اصل عدم حجیّت یا عدم وقوع تعبّد است که در نتیجه حکم به حرمت برآن بار می‌شود پس استصحاب عدم حجیّت هم قابل جریان است.

به عبارت دیگر: چون مورد بحث وقوع تعبّد به ظنّ و حجیّت آن است بعد از اینکه نسبت به امکان ثبوتی و عدم استحاله آن فراغت حاصل شده و به امکان آن جزم و قطع پیدا نمودیم.

حال: اگر قبل از فحص و دست‌یابی به دلیلی که ظنّ را حجّت کرده باشد، شک در وقوع تعبّد به آن داشته و در حجیّتش تردید نماییم، اصلی اولی همان اصالهٔ عدم حجیّت یا اصالهٔ عدم تعبّد به ظنّ می‌باشد و لذا نمی‌توان گفت: نفس شک کفایت می‌کند و نیازی به اجراء اصل نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۱۵

متن:

و منها:

ان الاصل هی إباحهٔ العمل بالظنّ، لأنّها الاصل فی الاشیاء حکاه بعض عن السید المحقق الکاظمی[۱۸].

و فیه علی تقدیر صدق النسبهٔ:

اوّلا: انّ إباحهٔ التعبّد بالظنّ غیر معقول، اذ لا معنی لجواز التعبّد و ترکه لا الی بدل، غایهٔ الامر التّخییر بین التعبّد بالظنّ و التعبّد بالاصل او الدلیل الموجود هناك فی مقابله الذی یتعیّن الرجوع الیه لو لا الظنّ.

فغایهٔ الامر وجوب التعبّد به او بالظنّ تخییرا، فلا معنی للإباحهٔ التی هی الاصل فی الاشیاء.

و ثانیا، انّ اصالهٔ الاباحهٔ انّما هی فیما لا یستقلّ العقل بقبحه، و قد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظنّ من دون العلم بوروده من الشارع.

ترجمه:

و از جمله وجوه تقریر اصل در این مقام این است که: اصل اوّلی همان اباحه عمل به ظنّ است، زیراکه اصل در اشیاء اباحه است و برخی این وجه را از سید محقّق نقل نموده‌اند.

اشکال شیخ بر وجه مذکور

در این تقریر به فرض صحّت نسبتش به مرحوم کاظمی دو اشکال وجود دارد.

اوّلاـ اباحه تعبّد به ظنّ امر غیر قابل تصوری است زیرا جواز تعبّد و ترک آن معنا ندارد. به بیان دیگر: میان تعبّد به ظنّ و تعبّد به اصل یا دلیلی که در مقابل ظنّ قرار دارد و در فرض نبود، ظنّ، به‌طور متعیّن بر وی لازم است که به آن رجوع کند، اختیار وجود دارد.

پس نهایت امر این است که: وجوب تعبّد به دلیل و یا عمل به ظنّ تخییری است، بنابراین:

جائی برای جریان اصل اصالهٔ الاباحه که اصل اوّلی در اشیاء است وجود ندارد.

ثانیا: کاربرد اصالهٔ الاباحه آنجایی است که عقل حاکم مستقل به قبیح بودن آن نباشد و حال آنکه قبلا دانستی استقلال عقل در حکم به قبح تعبّد به ظن، آنجایی است که دلیلی بر اعتماد به ظنّ در دست نباشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۱۶

تشریح المسائل

* حاصل وجه در عبارت (انّ الاصل هی إباحهٔ العمل لانّها ....) چیست؟

این است که: چون اصل در اشیاء اباحه می‌باشد اگر در تعبّد به ظنّ و جواز عمل به اماره غیر علمی شک نمودیم اصالهٔ الاباحه جاری است.

توضیح اینکه: به محقّق کاظمی نسبت داده شده است که ایشان می گوید: (الاصل إباحهٔ التعبّد بالظن) بیان مطلب اینکه:

در مبحث شک خواهد آمد که: آیا مقتضای قاعده و اصل اوّلی در هر چیزی با قطع‌نظر از حکم شارع، اباحه (رخصت و اجازه) است یعنی: ما نسبت به هر چیزی آزادیم جز در مواردی که شارع منع نموده یا اصل اوّلی حرمت است که مشهور پاسخ داده‌اند: (الاصل فی الاشیاء الاباحهٔ) و نظر محقّق کاظمی بر مبنای مشهور است.

یعنی: تعبّد به ظنّ و یا حجیّت ظنّ نیز چیزی از چیزهاست پس اصل در آن اباحه است مگر مواردی از ظنّ را که شارع از اباحه خارج و حرام نموده است، مثل: قیاس فقهی در اهل سنت.

* حاصل پاسخ شیخ از وجه مذکور چیست؟

این است که: اجرای اصل اباحه در این مقام به دو دلیل باطل است.

۱- اصالهٔ الاباحه در تعبّد به ظنّ جاری نمی‌باشد، زیرا:

اوّلاـ معنای اباحه این است که: انجام و ترک چیزی باهم مساوی باشد به نحوی که، اگر مکلّف مباح را ترک نمود، انجام چیز دیگری به عنوان بدل از آن لازم نباشد.

ثانیا: تعبّد به ظنّ به معنای التزام به امر مظنون است به عنوان حکم الله یعنی: مکلّف به اقتضای تکلیفی که برعهده او می‌باشد یا باید به ظنّ عمل نماید و یا به دلیل مقابل آن.

به عبارت دیگر: چنین موردی:

یا واجب تعیینی است، به‌شرط اینکه ثابت شود که شارع چنین اماره‌ای را به‌طور معیّن در حقّ ما حجّت فرموده.

و یا حرام تعیّنی است، باز مشروط به اینکه شارع فرموده باشد اگر در فلان مقام اماره با اصل معارضه نمود، به اماره اعتنا نکن.

و یا حد اکثر واجب تخییری است به نحوی که ما مخیّریم بین عمل به اماره یا به اصل مقابل.

خلاصه مطلب اینکه: شارع مقدّس:

یا فرموده: اعمل بالامارهٔ که در این صورت اماره حجّت است و عمل به آن واجب.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۱۷

یا فرموده: لا تعمل بالامارهٔ فی موضع تعارض بالاصل، که در این صورت اماره حجت نمی‌باشد و عمل به آن حرام است.

یا فرموده: بین اماره و استصحاب مخیّری، یعنی: نهایت امر وجوب تخییری است.

نتیجه اینکه: سخنی از اباحه در میان نمی‌باشد و نسبت به چنین موضوعی اصالهٔ الاباحه معنا ندارد.

۲- در جایی به اصل اصالهٔ الاباحهٔ تمسک می کنیم که عقل در آنجا حاکم بالاستقلال نباشد و حال آنکه در ما نحن فیه یا امثال آن عقل مستقلا حکم به قبح آن می‌نماید و لذا مجرائی برای اصل اباحه ندارد.

به عبارت دیگر:

این که می گویند: «الاصل فی الاشیاء الاباحهٔ» در موارد شک می‌باشد، یعنی: آنجا که احتمال می‌دهیم که فلان شیء مباح نباشد به اصل اباحه تمسّک می‌نماییم، لکن در موردی که عدم الاباحه احراز شده است، جای تمسک به اصل نیست و ما نحن فیه نیز از همین قبیل است و نمی‌توان آن را بدون دلیل مستند به شارع نمود و عقل چنین مطلبی را تشریع دانسته و قبیح می‌داند.

* با توجه به مباحث فوق بفرمائید اباحه در اصطلاح اصولیین به چه معناست؟

در اصطلاح اصولیین به دو معناست: ۱- اباحه عقلی ۲- اباحه شرعی.

* اباحه عقلی در مقابل چه چیزی قرار دارد؟

در مقابل منع و حظر.

* اباحه شرعی به چه معناست؟

به معنای متساوی الطرفین در مقابل چهار حکم تکلیفی یعنی: وجوب و حرمت، کراهت و استحباب قرار دارد.

* به نظر شیخ مراد محقّق کاظمی از اباحه کدام معناست؟

معنای دوّم است که در این صورت اشکال شیخ به او وارد است.

* اگر مراد محقّق کاظمی از اباحه، معنای اوّل باشد باز هم اشکال شیخ به او وارد است؟

در این صورت اشکال مزبور به محقق کاظمی وارد نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۱۸

متن:

و منها: أنّ الأمر فی المقام دائر بین الوجوب و التحریم، و مقتضاه التخییر او ترجیح جانب التحریم، بناء علی أنّ دفع المفسدهٔ أولی من جلب المنفعهٔ.

و فیه: منع الدوران، لأنّ عدم العلم بالوجوب کاف فی ثبوت التحریم، لما عرفت من اطباق الأدلّهٔ الأربعهٔ علی عدم جواز التعبّد بما لا یعلم وجوب التعبّد به من الشّارع. الا تری أنّه اذا دار الأمر بین رجحان عبادهٔ و حرمتها کفی عدم ثبوت الرجحان فی ثبوت حرمتها.

ترجمه:

وجه سوم

و از جمله وجوه تقریر اصل این است که:

امر در اینجا (یعنی: دوران بین المحذورین) مردّد است میان وجوب عمل به ظنّ و تحریم آن و مقتضای آن (دوران) یا تخییر (میان وجوب و حرمت) است یا تقدّم جانب (بر وجوب) بنابراین که دفع مفسده اولی و شایسته‌تر از جلب منفعت است.

اشکال شیخ بر وجه مذکور

در این مقام چنین دورانی وجود ندارد، چرا که صرف عدم علم به وجوب در ثبوت تحریم کافی است، چرا که قبلا، عدم جواز تعبّد و حرام بودن امری را که وجوب تعبد به آن از جانب شارع معلوم نیست دانستی.

آیا نمی‌بینی که: وقتی دوران امر بین رجحان عبادتی و حرمت آن باشد، عدم ثبوت رجحانش در ثبوت حرمت آن عبادت کافیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۱۹

تشریح المسائل

* حاصل وجه تقریر مزبور چیست؟

این است که:

تعبّد به ظنّ و عدم نبودن به آن در زمان انفتاح باب علم و توانایی مکلّف به طریق علمی، از قبیل دوران بین المحذورین است یعنی: مردد است بین اینکه، واجب بوده و لو به نحو وجوب تخییری میان آنها و عمل به علم یا اینکه حرام و غیر مشروع باشد به ملاحظه عدم دلیل شرعی بر جوازش که در چنین موردی یا حکم به تخییر بین دو احتمال (وجوب و حرمت) می‌کند و یا اینکه جانب تحریم را بر وجوب مقدم می‌داند چرا که دفع مفسده از جلب منفعت شایسته‌تر است.

* اشکال شیخ به وجه مذکور چیست؟

این است که: مورد بحث در این مقام از باب دوران بین المحذورین (یعنی: وجوب و حرمت) نمی‌باشد بلکه یک حکم معیّن است و آن حرمت تعبّد به ظنّ است، زیرا صرف نبود علم به جواز تعبّد به ظنّ در حرمت آن کفایت می‌کند.

به عبارت دیگر: موضوع وجوب تعبّد، حجیّت است امّا محرز نمی‌باشد، و لکن موضوع حرمت تعبّد، عدم حجیّت نمی‌باشد تا بگویید آن نیز محرز و مسلّم نمی‌باشد بلکه موضوع حرمت تعبّد، شک در حجیّت و عدم العلم به حجیّت است. و لذا در ما نحن فیه که عدم العلم به حجیّت وجود دارد، حکم به حرمت می‌شود.

* در تنظیر مطلب فوق چه مثالی دارید؟

این مثال که: مشروعیّت یک عبادت به رجحانی است که دارد چه وجوبی و چه استصحابی، در حالی که برای حکم به حرمت و عدم مشروعیّت یک مطلب نیازی به احراز عدم رجحانش نمی‌باشد بلکه نفس عدم ثبوت رجحان در حکم به حرمتش کفایت می‌کند.

به عبارت دیگر:

ادلّه اربعه نیز تعبّد به امری را که از جانب شارع مجاز شمرده نشده نامشروع می‌دانند.

* شاهد بر مدّعای اخیر چیست؟

این است که: هر عبادت مشکوکی که حکمش مردّد میان رجحان و حرمت باشد، چنانچه رجحانش ثابت نشود فقها حکم به حرمتش می‌نمایند.

* مراد از حرمت در این مقام چه می‌باشد؟

حرمت تشریعی، یعنی: چیزی که ثبوتش در دین محرز نمی‌باشد و ما آن را در دین داخل نماییم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۲۰

متن:

و منها: أنّ الأمر فی المقام دائر بین وجوب تحصیل مطلق الاعتقاد بالأحکام الشرعیّة المعلومة اجمالا و بین وجوب تحصیل خصوص الاعتقاد القطعیّ، فیرجع الی الشکّ فی المکلّف به و تردّده بین التّخییر و التّعیین، فیحکم بتعیین تحصیل خصوص الاعتقاد القطعیّ تحصیلا للیقین بالبراءة، خلافا لمن لم یوجب ذلک فی مثل المقام. و فیه: أوّلا وجوب تحصیل الاعتقاد بالأحکام مقدّمة عقلیّة للعمل

بها و امتثالها، فالحاكم بوجوبه هو العقل. و لا- معنى لتردّد العقل فى موضوع حكمه و أنّ الذى حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد او خصوص العلم منه، بل امّا أن يستقلّ بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعىّ على ما هو التحقيق، و امّا أن يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد. و لا يتصوّر الاجمال فى موضوع الحكم العقلى، لأنّ التردّد فى الموضوع يستلزم التردّد فى الحكم، و هو لا يتصوّر من نفس الحاكم. و سيجىء الاشارة الى هذا فى ردّ من زعم أنّ نتيجة دليل الانسداد مهملة مجملة، مع عدّه دليل الانسداد دليلا عقليّا و حكما يستقلّ به العقل.

ترجمه:

وجه چهارم

و از جمله وجوه تقریر اصل این است که: امر در این مقام دائر است میان وجوب تحصیل مطلق اعتقاد به احکام شرعی که اجمالا معلوم‌اند و میان وجوب تحصیل اعتقاد قطعی و جزمی فقط، پس این دوران بازگشت می‌کند به شک در مکلّف به و تردّد آن بین تخییر و تعیین است.

در نتیجه: (در این قبیل موارد) حکم می‌شود به تعیین تحصیل خصوص اعتقاد قطعی جهت تحصیل یقین به برائت، برخلاف کسی که تحصیل اعتقاد قطعی را در مثل این مقام واجب نمی‌داند.

اشکال شیخ به وجه مذکور: در این وجه: دو اشکال وجود دارد، ۱- اینکه وجوب تحصیل اعتقاد به احکام، از باب مقدمه عقلی است برای عمل و امتثال آنها نه وجوب نفسی، پس حاکم به وجوب تحصیل اعتقاد، عقل است. و شک و تردید عقل در موضوع حکمش و دوران مذکور در کلام قائل بی‌معناست، بلکه عقل مستقلا و به‌طور قطع، یا به وجوب تحصیل خصوص اعتقاد قطعی و علمی حکم می‌کند و یا به وجوب تحصیل مطلق اعتقاد، و لو حکمش ظنی باشد. به‌هرحال در موضوع حکم عقلی اجمال تصور نمی‌شود، زیرا تردّد در موضوع مستلزم تردّد در حکم است. و حال آنکه تردد در حکم از نفس حاکم (عقل) معنا ندارد. و لذا از عدم تردید عقل در حکم عدم تردید آن را در موضوع می‌فهمیم و به‌زودی در ردّ کسی که گمان نموده که نتیجه دلیل انسداد مهمل و مجمل است با اینکه دلیل انسداد را یک دلیل عقلی، و حکمی دانسته که عقل در صدور آن مستقل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۲۱

متن:

و أمّا ثانيا، فلأنّ العمل بالظنّ فى مورد مخالفته للأصول و القواعد الذى هو محلّ الكلام مخالفة قطعيّة لحكم الشارع بوجوب الأخذ بتلك الاصول حتّى يعلم خلافها. فلا حاجة فى ردّه الى مخالفته لقاعدة الاشتغال الراجعة الى قدح المخالفة الاحتماليّة للتكليف المتيقّن. مثلا- اذا فرضنا أنّ الاستصحاب يقتضى الوجوب و الظنّ حاصل بالحرمة، فحينئذ يكون العمل بالظنّ مخالفة قطعيّة لحكم الشارع، بعدم نقض اليقين بغير اليقين، فلا يحتاج الى تكلّف أنّ التكليف بالواجبات و المحرّمات يقينىّ، و لا نعلم كفاية تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فيها او وجوب تحصيل الاعتقاد القطعىّ و أنّ فى تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفة احتماليّة للتكليف المتيقّن فلا يجوز. فهذا أشبه شىء بالأكل عن القفا.

فقد تبيّن ممّا ذكرنا انّ ما ذكرنا فى بيان الاصل هو الذى ينبغى ان يعتمد عليه.

ترجمه:

اشکال دوّم شیخ در وجه چهارم

اینکه: عمـل به ظنّ در موردی که مخالف با اصول و قواعـدی است که ما نحن فیه و محل کلام است، مخالفت قطعیّه با حکم شارع است به وجوب عمل به اصول و قواعد، تا اینکه علم به‌خلاف آنها پیدا شود.

بنـابراین: در حرمت عمـل به ظنّ، نیـاز نیست که تعبّـد به آن را به مخالفتش با قاعـده اشـتغال که بازگشـتش به مضـرّ بودن مخالفت احتمـالی بـا تکلیف متیقّن است راجع بـدانیم (بلکه بـا وجود مخـالفت قطعیّه به عنوان عامـل حرمت عمل به ظنّ جائی برای مخالفت احتمالیه باقی نمی‌ماند). مثلا اگر فرض کنیم که: استصـحاب مقتضـی وجوب است و ظنّ به حرمت تعلّق گرفته، پس در این صورت عمـل به ظنّ مخـالفت یقینی بـا حکم شارع است به اینکه؛ نقض یقین به غیر یقین نبایـد کرد، پس با حصول چنین مخالفتی نیازی به این تکلیف که: تکلیف به واجبـات و محرّمـات یقینی بوده و علم به کافی بودن تحصـیل مطلق اعتقاد راجع در آن (یعنی: در هریک از واجبات و محرّمات) یا وجوب تحصـیل خصوص اعتقاد قطعی نداریم، نمی‌باشد. و در تحصیل اعتقاد راجع (به هریک از واجبات و محرمات)، احتمال مخالفت با تکلیف متیقّن وجود دارد. پس تحصیل چنین اعتقادی جایز نیست.

پس این (تکلّف: تقریر اوّل و یا دوّم) چنانچه در مقام عدم تعبّد به ظنّ آورده شوند شبیه‌ترین چیز به خوردن از پشت سر می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۲۲

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (انّ الامر فی المقام ....) چیست؟

بیـان یـک وجه دیگر است در تقریر از اصـل مـورد بحث مبنی بر اینکه: مـا نحن فیه، یعنی: تعبّـد به ظنّ از قبیـل دوران بین التعیین و التخییر است.

* مقدمهٔ بفرمایید مراد از دوران مزبور چیست و در کجا مطرح است؟

یکی از صوری که در باب علم اجمالی به تکلیف و شک در مکلّف به مطرح است.

فی المثـل: در خصال کفاره قطع و یقین داریم که شارع فرمان به روزه داده است لکن مردّد و مشـکوکیم که آیا معیّنا فرموده: (صم) و یا به نحو تخییر فرموده: (صم) یا (اطعم ...) و یا ....

* در دوران مذکور چه باید کرد؟

الف: مشهور اصولیین می‌گویند که: معیّنا باید جانب تعیین را گرفت از باب قدر متیقّن زیرا فراغت یقینیه حاصل می‌شود.

به عبـارت دیگر: اگر در واقع خصوص صوم واجب شـده که مـا صوم را انجـام داده‌ایم و چنـانچه مخیر میـان صوم یا اطعام و یا عتق شـده‌ایم، بـاز هم صوم یکی از اطراف تخییر است که اتیـان شـده است و به‌هرحال مجزی می‌باشـد پس ما اشـتغال یقینی داشتیم و با گرفتن جانب تعیین فراغت یقینیه حاصل نمودیم.

ب: گروهی از اصولیین می‌گوینـد که: مـا مخیّریم بین جـانب تعیین و جانب تخییر، چرا که شک داریم که تعیین است و یا تخییر؟ و لذا اصل اصالهٔ البراءهٔ را نسبت به تعیین جاری می‌نمائیم.

* چرا در وجه مذکور تعبّد به ظنّ را از قبیل دوران بین التعیین و التّخییر دانسته‌اند؟

دلیلشـان این است که: چـون علم اجمـالی داریم که، احکـام و تکـالیفی از جـانب شـارع برعهـده مـاست، بر مـا واجب است که این تکالیف و احکام شـرعی را بشناسـیم و پس از معرفت و شـناخت به آنها عمل نماییم در نتیجه، اشتغال یقینی پیدا شده که تکلیف ما شنـاخت احکـام است آن‌هم (به اکثر) به عنوان یک واجب مقـدّمی و نه نفسـی، لکن، مردّد هستیم که: آیا تحصـیل خصوص اعتقاد یقینی معیّنا بر ما واجب است و یا اینکه بین تحصیل اعتقاد ظنّی یا یقینی مخیر هستیم.

به عبارت دیگر: چون شک در مکلّف به است ما نمی‌دانیم که آیا تحصیل اعتقاد جزمی و قطعی لازم است و یا مجرّد اعتقاد هرچند ظنّی؟

به عبارت دیگر: وجوب تکلیف محرز است لکن شک در متعلّق آن است که آیا به‌طور تعیین لازم است و یا به نحو تخییر؟

حال: کسانی که در این قبیل موارد قائل به احتیاط هستند همچون مشهور و اخذ به متیقّن را لازم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۲۳

می‌دانند، ملتزم به وجوب اخذ به اعتقاد جزمی هستند و لذا عمل به ظنّ را جایز نمی‌دانند.

و کسانی که در این قبیل موارد قائل به تخییر هستند، عمل به ظنّ و تعبّد به اماره غیر علمی را جایز می‌دانند.

* حاصل وجه مذکور و نظر مقرّر اصل در متن مذکور چیست؟

این است که: اصل از نظر این مقرّر حرمت عمل به ظنّ است چون رأی قائلین اوّل را اختیار نموده است. به عبارت دیگر: دوران میان تعیین و تخییر است و در این باب بر مبنای مشهور باید جانب تعیین را گرفت و لذا نباید به مطلق الاعتقاد و به ظنّ اکتفا نمود.

در نتیجه: عمل به ظن حرام است.

* مراد از اصطلاح (و فیه:) در متن چیست؟

این است که: در وجه مذکور دو اشکال وارد است که ذیلا بیان می‌شود.

* حاصل فرموده شیخ در اشکال اوّل به وجه مزبور چیست؟

این است که: تحصیل اعتقاد و معرفت به احکام از جمله واجباتی است که عقل آن را به عنوان مقدمه برای عمل لازم می‌داند و لذا دوران میان تعیین و تخییر که در زمینه احکام شرعیّه است در احکام عقلیه جای ندارد و ما نحن فیه (تعبّد به ظنّ) از همین قبیل است. چرا؟

زیراکه عقل در هر حکمی که می‌کند، ابتداء موضوعش را به دور از هرگونه ابهام و احتمالی مورد توجه قرار می‌دهد و سپس برآن حکم می‌کند. در نتیجه: وقتی که حکم به وجوب معرفت و شناخت احکام شرعیّه از مستقلّات عقلیّه است، دیگر تردید از نفس حاکم در حکم قابل تصوّر نمی‌باشد و لذا مجالی برای دوران مذکور در سخن مقرّر وجود ندارد.

* چرا حاکم به وجوب شناخت در احکام شرعی عقل است؟

زیرا مراد اصلی و واجب بالذات در احکام امتثال و انجام آنهاست، لکن به بداهت می‌توان دریافت امتثال و انجام هر حکمی متوقف بر شناخت و علم به آن حکم است پس شناخت مقدّمه امتثال است و حاکم بر چنین تشخیصی عقل است و وقتی حاکم در این مسئله عقل باشد تردیدی در حکم خود ندارد تا که بگوید: آیا مطلق الاعتقاد لازم است یا اعتقاد قطعی، بلکه عقل:

یا حاکم بالاستقلال است به لزوم اعتقاد قطعی کما هو الحقّ. یا حاکم است مستقلا به وجوب تحصیل مطلق الاعتقاد چنان‌که صاحب کفایهٔ الاحکام قائل است. در نتیجه: عقل: در موضوع حکم به وجوب هرگز تردید ندارد. بلکه باید گفت که: یا تمام ویژگیها و خصوصیات دخیله در موضوع را احراز می‌کند و سپس قاطعانه حکم به وجوب می‌نماید و یا اینکه بعضی از خصوصیات را احراز ننموده و نفی آن حکم را می‌نماید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۲۴

* اگر همچون صاحب مدارک (شاگرد محقق اردبیلی) تحصیل علم به احکام شرعی را واجب نفسی بدانیم چه پیش می‌آید؟

کسی که به دنبال معرفت و شناخت احکام نرود به عنوان جاهل مقصّر در روز جزا به خاطر ترک تعلّم مجازات می‌شود.

* مراد شیخ از عبارت (سیجیء الاشارهٔ الی هذا فی ردّ من ... مهملهٔ مجملهٔ ...) چیست؟

اشاره است به بحثی که در مبحث برائت آورده و در تضعیف کسی که دلیل انسداد را دلیل عقلی دانسته و حکم به حجیّت ظنّ را در این زمان از مستقلات عقلیّه عنوان کرده است صحبت نموده، لکن با این وجود، خیال نموده است که: نتیجه دلیل انسداد مهمل و مجمل است.

* مراد از اینکه، نتیجه دلیل انسداد را مهمل و مجمل دانسته چیست؟

این است که: عقل در حجیّت ظنّ تردید دارد و به‌طور قطع و جزم حکم نمی‌کند.

* حاصل فرموده شیخ در اشکال دوّم به تقریر وجه چهارم چیست؟

این است که: علّت حرمت عمل به ظنّ در وجه مذکور مخالفت قطعیه در صورت عمل به آن با قاعده اشتغال است، چرا که مقتضای قاعده مزبور وجوب تحصیل یقین به برائت می‌باشد، چنان‌که مشهور گفته‌اند: اشتغال یقینی، برائت یقینی می‌طلبد.

درحالی‌که، عمل به ظنّ موجب حصول یقین مذبور نمی‌باشد و امکان دارد واقع اتیان نگردد و بدین خاطر، ذمّه به حالت اشتغال باقی بماند.

* حاصل تعلیل مذکور چیست؟

این است که: عمل به ظنّ چه‌بسا منجرّ به مخالفت احتمالیه با خطاب شارع شود.

* نظر شیخ پیرامون تعلیل مذکور چیست؟ و شیخ چه طریقی را آسان‌تر می‌داند؟

این است که این تعلیل اکل از قفا می‌باشد و بهتر است که گفته شود:

در زمان انفتاح باب علم که از یک طرف اصول و قواعدی وجود دارد که در مقابل ظنّ قرار دارند و از یک طرف هم مکلّف از جانب شارع موظف است به مضمون و مقتضای آن اصول و قواعد عمل نماید، چنانچه آنها را نادیده گرفته به ظنّ خود عمل نماید، قطعا با فرمان شارع که فرموده بود باید به اصول و قواعد مزبور عمل کند، مخالفت کرده است.

* در تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

فی المثل: اگر فرض کنیم که تصدّق بر فلان فقیر بر زید واجب است و او به خاطر عمل به تکلیف مزبور در هر ماه مبلغی پول برای او ارسال می‌دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۲۵

حال: اگر پس از مدتی فردی که نه قولش و نه شهادتش هیچ‌یک شرعا حجّت نمی‌باشد، خبر مرگ آن فقیر را به جناب زید برساند تکلیف زید چیست؟ در اینجا استصحاب وجوب تصدّق به واسطه ادلّه مسلّمه این قاعده، می‌طلبد که او کما فی السابق مبلغ معیّن را برای او ارسال نماید تا این که علم به فوت آن فقیر پیدا نماید. حال: چنانچه آقای زید استصحاب و وجوب عمل به آن را نادیده گرفته و به ظنّ غیر معتبری که توسط خبر مذکور برایش حاصل شده است عمل نماید، بدون تردید با حکم شارع مخالفت کرده است.

* نتیجه‌گیری شما از مطلب فوق چیست؟

این است که با وجود چنین اشکالی در عمل به ظنّ دیگر نوبت به آن ایراد احتمالی که در وجه چهارم به آن تمسّک شده است نمی‌رسد و به عبارت دیگر: تعلیل مذکور در این مقام مثل: اکل از قفا می‌باشد.

* مراد شیخ از عبارت (اکل از قفا) در تعلیل مذبور چیست؟

این است که: مقرّر راه آسان را رها کرده و طریق مشکل و پیچیده‌تر را طی نموده است.

* آیا می‌توانید طریق شیخ را به زبان ساده‌تر تبیین کنید؟

بله، می‌گوییم: عمل به ظن اگر از باب تعبد باشد مطلقا حرام است و چنانچه از باب احتیاط و یا میل نفسانی باشد از دو حال خارج نیست: اگر عمل به ظنّ با اصول و قواعد موجود موافق باشد بلا- تردید جایز است. و اگر عمل به ظنّ با اصول و قواعد موجود مخالف باشد قطعا مخالفت قطعیه با حکم شارع است که فرموده باید به آن اصول و قواعد عمل شود و نه به ظنّ غیر معتبر.

در نتیجه: عمل به ظن از ناحیه طرح و ردّ اصول و ادلّه معتبره حرام می‌باشد، منتهی برای اثبات حرمت عمل به ظنّ لازم نیست که

بگوییم: عمل به ظنّ مخالف احتمالیه می‌باشد با علم اجمالی.

بلکه می گوییم: عمل به ظنّ مخالفت قطعیه است با حکم شارع به لزوم و وجوب عمل به اصل و یا دلیل.

* در تنظیر مثال قبلی و تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

فی المثل: اگر فرض کنیم که، ظنّ بر حرمت جمعه قائم شده است و لکن استصحاب، وجوب جمعه را می‌رساند. در اینجا: اگر به ظنّ عمل نماییم مخالفت قطعیه کرده‌ایم با حکم شارع که فرموده: لا تنقض الیقین بالشک.

بنابراین: لازم نیست که بگوییم: علم اجمالی داریم به تکلیف ولی مردّدیم که مطلق الاعتقاد کفایت می کند و یا اینکه تحصیل اعتقاد قطعی لازم است و لذا معتقد شویم که؛ تحصیل مطلق الاعتقاد مخالفت احتمالیه است با تکلیف متیقّن و در نتیجه جایز نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۲۶

متن:

و حاصله: انّ التّعبّد بالظنّ مع الشّک فی رضاء الشارع بالعمل به فی الشریعهٔ تعبّد بالشّک، و هو باطل عقلا و نقلا. و امّا مجرّد العمل علی طبقه فهو محرّم اذا خالف اصلا من الاصول اللفظیّهٔ او العملیّهٔ الدالّهٔ علی وجوب الاخذ بمضمونها حتّی یعلم الرّافع؛ فالعمل بالظنّ: قد یجتمع فیه جهتان للحرمهٔ، کما اذا عمل به ملتزما بانّه حکم اللّه و کان العمل به مخالفا لمقتضی الأصول.

و قد یتحقّق فیه جههٔ واحدهٔ، کما اذا خالف الاصل و لم یلتزم بکونه حکم اللّه، او التزم و لم یخالف مقتضی الاصول. و قد لا یکون فیه عقاب اصلا، کما اذا لم یلتزم بکونه حکم اللّه و لم یخالف اصلا؛ و حینئذ قد یستحقّ علیه الثواب، کما اذا عمل به علی وجه الاحتیاط و قد لا یستحقّ، کما اذا عمل به علی وجه التشهّی و الاقتراح.

ترجمه:

حاصل تقریر شیخ از اصل مذکور

این است که: عمل به اماره غیر علمی با شک در رضایت شارع به عمل به ظنّ خود تعبّد به شک است و این تعبّد به شک از نظر عقل و شرع باطل است.

اما صرف انجام عمل برطبق ظنّ، زمانی حرام است که با اصلی از اصول لفظیّه یا عملیه (مثل: استصحاب و برائت) که دلالت بر وجوب اخذ و عمل به مضمون آن تا پیش از حصول رافع دارد، مخالفت داشته باشد، یعنی: عمل به ظن موجب طرح چنین اصلی شود.

نتیجه: انحاء عمل به ظنّ و تحقّق آن در خارج

اشاره

۱- گاهی در عمل به ظن دو جهت از جهات حرمت جمع می‌شود، مثل هنگامی که مکلّف بدان عمل می کند با التزام به اینکه حکم الله است و اتفاقا این عمل با مقتضای اصول معتبره مخالف باشد.

۲- و گاهی یک جهت از جهات حرمت در آن (عمل به ظن) تحقّق پیدا می کند، مثل: آن جایی که عمل به آن مخالفت با مقتضای اصول است در حالی که ملتزم نشده است به اینکه حکم اللّه است، یا اینکه ملتزم شود و لکن با مقتضای اصول مذکور مخالفتی

نداشته باشد.

۳- و گاهی اصلا در عمل به ظنّ عقابی وجود ندارد، مثل آن جایی که مکلّف ملتزم نمی‌شود که مظنون حکم الله است و عمل انجام شده با مقتضای اصل تخالفی نداشته باشد و در این صورت در پاره‌ای از اوقات مکلّف به خاطر عمل به ظنّ مستحق اجر و ثواب است و آن زمانی است که مکلّف آن را بر وجه احتیاط آورده است.

و گاهی مکلّف مستحق ثواب نیست و آن زمانی است که بر ظن عمل کند بر وجه تشهی و اقتراح.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۲، ص: ۱۲۷

تشریح المسائل

* از اشکالاتی که شیخ به اصول تأسیس شده توسط دیگران وارد کرد به چه نتیجه می‌رسد؟

به این نتیجه می‌رسد که: بهترین اصل همان اصلی است که خودش تأسیس نموده و آن عبارت بود از اینکه (الاصل حرمهٔ العمل بالظنّ الّا ما خرج بدلیل).

* حاصل اصل مزبور چیست؟

۱- عمل به ظنّ:

الف) اگر از روی تعبّد و التزام باشد لکن عامل، شک داشته باشد که آیا چنین ظنّی حجیّت دارد یا نه. این تعبّد به شک است.

ب) تعبّد به شک ادخال ما لم یعلم کونه من الدین فی الدین؛ یعنی: تشریع است و تشریع به حکم ادله اربعه حرام است.

پس: عمل به ظن از باب تعبّد و التزام حرام است.

۲- امّا عمل به ظنّ از باب احتیاط یا میل نفسانی:

اگر با اصلی از اصول لفظیه یا اصلی از اصول عملیّه موافق باشد بلااشکال است.

و اگر با اصلی از اصول لفظیّه و یا عملیّه مخالف باشد حرام است، چرا که موجب مخالفت قطعیّه با دلایل حجیّت اصول و قواعد مربوطه می‌باشد.

* مراد از ابطال عقلی و نقلی در عبارت (تعبّد بالشک و هو باطل عقلا و نقلا ..) چیست؟

این است که: عمل به ظن و تعبد به آن در صورت عدم احراز رضایت شارع، تعبّد به شک بوده و اکتفا کردن به احتمال و این نحو از امتثال چه از نظر عقل و چه از نظر شرع باطل است.

۱- از نظر عقل باطل است، چون‌که از مصادیق شک در محصّل غرض است و عقلا نمی‌توان به عمل انجام شده اکتفا نمود.

فی المثل:

اگر پزشک به بیماری که مبتلا به عفونت ریوی است بگوید: باید جهت بهبودی کپسول آموکسی‌سیلین مصرف نماید. حال اگر بیمار یقین نماید که با مصرف ۳۰ عدد کپسول آموکسی‌سیلین بهبودی حاصل می‌شود و لکن با مصرف ۲۰ عدد از آن معلوم نیست که چنین بهبودی حاصل شود.

در اینجا: عقل او را مکلّف می‌کند که ۳۰ عدد از کپسول مذکور را مصرف نماید.

* آیا ما نحن فیه نیز از قبیل مثال مذکور است؟ و چرا؟

بله، زیراکه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۲، ص: ۱۲۸

اگر مکلّف عملش از روی علم و یا طریق علمی (که دلیل حجیّت آن یقینی است) باشد قطع دارد که غرض از فعل که حصول امتثال است تحقّق یافته است، و حال آنکه در عمل به ظنّ این‌گونه نیست.

۲- امّا از نظر شرع باطل است، زیراکه: اصول و قواعد، مکلّف را از عمل برخلاف اصل و قاعده (در صورتی که وجود داشته باشد) برحذر داشته و او را موظف به انجام عمل برطبق آنها نموده است.

* مطالبی که در ما نحن فیه تا بدین جا ذکر شد ناظر به چه صورتی بود؟

به صورتی که: عمل را از روی تعبّد و استنادش به شارع انجام دهد.

* اگر مکلّف عمل را صرفا با ظنّ تطبیق دهد و بدون تعبّد اقدام به انجامش نماید چند صورت دارد؟

دو صورت دارد:

الف: عمل به ظنّ به دنبالش مؤاخذه و عقاب باشد و این در جایی است که مخالف اصل لفظی و یا عملی باشد که یا یک جهت حرمت در آن است یا دو جهت از جهات حرمت، که توضیح آن در تفصیل بعدی خواهد آمد.

ب: عمل به ظنّ به دنبالش مؤاخذه و عقاب نباشد.

* مراد از عبارت (فالعمل بالظن قد یجتمع ... الخ) چیست؟

جمع‌بندی شیخ است از مطالبی که تا بدین جا پیرامون ما نحن فیه ذکر نمود.

فالعمل بالظّن:

۱- قد یجتمع فیه جهتان للحرمهٔ

یعنی: در برخی موارد عمل به ظنّ از دو جهت حرام و لذا دارای دو عقاب است.

نکته: مطلب فوق در مواردی است که عمل به ظن ۱- از روی تعبّد ۲- مخالفت ظنّ با اصل لفظی یا اصل عملی معتبر باشد.

۲- و قد تحقّق فیه جههٔ واحدهٔ من الحرمهٔ

یعنی: در برخی موارد عمل به ظنّ از یک جهت حرام بوده و مستحقّ یک عقاب است.

نکته: صورت دوّم خود دارای دو فرض است:

اگر از روی تعبّد و تدین به ظنّ عمل کنیم درحالی‌که به حجیّت آن شک داریم و ظنّ با اصل یا دلیل معتبری مخالفت نداشته باشد تنها از باب تشریع حرام است.

اگر از روی تعبّد و تدین به ظنّ عمل نکنیم یعنی: عمل به ظنّ بدون التزام باشد ولی با اصل یا دلیل معتبر مخالف باشد، از باب طرح و ردّ اصل یا دلیل معتبر حرام است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۲۹

۳- و قد لا یکون فیه عقاب اصلا کما ...

یعنی: در برخی موارد عمل به ظنّ از هیچ جهتی حرام نمی‌باشد و لذا عقاب هم ندارد.

* فرض مزبور در چه مواردی است؟

در مواردی است که به ظنّ عمل نماییم درحالی‌که:

نه ملتزم می‌شویم به اینکه این حکم شارع است و نه ظنّ با اصل یا دلیل معتبری مخالفت دارد.

نکته: فرض دوّم خود بر دو قسم است:

الف: اگر عمل به ظنّ بر وجه احتیاط باشد به آن ثواب و پاداش هم داده می‌شود.

ب: اگر عمل به ظنّ بر وجه احتیاط باشد ولی ۱- با احتیاط دیگر معارضه کند ۲- از باب اشتها و میل باطنی باشد، نه ثواب دارد و نه عقاب.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۳۰

متن:

و هذا. و لكن حقيقة العمل بالظنّ هو الاستناد اليه فى العمل و الالتزام بكون مؤدّاه حكم اللّه فى حقّه، فالعمل على ما يطابقه بلا استناد اليه ليس عملا به، فصحّ أن يقال: انّ العمل بالظنّ و التعبّد به حرام مطلقا- وافق الاصول أو خالفها- غاية الأمر أنّه اذا خالف الاصول يستحقّ العقاب من جهتين: من جهة الالتزام و التشريع، و من جهة طرح الأصل المأمور بالعمل به حتّى يعلم بخلافه. و قد اشير فى الكتاب و السنّة الى الجهتين: فممّا اشير فيه الى الاولى قوله تعالى: قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ[۱۹] بالتقريب المتقدّم[۲۰] و قوله عليه السّلام: «رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم»[۲۱]. و ممّا اشير فيه الى الثانية قوله تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً[۲۲] و قوله «من أفتى النّاس بغير علم كان ما يفسده أكثر ممّا يصلحه»[۲۳] و نفس أدلّة الاصول.

ترجمه:

استدراک

و لكن حقيقت عمل به ظنّ همان استناد جستن به ظنّ است در عمل و ملتزم شدن به اینكه مؤدّا و مدلول ظنّ حكم اللّه است در حق او (مكلّف)، پس عمل برطبق ظنّ بدون استناد جستن به آن، عمل به ظنّ نیست، پس درست است كه گفته شود: عمل به ظنّ به تعبّد به آن مطلقا حرام است چه موافق با اصول باشد چه مخالف، نهایت امر اینكه: عمل به ظنّ اگر مخالف با اصول باشد از دو جهت مستحق عقاب است:

یكی از جهت التزام و تشریع و یكی از جهت طرح اصلی كه، تا علم به خلاف آن پیدا نكند مأمور به عمل به آن می‌باشد. و در قرآن كریم و اخبار وارده به هر دو جهت اشاره شده است.

از آیاتی كه در آن به جهت اوّل اشاره شده این سخن خدای تعالی است كه: قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ كه تقریب آن گذشت.

و از اخبار وارده این سخن امام علیه السّلام كه: «رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم».

و از آیاتی كه در آن به جهت دوم اشاره شده آیه شریفه إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً.*

و از اخبار وارده روایت «من افتى الناس بغير علم كان ما يفسده اكثر ممّا يصلحه).

و روایاتی كه از جمله ادلّه اصول محسوب می‌شوند.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۳۱

تشريح المسائل

* مراد از عبارت (و لكنّ حقيقة العمل .... الخ) چیست؟

استدراكی است از جانب شیخ پس از دانستن و اخذ آنچه بیان شد.

* حاصل استدراك شیخ چیست؟

این است كه: اگرچه عمل به احتیاط و انجام فعل را مطابق با ظنّ و بدون استناد به شارع در ردیف صورت‌های سه‌گانه عمل و یا تعبّد به ظنّ آوردیم. و لكن، عمل به ظنّ بما هو ظنّ یک صورت بیشتر ندارد چون‌كه، عمل به ظنّ در صورتی صادق است كه عامل، آن را از روی تعبّد و به استناد به شارع انجام داده و ملتزم شود به اینكه مؤدّای آن حكم الله واقعی است، پس صرف انجام عمل بدون استناد به شارع عمل به ظنّ خوانده نمی‌شود.

* پس عمل به ظن به عنوان احتیاط چیست؟

عمل به احتیاط است نه عمل به ظنّ.

در نتیجه اگر ظنّ به وجوب هم نبود، احتیاط در شبهه وجوبیّه حسن و نیکو بود.

* پس عمل به ظن به عنوان اشتها چیست؟

آن‌هم در حقیقت عمل به ظن نمی‌باشد بلکه عمل به میل و اشتهای خویشتن است، چه ظن باشد یا نباشد.

* مراد از عبارت (فصحّ ان یقال انّ العمل بالظنّ .....) چیست؟

این است که: عمل به ظنّ، یعنی تعبّد به ظنّ. و لذا در این مقام است که می‌توان گفت: که عمل به ظنّ یا تعبّد به ظن مطلقا حرام است، چه با اصلی از اصول موافقت نماید یا مخالفت.

به عبارت دیگر:

در هر موردی که بر فعل، عمل به ظن و تعبد به اماره غیر علمی صادق باشد مطلقا حرام و نامشروع است چه با اصلی از اصول موافق و یا اینکه مخالف باشد. با این تفاوت که:

اگر موافق با اصل درآید از یک‌جهت حرام است که همان تشریع است.

و اگر مخالف با اصل درآید از دو جهت حرام است، یکی از جهت تشریع و یکی از جهت طرح و ردّ اصل و یا دلیل معتبری که برای ما حجّت بوده و مخالفت با آن حرام است.

* مراد از عبارت (و قد اشیر فی الکتاب و السنة الی الجهتین ...) چیست؟

این است که: در لسان آیات و روایات هم به حرمت عمل به ظن از جنبه تعبّد و تشریع اشاره شده، هم به حرمت عمل به ظن از جنبه مخالفتش با اصل یا دلیل معتبر اشاره گردیده.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۳۲

* مراد از عبارت (فما اشیر فیه الی الاوّل ....) چیست؟

بیان حرمت عمل از جنبه تشریع است که قرآن می‌گوید: قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللَّهِ تَفْتَرُونَ.

و وجه اشاره در آیه شریفه به جهت اولی این است که:

اسناد چیزی که خداوند بدان اجازه نداده افتراء به خداوند است و افتراء به خداوند از گناهان کبیره است. به عبارت دیگر: افتراء عبارتست از اینکه بدون اذن فعلی از شارع، حکمی را به او نسبت دهند.

* اگر اسناد حکمی به شارع بر اساس اماره غیر علمی و ظن صورت پذیرد باز هم افتراء است؟

بله، نسبت دادن حکمی به شارع بدون استناد به شرع و به مجرد تطبیق عمل بر ظنّ و اماره غیر علمی درست نیست.

* چه دلیلی بر مدّعای فوق دارید؟

این دلیل را که، مراد از افتراء در آیه شریفه، نسبت دادن حکم به خدای تعالی است به نحوی که امر موهوم و یا مظنون را در صورت معلوم نشان دهند، که این همان معنای تعبّد به غیر علم است.

* چه نتیجه‌ای از روشن شدن وجه مذکور حاصل می‌شود؟

روشن شدن وجه اشاره روایت به این جهت که چون حکم به حق کردن از روی ظنّ و اماره غیر علمی صرفا به همین وجه است و اگرچه قضاوت همان فیصله دادن به منازعات و مشاجرات جزئی و شخصی است، لکن درعین‌حال مشتمل و متضمن بر حکم کلّی است که منسوب به حضرت حق است که قاضی نسبت به آن متعبّد بوده و الزاما به آن استناد می‌جوید. و حال آنکه به‌حسب فرض، علم به استنادش ندارد.

* مراد از عبارت (و ممّا اشیر فیه الی الثّانیهٔ ..... الخ) چیست؟

بیان وجه اشاره در آیه شریفه به جهت ثانی است. یعنی جنبه مخالفت آن با اصل یا دلیل معتبر دیگر.

* وجه اشاره در آیه شریفه به جهت دوم چیست؟

این است که: آیات و احادیث در مقام توبیخ و سرزنش بر عمل به ظنّ و اماره غیر علمی است زیرا چنین عملی مخالف با واقع است.

* مراد از واقع چیست؟

یا علم است یا واقع تنزیلی یعنی: امارات و اصول معتبره که مضامین آنها در حکم واقع و به منزله واقع است.

* توبیخ آیه و حدیث شامل چه کسی می‌شود؟

شامل کسی می‌شود که عمل به امارات و اصول معتبره را رها کرده و به ظنّ متعبّد شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۳۳

* از توضیحات فوق چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود؟

روشن می‌شود که وجه اشاره خبر به این جهت، آن است که صدور حکم یا فتوای به غیر علم اگرچه علی الظاهر به این معناست که حکمی که استنادش به شارع معلوم نیست در لباس استناد به شارع قرار می‌دهند. و لکن ظاهر خبر این است که توبیخ و سرزنش تنها بر عمل به ظنّ می‌باشد، زیرا این عمل به ظنّ است که غالبا مخالف با واقع درمی‌آید.

* بنابراین مناط و ملاک در ارتکاب حرمت چیست؟

مخالفت با واقع است.

* آیا ملاک فوق شامل موردی که عمل به ظنّ بروجه استناد به شارع باشد می‌شود؟

بله می‌شود.

* آیا ملاک مذکور شامل مؤدیات اصول و مضامین امارت نیز می‌شود؟

تا زمانی که کشف خلاف نسبت به مؤدیات اصول و مضامین امارات صورت نگرفته، خیر و مکلّف موظف است که به آنها عمل کند و آنها را رها نکند و به ظنّ متعبّد شود.

* به چه دلایلی بر حرمت عمل به ظنّ از جنبه مخالفت آن با اصل یا دلیل معتبر ارائه شده؟

۱- آیه شریفه «إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً».*

* کیفیت استدلال به آیه شریفه چگونه است؟

می‌گویند:

۱- حق، یعنی حکم واقعی که در لوح محفوظ ثبت و ضبط است.

۲- راه رسیدن به حق یا علم است یا یکی از ظنون معتبره.

۳- ظنّ در آیه شریفه، یعنی گمانی که دلیلی بر اعتبار آن نرسیده.

بنابراین ظنّ غیر معتبر شما را از حقّ، یعنی، علم یا ظنّ معتبر بی‌نیاز نمی‌کند.

۲- حدیث شریف «من افتی الناس بغیر علم کان ما یفسده اکثر ممّا یصلحه».

* کیفیت استدلال و نحوه دلالت حدیث چگونه است؟

می‌گویند که:

۱- فتوی باید از روی علم باشد. اعم از علم وجدانی (یقینی) و علم تعبّدی (یعنی، ظنّ معتبر).

۲- کسی که به‌صرف گمان و ظنّ غیر معتبر برای مردم فتوی می‌دهد افسادش بیشتر از اصلاحش خواهد بود.

پس: حق نداریم به ظنّ بی‌دلیل عمل نماییم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۲، ص: ۱۳۴

۳- ادلّه حجیّت اصول لفظیه و اصول عملیه، از قبیل: (لا تنقض الیقین بالشک ... و امثالهم).

* نحوه دلالت این ادلّه چگونه است؟

این ادلّه دلالت دارند که، آنجا که لازم است (در ظن غیر معتبر) باید به استصحاب عمل کرد، تا وقتی که علم یا ظنّ معتبر برخلاف آن حاصل شود.

پس کسی که علم یا ظنّ معتبر ندارد و به استصحاب هم عمل نمی‌کند با دلیل (لا تنقض الیقین بالشك) مخالفت کرده است و این کار حرام است.

بنابراین: حق ندارد به ظنّ غیر معتبر اعتماد و عمل کند.

حاصل فرموده شیخ در متن مذکور: اگرچه عمل به احتیاط و انجام فعل را مطابق با ظنّ بدون استناد به شارع را در ردیف صور تعبّد به ظنّ آوردیم، لکن واقعیت چیز دیگری است، یعنی عمل به ظنّ وقتی محقّق می‌شود که عامل، آن عمل را به استناد به شارع و التزام به اینکه مؤدای آن حکم الله واقعی است انجام دهد.

بنابراین: صرف انجام عمل بدون اینکه آن را به شارع نسبت دهد، عمل به ظن گفته نمی‌شود.

در نتیجه: در هر موردی که بر فعل ما، عمل به ظنّ و تعبّد به اماره غیر علمی صادق باشد، آن فعل حرام و نامشروع است. خواه با اصول موافق و مطابق باشد، خواه مخالف. زیرا موافقت یا مخالفت با اصل، معیار جواز و ملاک مشروعیت نیست. البته اگر مخالف اصل بود فاعلش از دو نظر مستحقّ مذمّت است.

* پس ملاک و معیار در جواز و عدم جواز فعل چیست؟

استناد فعل به شارع (بدون علم به صدور آن از ناحیه اوست) یا عدم استناد آن به شارع است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۲، ص: ۱۳۵

متن:

تنبيه:

ثمّ انّ ما ذكرنا من الحرمة من الجهتين مبنيّ على ما هو التحقيق من أنّ اعتبار الاصول (لفظيّة كانت أو عمليّة) غير مقيّد بصورة عدم الظنّ على خلافها؛ و أمّا اذا قلنا باشتراط عدم كون الظنّ على خلافها فلقائل أن يمنع أصالة حرمة العمل مطلقا- لا على وجه الالتزام و لا على غيره-:

أمّا مع عدم تيسّر العلم فى المسألة فلدوران الأمر فيها بين العمل بالظنّ و بين الرجوع الى الأصل الموجود فى تلك المسألة على خلاف الظنّ، و كما لا دليل على التعبّد بالظنّ كذلك لا دليل على التعبّد بذلك الأصل، لأنّه المفروض؛ فغاية الأمر التخيير بينهما أو تقديم الظنّ، لكونه أقرب الى الواقع، فيتعيّن بحكم العقل.

و أمّا مع التمكّن من العلم فى المسألة فلأنّ عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظنّ و وجوب تحصيل اليقين مبنيّ على القول بوجوب تحصيل الواقع علما، أمّا اذا ادّعى أنّ العقل لا يحكم بأزيد من وجوب تحصيل الظنّ و أنّ الضرر الموهوم لا يجب دفعه، فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكّن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۲، ص: ۱۳۶

ترجمه:

تنبیه

آنچه از حرمت عمل به ظنّ (از روی تعبّد در صورتی که مستلزم طرح اصل شود) در دو جهت (جهت تشریع و طرح اصل) ذکر نمودیم بنا بر رأی و نظر محقّقانه است بدین معنا که معتبر بودن اصول اعم از اینکه لفظی بوده یا عملی مقیّد به صورتی که برخلاف آنها ظنّی نباشد نیست.

و امّا اگر معتبر بودن آن اصول را مشروط به نبودن ظنّی برخلاف آنها بدانیم ممکن است قائلی اصل مزبور یعنی اصالت حرمت عمل به ظنّ را منع کرده نپذیرد، اعم از اینکه به ظنّ التزام و استناد شود یا نه.

توضیح مطلب اینکه:

و اما در صورت دست نیافتن به دلیل علمی و علم در مسئله مورد نیاز، امر دائر است در آن مسئله بین عمل به ظن و بین رجوع و عمل به اصلی که در آن وجود داشته و برخلاف ظنّ است، پس همان‌طوری که هیچ دلیلی بر تعبّد به ظن وجود ندارد، همین‌طور هیچ دلیلی بر تعبّد به اصل و عمل به آن نیز وجود ندارد، زیرا عدم دلیل بر تعبد به اصل، فرض کلام در چنین موردی می‌باشد.

پس نهایت امر یا مخیر بودن مکلّف است در عمل به هریک از اصل و ظن، یا مقدم داشتن ظنّ است و عمل به آن به دلیل اینکه ظنّ نسبت به واقع اقرب است و به حکم عقل عمل به آن متعیّن شده و اصل طرح می‌گردد.

و اما در صورت تمکن از دستیابی به دلیل علمی یا حصول علم در مسئله مورد نیاز، باز عمل به ظن حرام نمی‌باشد زیرا عدم جواز اکتفا به ظنّ در آن مسئله و لزوم تحصیل علم و یقین مبنی بر قول به وجوب تحصیل واقع است از روی قطع.

و لکن اگر ادعا شود که عقل به بیشتر از وجوب تحصیل ظنّ به‌واقع حکم نمی‌کند و دفع ضرر احتمالی را لازم نمی‌داند پس دلیلی بر لزوم تحصیل علم وجود ندارد اگرچه توانایی در به دست آوردن آن وجود داشته باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۳۷

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمایید در موارد اصول لفظیه (مثل اصالهٔ الظهور) و در موارد اصول عملیه (مثل استصحاب) که فرضا دلالت بر وجوب جمعه دارند چند صورت متصوّر است؟

۱- یک صورت این است که: ما یقین وجدانی برخلاف اصل مذکور داشته باشیم، مثلا یقین به حرمت جمعه داشته باشیم. در این صورت، باید به یقین عمل کرده نه به اصل لفظی یا عملی. چرا؟

زیرا حجیّت اصول لفظیّه و عملیه تا زمانی است که ما علم نداریم و لذا وقتی عالم شدیم دیگر جائی برای اصل نیست.

۲- و یک صورت این است که: ظنّ معتبری برخلاف اصل مذکور اقامه شود، مثلا خبر ثقه بر استصحاب جمعه دلالت کند، در این صورت باید از ظاهر رفع ید کنیم و حق نداریم به اصل تمسّک کنیم. چرا؟

زیرا حجیّت اصول مذکور تا زمانی است که ظنّ معتبری (خبر ثقه یا ...) برخلاف آنها نباشد.

۳- و یک صورت این است که: ما شک در وجوب داشته باشیم، در این صورت بدون تردید متمسّک به اصول عملیه می‌شویم، یعنی به اصل استصحاب عمل می‌کنیم. چرا؟ زیرا قدر متیقّن از عمل به اصول عملیه همین مورد شک اصطلاحی است.

۴- و یک صورت این است که: ما ظن برخلاف اصل داشته باشیم، منتهی ظنّی که با دلایل قطعیّه ابطال شده است مثل ظنّ قیاسی، در این صورت نیز بلااشکال به اصل لفظی یا عملی تمسّک می‌جوییم و به ظنّ خود اعتنا نمی‌کنیم.

۵- و یک صورت این است که:

ما ظنّ برخلاف اصل داشته باشیم، و لکن در حجّیت و عدم حجّیت این ظن مردّد باشیم.

فی المثل: شهرت فتوائیه بر حرمت جمعه دلالت کند ولی اصل عملی استصحاب بر وجوب آن، در این صورت فرض مذکور محلّ بحث است.

* گفته شد در عمل به ظنّ دو جهت وجود دارد که سبب شده‌اند عمل به ظنّ حرام باشد، این دو جهت را مختصرا تکرار کنید؟

یکی جهت التزام و استناد به آن و یکی طرح اصلی که در مقابل ظنّ است و مکلّف باید به آن عمل کند.

* با توجه به مقدّمات فوق حاصل مقصود شیخ از متن مورد بحث چیست؟

این است که: عمل به ظنّ، به‌طور مطلق و بدون قید و شرط، حرام و نامشروع نیست، بلکه باید

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۳۸

قائل به تفصیل شده و آن را مقیّد به قید و شرطی نماییم. و به‌همین‌جهت می گوییم که:

در باب حجّیت اصول لفظیه، مثل (اصالهٔ العموم، اصالهٔ الاطلاق، اصالهٔ الحقیقهٔ، اصالهٔ الطهاره و ...) و اصول عملیه، مثل استصحاب و برائت و ... دو مبنا وجود دارد.

۱- برخی فرموده‌اند: اصول لفظیّه و عملیه مطلقا حجّت‌اند و مکلّف موظّف است به آنها عمل نماید؛ چه ظنّی برخلاف آنها وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد.

* سؤال، در مباحث قبلی گفتید ظنّ معتبر جلوی حجّیت اصول مذکور را می گیرد؟

بله، مراد از عبارت مذکور (چه ظنّی برخلاف آنها وجود داشته باشد) همان ظنّ غیر معتبر است.

* آیا با وجود علم وجدانی یا تعبّدی باز هم اصول مذکور مطلقا حجت‌اند؟

خیر، جلوی حجّیت آنها گرفته می‌شود.

* حاصل نظریه فوق چیست؟

این است که: اعتبار اصول لفظیه و عملیه از نظر ایشان مقیّد و مشروط نیست.

۲- برخی فرموده‌اند: اعتبار اصول مذکور و لزوم عمل به آنها مقیّد است به اینکه ظنّی برخلاف آنها وجود نداشته باشد، زیرا اگر ظنی برخلاف آنها در کار بود چه آن ظنّ معتبر باشد چه مشکوک الاعتبار، دیگر این اصول حجّیت نداشته و لازم نیست به آنها عمل شود.

بنابراین: طبق رأی مذکور حجّیت اصول مذکور مقیّد است و مشروط.

* شیخ از بیان مقدمه فوق چه نتیجه‌ای می گیرد؟

می گوید: حرمت عمل به ظن به اعتبار دو جهتی که ذکر شد (یکی از جهت تشریع و یکی از حیث طرح اصل) بر مبنای نظریه اوّل است که مبنای حق است و اهل تحقیق به آن معتقداند.

ولی بر اساس رأی و نظر دوّم، می‌توان حرمت عمل به ظن را انکار نمود و گفت: اصل، حرمت عمل نیست چه به نحو تعبّد باشد و چه به نحو غیر تعبّد، چه مستلزم ردّ اصل باشد و چه نباشد، چه از تحصیل علم متمکّن باشیم و چه نباشیم.

* دلیل شیخ بر مدّعای فوق در پاسخ به نظریّه دوّم چیست؟

این است که: عمل به ظنّ مذکور در دو زمان امکان وقوع دارد:

۱- عمل به ظنّ زمانی صورت پذیرد که مکلّف یعنی عامل به ظن، از تحصیل علم به حکم مسئله ناتوان بوده و راهی جز عمل به ظنّ نداشته باشد.

در اینجا: مسلما عمل به ظنّ محذور و اشکالی ندارد زیرا امر دائر است بین اینکه مکلّف عمل به ظنّ خود نماید و اصلی را که در آن مسئله وجود دارد طرح نماید یا به اصل اعتماد کرده آن را مورد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۳۹

عمل قرار دهد و به ظنّ اعتنایی نکند.

* در تبیین مطلب فوق مثالی بزنید؟

فی المثل: اصل (یعنی استصحاب) می‌گوید: جمعه واجب است و حال آنکه ظنّ می‌گوید: حرام است. در اینجا: امر دایر است که ما به ظنّ عمل کنیم و یا به اصل رجوع کنیم. لکن همان‌طور که دلیلی بر تعبّد به ظن در دست نداریم، دلیلی هم بر تعبّد به اصل نداریم. چرا؟ زیرا بر اساس مبنای فوق، زمانی اصل حجّت است که ظنّ برخلاف او نباشد و حال آنکه این ظنّ وجود دارد: پس اصل حجیّت ندارد.

و لذا: نهایت امر این است که بگوییم:

۱- میان عمل به ظنّ و عمل به اصل مخیّر هستیم چون هیچ‌یک از اصل و ظنّ بر دیگری ترجیح ندارد. یا اینکه باید به‌طور معیّن به ظنّ عمل کنیم چرا که، ظنّ طریق به سوی واقع است و احتمال موافقتش با واقع بیشتر است و لذا از باب قدر متیقن، عمل به ظنّ تعیّن می‌یابد.

۲- عمل به ظنّ در صورتی تحقّق یابد که مکلّف قادر باشد حکم مسئله را از طریق علم یا علمی به دست آورد.

در اینجا: با فرض تمکن از علم یا علمی، عمل به ظن و طرح طریق علمی به‌طور مطلق و بدون قید و شرطی حرام نیست. چرا که اهل تحقیق در آن قائل به تفضیل شده و مسئله را بر دو مبنا تقریر نموده‌اند.

۱- برخی (مشهور) فرموده‌اند: در زمان انفتاح باب علم بر مکلّف لازم است در صورت توانایی بر تحصیل علم، حکم مسئله را به‌طور علم و یقین به دست آورد و از هرگونه اعتقاد ظنّی که موجب عدم حصول یقین به حکم واقعی است اجتناب نماید، که بر مبنای این رأی عمل به ظنّ جایز نبوده و حرام است.

۲- برخی (محقّق سبزواری) فرموده‌اند: در زمان انفتاح باب علم، دلیلی بر لزوم عمل به خصوص طریق علم و علمی نداریم؛ زیرا عقل حکم می‌کند که بیش از عمل به ظنّ و احراز حکم از طریق ظنّی، واجب نیست؛ بلکه حکم می‌کند که باید تحصیل اعتقاد راجح کنیم.

حال: اگر ادّعا شود که این رأی (دوّم) درست است هیچ دلیلی بر لزوم تحصیل و حرمت عمل به ظن در دست نیست.

* چرا فرمود عقل حکم می‌کند که بیش از عمل به ظنّ و احراز حکم، از طریق ظنّی واجب نیست؟

زیرا خود را به زحمت انداختن و تنها به علم عمل کردن معلول آن است که دفع ضرر موهومی که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۴۰

در عمل به ظنّ وجود دارد واجب باشد، در حالی که عقل، دفع ضرر محتمل را لازم نمی‌داند.

* به‌نظر شیخ وجه اقرب بودن ظنّ چیست؟

این است که: ظنّ اماره است و تمام امارات طریق در نشان دادن واقع هستند، منتها برخی معتبرند و برخی دلیلی بر اعتبار و حجّیّتشان وجود ندارد.

به عبارت دیگر:

ظنّ نسبت به واقع، دارای عنوان طریقیّت و اماره بودن است و حال آنکه اصل چنین نیست.

* آیا قضاوت فوق از جانب شیخ پیرامون ظنّ و اصل درست است؟

خیر، زیرا اصول لفظیه نیز اماره هستند و حجیّت آنها به ارتکاز اهل عرف و بنای اهل محاوره ثابت شده است، برخلاف ظن غیر معتبر که فاقد حجیّت است.

بنابراین: ظنّ نمی‌تواند از اصل نسبت به واقع اقرب باشد.

* امّا اصول عملیّه نظری به واقع ندارند تا طریق و اماره واقع شوند؟

بله، درست است و چون این اصول نظری به واقع ندارند نمی‌توان در مقام سنجش ظنّ را از آنها اقرب دانست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۴۱

متن:

ثمّ انّه ربّما یستدلّ علی أصالة حرمة العمل بالظنّ بالآیات الناهیة عن العمل بالظنّ، و قد أطالوا الکلام فی النقض و الابرام فی هذا المقام بما لا ثمرة مهمّة فی ذکره بعد ما عرفت.

لأنّه ان ارید الاستدلال بها علی حرمة التعبّد و الالتزام و التدیّن بمؤدّی الظنّ، فقد عرفت أنّه من ضروریّات العقل، فضلا عن تطابق الأدلّة الثلاثة النقلیّة علیه.

و ان ارید دلالتها علی حرمة العمل المطابق للظنّ و ان لم یکن عن استناد الیه: فان ارید حرمته اذا خالف الواقع مع التمکّن من العلم به، فیکفی فی ذلک الأدلّة الواقعیّة؛ و ان ارید حرمته اذا خالف الواقع مع التمکّن من العلم به فیکفی فی ذلک الأدلّة الواقعیّة؛ و ان ارید حرمته اذا خالف الاصول مع عدم التمکّن من العلم فیکفی فیه أیضا أدلّة الاصول، بناء علی ما هو التحقیق، من أنّ مجاریها صور عدم العلم الشامل للظنّ؛ و ان ارید حرمة العمل المطابق للظنّ من دون استناد الیه و تدیّن به و عدم مخالفة العمل للواقع من التمکّن منه و لا لمقتضی الاصول مع العجز عن الواقع، فلا دلالة فیها و لا فی غیرها علی حرمة ذلک، و لا وجه لحرمته أیضا.

و الظّاهر انّ مضمون الآیات هو التعبّد بالظنّ و التّدین به، و قد عرفت انّه ضروریّ التحریم، فلا مهمّ فی اطالة الکلام فی دلالة الآیات و عدمها.

انّما المهمّ الموضوع له هذه الرسالة بیان ما خرج او قیل بخروجه من هذا الاصل من الامور الغیر العلمیّة الّتی اقیم الدلیل علی اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذی جعلوه موجبا للرجوع الی الظنّ مطلقا او فی الجملة، و هی امور.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۴۲

ترجمه:

استدلال دیگر بر حرمت عمل به ظنّ

چه‌بسا در اثبات اصالت حرمت عمل به ظن به آیاتی استدلال می‌شود که ناهی از عمل به ظنّ می‌باشند و گاهی در نقض و ابرام آن در این مقام سخن را به درازا کشیده‌اند که با دانستن مطالب گذشته ثمره‌ای در ذکر آنها نیست. زیرا: اگر از استدلال به این آیات اثبات حرمت عمل به مؤدای ظنّ مراد باشد، قبلا دانستی که حرمت مذکور از مستقلات و ضروریات عقلیه است چه رسد به ادلّه سه‌گانه دیگر (کتاب، سنت، اجماع) و اگر مراد دلالت آن آیات بر حرمت عملی که مطابق با ظنّ است باشد اگرچه از روی استناد به ظنّ تحقّق نیافته باشد از دو حال خارج نیست:

۱- اگر مراد حرمت عمل به ظنّ باشد در زمانی که تمکّن از علم به واقع داشته و آن عمل مخالف با واقع درآید پس نفس همان ادلّه واقعیه در اثبات حرمت آن عمل به ظنّ کافی است.

۲- و اگر مراد حرمت عمل به ظنّ باشد به خاطر مخالفتش با اصول در زمانی که تمکّن از علم به واقع وجود ندارد، باز نفس ادله اصول در اثبات حرمت عمل به ظنّ کافی است، زیرا تحقیق مقتضی است که مجاری اصول صوری می‌باشد که علم وجود ندارد چه

ظنّ وجود داشته باشد یا نه.

۳- و اگر مراد اثبات حرمت عملی باشد که بدون استناد و تعبّد به ظن صرفا با آن مطابق است، بلکه در صورت تمکن از علم به تحصیل واقع با واقع و در فرض عدم توانائی از کسب آن با اصل نیز موافق است؛ پس هیچ‌گونه دلالتی در این آیات و غیر این آیات بر حرمت چنین عملی وجود ندارد و اساسا وجهی برای حرمت عمل مطابق با ظنّ بدون استناد به‌نظر نمی‌رسد.

و به حسب ظاهر مضمون آیات مذکور تعبّد به ظنّ و تدیّن به آن است و حال آنکه در مطالب قبل فهمیدی که چنین تعبّدی حرمتش ضروری است، و لذا این مقدار از اطاله کلام در دلالت آیات و یا عدم دلالت آنها در اثبات مسئله مذکور لازم نیست و اهمیتی ندارد.

موضوع مهم که رساله ظنّ به خاطر آن نوشته شده است بیان خروج ظنون غیر علمی است (مثل: امارات وضعیّه لفظیّه) به‌نظر ما با دیگران از تحت آن اصل اوّلی (یعنی: اصالت حرمت عمل به ظنّ) که با قطع‌نظر از دلیل انسداد باب علم دلیل خاصّی بر اعتبار آن اقامه شده است.

و این ظنون اموری هستند که ذیلا شرح می‌شوند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۴۳

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (ربّما یستدلّ علی اصالهٔ حرمهٔ العمل ... الخ) چیست؟

اشاره به استدلالی است که برخی از اصولیین در حرمت عمل به ظن نموده و در طیّ آن به آیاتی تمسّک جسته‌اند که مضمون آنها نهی از عمل به ظنّ و مذمّت بر تعبّد و استناد به آن است.

* آیات مورد استدلال این حضرات چه آیاتی هستند؟

آیات شریفه ذیل است:

۱- آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ یونس ۵۹.

۲- إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً النجم ۲۸.

۳- وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ اسراء ۳۶.

۴- ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ النجم ۲۸.

۵- ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّباعَ الظَّنِ نساء ۱۵۷.

۶- تَقُولُونَ بِأَفْواهِكُمْ ما لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَ تَحْسَبُونَهُ هَيِّناً وَ هُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ.

نکته:

شیخ می‌فرماید: برخی به این آیات تمسک جسته‌اند و جماعتی دیگر در مقام نقض و ابرام و اشکال برآمده‌اند و بحث را به درازا کشیده‌اند که به اعتقاد ما در ذکر آنها ثمره‌ای وجود ندارد.

و لذا به‌طور مختصر و مفید در مقام نقد و ایراد به این گونه استدلالات برمی‌آییم:

* اشکال شیخ در استدلال حضرات به آیات مذکور چیست؟

می‌فرماید: استدلال به آیات مذکور و مراد مستدل از دو احتمال خالی نمی‌باشد.

۱- اینکه مراد از استدلال، حرمت تعبّد و عدم جواز التزام به مؤدّای ظنّ باشد، به عبارت دیگر به حکم آیات مورد استدلال، عمل به ظنّ به عنوان تعبّد و تدین حرام است.

۲- اینکه مراد از استدلال، حرمت عملی باشد که برطبق ظنّ صادر شده است، هرچند از روی استناد و تعبّد نباشد.

* پاسخ شیخ به احتمال اوّل چیست؟

این است که، حرمت تعبّد و عدم جواز التزام به مؤدّای اماره فاقد اعتبار است، زیرا چنان‌که قبلا هم بحث شد، حرمت عمل به ظنّ و عدم جواز بدعت از ضروریات عقلی و از موارد مستقلّات عقلیّه است. و لذا نیازی به تمسّک به آیات مذکوره نیست تا که مورد نقض و ابرام واقع شود، بنابراین: دلالت آیات فوق نیز ارشاد به حکم عقل است نه دلیل مستقلّ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۴۴

* پاسخ شیخ به احتمال دوم چیست؟

می‌فرماید: اگر مرادتان این است که به حکم آیات فوق عمل نمودن به مظنه به عنوان احتیاط و اشتها حرام است، این احتمال خود دارای سه صورت است:

صورت اول اینکه: مکلّف قادر از تحصیل علم به‌واقع بوده و لکن به دنبال تحصیل واقع نرفته و به انجام عملی مبادرت کند که بدون استناد و تعبّد مطابق با ظن و مخالف با واقع درآید، که به حکم آیات این عمل به ظن حرام است.

صورت دوم اینکه: مکلّف قادر بر تحصیل علم به واقع نیست و لکن بر او تکلیف شده که در صورت عدم تمکن از علم به اصلی از اصول عملیه عمل نماید، ولی او از این اصل اعراض کرد و به انجام عملی اقدام کند که بدون استناد و تعبّد مطابق با ظنّ و مخالف با مدلول و مؤدّای اصل است.

صورت سوم اینکه: مکلّف بدون استناد به ظن و تعبّد به آن عملی را انجام دهد که علاوه بر تطابق با ظنّش در صورت توانایی از علم به تحصیل واقع مطابق واقع و به فرض عدم قدرت از کسب علم با اصل نیز موافق باشد.

* پاسخ شیخ به صورت اوّل از احتمال دوم چیست؟

این است که: برای اثبات حرمت عمل به ظنّ در این صورت نیازی به تمسّک به آیات فوق نیست بلکه خود ادلّه حکم واقعی که می‌گوید فلان امر حرام است یا حلال و یا واجب دلالت بر حرمت عمل به ظن دارد.

فی المثل: اگر دلیل دلالت کند بر اینکه حکم واقعی کشیدن سیگار حرمت است و مکلف قادر بر تحصیل چنین دلیلی است؛ مع‌ذلک نه به دنبال دلیل رفته و نه به ظنّش استناد نموده لکن سیگار را کشیده است و درعین حالی‌که به ظنّش تعبّد ننموده اما عملش با آن موافق درآمده است در اینجا برای اثبات حرمت کشیدن سیگار استدلال به آیات مزبور کار درستی نیست، بلکه باید به همان دلیلی که بر حرمت آن دلالت دارد استدلال و استشهاد نمود.

* پاسخ شیخ به صورت دوّم از احتمال دوّم چیست؟

در اینجا نیز جهت اثبات حرمت عمل یادشده نیازی به تمسّک به آیات نداریم، بلکه در این فرض نیز خود ادلّه حجیّت اصول، می‌گوید عمل به ظنّ حرام است، زیرا این ادلّه، اصول لفظیه و یا عملیه را در زمان فقدان علم حجت می‌دانند، چه ظنّ برخلاف باشد یا نه.

* در تبیین پاسخ فوق مثال بزنید؟

فی المثل: استصحاب حرمت و نجاست آب یک انگور قبل از رفتن دو ثلث آن، مقتضی وجوب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۴۵

اجتناب و عدم جواز تناول از آن است.

حال: اگر مکلّف گمان غیر معتبری پیدا نمود که دو ثلث آن رفته است؛ و لکن بدون استناد به ظنّ مذکور از آن آب انگور تناول نمود، در حرمت این فعل همان ادلّه‌ای که استصحاب را حجّت قرار داده، مثل (لا تنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر) کافی است و نیازی به تمسّک به آیات شریفه نیست.

* پاسخ شیخ به صورت سوّم از احتمال دوّم چیست؟

این است که:

نـه آیـات مـذکور و نـه غیر آن دلالـت ندارنـد کـه عمـل به ظنّ حرام به حرمت ذاتیّه است چرا که وجهی برای حرمت در آن به‌نظر نمی‌رسد.

* به‌نظر شیخ از چهار احتمال مذکور کدام احتمال صحیح است؟

به‌نظر ایشان احتمال اوّل صـحیح است. چرا که ظاهرا آیات شـریفه به‌طور کلّی از احتمال دوّم با هر سه صورت آن منصرف است؛ و صرفا نظر به صورتی دارد که عمل به ظنّ از روی تعبّـد و اسـتناد انجام پـذیرد و این همان احتمال اوّل است که در همین احتمال هم نیازی به تمسّک به آیات نیست؛ چرا که حرمتش بدیهی است.

* آیا می‌توانید یک تقسیم‌بندی کلّی در چگونگی و کجائی عمل به قطع و یا ظن ارائه کنید؟

می گوییم: مکلّف، نسبت به حکم یک مسئله؛ یا قاطع است یا غیر قاطع.

اگر قاطع است باید به قطعش عمل کند. و اگر قاطع نیست یا ظانّ است یا شاک.

اگر ظانّ است یا ظنّش معتبر است و مستند به دلیل معتبری است یا ظنّش غیر معتبر است و مستند به دلیل معتبری نیست.

اگر ظنش معتبر است باید بدان عمل کند و اگر ظنش غیر معتبر است وظیفه دارد به اصول عملیه، عمل کند.

* پس عمل به اصل هنگام برخورد به ظنّ غیر معتبر بلااشکال است؟

بله، در این خصوص بلااشکال است.

یعنی: همان‌طوری که در خصوص شک عمل به اصل بلااشـکال است در ظنّ غیر معتبر نیز عمل به اصل بلااشکال است و هیچ فرقی در این مورد با شک ندارد.

* چرا در عمل به اصل هنگام برخورد به شک یا ظنّ غیر معتبر، تفاوتی میان این دو نیست؟

زیرا از ادلّه حجیّت اصول برداشت می‌شود که در صورت فقدان علم اعم از شک یا ظنّ غیر معتبر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۴۶

وظیفه مکلّف رجوع به اصل عملی است.

* مراد از (دلیل) در عبارت (اقیم الدلیل علی اعتبارها ...) چگونه دلیلی است؟

دلیل معتبر و خاصّ است. چنان‌که ظنّی مستند به چنین دلیلی باشد ظنّ خاص است.

* مگر ادلّه‌ای که بر جواز عمل به ظنّ اقامه کرده‌اند بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: الف: ادلّه خاص، ب: ادلّه عام.

* مراد از ادلّه خاص چیست و ظنّ مستند به این ادلّه را چه می‌نامند؟

مراد ادلّه‌ای است که در مورد خاص و یا مکان مشخّصی ظنّ را معتبر دانسته‌اند.

مثل: خبر واحد در احکام شرعیه یا قول لغوی در تشخیص موضوع له و معانی الفاظ که ظنّ مستند به این ادلّه را ظنّ خاص می‌نامند.

* مراد از ادلّه عام چیست؟

مراد دلاـیلی است که ظنّ را به‌طور مطلق و بـدون اختصـاص دادن آن به موردی حجت می‌داننـد مثل دلیل انسـداد که ظنّ را به‌طور مطلق حجّت می‌دانست و ظنی که مستند به چنین دلیلی است ظنّ مطلق نامیده می‌شود.

* در پایان بفرمایید اصلی را که شیخ در جواز عمل به ظنّ و عدم چنین جوازی تأسیس نمود چگونه اصلی است؟

این است که (الاصل حرمهٔ العمل بالظنّ الّا ما خرج بالدّلیل).

* حاصل اصل مذکور چیست؟

این است که: تعبّد و استناد به ظنّ حرام و نامشروع است مگر ظنّی که دلیل خاص و معتبری بر حجیّت آن اقامه شده است.

* دلیل شیخ بر اصل مذکور چه بود؟

این بود که؛ خود شکّ و تردید در حجیّت ظنّ، در عدم جواز تعبّد به آن کفایت می‌کند و لذا در تأسیس اصل مذکور نیازی به یک اصل محرز دیگر نمی‌باشد. پس تمسّک به آیات مربوطه نیز مورد پسند نیست که شرح آن مفصلا گذشت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۴۷

متن:

و هی امور:

منها: الامارات المعمولة فی استنباط الاحکام الشرعیّة من الفاظ الکتاب و السنّة و هی علی قسمین:

القسم الأوّل: ما یعمل لتشخیص مراد المتکلّم عند احتمال ارادة خلاف ذلک، کأصالة الحقیقة عند احتمال ارادة المجاز، و أصالة العموم و الاطلاق- و مرجع الکلّ الی أصالة عدم القرینة الصارفة عن المعنی الّذی یقطع بارادة المتکلّم الحکیم له لو حصل القطع بعدم القرینة- و کغلبة استعمال المطلق فی الفرد الشائع بناء علی عدم وصوله الی حدّ الوضع، و کالقرائن المقامیّة الّتی یعتمدها أهل اللسان فی محاوراتهم کوقوع الأمر عقیب توهّم الحظر و نحو ذلک. و بالجملة، الامور المعتبرة عند أهل اللسان فی محاوراتهم، بحیث لو أراد المتکلّم القاصد للتفهیم خلاف مقتضاها من دون نصب قرینة معتبرة عدّ ذلک منه قبیحا.

و القسم الثّانی: ما یعمل لتشخیص أوضاع الألفاظ و تمییز مجازاتها عن حقائقها و ظواهرها عن خلافها، کتشخیص أنّ لفظ «الصعید» موضوع لمطلق وجه الأرض أو التراب الخالص، و تعیین أنّ وقوع الأمر عقیب توهّم الحظر هل یوجب ظهوره فی الإباحة المطلقة؟ و انّ الشّهرة فی المجاز هل توجب احتیاج الحقیقة الی القرینة الصارفة عن الظهور العرفیّ المسبّب من الشهرة، نظیر احتیاج المطلق المنصرف الی بعض أفراده؟

و بالجملة، فالمطلوب فی هذا القسم أنّ اللفظ ظاهر فی هذا المعنی أو غیر ظاهر، و فی القسم الأول أنّ الظاهر المفروغ عن کونه ظاهرا مراد أو لا؟ و الشّکّ فی الأوّل مسبّب عن الأوضاع اللغویّة و العرفیّة، و فی الثانی عن اعتماد المتکلّم علی القرینة و عدمه؛ فالقسمان من قبیل الصغری و الکبری لتشخیص المراد.

ترجمه:

ظنون معتبره

اشاره

امور غیر عملیه‌ای که دلیل بر اعتبارشان اقامه شد، چند مورد است که ذیلا تشریح می‌گردند. از جمله: اماراتی است که در استنباط احکام شرعی از الفاظ کتاب و سنّت مورد عمل قرار می‌گیرند و آنها خود بر دو قسم‌اند:

قسم اوّل

عبارتست از امارات و نشانه‌هائی که برای تشخیص مراد متکلم، هنگامی که احتمال اراده خلاف آن (ما یعمل) داده می‌شود (به

مقتضای ظاهر لفظ) به کار گرفته می‌شوند (نه اینکه به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۴۸

واسطه آنها مراد واقعی او مشخص و معین شود).

مثل: اصالهٔ الحقیقه هنگام احتمال اراده مجاز. و مثل: اصالهٔ العموم و اصالهٔ الاطلاق. که بازگشت تمام این امارات به اصالهٔ عدم القرینه، یعنی: قرینه صارفه از معنایی که قطع پیدا می‌شود به اراده متکلم حکیم آن معنای (ظاهر و حقیقی الفاظ مزبور) را در صورتی که قطع حاصل شود به عدم وجود قرینه. و مثل: غلبه استعمال مطلق در فرد شایع، مبنی بر اینکه این اماره به سر حدّ وضع نرسیده باشد. و مثل: قرائن مقامیّه که اهل زبان در محاوراتشان به آن اعتماد می‌کنند مانند: وقوع امر به دنبال توهم خطر و امثال این قبیل امارات. خلاصه آنکه:

این امور معتبره در نظر اهل زبان و در محاوراتشان در حدّی از اعتبارند که اگر متکلّم درصدد تفهیم خلاف اقتضای این امور است آن‌هم بدون نصب قرینه معتبر، این عدم نصب قرینه از جانب او (متکلم) قبیح شمرده می‌شود.

قسم دوّم

اماراتی است که برای تشخیص و تعیین موضوع له الفاظ و مجازات آن الفاظ از حقایق و ظواهرشان از خلاف ظواهر به کار گرفته می‌شود: مانند: تشخیص این معنا که لفظ (صعید) وضع شده است برای مطلق آنچه روی زمین است یا برای خاک خالص (از سنگ و ریگ و شن).

و مانند: تعیین این مطلب که، آیا وقوع امر به دنبال توهّم خطر و منع، ظهور در اباحه مطلقه (یعنی: اباحه به معنای اعم که بجز حرمت، تمام تکالیف چهارگانه دیگر را شامل می‌شود) دارد یا نه؟ و یا مثل: بیان این مطلب که: شهرت در مجاز مشهور (یعنی: او امری را که در معنای مستحبی هستند و در اراده معنای حقیقی از آنها نیاز به قرینه می‌باشد) سبب می‌شود که اراده معنای حقیقی از لفظ نیازمند به قرینه‌ای باشد که لفظ را از ظهور عارضی آن در معنای مجازی که مسبّب از شهرت است منصرف نموده و به معنای حقیقی برگرداند یا نه؟ و نظیر:

نیازمندی لفظ مطلقی که دارای افراد شایعی است به قرینه صارفه در انصرافش به برخی دیگر از افراد. خلاصه کلام اینکه: مطلب در این تقسیم (قسم دوم) این است که؛ آیا لفظ در این معنا ظاهر است یا نه و در تقسیم اوّل مراد این است که: ظهور لفظ مفروغ عنه و مسلّم است لکن مراد و مقصود متکلّم هست یا نه؟ و شک در صورت اوّل ایجاد شده است از اوضاع لغویه و عرفیه چون مختلف و متکثرانـد (که برای رفع آن شک و ظهور لفظ در معنای حقیقی نیاز به اماره مذکور می‌باشد). و شک در صورت دوم: اعتماد و یا عدم اعتماد متکلّم است بر قرینه‌ای در افاده مرادش پس هر دو قسم از قبیل صغری و کبری است که ترتیب داده شده در تشخیص مراد متکلم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۴۹

تشریح المسائل

* بر مبنای شیخ و مشهور اصولیین، اصل اوّلی در باب ظنون چه بود؟

(حرمهٔ العمل بالظنّ الّا ما خرج بالدلیل) بود.

* ظنونی که به‌نظر اصولیین از تحت اصل مذکور خارج شده کدام‌اند؟

ظواهر کتاب و سنت، قول لغوی واحد، اجماع منقول، شهرت فتوائیّه خبر واحد ثقه.

* کدامیک از امور فوق مورد قبول شیخ است؟

خروج ظواهر کتاب و سنّت از اصل مذکور مورد قبول شیخ است و در خروج قول لغوی از اصل مذکور مردد است.

* اصل اوّلی بر مبنای انسدادیون در باب عمل به ظنّ چیست؟

(حرمة العمل بالظنّ الّا ما خرج بالدلیل).

* اصل ثانوی بر مبنای انسدادیون در باب عمل به ظنّ چیست؟

(وجوب العمل بالظنّ الّا ما خرج بالدلیل کالقیاس و ....).

* اصل ثانوی بر مبنای مشهور اصولیین در باب ظنون چیست؟

(وجوب العمل بالظنون الخاصة او المعتبرة).

* مراد از عبارت (ما یعمل لتشخیص مراد المتکلم .....) چیست؟

امارات و علایمی است که برای تشخیص مراد متکلّم به مقتضای ظاهر لفظ بکار گرفته می‌شوند؛ لکن تعیین‌کننده مراد واقعی متکلم نیستند.

* مراد از عبارت (عن المعنی الذی یقطع ..... الخ) چیست؟

این است که: اگر بعد الفحص قطع پیدا کردیم که قرینه‌ای وجود ندارد یقین حاصل می‌کنیم که متکلّم معنای ظاهری و حقیقی را از اصول لفظیّه اراده کرده است.

فی المثل: از اطلاق، مطلق و از عام، عموم و از لفظ بدون قرینه معنای حقیقی را اراده نموده است.

* مراد از غلبه استعمال در عبارت (کغلبة استعمال المطلق .....) چیست؟

این است که: یک لفظ مشترک معنوی که دارای مصادیق و معانی متعدّد است، استعمالش در خصوص یکی از افراد یا معانی به حدّی برسد که هروقت لفظ مذکور را بدون قرینه ذکر کردیم، نفس غلبه ذهن ما را به‌طرف آن معنی منصرف کرده و در آن فرد معنای خاص ظهور یابد.

* آیا می‌توان غلبه استعمالی را از مصادیق قرائن مفهمه قرار داد؟

بله، می‌توان.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۵۰

* مراد از قرائن مفهمه چگونه قرائنی است؟

قرائنی است که برای افهام خصوص یکی از معانی در مشترک معنوی نصب می‌کنند.

* مراد از قرائن معیّنه چه قرائنی است؟

قرائنی است که در الفاظ مشترک لفظی برای تشخیص و تعیین یکی از معانی نصب می‌شود.

* مراد از قرائن صارفه چیست؟

قرائنی است که برای منصرف کردن ذهن مخاطب از اراده معنای حقیقی به مجازی در الفاظ نصب می‌شود.

* حاصل مقصود شیخ از متن مورد بحث چیست؟

شرح امارات ظنّیه‌ای است، که تعبّد و استناد به آنها جایز است و به واسطه اجماع یا هر دلیل معتبر دیگری از اصل اوّلی که حرمت عمل به ظنّ است خارج شده‌اند.[۲۴]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۲ ؛ ص۱۵۰

رات ظنیه‌ای که شیخ در اینجا بدانها اشاره کرده و آنها را مورد بحث قرار داده کدامند؟

۱- اماراتی که جهت استنباط احکام شرعی از قرآن و سنّت اعمال می‌شوند و در حقیقت به منزله صغری و کبری استنباط بوده و روی‌هم‌رفته مجتهد را به نتیجه نهایی می‌رسانند.

۲- اجماع منقول ۳- شهرت ۴- خبر واحد.

* اماراتی که جهت استنباط احکام شرعی از الفاظ قرآن و سنت به‌کارمی‌روند بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم‌اند.

* قسم اوّل از این امارات چگونه اماراتی هستند؟

اماراتی هستند که فقیه یا اصولی و یا هرکسی که در مقام احراز و پی بردن به مراد متکلّم است در زمانی که متکلّم از کلامی که گفته خلاف ظاهرش را اراده کرده است آنها را به کار می گیرد.

مثل: اصالهٔ الحقیقه، اصالهٔ العموم، اصالهٔ الاطلاق، اصالهٔ عدم النقل، اصالهٔ الظهور، اصالهٔ عدم الاشتراک، انصراف ظهوری، وقوع الامر عقیب الحظر یا عقیب توهم الحظر، وقوع استثناء عقیب جمل متعدد، عود ضمیر.

* کاربرد اصل اصالهٔ الحقیقه در چه موردی است؟

در موردی است که یک لفظ دارای دو معنای حقیقی و مجازی است و شنونده نیز به این دو معنا آگاهی دارد و لکن نمی‌داند که متکلم کدامیک از دو معنا را اراده کرده است، حال اگر قرینه‌ای در کار نباشد اصل فوق را جاری نموده و می گوئیم، متکلّم معنای حقیقی را اراده کرده و الّا قرینه می‌آورد تا معنای مجازی را بفهماند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۵۱

فی المثل: متکلمی می گوید: رأیت اسدا. یعنی: شیری را دیدم.

مخاطب هم می‌داند که معنای حقیقی شیر، همان حیوان درنده است و مجازا در شخص شجاع نیز استعمال می‌شود حال اگر در اراده هریک از دو معنای مذکور (توسط متکلم) شک نمود، اصالهٔ الحقیقه را جاری کرده و می گوید: مراد متکلم همان حیوان درنده است.

* چرا در صورت نبودن قرینه همراه لفظ اصالهٔ الحقیقه جاری می‌شود؟

زیرا تا زمانی که برخلاف معنای حقیقی قرینه‌ای قائم نشود نمی‌توان لفظ را از ظاهرش منصرف کرده و به معنای مجازی حمل نمود.

* کاربرد اصل اصالهٔ العموم در چه موردی است؟

در موردی است که احتمال اراده خاص می‌رود.

یعنی: در کلام متکلم لفظ عامی آمده که احتمال دارد به آن تخصیص وارد شده باشد، لکن مخاطب قطع و جزم به این تخصیص ندارد. و لذا اصل مزبور را جاری کرده و اثبات می کند که مراد متکلم همان عام بوده است.

فی المثل: مولی به بنده‌اش می گوید: (اکرم العلماء) بنده نیز می‌داند که افراد علما فراوانند و احیانا در میان آنها افراد فاسق و غیر عادل نیز وجود دارند و لذا احتمال می‌دهد که چنین افرادی از عموم حکم خارج باشند و لکن چون دلیل قطعی و جزمی بر خروج این افراد از آن حکم اقامه نشده، اصل مذکور را جاری نموده و می گوید: مراد مولی همه علما می‌باشد.

* کاربرد اصل اصالهٔ الاطلاق در چه موردی است؟

در موردی است که احتمال می‌رود لفظ مطلق متکلّم تقیید خورده باشد.

یعنی: لفظ مطلقی در کلام متکلم آمده و مخاطب احتمال می‌دهد که متکلّم آن را مقیّد کرده باشد حال اگر وجود چنین قیدی

مسلم و قطعى نباشد به اصل مزبور تمسّك نموده، اثبات مى كند كه مراد متكلم مطلق بوده است.

فى المثل: در كلام متكلّم آمده است: (اعتق رقبة) يعنى: بنده‌اى آزاد كن.

در اينجا كلمه بنده مطلق است، چون هم با قيد مسلم سازگار است، هم با قيد كافر.

حال: اگر متكلم مرادش بنده مسلم بوده بايد كلام را مقيّد به اين صفت مى كرد، چون نكرده به اصل مزبور تمسّك نموده و احتمال چنين قيدى را دفع و اطلاق آن را اثبات مى كنيم.

نكته:

بازگشت سه اصل مذكور به يك اصل است و آن عبارتست از: (اصالة عدم القرينه).

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۲، ص: ۱۵۲

* به چه دليل ادعا مى كنيد كه سه اصل اصالة الحقيقه، اصالة العموم و اصالة الاطلاق به يك اصل اصالة عدم القرينه بازگشت مى كنند؟

زيرا در هريك از سه اصل مذكور جهت تشخيص اراده متكلم به ترتيب قرينه، مخصّص و قيد لازم مى‌باشد كه هريك قرينه صارفه‌ايست كه در صورت قطع به وجودشان بايد كلام را بر مقتضاى آنها حمل نمود.

و لذا، در فرض شك مى توان گفت: اصل، عدم وجود قرينه است.

* كاربرد انصراف ظهورى (يا غلبه استعمال مطلق در فرد شايع) در كجاست؟

آنجايى است كه لفظ مطلقى در خصوص يك فرد از افراد يا يك صنف از اصنافش شاخص و بارز است به‌طورى كه غالبا لفظ مطلق را در آن فرد يا صنف استعمال مى كنند.

حال: اگر مخاطب شك كند كه آن فرد بارز مراد است يا معناى وسيع آن لفظ، اين غلبه استعمالى مطلق در فرد يا صنف مزبور موجب ظنّ مخاطب به همان فرد يا صنف شاخص مى‌شود.

نكته: اين اماره در صورتى اماره ظنّى به حساب مى‌آيد كه به درجه وضع تعيّنى نرسيده باشد زيرا اگر به درجه وضع رسيده باشد ديگر احتمال خلاف در معناى آن نمى‌رود.

* مراد از قرائن مقاميّه چيست؟

مراد اوامرى است كه به دنبال توهّم يا وجود قطعى خطر صادر مى‌شود و مردم به آن اعتماد دارند.

* كاربرد قرينه مقاميه در چه موردى است؟

در موردى است كه ابتداء مخاطب را نسبت به موضوعى نهى كنيم و سپس به آن موضوع امر كنيم.

فى المثل: پزشك به فرد سرماخورده مى گويد: سركه نخور و لكن در صورت كسب سلامتى سركه بخور.

نكته: اين امر از جانب متكلم وجوب ندارد، بلكه مى‌خواهد بگويد آن منع سابق برداشته شد و مى‌توانى سركه بنوشى نه اينكه واجب است كه بنوشى.

* گفتيد به‌نظر شيخ اصول لفظيه به يك اصل اصالة عدم القرينه راجع‌اند، نظر مرحوم آخوند در اين زمينه چيست؟

ايشان مى گويند: اصول مزبور به اصل اصالة الظهور برمى گردند.

* حاصل كلام پيرامون اصول لفظيه در اين قسم چيست؟

اين است كه: اين امارات در حدّى از اعتبار هستند كه هرگاه متكلم خلاف مقتضاى آنها را اراده

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۲، ص: ۱۵۳

كند بايد بر مقصود خود قرينه‌اى نصب كند و الّا مذمّت مى‌شود.

* مراد شیخ از عبارت (ما یعمل لتشخیص اوضاع الالفاظ .... الخ) چیست؟

امارات ظنّیه‌ای است که برای تعیین موضوع له لفظ و برای تشخیص مجازات از حقایق و برای شناخت ظاهر از خلاف ظاهر بکار می‌روند.

* مواردی از امارات ظنّیه قسم دوم را نامبرده و مختصرا توضیح دهید؟

۱- نصّ اهل لغت:

یعنی: واضع لغت یا هرکسی که به لغات و معانی آن آشنایی دارد بگوید: فلان لفظ برای فلان معنا وضع شده است.

۲- خود شخص:

یعنی: به‌کارگیرنده لفظ خود از علمای اهل لغت بوده و به معنای لفظ واقف باشد.

۳- صحت حمل و عدم صحت سلب:

یعنی: حمل یک لفظ بر یک معنا و عدم صحت سلب آن علامت حقیقت بودن معنای لفظ است و عدم صحت حمل و صحت سلب آن علامت مجاز بودن استعمال لفظ در یک معناست.

۴- تبادر: یعنی: به ذهن خطور کردن یک معنا از یک لفظ عند الاطلاق، علامت حقیقت بودن آن لفظ در آن معناست.

۵- اطراد و شیوع و عدم اطّراد و شیوع: یعنی: اطراد و شیوع استعمال لفظ در یک معنا علامت حقیقت بودن و بالعکس علامت مجاز بودن است.

* چرا شیخ عبارت (و تشخیص ظواهرها عن خلافها را) بعد از عبارت (و تشخیص مجازاتها) آورد؟

زیرا تشخیص ظواهر از خلاف ظواهر اعم است از تشخیص مجازات از حقائق به همین دلیل است که امثله شیخ نیز اختصاص به تعیین مجاز از حقیقت ندارد.

* حاصل فرموده شیخ در متن مورد بحث چیست؟

معرّفی و بیان امارات قسم دوم است که برای احراز ظهور کلام متکلم و عدم ظهور آن بکار می‌روند. که نمونه‌هائی از این امارات در پاسخ به سؤالات بعدی خواهد آمد.

* مراد از عبارت (کتشخیص انّ لفظ الصعید ...) در متن چیست؟

بیان یک مثال و استفاده از قول لغوی است.

توضیح: در قرآن کریم آمده است فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً.*

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۲، ص: ۱۵۴

حال: ما نمی‌دانیم: که آیا کلمه (صعید) همان‌طور که نظر زجّاج است به معنای مطلق وجه الارض است تا اینکه شامل سنگ هم بشود و تیمّم برآن جایز باشد.

یا اینکه به معنای خصوص خاک خالص است چنان‌که برخی دیگر فرموده‌اند، تا شامل شن و سنگ نشود و تیمّم بر آنها صحیح نباشد.

و لذا در اینجا: از قول لغوی و دانایان به معانی لغات استفاده می‌کنیم.

* پس مراد از عبارت (هل یوجب ظهور، فی الاباحهٔ المطلقهٔ) چیست؟

همان اباحه به معنای اعم است که غیر از حرمت، همه تکالیف چهارگانه دیگر را شامل می‌شود.

به عبارت دیگر: مولایی یا طبیبی، عبد یا بیمار خود را از انجام عملی یا تناول غذایی منع کرده بر حظر می‌دارد و لکن پس از مدتی او را به همان عمل امر می‌کند.

حال: اگر ما شک کردیم که آیا این امر که به دنبال حظر صادر شده، ظهور در رفع المنع و الحظر دارد؟ یا ظهور در اباحه بالمعنی الاخص؟ و یا ظهور در رجحان و استحباب؟ و یا وجوب؟ از علائم نامبرده فوق استفاده می کنیم.

* پس مراد از عبارت (انّ الشهرهٔ فی المجاز المشهور) در متن چیست؟

این است که: آیا اراده کردن حقیقت (یعنی: معنای حقیقی) در مجازات مشهوره از قبیل استعمال (امر) در استحباب و (نهی) در کراهت، در لسان روایات که به درجه مجاز مشهور رسید. امّا وضع تعیّنی پیدا نکرده‌اند نیاز به قرینه صارفه دارد و عند الاطلاق از کلام فهمیده نمی‌شود؟ یا اینکه نیازی به قرینه صارفه نداشته و عند الاطلاق از کلام فهمیده می‌شود؟ در اینجا شهرت لفظ در معنای مجازی را محور کار قرار داد، از آن کمک می گیریم. یعنی: شهرت اماره‌ای است که به‌وسیله آن ظهور لفظ و بلکه صراحتش در معنای مجازی و انصرافش از موضوع له اوّلی فهمیده می‌شود.

* چرا شیخ در عبارت (و الشک فی الاوّل ....) از قسم دوم در اینجا به اوّل تعبیر فرمود؟

زیرا در وقت اخذ نتیجه در عبارت (فالمطلوب فی هذا القسم ...) قسم دوم را اوّل و قسم اوّل را دوم ذکر نمود.

* مراد از عبارت (عن اعتماد المتکلم علی القرینهٔ ....) چیست؟

این است که: اگر متکلم اعتمادش به قرینه بوده معلوم می‌شود که مرادش معنای مجازی بوده و چنانچه به قرینه اعتماد نکند، مرادش معنای حقیقی می‌باشد.

* از نظر شیخ چه تفاوتی میان امارات قسم اوّل و امارات قسم دوّم وجود دارد؟

از امارات قسم اوّل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۵۵

در موردی استفاده می‌شود که ظهور لفظ در معنای موضوع له، و عدم ظهورش در غیر معنای موضوع له معلوم است. لکن کدامیک از دو معنا مراد متکلم است معلوم نیست.

فی المثل: معنای موضوع له لفظ اسد، آن حیوان درنده و معنای غیر ما وضع له آن، مرد شجاع است.

حال: لفظ اسد در کلام متکلمی بکار رفته ولی من نمی‌دانم مقصود او معنای موضوع له لفظ اسد بوده یا معنای مجازی آن.

در اینجا به جستجوی یافتن قرینه برمی‌آئیم تا به مقصود خود که مراد متکلم است دست یابیم چنانچه قرینه‌ای یافتیم مثلا به دنبال لفظ اسد کلمه یرمی را ملاحظه نمودیم متوجه می‌شویم که مراد متکلم معنای مجازی این لفظ بوده و کلمه یرمی اماره‌ای بر تعیین مراد می‌باشد.

و لذا این قرینه از مصادیق امارات قسم اوّل است.

امّا از امارات قسم دوّم: در مواردی استفاده می گردد که اصلا معنای حقیقی و مجازی الفاظ و یا ترکیب آنها معلوم نیست. به عبارت دیگر: در مواردی که اصل ظهورشان معلوم نیست و ما به واسطه امارات دسته دوم ظهور و عدم ظهور را به دست می‌آوریم.

* پس مراد شیخ از عبارت (فالقسمان من قبیل الصغری .... الخ) چیست؟

این است که: بکارگیری دو قسم اماره و اجتماع آنها با هم به منزله انضمام صغری و کبرائی است که پس از ترتیب دادن قیاس، مراد متکلم را تشخیص می‌دهیم.

* در تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

فی المثل: متکلم می گوید: (رأیت اسدا یرمی) و مخاطب نه به معنای حقیقی و مجازی اسد، آگاهی دارد و نه از مراد متکلّم چیزی می‌فهمد. پس برای تشخیص معنای حقیقی و مجازی اسد به لغت مراجعه کرده و از معنای حقیقی و لغوی آن مطلع می‌شود، سپس برای تعین مراد متکلم به امارات معیّن مراد رجوع می‌نماید.

* مخاطب چگونه از طريق دست‌يابى به معناى حقيقى و مجازى لفظ و مراجعه به قرائن مراد متكلّم را درمى‌يابد؟

مى گويد:

معناى حقيقى لفظ اسد حيوان درنده و معناى مجازى آن مرد شجاع است (صغرى)

قرينه قائم شده در كنار لفظ اسد دلالت بر معناى مجازى دارد (كبرى)

پس مراد متكلم معناى مجازى است (نتيجه)

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۲، ص: ۱۵۶

* خلاصه كلام در قسم ثانى از امارات ظنيه چيست؟

اين است كه: در اين قسم، سخن از اصل ظهور است، كه آيا فلان لفظ در فلان معنا ظهور دارد يا نه؟

* حاصل كلام در قسم اوّل از امارات ظنّيه چه بود؟

اين بود كه اصل ظهور مفروغ عنه (يعنى: مسلّم) است. و لكن سخن در اين است كه: آيا آن ظهور اراده شده است يا نه؟

* حاصل و نتيجه اين دو قسم از امارات ظنّيه چيست؟

اين است كه: هر دو بحث بايد كامل شود تا مجتهد بتواند استنباط نمايد.

* در اين مبحث يك بحث صغروى مطرح بود يا يك بحث كبروى؟ و چه نتيجه‌اى از آن حاصل شد؟

يك بحث صغروى، و اين نتيجه حاصل شد كه در اين بحث ما بدانجا مى‌رسيم كه (هذا ظاهر).

به عبارت ديگر: مى‌فهميم كه كلمه صعيد، در مطلق وجه الارض ظهور دارد و دليل آن‌هم قول اهل لغت است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۲، ص: ۱۵۷

متن:

امّا القسم الاوّل:

فاعتباره فى الجملة لا اشكال فيه و لا خلاف، لأنّ المفروض كون تلك الامور معتبرة عند اهل اللسان فى محاوراتهم المقصود بها التفهيم و من المعلوم بديهة انّ طريق محاورات الشارع فى تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقا مخترعا مغايرا لطريق محاورات اهل اللسان فى تفهيم مقاصدهم و انّما الخلاف و الاشكال وقع فى موضعين:

احدهما: جواز العمل بظاهر الكتاب:

و الثانى: انّ العمل بالظواهر مطلقا فى حقّ غير المخاطب بها، قام الدليل عليه بالخصوص بحيث لا يحتاج الى اثبات انسداد باب العلم فى الاحكام الشرعيّة أم لا.

ترجمه:

حكم قسم اوّل

امّا در اعتبار و حجت بودن قسم اول اجمالا اشكالى وجود ندارد و اختلافى هم در آن نيست، زيرا فرض بر اين است كه، اين امارت از نظر اصوليين و اهل لغت در محاورات و تكلّماتى كه به واسطه آن قصد تفهيم دارند معتبر است.

چون بديهى است كه طريق و شيوه سخن گفتن شارع در تفهيم مقاصدش يك طريق اختراعى كه مغاير با روش محاوره اهل زبان است نمى‌باشد.

و لذا اختلاف و اشكال در دو موضع واقع شده:

۱- در جواز عمل به‌خصوص ظواهر قرآن.

۲- نسبت به جواز عمل به ظواهر (چه قرآن و چه غیر قرآن) در حق غیر مخاطب است اعم از اینکه دلیلی خاص که او را از اثبات انسداد باب علم در احکام شرعیه بی‌نیاز گرداند، در دست داشته باشد یا اینکه چنین دلیلی وجود نداشته باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۲، ص: ۱۵۸

تشریح المسائل

* مراد شیخ از عبارت (فاعتباره فی الجملة لا اشکال فیه .... الخ) چیست؟

این است که: (کلّ ظاهر حجّة من المولی علی العبد و بالعکس). به عبارت دیگر؛ می‌خواهد بفرماید که: قسم اوّل از امارات، یعنی: اموری که در تشخیص مراد متکلم به کار گرفته می‌شوند و ظنّ مستند به آنها را ظنون دلالی می‌نامند، از نظر اصولیین حجّت بوده و در حجیّت این امارات اختلافی در میان اصولیین وجود ندارد. اگرچه در برخی از مصادیق و صغریات آن، میان اهل علم اختلاف وجود دارد.

* با توجّه به مطلب فوق بحث از حجیّت امارات در اینجا صغروی است یا کبروی؟ و چرا؟

یک بحث کبروی است. زیرا به این نتیجه می‌رسیم که (کلّ ظاهر حجة من المولی ....).

* مراد از عبارت (لأن المفروض کون تلک الامور معتبرة .....) چیست؟

بیان دلیل و برهان حجیّت این قسم از امارات است. و آن عبارتست از اینکه: اهل محاوره در تفهیم مقاصدشان به یکدیگر از این امارات استفاده می کنند.

و لذا: چون شارع مقدس طریق بیان و ابراز مقاصد و مراداتش به روش اهل عرف و محاوره است ناگزیر امارات مورد نظر نیز باید حجّت و برهان قطعی بر تشخیص و تعیین مراد متکلم باشند.

* پس مراد از عبارت (و انما الخلاف فی موضعین ...) چیست؟

بیان نزاع در دو مورد میان اهل علم است، که هر دو مورد از نزاع نیز صغروی می‌باشد و بهتر بود که شیخ این دو مورد را در بحث کبروی مطرح نمی‌فرمود.

* دو اختلافی که شیخ در ذیل عبارت نقل نمود مربوط به چه اموری است؟

۱- به اینکه عمل به ظاهر قرآن جایز است یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا ظواهر قرآن را می‌توان ظاهر به حساب آورد تا که حجّت باشند یا اینکه ظاهر محسوب نشده و از مورد بحث خارج‌اند.

۲- و به اینکه آیا ظواهر کلمات اعم از قرآن و یا کلمات متکلمین نسبت به غیر مخاطب ظاهر محسوب می‌شوند تا حجّت باشند یا نه؟ آیا به‌طور مطلق حجت‌اند یا با شرائطی حجیّت دارند؟

* چرا شیخ در ابتدای متن مورد بحث فرمود: فاعتباره فی الجملة و نفرمود بالجملة؟

به خاطر اشاره به دو اختلافی است که در پاسخ به سؤالات قبلی ذکر آنها گذشت.

* آیا آوردن قید (فی الجملة) در عبارت، مخالف با نظر خود شیخ در حجیّت مطلق امارات نیست؟

چرا و بهتر بود که این تقیید صورت نمی گرفت. چونکه هر دو نزاع در مصادیق و صغریات این کبری است. نه در نفس کبری.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۲، ص: ۱۵۹

متن:

و الخلاف الاوّل ناظر الی عدم کون المقصود بالخطاب استفادة المطلوب منه مستقلا.

و الخلاف الثانی ناظر الی منع کون المتعارف بین اهل اللسان اعتماد غیر من قصد افهامه بالخطاب علی ما یستفیده من الخطاب بواسطهٔ اصالهٔ عدم القرینهٔ عند التّخاطب.

فمرجع کلا الخلافین الی منع الصّغری، و امّا الکبری (اعنی کون الحکم عند الشارع فی استنباط مراداته) المقصود بها التفهیم ما هو المتعارف عند اهل اللسان فی الاستفادهٔ فممّا لا خلاف فیه و لا اشکال.

ترجمه:

هریک از دو خلاف به چه امری نظارت دارد؟

خلاف اوّل (یعنی: عدم حجیّت ظواهر قرآن) ناظر به عدم قصد از خطابات و ظواهر قرآنی است در استفاده مطلب و افاده مرادات از آن (خطاب قرآنی) به‌طور مستقل (بلکه نیاز به بیان دیگری از پیامبر و ائمه دارد).

و خلاف دوم (یعنی: عدم حجیّت مطلق ظواهر نسبت به غیر مخاطب) ناظر است به رائج نبودن اعتماد غیر مخاطبین و آنهایی که به واسطه خطابات تفهیمشان قصد نشده بر آنچه از خطابات استفاده می‌شود از جمله به اصل عدم قرینه در وقت خطاب.

در نتیجه:

بازگشت هر دو مخالفت به منع صغرای مطلب است (زیرا مخالفین در هر دو مورد، ظواهر قرآن یا مطلق ظواهر را نسبت به غیر مخاطب از مصادیق و افراد ظهور نمی‌دانند)

امّا کبرای مسئله: به این معنا که حکم از نظر شارع در استنباط مقاصد و مراداتش از خطاباتی که به‌قصد تفهیم القاء شده، همان روش متعارف میان اهل لسان در استفاده مطالب می‌باشد پس از جمله اموری است که اختلاف و اشکالی در آن نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۲، ص: ۱۶۰

تشریح المسائل

* نظر مخالفین در اختلاف اوّل (عدم حجیّت ظواهر قرآن) به چه مطلبی است؟

نظرشان به این نکته است که تنها ظواهر قرآنی و خطابات کتاب الله در افاده مرادات شارع مستقلا کافی و وافی نبوده و نیازمند به اخبار و کلمات شارحین قرآن از جمله حضرات ائمه معصومین هستند.

به عبارت دیگر: خصوص ظواهر قرآن در حقّ ما حجّت نیست. و لکن ظواهر کلمات سایرین اعم از معصوم و غیر معصوم حجّت است.

* این اختلاف صغروی است یا کبروی؟

این اختلاف صغروی است.

* مرادتان از اینکه این اختلاف در حجیّت ظواهر قرآن صغروی است چیست؟

این است که این‌ها می‌خواهند بگویند که ظواهر بر دو دسته‌اند:

۱- یک دسته از ظواهر مستقلا و بدون نیاز به ضمیمه در مقام افاده مقصوداند، و عند العقلاء دارای ارزش. مثل: ظواهر سنّت و کلام متکلمین غیر معصوم.

۲- و یک دسته ظواهری که مستقلا در مقام افاده مرادات نیستند بلکه با تفسیر و بیان معصومین مفید مقصود هستند. مثل: ظواهر قرآن.

* آیا این‌ها اخذ به ظواهر قرآن را قبول ندارند؟ مطلقا.

چرا، این‌ها نیز اخذ به ظاهر می‌کنند، لکن به ظاهر مع الضمیمهٔ نه بالاستقلال.

* نظر مخالفین در اختلاف دوم (یعنی: عدم حجیّت مطلق ظواهر نسبت به غیر مخاطب) چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۶۱

متن:

اما الکلام فی الخلاف الأوّل

فتفصیله أنّه ذهب جماعهٔ من الأخباریّین الی المنع عن العمل بظواهر الکتاب من دون ما یرد التفسیر و کشف المراد عن الحجج المعصومین صلوات اللّه علیهم.

و أقوی ما یتمسّک لهم علی ذلک وجهان:

أحدهما: الأخبار المتواترهٔ المدّعی ظهورها فی المنع عن ذلک.

مثل النبوی صلّی اللّه علیه و آله: «من فسّر القرآن برأیه فلیتبوّأ مقعده من النّار»[۲۵].

و فی روایهٔ اخری: «من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوّأ مقعده من النّار»[۲۶].

و فی نبویّ ثالث: «من فسّر القرآن برأیه فقد افتری اللّه الکذب»[۲۷].

ترجمه:

سخن در خلاف اوّل

پس تفصیل خلاف اوّل این است که:

جماعتی از اخباریون قائل‌اند که بدون ورود تفسیر و کشف مطلوب و مقصود از طریق ائمّه معصومین، عمل به ظواهر قرآن جایز نیست. و قوی‌ترین چیزی که به آن متمسّک شده‌اند دو دلیل است:

یکی از آن دلیل عبارتست از:

اخبار متواتره‌ای که ادّعا شده ظهور آنها در منع از عمل به ظواهر قرآن است مثل: این حدیث شریف نبوی که فرموده:

(کسی که قرآن را به رأی خویش تفسیر کند، جایگاهش در جهنم است.)

و مثل: روایت دیگری که فرموده است:

(کسی که در قرآن بدون علم سخنی بگوید در جهنّم فرود می‌آید.)

و در حدیث نبوی سوم آمده است:

(کسی که به رأی خویش قرآن را تفسیر کند پس هرآینه بر خداوند دروغ بسته.)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۶۲

متن:

و عن ابی عبد اللّه علیه السّلام: «من فسّر القرآن برأیه ان أصاب لم یؤجر و إن أخطأ سقط أبعد من السّماء»[۲۸].

و فی النبویّ العامّیّ: «من فسّر القرآن برأیه فأصاب فقد أخطأ»[۲۹].

و عن مولانا الرضا، عن أبیه، عن آبائه، عن أمیر المؤمنین علیهم السّلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: «انّ اللّه عزّ و جلّ قال فی الحدیث القدسیّ: ما آمن بی من فسّر کلامی برأیه، و ما عرفنی من شبّهنی بخلقی، و ما علی دینی من استعمل القیاس فی دینی»[۳۰].

و عن تفسیر العیّاشیّ عن أبی عبد اللّه علیه السّلام: «قال: من حکم برأیه بین اثنین فقد کفر، و من فسّر برأیه آیهٔ من کتاب اللّه فقد کفر»[۳۱].

ترجمه:

و از ابی عبد الله علیه السّلام منقول است که:

(کسی که قرآن را به رأی خود تفسیر کند اگر به واقع اصابت کند پاداشی ندارد و اگر به خطا و اشتباه رود از فاصله‌ای دورتر از آسمان به زمین سقوط کند و در روایت نبوی از طریق عامّه آمده است که:

(کسی که به رأی خودش قرآن را تفسیر کند پس اگر به صواب هم رود به خطا رفته است و از مولانا امام رضا از پدرش و از آباء گرامیش از امیر مؤمنان علیهم السّلام منقول است که فرمود که:

پیامبر اسلام صلّی اللّه علیه و آله فرمود: خداوند در حدیث قدسی می‌فرماید:

(کسی که کلام من را به رأی خود تفسیر کند به من ایمان نیاورده و کسی که مرا به مخلوقاتم تشبیه کند من را نشناخته است و کسی که قیاس را در دین من به کار برد بر دین و آیین من نمی‌باشد)

و از تفسیر عیاشی از ابی عبد اللّه علیه السّلام منقول است که فرمود:

(کسی که میان دو نفر به فکر و رأی خویش حکم کند کفر ورزیده است و آن‌کس که یک آیه از کتاب خدا را به رأی خودش تفسیر کند کافر شده است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۶۳

متن:

و عن «مجمع البیان»: انّه قد صحّ عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و عن الأئمّة القائمین مقامه أنّ تفسیر القرآن لا یجوز الّا بالأثر الصحیح و النصّ الصریح[۳۲].

و قوله علیه السّلام: «لیس شیء أبعد من عقول الرجال من تفسیر القرآن، انّ الآیة یکون أوّلها فی شیء و آخرها فی شیء، و هو کلام متّصل ینصرف الی وجوه»[۳۳].

و فی مرسلة شبیب بن أنس عن أبی عبد اللّه علیه السّلام: انّه قال لأبی حنیفة: «أنت فقیه أهل العراق؟». قال: نعم. قال: «فبأیّ شیء تفتیهم؟» قال: بکتاب اللّه و سنّة نبیّه صلّی اللّه علیه و آله. قال علیه السّلام: «یا أبا حنیفة، تعرف کتاب اللّه حقّ معرفته و تعرف الناسخ من المنسوخ؟!» قال: نعم. قال علیه السّلام: «یا أبا حنیفة لقد ادّعیت علما! ویلک، ما جعل اللّه ذلک الّا عند أهل الکتاب الّذین انزل علیهم، ویلک، و لا هو الّا عند الخاصّ من ذریّة نبیّنا صلّی اللّه علیه و آله، و ما ورّثک اللّه من کتابه حرفا»[۳۴].

ترجمه:

و از کتاب «مجمع البیان» است که: در خبر صحیحه‌ای از پیامبر اکرم و ائمه طاهرین علیهم السّلام که قائم‌مقام او هستند رسیده است که: تفسیر قرآن جایز نیست مگر به واسطه اثر صحیح و نصّ واضح و آشکار.

و نیز فرموده اوست صلّی اللّه علیه و آله که: هیچ‌چیزی از عقول مردان دورتر از تفسیر قرآن نمی‌باشد زیرا ممکن است آیه‌ای از آیات اولش در مورد مطلبی و آخرش در مورد مطلب دیگری باشد و قرآن کلامی است که تمام کلماتش به هم متصل است و به وجوه مختلفی منصرف می‌شود.

و در روایت مرسله شعیب بن انس از ابی عبد اللّه علیه السّلام آمده است که: حضرت به ابو حنیفه فرمود: آیا تو فقیه اهل عراقی؟ عرض کرد: بله، حضرت فرمود: بر چه اساسی برای آنها فتوا می‌دهی؟ گفت: براساس کتاب خدا و سنت پیامبرش صلّی اللّه علیه و آله. حضرت فرمود: ای ابو حنیفه، آیا به طور شایسته و بایسته کتاب خدا را می‌شناسی و ناسخ و منسوخ را می‌دانی؟ گفت: بله.

حضرت فرمود: ای ابو حنیفه ادعای علم نمودی، وای بر تو، قرار نداده است خداوند این علم را مگر نزد اهل کتاب، (یعنی کسانی که قرآن بر آنان نازل شده است) وای بر تو، نیست آن علم مگر نزد خواص از ذریّه پیامبر صلّی اللّه علیه و آله و خداوند، یک

حرف از آن را به تو تعلیم نفرموده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۶۴

متن:

و فی روایهٔ زید الشحّام، قال:

دخل قتادهٔ علی أبی جعفر علیه السّلام، فقال له: «أنت فقیه أهل البصرهٔ؟» فقال: هکذا یزعمون.

فقال علیه السّلام: «بلغنی أنّک تفسّر القرآن؟» قال: نعم.

الی أن قال: «یا قتادهٔ، ان کنت قد فسّرت القرآن من تلقاء نفسک فقد هلکت و أهلکت، و ان کنت قد فسّرته من الرّجال فقد هلکت و أهلکت. ویحک یا قتادهٔ، انّما یعرف القرآن من خوطب به»[۳۵].

الی غیرذلک ممّا ادّعی فی الوسائل- فی کتاب القضاء-[۳۶] تجاوزها عن حدّ التواتر.

و حاصل هذا الوجه یرجع الی أنّ منع الشارع عن ذلک یکشف عن أنّ مقصود المتکلّم لیس تفهیم مطالبه بنفس هذا الکلام، فلیس من قبیل المحاورات العرفیّهٔ.

ترجمه:

و در روایت زید شحّام وارد است که:

قتاده بر امام ابی جعفر علیه السّلام داخل شد، حضرت به او فرمود: تو فقیه اهل بصره‌ای؟ قتاده گفت: مردم این‌گونه گمان کرده‌اند. حضرت فرمود: به من رسیده است که قرآن را تفسیر می‌کنی؟ قتاده گفت: بله، تا آنجا که حضرت فرمودند:

ای قتاده: اگر قرآن را از پیش خودت تفسیر می‌کنی پس هم خود را هلاک کرده‌ای و هم دیگران را، و اگر از رجال در این امر (تفسیر) کمک بگیری باز، هم خود را هلاک کرده‌ای و هم دیگران را، وای بر تو ای قتاده، قرآن را کسی می‌شناسد که به او خطاب شده.

و در روایات دیگری که صاحب وسائل در باب قضا مدعی آن شده است و از حد تواتر گذشته‌اند.

و حاصل این وجه یعنی: وجه اوّل از دو وجه اخباریین:

راجع به این است که: منع شارع از عمل به قرآن و تمسّک به ظواهر آن کاشف است از این که: مقصود متکلم (خدای تعالی) این نیست که مقاصد خود را به مجرد این کلام به مخاطبین تفهیم کند، پس قرآن از قبیل محاورات عرفی نیست، که به ظاهر آن اکتفا شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۶۵

تشریح المسائل

* حاصل فرموده شیخ در تفسیر و شرح خلاف اوّل چیست؟

۱- برخی از اخباریین معتقدند که، عمل به ظواهر قرآن بدون تفسیر ائمه علیهم السّلام جایز نیست، تا آنجا که برخی افراط نموده، گفته‌اند: فهم آیات و کلمات قرآن مطلقا برای ما غیرممکن است.

۲- و برخی از آنها قائل به تفصیل شده‌اند که شرح آن در مطالب قبلی گذشت.

نکته:

از آنجا که ادلّه اخباریها در اثبات مدعایشان (یعنی: منع عمل به ظواهر قرآن) نیازی به توضیح و شرح طولانی ندارد تنها به شرح اصطلاحات و عبارات می‌پردازیم.

* خلاصه اولین دلیل اخباریها بر مدّعایشان چیست؟

حاصل دلیل این است که: ظاهر قرآن غیر از سایر ظواهر است و باید حساب آن را جدا کرد. زیرا در سایر ظواهر با همان ظواهر تفهیم مقصود صورت می‌پذیرد و لذا بناء عقلاء بر اخذ به آن ظواهر مستقر شده است. و لکن در خصوص قرآن، تفهیم مقصود به ظواهر با انضمام تفسیر اهل بیت است و لذا، در چنین خطابات و ظواهری عقلا، به ظاهر تنها اخذ نمی‌کنند.

* مراد از حدیث قدسی چگونه حدیثی است؟

کلامی است که مفادش از جانب خدای عالم بر قلب مبارک پیامبر صلّی اللّه علیه و آله القاء شده و پیامبر با لفظ خود آن را بازگو نموده است، و در الفاظ این‌چنین حدیثی اعجاز وجود ندارد.

* حدیث از نظر متن و به اعتبار وضوح و خفای دلالت بر چند قسم است؟

بر چهار قسم: نصّ، مجمل، ظاهر، مؤوّل.

* مراد از حدیث نص چگونه کلامی است؟

در آن کلام تنها یک معنا وجود دارد و احتمال معنای دیگری نمی‌رود.

* مراد از حدیث مجمل چیست؟

این است که: در کلام یک یا چند معنا محتمل است و لکن هیچ‌یک بر دیگری رجحان ندارد.

* مراد از حدیث ظاهر چیست؟

این است که: در کلام دو یا چند معنا وجود دارد که برخی بر بعض دیگر راجح‌اند که معنای راجح را ظاهر گویند.

* مراد از مؤوّل در حدیث چیست؟

این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۶۶

معنای ظاهر حدیث را به واسطه قرائن و شواهد عقلی و نقلی برخلاف آن حمل کنیم.

* حدیث مرسل به چه معناست؟

به دو معناست:

۱- به حدیثی گویند که راوی خود آن را نشنیده و لکن بدون واسطه از پیامبر یا امام علیهم السّلام نقل نموده.

یعنی آخرین راویش معلوم نیست.

۲- به حدیثی گویند که از سلسله سند آن بیش از یک نفر حذف شده باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۶۷

متن:

و الجواب عن الاستدلال بها أنّها لا تدلّ على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها و تخصيصها و ارادة خلاف ظاهرها فى الأخبار، اذ من المعلوم أنّ هذا لا يسمّى تفسيرا، فانّ أحدا من العقلاء اذا رأى فى كتاب مولاه أنّه أمره بشىء بلسانه المتعارف فى مخاطبته له- عربيّا أو فارسيّا أو غيرهما- فعمل به و امتثله لم يعدّ هذا تفسيرا، اذ التفسير كشف القناع.

ترجمه:

(پاسخ به استدلال از وجه اوّل اخباریها)

اشاره

این است که: اخبار مذکور بر منع از عمل به ظواهری که بعد از تفحّص از ناسخ و مخصّص و وجود قرینه بر اراده خلاف ظواهر در اخبار دیگر و عدم دست‌یابی به آنها دارای معنایی روشن و واضح هستند دلالت ندارد.

زیرا معلوم و بدیهی است که چنین عملی تفسیر نامیده نمی‌شود، چه آنکه هریک از عقلاء وقتی در نامه مولایش ببیند که وی را با زبان متعارف و مأنوس میان اهل محاوره نسبت به امری مکلّف و موظف نموده است (اعم از اینکه به زبان عربی یا فارسی و یا غیر این دو) پس بدان دستور عمل نموده و آن را امتثال می‌کند و هرگز این تفسیر نامیده نمی‌شود. زیراکه تفسیر برداشتن پرده و رفع حجاب است.

سپس: به فرض قبول کنیم که صرف حمل لفظ بر معنایش تفسیر باشد، ولی علی الظاهر مراد از (رأی) همان اعتبار و لحاظ ظنّی عقلی است که برگشتش به استحسان است.

بنابراین: شامل حمل ظواهر قرآن بر معانی لغوی و عرفی نشده و این عمل تفسیر به رأی نامیده نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۶۸

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید اخذ به یک آیه بر چند نوع است؟

بر چهار نوع است:

۱- آیات مجمل و متشابه را که محتمل چند معنا هستند بدون هیچ مدرک و دلیل قطعی بر یکی از معانی محتمل حمل نموده و حکم کنیم که مراد آیه همین معناست و لاغیر.

۲- حمل آیات بر معنایی که ظهور در آن معنا دارند قبل الفحص و الیأس از قرینه برخلاف ظاهر به عبارت دیگر: در برخورد اولیه با برخی آیات، ظاهر آیه ظهور در یک معنا دارد، و لکن ما قبل از جستجو و ناامید شدن از وجود قرینه‌ای که برخلاف ظاهر است، آیه شریفه را بر همین ظهورش حمل کنیم و بگوئیم: مراد آیه همین اطلاق است و حال آنکه شاید تقیید باشد.

۳- حمل آیه برخلاف معنای ظاهر بدون هیچ‌گونه قرینه‌ای و حال آنکه ظهور در همان معنای ظاهر دارد. مثل اینکه: آیه ظهور در وجوب داشته باشد و ما بگوییم: ظهور در استحباب دارد.

۴- حمل آیه بر ظاهرش بعد الفحص و الیأس از قرینه‌ای برخلاف ظاهر آن یعنی: آیه ظهور در معنایی دارد و ما هرچه در آیات و روایات جستجو نمودیم، قرینه‌ای برخلاف ظاهر نیافتیم و لذا آیه را حمل بر همان ظاهرش نمودیم و گفتیم: مثلا مراد مولی وجوب و یا حرمت است.

* مقدمهٔ بفرمائید تفسیر در لغت عرب به چه معناست؟

به معنای کشف القناع است، یعنی: پرده‌برداری از یک کلام مجمل و ناشناخته که احتمالا دارای معانی مختلفی است.

* آیا عمل به ظواهر و آیاتی که به‌خودی‌خود روشن است تفسیر نامیده می‌شود؟

خیر، زیرا در آنچه هویداست، ناسخ و منسوخ یا مجمل و مجهول و یا مطلق و مقیّدی وجود ندارد تا از آن پرده بردارد.

* دلیلتان بر مطلب اخیر چیست؟

این است که: امام علیه السّلام به جابر فرمودند:

(یا جابر انّ للقرآن بطنا و له ظهر و للظّهر ظهر و لیس شیء ابعد من عقول الرّجال من تفسیر القرآن)

نکته: تعلیل آخر حدیث شریف نشان می‌دهد که تفسیر قرآن غیر از عمل به ظواهر قرآن است.

* حال بفرمایید حاصل فرموده شیخ در جواب از استدلال اخباریها تا بدینجا چیست؟

این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۶۹

مفاد اخبار مذکور تفسیر به رأی را ممنوع و نامشروع می‌داند و لذا موضوع این احادیث تفسیر است حال آیا موضوع بحث ما که عمل به ظواهر قرآنی است از مصادیق تفسیر است؟ اگر هست حق با شماست و لکن موضوع بحث ما از مصادیق تفسیر نیست.

* مورد کلام و محلّ بحث در اینجا چه بود؟

مورد کلام در ظواهر آیاتی است که به دست ما رسیده است و ما مجازیم به آن ظواهر عمل کنیم، آن‌هم اخذ به ظواهر بعد الفحص و الیأس نه بیش از آن و این تفسیر نیست.

به عبارت دیگر:

عمومات و مطلقاتی در آیات الهی وجود دارد که ما پس از تفحص کردن از مخصّصات و مقیّدات و یا قرائنی که دالّ برخلاف ظاهرانـد و عدم دست‌یابی به امور مذکور به اراده ظهورات مزبور اطمینان پیدا کرده به آنها عمل می‌کنیم، یعنی: مطابق آنچه از ظواهر این آیات استفاده می‌شود حرکت می‌کنیم. و چنین امری تفسیر به رأی نامیده نمی‌شود چون تفسیر، کشف القناع از امر مجهول است و حال آنکه مورد بحث ما امر مجمل و مجهول وجود ندارد، بلکه آنچه که هست همان ظاهر است و ظاهر همان امر آشکار است.

* حاصل پاسخ شیخ چیست؟

این است که: عمل به ظواهر از موضوع اخباری که اخباریها بدان تمسّک نمودند خارج است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۷۰

متن:

ثمّ لو سلّم کون مطلق حمل اللفظ علی معناه تفسیرا، لکنّ الظاهر انّ المراد بالرّأی هو الاعتبار العقلیّ الظنّیّ الرّاجع الی الاستحسان، فلا یشمل حمل ظواهر الکتاب علی معانیها اللغویّهٔ و العرفیّهٔ.

و حینئذ فالمراد بالتفسیر بالرّأی: امّا حمل اللفظ علی خلاف ظاهره أو احد احتمالیه، لرجحان ذلک فی نظره القاصر و عقله الفاتر. و یرشد الیه المرویّ عن مولانا الصادق علیه السّلام قال فی حدیث طویل: «و انّما هلک الناس فی المتشابه، لأنّهم لم یقفوا علی معناه و لم یعرفوا حقیقته. فوضعوا له تأویلا من عند أنفسهم بآرائهم، و استغنوا بذلک عن مسألهٔ الأوصیاء علیهم السّلام فیعرّفونهم»[۳۷].

و امّا الحمل علی ما یظهر له فی بادئ الرأی من المعانی العرفیّهٔ و اللغویّهٔ، من دون تأمّل فی الأدلّهٔ العقلیّهٔ و من دون تتبّع فی القرائن النقلیّهٔ، مثل الآیات الأخر الدالّهٔ علی خلاف هذا المعنی و الأخبار الواردهٔ فی بیان المراد منها و تعیین ناسخها من منسوخها.

ترجمه:

بنابراین: مراد از تفسیر به رأی یکی از دو معنای ذیل است:

یا حمل لفظ برخلاف معنای ظاهر است (مشروط به اینکه انگیزه این حمل اعتماد به رأی باشد) یا حمل لفظ بر یکی از دو احتمال باشد به خاطر نظر قاصر و فکر سستی که حمل‌کننده است.

روایتی در تأیید معنای فوق

و روایتی از مولانا امام صادق علیه السّلام ما را به معنای فوق (حمل لفظ بر یکی از دو احتمال) راهنمایی می‌کند که در حدیثی طولانی فرموده است: (مردم در متشابه هلاک شده‌اند، زیرا بر معنای آن آگاه و مطلع نشده‌اند و حقیقت آن را نشناخته‌اند.)

در نتیجه: از پیش خود و به واسطه نظرشان تأویلی برای آن جعل نمودند، و خود را به واسطه آن جعل از اندیشه اوصیاء علیهم

السّلام بی‌نیاز دانسته و به رأی آنها توجه نکردند تا حضرات معصومین معانی متشابه را به آنها معرفی نمایند.

۲- و یا حمل لفظ بر معنایی از معانی عرفی و لغوی که در برخورد اوّلیّه و نظر سطحی ظاهر می‌شود بدون تأمل در ادله عقلیّه و بدون تحقیق و تفحّص در قرائن نقلیّه، همچون آیات دیگر که برخلاف معنای ذهنی مذکور دلالت دارند و مثل اخبار و احادیث وارده در بیان مراد از آن آیه شریفه و جدا کردن ناسخش از منسوخ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۷۱

تشریح المسائل

* حاصل پاسخ شیخ از متن قبلی چه شد؟

این شد که، عمل به ظواهر و حمل الفاظ بر ظواهر معانی تفسیر نمی‌باشد و اخباریها نمی‌توانند به واسطه اخباری که مضمون آنها نهی از تفسیر به رأی بود، اصولیین را در عمل به ظواهر قرآن تخطئه کنند.

* مراد شیخ از عبارت (لکنّ الظاهر انّ المراد بالرّأی هو الاعتبار العقلی الظّنّی ...) چیست؟

این است که: به فرض حمل الفاظ بر ظواهر معانی هم تفسیر باشد، لکن روایاتی که شما به آنها استدلال نمودید مطلق تفسیر کردن قرآن را محکوم نکرده و مجرد تفسیر، عمل غیر جایزی نمی‌باشد.

به عبارت دیگر:

موضوع در اخبار مذکور تفسیر به رأی است و این عمل است که مورد نهی واقع شده است.

بیان مطلب اینکه، تفسیر:

۱- گاهی به ظاهر است. یعنی ظاهر آیه دارای معنائی است که به هر عاقلی عرضه کنی آن معنا را می‌فهمد و این تفسیر به رأی نیست، چرا که رأی و سلیقه شخصی در آن معنا دخالت ندارد.

۲- گاهی به رأی است. یعنی: شخص تا لفظی و آیه‌ای به گوشش می‌خورد به واسطه عقل ناقص خود آن را برخلاف ظاهرش حمل می‌کند و یا چون یکی از معانی احتمالی به حکم استحسان و وجوه غیر موجّه (از قبیل ذوق و طبع) در نظرش اولی می‌آید لفظ را برآن حمل می‌کند و یا اینکه بدون تفحّص از قرائن و ادلّه عقلیّه و نقلیّه و اموری که مبیّن و شارح مقصود آیه هستند، لفظ را بر یکی از معانی عرفی یا لغوی و یا ... حمل می‌نماید.

روشن است که تفسیر به رأی به هریک از معانی مذکور باشد بر عمل به ظاهر صادق نمی‌باشد.

بنابراین:

تمسّک اخباری‌ها به اخبار ذکر شده جهت ردّ اصولیین و تخطئه آن بی‌اساس بوده و ربطی به موضوع بحث ندارد.

* مقصود از تفسیر به رأی را از نظر محققین امامیّه توضیح دهید؟

تفسیر به رأی اقسامی دارد که ذیلا مشخص شده

۱- حمل لفظی که ظهور در معانی دارد برخلاف ظاهرش یعنی: معنای مطلوب خود به صرف استحسان و لحاظ عقلی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۷۲

۲- حمل الفاظ و آیات مجمل بر یکی از احتمالات آن باز هم به صرف استحسان و به مقتضای میل و طبع شخصی.

۳- حمل کلام و آیه شریفه بر ظهور آن بدون فحص از وجود قرینه در دلالت بر معنای خلاف ظاهر.

نکته: تفسیر به هریک از سه طریق مذکور که باشد از نظر قاطبه علماء امامیّه حرام و غیر جایز است و تفاوتی نمی‌کند که غرض مفسّر از اعمال رأی و اظهارنظر، اثبات یک امر منکری باشد و یا برآن رأی و تفسیر، هدف صحیحی را مترتّب نماید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۷۳

متن:

و ممّا یقرّب هذا المعنی الثانی، و ان کان الأوّل اقرب عرفا، انّ المنهیّ فی تلک الاخبار، المخالفون الذین یستغنون بکتاب اللّه عن أهل البیت علیهم السّلام بل یخطّئونهم به.

و من المعلوم ضرورة من مذهبنا تقدیم نصّ الامام علیه السّلام علی ظاهر القرآن، کما انّ المعلوم ضرورة من مذهبهم العکس.

و یرشدک الی هذا ما تقدّم فی ردّ الامام علیه السّلام علی أبی حنیفة حیث انّه یعمل بکتاب اللّه. و من المعلوم انّه انّما کان یعمل بظواهره، لا أنّه یؤوّله بالرأی، اذ لا عبرة بالرأی عندهم مع الکتاب و السنّة.

و یرشد الی هذا قول ابی عبد اللّه علیه السّلام فی ذمّ المخالفین انّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض و احتجّوا بالمنسوخ و هم یظنّون انّه الناسخ و احتجّوا بالخاصّ و هم یظنّون انّه العامّ و احتجّوا بالآیة و ترکوا السنّة فی تأویلها و لم ینظروا الی ما یفتح به الکلام و الی ما یختمه و لم یعرفوا موارده و مصادره، اذ لم یأخذوه عن اهله فضلّوا و اضلّوا.[۳۸]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۷۴

ترجمه:

مقرّب معنای دوّم

اشاره

و از جمله چیزهایی که معنای دوم (یعنی: حمل قرآن بر معنای ابتدایی بدون تأمل در ادله عقلیّه) را تقریب و تأیید می‌کند، اگرچه معنای اوّل از نظر عرف اقرب از معنای دوم است.

این است که:

آنچه در این اخبار نهی و زجر شده مخالفین (یعنی: عامه) هستند، کسانی که به واسطه قرآن از اهل بیت علیهم السّلام اظهار بی‌نیازی می‌کنند، بلکه ائمه به واسطه این استغناء به کتاب اللّه مخالفین را تخطئه و مذمّت نموده‌اند.

و از نظر شیعه تقدیم نص امام بر ظاهر قرآن بدیهی است، چنانکه، از دیدگاه مخالفین عکس این امر بدیهی است.

(مؤید بر گفتار فوق)

و آنچه شما را به این امر رهنمون می‌سازد روایتی است که قبلا در ردّ امام علیه السّلام نسبت به ابو حنیفه گذشت، از آن جهت که او (مدعی شد که) به کتاب اللّه عمل می‌کند.

معلوم است که شخصی همچون ابو حنیفه به ظواهر قرآن عمل می‌کند نه آنکه آن ظواهر را مطابق رأی خودش معنا کند، زیرا نزد اهل سنت با وجود قرآن و سنت هیچ اعتباری برای رأی نمی‌باشد.

(مؤیّد دیگر)

مؤیّد تقریب مذکور، فرموده امام ابی عبد اللّه است در مذمت اهل خلاف، بدین معنا که:

ایشان برخی آیات را مفسّر برخی دیگر از آیات قرار می‌دهند. به منسوخ استدلال می‌کنند، درحالی‌که ناسخ است، به خاص استدلال می‌کنند درحالی‌که گمان می‌کنند که عام است، به آیات استدلال می‌کنند و سنتی که در تأویل آن وارد شده ترک می‌کنند به افتتاح و اختتام آیات نمی‌نگرند، موارد و مصادر آیات را نمی‌شناسند، زیرا آن را از اهل بیت نگرفته‌اند فلذا هم خود گمراه شده‌اند و هم دیگران را گمراه کرده‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۷۵

تشریح المسائل

* مراد از عبارت «و ممّا یقرب هذا المعنى الثّانی ...» چیست؟

اشاره به مؤیّد و مقرّبی است که به خاطر آن نمی‌توان معنای دوم (و در تقسیم‌بندی ما معنای سوم) را نادیده گرفت و آن این است که:

اخباری که اخباریها برای تخطئه اصولیین بدان تمسّک نموده‌اند مخالفین را نهی و زجر نموده‌اند، و همواره این احادیث آنان را در عمل به آیات قرآنی بدون تأمل در قرائن عقلیه و نقلیّه‌ای که در کنار آنهاست مذمّت فرموده‌اند.

* معنای دوم (در تقسیم شما معنای سوم) از تفسیر به رأی کدام معنا بود؟

حمل قرآن بر معنای ابتدایی که بدوا به خاطر می‌رسد، بدون تأمل در ادلّه عقلیّه و نقلیّه.

* به‌طور صریح بفرمایید مراد از مخالفین چه کسانی است و چرا؟

مراد اهل سنت و هرکسی است که بگوید: «حسبنا کتاب اللّه» و خود را از اهل بیت بی‌نیاز ببیند.

* مگر شیوه اهل بیت و پیروانش در مورد کتاب و سنت و تقدم و تأخر آن در تفسیر چیست؟

شیوه اهل بیت و اتباعشان، تقدیم نصّ معصوم علیهم السّلام بر ظواهر قرآن بوده و هست، و حال آنکه شیوه اهل سنت به‌عکس این شیوه است.

* مؤید دیگر در معنای ثانی (در تقسیم شما سوم) به‌عنوان تفسیر به رأی چیست؟

حدیثی از امام صادق علیه السّلام در محکومیت ابو حنیفه و نهی وی از عمل به‌ظاهر قرآن، که امام می‌فرماید: «وای بر تو چگونه به قرآن عمل می‌کنی بدون اهل بیت»

نکته: ابو حنیفه، صرفا به ظواهر آیات عمل می‌کرد و به کلماتی که از حضرات ائمه هدی علیهم السّلام در ذیل آیات به‌عنوان تفسیر وارد شده بود اعتنا نمی‌کرد؛ مضافا به اینکه، بدون تأمل در قرائن عقلیه و نقلیه، به محض اینکه بدوا معنایی از آیه می‌فهمید آن را مورد استناد و استدلال قرار داد، به آن معنا عمل می‌نمود.

۲- حدیثی از صادق آل محمد صلّی اللّه علیه و آله است در مذمت مخالفین که می‌فرماید:

«انّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض و احتجّوا بالمنسوخ و هم یظنّون انّه النّاسخ و احتجوا بالخاصّ و هم یظنون انّه العام و احتجّوا باوّل الآیة و ترکوا السنة فی تأویلها ...»

یعنی: ایشان قرآن را به‌وسیله قرآن معنا می‌کنند، به منسوخات استدلال می‌کنند درحالی‌که آنها را ناسخ می‌پندارند به خاص احتجاج می‌نمایند و حال آنکه آن را عام می‌پندارند، به آیات تمسّک می‌جویند و درحالی‌که قرائن نقلیه‌ای که در ذیل آنها وارد شده (سنت و حدیث) را ترک می‌گویند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۷۶

* مؤیّد و مقرّب معنای اول (و در تقسیم شما اول و دوم) چیست؟

روایتی است از امام صادق که می‌فرماید:

«انما هلك الناس فی المتشابه لانّهم لم یقفوا علی معناه و لم یعرفوا حقیقته، فوضعوا له تأویلا من عند انفسهم بآرائهم و استغنوا بذلک عن مسئلهٔ الاوصیاء علیهم السّلام فیعرفونهم»

حاصل مطلب اینکه: اصولین می‌گویند: عمل به ظواهر قرآن بعد الفحص و الیأس جایز است و روایات مورد استدلال اخباریها شامل چنین موردی نمی‌شود. بلکه مربوط به اخذ به متشابهات و عمل ظاهر برخلاف ظاهر و اخذ به‌ظاهر قبل الفحص و الیأس می‌باشند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۷۷

متن:

و بالجملهٔ، فالانصاف، یقتضی عدم الحکم بظهور الأخبار المذکورهٔ فی النّهی عن العمل بظاهر الکتاب بعد الفحص و التّتبع فی سائر الأدلّهٔ، خصوصا الآثار الواردهٔ عن المعصومین علیهم السّلام، کیف، و لو دلّت علی المنع من العمل علی هذا الوجه دلّت علی عدم جواز العمل باحادیث اهل البیت علیهم السّلام ففی روایهٔ سلیم بن قیس الهلالی عن امیر المؤمنین علیه السّلام[۳۹]:

«انّ امر النبیّ صلّی اللّه علیه و آله مثل القرآن، منه ناسخ و منسوخ، و خاصّ و عامّ، و محکم و متشابه، و قد کان من رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله الکلام، یکون له وجهان، کلام عامّ و کلام خاصّ، مثل القرآن».

و فی روایهٔ ابن مسلم[۴۰]:

«انّ الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن».

ترجمه:

خلاصه کلام

انصاف، عدم حکم به ظهور اخبار ذکرشده را در نهی از عمل به ظاهر کتاب پس از تفحص در ادلّه دیگر را طلب می‌کند، به‌ویژه فحص و بررسی در احادیثی که از ائمه علیهم السّلام وارد شده است.

چگونه (می‌توان حکم به ظهور اخبار مذکور در نهی مزبور نمود) درحالی‌که، اگر این اخبار بر منع از عمل به ظواهر بر وجهی که گفتیم دلالت نمایند بر نهی از عمل به احادیث اهل بیت نیز دلالت می‌نماید چرا که از این جهت تفاوتی میان احادیث و قرآن نمی‌باشد.

دو شاهد بر مدعای مذکور

در روایت (سلیم بن قیس هلالی) از امام علی علیه السّلام آمده است که:

«دستور حضرت پیامبر همچون قرآن است، که برخی از آن ناسخ و برخی منسوخ، برخی خاص و برخی دیگر عام، برخی محکم و دسته‌ای متشابه است، و چه‌بسا کلامی از ایشان دارای دو وجه باشد، کلامی خاص و کلامی عام، مثل قرآن.

و در روایت ابن مسلم آمده است که: «حدیث نسخ می‌شود همان‌طور که قرآن نسخ می‌شود».

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۷۸

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (فالانصاف یقتضی عدم الحکم ...) چیست؟

بیان یک پاسخ نقضی است.

یعنی: اگر از روی انصاف قضاوت کنیم به وضوح می‌بینیم که، هیچ‌یک از اخباری که نقل شد عمل به ظواهر آیات قرآن را پس از

فحص و تأمّل در سایر ادلّه و نیافتن دلیلی برخلاف آن (بویژه روایت رسیده از ائمه معصومین) نهی و منع نمی کنند. چرا؟

زیرا به اعتبار مماثلت و تشابهی که بین اخبار و قرآن است، اگر این اخبار عمل به ظواهر قرآنی را نهی و طرح کنند. لازمه‌اش این است که از عمل به ظواهر خود این احادیث و روایات نیز زجر و نهی شود و حال آنکه چنین نیست و شاهد بر این مدعا دو روایتی است که در ذیل متن مذکور نقل شده است یکی روایت سلیم بن قیس هلال و یکی روایت بن مسلم.

* مطلب فوق را به عنوان یک جواب نقضی بیشتر توضیح دهید؟

همان‌طور که قرآن دارای مطلق و مقید، مجمل و مبین، عام و خاص، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه می‌باشد همین‌طور احادیث معصومین هم دارای محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، عام و خاص، و غیره می‌باشد.

و لذا: اگر عمل به ظواهر قرآن و لو بعد از فحص و جستجو و نیافتن قرینه جایز نباشد آنهم به این دلیل که شاید آن ظاهر مراد نباشد. پس باید عمل به ظواهر اخبار و احادیث نیز به همین دلیل جایز نباشد. حال: هر پاسخی که اخباریها در باب اخبار و احادیث به ما بدهند ما هم همان جواب را در باب آیات به آنها می‌دهیم.

نکته: اخبار از دو جهت مشکل دارند:

یکی از جهت دلالت (که شاید این ظاهر مراد نباشد) و یکی از جهت سند که شاید حدیث صادق نباشد که نیاز به بررسی دارد.

در نتیجه: اگر ما نتوانیم به ظاهر آیات عمل کنیم، پس به طریق اولی نباید بتوانیم به ظاهر اخبار عمل نماییم.

* شاهد و گواه شما بر اینکه اخبار همچون آیات قرآنی است، چیست؟

در روایت است که در متن آمده است یکی از سلیم بن قیس هلالی و دیگری روایت ابن مسلم.

* مراد از وجه در عبارت (من العمل علی هذا الوجه) چیست؟

عمل به ظاهر پس از فحص در ادله دیگر است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۷۹

متن:

هذا کلّه، مع معارضة الاخبار المذکورة باکثر منها ممّا یدلّ علی جواز التّمسّک بظاهر القرآن مثل خبر الثقلین المشهور بین الفریقین[۴۱]- و غیرها ممّا یدلّ علی الامر بالتّمسّک بالقرآن و العمل بما فیه[۴۲]، و عرض الأخبار المتعارضة بل و مطلق الاخبار علیه[۴۳]، و ردّ الشّروط الخالفة للکتاب فی ابواب العقود[۴۴]. و الاخبار الدّالة قولا و فعلا و تقریرا علی جواز التّمسک بالکتاب:

مثل قوله علیه السّلام: لمّا قال زرارة: من این علمت انّ المسح ببعض الرأس؟ فقال علیه السّلام: لمکان الباء[۴۵]، فعرّفه مورد استفادة الحکم من ظاهر الکتاب. و قول الصادق علیه السّلام فی مقام نهی الدوانقیّ عن قبول خبر النّمام: انّه فاسق، و قال اللّه تعالی: ان جاءکم فاسق بنبإ فتبیّنوا[۴۶] الآیة[۴۷].

ترجمه:

نقل اخبار معارض با روایات اخباریها

و تمام این اخبار که (در ذیل می‌آید) در صورت تعارض با اخبار مذکور (از جانب اخباریها) دلالت دارند به جواز تمسک به ظاهر قرآن. مثل: حدیث ثقلین که میان شیعه و سنی مشهور است و غیر آن از اخباری که بر امر به تمسک به قرآن و عمل به آنچه در آن هست و همچنین عرضه اخبار متعارض بلکه مطلق اخبار بر قرآن دارند و نیز اخباری که مضمون آنها ردّ شروطی است که در بابهای عقود برخلاف قرآن است و اخباری که قولا و فعلا و تقریرا بر جواز تمسک به قرآن دلالت دارند.

استشهاد: مثل: این فرموده امام علیه السّلام به زراره: زمانی که زراره محضر مبارکش عرض کرد: از کجا دانستید که مسح به بعض

سر بایـد کشیده شود؟ حضـرت فرمودنـد: به خـاطر بودن کلمه (باء) در کلام. و مثل این فرموده امام صادق در مقام نهی دوانیقی از پـذیرفتن خبر سـخن‌چین: که وی شـخص فاسـقی است و خداوند متعال در قرآن شـریفش می‌فرماید: (اگر فاسـقی برای شـما خبری آورد در اطراف آن تفحّص نموده و بدون مطالعه آن را نپذیرد).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۸۰

متن:

و قوله علیه السّلام لابنه اسماعیل «انّ اللّه عزّ و جلّ یقول: یؤمن باللّه و یؤمن للمؤمنین[۴۸]، فاذا شهد عندک المؤمنون فصدّقهم[۴۹]».

و قوله علیه السّـلام لمن اطال الجلوس فی بیت الخلاء لاسـتماع الغناء، اعتذارا بانّه لم یکن شـیء أتاه برجله: اما سـمعت قول اللّه عزّ و جلّ: إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا[۵۰].[۵۱]

و قوله علیه السّـلام فی التحلیـل العبـد للمطلّقـۀ ثلاثـا: انّه زوج، قال اللّه عزّ و جلّ: حَتَّی تَنْکِحَ زَوْجاً غَیْرَهُ[۵۲][۵۳] و فی عـدم تحلیلها بالعقد المنقطع: انّه تعالی قال فَإِنْ طَلَّقَها فَلا جُناحَ عَلَیْهِما[۵۴][۵۵].

و تقریره علیـه السّـلام التّمسـک بقـوله تعـالی: وَ الْمُحْصَـناتُ مِـنَ الَّذِیـنَ أُوتُـوا الْکِتـابَ، و انّه نسـخ بقـوله تعـالی: وَ لاـ تَنْکِحُـوا الْمُشْرِکاتِ[۵۶][۵۷].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۸۱

ترجمه:

نقل اخبار معارض با روایت منقول توسط اخباریها

اشاره

و کلام حضرت علیه السّلام است به فرزندشان اسماعیل که: خداوند عز و جل می‌فرماید:

پیامبر صلّی اللّه علیه و آله به خدای متعال و مؤمنین ایمان دارد، پس هرگاه مؤمنین و اهل ایمان نزد تو شهادت دادند آنها را تصدیق کن.

و نیز فرموده امام علیه السّلام است به کسی که:

نشستن در بیت التخلیه را به منظور گوش دادن به غناء طول می‌داد. تا عذر بیاورد که با پای خودش به آن مجلس نرفته است، (بلکه صدا به گوش او رسیده است) آیا نشنیده‌ای کلام خداوند عز و جل را که فرموده است:

قطعا گوش و چشم و دل تمام این‌ها مورد بازخواست قرار می‌گیرند؟

و نیز فرموده امام علیه السّلام است راجع به:

محلل واقع شـدن عبـد (بنـده) برای زنی که سه بار (توسط شوهرش) طلاق داده شـد که او (محلل) نیز زوج است و خدای عز و جل فرموده است: تا آنکه زن مطلقه با مردی غیر از شوهرش ازدواج کند.

و در مورد عدم وقوع تحلیل به واسطه عقد غیر دائم فرموده است:

پس، اگر محلل زن را طلاق داد، بر زن و شوهر سابقش (در ازدواج مجدد) اشکالی نیست.

و تقریر امام علیه السّلام نسبت به تمسکی که برخی افراد به آیه وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ یعنی:

می‌توانید با زنان عفیف از اهل کتاب ازدواج کنید این است که: آیه مذکور به واسطه آیه لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ نسخ شده.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۸۲

تشریح المسائل

* حاصل مطلب شیخ در متن (هذا کله مع معارضة الاخبار ... الخ) چیست؟

این است که:

به فرض که ما از پاسخهای خود صرف‌نظر کنیم و بپذیریم که بر اساس اخبار منقوله از جانب شما عمل به ظواهر قرآن حتی بعد الفحص و الیأس جایز نباشد و لکن آنچه مهم است این است که:

این اخبار که شما در اثبات مدعای فوق مطرح کردید با یک سلسله اخباری که تعدادشان هم کم نیست و دلالتشان نیز از این اخبار به مراتب قوی‌تر است و عمل به ظواهر قرآن را بلامانع می‌دانند، در تعارض می‌باشند.

به عبارت دیگر: مدلول این اخبار کاشف از این است که: ظواهر قرآن نیز همچون ظواهر دیگر مستقلا در مقام افاده مقصود هستند.

حال: سؤال این است که: در اینجا عند المعارضه چه باید کرد؟

پاسخ این است که: هنگام معارضه میان این دو دسته از اخبار:

۱- اگر جمع میان متعارضین ممکن باشد، بین این دو گروه از اخبار به‌ترتیب زیر جمع می‌کنیم.

دسته اول از اخبار را حمل می‌کنیم بر اخذ به ظواهر قبل الفحص و الیأس.

و دسته دوم، از اخبار را حمل می‌کنیم بر اخذ به ظواهر بعد الفحص و الیأس.

۲- و اگر شما جمع بین این دو دسته از اخبار را قبول نکنید باید اخذ به رجحان را بپذیرد.

حال: چون اخبار دسته دوم هم اکثر و هم اقوی هستند بر روایات دسته اول رجحان سندی و دلالی دارند و ترجیح داده می‌شوند بنابراین حجت فعلی روایات دسته دوم‌اند.

اگر اخباریها رجحان را نپذیرفتند چه؟

می‌گوییم: اذا تعارضا تساقطا و یرجع الی اصالة الاباحه.

اگر تساقط را نپذیرفتند چه؟

می‌گوییم: فاذن فتخیّر احدهما و تدع الآخر.

یعنی: شما دسته اول از اخبار را برگزینید و ما دسته دوم از اخبار را. (لکم دینکم ولی دین).

* به‌طور کلی اخبار و روایاتی که دلیل بر جواز اخذ به ظواهر قرآن‌اند بر چند دسته‌اند؟

به پنج دسته:

۱- روایاتی که مسلمانان را امر می‌کنند به اخذ و عمل به قرآن مثل: حدیث شریف ثقلین.

حال:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۸۳

اگر ظواهر قرآن در حق ما حجت نبود، معصومین علیهم السّلام ما را امر به پیروی از آن نمی‌کردند.

۲- روایاتی که تکلیف ما را در برخورد با اخبار متعارض روشن ساخته‌اند و می‌گویند:

اگر دو حدیث با هم تعارض کردند، آنها را به قرآن عرضه کنید، آن را که موافق قرآن بود اخذ و مخالف کتاب را رد کنید.

حال: اگر ظواهر قرآن در حق ما حجت نبود چگونه چنین دستور العملی از جانب ائمه صادر می‌شد.

۳- روایاتی که باز تکلیف ما را در دایره‌ای گسترده‌تر نسبت به روایات رسیده از معصومین روشن می‌کنند و می‌فرمایند که:

اگر حدیثی که از قول ما برای شما نقل می‌شود چه مبتلا به معارض باشد و چه نباشد آن را به قرآن عرضه کنید اگر موافق با ظواهر

قرآن بود بدان عمل کنید و لذا محور ظواهر قرآن است.

۴- روایاتی که می گوید:

شروطی که در ضمن عقد نکاح می‌شود به قرآن عرضه کنید اگر مخالف کتاب و سنت رسول (ص) باشد مردود است و چنانچه مخالف قرآن نباشد واجب الوفا است.

۵- دسته دیگر روایاتی است که در ابواب متفرقه وارد شده و دلالت می کنند بر جواز تمسک به قرآن. لکن دلالت از این روایات قولی و برخی فعلی و برخی تقریری است که شیخ در اینجا به تعدادی از آنها استناد نموده است.

* پس مراد از عبارت (مثل خبر الثقلین ...) چیست؟

اشاره به اخبار و روایات دسته اول است.

* مراد از عبارت (و عرض الاخبار المتعارضة ...) چیست؟

اخبار و روایات دسته دوم است.

* مراد از عبارت (و مطلق الاخبار علیه ....) چیست؟

اخبار و روایات دسته سوم است.

* مراد از عبارت (لمکان الباء ....) در روایت چیست؟

مربوط به یکی از احادیث دسته پنجم است که امام صادق فرمود:

(مسح سر در باب وضو به بعض آن است نه به تمام سر).

زراره سؤال کرد: از کجا دانستی که مسح سر به بعض سر است؟

امام در پاسخ فرمودند: لمکان الباء که بر (رءوسکم) داخل شده است چه آنکه فرق است بین اینکه گفته شود: (و امسحوا رءوسکم) یعنی سرهایتان را مسح بکشید که با استیجاب هم سازگاری دارد و بین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۸۴

اینکه گفته شود (و امسحوا برءوسکم) یعنی: به سرهایتان مسح بکشید که علی الظاهر مسح به مقداری از سر می‌باشد.

* مراد از (انه فاسق) در عبارت امام چیست؟

این است که صغرای یک قیاسی قرار می گیرد که آیه شریفه به عنوان یک کبرائی که حجتش مفروغ عنه و مسلم است. و لذا امام (ع) در مقام نهی منصور دوانیقی (لعنة اللّه علیه) از اینکه خبر انسان خبر حین را پذیرفته فرمودند که:

۱- فلانی فاسق است (صغری)

۲- و قرآن فرموده: ان جاءکم فاسق بنبإ فتبیّنوا (کبری)

پس: تو نباید حرف آدم فاسق سخن‌چین را بدون تحقیق بپذیری. (نتیجه)

* شاهد در حدیث شریف (یؤمن باللّه و یؤمن للمؤمنین فاذا شهدک عند المؤمنون فصدّقهم) در حدیث شریف چیست؟

(فاذا شهد عندک المؤمنون فصدّقهم) می‌باشد که امام برای تصدیق شهادت مؤمن به ظاهر آیه تمسک فرمودند و نحوه استشهاد را نیز به فرزندشان نشان دادند حاصل مطلب اینکه، معلوم می‌شود که ظواهر قرآن حجت و قابل تمسک و استناد است.

* آیه شریفه‌ای که امام در بیان خود به ظاهر آن استناد جستند را به طور کامل بنویسید؟

وَ مِنْهُمُ الَّذِینَ یُؤْذُونَ النَّبِیَّ وَ یَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ، قُلْ أُذُنُ خَیْرٍ لَکُمْ، یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ الَّذِینَ یُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ.[۵۸]

و از منافقان کسانی هستند که پیامبر را آزار می‌دهند و می گویند که او گوش است هرچه او بگویند او باور می کند، بگو ای محمد

به ایشان که آن پیغمبر گوش است ولی گوش نیکی برای شما می‌باشد، تصدیق می کند خدا را، او تصدیق می کند سخن مؤمنین را، او رحمت است برای کسانی که اظهار ایمان می کنند از شما و آنان که رسول خدا را به قول و فعل خویش می‌آزارند عذاب دردناکی بر ایشان می‌باشد.

* مراد از حدیث شریف (لمن اطال ... الخ) چیست؟

این است که: امام در حدیث شریف برای حرمت استماع غناء و لو آنکه به مجلس آن حاضر نشوند به ظاهر آیه شریفه استدلال فرمودند، درحالی که اگر ظواهر حجت نمی‌بود این نحوه استدلال نباید

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۸۵

درست باشد.

* حاصل مطلب در حدیث شریف و تمسک به آیه را بنویسید؟

حاصل مطلب اینکه:

فردی هروقت که به بیت الخلاء می‌رفت به خاطر اینکه هم‌جوار با مکانی بود که صدای غنا و موسیقی غنا از آنجا به سمعش می‌رسید، مدتها می‌نشست و به نوای آن گوش می‌داد. منتهی فکر می کرد و برای خود عذر می‌آورد که چون با پای خود به مجلس موسیقی نرفته بلکه صدای آن است که به گوش او می‌رسد پس مرتکب حرام هم نشده است.

حضرت به او فرمودند: این عمل حرام است و به خاطر آن عقاب می‌شوی، آیا این آیه را نشنیده‌ای که إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا

نکته: امام (ع) در این حدیث شریف برای حرمت استماع غنا و لو اینکه به مجلس آن حاضر نشوند به ظاهر این آیه شریفه استدلال نمودند. و حال آنکه اگر ظواهر قرآن حجت نمی‌بود نباید این نحوه از استدلال صورت می‌پذیرفت.

* مراد از عبارت (فی تحلیل العبد للمطلقة ثلاثا ... الخ) چیست؟

مربوط به پاسخی است که امام صادق در جواب این سؤال که:

زنی که سه بار مطلقه شده و نیاز به محلل دارد آیا عبد هم می‌تواند محلّل باشد یا اینکه حتما باید محلّل حرّ باشد؟ فرمودند: عبد هم می‌تواند محلل باشد و در آن شرط نیست که حرّ و آزاد باشد زیرا خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: فَإِنْ طَلَّقَها فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ[۵۹].

یعنی: اگر شوهر سه بار زن را طلاق داد پس از آن این زن بر شوهر حلال نیست مگر با شوهری غیر از شوهر اول ازدواج کند.

پس معیار و مناط حلال شدن زن بر شوهر در قرآن وجود محلل است درحالی که این عنوان بر بنده نیز صادق است.

* نحوه استدلال امام و استناد به ظاهر قرآن چگونه بود؟

العبد زوج. (صغری)

قرآن فرموده: حتی تنکح زوجا غیره. (کبری)

پس، عبد از مصادیق زوج بوده و اطلاق آیه نیز شامل او می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۸۶

نکته: این همان استفاده و استناد به ظاهر قرآن است.

* مراد از عبارت (و فی عدم تحلیلها بالعقد المنقطع ...) چیست؟

این است که: امام صادق (ع) در پاسخ به این سؤال که آیا تحلیل باید عقد دائم باشد یا به عقد منقطع هم ممکن است؟ فرمودند: باید به عقد دائم باشد و با متعه و عقد منقطع حاصل نمی گردد.

امام (ع) در این روایت برای استدلال به این امر به ظاهر آیه تمسک فرموده و می‌فرمایند که:

خدای تعالی در قرآن عزیزش می‌فرماید: فَإِنْ طَلَّقَها فَلا جُناحَ عَلَيْهِما أَنْ يَتَراجَعا ... الخ.

یعنی: اگر محلل زن را طلاق داد پس دیگر باکی برآن دو نیست از اینکه به حالت قبل برگردند و با هم ازدواج کنند.

* نحوه استدلال امام به آیه شریفه چگونه است؟[۶۰]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۲ ؛ ص ۱۸۶

نحو است که:

در عقد منقطع طلاق نیست. (صغری)

اگر محلل زن را طلاق داد شوهر اولی حق ازدواج دارد. (کبری)

پس تحلیل با عقد منقطع حاصل نمی‌شود بلکه باید دایمی باشد. (نتیجه)

* توضیحا بفرمایید از کجا می‌توان فهمید که عقد محلل باید دایمی باشد؟

اولا در آیه شریفه خداوند تعبیر به لفظ طلاق نمود.

ثانیا: در عقد منقطع طلاق مشروع نمی‌باشد، بلکه مدت که تمام شد زناشویی فسخ می‌شود.

نتیجه: معلوم می‌شود که عقد محلل باید دائمی باشد.

به عبارت دیگر: از ذکر لازم، ارائه ملزوم مشخص می‌شود.

حال: با توجه به اینکه امام در این استدلال هم به ظاهر آیه تمسک نموده چگونه حضرات اخباری ظواهر قرآن را حجّت نمی‌دانند.

نکته: دلالت شش روایتی که گذشت، قولی است.

* مراد از عبارت (و تقریره علیه السّلام التمسک بقوله تعالی ...) چیست؟

تفسیر و تقریر آیه شریفه‌ای است که حسن بن جهم در اثبات عقد دائم بدان تمسک نمود، به وسیله آیه دیگر.

توضیح: در کتاب نکاح آمده است که مرد مسلمان با زن کافر در صورتی که اهل کتاب باشد می‌تواند ازدواج موقت کند و نه ازدواج دائم.

حال: روزی حسن بن جهم در حضور امام هشتم علیه السّلام گفت: این ازدواج دائم با زنان اهل کتاب باید

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۲، ص: ۱۸۷

صحیح باشد، چون خدای تعالی در قرآن می‌فرماید:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ وَ طَعامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حِلٌّ لَكُمْ وَ طَعامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الْمُؤْمِناتِ وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ[۶۱].

امروز اشیاء پاک بر شما حلال شد و همچنین طعام کسانی که اهل کتاب هستند برای شما حلال است چنانچه طعام شما نیز برای ایشان حلال می‌باشد.

و نیز زنان عفیف مؤمن و زنان عفیفه (پاک‌دامن) از اهل کتاب بر شما حلال بوده و می‌توانید با ایشان ازدواج کنید.

نکته: امام علیه السّلام استدلال او را رد نکردند بلکه آن را تقریر کردند، منتهی در ردّ ادعای او اظهار داشتند که:

ولی این آیه به واسطه آیه دیگری که فرموده: وَ لا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ[۶۲] نسخ شده است.

یعنی: با زنان مشرک تا ایمان نیاورده‌اند ازدواج نکنید.

حال: اگر ظواهر قرآن حجت نمی‌بود جایی برای تقریر نمی‌بود و باید امام در مقابل استدلال حسن بن جهم می‌فرمود: تمسک به

ظاهر قرآن جایز نیست چون ظواهرش حجت نیست و حال آنکه تقریر فرمود.

* طریق دیگری در تقریر فوق بیان کنید؟

حسن بن جهم در محضر امام گفت: قرآن می‌فرماید: وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ.

یعنی: این آیه دلالت می‌کند که ازدواج و لو به صورت دایمی با اهل کتاب اشکالی ندارد. لکن به دنبال آن گفت: ولی این آیه به وسیله آیه لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ حَتَّی یُؤْمِنَ نسخ شده است، پس نکاح مرد مسلمان با اهل کتاب (کافر) جایز نیست. امام رضا علیه السّلام این بیانات را شنیدند و سکوت کردند.

یعنی: کلام حسن بن جهم را رد نکردند و او را به خاطر این استدلال توبیخ نکردند.

نکته: دلالت این حدیث بر مدعای مذکور تقریری است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۸۸

متن:

و قوله علیه السّلام فی روایهٔ عبد الاعلی- فی حکم من عثر فوقع ظفره فجعل علی اصبعه مرارهٔ-: انّ هذا و شبهه یعرف من کتاب اللّه: ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ[۶۳] ثمّ قال: امسح علیه[۶۴] فاحال علیه السّلام معرفهٔ حکم المسح علی اصبعه المغطّی بالمرارهٔ الی الکتاب مؤمیا الی انّ هذا لا یحتاج الی السؤال، لوجوده فی ظاهر القرآن.

و لا یخفی انّ استفادهٔ الحکم المذکور من ظاهر الآیهٔ الشّریفهٔ ممّا لا یظهر الّا للمتأمل المدقّق نظرا الی انّ الآیهٔ الشّریفهٔ انّما تدلّ علی نفی وجوب الحرج- اعنی المسح علی نفس الاصبع- فیدور الامر فی بادئ النّظر بین سقوط المسح رأسا و بین بقائه مع سقوط قید مباشرهٔ الماسح للممسوح.

فهو بظاهره لا یدلّ علی ما حکم به الامام علیه السّلام، لکن یعلم عند التّامل انّ الموجب للحرج هو اعتبار المباشرهٔ فی المسح، فهو الساقط دون اصل المسح فیصیر نفی الحرج دلیلا علی سقوط اعتبار المباشرهٔ فی المسح فیمسح علی الإصبع المغطّی.

فاذا احال الامام علیه السّلام استفادهٔ مثل هذا الحکم الی الکتاب، فکیف یحتاج، نفی وجوب الغسل او الوضوء، عند الحرج الشدید المستفاد من ظاهر الآیهٔ المذکورهٔ، او غیر ذلک من الاحکام التی یعرفها کلّ عارف باللسان من ظاهر القرآن الی ورود التّفسیر بذلک من اهل البیت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۸۹

ترجمه:

و نیز این فرموده امام (ع) در روایت عبد الاعلی راجع به حکم کسی که:

به زمین خورد انگشتش افتاد. سپس بر روی انگشتش پارچه‌ای قرار داد؟

فرمودند: حکم این و مثل این از قرآن دانسته می‌شود، چرا که خدای تعالی فرموده است:

خداوند بر شما حکم حرجی و مشقت‌بار در دین قرار نداده است.

سپس فرمودند: بر روی آن (کهنه) مسح کن.

پس، معرفت و آگاهی از حکم مسح بر انگشت بسته شده را به قرآن احاله نمودند در حالی که اشاره می‌کردند به اینکه این مسئله نیازی به سؤال کردن ندارد چرا که پاسخ آن در ظاهر قرآن وجود دارد.

وجه عدم ظهور آیه شریفه

پوشیده نماند که استفاده حکم مذکور از ظاهر آیه شریفه از جمله مواردی است که به دست نمی‌آید مگر با بازنگری و تامل شخص با دقت. البته نظر به اینکه آیه شریفه صرفا بر نفی و سلب حرج (یعنی: مسح بر نفس انگشت مجروح) دلالت دارد، پس امر در بدو امر و ابتداء نظر دایر است بین مسح به طور کلی و بین بقای آن ولی با سقوط قید تماس ماسح (دست) با ممسوح (انگشت). پس آیه شریفه به ظاهرش بر فرموده امام دلالت نمی‌کند لکن با تأمّل و اندیشه معلوم می‌شود که سبب حرج همان اعتبار و ملاحظه مباشرت در مسح است (واقع شدن مسح بر خود انگشت) پس به آیه شریفه ملاحظه مزبور ساقط می‌شود نه اصل مسح، در نتیجه نفی حرج که مفاد آیه شریفه است دلیلی است بر سقوط اعتبار بما شرط در مسح، پس مکلف بر انگشت پیچیده شده به پارچه مسح می‌کند.

نتیجه

پس اگر امام (ع) استفاده چنین حکمی را که ظهور آیه برآن دلالت ندارد به ظاهر کتاب (که مراد همین آیه شریفه است) احاله می‌فرماید: پس چگونه نفی وجوب غسل یا وضو در زمانی که انجام آنها موجب حرج شدید باشد و به آسانی از ظاهر این آیه استفاده می‌شود یا احکام دیگری غیر از این دو که هر عارف به لغت از ظاهر قرآن آنها را درمی‌یابد موکول به ورود تفسیر از ناحیه حضرات ائمه (ع) باشد، پس حرف اخباریها مبنی بر عدم حجیّت این ظواهر فاقد اعتبار است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۹۰

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (فی حکم من عثر ....) چیست؟

آنجایی است که شخصی از امام (ع) سؤال کرد: من لغزیدم و زمین خوردم و در نتیجه ناخن پای من کنده شد حال روی آن پارچه (یا باندی) پیچیده‌ام، اکنون وضو گرفته‌ام و می‌خواهم مسح پاهایم را بکشم وظیفه‌ام چیست؟

امام (ع) فرمود: این‌گونه مسائل نیاز به سؤال ندارد بلکه این‌گونه مسائل و اشباه آن از کتاب خدا دانسته می‌شود. آنجا که فرموده است ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ[۶۵].

یعنی: شما که این آیه شریفه را می‌خوانید مصادیق را به آن عرضه کنید و حکم شرعی را به دست آورید.

نکته: امام ابتدا و به‌طور مستقیم حکم شرعی را بیان نفرمود بلکه او را به ظاهر کتاب راهنمائی فرمود. و لکن به دنبال آن خودشان حکم را بیان فرمودند و گفتند: (امسح علی المرارة).

نکته: مراد از (ظفر) ناخن است و معنای (مراره) همان کهنه و پارچه‌ای است که روی زخم را با آن می‌بندند.

* ظواهر قرآن چند قسم‌اند؟

بر دو قسم‌اند:

۱- برخی کاملا آشکارند و نیازی به تأمل و دقت و بازنگری ندارد. مثل: وَ إِذا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا ....

۲- و برخی از ظواهر ابتدا و در بدو امر مشخص نمی‌گردند و نیاز به تامل و بازنگری و دقت بیشتری دارند مثل: ما نحن فیه که از همین قبیل است.

* چرا آیه شریفه ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ ... از آیات و ظواهر گروه دوم هستند؟

زیرا آیه می‌فرماید: در دین حکم حرجی برای شما جعل نشده و حال آنکه مسح انگشت زخمی حرج است و لذا جعل نشده است.

و لکن دو احتمال دیگر نیز وجود دارد:

۱- اینکه اصلا پاها را مسح نکنیم چرا که عسر و حرج دارد.

۲- اینکه پاها را از روی پارچه (باند) و نه بشره و پوست پاها مسح کنیم.

حال: کدامیک از این دو احتمال را می‌توان مورد لحاظ قرار داد؟ آیا اصل مسح ساقط می‌شود و یا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۹۱

اینکه معاشرت میان ماسح و ممسوح ساقط می‌شود؟

مشخص است که تشخیص حکم از این آیه شریفه نیاز به تأمّل بیشتری دارد. یعنی باید دید آیا حرج از ناحیه اصل مسح است و یا از ناحیه شرط المسح (یعنی: مباشرت) است.

نکته: اصل مسح حرجی نیست بلکه مسح بر پوست پا حرجی است پس مباشرت برداشته می‌شود و نه اصل مسح.

حال: وقتی استنباط این احکام که نیازمند به تأمل و دقت هستند از ظواهر جایز است و امام ما را به ظواهر راهنمایی و ارجاع داده‌اند پس استفاده احکامی که در ابتدای امر از ظواهر ممکن است به طریق اولی جایز می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۹۲

متن:

و من ذلک ما ورد من: «انّ المصلّی اربعا فی السّفر ان قرئت علیه آیهٔ القصر وجب علیه الإعادهٔ و الّا فلا»[۶۶]. و فی بعض الرّوایات: «ان قرئت علیه و فسّرت له».

و الظّاهر و لو بحکم اصالهٔ الاطلاق فی باقی الروایات انّ المراد من تفسیرها له بیان انّ المراد من قوله تعالی: وَ لا جُناحَ عَلَیْکُمْ* أَنْ تَقْصُرُوا[۶۷] بیان التّرخیص فی اصل تشریع القصر و کونه مبنیّا علی التّخفیف، فلا ینافی تعیّن القصر علی المسافر و عدم صحّهٔ الإتمام منه، و مثل هذه المخالفهٔ للظاهر یحتاج الی التفسیر بلا شبههٔ.

و قد ذکر زرارهٔ و محمّد بن مسلم للامام علیه السّلام: «انّ اللّه تعالی قال: فَلا جُناحَ* و لم یقل: افعلوا فاجاب علیه السّلام بانّه من قبیل قوله تعالی: فَمَنْ حَجَّ الْبَیْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَیْهِ أَنْ یَطَّوَّفَ بِهِما[۶۸].

و هذا ایضا یدلّ علی تقریر الامام علیه السّلام لهما فی التّعرض لاستفادهٔ الأحکام من الکتاب و الدّخل و التّصرّف فی ظواهره.

و من ذلک استشهاد الامام علیه السّلام بآیات کثیرهٔ، مثل الاستشهاد لحلیّهٔ بعض النّسوان بقوله تعالی: وَ أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ[۶۹] و فی عدم جواز طلاق العبد بقوله تعالی: عَبْداً مَمْلُوکاً لا یَقْدِرُ عَلی شَیْءٍ[۷۰].

و من ذلک الاستشهاد لحلیّهٔ بعض الحیوانات بقوله تعالی: قُلْ لا أَجِدُ فِی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً ... الآیهٔ[۷۱] الی غیر ذلک ممّا لا یحصی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۹۳

ترجمه:

و از جمله اخبار معارض است روایت ذیل:

«نمازگزاری که در سفر نمازش را چهار رکعت خوانده، اگر آیه قصر بر او خوانده شود بر او واجب است که نمازش را اعاده کند وگرنه اعاده بر او لازم نیست.

و در برخی روایات آمده است که: اگر آیه قصر بر او خوانده شود و برایش تفسیر گردد و ظاهرا و لو به کمک اصالهٔ الاطلاقی که در روایات دیگر است و مراد از تفسیر آیه قصر برای نمازگزار مورد نظر، بیان این مطلب است که مراد از این سخن خدای متعال که می‌فرماید: (وَ لا جُناحَ عَلَیْکُمْ* أَنْ تَقْصُرُوا) بیان مرخص و مجاز بودن نمازگزار در اصل مشروع بودن قصر است و اینکه قصر بودنش به اعتبار تخفیف و تسهیل است، پس مشروعیت حکم (قصر) به اعتبار تخفیف و تسهیل با تعیین وجوب قصر بر مسافر و عدم

صحت نماز تمام از وی تنافی ندارد و بلاشک چنین مخالفتی با ظاهر، نیاز به تفسیر و توضیح دارد.

فلذا زراره و محمد بن مسلم در محضر مبارک امام (ع) یادآوری می کنند که خداوند متعال فرموده است: «لا جناح» و نفرموده است: «افعلوا». (یعنی: شما چگونه وجوب قصر را از آن نتیجه می گیرید؟)

امام (ع) پاسخ دادند که: این آیه از قبیل آیه دیگر است که می‌فرماید: (فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِما).

و این خبر نیز دلالت دارد بر تقریر امام، آن دو را در متعرّض شدن نسبت به استفاده احکام از کتاب و دخل و تصرف در ظواهر آن.

و از همین قبیل است استشهاد امام (ع) به آیات متعدد، و در موارد مختلف از جمله استشهاد:

در حلال بودن برخی از زنان به آیه شریفه: (وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ)، و در عدم جواز طلاق عبد بدون رضایت مولی، به آیه شریفه: (عَبْداً مَمْلُوكاً لا يَقْدِرُ عَلى شَيْءٍ).

و از همین قبیل است استشهاد: در حلال بودن بعضی حیوانات، به آیه شریفه: (قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً).

و غیر از این موارد مواردی است که قابل شمارش نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۹۴

تشریح المسائل

* مشار الیه (ذلک) در متن چه امری است؟

همان اخبار معارض با احادیث اخباریون است.

* مراد از عبارت (ان قرئت علیه آیهٔ القصر وجب و الّا فلا) چیست؟

پاسخ امام (ع) به این سؤال است که:

اگر مکلفی در مسافرت به خاطر جهل و یا نسیان، نمازی را که باید شکسته بخواند تمام خواند آیا اعاده لازم است یا خیر؟

یعنی: پس از اتمام نماز اگر بدون فاصله و یا با فاصله شخص دیگری آیه شریفه را که مشتمل بر مشروعیت نماز قصر در حق مسافر است برای او خواند، بر او واجب است که نمازش را دوباره بخواند.

لکن اگر چنین موقعیتی برای چنین نمازگزاری پیش نیامد و از آیه مذکور مطلع نشد و در حالت جهل و یا نسیان باقی ماند، لازم نیست که نمازش را اعاده کند.

حاصل مطلب اینکه: از این حدیث هم استفاده می‌شود که ظواهر قرآن در حق ما حجت‌اند و الّا امام به این ظاهر استناد نمی‌فرمود.

* پس مراد از عبارت (و فی بعض الروایات: ان قرئت علیه و فسرت له) چیست؟

این است که: در برخی از روایات به مجرد (ان قرئت له آیهٔ) اکتفا نشده و نفس قرائت را موجب لزوم اعاده قرار نداده، بلکه مضمون (و فسّرت له) را لحاظ نموده و فرموده‌اند:

اگر آیه قصر را برای آن نمازگزار (که به جای قصر تمام خوانده) قرائت کردند و مراد از آیه را برای او تفسیر نمودند باید نمازش را اعاده کند.

حال:

ممکن است آقای اخباری نیز در اثر یک توهم به همین تعبیر استناد کرده بگوید:

تمسک به ظواهر جایز نیست الّا بعد از ورود تفسیر و توضیحی از اهل بیت علیهم السّلام کنایه از اینکه:

حکم مسئله را باید از طریق تفسیر اهل بیت به او تفهیم نمود و الا درک آیه میسور نبوده و در نتیجه حکم اعاده عملی نخواهد بود پس این روایات می‌تواند مقیّد آن آیات باشد.

* پس مراد از عبارت (و الظاهر و لو بحکم اصالهٔ الاطلاق ...) چیست؟

دفع توهم فوق است.

بدین معنا که این حدیث مقصود دیگری دارد برخلاف آنچه اخباری بدان استناد کرده و آن عبارت است از اینکه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۹۵

اولا: از طرفی نفی جناح ظهور در مجرّد ترخیص و جواز قصر است نه وجوب و تا اینجا نیازی به تفسیر ندارد.

ثانیا: از طرف دیگر قصر در نمازهای رباعیّه بالاجماع واجب است پس مراد آیه برخلاف آن ظاهر اوّلی است.

* حال سؤال این است که چرا آیه به «لا جناح» تعبیر نموده است؟ و فلسفه این تعبیر چیست؟

فلسفه این تعبیر آن است که:

اولاـ بیان اصل مشروعیّت از نظر مسلمانان مهم بوده چونکه بعید می‌دانستند که نماز چهار رکعتی در حال سفر دو رکعتی بشود یعنی: تأثیر برای سفر و حضر در حکم خدا قائل نبودند.

ثانیا: اخباری که کلمه (فسرت) را دربر دارد منافی با ظاهر آیه نمی‌باشد. چرا؟

زیرا:

از طرفی اصالة الاطلاق مقتضی است بدون قید (فسّرت) و مجرد قرائت آیه نفی جناح در اعاده نماز به صورت قصر کافی می‌باشد.

از طرف دیگر مراد از (فسّرت) این است که؛ برای نمازگزار بیان کنند که از باب تخفیف و سهولت امر در اصل شریعت نمازهای چهاررکعتی در مسافرت قصر شده و مکلّفین در شکستن آن مرخص هستند.

در نتیجه:

این ترخیص با آن تعیین و وجوب قصر بر مسافر و عدم صحت اتمام نماز تنافی ندارد. زیرا جوازی که از آیه استفاده می‌شود جواز به معنای اعم است که هم با وجوب سازگاری دارد هم با کراهت و هم با استحباب.

به‌هرتقدیر چون ظاهر آیه دلالت بر تخییر مسافر در قصر و اتمام دارد و مراد تعیّن قصر می‌باشد، روشن است که مخالفت با چنین ظاهری نیاز به تفسیر داشته و بدون آن مقصود حاصل نمی‌گردد.

* گواهتان بر مطلب فوق چیست؟

این است که:

اولا: چنانچه قبلا هم گفته شد تفسیر به معنای کشف المراد است و اخذ به ظاهر را تفسیر نمی‌گویند.

ثانیا: روایات دیگری غیر از روایت مذکور که دارای کلمه (فسّرت) است وجود داشت که مطلق آمده بودند و کلمه (فسرت) را دربر نداشتند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۹۶

بنابراین: اگر فسّرت را به ظاهر آیه بزنیم باید آن مطلقات را نیز قید بزنیم و این با (لا جناح) در طرف دیگر نمی‌خواند و لذا مطلقات به اطلاق خود باقی می‌مانند.

لذا، چون در تقیید این مطلقات شک داریم، اصالة الاطلاق جاری می‌کنیم.

* حاصل کلام و نتیجه بحث را در اینجا کوتاه بنویسید؟

حاصل مطلب این است که:

تفسیر نمی‌خواهد به ظواهر قرآن ظهور ببخشد و این‌گونه نیست که ظواهر قرآن بدون تفسیر مجمل و بدون دلالت باشند. بلکه به واسطه تفسیر از ظاهر آیه رفع ید کرده و آن را برخلاف ظهورش حمل می‌کنیم. و این برخلاف ادعای اخباریون است که می‌گویند: ظواهر بدون روایات مجمل بوده، و اصلا ظهوری ندارند.

و لذا در مورد همین آیه قصر که فرمود: فَلا جُناحَ* جناب زراره و محمد بن مسلم از امام پرسیدند:

چرا با اینکه قصر واجب است خداوند فرمود: فَلا جُناحَ* و نفرمود: افعلوا القصر؟ ما چگونه از آیه (لا جناح) وجوب بفهمیم و ظاهر آیه را که جواز است طرح نمائیم؟

امام (ع) در پاسخ فرمودند:

بله، ظاهر آیه همان جواز است و علی القاعده مکلف باید در فعل و یا ترک قصر مختار باشد و لکن مقصود خداوند متعال تعیّن قصر و وجوب آن است و لذا باید از ظاهر آیه صرف‌نظر کرد. به عبارت دیگر امام (ع) آنها را توبیخ نفرمود که چرا چنین می گویید بلکه فرمود:

این آیه شریفه نظیر آیه دیگری است که می‌فرماید: فَمَنْ حَجَّ الْبَیْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَیْهِ أَنْ یَطَّوَّفَ بِهِما.

حال: سؤال ایشان و پاسخ امام دلیل بر رضایت و تقریر امام است نسبت به آنها که متعرّض استفاده احکام از آیات قرآن شده و در ظواهر آیات دخل و تصرف نموده بودند، و الّا اگر امام بر این دخل و تصرف راضی نبود، می‌فرمود: تا از ما اهل بیت در ذیل آیه و یا آیات بیانی نیامده باشد شما می‌توانید آن آیات را بر آنچه دلالت دارند حمل کنید و یا اینکه می‌فرمودند: قبل از ورود بیان اصلا آیات دلالتی ندارند و حال آنکه حضرت علیه السّلام کار ایشان را در اخذ به ظاهر تقریر و عملا امضا نمودند.

منتهی امام علیه السّلام می‌فرماید: که پس از ورود تفسیر و آمدن بیان از ما اهل بیت باید از ظهور صرف نظر کرد، نه اینکه حکم به عدم ظهور آیه شود.

نتیجه اینکه: اگر در ذیل ظاهری از ظواهر کتاب بیانی وارد نشده و تفسیر به ما نرسید باید بتوانیم حکمی که از آن استفاده می‌شود اخذ و مورد عمل قرار دهیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۹۷

* مراد از عبارت (و من ذلک الاستشهاد الامام علیه السّلام بآیات کثیرة) چیست؟

این است که در موارد بسیاری ائمه علیهم السّلام حکمی را بیان کرده و سپس به ظواهر آیات کتاب خدا استدلال می کردند و این خود دلیل بر حجیت ظواهر است.

* محلّ استشهاد در عبارت (بحلیّة بعض النسوان) چیست؟

محل استشهاد فراز ما وَراءَ ذلِکُمْ در آیه شریفه وَ أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ می‌باشد که ظاهر آن دلالت دارد بر حلال بودن زنانی غیر از زنانی که در صدر این آیه (نساء/ ۲۴) نام برده شده است.

نکته: یکی از مواردی که خود امام به ظاهر آیه استشهاد فرموده همین مورد است که امام فرموده:

با فلان زن ازدواج حلال است به دلیل آنکه قرآن فرموده: وَ أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ.

* محل استشهاد در عبارت (فی عدم جواز طلاق العبد) چیست؟

محل استشهاد کلمه (شیء) است در آیه شریفه عَبْداً مَمْلُوکاً لا یَقْدِرُ عَلی شَیْءٍ. که نکره در سیاق نفی است و افاده عموم می کند و ظاهر عموم هم این است که: بنده بدون رضایت آقایش بر هیچ‌چیز از جمله طلاق زوجه‌اش قدرت و اجازه ندارد چون طلاق هم شیئی از اشیاء است، پس از عبد صادر نمی‌شود.

* مراد از عبارت (الاستشهاد لحلیّة بعض الحیوانات بقوله) چیست؟

یکی دیگر از مواردی است که امام فرمود: فلان حیوان حلال گوشت است و سپس استدلال فرمود به آیه شریفه: قُلْ لا أَجِدُ فِی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً ... الآیة.

که محل استشهاد فراز لا أَجِدُ* می‌باشد که دلالت دارد بر عدم تحریم غیر از آنچه که در آیه شریفه ذکر شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۹۸

متن:

الثانی من وجهی المنع:

انّا نعلم بطروّ التقیید و التخصیص و التجوّز فی اکثر ظواهر الکتاب و ذلک ممّا یسقطها عن الظهور.

و فیه:

أوّلا النقض بظواهر السّنّة، فانّا نقطع بطروّ مخالفة الظّاهر فی اکثرها. و ثانیا، انّ هذا لا یوجب السّقوط و انّما یوجب الفحص عمّا یوجب مخالفة الظّاهر.

فان قلت: العلم الاجمالیّ بوجود مخالفات الظّواهر لا یرتفع اثره، و هو وجوب التوقّف بالفحص و لذا لو تردّد اللّفظ بین معنیین او علم اجمالا بمخالفة احد الظّاهرین لظاهر الآخر- کما فی العامّین من وجه و شبههما- وجب التوقّف فیه و لو بعد الفحص.

ترجمه:

دلیل دوم اخباریها در منع عمل به ظواهر

این است که می‌گویند:

ما می‌دانیم که در اکثر ظواهر قرآن تقیید، تخصیص و مجاز واقع شده و این امور از جمله چیزهائی هستند که ظواهر را از ظهور ساقط می‌کنند.

اشکالات وارده بر استدلال مذکور

در استدلال مذکور دو ایراد وارد است: اولا: نقض (استدلال مذکور است) به ظواهر سنت و خبر، زیرا قطع داریم که در اکثر آنها (آن ظواهر قرآنی) خلاف ظاهر اراده شده است.

نتیجه اینکه: پس ظواهر سنت نیز نباید حجت باشد درحالی‌که از نظر آنها حجیّت ظواهر در اخبار حتمی است. ثانیا: این (تقیید و تخصیص و تجویز) موجب سقوط (ظاهر از حجیّت) نمی‌شود. بلکه، موجب فحص و جستجو از آنچه (قرائنی) که موجب مخالفت در ظواهر می گردند می‌شود.

طرح یک اشکال

اگر در مقام اشکال به پاسخ مذکور بگویی:

علم اجمالی به وجود خلاف ظواهر، اثرش (که همان وجوب رفع ید از ظاهر است) به واسطه تفحّص و جستجو خنثی و زایل نمی‌شود.

پس اگر لفظ مردّد میان دو معنا بود یا اگر اجمالا مخالفت یکی از دو ظاهر نسبت به دیگری دانسته شد مثل دو عامی که نسبت میان آن دو من وجه است یا موردی که شبیه آن دو است توقّف در آن واجب است هرچند بعد از تفحّص باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۱۹۹

تشریح المسائل

* حاصل دومین دلیل اخباریها که سید صدر بدان تمسّک کرده است چیست؟

این است که: علم اجمالی داریم بر اینکه غالب ظواهر قرآنی به ظهورشان باقی نمانده و خلاف ظاهر رد آنها اراده شده است به‌طوری که:

۱- بسیاری از عمومات قرآنی تخصیص خورده‌اند تا آنجا که گفته می‌شود: «ما من عامّ الّا و قد خصّ».

۲- بسیاری از مطلقات قرآنی تقیید خورده‌اند تا آنجا که گفته می‌شود: «ما من مطلق الّا و قد قیّد».

۳- و برخی از حقایق قرآن بر معانی مجازیه حمل شده‌اند.

حال: با وجود این علم اجمالی به هر عامی و یا مطلقی و در یک کلمه به هر ظاهری که بربخوریم احتمال می‌دهیم که برخلاف ظاهر حمل شده باشد و مراد واقعی همان ظاهر کلام نباشد.

و لذا: ظواهر ارزش واقعی خود را از دست داده و قابل تمسّک نمی‌باشند.

* پاسخ شیخ به این دلیل اخباریها چیست؟

یک جواب نقضی و یک جواب حلّی است.

* جواب نقضی شیخ به دلیل اخباریها چگونه است؟

می‌فرماید: اگر صرف اراده خلاف ظاهر در آیات، عامل خروج آنها از حجیّت است و موجب خروج آنها از ظهور می‌شود این مطالب در ظواهر سنت نیز ساری و جاری است و لذا نباید به آنها نیز تمسّک کرد و حال آنکه شما اخباریین بدان اخبار تمسّک می‌کنید و حجّت بودن آنها از نظر شما امر مسلمی است.

حال: هر پاسخی که شما از این مشکل در رابطه با اخبار به ما بدهید، ما همان پاسخ را در رابطه با آیات به شما می‌دهیم.

* پاسخ حلّی شیخ به دلیل (دوم) اخباریها چیست؟

این است که: اگرچه مطلب همان گونه است که گفته شد یعنی بیشتر عمومات و مطلقات قرآنی و الفاظ حقیقی تقیید و تخصیص خورده‌اند و مجازات به‌جای حقایق و خلاف ظاهرها به جای ظاهرها اراده شده‌اند و لکن این علم اجمالی به این مسائل موجب نمی‌شود که ظواهر از ظهور ساقط شده و به مجملات تبدیل گردیده و از حجیّت بیفتند. زیرا در مواردی که به واسطه قرائن بر تخصیص و تقیید و مجاز علم به اراده خلاف ظاهر باشد لفظ را بر معنای مراد حمل می‌کنیم و اختلافی در بین نیست بل انّما الکلام در مواردی است که در وجود قرائن شک داریم و لذا نباید به مجرد برخورد با ظواهر بدانها

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۰۰

تمسّک نمود بلکه باید ابتدا درباره آن تفحّص نمود و پس از فحص اگر به قرینه‌ای دست یافتیم مثل موارد معلوم الفاظ را برخلاف ظاهرشان حمل می‌کنیم و چنانچه از پیدا کردن قرائن مأیوس شدیم لازم است که عمومات را بر عمومشان و مطلقات را بر اطلاقشان و الفاظ محتمل المجاز را بر حقیقتشان حمل نماییم.

حاصل مطلب اینکه: وجود تقیید و تخصیص و قرائنی از این قبیل موجب سقوط ظواهر از حجیّت نمی‌شوند بلکه باعث فحص از وجود قرینه برخلاف ظاهر می‌شوند و این مسأله‌ای است که احدی در آن اختلاف ندارد، چرا که قائلین به حجیّت ظواهر نگفته‌اند که ظهور در ابتدای امر و قبل از فحص از قرینه برخلاف، باید مورد عمل واقع شوند تا که چنین اشکالی به آنها وارد شود.

* مراد از عبارت (العلم الاجمالی .... لا یرتفع اثره و هو وجوب التوقف ...) چیست؟

بیان اشکالی است از جانب اخباریها به پاسخ گذشته مبنی بر اینکه:

ما نسبت به ظواهر قرآنی علم اجمالی داریم به اینکه در آنها خلاف ظاهر زیاد ارتکاب شده و اثر علم اجمالی این است که نسبت به اطراف علم باید توقف نمود که بیان اشکال در سؤالات بعدی خواهد آمد.

* مراد از عبارت (لو تردد اللفظ بین معنیین ...) چیست؟

این است که اگر لفظ مردد میان دو معنا بود مثل الفاظ مشترکی که قرینه معینه‌ای در عبارت نداشته باشند و یا الفاظی که دارای دو معنای ضد هستند مثل مولی که مشترک است میان معنای آقا و بنده.

* مراد از عبارت (کما فی العامین من وجه) چیست؟

این است که دو عام وارد شده است که ظاهر یکی مخصّص دیگری است و می‌توان به واسطه یکی از آن دو از ظهور دیگری رفع ید نمود.

فی المثل:

۱- در یک دلیل آمده است که اکرام و احسان عالم عادل لازم است.

۲- در دلیل دیگری آمده است فقیه غیر شیعه را نباید اکرام کرد.

حال: دلیل اول چون موضوعش تنها عالم عادل است خاص است و لکن از آن جهت که نسبت به شیعه و غیر شیعه قید و خصوصیّتی ندارد عام است.

و دلیل دوم چون موضوعش از حجیّت غیر شیعه بودن خاص و نسبت به عادل و غیر آن عام است پس نسبت میان فقیه غیر شیعه با عالم عادل عموم و خصوص من وجه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۰۱

بنابراین: هریک از این دو می‌توانند مخصّص دیگری باشند.

لذا: اگر دلیل دوم را مخصّص دلیل اول قرار دهیم مراد از اکرام، عالم عادل شیعه می‌شود و اگر دلیل اول را مخصّص دلیل دوم قرار دهیم، مقصود عدم اکرام فقیه غیر شیعی می‌باشد.

* مراد از عبارت (و شبههما ...) چیست؟

این است که: عام و مطلق نیز مثل عامین من وجه می‌باشند، چرا که عام صلاحیت دارد برای تقید مطلق و مطلق صلاحیت دارد که عام را تقیید بزند و حال آنکه هیچ قرینه‌ای هم بر تعیین این دو در دست نمی‌باشد.

فی المثل:

۱- در دلیل آمده: (اکرم رجلا) که دلیل مطلق است، چرا که شامل فاسق و عادل است.

۲- و در دلیل دیگری آمده (لا تکرم الفسّاق) که دلیلی عام است چرا که شامل زن و مرد می‌شود.

نتیجه: دوران امر بین آن است که فساق را مقیّد (رجلا) قرار دهد و یا رجلا را مخصّص (الفسّاق).

* تقریر اشکال فوق توسط شیخ چگونه است؟

به دو بیان تقریر شده است.

* بیان اول شیخ در تقریر اشکال اخباریها به پاسخ گذشته چگونه است؟

می‌فرماید: مستشکل می‌گوید: علم اجمالی که آمد اثر آن توقف است، یعنی ما مجاز نیستیم که به ظاهر عمل کنیم و تا زمانی هم که این علم اجمالی هست آن اثر هم هست. و تفاوتی میان قبل از فحص از قرینه و بعد از فحص وجود ندارد.

یعنی: همان‌طوری که قبل از فحص این علم اجمالی وجود دارد و اثرش وجوب توقف است همین‌طور بعد از فحص هم این علم اجمالی وجود دارد و آن اثر نیز هست. چرا؟

زیرا حد اکثر فحص ما، در اخباری است که به دست ما رسیده است و حال آنکه روایات بسیاری هست که به دست ما نرسیده و احتمال دارد که در آن روایات غیر واصله، قرینه‌ای برخلاف آن ظاهر مورد نظر ما وجود داشته باشد و لذا بعد الفحص نیز باید در آن اخبار واصله هم توقف نمود.

در نتیجه: همان‌طورکه اگر کلامی از ابتدا مجمل بود و مردد بود میان دو معنا مثل (رأیت عینا) باید توقف نمود. همین‌طور هم اگر علم اجمالی داشته باشیم که یکی از دو ظاهر با ظاهر دیگر در واقع مخالف است باید توقف نمود.

* بیان دوم شیخ در تقریر اشکال اخباریها به پاسخ گذشته چیست؟

این است که همان‌طور که علم اجمالی قبل الفحص وجود داشته بعد الفحص هم وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۰۲

حال: این علم اجمالی یا اثر دارد و یا اثر ندارد.

۱- اگر اثر دارد که همان توقف است و لذا فرقی میان قبل الفحص و بعد الفحص وجود ندارد.

۲- و اگر اثر ندارد باز هم میان قبل الفحص و بعد الفحص فرقی وجود ندارد و باید قبل از فحص هم بتوانیم به ظاهر تمسک کنیم درحالی‌که شما (اصولیین) خود این مطلب را تجویز نمی‌کنید.

پس:

علم اجمالی است و اثر دارد و تا زمانی که علم اجمالی هست اثرش هم هست. (صغری)

و تردیدی نیست که علم اجمالی بعد الفحص هم وجود دارد. (کبری)

پس: تردیدی نیست که اثر آن یعنی توقف نیز وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۰۳

قلت: هذه شبهة ربّما تورد علی من استدلّ علی وجوب الفحص عن المخصّص فی العمومات بثبوت العلم الاجمالیّ بوجود المخصّصات. فانّ العلم الاجمالیّ امّا أن یبقی أثره و لو بعد العلم التفصیلیّ بوجود عدّة مخصّصات و امّا ان لا یبقی. فان بقی فلا یرتفع بالفحص و الّا فلا مقتضی للفحص. و تندفع هذه الشّبهة: بأنّ المعلوم اجمالا هو وجود مخالفات کثیرة فی الواقع فیما بأیدینا بحیث تظهر تفصیلا بعد الفحص. و اما وجود مخالفات فی الواقع زائدا علی ذلک فغیر معلوم.

فحینئذ لا یجوز العمل قبل الفحص، لاحتمال وجود مخصّص یظهر بعد الفحص، و لا یمکن نفیه بالاصل لاجل العلم الاجمالیّ. و أمّا بعد الفحص فاحتمال وجود المخصّص فی الواقع ینفی بالاصل السالم عن العلم الاجمالیّ. و الحاصل: انّ المصنّف لا یجد فرقا بین ظاهر الکتاب و السنّة. لا قبل الفحص و لا بعده.

ترجمه:

پاسخ از اشکال مذکور

این است که: این اشکال چه‌بسا بر کسی وارد شود که به واسطه ثبوت علم اجمالی به وجود مخصصات، استدلال می‌کند به وجوب فحص و جستجوی مخصّص در عمومات. یعنی تمسّک به عمومات بدوا جایز نبوده و باید فحص کرد. پس علم اجمالی یا اثرش (عدم جواز تمسّک به عمومات) باقی است، هرچند بعد از علم تفصیلی به وجود تعدادی از مخصّصات و یا اینکه اثر آن باقی نمی‌ماند. پس: الف) اگر (اثر علم اجمالی) باقی باشد به‌واسطه فحص از مخصّص مرتفع نمی‌شود. یعنی: همان‌طور که قبل از فحص تمسّک به عموم جایز نبود بعد از آن نیز جایز نخواهد بود. ب) اگر (اثر علم اجمالی) باقی نباشد، پس مقتضی برای فحص پس از علم تفصیلی به تعدادی از مخصصات وجود ندارد. یعنی: به مجرد حصول علم تفصیلی به یکی از مخصصات، تفحص متوقف می‌شود. این شبهه ممکن است (توسط شخص مذکور) این‌گونه دفع شود که: آنچه اجمالا- (قبل از تفحّص) معلوم است وجود مخالفت‌های بسیاری است در واقع با آنچه (ظواهری) که در دست ماست، به نحوی که پس از فحص به تفصیل (برای ما) معلوم می‌شوند. و اما وجود مخالفت‌های زاید برآن در واقع امری است غیر معلوم و نامشخص. پس: عمل به عمومات قبل از فحص جایز

نیست به‌دلیل وجود مخصّصی که احتمالا پس از فحص، ظاهر و مانع از عمل به آن گردیده به نحوی که نفی آن مخصّص به وسیله اصل به ملاحظه علم اجمالی ممکن نمی‌باشد. ولی بعد از فحص و احراز آحاد مخصّصات وجود مخصص زاید (به اعتبار نبودن علم اجمالی) به وسیله اصل نفی می‌شود. حاصل کلام اینکه شیخ، بین ظواهر قرآن و سنت فرقی نمی‌یابد، نه نسبت به قبل از فحص و نه بعد از آن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۰۴

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمایید انحلال علم اجمالی چگونه است؟

یا حقیقی است و یا حکمی.

* مراد از انحلال حقیقی علم اجمالی را با یک مثال روشن کنید؟

فی المثل: اگر به‌طور قطع یکی از دو ظرف مورد استفاده به‌طور غیر معیّن نجس شده است، و ما علم اجمالی پیدا نمودیم که فی المثل یک قطره خون و یا ... در یکی از این دو ظرف افتاده است لکن بعد از تفحّص یقین حاصل نمودیم که یکی از آن دو ظرف نجس گردیده و دیگر هم احتمال خلاف ندهیم در این صورت:

علم اجمالی منحلّ می‌شود به علم تفصیلی به نجاست یکی از دو ظرف و طهارت ظرف دیگر.

* مراد از انحلال حکمی علم اجمالی را با ذکر یک مثال روشن کنید.

فی المثل؛ اگر در مثال قبلی، بیّنه شهادت داد که در یکی از دو ظرف فوق (مثلا- ظرف شماره ۱) یک قطره بول چکیده است حکمش این است که: باید از آن ظرف اجتناب کنیم.

* پس تکلیف آن قطره خون قبلی چه می‌شود؟

آن خون مورد علم اجمالی نیز در همین ظرف است و ان‌شاءالله که در ظرف دیگر نیست.

بنابراین: علم اجمالی منحل می‌شود:

۱- به علم تفصیلی به نجس بودن این ظرفی که قطع داریم به اینکه بول در آن چکیده است.

۲- و به شک بدوی نسبت به ظرف دیگر.

* پس تکلیف مکلّف در اینجا چه می‌شود؟

مکلف موظف می‌شود: از آن ظرف معلوم بالتفصیل اجتناب نموده و نسبت به ظرف مشکوک، اصالهٔ الطهارهٔ جاری کند.

* وجه تسمیه این فرض چیست؟

این است که: این فرض نیز از نظر حکم مثل فرض اول است (یعنی: وجوب اجتناب از یک ظرف) و لذا انحلال علم اجمالی در این فرض را، انحلال حکمی می گویند.

* مراد از عبارت (هذه شبههٔ ربّما تورد ... بثبوت العلم الاجمالی ...) چیست؟

بیان شبهه اخباریّین است توسط شیخ که توضیح آن خواهد آمد.

* مراد از عبارت (اما ان یبقی اکره و لو بعد العلم التفصیلی ...) چیست؟

این است که: چون وسعت و دایره علم اجمالی بیشتر از موارد مظان ادله است، ناگزیر جستجو در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۰۵

این مواضع موجب دستیابی به همه قرائن صارفه نمی‌شود، در نتیجه: علم اجمالی منحل نشده و اثرش که وجوب توقف است باقی می‌ماند.

* مراد از عبارت (و اما ان لا یبقی) چیست؟

این است که: اگر به واسطه فحص و بازنگری به تمام قرائن صارفه دست یافتیم، علم تفصیلی حاصل شده و قطعا دیگر شکی باقی نمی‌ماند.

پس: علم اجمالی حقیقتا منحل می‌شود به آنچه به دست آمده است.

* مراد از عبارت (و الّا فلا مقتضی للفحص) چیست؟

این است که: پس از حصول علم تفصیلی دیگر مقتضی و موجب برای فحص از مخصّصات دیگر وجود ندارد و فحص زائد می‌باشد.

یعنی: به محض حصول علم تفصیلی به آحاد مخصّصات باید تفحص را متوقف نمود.

* مراد از عبارت (و اما وجود مخالفات فی الواقع زائدا ...) چیست؟

این است که: انحلال حکمی است نه حقیقی.

* نظر شیخ پیرامون اشکال مذکور چیست؟

این است که: اشکال اخباریها:

اوّلا: شبهه‌ای بیشتر نیست.

ثانیا: به کسانی وارد است که می‌گویند؛ با وجود علم اجمالی به مخصّصات، ابتداء تمسّک به عمومات جایز نمی‌باشد، بلکه پس از فحص و دستیابی به آحاد مخصّصات و علم تفصیلی به آنها که باز هم احتمال عده‌ای از مخصصات دیگر نیز داده می‌شود، اصالهٔ العموم جاری کرده و به عمومات عمل می‌شود.

نکته: از آنجا که تقریر این اشکال به دنبال تقریر اشکال قبلی در بحث گذشته بیان شد، تقریر مجدّد لازم ندارد.

* حاصل و خلاصه جواب شیخ از شبهه‌ای که تقریر شد چیست؟

قبول داریم که ممکن است بعد از فحص در مخصّصات و قرائن صارفه و معارضات از ظواهر برخی از قرائن برخلاف ظاهر موجود باشد و به دست ما نرسیده باشد ولی چون علم اجمالی در این صورت منحل می‌شود به: ۱- علم تفصیلی نسبت به آنچه تحصیل شده، ۲- و شک بدوی نسبت به قرائن و صوارف به دست نیامده، مکلّف باید نسبت به امور مشکوک به اصل عملیه رجوع کند و با اجرای اصل عدم تخصیص و اصل عدم وجود صارف، احتمال وجود آن را منسد کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۰۶

* مثال مورد بحث ما بر اساس پاسخ فوق چگونه است؟

از قبیل همان مثالی است که یقین پیدا می‌کنیم یک قطره خون در یکی از دو ظرف افتاده لکن بدون اینکه بدانیم در کدام‌یک از آن دو ظرف افتاده است.

حال: پس از حصول این علم اجمالی اگر یقین حاصل کنیم خون معلوم بالاجمال، در یکی از دو ظرف وجود ندارد ولی احتمال دهیم که نجاست دیگری در یکی از دو ظرف افتاده باشد، در اینجا مانعی از رجوع به اصالهٔ الطهاره و یا استصحاب طهارت وجود ندارد.

* حاصل کلام فوق چیست؟

این است که: معلوم بالاجمال از ابتدا مقید است به آنچه در دست بوده و امکان وصولش نیز می‌باشد و لذا: پس از جستجو در مظان ادلّه و به دست آوردن قرائن به اندازه معلوم بالاجمال و انحلال علم اجمالی به عمل تفصیلی و شک بدوی، ما موظفیم که به قرائن دست آمده عمل کنیم و قرائنی را که مشکوک و محتمل‌اند به وسیله اصل، رد کنیم.

* مراد شیخ از مطلب فوق چیست؟

این است که: ما قبول نداریم که دائره علم اجمالی بیشتر از آن چیزی است که در اختیار ما قرار دارد و حال آنکه شما دائره علم اجمالی را به تمام احادیث صادره از اهل بیت علیهم السّلام توسعه می‌دهید اعم از اینکه به دست ما رسیده باشد یا نه و لذا ما علم اجمالی را محدود می‌کنیم به اخباری که به دست ما رسیده است، چرا که ممکن است آن اخبار غیر واصله مربوطه به معارف اسلامی، مسئله حکومت و مسائل اخلاقی و ... بوده است و ربطی به احکام شرعیّه نداشته باشد.

حال: وقتی دایره علم اجمالی محدود شد به اخبار موجود که به ما رسیده می‌گوییم:

فرق است میان قبل از فحص و بعد از فحص، چرا که قبل از فحص علم اجمالی وجود دارد و لذا اثرش نیز هست پس نمی‌توان اصالهٔ الظهور جاری کرد و به ظواهر تمسّک نمود، زیرا علم اجمالی مانع از این اصل است و جلوی آن را می‌گیرد.

اما بعد الفحص و پیدا کردن قرینه برخلاف ظاهر در اکثر موارد، و مأیوس شدن از قرینه در برخی موارد آن، علم اجمالی تبدیل می‌شود به یک علم تفصیلی نسبت به اکثر موارد (۹۵٪) و به یک شک بدوی نسبت به برخی از موارد (۵٪) که نسبت به این موارد مشکوک که مانعی از تمسّک (به اصالهٔ عدم القرینه) وجود ندارد. و به اصطلاح انحلال علم اجمالی حکمی است، یعنی وجود محتملات را با اصل نفی کرده و مثل موارد انحلال حقیقی عمل می‌کنیم.

در نتیجه: اخباریها از این طریق هم به مقاصدشان نرسیدند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۰۷

متن:

ثمّ انّک قد عرفت انّ العمدهٔ فی منع الاخباریّین من العمل بظواهر الکتاب هی الأخبار المانعهٔ عن تفسیر القرآن، الّا انّه یظهر من کلام السیّد الصدر شارح الوافیهٔ[۷۲]- فی آخر کلامه- انّ المنع عن العمل بظواهر الکتاب هو مقتضی الأصل، و العمل بظواهر الاخبار خرج بالدلیل، حیث قال- بعد اثبات انّ فی القرآن محکمات و ظواهر، و انّه ممّا لا یصحّ انکاره، و ینبغی النزاع فی جواز العمل بالظّواهر، و انّ الحقّ مع الأخباریّین- ما خلاصته: انّ التوضیح یظهر بعد مقدّمتین:

الاولی: انّ بقاء التّکلیف ممّا لا شکّ فیه، و لزوم العمل بمقتضاه موقوف علی الإفهام، و هو یکون فی الأکثر بالقول، و دلالته فی الأکثر تکون ظنّیهٔ، اذ مدار الإفهام علی القاء الحقائق مجرّدهٔ عن القرینهٔ و علی ما یفهمون و ان کان احتمال التجوّز و خفاء القرینهٔ باقیا.

الثانیهٔ: انّ المتشابه کما یکون فی اصل اللغهٔ کذلک یکون بحسب الاصطلاح، مثل ان یقول احد: «انّا استعمل العمومات، و کثیرا ما ارید الخصوص من غیر قرینهٔ، و ربّما اخاطب احدا و ارید غیره» و نحو ذلک، فحینئذ لا یجوز لنا القطع بمراده و لا یحصل لنا الظنّ به؛ و القرآن من هذا القبیل، لأنّه نزل علی اصطلاح خاصّ، لا اقول علی وضع جدید، بل اعمّ من ان یکون ذلک او یکون فیه مجازات لا یعرفها العرب، و مع ذلک قد وجدت فیه کلمات لا یعلم المراد منها کالمقطّعات. ثمّ قال: قال سبحانه: مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ ...

الآیهٔ[۷۳]، ذمّ علی اتّباع المتشابه، و لم یبیّن لهم المتشابهات ما هی؟ و کم هی بل لم یبیّن لهم المراد من هذا اللّفظ، و جعل البیان موکولا الی خلفائه. و النبیّ صلّی اللّه علیه و آله نهی النّاس عن التّفسیر بالآراء. و جعلوا الاصل عدم العمل بالظّنّ الّا ما اخرجه الدّلیل.

ترجمه:

دلیل اخباریها در منع از عمل به ظواهر قرآن

از آنچه گفته شد دانستید که: علت عمده در منع نمودن اخباریها از عمل به ظواهر قرآن، اخباری است که مانع (ما) از تفسیر

قرآن‌انـد. جز اینکه از کلام سید صدر- شارح وافیه- در پایان کلامش استفاده می‌شود که: منع از عمل به ظواهر قرآن کریم مقتضای اصل است. و اینکه عمل به ظواهر اخبار جایز است، از باب (ما خرج بالدلیل) است. یعنی: اگر دلیل قطعی بر جواز عمل به اخبار وجود نداشت، عمل به ظاهر آنها نیز جایز نمی‌بود. شارح وافیه پس از اثبات اینکه در قرآن آیات محکمه و ظواهری وجود دارد که قابل انکار نمی‌باشند. و شایسته است که تنها

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۰۸

در عمل به ظواهر نزاع واقع شود؛ گفته است که، در این نزاع حق با اخباریهاست.

ما حصل سخن سید صدر در شرح وافیه

می گوید: سخن ما بعد از ذکر دو مقدمه آشکار می‌شود. مقدمه اوّل اینکه: بقاء تکلیف (برعهده مکلف) از جمله اموری است که شکی در آن نیست و وجوب عمل به مقتضای آن (تکلیف) موقوف بر افهام و تفهیم است. یعنی: مکلّف باید مراد و مطلوب خودش را به مکلّف تفهیم کند. و تفهیم غالبا به وسیله الفاظ است و دلالت الفاظ بیشتر ظنّی بوده و مفید علم نمی‌باشند؛ زیرا مدار افهام بر این است که متکلّم الفاظ حقیقی را بدون قرینه و با اعتماد به فهم مخاطبین القاء نماید هرچند احتمال اراده مجاز و اخفاء قرینه (در حق مخاطب نسبت به متکلم) باقی باشد. یعنی: مخاطب احتمال دهد که متکلم از روی اعتماد به وی کلام را بدون قرینه آورده است. لذا چنین کلامی از جانب متکلّم تنها مفید ظنّ است.

مقدمه دوم: تشابه در مصطلحات

همان‌طور که در اصل لغت، متشابه وجود دارد، (یعنی: لغتی یافت شود که معنایش روشن نباشد) همین‌طور در مصطلحات هم تشابه وجود دارد، مثل اینکه شخصی بگوید: «من عمومات را به کار می‌برم ولی چه‌بسا بدون نصب قرینه‌ای بر مرادم از آن اراده خصوص می کنم.

و چه‌بسا کسی را مورد خطاب قرار می‌دهم درحالی که غیر او را اراده می کنم و یا مانند این اصطلاحات. پس در این صورت: نه قطع به کلمات چنین قائلی برای ما ممکن است و نه ظن به مقصود او برای ما حاصل می‌شود و قرآن کریم نیز از این قبیل است، زیرا بر اصطلاح مخصوصی نازل شده، نمی گویم: ترکیب کلمات و حروف آن بر اساس وضع جدید است، بلکه، تراکیب این کتاب اعم است از اینکه وضع آن جدید بوده یا در آن مجازاتی باشد که عرب آنها را نشناسد. از این گذشته، گاهی در قرآن کلماتی یافت می‌شود که معنا و مراد آن مجهول است مثل: حروف مقطعه (الم، حم سجده، ...) سپس می گوید: خداوند سبحان می‌فرماید: در قرآن آیات محکمه‌ای وجود دارد که آنها اصل کتاب‌اند و آیات دیگری می‌باشد که متشابه بوده و معنای آنها معلوم نیست. در این آیه خداوند متعال مردم را بر متابعت از این متشابهات مورد مذمّت قرار داده و درعین‌حال بر ایشان بیان نفرموده است که متشابهات چه هستند و مقدارشان چقدر است و مراد از آنها چیست. بلکه بیان آنها را بر خلفای خودش واگذار نموده است. و پیامبر نیز مردم را از تفسیر به رأی نهی نموده‌اند و علما نیز اصل اولی را عدم عمل به ظن قرار داده‌اند مگر ظنونی که دلیل، آنها را از اصل خارج نموده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۰۹

تشریح المسائل

* مراد از (انک قد عرفت ... تا ... الا) در متن مورد بحث چیست؟

این است که مشهور اخباریین ادعا کردند که عمل به ظواهر قرآن و لو بعد الفحص و الیأس از دست‌یابی به قرینه جایز نمی‌باشد و مهم‌ترین مستندات آنها همان روایاتی بود که بررسی شد و در جهت مدعای آنان قرار نگرفت. و لکن سید صدر شارح وافیه، مدّعی شده است که حرمت عمل به ظواهر قرآن بر مبنای دلیل خاص نیست بلکه مقتضای قاعده اولیه در باب ظنون عدم جواز عمل به ظنون است و چون کتاب از جمله ظنون است پس عمل به ظاهر آن نیز جایز نیست.

* نظریه صدر راجع به سنت در این زمینه چیست؟

می‌گوید: ظواهر سنت به دلیل خاص (یعنی اجمال اخباری و اصولی بر جواز عمل به ظواهر سنت) از تحت این اصل خارج شده‌اند پس می‌توان به ظواهر سنت عمل نمود.

* خلاصه مدعای سید دشتکی (صدر) در عمل به ظواهر قرآن چیست؟

این است که: ظواهر کتاب در حق غیر معصوم حجت نیست و حق با اخباریهاست و در اثبات این نظر مطالبی دارد که شیخ آن مطالب را با ذکر و مقدمه شروع می‌کند.

* حاصل کلام سید صدر در مقدمه اول چیست؟

این است که:

۱- تکلیف تا دامنه قیامت برعهده مکلّف است.

۲- عمل به تکلیف متوقف بر افهام و تفهیم است (نیمه اول باید خداوند واجبات و محرماتش را بفهماند بعد ما بشناسیم و عمل کنیم).

۳- مسلما تفهیم تکالیف و مرادات غالبا به وسیله الفاظ و اقوال است نه با اشاره.

۴- بیشتر اقوال ظهوراتند و دلالت آنها بر مراد است ولی کلام متکلّمین به اعتبار اخفاء قرائن و اعتماد بر فهم مخاطبین ظنی است.

نتیجه: مرادات متکلمین غالبا برای شنوندگان قطعی و جزمی نیست.

* مقتضای این مقدمه از نظر سید صدر چیست؟

این است که: عمل به ظواهر جایز باشد و بلامانع.

* قبل از مقدمه دوم متشابهات لغوی و اصطلاحی را از نظر سید صدر تعریف کنید؟

۱- متشابهات لغوی (ذاتی) کلماتی هستند که به‌حسب موضوع له لغوی مجمل‌اند و مراد از آنها روشن نیست، اعم از اینکه این کلمات از مشترکات لفظی باشند مثل کلمه (عین) و یا کلماتی باشند که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۱۰

معنای لغوی آنها را ندانیم، هرچند که از مشترکات لفظی نیستند مثل کلمه (صعید).

۲- متشابهات اصطلاحی (عرضی) کلماتی هستند که به‌حسب اصل لغت معنایشان روشن است و لکن در استعمالات یک متکلم به‌دلیل روش خاص خودش مجمل هستند.

فی المثل: مولایی بگوید: در بسیاری جاها من شخصی را مورد خطاب قرار می‌دهم و حال آنکه دیگری مقصود من است.

* به‌نظر سید صدر در کدام‌یک از دو نوع متشابه ذاتی و عرضی تحصیل مراد متکلم بالقطع است؟

در هیچ‌یک، یعنی همان‌طور که مخاطب نمی‌تواند مراد متکلّم را در متشابه ذاتی قطعا و یا ظنّا به دست آورده، در متشابه اصطلاحی (عرضی) هم نمی‌تواند مراد متکلّم را بالقطع او الظن به دست آورد.

نکته: سید صدر قائل است که کلمات قرآنی از قبیل متشابهات اصطلاحی است چون‌که قرآن بر اسلوب جدیدی نازل شده.

یعنی:

۱- بسیاری از ظواهر قرآن خلاف ظاهر اراده شده، بدون اینکه قرینه‌ای ذکر شده باشد. مثل آیه:

لَئِنْ أَشْرَکْتَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُکَ.

۲- در بسیاری از آیات، خطاب به پیامبر است و حال آنکه مراد کس دیگری است. مثل حدیث:

«نزل القرآن بایّاک اعنی و اسمع یا جار». یعنی بالعرض اجمال پیدا کرده و قابل تمسّک نمی‌باشد.

* مراد سید صدر از اسلوب جدید حقیقت شرعیه بالوضع التعیینی است یعنی شارع مقدس الفاظ مستعمله در قرآن را از معانی لغویه آنها نقل داده و در معانی جدید حقیقت قرار داده است؟

خیر، اعم است از اینکه: ۱- به وضع جدید باشد ۲- و یا اینکه الفاظ را در همان معانی لغویه به کار برده باشد و لکن خلاف بسیاری از این ظواهر را اراده کرده باشد. یعنی معانی مجازیه‌ای که عربها به آن معانی آشنا نیستند. چه در اثر نیاوردن قرینه و چه در اثر جدید بودن معنا، پس قرآن مجمل اصطلاحی است.

* حاصل کلام سید صدر در مقدمه دوم چیست؟

این است که:

(۱- چون متشابهات ذاتی و اصطلاحاتی مجمل‌اند و دارای معانی نامعلوم، قطع و جزم و بلکه ظن نیز به مراد آن حاصل نمی‌شود.

(۲- قرآن نیز به اعتبار شمولش بر ظواهر کثیره، از مجملات اصطلاحی است.

در نتیجه: قرآن نیز غیر قابل استناد بوده و قابل تمسّک نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۱۱

* گواه سید صدر بر مدعای فوق چیست؟

۱- این فرموده حق‌تعالی که: مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ ...

که در آن آیات را به دو دسته محکمات و متشابهات تقسیم نموده و سپس در مذمّت کسانی که از متشابهات پیروی می‌کنند فرموده: فَأَمَّا الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْوِیلِهِ.

نکته: چیزی که به‌نظر سید صدر در این آیه شریفه مهم است این است که:

۱- به دنبال کلمه متشابه بیان نفرموده است که متشابه چیست؟ چقدر است؟ تبعیت از چه متشابهی جایز نیست؟ و حتی خود کلمه (متشابه) نیز به‌حسب معنا و مفهوم متشابه است و معنای لغوی آن روشن نیست و لذا بیان و تفسیر همه این امور را به اهل بیت واگذار نموده است.

۲- نهی پیامبر از تفسیر به رأی است و این نیست مگر بدین خاطر که مراد از ظواهر قرآنی قابل تحصیل نیست.

۳- اجماع حضرات اهل علم بر حرمت عمل به ظن است یعنی: مشهور علمای اصول و اخباریها می‌گویند:

اصل، حرمت عمل به ظن است الّا ما خرج بالدلیل. (صغری)

این اصل شامل ظواهر کتاب هم می‌شود. (کبری)

پس به‌واسطه همین اصل عمل به ظواهر کتاب حرام است. (نتیجه)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۱۲

متن:

اذا تمهّدت المقدّمتان، فنقول: مقتضی الاولی العمل بالظواهر و مقتضی الثانیهٔ عدم العمل، لأنّ ما صار متشابها لا یحصل الظّنّ بالمراد منه و ما بقی ظهوره مندرج فی الأصل المذکور. فنطالب بدلیل جواز العمل، لأنّ الاصل الثّابت عند الخاصّیهٔ هو عدم جواز العمل بالظنّ الّا ما اخرجه الدلیل.

لا يقال: انّ الظاهر من المحكم و وجوب العمل بالمحكم اجماعيّ.

لأنّا نمنع الصغرى، اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنّص. و امّا شموله للظّاهر فلا، الى ان قال:

لا يقال: انّ ما ذكرتم لو تمّ لدلّ على عدم جواز العمل بظواهر الأخبار ايضا، لما فيها من النّاسخ و المنسوخ، و المحكم و المتشابه، و العامّ و المخصّص و المطلق و المقيّد.

لأنّا نقول: انّا لو خلّينا و أنفسنا، لعملنا بظواهر الكتاب و السّنّة مع عدم نصب القرينة على خلافها. و لكن منعنا من ذلك فى القرآن للمنع من اتّباع المتشابه و عدم بيان حقيقته، و منعنا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عن تفسير القرآن. و لا ريب فى انّ غير النصّ محتاج الى التفسير. و ايضا ذمّ اللّه تعالى من اتّباع الظّنّ، و كذا الرسول و اوصيائه عليهم السّلام و لم يستثنوا ظواهر القرآن- الى ان قال-:

و امّا الأخبار، فقد سبق انّ اصحاب الائمة كانوا عاملين باخبار الآحاد من غير فحص عن مخصّص او معارض ناسخ او مقيّد، و لو لا هذا لكنّا فى العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقّفين[۷۴]. انتهى.

ترجمه:

ادامه مقاله سید صدر

اشاره

پس از اینکه دو مقدمه تبیین شد می‌گوییم که:

مقتضای مقدمه اول جایز بودن عمل به ظواهر است و مقتضای مقدمه دوم جایز نبودن عمل به ظواهر است. زیرا کلامی که متشابه می‌گردد ظن به مراد متکلم هم از آن حاصل نمی‌شود و کلامی که ظهورش باقی مانده است (چون مفید ظن است نه یقین)، در اصل مذکور (اصالهٔ حرمهٔ العمل بالظن) داخل شده است پس برای جواز عمل به آن (کلام متشابه) ما دلیل می‌خواهیم، زیرا اصل ثابت و مسلم میان علمای امامیه عدم جواز عمل به ظن است مگر ظنی که دلیل، عمل به آن را از تحت اصل مذکور خارج کرده باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۱۳

اشکال

گفته نمی‌شود که ظواهر از مصادیق متشابه است بلکه ظواهر از افراد محکم است و وجوب عمل به محکم اجماعی است زیرا صغرای این دلیل (که ظاهر از مصادیق محکم باشد) غیر قابل قبول است چون از نظر ما محکم معادل و مساوی با نصّ است و نصّ غیر از ظاهر است، پس محکم شامل ظاهر نمی‌شود و به دنبال مطالب به جایی می‌رسد که کلام را با یک اشکال و جواب به پایان رسانده است.

اشکال

آنچه گفتید اگر درست باشد تنها دلالت می‌کند بر جایز نبودن عمل به ظواهر اخبار، چرا که در اخبار نیز (مثل آیات) ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، عام و مخصص، مطلق و مقید وجود دارد.

جواب

این اشکال وارد نیست زیرا اگر ما خودمان بودیم و قرینه‌ای هم برخلاف آنها (ظواهر) نصب نشده بود به ظواهر کتاب و سنّت عمل می‌کردیم اما چه کنیم که منع شده‌ایم از عمل به ظواهر در قرآن به دلیل منع و نهی آیه شریفه از اتباع و پیروی از متشابه و بیان نکردن حقیقت و ماهیّت متشابه و منع نموده است ما را رسول اللّه از تفسیر قرآن و تردیدی نیست که نص نیازی به تفسیر ندارد (پس مراد از تفسیر، تفسیر ظواهر است).

و همچنین خدای تعالی ما را از اتباع از مطلق ظنّ ملامت نموده (که دلیل بر نهی از عمل به ظواهر برخی از آیات است) و همچنین رسول اللّه و اوصیائش علیهم السّلام این ظواهر را استثنا نفرموده‌اند لذا عمل به ظواهر از این اطلاق خارج نیست و سخن را ادامه داده تا آنجا که گفته است: اما کلام در عمل به اخبار و احادیث:

گذشت که اصحاب ائمه بدون فحص از مخصّصی یا جستجو از معارضی، همچون ناسخ یا مقیّد به اخبار واحد عمل می‌نمودند (به همین خاطر ما نیز ظواهر اخبار را استثنا می‌کنیم) و اگر این (عمل اصحاب ائمه) نبود هرآینه در عمل به ظواهر اخبار نیز همچون ظواهر کتاب توقف می‌کردیم و سخن سید صدر به پایان رسید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۱۴

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (مقتضی الاولی العمل بالظواهر و مقتضی الثانیهٔ عدم العمل) چیست؟

حاصل و نتیجه مقدمه اول و دوم است بدین معنا که: مقتضای مقدمه اول جواز عمل به ظواهر است. و مقتضای مقدمه دوم عدم جواز و تمسک به ظواهر است.

* مراد از عبارت (لان ما صار متشابها لا ....) چیست؟

بیان علت و یا دلایل عدم جواز بر ظواهر است در مقدمه دوم مبنی بر اینکه:

اولا: ظواهر کتاب هرچند اولا و بالذات واضح المعنا باشند ولی ثانیا و بالعرض از جمله متشابهات‌اند به خاطر اسلوب جدیدش، و کلامی که متشابه باشد نمی‌توان از آن به مراد متکلم ظن پیدا نمود تا چه رسد به قطع به مراد.

ثانیا: به فرض هم که ظاهر آیه به ظهورش باقی مانده باشد، خوب به اعتبار اینکه مفید ظن است نه یقین در اصل مذکور مندرج و داخل شده است که الاصل حرمهٔ العمل بالظن.

در نتیجه: شما اصولیین در جواز به ظواهر قرآن باید دلیل بیاورید و حال آنکه ما (اخباریها) طبق اصل حرف می‌زنیم و نیازی به دلیل خاص نداریم.

به عبارت دیگر: از آنجا که اصل مسلم میان خاصه و علمای امامیّه عدم جواز عمل به ظن است، در جواز عمل به هر ظنی باید دلیلی بیاورید که آن دلیل عمل به آن ظن را از تحت اصل مزبور خارج کند و مراد از این ظنون ظواهر اخبار و احادیث است.

* مراد از عبارت (لا یقال: ان الظاهر ....) چیست؟

حاصل یک اشکال است با عنوان (لا یقال) مبنی بر اینکه:

ظواهر از جمله محکمات‌اند. (صغری)

محكمات بالاجماع حجيت دارند. (كبرى).

پس بايد ظواهر هم حجت باشند. (نتيجه)

* مراد از عبارت (لأنّا نمنع الصغرى، اذا المعلوم ....) چيست؟

پاسخ سيد صدر است به اشكال فوق مبنى بر اينكه:

كبراى اين استدلال (يعنى: قطعى بودن وجوب عمل به محكمات) قابل قبول است.

و لكن صغرى قياس (كه ظواهر از افراد محكم باشند) ممنوع و محل بحث است.

* دليل سيد صدر بر انكار كبرى چيست؟

اين است كه:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۲۱۵

۱- قدر متيقن از محكمات، خصوص نصوص است به عبارت ديگر محكم معادل نص است.

۲- نصّ با ظاهر متغاير است.

پس لاجرم به مقتضاى قياس مساوات محكم نيز بايد با ظاهر متغاير باشد.

حال: از آنجا كه از دو حال خارج نيستند يعنى يا محكم‌اند و يا متشابه، مى‌گوييم: چون محكم با ظاهر متغاير است پس ظاهر از مصاديق متشابهات است و ما به‌قدر متيقّن عمل مى‌كنيم.

* مراد از (لا يقال: انّ ما ذكرتم لو تم ...) چيست؟

بيان يك اشكال نقضى است بر مقدمه دوم سيد صدر مبنى بر اينكه: لازمه سخن شما در مقدمه دوم اين است كه: چون ظواهر از متشابهات هستند حجيّت نداشته و نبايد مورد عمل قرار گيرند حال اين ظواهر چه ظواهر قرآنى باشند و چه ظواهر غير قرآنى مثل اخبار و احاديث.

يعنى: همان ملاك و مناطى كه در ظواهر آيات وجود دارد، در اخبار و احاديث نيز وجود دارد. به عبارت ديگر: همان‌طور كه مناط عدم حجيت ظواهر قرآنى اين است كه نص نيستند (چون‌كه در قرآن ناسخ و منسوخ، محكم و متشابه، عام و خاص، مطلق و مقيد وجود دارد و نفس اين امور سبب عدم حجيت غير نصوصات است) همين مناط (عدم نص بودن) مناط عدم حجيت اخبار نيز هست، چرا كه وجود ناسخ و منسوخ و محكم و متشابه، و امور ذكرشده ديگر عينا در اخبار نيز وجود دارد.

در نتيجه: نبايد به سنت هم عمل نمود.

* پاسخ صدر به اشكال نقضى مذكور چيست؟

اين است كه: اگر ما بوديم، وجدان ما و ظواهر، با قطع‌نظر از دليل خاص، البته بعد الفحص و اليأس، بنا بر حكم عقلا و مقدّمه اول، هم به ظواهر قرآن عمل مى‌كرديم هم به ظواهر سنت، لكن در خصوص ظواهر قرآنى دلايل فراوانى بر عدم حجيت آنها قائم شده است كه برخى از اين دلايل در مقدمه دوم آورده شده و برخى ديگر از اين دلايل عبارتند از:

۱- آيات و رواياتى كه ما را از پيروى كردن ظنون نهى فرموده‌اند درحالى‌كه ظواهر قرآن را استثنا نكرده‌اند بلكه پرواضح است كه ظواهر، مفيد ظن بوده و بيش از آن از آنها استفاده نمى‌شود.

۲- اجماع عملى (يعنى: سيره مستمره از زمان ائمه) نسبت به ظواهر سنت، قائم است بر اينكه بدون فحص از مخصص و يا ناسخ و منسوخ و غيره .... به خبر واحد عمل مى‌كرده‌اند.

حال: اگر چنين اجماعى نبود ما نسبت به ظواهر سنت نيز توقّف مى‌كرديم همان‌طور كه نسبت به ظواهر قرآن متوقف هستيم.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۲۱۶

متن:

اقول: و فیه مواقع للنّظر، سیّما فی جعل العمل بظواهر الاخبار من جهة قیام الإجماع العملیّ، و لولاه لتوقّف فی العمل بها ایضا، اذ لا یخفی انّ عمل اصحاب الائمّة بظواهر الأخبار لم یکن لدلیل خاصّ شرعیّ وصل الیهم من ائمّتهم؛ و انّما کان امرا مرکوزا فی اذهانهم بالنسبة الی مطلق الکلام الصادر من المتکلّم لاجل الإفادة و الاستفادة، سواء کان من الشّارع ام غیره. و هذا المعنی جار فی القرآن علی تقدیر کونه ملقی للإفادة و الاستفادة علی ما هو الاصل فی خطاب کلّ متکلّم. نعم الاصل الأولیّ هی حرمة العمل بالظّنّ، علی ما عرفت مفصّلا لکنّ الخارج منه لیس خصوص ظواهر الأخبار حتّی یبقی الباقی بل الخارج منه هو مطلق الظّهور النّاشی عن کلام کلّ متکلّم القی الی غیره للافهام. ثمّ ما ذکره من عدم العلم بکون الظّواهر من المحکمات و احتمال کونها من المتشابهات ممنوع:

اوّلا: بانّ المتشابه لا یصدق علی الظّواهر- لا لغة و لا عرفا- بل یصحّ سلبه عنه. فالنهی الوارد عن اتّباع المتشابه لا یمنع، کما اعترف به فی المقدّمة الاولی من انّ مقتضی القاعدة وجوب العمل بالظّواهر. ثانیا: بانّ احتمال کونها من المتشابه لا ینفع فی الخروج عن الأصل الّذی اعترف به. و دعوی (اعتبار العلم بکونها من المحکم) هدم لما اعترف به من اصالة حجیّة الظواهر، لأنّ مقتضی ذلک الاصل جواز العمل الّا أن یعمل کونه ممّا نهی الشّارع عنه.

و بالجملة، فالحقّ ما اعترف به من انّه «لو خلّینا و انفسنا لعملنا بظواهر الکتاب» و لا بدّ للمانع من اثبات المنع. ثمّ انّک قد عرفت ممّا ذکرنا انّ خلاف الاخباریین فی ظواهر الکتاب لیس فی الوجه الّذی ذکرنا من «اعتبار الظواهر اللّفظیّة فی الکلمات الصادرة للإفادة و المطلوب و استفادتها» و انما یکون خلافهم فی انّ خطابات الکتاب لم یقصد بها استفادة المراد من انفسها بل بضمیمة تفسیر اهل الذّکر، او انّها لیست بظواهر بعد احتمال کون محکمها من المتشابه، کما عرفت من کلام السیّد المتقدّم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۱۷

ترجمه:

اشکالات شیخ به مطالب سید صدر

اشاره

در این گفتار (سید صدر) مواضعی چند (از اشکال) به نظر می‌رسد، خصوصا در آنجایی که جواز عمل به ظواهر اخبار را مستند به قیام اجماع عملی (یعنی: سیره و عمل اصحاب) نموده، و اگر این اجماع عملی در خصوص ظواهر اخبار وجود نداشت ایشان (سید صدر) در عمل به ظواهر اخبار نیز توقف می‌نمود همان‌طور که در ظواهر قرآن توقف می‌نماید.

وجه اشکال

زیرا بدیهی و روشن است که عمل اصحاب به ظواهر اخبار، مستند به یک دلیل خاص شرعی که از ناحیه ائمه هدی به آنها رسیده باشد نیست، بلکه این عمل به ظواهر اخبار از این باب است که مرکوز و ثابت است که هر کلامی به داعی افاده و استفاده از هر متکلمی صادر شود، ظاهرش حجت می‌باشد و می‌توان به آن استناد نمود خواه از جانب شارع صادر شده باشد یا از غیر شارع. حال این معنا (حجت بودن ظاهر کلامی که به منظور افاده و استفاده صادر شده) در قرآن نیز به فرض اینکه به منظور افاده و استفاده القاء شده باشد، جاری است. بنا بر اینکه اصل در خطاب هر متکلمی این است. بله اصل اولی همان حرمت عمل به ظن است بنا بر آنچه

به‌طور مفصل خواندی و دانستی. لکن آنچه از تحت این اصل خارج است به‌واسطه دلیل، تنها ظواهر اخبار نیست تا باقی ظواهر تحت این اصل باقی بمانند، بلکه آنچه از تحت این اصل خارج است مطلق ظواهر است که ناشی از سخن هر متکلمی است که جهت افهام مقاصد به غیر القاء شود.

سپس آنچه ایشان (سید صدر) ذکر نمود و گفت که معلوم نیست که ظواهر قرآن از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۱۸

محکمات باشند و احتمال دارد که از متشابهات باشند، از دو جهت ممنوع و غیر قابل قبول است.

اولا: متشابه نه از نظر لغوی و نه از نظر عرفی بر ظواهر صادق نمی‌باشد، بلکه می‌توان آن را از ظواهر سلب نمود و لذا نهی وارد از تبعیت متشابه ما را از عمل به ظواهر بازنمی‌دارد، چنانچه سید صدر هم در مقدمه اول به آن اعتراف نموده مبنی بر اینکه مقتضای قاعده وجوب عمل به ظواهر است.

ثانیا: صرف این احتمال که ظواهر از مصادیق متشابهات هستند، در خروج آنها از اصلی که سید صدر به آن اعتراف نمود (که اصل عمل به ظواهر است) نافع و کافی نمی‌باشد.

دعوی

و ادعای اعتبار علم و یقین، به اینکه ظواهر (در جواز عمل به آنها) باید از افراد و مصادیق محکمات باشند ویرانی است، به خاطر اعتراف سید صدر به آن اصل، یعنی اصالت حجیت ظواهر.

زیرا مقتضای آن اصل جواز عمل به ظواهر است. مگر اینکه بدانند که شارع مقدس از آن نهی فرموده است. پس قبل از چنین عملی و به صرف احتمال، جوازی در رفع ید وجود ندارد.

خلاصه مطلب: اینکه، حق همان چیزی است که سید صدر به آن اعتراف نمود مبنی بر اینکه: اگر ما باشیم و صرف ظواهر به ظواهر کتاب عمل می‌کنیم و مانع ناچار از اثبات منع است.

تبصره

از آنچه گفتیم فهمیدی که مخالفت اخباریها نسبت به حجیت ظواهر قرآن در آن وجهی که ما ذکر کرده و گفتیم که (اعتبار و حجیت ظواهر الفاظ در کلمات القاء شده به خاطر افاده و استفاده معانی است) نمی‌باشد. یعنی که: آنها این امر را قبول دارند. لذا مخالفت آنها در این است که خطابات قرآن مستقلا محور و مدار افاده و استفاده واقع نشده‌اند، بلکه (برای استفاده مطالب از آنها) به انضمام تفسیر اهل بیت عصمت و طهارت نیازمندیم.

یا پس از احتمال اینکه هر ظاهری از محکمات باشد یا متشابهات، اصلا این احتمال سبب آن می‌شود که کلام محتمل اساسا ظاهر نباشد، چنانکه از کلام سید صدر فهمیدی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۱۹

تشریح المسائل

* قبل از شرح عبارات مذکور بفرمائید چه قسمتهائی از کلام سید صدر قابل قبول است؟

۱- چهار نکته (یا گزاره‌ای) که در مقدمه اول آورد همراه با نتیجه قیاس (یعنی: جواز عمل به ظواهر کتاب).

۲- سخنی که در پاسخ به دومین اشکالی که بر خودش وارد کرد مبنی بر اینکه: «انّا لو خلّینا و انفسنا ... الخ»، چرا که (لا بد للمانع من اثبات المنع.)

۳- این سخن که (الاصل الاولی حرمهٔ للعمل بالظن).

* مراد از عبارت (ثم انّ ما ذکره ... ممنوع) چیست؟

مربوط به یکی از موارد قابل نقد سید صدر است و آن، این سخن است که فرمود:

معلوم نیست که ظواهر قرآنی از مصادیق آیات محکمات باشند بلکه چه‌بسا شاید از متشابهات باشند و نفس همین احتمال باعث شود که حجیت آن ظواهر سلب شده و نتوان بدانها عمل کرد و پیروی از آن حرام باشد و در شبهات تحریمیّه ما (اخباریها) قائل به احتیاط و توقّفیم.

* از نظر شیخ چند اشکال بر این کلام (مذکور) سید صدر وارد است؟

دو اشکال.

* اولین اشکال کلام سید دشتکی چیست؟

این است که متشابه اساسا بر ظواهر صدق نمی‌کند نه به‌حسب لغت و نه از نظر استعمالات عرفی، زیراکه متشابه:

۱- در لغت به معنای مجمل اطلاق می‌شود

۲- موارد استعمال و در اصطلاح عرفی، در معانی غیر محرز و نامفهوم است.

به عبارت دیگر متشابه:

۱- در لغت به معنای متماثل است (دو چیزی که مثل هم‌اند) و حال آنکه در ظواهر دو احتمال مساوی و مماثل وجود ندارد.

۲- و نزد عرف به معنای ذو احتمالات و معنایی که غیر واضح است و حال آنکه ظواهر، واضح الدلالهٔ هستند نه مجمل.

پس می‌توان گفت: ظاهر متشابه نیست. یعنی لفظ متشابه از ظواهر صحت سلب دارد نه صحت حمل، و چنان‌که در اصول هم مقرّر است و در بحث الفاظ گذشت صحت سلب علامت مجاز بودن و عدم حقیقت می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۲۰

بنابراین: وقتی ثابت شد که ظواهر متشابه نیستند استدلال شما به این آیه قرآنی که فرموده:

«پیروی از متشابهات حرام است» نمی‌توان از این آیه استدلال نمود به حرمت عمل به ظواهر، زیراکه ظواهر موضوعا و تخصصا از متشابهات بیرون‌اند.

* دومین اشکال کلام سید صدر چیست؟

این است که: ایشان (سید صدر) خود فرمود: بر مبنای عقلا، اصل وجوب عمل به ظواهر است و این اصل از اصول مسلمه و قطعی است.

حال: با وجود چنین اصلی آیا احتمال اینکه ظواهر از مصادیق متشابه هستند این احتمال می‌تواند سبب خروج ظواهر از اصل مذکور شوند.

تنظیر: بحث ما در اینجا مثل عامی است که دلالتش بر عموم مسلّم و قطعی است و مخصصش مشکوک و ما هرگز به‌واسطه مخصّص احتمالی، از عموم یقینی رفع ید نمی‌کنیم.

در اینجا نیز: طبق گفته شما (سید صدر) اصل وجوب عمل به ظواهر قطعی و متشابه بودن ظواهر قرآن مشکوک و محتمل است.

در نتیجه: رفع ید از اصل و ردّ ظواهر به‌واسطه احتمال اشتباه، خلاف قاعده مسلّمه میان عقلا است.

* اگر سید صدر بگوید: ما باید یقین داشته باشیم که فلان آیه از محکمات است تا بدان تمسک کنیم و نسبت به ظواهر چنین یقینی

در کار نیست، چه پاسخ می‌دهید؟

این احتمال مندفع است و وجه دفعش آن است که:

۱- شما (سید صدر) خود بر اساس مقدمه اول قبول نمودید که (اصالهٔ حجیت) ظواهر از اصول مسلمه است.

۲- خود می‌دانید که مقتضای اصل مزبور وجوب عمل به ظواهر است.

۳- یک اصل مسلم و قطعی عقلا قابل اجتماع با یک احتمال خلاف نمی‌باشد.

در نتیجه: استقرار احتمال خلاف و ترتیب اثر برآن موجب انهدام اصلی است که خود بدان معترف هستید.

به عبارت دیگر: وقتی شما قبول کردید که (الأصل حجیّهٔ الظّواهر) معنایش این است که:

هرکجا احتمال دهیم که فلان ظاهر حجت نیست به اصل مذکور تمسک کرده و حجیت آن را اثبات می‌کنیم مگر در مواردی که (با دلایل یا) دست‌یابی به قرائن، یقین حاصل کنیم که فلان ظهور حجت نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۲۱

* نتیجه پاسخ شیخ چیست؟

اگر ما باشیم و ظواهر، باید مطابق اصل اولی به آن ظواهر عمل کنیم و حجیت آنها را تثبیت کنیم و تا زمانی که دلیل قطعی و مسلمی بر نهی از ظاهری وارد نشده برطبق اصل حرکت می‌کنیم.

لذا قائلین به عدم حجیت ظواهر باید در اثبات مدعای خودشان دلیل قانع‌کننده‌ای اقامه کنند زیرا تمام وجوهی را که در اثبات خود بدان تمسک نمودند از نظر ما مردود است.

* حاصل مقصود شیخ از عبارت (ثم انک قد عرفت .... الخ) چیست؟

این است که نزاع ما اصولین با اخباریها یک نزاع صغروی است و نه کبروی، بلکه کبری مورد تسالم است. یعنی: اصولیها مدعی هستند:

۱- تمام کلماتی که به منظور افاده و استفاده صادر شده‌اند حجیت دارند.

۲- ظواهر از قبیل همین کلمات‌اند پس حجت‌اند و عذری در ترک این ظواهر در دست نیست.

۳- اخباریها منکر مدعای فوق نیستند یعنی: قبول دارند که اگر کلامی به داعی افاده و استفاده القا شود ظاهرش حجت است.

منتهی اخباریها می‌گویند: قرآن از این قبیل کلمات نمی‌باشد. به عبارت دیگر، هر دو گروه قبول داریم که اگر ظواهر قرآن در مقام افاده و استفاده بود به حکم عقلا حجت است و لکن اخباری می‌گوید:

ظواهر قرآن استقلالا و بدون ضمّ ضمیمه در صدد افاده نیست و لذا حجّت نیست. درحالی‌که اصولی می‌گوید: ظواهر قرآن نیز مثل سایر ظواهر در مقام افاده و استفاده است و لذا بعد الفحص و الیأس حجّت است.

* موارد مورد اتفاق در بحث مذکور میان اصولی و اخباری کدام است؟

۱- هر دو گروه نصوص قرآن را حجت می‌دانند.

۲- هر دو گروه قبول دارند که متشابهات قرآن حجیت ندارند.

۳- هر دو گروه قبول دارند که قبل الفحص و الیأس حق تمسک به ظواهر را نداریم، چرا که شاید قرینه برخلاف آن باشد.

۴- هر دو گروه قبول دارند که ظواهر بعد از تفسیر اهل بیت قابل تمسک‌اند.

* اختلاف اخباری و اصولی در بحث حجیت ظواهر در چیست؟

این است که: اخباری می‌گوید: بعد الفحص و نیافتن قرینه برخلاف ظاهر عمل به ظاهر جایز نیست، اصولی می‌گوید:

بعد الفحص و عدم دستیابی به قرینه برخلاف ظاهر مجازیم به ظواهر عمل کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۲۲

متن:

و ینبغی التّنبیه علی امور:

الأوّل: انّه ربّما توهّم بعض:

انّ الخلاف فی اعتبار ظواهر الکتاب قلیل الجدوی، اذ لیست آیة متعلّقة بالفروع او الأصول الّا ورد فی بیانها او فی الحکم الموافق لها خبر او اخبار کثیرة، بل انعقد الاجماع علی اکثرها؛ مع انّ جلّ آیات الأصول و الفروع- بل کلّها- ممّا تعلّق الحکم فیها بامور مجملة لا یمکن العمل بها الّا بعد اخذ تفصیلها من الأخبار. انتهی[۷۵].

ترجمه:

تنبیهات

اشاره

آگاهی بر چند امر شایسته است.

تنبیه اول

برخی از اصولیین (فاضل نراقی در منهاج الاصول) گمان کرده‌اند که:

نزاع در حجیت ظواهر قرآن کم‌فایده است؛ زیرا آیه‌ای نیست که مربوط به اصول و یا فروع دین باشد مگر در توضیح آن و حکم موافق با آنچه از آیه استفاده می‌شود خبری و یا اخبار کثیری وارد شده است، بلکه اجماع علماء (اصول) بر این امر منعقد شده که اکثر آیات این چنین‌اند.

علاوه بر اینکه معظم آیات قرآنی مربوط به احکام اصول و فروع و بلکه تمام آیات از جمله آیاتی هستند که حکم در آنها به‌طور مجمل بیان شده است که اخذ و عمل به آنها ممکن نیست مگر بعد از فهم تفصیلی آنها از اخبار. (پس بحث در اینکه ظواهر، حجت هستند یا نه بی‌فایده است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۲۳

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (اذ لیست آیة ...) چیست؟

حاصل فرموده مرحوم فاضل نراقی است مبنی بر اینکه:

کمتر آیه‌ای از آیات مربوط به اصول دین و یا فروع آن وجود دارد که یکی از سه امر ذیل را دارا نباشد:

یا حدیثی از معصومین علیهم السّلام مستقیما به تفسیر و تبیین آیه پرداخته یا اگر در تفسیر آیه حدیثی وارد نشده باشد حدیثی که از نظر حکم مطابق با ظاهر آیه باشد وجود دارد و یا اگر حدیثی در این زمینه وجود ندارد اجماع علما هماهنگ با ظاهر آیه است.

در نتیجه:

اولا: با وجود حدیث مبیّن یا موافق و اجماع موافق، دیگر نیازی به ظاهر آیه نداریم.

ثانیا: اصولی و اخباری معترف‌انـد که در آیات مربوط به اصول و فروع باید به اخبار رجوع نمود و مسـتقیما نمی‌توان آیات را محور عمل قرار داد.

در نتیجه: این نزاع بین اخباری و اصولی بی‌مورد و لفظی است.

* مبنای ادعای جناب نراقی در مطلب فوق چیست؟

این است که معظم آیـات قرآن چه در اصول و چه در فروع و بلکه در تمام آیات به یک سلسـله امور مجمل و کلی و سربسـته تعلق گرفته و در مقام اصل تشریع، تنها حکم به صورت مجمل به چیزی فرموده است.

لکن همین کلی و مجمل قیود، شـرایط و خصوصـیاتی دارنـد که هیچ‌کـدام از این تفاصـیل در قرآن نمی‌باشد، مثل: أَقِیمُوا الصَّلاهَ،* سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلَی، آتُوا الزَّکاهَ،* کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ.

در نتیجه: ما چه اصولی باشـیم چه اخباری ناگزیر هستیم که در فهم تفصیلی آیات به اخبار و احادیث وارده مراجعه کنیم و لذا چنین بحثی قلیل الجدوی می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۲۴

متن:

اقول: و لعلّه قصّر نظره علی الآیـات الواردهٔ فی العبـادات فـانّ اغلبهـا من قبیـل مـا ذکره. و الّا فالإطلاقات الواردهٔ فی المعاملات- ممّا یتمسّک بها فی الفروع الغیر المنصوصهٔ او المنصوصهٔ بالنّصوص المتکافئهٔ- کثیرهٔ جدّا، مثل: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ[۷۶] و أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ[۷۷] و تِجارَهً عَنْ تَراضٍ[۷۸] و فَرِهانٌ مَقْبُوضَهٌ[۷۹] و لا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَکُمُ[۸۰] و لا تَقْرَبُوا مالَ الْیَتِیمِ[۸۱] و أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ[۸۲] و إِنْ جـاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا[۸۳] و فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ[۸۴] و فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ[۸۵] و عَبْداً مَمْلُوکاً لا یَقْدِرُ عَلی شَـیْءٍ[۸۶] و ما عَلَی الْمُحْسِنِینَ مِنْ سَبِیلٍ[۸۷] و غیر ذلک ممّا لا یحصی؛ بل و فی العبادات ایضا کثیرهٔ، مثل قوله:

إِنَّمَا الْمُشْرِکُونَ نَجَسٌ فَلا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ[۸۸] و آیات التّیمّم[۸۹] و الوضوء[۹۰] و الغسل[۹۱].

و هذه العمومات و ان ورد فیها اخبار فی الجملهٔ، الّا انّه لیس کلّ فرع ممّا یتمسّک فیه بالآیهٔ ورد فیه خبر سلیم عن المکافئ، فلاحظ و تتّبع.

ترجمه:

پاسخ شیخ به جناب نراقی

جناب شیخ در پاسخ از فرموده نراقی می‌فرماید که:

گویا ایشان نظرشان را به آیات وارده در عبادات منحصر کرده‌اند؛ زیرا بیشتر آیات عبادات همان گونه است که ایشان فرمود.

وگرنه مطلقات یا عموماتی که در معاملات وارد شده‌اند از جمله اموری هسـتند که حضـرات فقها در فروع غیر منصوص و یا مسائل منصوصـی که ادله‌اش باهم متعارض است به آنها تمسّک می‌نماینـد و صـرفا و به‌طور مسـتقل مورد اسـتدلال قرار می‌گیرند از جمله آیات[۹۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۲ ؛ ص۲۲۴

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۲۵

از این صفحه تا صفحه ۲۴۰ مفقود می‌باشد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۲۹

نمی‌توان گفت جماعت تعیّن می‌یابد چرا که بدل اضطراری وجود دارد که همان نماز فرادی بدون قرائت است، پس امر دائر می‌شود میان احد المسقطین.

۱- جماعت که مسقط از فرادی است.

۲- فرادی بدون قرائت.

لذا یقین احد المسقطین نیازمند دلیل است.

* حاصل سخن شیخ در این مطلب چیست؟

این است که با تعذّر احدهما نیز شک می‌کنیم که آیا دیگری واجب تعیینی می‌شود یا نه؟ اصل برائت جاری می‌کنیم.

* عبارهٔ اخرای مطلب فوق و نقض ابرام شیخ از مطلب قبلی را به بیان ساده‌تر بفرمائید؟

شیخ در مطلب قبلی فرمود: نماز جماعت یکی از افراد نماز است و واجب تخییری و در صورتی که آن طرف متعذّر شد، این می‌شود تعیینی.

لکن سپس می‌فرماید: اینجا برای واجب تخییری ما دو بدل وجود دارد و وقتی واجب تخییری دو بدل داشت، اگر خود متعذّر شد نمی‌توان گفت طرف دیگر که فرادی است متعیّن می‌شود، چون در طرف دیگر یک بدل نماز مع القراءهٔ است و یک بدل نماز بدون قرائت است.

به عبارت دیگر شما نمازت را فرادی می‌خوانی با حمد و سوره، اگر این نماز مع القراءهٔ متعذّر شد وظیفه‌ات چیست؟

خواهید گفت: اینجا دو بدل وجود دارد.

۱- اینکه نمازم را فرادی بخوانم لکن بدون حمد و سوره چرا که بلد نیستم.

۲- اینکه بروم و نمازم را به جماعت بخوانم با حمد و سوره.

* حاصل مطلب چیست؟

این است که شما نمی‌توانید بگوئید تو که حمد و سوره بلد نیستی حتما باید بروی و نمازت را با جماعت بخوانی، خیر می‌توانم فرادی و بدون حمد و سوره بخوانیم.

و لذا اینجا دو مسقط وجود دارد که در صورت تعذّر یکی می‌توان از دیگری استفاده نمود.

پس نمی‌شود گفت اگر فرادی نشد، جماعت متعیّن است و مسقط.

* فتوای علّامه رحمه اللّه در ما نحن فیه چیست؟

این است که وقتی کسی عاجز است از خواندن حمد و سوره، اقرب این است که باید نمازش را با جماعت بخواند یعنی نماز جماعت برای او تعیّن پیدا می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۳۰

* نظر فخر المحقّقین فرزند علّامه رحمه اللّه در وجه این اقربیت چیست؟

این است که حمد و سوره امام بدل است از حمد و سوره مأموم، به عبارت دیگر وقتی که امام قرائت می‌خواند گویا خود مأموم است که دارد حمد و سوره می‌خواند.

و لذا مکلّف عاجز از حمد و سوره متمکن است از نماز صحیح به واسطه جماعت، پس نوبت به فرادای بدون قرائت نمی‌رسد.

* پس مراد از (و یحتمل عدمه ....) چیست؟

این است که احتمال مقابل این نظر هم وجود دارد و لذا ممکن است خواندن نماز به جماعت برای عاجز از قرائت وجوب تعیینی

نداشته باشد. بلکه او می‌تواند به جماعت بخواند و الّا فرادی و بدون حمد و سوره می‌خواند.

و به خاطر همین احتمال مقابل است که علّامه با تردید فرموده: الأقوی و قاطع فتوی نداده.

* دلیل چنین احتمالی چیست؟

وجود دو نصّ عام:

یک نصّ عام داریم که نماز مع الجماعهٔ چنین‌وچنان فضیلتی دارد که چون مطلق است هم شامل کسانی می‌شود که قادر بر حمد و سوره‌اند و هم شامل کسانی می‌شود که عاجزاند.

یک نصّ عام هم داریم مبنی بر اینکه کسانی که قادر بر حمد و سوره نیستند می‌توانند نمازشان را بدون حمد و سوره بخوانند که این نیز عام است یعنی چه قدرت شرکت در نماز جماعت داشته باشی و چه نداشته باشی.

و لکن باز هم علّامه فرموده: بهتر است نماز را به جماعت بخوانید چون قرائت امام قرائت مأموم به حساب می‌آید، اگرچه احتمال مقابل را نیز نادیده نگرفته است.

* پس مراد از (و الاوّل اقوی ....) چیست؟

نظر خود فخر المحققین است مبنی بر اینکه یتعیّن علیه الصلاهٔ مع الجماعهٔ. لکن نه از آن جهت که پدرم علّامه فرمود که قرائت امام، قرائت مأموم به حساب می‌آید.

* جهت اقربیت نماز جماعت برای عاجز از قرائت به نظر فخر چیست؟

این است که وقتی یک عملی دو بدل داشت یکی بدل اختیاری و یکی بدل اضطراری. چنانچه خود (عمل) متعذّر شد، می‌رویم سراغ بدل اختیاری، چرا که بدل اضطراری مال زمان اضطرار است و این کاری به حالت اختیاری ندارد و کسی هم که اختیار دارد کاری به اضطرار ندارد.

به عبارت دیگر مکلّف ناچار می‌تواند نماز فرادای بدون حمد و سوره بخواند. اما او که چاره دارد و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۳۱

مضطر نیست، نه لازم نیست فرادی و بدون حمد و سوره بخواند بلکه می‌تواند به فرادی بخواند مع القراءهٔ و یا به جماعت بخواند.

* منشأ تردید فخر المحقّقین چیست که قول اقوی را پذیرفت و به قطع حکم به تعیّن جماعت برای فرد عاجز از قرائت نکرد؟

این است که این احتمال در اینجا می‌رود که در اینجا دو مسقط وجود داشته باشد و لذا وقتی عمل متعذّر شود، فرد می‌تواند به سراغ هریک از این دو مسقط که بخواهد، برود.

یک مسقط این است که اگر با جماعت بخواند، جماعت مسقط حمد و سوره اوست.

یک مسقط این است که عاجز است و این عاجز بودن مسقط حمد و سوره اوست.

* مراد شیخ از (و المسألهٔ محتاجهٔ الی التأمل) چیست؟

این است که مسئله بدلیّت قرائت امام از قرائت مأموم و یا مسقطیت آن نیازمند به تأمل و اندیشه بیشتر در روایات است، چرا که از برخی روایات بدلیّت استفاده می‌شود و از برخی دیگر مسقطیّت که جای این بررسی هم در فقه است.

* حاصل مطلب در (ثم ان الکلام فی الشک فی الوجوب الکفائی، کوجوب ....) چیست؟

این است که تمام مباحث مربوط به شک در وجوب تخییری، در شک در وجوب کفائی نیز می‌آید.

* مقدمهٔ بفرمائید چه تفاوتی میان واجب عینی و کفائی وجود دارد؟

عینی بر تک‌تک مکلّفین واجب و با انجام بعضی افراد از عهده بعضی دیگر ساقط نمی‌شود مثل نمازهای یومیّه.

واجب کفائی ابتداء بر همه مکلفین واجب است، لکن با قیام من به الکفایهٔ از عهده دیگران ساقط می‌شود.

* واجب عینی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- عینی بالاصالهٔ مثل نماز و روزه ۲- عینی بالعرض.

* مراد از واجب عینی بالعرض چگونه واجبی است؟

هر واجب کفائی است که من به الکفایه نداشته باشد و امرش منحصر شود در یک مکلّف چنانچه او انجام ندهد، معطّل می‌ماند.

فی المثل قضاوت تعیّن پیدا کرده در فلان آقا که اگر نپذیرد کار مردم بر زمین می‌ماند.

* واجب کفائی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- کفائی عقلی ۲- کفائی شرعی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۳۲

* واجب کفائی عقلی چگونه واجبی است؟

واجبی است که امر به کلّی تعلق گرفته، لکن عقل می‌گوید هریک از مکلّفین که اقدام به آن نمایند کفایت می‌کند.

* واجب کفائی شرعی چگونه واجبی است؟

واجبی است که خود شارع فرموده یکی از شماها باید انجام دهید.

* چه تفاوتی میان واجب تخییری و واجب کفائی وجود دارد؟

در واجب تخییری، تخییر در مکلّف به است و در واجب کفائی تخییر در مکلّف است.

* با توجه به تقسیمات و مقدّمات مزبور مراد شیخ از (یظهر ممّا ذکرنا ....) چیست؟

این است که اگر بخواهی تکلیف خود را در شک در وجوب کفائی بدانی باید مطالبی را که در شبهات قبلی گفته شد بررسی کنی تا به پاسخ این مسئله بررسی و لذا می‌گوئیم:

اگر شک‌مان در وجوب عینی بالاصالهٔ مثل دعاء عند رؤیهٔ الهلال باشد، به حکم ادلّه اربعه اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌کنم.

و اگر شک من در وجوب عینی بالعرض باشد مثل آنجا که نمی‌دانم دفن یا کفن میت کافر واجب است یا نه؟ که البتّه اگر واجب باشد کفائی است، لکن اکنون جز من کسی نیست یعنی بالعرض بر من معیّن گردید ولی باز هم شک دارم که در اینجا نیز برائت جاری می‌کنم.

و اگر شک من این بود که صیام توأم با اطعام واجب تخییری است یا نه؟ جای جریان برائت نیست نه عقلی و نه شرعی.

لکن گفته شد که اگر تخییر عقلی باشد استصحاب عدم الوجوب جایز نیست اما اگر شرعی باشد جایز است. حال اگر شک من در وجوب کفائی عملی بود بر خودم چه؟ در اینجا نیز ادلّه برائت جاری می‌شود.

* در تبیین مطلب مثال بزنید؟

فی المثل شما وارد محلّی می‌شوید که در کنار من جمعی نشسته‌اند، سلام می‌کنید، من نمی‌دانم و متوجه نمی‌شوم افراد این جمع پاسخ شما را دادند یا نه؟

در اینجا از قاعده قبح عقاب بلا بیان استفاده کرده اصل برائت را جاری و خودم را بریء الذّمه می‌کنم.

چرا؟ زیرا اگر من پاسخ سلام را ندادم به احتمال اینکه دیگران پاسخ داده‌اند و حال علم به پاسخ آنها ندارم احتمال عقابی در حقّ من نمی‌رود. چرا که عقاب در اینجا بلابیان است.

* چه آثاری بر واجب کفائی مترتّب است؟

اگر مصلّی دید که دیگران پاسخ سلام ندادند و شک کرد که آیا پاسخ برای من واجب کفائی بود تا که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۳۳

حالا عینی بشود یا نه؟ می گوید: اصلا واجب کفائی نبود که اکنون عینی بشود. یعنی الاصل، البراءة.

۲- اگر یک نفر انجام داد از عهده دیگران ساقط می‌شود.

۳- اگر مصلّی پاسخ سلام را داد و دیگران شک کردند که آیا پاسخ سلام از عهده آنها برداشته شده یا نه؟ الاصل، عدم السقوط. یعنی برای مصلّی که پاسخ داده: الاصل عدم التعیّن. ولی برای آن جمع الاصل عدم السقوط.

* پس مراد شیخ از عبارت (فافهم) چیست؟

شاید اشاره دارد به اینکه قیاس شک در وجوب کفائی با شک در وجوب تخییری مع الفارق است، چرا؟

زیرا در شک در وجوب تخییری اصل برائت نقض غرض است و جاری نمی‌شود و لکن در اینجا موجب توسعه و آزادی برای مصلّی است و لذا پاسخ بر او واجب نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۳۴

متن:

المسألة الثانیة

فیما اشتبه حکمه الشرعیّ من جهة إجمال اللفظ

کما إذا قلنا باشتراک لفظ «الأمر» بین الوجوب و الاستحباب أو الإباحة.

و المعروف هنا عدم وجوب الاحتیاط، و قد تقدّم عن المحدّث العاملی فی الوسائل: أنّه لا خلاف فی نفی الوجوب عند الشکّ فی الوجوب، و یشمله أیضا معقد إجماع المعارج[۹۳].

لکن تقدّم من المعارج- أیضا- عند ذکر الخلاف فی وجوب الاحتیاط وجود القائل بوجوبه هنا، و قد صرّح صاحب الحدائق- تبعا للمحدّث الأسترابادی[۹۴]- بوجوب التوقّف و الاحتیاط هنا، قال فی الحدائق بعد ذکر وجوب التوقّف:

إنّ من یعتمد علی أصالة البراءة یجعلها هنا مرجّحة للاستحباب.

و فیه: أوّلا: منع جواز الاعتماد علی البراءة الأصلیّة فی الأحکام الشرعیّة.

و ثانیا: أنّ مرجع ذلک إلی أنّ اللّه تعالی حکم بالاستحباب لموافقة البراءة، و من المعلوم أنّ أحکام اللّه تعالی تابعة للمصالح و الحکم الخفیّة. و لا یمکن أن یقال: إنّ مقتضی المصلحة موافقة البراءة الأصلیّة، فإنّه رجم بالغیب و جرأة بلاریب،[۹۵] انتهی.

و فیه ما لا یخفی، فإنّ القائل بالبراءة الأصلیّة إن رجع إلیها من باب حکم العقل بقبح العقاب من دون البیان فلا یرجع ذلک إلی دعوی کون حکم اللّه هو الاستحباب، فضلا عن تعلیل ذلک بالبراءة الأصلیّة.

و إن رجع إلیها بدعوی حصول الظنّ فحدیث تبعیّة الأحکام للمصالح و عدم تبعیّتها- کما علیه الأشاعرة- أجنبیّ عن ذلک، إذ الواجب علیه إقامة الدلیل علی اعتبار هذا الظنّ المتعلّق بحکم اللّه الواقعی، الصادر عن المصلحة أو لا عنها علی الخلاف.

و بالجملة: فلا أدری وجها للفرق بین ما لا نصّ فیه و بین ما اجمل فیه النصّ، سواء قلنا باعتبار هذا الأصل من باب حکم العقل أو من باب الظن، حتّی لو جعل مناط الظنّ عموم البلوی، فإنّ عموم البلوی فیما نحن فیه یوجب الظنّ بعدم قرینة الوجوب مع الکلام المجمل المذکور، و إلّا لنقل مع توفّر الدواعی، بخلاف الاستحباب، لعدم توفّر الدواعی علی نقله.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۳۵

ثمّ إنّ ما ذکرنا من حسن الاحتیاط جار هنا، و الکلام فی استحبابه شرعا کما تقدّم. نعم، الأخبار المتقدّمة فی من بلغه الثواب لا یجری هنا، لأنّ الأمر لو دار بین الوجوب و الإباحة لم یدخل فی مواردها، لأنّ المفروض احتمال الإباحة فلا یعلم بلوغ الثواب. و کذا لو دار بین الوجوب و الکراهة.

و لو دار بین الوجوب و الاستحباب لم یحتج إلیها، و اللّه العالم.

ترجمه:

مسئله دوم در مورد شیئی که حکم شرعی‌اش به جهت اجمال نصّ مشتبه شده است

مثل آنجا که ما قائل به اشتراک لفظ امر میان وجوب و استحباب یا اباحه شویم مشهور در این نحوه از شبهه عدم وجوب احتیاط است و قبلا-از قول محدث عاملی در «وسائل» گذشت که اختلافی در عدم وجوب احتیاط هنگام شک در تکلیف وجود ندارد و اجماع «معارج» نیز شامل این (شک در تکلیف) می‌شود.

ولی در معارج محقّق نیز هنگام ذکر اختلاف در وجوب احتیاط روشن شد که قائل به وجوب احتیاط، در ما نحن فیه نیز وجود دارد.

اشکال محدث بحرانی بر اصولیین در اجرای اصل برائت در ما نحن فیه

مرحوم شیخ یوسف بحرانی در کتاب حدائق به پیروی از محدّث استرآبادی پس از آنکه تصریح به وجوب توقف و احتیاط در اجماع نصّ نموده است می‌فرماید:

کسی که (در این مسئله) بر اصالة البراءة اعتماد می‌کند، آن را در اینجا مرجّح استحباب قرار می‌دهد. و در این مسئله دو اشکال وجود دارد:

۱- ممنوعیت اعتماد و تمسّک به برائت اصلیه در احکام شرعیه (پس از اکمال دین).

۲- برگشت این مطلب (شما که به برائت اصلیه تمسّک کرده و آن را مؤید استحباب قرار می‌دهید) به این است که خدای تعالی به خاطر موافقت با برائت اصلیه حکم به استحباب (فلان عمل) نموده است و حال آنکه احکام الهی تابع مصالح و حکم است (و نه حالت سابقه).

پس نمی‌توان گفت: مقتضای مصلحت، موافقت با برائت اصلیه است، چرا که این اظهارنظر، سنگ‌پرانی به عالم غیب و جسارت است بلاشک.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۴۱

متن:

[الکلام فی الخلاف الثّانی]

و امّا التفصیل الآخر فهو الّذی یظهر من صاحب القوانین قدّس سرّه فی آخر مسألة حجیّة الکتاب و فی اوّل مسألة الاجتهاد و التقلید- و هو الفرق بین من قصد افهامه بالکلام، فالظواهر حجّة بالنّسبة الیه من باب الظّنّ الخاصّ، سواء کان مخاطبا کما فی الخطابات الشفاهیّة، ام لا کما فی النّاظر فی الکتب المصنّفة لرجوع کلّ من ینظر الیها؛ و بین من لم یقصد افهامه بالخطاب، کامثالنا بالنسبة الی اخبار الائمّة الصادرة عنهم فی مقام الجواب عن سؤال السّائلین، بالنسبة الی الکتاب العزیز بناء علی عدم کون خطاباته موجّهة الینا و عدم کونه من باب تألیف المصنّفین، فالظّهور اللفظیّ لیس حجّة حینئذ لنا الّا من باب الظّن المطلق الثابت حجیّته عند انسداد باب العلم.

ترجمه:

سومین قول و دومین تفصیل از میرزای قمی در مسئله حجیت ظواهر

اما تفصیل دیگر:

عبارتست از آن چیزی که از سخن صاحب قوانین (میرزای قمی) در پایان مسئله حجیت (در جلد اول قوانین) و در ابتداء مسئله اجتهاد و تقلید (جلد دوم قوانین) روشن می‌شود و آن عبارتست از تفاوت: میان کسی که به واسطه کلام و خطاب فهماندن به او قصد شده است پس ظواهر نسبت به چنین کسی از باب ظن خاص حجت است. اعم از آنکه مورد خطاب هم باشد مثل خطابات شفاهی یا چنین نباشد مثل شخصی که در کتب و مؤلفات نظر می‌کند چه آنکه تمام ناظرین در این کتب به خطابات (واقع در) آن مراجعه می‌کنند (و لکن هیچ‌یک خصوصا مورد خطاب واقع نشده‌اند.) و میان کسی که تفهیم او (به واسطه کلام و خطاب) قصد نشده است، مثل ما.

۱- نسبت به اخبار صادره از ائمه که نوعا و غالبا در مقام جواب از سؤال سؤال‌کنندگان است و حضرات آنها را تفهیم کرده‌اند.

۲- و نیز نسبت به قرآن عزیز، بنا بر اینکه خطابات آن متوجه ما نشده و از باب کتب تألیف شده نباشند.

به‌هرتقدیر: خطابات و ظواهر نسبت به ما صرفا از باب ظن مطلق، حجت هستند (و نه از باب ظن خاص) که حجیت آن (ظن مطلق) نیز در زمان انسداد باب علم و علمی است (یعنی: با انفتاح باب علم و علمی چنین ظنی مسلوب الحجیهٔ است.)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۴۲

تشریح المسائل

* حاصل فرموده میرزای قمی در این تفصیل چیست؟

این است که ظواهر الفاظ بر دو قسم است:

۱- خطاباتی که متکلم در طی القاء آنها قصد دارد افرادی را تفهیم کند.

۲- خطاباتی که متکلم با القاء آنها قصد تفهیم افرادی را ندارند.

* پس مراد از عبارت (و هو الفرق بین من قصد ....) چیست؟

این است که: نسبت به مقصودین بالافهام ظواهر کلمات جمیع متکلمین از باب ظن خاص حجیت دارد. یعنی: ظنی که دلیل خاص (سیره عقلائیه) بر حجیت آن قائم شده است و مربوط به قسم اول است، زیرا: خطابات قسم اول خود بر دوگونه است:

۱- یک وقت افرادی در خطابات شفاهی با کلام مورد خطاب قرار می‌گیرند زیرا آنها هستند که باید بفهمند و تفهیم آنها مورد قصد است. مثل: (جاءنی بالطعام) که عبد مخاطب مستقیم مولی و مقصود بالافهام است.

۲- و یک وقت افراد مزبور مورد خطاب نیستند و تنها متکلّم اراده‌اش این است که به دیگران بفهماند. مثل: هریک از افراد انسان که کتب مصنفین یا مؤلفین را مورد مطالعه قرار می‌دهند.

نتیجه اینکه: ظواهر الفاظ در هر دو صورت (از قسم اول) برای مقصودین (تفهیم مطالب در هر دو صورت) و افرادی که متکلم قصد فهماندن به آنها را دارد حجت می‌باشد.

* مراد از عبارت (و من لم یقصد افهامه ...) چیست؟

این است که: ظواهر کتاب نسبت به غیر مقصودین بالافهام (یعنی: خطاباتی که متکلم در القاء آنها قصد تفهیم افرادی را نداشته باشد) از باب ظنّ خاصّ حجیّت ندارند و بناء عقلا بر اخذ ظواهر در این مورد نیست.

* مراد از عبارت (فالظهور اللفظی لیس حجهٔ حینئذ لنا الا من باب الظن المطلق ...) چیست؟

این است که: این‌گونه ظواهر و خطابات لفظی (از قسم دوم) اگرچه از باب ظن خاص نسبت به این افراد هیچ‌گونه حجیتی ندارند و لکن در زمان انسداد باب علم و از باب ظن مطلق می‌توانند بر این افراد حجت باشند. و لذا دو مثال برای این قسم آورده است:

۱- نسبت به اخبار صادره از ائمه (ع) که غالبا در مقام جواب از سؤال سائلین القاء شده و مقصود بالافهام صرفا همان سائل و یا سائلین بوده است و ما مخاطب مستقیم آنها نبوده و لذا نمی‌توانیم به ظواهر این گونه اخبار اخذ کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۴۳

۲- و نسبت به خطابات قرآن کریم هم حاضرین و موجودین در جلسه خطاب (یعنی: افرادی که در زمان نزول آیات حیات داشته‌اند) مخاطب مستقیم بوده‌اند.

و لذا این خطابات از قبیل تالیف مؤلفین یا تصنیف مصنفین نیست تا تفهیم تمام ناظرین در آنها مقصود باشد.

و اما غايبين و به طريق اولى معدومين (مثل ماها كه در آن زمان مقصود بالافهام نبوده‌ايم) اجازه نداريم به ظواهر آن اخذ كنيم.

نكته: مطلب فوق در حق ما بنابراين است كه خطابات قرآن از قبيل خطابات شفاهيه باشد نه از قبيل ساير تاليفات.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۴۴

متن:

و يمكن التوجيه لهذا التفصيل بانّ الظهور اللفظيّ ليس حجّية الّا من باب الظّنّ النوعيّ- و هو كون اللفظ بنفسه لو خلّى و طبعه مفيدا للظّنّ بالمراد-:

فاذا كان مقصود المتكلّم من الكلام افهام من يقصد افهامه فيجب عليه القاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب معه فى خلاف المراد، بحيث لو فرض وقوعه فى خلاف المقصود كان امّا لغفلة منه فى الالتفات الى ما اكتنف به الكلام الملقى اليه و امّا لغفلة من المتكلّم فى القاء الكلام على وجه يفى بالمراد؛ و معلوم انّ احتمال الغفلة من المتكلّم او السّامع احتمال مرجوح فى نفسه، مع انعقاد الاجماع من العقلاء و العلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة فى جميع امور العقلاء أقوالهم و أفعالهم.

و امّا اذا لم يكن الشّخص مقصودا بالافهام فوقوعه فى خلاف المقصود لا ينحصر سببه فى الغفلة: فانّا اذا لم نجد فى آية او رواية ما يكون صارفا عن ظاهره و احتملنا ان يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينة قد اختفت علينا فلا يكون هذا الاحتمال لأجل غفلة من المتكلّم او منّا- اذا لا- يجب على المتكلّم الّا نصب القرينة لمن يقصد افهامه مع انّ عدم تحقّق الغفلة من المتكلّم فى محلّ الكلام مفروض لكونه معصوما، و ليس اختفاء القرينة علينا مسبّبا عن غفلتنا عنها- بل لدواعى الاختفاء الخارجة عن مدخليّة المتكلّم و من القى اليه الكلام.

فليس هنا شيء يوجب بنفسه الظّنّ بالمراد حتّى لو فرضنا الفحص. فاحتمال وجود القرينة حين الخطاب و اختفائه علينا ليس هنا ما يوجب مرجوحيّته حتّى لو تفحّصنا عنها و لم نجدها. اذ لا- يحكم العادة، و لو ظنّا، بانّها لو كانت لظفرنا بها، اذا كثير من الأمور قد اختفت علينا.

بل لا يبعد دعوى العلم بانّ ما اختفى علينا من الاخبار و القرائن اكثر ممّا ظفرنا بها مع أنّا لو سلّمنا حصول الظنّ بانتفاء القرائن المتّصلة، لكنّ القرائن الحاليّة و ما اعتمد عليه المتكلّم من الأمور العقليّة او النقليّة الكليّة او الجزئيّة المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ليست ممّا يحصل الظنّ بانتفائها بعد البحث و الفحص و لو فرض حصول الظنّ من الخارج بارادة الظاهر من الكلام، لم يكن ذلك ظنّا مستندا الى الكلام كما نبّهنا عليه فى اوّل المبحث[۹۶].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۴۵

ترجمه:

توجيه از مقاله ميرزاى قمى (ره)

شیخ می‌فرماید: ممکن است این تفصیل (صاحب قوانین) را بدین نحو توجیه کنیم که: ظهور لفظی حجت نیست مگر صرفا از باب ظن نوعی (طبیعی).

و مراد از ظن نوعی القاء خود لفظ است به نحوی که ذاتا و بدون وجود قرینه، مفید ظن به مراد و مقصود متکلم است (برای نوع مخاطبین).

پس: اگر قصد متکلم از تکلم و القاء سخن فهماندن به کسی است که تفهیم به او اراده و قصد شده است بر او لازم است کلامش را به نحوی بگوید که مخاطب به‌واسطه آن کلام در خلاف مراد متکلم قرار نگیرد و آن را دریابد، به‌طوری که اگر احیانا مخاطب در خلاف مراد (متکلم) قرار گرفت و آن را نفهمیده یا معلول غفلت و عدم توجهش به آنچه همراه کلام متکلم جهت تفهیم او القاء شده است باشد، و یا معلول غفلت و عدم التفات متکلم است در القاء کلامش به نحوی که وافی در تفهیم باشد.

البته: معلوم است که هریک از دو احتمال مذکور از جانب گوینده باشد یا شنونده ذاتا و فی نفسه احتمال مرجوحی است علاوه بر آنکه اجماع عقلا و علما بر عدم اعتنا به غفلت در افعال و اقوالشان می‌باشد.

و اگر شخصی مقصود بالافهام نباشد (و متکلم نسبت به شخصی قصد تفهیم نداشته باشد) پس وقوع شخص غیر مقصود بالافهام در خلاف مراد و مقصود متکلم سببش منحصر در غفلت نیست چه آنکه وقتی ما در آیه یا روایتی قرینه‌ای که آن را از ظاهرش صرف نماید پیدا نکردیم و احتمال بدهیم که شخص مخاطب مراد متکلم را به‌واسطه قرینه‌ای که از انظار ما مخفی مانده درک نموده است و این ما هستیم که به مراد و مقصود متکلم دست نیافته‌ایم، پس این درک نکردن معلول غفلت متکلم یا خود ما نیست.

زیرا بر متکلم واجب نیست مگر نصب قرینه نسبت به کسی که تفهیم او مورد قصد است علاوه بر اینکه (چون محل بحث ما شارع مقدس است) احتمال غفلت از او قطعا منتفی است چه آنکه عصمت او مقتضی این معناست:

و اما پنهان ماندن قرینه از ما معلول و مسبب از غفلت ما نیست بلکه به خاطر دواعی و جهاتی است که اختفاء آن خارج از دخالت متکلم و مخاطب صورت گرفته است.

پس: در چنین فرضی، کلامی از متکلمی صادر نگردیده که (نسبت به ما) موجب حصول ظن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۴۶

به مراد بشود حتی اگر فرض کنیم که پس از فحص به قرینه‌ای دست نیافتیم باز هم دلیلی بر مرجوحیّت وجود (چنین قرینه‌ای) نسبت به مخاطبین و اختفائش از ما وجود ندارد.

زیرا (در این فرض) عرف و عادت حکم نمی‌کند که بعد از فحص باید برآن دست‌یافت و در صورت عدم ظفر و دست‌یابی به آن، ظن به انتفاء آن پیدا می‌شود چرا؟

زیراکه بسیاری از امور هست که بر ما مخفی و پنهان است.

بلکه این ادعا بعید نیست که اخبار و قرائنی که موجب صرف ظواهر قرآنی هستند و از انظار ما پنهان‌اند به مراتب بیشتر از اموری است که ما بدانها دست یافته و از وجودشان مطلع هستیم.

از این گذشته به فرض که (فحص از قرآن و دست نیافتن به قرائن) موجب حصول ظن به عدم وجود (قرائن متصله) بشود اما قرائن حالیه و آنچه را متکلم به آن اعتماد کرده (از امور عقلیه و نقلیه اعم از اینکه کلی بوده یا جزئی) و نزد مخاطب در وقت خطاب معلوم بوده‌اند و متکلم به اعتماد به آنها کلام را القاء نمود و مخاطب نیز به کمک آنها که ظواهر را از ظهورشان صرف کرده‌اند مراد و مقصود را دریافته است، امری نیست که پس از فحص و الیأس از یافتنش ظن به عدم آنها پیدا شود.

و اگر فرض شود که حصول ظن (به اینکه متکلم ظواهر را اراده کرده و قرینه صارفه در کلامش نبوده) به واسطه قرینه خارجیه است نمی‌توان این ظن را مستند به لفظ و کلام دانست، بلکه منشا حصول این ظن امری خارج از کلام است، چنانچه در صدر بحث

متذکر شدیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۴۷

تشریح المسائل

* مقدمه بفرمایید حجیت ظواهر از باب ظن نوعی است و یا از باب ظن خاص؟

الف) چنانکه گفته شد بر مبنای مشهور حجیت ظواهر از باب افاده ظن نوعی است نه از باب ظن خاص.

یعنی: کلام صادره از متکلم طوری است که لو خلّی و طبعه با قطع‌نظر از قرائن خارجیه برای مخاطبین تحصیل‌کننده ظن به مراد متکلم باشد و شنونده مطمئن شود که مراد متکلم همین ظاهر کلام است.

بنابراین: ظن شخصی چه موافق باشد چه مخالف معیار حجیت ظواهر نیست همان‌طور که قول به تعبّد نیز باطل بود.

* به‌طور کلی وظیفه یک گوینده چیست؟

وظیفه گوینده بر اساس عقل و حکمت این است که:

کلامش را به صورتی بیان کند که شنوندگان و مقصودین بالافهام مراد و مقصود او را دریابند و اغراء به جهل نشوند و الا در غیر این صورت آن سخن خلاف حکمت حکیم و عقل عاقل است.

* آیا گوینده موظف است کلامش را به نحوی بیان کند که دیگران و حتی غیر مقصودین بالافهام هم مراد وی را بفهمند؟

خیر، اما خلاف عقل و حکمت هم نیست.

* با حفظ مقدمات فوق توجیه شیخ از این تفصیل جناب میرزای قمی چیست؟

این است که می‌فرماید:

فلسفه این تفصیل آن است که: مقصودین بالافهام یقین دارند که گوینده نسبت به آنها در مقام تفهیم است و کلامش را به نحوی ادا می‌کند که شنوده مقصود وی را بفهمد. و لذا احتمال نمی‌دهد که یک‌وقت قرینه‌ای را از او پنهان کند، تنها احتمالی که می‌دهد این است که:

۱- شاید متکلم غفلت نموده و قرینه که برخلاف ظاهر است نیاورده باشد.

۲- و شاید من از روی غفلت قرینه را نگرفته باشم.

حال:

اولا: احتمال فوق را با اصل عدم غفلت برمی‌دارد.

ثانیا: عقلای عالم به چنین احتمالات موهوم و موهون اعتنا نمی‌کنند.

در نتیجه: مظنّه به مراد متکلّم پیدا می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۴۸

حال:

از طرفی مظنّه به مراد متکلم پیدا نموده است.

از طرفی هم معیار حجیت در ظواهر نیز مظنه است.

در نتیجه: ظواهر در حق او حجت‌اند.

* تکلیف غیر مقصودین بالافهام در این توجیه شیخ چیست؟

این است که ایشان:

الف: علاوه بر اینکه احتمال غفلت از جانب متکلم یا مخاطب می‌دهند، احتمال اختفاء قرائن را نیز می‌دهند حال:

احتمال اول را با اصل عدم غفلت دفع می‌کنند و لکن احتمال دوم به قوّت خود باقی است.

فی المثل:

اگر در میان آیات و روایات جستجو کردند و قرینه‌ای برخلاف نیافتند دلیل بر عدم وجود قرینه نیست بلکه شاید قرائن حالیه، مقالیه و یا مقامیه‌ای وجود داشته باشد که حاضرین در آن زمان به وسیله آن مراد مولی را فهمیده‌اند و لکن به دست ما در این روزگار نرسیده است و لذا ما نمی‌توانیم مراد مولی را بفهمیم.

حال:

وقتی احتمال اختفاء قرینه در حق ما داده می‌شود.

و با اصل هم نمی‌توان چنین احتمالی را به برداشت.

نتیجه می‌گیریم که پس اخذ به ظواهر آیات و روایات از باب ظن خاص برای ما جایز نمی‌باشد.

بنابراین از آنجا که مورد بحث ما آیات و روایت است، احتمال غفلت: هم از گوینده آنها منتفی است چرا که دارای مقام عصمت هستند. هم از شنوندگان منتفی است چرا که مخاطبین به این خطابات مجتهدین هستند که با تمام تلاش و اخلاص به جستجو پرداخته‌اند و لکن قرائنی برخلاف ظاهر نیافتند.

پس: احتمال غفلت که اولین احتمال بوده در ما نحن فیه منتفی می‌باشد و باقی می‌ماند احتمال دوم (یعنی: اختفاء قرائن).

* پس فلسفه اختفاء قرائن در ما نحن فیه چیست؟

فلسفه اختفاء قرائن علل و عوامل خارجیه‌ای هستند که هیچ ربطی به ظهور کلام ندارند از قبیل:

تقطیع احادیث یا نقل عام و عدم نقل خاص و ظلم ظالمین که سبب اختفاء شده‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۴۹

* آیا دفع احتمال دوم (اختفاء قرائن) امکان دارد یا نه؟

چون‌که این احتمال، احتمالی قوی است و با هیچ اصلی برداشته نمی‌شود و حتی بعد الفحص و الیأس نیز به قوت خود باقی است به‌ویژه اینکه روایات بسیاری بوده که شاید قرائنی در آنها بوده است ولی به دست ما نرسیده است. پس:

۱- اطمینان به مراد و مقصود متکلم از ظواهر موجوده حاصل نمی‌شود.

۲- از آنجا که مناط حجیت ظواهر هم، افاده ظن نوعی است پس حجیت ندارد.

نتیجه:

در اینجا مجتهدین و علما حق تمسک و اخذ به ظواهر را دارند ولی غیر مقصودین بالافهام خیر.

* مقدمهٔ بفرمایید قرائن بر چند نوع‌اند؟

بر دو نوع: ۱- لفظیه، ۲- غیر لفظیه.

* قرائن لفظیه خود بر چند نوع‌اند؟

بر دو نوع‌اند: ۱- متصله، ۲- منفصله.

* قرائن غیر لفظیه بر چند نوع‌اند؟

بر سه نوع: ۱- حالیه، ۲- مقامیه، ۳- عقلیه.

* با حفظ مقدمه فوق ادله توجیه شیخ در مرحله بعد از مقاله جناب میرزا چگونه است؟

می‌فرماید: به فرض که بعد الفحص اطمینان حاصل شود که قرائن لفظیه متصله‌ای در میان نبوده و الّا به دست ما می‌رسید. و لکن این سؤال مطرح است که:

۱- قرائن حالیه و مقامیه را چگونه نفی کنیم؟ چون‌که شاید امام در مقام تقیه مطلبی را فرموده است و شنونده هم که مقصود بالافهام بوده مطلب را فهمیده است ولی اکنون که ما از آن حال اطلاعی نداریم.

۲- قرائن عقلیه را چه کنیم؟ چون‌که شاید این امری که امام فرموده به دنبال یک حظر و یا توهم حظر بوده است در حالی که دلالت بر وجوب نداشته و مقصود بالافهام هم این معنا را درک نموده و حال آنکه ما از آن خبر نداریم.

۳- با قرائن نقلیه منفصله چه کنیم؟ زیراکه شاید امام در جای دیگری قرینه منفصله را عنوان نموده و مقصود بالافهام هم از آن با خبر بوده و لکن ما اطلاعی از آن نداریم.

نکته: قرائن نقلیه نیز بر دو قسم‌اند.

۱- قرائن نقلیه کلی، ۲- قرائن نقلیه جزئی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۵۰

مثال: قرائن نقلیه کلی مثل: «لا شکّ لکثیر الشک» که قرینه است برای «اذا شککت فابن علی الاکثر» و قرائن نقلیه جزئی مثل: «لحم الأرنب حرام» که قرینه است برای أُحِلَّ لَکُمْ* ما فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً.*

پس: غیر مقصودین بالافهام حق ندارند به ظواهر تمسک کنند.

* اگر اشکال کنند که اکثر قرائن از جمله قرائنی هستند که متصل به کلام‌اند و اعتماد گوینده بر قرائن منفصله بسیار کم است و لذا بعد الفحص و الیأس نسبت به قرائن متصله ظن به عدم (آنها) پیدا می‌کنیم ولی قرائن منفصله چون احتمالشان مرجوح و موهوم است عقلاء عالم بدان اعتنا نمی‌کنند در نتیجه می‌توانیم به ظواهر تمسک کنیم هرچند مقصود بالافهام نباشیم، شیخ چه پاسخ می‌دهد؟

شیخ می‌فرماید:

اولا: احتمال وجود قرائن منفصله نسبت به آیات و روایات موهوم نبوده بلکه بسیار هم قوی است زیرا در کتاب و سنت چه بسیار مطلقاتی را فرموده‌اند و مقید آنها در جای دیگر و یا در زمان دیگری آورده شده است و این به خاطر اعتماد بر قرائن منفصله است.

حال: چه این قرائن از ابتدا منفصله بوده باشند و چه در بدو امر متصله بوده ولی در زمانهای بعد در اثر علل و عواملی قرینه از مطلق و یا عام جدا گشته باشد.

مثل: ۱- عامل تقطیع الاخبار ۲- عامل نقل به معنا ۳- عامل نسیان و ...

در نتیجه: احتمال انفصال قرائن قوی بوده و با اصل قابل رفع نمی‌باشد.

ثانیا: سلمنا که ظن به عدم قرینه پیدا کنیم مگر مظنه دلیل نمی‌خواهد شما چه دلیلی بر وجود چنین ظنی دارید.

نکته: این بود نهایت سعی شیخ در توجیه کلام صاحب قوانین که در دو متن بعدی تفصیل این خلاصه ادامه خواهد یافت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۵۱

متن:

و بالجملة فظواهر الالفاظ حجّة بمعنی عدم الاعتناء باحتمال ارادة خلافها، اذا کان منشأ ذلک الاحتمال غفلة المتکلّم فی کیفیّة الإفادة او المخاطب فی کیفیّة الاستفادة لأنّ احتمال الغفلة ممّا هو مرجوح فی نفسه و متفق علی عدم الاعتناء فی جمیع الأمور دون ما اذا کان الاحتمال مسبّبا عن اختفاء أمور لم تجر العادة القطعیّة او الظنّیّة لأنّها لو کانت لوصلت الینا.

و من هنا ظهر: انّ ما ذکرنا سابقا، من اتفاق العقلاء و العلماء علی العمل بظواهر الکلام فی الدّعاوی و الاقاریر و الشهادات و الوصایا و المکاتبات لا ینفع فی ردّ هذا التفصیل الّا ان یثبت کون اصالة عدم القرینة حجّة من باب التعبد و دون اثباتها خرط القتاد.

ترجمه:

خلاصه توجیه

خلاصه کلام آنکه:

پس حجت بودن ظواهر الفاظ به معنای اعتنا نکردن به احتمال اراده خلاف در آنهاست.

البته: اگر منشا این احتمال (اراده خلاف) غفلت گوینده در کیفیت افاده و تفهیم بوده و یا غفلت شنونده در کیفیت استفاده باشد.

زیرا احتمال غفلت از جمله اموری است که ذاتا امر مرجوحی است و (علماء) بر بی‌اعتنائی به آن در تمام امور و کلیه مطالب اتفاق‌نظر دارند.

و اما اگر این احتمال مسبّب و معلول از پنهان شدن اموری باشد که اگر وجود داشته باشند عادتا و عرفا بعد از فحص و عدم دست‌یابی به آنها نمی‌توان قطع و یا ظن به عدمشان پیدا نمود باید توقف و درنگ کرد. (یعنی: نمی‌توان چنین احتمالی را مورد بی‌اعتنایی قرار داده و به ظاهر عمل نمود).

و از اینجا روشن می‌شود که آنچه جلوتر گفتیم مبنی بر اینکه:

اتفاق عقلاء و علماء بر این است که به ظواهر کلام در باب دعاوی، تقریرات، شهادات، وصایا و مراسلات اعتنا کرده و آنها را مورد عمل قرار می‌دهند برای رد این تفصیل (محقق قمی) صلاحیت ندارند مگر ثابت شود که اصالهٔ عدم القرینهٔ از باب تعبد حجت است نه ظهور نوعی درحالی‌که اثبات چنین امر از خرط القتادهٔ دشوارتر است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۵۲

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (و ظواهر الالفاظ حجهٔ ...) چیست؟

این است که حجت بودن ظواهر در باب الفاظ (یا در همه ابواب حجیت) به معنای این است که:

اگر احتمال خلافی در لفظ یا دلیل داده شد نباید به آن احتمال خلاف اعتنا نمود.

* مراد از عبارت (اذ کان منشا ذلک ....) چیست؟

بیان علت برای آن عدم اعتناء است بدین معنا که:

منشا این احتمال اراده خلاف ظاهر ممکن است دو امر باشد:

۱- احتمال غفلت گوینده و شنونده در چگونگی افاده و استفاده.

۲- انگیزه‌هایی که در اختفاء مقصود وجود داشته است که بعد الفحص و الیأس نیز نمی‌توان به عدم وجود آنها قطع و یا ظن پیدا نمود.

حال: اگر منشأ احتمال اراده خلاف ظاهر امر اول باشد نباید به آن احتمال خلاف اعتنا نمود بلکه نفس ظهور حجت است یعنی این امر علت آن عدم اعتنا است.

و اگر منشأ احتمال اراده خلاف ظاهر امر دوم باشد نمی‌توان این احتمال خلاف ظاهر را مورد بی‌اعتنایی قرار دارد بلکه چنین موردی جای توقّف و تأمّل دارد.

* مراد از عبارت (لان احتمال غفلهٔ مما هو مرجوح ....) چیست؟

ذکر دلیل بر بی‌اعتنایی به احتمال خلاف ظاهر بر مبنای امر اول است بدین معنا که قبلا گفته شد که: جمله عقلاء و تمام علماء در باب دعاوی و اقاریر و شهادت و وصایا و مکاتبات به ظواهر کلمات عمل می‌کنند.

فی المثل: اگر کسی به امری اقرار نمود برطبق ظاهر کلام او قضاوت و یا عمل می‌کنند و چنانچه بعدا توجیهاتی برای عبارت

خویش بیاورد بدان توجه نمی‌کنند.

یا اگر موصّی در وصیّت‌نامه‌اش مطلبی را نوشت به ظهور آن نوشته اخذ و عمل می‌شود و به احتمالات خلاف ظاهر اعتنا نمی‌کنند.

حال: عبارت فوق دلیل آن عدم اعتنا را روشن می‌کند بدین صورت که می‌گوید:

این عدم اعتنا ناشی از این است که احتمال خلاف ظاهر ناشی از وجود قرینه برخلاف ظاهر باشد، و از آنجا که عقلا و اهل عرف وجود آن احتمال بعد از فحص و الیأس امر مرجوحی می‌دانند، لاجرم ظنی که از این‌گونه ظواهر حاصل می‌شود (از باب ظن خاص) حجت است چه نسبت به کسی که مستقیما مورد خطاب است و چه نسبت به دیگران.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۵۳

در نتیجه: شیخ می‌فرماید: از مطلب فوق یعنی (به احتمال خلاف ظاهری که مستند به امر مرجوحی باشد نباید ترتیب اثر داد و وظیفه مخاطب عمل به ظاهر است) در ردّ تفصیل مرحوم قمی نمی‌توان استفاده کرد.

* مراد از عبارت (الا ان یثبت کون اصالة عدم القرینة حجة ...) چیست؟

این است که:

اگر ثابت شود که اصالة عدم القرینه از باب تعبد حجت است و نه ظهور نوعی می‌توان گفت:

از آنجا که نوع از این خطابات نسبت به تمام موارد، ظن حاصل نموده و به کمک اصل عدم قرینه، احتمال خلاف ظاهر را دفع می‌کنند، پس حجتشان عام است و منحصربه‌فرد خاصی نمی‌باشند.

بنابراین اگر ثابت شود که اصالة عدم القرینة از باب تعبد حجت است مانعی ندارد که تنها در مورد خاصی جاری شده در مورد خاص دیگری جاری نشود.

فی المثل: می‌توان گفت:

اصل اصالة عدم القرینه را تنها کسی می‌تواند جاری کند که فلان نامه به او نوشته شده و یا در وصیّت‌نامه فلان موصّی تنها وصی می‌تواند به این اصل عمل کند و دیگران چنین حقی ندارند.

نکته: ولی اثبات تعبدی بودن اصالة عدم القرینة بسیار مشکل است حتی از خرط القتاد.

نکته: خرط القتاد- دست کشیدن بر تیغ و خار درخت تیغ‌دار است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۵۴

متن:

و دعوی: «انّ الغالب اتصال القرائن، فاحتمال اعتماد المتکلّم علی القرینة المنفصلة مرجوح لندرته مردودة: بانّ من المشاهد المحسوس تطرّق التقیید و التخصیص الی اکثر العمومات و الاطلاقات مع عدم وجوده فی الکلام و لیس الّا لکون الاعتماد فی ذلک کلّه علی القرائن المنفصلة سواء کانت منفصلة عند الاعتماد کالقرائن العقلیّة و النّقلیّة الخارجیّة ام کانت مقالیّة متّصلة لکن عرض لها الانفصال بعد ذلک لعروض التقطیع للأخبار او حصول التّفاوت من جهة النّقل بالمعنی او غیر ذلک.

فجمیع ذلک ممّا لا یحصل الظّنّ بانّها لو کانت لوصلت الینا. مع امکان ان یقال: انّه لو حصل الظّنّ لم یکن علی اعتباره دلیل خاصّ.

نعم، الظنّ الحاصل فی مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب او المتکلّم ممّا اطبق علیه العقلاء فی جمیع اقوالهم و افعالهم.

هذا نهایة ما یمکن من التّوجیه لهذا الفصل.

ترجمه:

یک ادعا و دفع آن

این ادعا که قرائن بیشتر از قبیل قرائن متصله‌اند پس احتمال اینکه اعتماد متکلم بر قرینه منفصله بدلیل کمیابی آن قرائن امر مرجوحی است، مردود است. زیرا مشاهده محسوس نشان می‌دهد که تقیید و تخصیص نسبت به اکثر مطلقات و عمومات وارد شده یا اینکه مقیدات و مخصصات در کلامی که مشتمل بر عام یا مطلق است وجود ندارد و نیست این (نظریه تقید) جز به خاطر اعتماد متکلمین در آن (تخصیص و تقیید) بر قرائن منفصله اعم از آنکه در وقت اعتماد قرینه منفصله باشد مثل قرائن عقلیه و نقلیه‌ای که خارج از کلام‌اند یا آنکه قرینه لفظیه و مقالیه متصله به کلام بوده لکن بعدا به دلیل تقطیع در باب اخبار یا نقل به معنا نمودن آنها غیر آن انفصال عارض آن (قرائن مقالیه متصله) شده است.

پس تمام این (تقطیع اخبار یا نقل به معنا و ...) از جمله اموری هستند که (برای ما ظن) حاصل نمی‌کنند که آن قرائن برخلاف ظاهر اگر وجود داشتند، به ما می‌رسیدند و ما از آنها آگاه می‌شدیم، از این گذشته ممکن است گفته شود که: اگر ظن (هم به عدم وجود قرینه) حاصل شود دلیلی خاص بر حجیت آن وجود ندارد (تا از باب ظن خاص حجت باشد). بله: ظنی که در مقابل احتمال غفلت برای مخاطب یا متکلم برای ما حاصل شده (که به‌واسطه آن می‌توانیم احتمال مزبور را از مخاطب و متکلم دفع نماییم) از ظنون خاصه‌ای است که عقلاء در تمام گفتار و اعمالشان به آن اعتماد و برطبق آن عمل می‌کنند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۵۵

تشریح المسائل

* ادعای مذکور به نقل از شیخ در مقابل چه مسئله‌ای است؟

در مقابل آخرین فراز توجیه شیخ است مبنی بر اینکه:

ظن به عدم قرینه نسبت به قرائن متصله ممکن است پیدا شود ولی نسبت به قرائن منفصله چنین ظنی پیدا نخواهد شد.

* حاصل ادعای مذکور چیست؟

این است که مدعی می‌گوید:

اگرچه رأی مذکور حق است و واقع هم همین‌طور است و لکن بیشتر قرائنی که گویندگان در کلمات خود به کار می‌برند از قبیل قرائن متصله است و نه منفصله و وجود این قبیل قرائن (منفصله) در نهایت ندرت و شذوذ است تا آنجا که نباید در احتمال وجود آنها ذهن را به آنها منصرف نمود.

حال با توجه به مطالب فوق و مطالبی که قبلا فرمودید:

۱- وجود قرائن منفصله خودبه‌خود منتفی است.

۲- به اقرار خود شما قرائن متصله هم نفی شده و ظن به عدم وجود آنها حاصل نمودیم.

پس: عمل به ظواهر جایز است هرچند از جمله مقصودین بالافهام نباشیم.

در نتیجه: تفصیل مذکور اصلا مورد ندارد.

* حاصل پاسخ جناب شیخ به ادعای مذکور چیست؟

این است که: اولاـ قرائن منفصله کم نیستند چرا که با لحس و العیان می‌بینیم که مطلقات بسیاری مقید بوده و عمومات فراوانی تخصیص خورده‌اند، و این در حالی است که در همان کلامی که عام یا مطلق قرار گرفته‌اند اثری از مقید یا مخصص وجود ندارد. لذا، این‌گونه قرائن از کلام منفصل‌اند و در کلام دیگر یا در زمان دیگری مذکوراند.

لکن جهت انفصال آنها: ۱- یا خود گوینده است که تصمیم می‌گیرد که هنگام القاء عموم یا مطلق، مخصص یا مقید را بعدا بیاورد.

۲- و یا اینکه امور دیگری مثل: تقطیع اخبار و یا نقل به معنا کردن آنها ممانعت از آگاهی به وجود آنها شود.

در نتیجه: ملاحظه همه این امور سبب می‌شود که ظن به ظهور پیدا نشود.

ثانیا: سلمنا که ظن به ظهور پیدا شود دلیلی بر حجیت چنین ظنی وجود ندارد. بلکه به موجب اصل (اصالهٔ حرمهٔ عمل بالظن) باید چنین ظنی را طرد نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۵۶

متن:

و لكنّ الانصاف: انّه لا- فرق فی العمل بالظهور اللفظی و اصالهٔ عدم الصّارف عن الظاهر بين من قصد افهامه و من لم يقصد، فانّ جميع ما دلّ من اجماع العلماء و اهل اللّسان علی حجيّهٔ الظاهر بالنسبهٔ الی من قصد افهامه جار فی من لم يقصد، لأنّ اهل اللسان اذا نظروا الی كلام صادر من متكلّم الی مخاطب يحكمون بارادهٔ ظاهره منه اذا لم يجدوا قرينهٔ صارفهٔ بعد الفحص فی مظانّ وجودها، و لا يفرّقون فی استخراج مرادات المتكلّمين بين كونهم مقصودين بالخطاب و عدمه. فاذا وقع المكتوب الموجّه من شخص الی شخص بيد ثالث، فلا يتأمّل فی استخراج مرادات المتكلّم من الخطاب المتوجّه الی المكتوب اليه فاذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب اليه فيما اراد المولی منهم، فلا- يجوز له الاعتذار فی ترك الامتثال بعدم الاطلاع علی مراد المولی. و هذا واضح لمن راجع الامثلهٔ العرفيّهٔ هذا حال اهل اللسان فی الكلمات الواردهٔ اليهم.

ترجمه:

پاسخ شیخ از توجیهی که بر تفصیل جناب میرزا نمود

اما انصاف این است که: در عمل به ظواهر لفظی و اصالت عدم وجود صارف از ظواهر تفاوتی میان کسی که تفهیم او (از جانب متکلم) قصد شده و کسی که تفهیمش قصد نشده نمی‌باشد. زیرا تمام ادله‌ای که بر حجیت ظواهر نسبت به کسی که مقصود بالافهام است دلالت دارد (از قبیل اجماع علماء، و اتفاق اهل محاوره) نسبت به غیر مقصودین بالافهام نیز جاری هستند. زیرا اهل لسان وقتی به کلامی که از گوینده به طرف شنونده‌ای القاء شده نظر می‌کنند که حکم به اراده ظاهر آن کلام (از سوی گوینده) در حق شنونده آن می‌کنند مشروط بر اینکه بعد از فحص به قرینه صارفه‌ای که گمان آن می‌رود دست نیابند و در استخراج مرادات و مقاصد متکلمین بین مقصودین بالافهام و غیر ایشان فرقی نمی‌گذارند. فی المثل: اگر نامه نوشته‌شده شخصی به شخص دیگر به دست دیگری افتاد در استخراج مقاصد و مرادات متکلم از خطابی که وی به مکتوب الیه (مخاطب) نموده هرگز تأمّل نمی‌کند (یعنی همان غرضی را که مخاطب از آن نوشته درمی‌یابد، و این شخص نیز همان را می‌فهمد). فلذا: اگر فرض نمودیم که این فرد سوم با مخاطب در آنچه متکلم اراده کرده باهم مشترک باشند او نیز در ترک عمل به ظاهر کلام و امتثال نکردن آن معذور نیست و نمی‌تواند در مقام اعتذار بگوید: چون خطاب متوجه من نبود، من از مراد متکلم و مولی مطلع نبوده لذا ظاهر را ترک کردم. و این امر بر کسی که به امثله عرفی مراجعه کرده و سیره آنها را در این مورد زیر نظر بگیرد بسی واضح و روشن است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۵۷

تشریح المسائل

* هدف شیخ در عبارت (لکن الانصاف) چیست؟

ابطال تفصیل صاحب قوانین است به سه دلیل:

* حاصل فرموده شیخ در دلیل اول چیست؟

این است که: ظواهر الفاظ قطعا حجت است و باید به آنها عمل شود و در این حکم بین کسی که مقصود بالتفهیم است با غیر او

فرقی نیست.

* دلیل شیخ بر این عدم فرق میان مقصودین بالافهام و غیر مقصودین نسبت به اخذ ظواهر چیست؟

این است که: آن ادله‌ای که ظواهر را در حق مقصودین بالافهام حجت می‌دانستند نسبت به غیر مقصودین نیز حجت و واجب العمل می‌دانند.

یعنی: اجماع علماء و سیره اهل لسان که ظواهر را در حق مقصودین بالتفهیم حجت می‌دانستند در حق غیر مقصودین بالتفهیم نیز حجت می‌دانند.

* اخذ و عمل به ظواهر عند عموم العقلاء چگونه است؟

عقلای عالم بعد از الفحص و الیأس و عدم دستیابی به قرائن (در مواردی که گمان قرینه می‌رود) به ظاهر کلام اخذ و عمل می‌کنند و لذا حکم می‌کنند به اینکه: مراد فلان نویسنده و یا گوینده فلان امر است هرچند که خودشان مقصود بالافهام نباشند.

فی المثل: آیا اگر حاکمی به یکی از عمّالش نامه‌ای بنویسد و در آن ذکر کند که رساننده نامه را اعدام کن و ازقضا و یا عمدا حامل، آن نامه را بگشاید و محتوا را بخواند توجهی به آن ظاهر نمی‌کند و می‌گوید که من مقصود بالافهام نیستم و نامه را به آن عامل می‌رساند و یا اینکه پا به فرار می‌گذارد.

بنابراین: عقلای عالم ترتیب اثر می‌دهند و تفاوتی میان مقصودین و غیر مقصودین نمی‌گذارند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۵۸

متن:

و امّا العلماء فلا خلاف بینهم فی الرجوع الی اصالهٔ الحقیقهٔ فی الالفاظ المجرّدهٔ عن القرائن الموجّههٔ من متکلّم الی مخاطب، سواء کان ذلک فی الاحکام الجزئیّهٔ، کالوصایا الصادرهٔ عن الموصی المعیّن الی شخص معیّن، ثمّ مست الحاجهٔ الی العمل بها مع فقد الموصی الیه، فانّ العلماء لا- یتأمّلون فی الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلک الکلام الموجّه الی الموصی الیه المقصود و کذا فی الاقاریر، ام کان فی الاحکام الکلیّهٔ، کالاخبار الصادرهٔ عن الائمهٔ مع کون المقصود منها تفهیم مخاطبهم لا غیر، فانّه لم یتأمّل احد من العلماء فی استفادهٔ الاحکام من ظواهرها معتذرا بعدم الدلیل علی حجیّهٔ اصالهٔ عدم القرینهٔ بالنسبهٔ الی غیر المخاطب و من قصد افهامه.

ترجمه:

اجماع بر عدم تفاوت میان مقصودین بالافهام و غیر آن

و اما علماء و مجتهدین:

در رجوع به اصل اصالهٔ الحقیقه نسبت به الفاظ مجرد از قرائن که از گوینده‌ای به شنونده‌ای القاء می‌شود، در میان علماء اختلافی وجود ندارد، اعم از اینکه (این نبودن اختلاف) در احکام شرعیه جزئیه باشد مثل وصایای صادره از وصیّت‌کننده معیّن به فرد مشخصی، که پس از مدتی حتی با فقدان موصی الیه، نیاز موجب عمل به آن وصیت‌نامه می‌شود، پس (در چنین موردی) علماء در فتوا به وجوب عمل به ظاهر آن کلامی که از موصی به موصی الیه القاء شده درنگ نمی‌کنند، و همچنین است در اقاریر.

و یا اینکه (عدم اختلاف) در احکام کلی، مثل اخبار صادره از ائمه علیهم السّلام باشد، با اینکه مقصود و مراد آنها تفهیم مخاطبین خود بوده و نه غیر آنها، معذلک احدی از علماء در استفاده احکام از ظواهر این اخبار درنگ نکرده و در مقام اعتذار نفرموده‌اند:

چون دلیلی بر حجیّت اصالهٔ عدم القرینه نیست به غیر مخاطب و آنها که تفهیمشان مورد قصد نبوده در دست نیست پس نمی‌توان به

ظواهر عمل نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۵۹

تشریح المسائل

* حاصل فرموده شیخ در متن مذکور چیست؟

اتفاق و سیره علما در عدم تفاوت میان مقصود بالتفهیم و غیر آن است.

* مراد از (لا خلاف بینهم فی الرجوع الی اصالهٔ الحقیقه ...) چیست؟

این است که: اصالهٔ الحقیقه از نظر علما در الفاظی که از قرائن برخلاف، مجرد هستند حجّت است.

۱- چه در احکام جزئی که گوینده و شنونده هر دو معین و مشخص‌اند. مثل آنکه، فلان پدر یکی از فرزندان خود را در برخی از کارهایش وصیّ خود قرار داده و یا می‌دهد.

۲- و چه در احکام کلیه که گوینده شارع مقدّس است و به منظور تفهیم مخاطبین خود احکامی را به وسیله الفاظ و کلمات بیان می‌فرماید.

حال:

در هیچ‌یک از احکام جزئی و کلی، علما بین مقصود بالافهام با غیر مقصودین فرقی نمی‌گذارند بلکه ابتداء در اطراف آن ظهور، فحص و بحث کرده چنانچه قرینه‌ای برخلاف آن ظاهر نیافتند به همان ظاهر عمل می‌کنند هرچند مخاطب مستقیم نباشند.

* در احکام جزئیه مثال بزنید؟

فی المثل اگر من یا شما فوت شدیم، عمرو که وصی ماست باید به ظاهر وصیت ما عمل کند حال اگر عمرو نیز فوت کرد، دیگری نیز که مسئول اجرای وصیّت‌نامه می‌شود باید به ظاهر وصیت‌نامه عمل کند. یعنی: اگرچه موصی الیه دومی مقصود بالتفهیم نبوده است و لکن باید مثل موصی الیه اولی که مقصود بالتفهیم بوده است عمل کند.

* حکم در اقرار چگونه است؟

مثل حکم مذکور است.

یعنی: اگر من نزد شخصی به دینی و یا .... اقرار نمودم و حاکم مخفیانه آن اقرار را شنید می‌تواند از باب: (اقرار العقلاء علی انفسهم جایز)، برطبق آن اقرار عمل کند و حال آنکه نه تنها مقرّ اصلا قصد تفهیم به حاکم را نداشته بلکه احیانا سعی در پنهان کردن مطلب از او را هم داشته است.

ولی معذلک، ظاهر کلام این مقرّ همان‌طور که پیش مقصود بالتفهیم حجت است نزد حاکم نیز حجت است.

* در احکام کلیه مثال بزنید؟

در احکام کلیه نیز احدی از علما نفرموده‌اند: که اصالهٔ الحقیقه یا اصالهٔ عدم القرینه فقط برای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۶۰

مقصودین بالافهام قابل جریان است و دیگران حق جاری کردن آن را ندارند بلاشک ما نسبت به روایات صادره از ائمه، به‌ویژه اخباری که در مقام پاسخ از سؤال بوده‌اند مقصود بالافهام نبوده‌ایم معذلک سیره علما بر این است که همه جا برای استنباط احکام شرعیّه کلیّه به روایات مراجعه می‌کنند و پس از فحص و عدم دستیابی به قرینه به ظواهر آنها استناد می‌کنند، که کتب فقهی ما شاهدی گویا بر این مطالب است.

در نتیجه: هیچ فقیهی تاکنون نفرموده است: ما نسبت به اخبار مقصود بالافهام نبوده‌ایم پس نباید به ظواهر تمسک کنیم. پس، ظواهر اخبار بعد الفحص و الیأس از قرائن برخلاف برای همه حجت‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۶۱

متن:

و دعوی «کون ذلک منهم للبناء علی کون الاخبار الصادرهٔ عنهم علیهم السّلام من قبیل تألیف المصنّفین»، واضحهٔ الفساد. مع أنّها لو صحّت لجرت فی الکتاب العزیز، فانّه اولی بان یکون من هذا القبیل، فترتفع ثمرهٔ التفصیل المذکور، لأنّ المفصّل معترف بانّ ظاهر الکلام الذی هو من قبیل تألیف المؤلّفین حجّهٔ بالخصوص، لا لدخوله فی مطلق الظنّ. و انّما کلامه فی اعتبار ظهور الکلام الموجّه الی مخاطب خاصّ بالنسبهٔ الی غیره.

ترجمه:

یک ادعا به نمایندگی از جناب میرزا و پاسخ آن

و ادعای اینکه، این سیره و اتفاق (و عدم اختلاف در میان مقصودین بالتفهیم و غیر آن) میان علماء (در استفاده احکام از ظواهر اخبار، به خاطر این است که اخبار صادره از ائمه هدی علیهم السّلام از قبیل کتب مصنفه و مؤلفه است) فسادش روشن است.

علاوه برآن، اگر این ادعا درست باشد می‌توان عینا آن را در مورد قرآن کریم نیز تقریر کرد.

بلکه ظواهر قرآنی در اینکه از قبیل کتب مصنفه باشند اولی‌ترند.

پس ثمره تفصیل مذکور از بین می‌رود چرا که میرزای قمی خود معترف است که ظاهر کلامی که از قبیل تصنیف مصنفین یا تألیف مؤلفین است از باب ظن خاص حجت است و نه ظن مطلق.

و اصلا هر کلامی که از این قبیل باشد از دایره بحث ایشان خارج است. چرا که بحث جناب میرزا فقط در اعتبار و حجیت ظهور کلام است نسبت به غیر مخاطب به آن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۶۲

تشریح المسائل

* حاصل ادعای این مدعی چیست؟

این است که:

سیره علما و اتفاق آنها بر حجیت ظواهر اخبار و عدم تفاوتشان بین بالافهام و غیر ایشان نه از این باب است که ظواهر مطلقا حجّت است و تفصیل بین المقصودین ثابت نیست بلکه از آنجا که اخبار صادره از قبیل کتب و تألیفات مصنفین است و همه انسانها تا همیشه نسبت به آن اخبار مقصود بالافهام‌اند، و به ظواهر آن عمل می‌کنند، تفصیل میرزا در این‌گونه از خطابات جاری نمی‌باشد و او این مبنا را قبول ندارد و لذا می‌گوید: ما حق نداریم به ظواهر عمل کنیم.

* پاسخ شیخ به این ادعا چیست؟

این است که: اولا- این ادعا واضح الفساد است. یعنی: معقول نیست که گفته شود علمای بزرگ در سیره خود، خود را نسبت به اخبار ائمه (حتی اخباری که در پاسخ به فرد خاصی بوده) مقصود بالافهام و مخاطب مستقیم می‌دانسته‌اند و لذا عمل کرده و می‌کنند. بلکه اگر فقها به ظواهر عمل می‌کنند بر مبنای همان روش معروفه عند العقلاء می‌باشد.

ثانیا: اگر بیان شما درست باشد، عینا در ظواهر قرآنی نیز جاری می‌باشد و در ظواهر کتاب شریف نیز باید به آن ملتزم بود، چرا که اگر علماء اخبار را از قبیل تصنیفات مصنفین می‌دانند، قرآن باید به طریق اولی جزو تألیفات مصنفین باشد، چون‌که: قرآن از جانب یک متکلّم و به یک روش صادر شده است و حال آنکه اخبار از چهارده معصوم و در دوره‌های مختلف و شرایط متفاوت و با

آن‌همه احتمالات در تقیه صادر شده است.

حال اگر به مطلب فوق قائل شدیم، دیگر تفصیل میرزای قمی ثمر ندارد. زیرا خود او نیز قبول دارد که اگر ظاهر کلام از قبیل تصنیف مصنفین باشد از باب ظن خاص حجت است و سخن او در کلامی است که این‌گونه نباشد، و قرآن و سنّت از قسم اول می‌باشند.

پس: به نظر میرزا نیز ظواهر قرآن و سنت از باب ظنّ خاصّ حجّت‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۶۳

متن:

و الحاصل: انّ القطع حاصل لكلّ متتبع فی طریقهٔ فقهاء المسلمین بانّهم یعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك علی حجیّهٔ الظّنّ المطلق الثابتهٔ بدلیل الانسداد، بل یعمل بها من یدّعی الانفتاح و ینكر العمل بأخبار الآحاد، مدّعیا كون معظم الفقه معلوما بالاجماع و الاخبار المتواترهٔ. و یدلّ علی ذلك أیضا سیرهٔ اصحاب الائمّهٔ، فانّهم كانوا یعملون بظواهر الاخبار الواردهٔ الیهم كما یعملون بظواهر الاقوال الّتی یسمعونها من ائمّتهم علیهم السّلام لا یفرقون بینهما الّا بالفحص و عدمه، كما سیأتی.

ترجمه:

حاصل کلام

آنکه: برای هر تتبع‌کننده در سیره فقهای مسلمان علم حاصل می‌شود که ایشان به ظواهر اخبار عمل کرده بدون اینکه (این عمل به ظواهر اخبار را) بر مبنای حجیت مطلق ظنّی بدانند که به دلیل انسداد ثابت است، بلکه عمل می‌کنند به این ظواهر، کسانی که مدعی انفتاح باب علم و منکر عمل به اخبار آحادند درحالی‌که ادعا می‌کنند قسمت اعظم فقیه از راه اجماع و اخبار متواتره معلوم است. و نیز دلالت می‌کند بر این عمل به ظواهر سیره اصحاب ائمه، زیرا ایشان به ظواهر اخباری که به‌واسطه ناقلین و وسائط به آنها رسیده عمل می‌کنند، همان‌طور که به ظواهر فرموده‌های ائمه که از ذوات مقدسه ایشان می‌شوند عمل می‌کنند و در این مورد هیچ فرقی قائل نیستند مگر اینکه، مناط فرق در عمل به ظواهر و عدم آن را فحص و عدم فحص قرار داده و گفته‌اند: عمل به ظواهر قبل از فحص جایز نبوده ولی بعد از فحص جایز می‌باشد.

تشریح المسائل

* خلاصه حاصل مذکور را به زبان ساده بیان کنید؟

سیره مستمرّه فقهای اسلام بر این بوده است که به ظاهر آیات و روایات اخذ و عمل می‌نموده‌اند و این اخذ و عمل بر مبنای ظنّ مطلق و دلیل انسداد نبوده است چرا که هم انفتاحیّون و هم منکرین عمل به خبر واحد، به ظواهر همین اخبار عمل کرده‌اند بلکه بر اساس سیره عقلائیه بوده است.

علاوه برآن: سیره و روش اصحاب ائمه هم بر این بوده است که بین احادیثی که شفاها از لبهای ائمه می‌شنیده‌اند و یا احادیثی که توسط راویان به آنها رسیده است فرقی نمی‌گذاشته و به هر دو عمل می‌نمودند. البته: ابتدا فحص می‌کردند و بعد از اطمینان به نبود قرائن به ظهورات تمسک می‌نمودند.

در نتیجه: عقلا، فقها و اصحاب ائمّه میان مقصودین بالافهام و غیر مقصودین فرقی نگذاشته‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۶۴

متن:

و الحاصل انّ الفرق فی حجیّة اصالة الحقیقة و عدم القرینة بین المخاطب و غیره مخالف للسّیرة القطعیّة من العلماء و اصحاب الائمّة.

هذا کلّه، مع انّ التوجیه المذکور لذلک التّفصیل- لابتنائه علی الفرق بین اصالة عدم الغفلة و الخطاء فی فهم المراد و بین مطلق اصالة عدم القرینة- یوجب عدم کون ظواهر الکتاب من الظّنون المخصوصة و ان قلنا بشمول الخطاب للغائبین، لعدم جریان اصالة عدم الغفلة فی حقّهم مطلقا.

فما ذکره من ابتناء کون ظواهر الکتاب ظنونا مخصوصة علی شمول الخطاب للغائبین غیر سدید، لأنّ الظّن المخصوص ان کان هو الحاصل من المشافهة النّاشئ عن ظنّ عدم الغفلة و الخطأ فلا- یجری فی حقّ الغائبین و ان قلنا بشمول الخطاب لهم، و ان کان هو الحاصل من اصالة عدم القرینة فهو جار فی الغائبین و ان لم یشملهم الخطاب.

ترجمه:

حاصل کلام

آنکه: فرق گذاردن در حجیت (اصالة الحقیقة) و (اصالة عدم القرینه) بین شنونده و غیر شنونده با سیره قطعی علما و اصحاب ائمه (ع) مخالف است.

این بود تمام ادله و بیاناتی که در تضعیف تفصیل مزبور به کار گرفته شد.

دلیل دوم: در ابطال تفصیل جناب میرزای قمی

از آن گذشته: توجیهی که بر تفصیل میرزا ذکر شده بدلیل بنایش بر فرق میان (اصالة عدم الغفلة و الخطإ) در درک مراد و میان (مطلق اصالة عدم القرینة) موجب عدم حجیت ظواهر از باب ظن خاص می‌شود. هرچند قائل به شمول خطاب نسبت به غائبین شویم، چه آنکه (اصالة عدم الغفلة) در حق غائبین به‌طور مطلق جاری نمی‌شود. در نتیجه باید گفت: آنچه را (مفصل) ذکر نمود و فرمود: حجت بودن ظواهر کتاب از باب ظن خاص مبنی بر این است که خطاب شامل غائبین هم می‌شود سخن درستی نیست. زیرا ظنّ خاص:

۱- اگر از مشافهه‌ای که ناشی از ظن حاصل از عدم غفلت و خطاست پدید آمده این ظن هرگز برای غائبین حاصل نمی‌شود، زیرا اصل مذکور در حق ایشان جاری نمی‌باشد هرچند خطاب را شامل آنها بدانیم.

۲- و اگر از (اصالة عدم القرینة) پدید می‌آید باید گفت این اصل در حق غائبین جاری است هرچند خطاب شامل آنها نشود پس ابتناء مذکور بی‌پایه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۶۵

تشریح المسائل

* خلاصه دلیل دوم شیخ در ابطال تفصیل جناب میرزا چیست؟

به جناب میرزا می‌گوید:

۱- اینکه شما در حجت بودن اصالة الحقیقه و اصالة عدم القرینه میان مقصود بالافهام و غیر او فرق گذاردید و حجیت این دو اصل را تنها نسبت به مقصود بالافهام (مخاطب) تأیید نمودید و نه غیر آن، با سیره و اجماع عملی فقهاء مخالف است، زیرا فقها این دو اصل را هم در حق مقصود بالافهام جاری می‌دانند و هم نسبت به غیر مقصود بالافهام.

۲- توجیهی هم که ما برای کلام شما ذکر کردیم چون مبتنی بر تفاوت ذیل است تالی فاسدی دارد که نمی‌توان به آن ملتزم شد.

* فرق مزبور مستلزم چه مطلبی است؟

لازمه توجیه خود شیخ است در تفصیل میرزا.

* لازمه توجیه شیخ چیست؟

این است که: میان (اصالهٔ عدم الغفلهٔ) و (مطلق اصالهٔ عدم القرینه) تفاوت باشد. یعنی: اصالهٔ عدم القرینه را هرکسی (چه مقصود بالافهام و چه غیر او) بتواند جاری کند و پس از اجراء مفید ظن مطلق باشد.

و لکن اصالهٔ عدم الغفله صرفا در حق (مخاطب) مقصود بالافهام جاری است که پس از اجراء برای وی ظن خاص بیاورد.

* تالی فاسد این تفاوت چیست؟

این است که:

ظواهر قرآن نسبت به غائبین از ظهورات و آنان که هنگام نزول قرآن کریم حضور نداشته‌اند به اعتبار اینکه اصالهٔ عدم الغفله در حق این (غائبین) جاری نمی‌باشد، نباید از باب ظن خاص حجت باشد هرچند خطابات شامل ایشان بشود. و حال آنکه این امر قابل قبول نیست، چرا؟

زیرا اگر فرض کنیم که خطابات شامل غایبین می‌شود، لازمه‌اش این است که: ظن مستفاد از آنها برای ایشان از باب ظن خاص حجت است.

* تفصیل جناب قمی مبتنی بر چیست؟

مبتنی بر این است که: قرآن در صورتی در حق غایبین، از باب ظن خاص حجت است که خطاب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۶۶

شامل این (غایبین) بشود وگرنه حجیت آن در حق ایشان از باب ظن مطلق می‌باشد.

* نتیجه گفتار شیخ پیرامون تفصیل مزبور چیست؟

این است که: این تفصیل متین و درست نمی‌باشد.

زیرا:

اگر ظن خاص، از مشافه‌ای که ناشی از ظن به عدم غفلت است حاصل شود مبنی بر اینکه مشافه اصل عدم غفلت جاری می کند و این اصل هم حجت است که اصلا این اصل در حق غایبین تصویر ندارد و لو خطاب شامل ایشان بشود، چرا که فرض غایب بودن با مشافه قابل جمع نیست چه مقصود بالافهام باشند و چه نباشند.

و اگر ظن خاص مستند به اصالهٔ عدم القرینه است یعنی از اجراء این اصل حاصل شده است، خواهیم گفت که این اصل در حق غائبین و معدومین نیز جاری است که بعد الفحص و الیأس این اصل را جاری کنند چه مقصود بالافهام باشند و چه نباشند.

و لذا اگر اصل عدم القرینه حجت است میان مقصودین و بالاخره غیر مقصودین فرقی نیست.

به عبارت دیگر:

اگر ظن خاص مستند به اصل عدم القرینه است پس باید ظهورات و خطابات قرآنی در حق غایبین از باب ظن خاص حجت باشند هرچند که شامل ایشان نشوند، زیرا اجرای (اصالهٔ عدم القرینه) منحصر به مقصود بالافهام (مخاطب) نیست.

نتیجه اینکه: تفصیل مذکور قابل پذیرش نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۶۷

متن:

و ممّا یمکن ان یستدلّ به ایضا- زیادهٔ علی ما مرّ من اشتراک ادلّهٔ حجیّهٔ الظواهر من اجماعی العلماء و اهل اللّسان- ما ورد فی

الأخبار المتواترة معنى من الأمر بالرجوع الى الكتاب و عرض الاخبار عليه[۹۷] فانّ هذه الظواهر المتواترة حجّة للمشافهين بها فيشترك غير المشافهين فيتمّ المطلوب كما لا يخفى.

ترجمه:

دلیل سوم در ابطال تفصیل محقق قمی (ره)

از جمله اموری که ممکن است (بر علیه تفصیل مذکور) بدان استدلال شود این است که بگوییم: علاوه بر آنچه قبلاـ در ردّ یا تفصیل مذکور گذشت از جمله اشتراک ادله حجیت ظواهر یعنی اجماع علما و اتفاق اهل لسان (در حجیت ظواهر نسبت به مخاطب و غیر مخاطب) مضمون اخباری است که به تواتر معنوی ثابت شده و آن امر و دستور به مکلفین است به رجوع به قرآن کریم و عرضه داشتن اخبار مرویّه به این کتاب آسمانی.

مسلّما ظواهر این اخبار متواتر در حق کسانی که شفاها مخاطب آنها هستند حجت است و غیر مشافهین نیز (چون با مشافهین مشترک‌اند و ظواهر اخبار نسبت به هر دو حجت است و تفصیل مزبور میان مشافه و غیر آن تنها نسبت به ظواهر قرآنی است) به استناد به اخبار مزبور مأمور به رجوع به قرآن و عرضه داشتن اخبار به آن می‌باشند و این امر در اثبات مطلوب ما کافی است چرا که تا ظواهر قرآنی حجت نباشد معنا ندارد که بتوان آن را معیار و ملاک صحت و فساد اخبار قرار دارد.

تشریح المسائل

* حاصل دلیل سوم در ابطال تفصیل محقق قمی چیست؟

مضمونی است که از اخبار کثیره‌ای که از ناحیه حضرات ائمه وارد شده به دست می‌آید و معنا متواتر است.

* مضمون حاصله از اخبار چیست؟

این است که مکلفین موظف به مراجعه به قرآن و عرضه داشتن اخبار به آن شده‌اند.

* لازمه تکلیف مکلفین به رجوع به قرآن چیست؟

حجت بودن ظواهر قرآن است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۶۸

* آیا مشافهین مکلف به این تکلیف‌اند یا غیر مشافهین را نیز شامل می‌شود؟

چون در ظواهر اخبار تفصیلی داده نشده و به‌طور مطلق حجت قرار داده شده‌اند لاجرم مشافهین و غیر مشافهین موظف‌اند به مضمون این اخبار عمل کرده و به قرآن مراجعه کنند.

* حاصل مطالب فوق چیست؟

دفع تفصیل محقق قمی است.

* مراد از عبارت (زیادة علی ما مرّ ...) چیست؟

اموری است که در دلیل اول بر رد این تفصیل بیان شد.

یعنی: ثابت شد که اهل لسان به‌طور عموم و فقهاء عظام به‌طور خصوص تفاوتی میان مخاطبین (مقصودین بالافهام) و غیر مقصودین (غیر مخاطبین) نمی‌گذارند.

* مراد از زیادة در (زیادة علی ما مرّ ...) چیست؟

روایات متواتره‌ای است که تواترشان معنوی است یعنی در یک قدر جامع مشترک‌اند مبنی بر اینکه ائمه اصحاب خود را مکلف به رجوع به ظواهر کتاب و عرضه اخبار به این ظواهر نموده‌اند.

* مراد از عرضه اخبار به ظواهر کتاب چیست؟

این است که: هر خبری که با ظاهر کتاب موافق است اخذ و آنچه با قرآن مخالف است رد نمایند و لذا طبق دستور ائمه ما مجازیم به ظواهر قرآن مراجعه و بعد الفحص و الیأس عن القرینهٔ برخلاف ظاهر بدان ظاهر عمل کنیم و لو مقصود بالافهام نباشیم.

* آیا ظواهر این اخبار نسبت به گروه غیر مشافهین هم حجت هستند؟

بله، بدین معنا که:

۱- آیا این اخبار همان‌طور که به خاطر تواترشان از نظر سند قطعی هستند از لحاظ دلالت هم نص می‌باشند که در نتیجه: طبق دستور ائمه ما مجازیم به ظواهر رجوع کرده و بعد الفحص و الیأس بدان عمل کنیم هرچند مقصود بالافهام نباشیم.

۲- و یا این اخبار قطعی الدلالهٔ نبوده و ظهوری و ظنی هستند که باز هم در حق مشافهین حجت بوده و بر اصحاب ائمه واجب بوده که به ظواهر رجوع کنند.

حال: وقتی این مطالب (رجوع به ظواهر توسط مشافهین در اثر اخبار ظنّی الدلالهٔ) در حق اصحاب ائمه ثابت شد می گوییم: اجماع و بلکه ضرورت دین قائم است بر اینکه ما معدومین با موجودین در آن عصر در تکالیف مشترک هستیم پس ما هم وظیفه داریم به ظواهر قرآن مراجعه کنیم چه مقصود بالافهام باشیم یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۶۹

متن:

و ممّا ذکرنا یعرف النظر فی ما ذکره المحقق القمی- بعد ما ذکر من عدم حجیّهٔ ظواهر الکتاب بالنسبهٔ الینا بالخصوص- بقوله:

فان قلت: انّ اخبار الثقلین تدلّ علی کون ظاهر الکتاب حجّهٔ لغیر المشافهین بالخصوص.

فاجاب عنه بانّ روایهٔ الثّقلین ظاهرهٔ فی ذلک- لاحتمال کون المراد التمسّک بالکتاب بعد ورود تفسیره عن الائمّهٔ، کما یقوله الأخباریّون- و حجیّهٔ ظاهر روایهٔ الثّقلین بالنسبهٔ الینا مصادرهٔ، اذ لا فرق بین ظواهر الکتاب و السّنّهٔ فی حقّ غیر المشافهین بها.[۹۸]

توضیح النظر انّ العمدهٔ فی حجیّهٔ ظواهر الکتاب غیر خبر الثّقلین من الاخبار المتواترهٔ الآمرهٔ باستنباط الاحکام من ظواهر الکتاب و هذه الاخبار تفید القطع بعدم ارادهٔ الاستدلال بظواهر الکتاب بعد ورود تفسیرها عن الائمّهٔ و لیست ظاهرهٔ فی ذلک حتّی یکون التمسک بظاهرها لغیر المشافهین بها مصادرهٔ.

و امّا خبر الثّقلین فیمکن منع ظهوره الّا فی وجوب اطاعتهما و حرمهٔ مخالفتهما، و لیس فی مقام اعتبار الظنّ الحاصل بهما فی تشخیص الاطاعهٔ و المعصیهٔ، فافهم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۷۰

ترجمه:

اشکال دیگر شیخ در کلام دیگر محقق قمی

ازآنجاکه ذکر شد وجه اشکال در کلام دیگری که جناب میرزا، پس از اینکه فرمود ظواهر کتاب از باب ظن خاص نسبت به ما حجت نیست اظهار فرموده معلوم می‌شود و ایشان می گوید: اخبار ثقلین دلالت دارند بر اینکه ظواهر قرآن برای غیر مشافهین (مثل: ما) از باب ظن خاص حجت است. پاسخ از این اخبار را چگونه می‌دهید؟

سپس خود جواب می‌دهد که: این اخبار ظهوری در این معنایی که گفته شد ندارند، چرا که احتمال دارد مقصود در آنها این باشد که تمسک به قرآن جایز و ظواهر آن برای غیر مشافهین نیز (همچون ما) حجت است، لکن پس از ورود تفسیر از ائمه همان‌طور که اخباریها می گویند.

و حجیت ظاهر روایت ثقلین هم نسبت به ما که مشافه نیستیم مصادره به مطلوب است زیرا میان ظواهر قرآن و اخبار فرقی نیست. پس ظواهر اخبار ثقلین تنها نسبت به کسانی که خطابات در این اخبار به آنها به‌طور شفاهی متوجه شده است حجت می‌باشد.

توضیح وجه اشکال

عمده (دلایل) در حجیت ظواهر کتاب (برای غیر مشافهین) غیر از حدیث ثقلین، اخبار متواتره‌ای است که امرکننده ما به استنباط احکام از ظواهر قرآن‌اند.

و این اخبار محصّل قطع‌اند (برای ما) که مراد استدلال به ظواهر آیات قرآن بعد از ورود تفسیر از جانب ائمه نمی‌باشد (زیرا دلالتشان بر این معنا به‌طور نص و صریح است) نه اینکه نسبت به افاده معنای مزبور ظهور داشته باشند تا اینکه تمسک به ظاهر آنها برای غیر مشافهین مصادره به مطلوب باشد.

و اما می‌توان گفت حدیث ثقلین ظهوری ندارد جز در وجوب اطاعت از قرآن و سنت و حرمت مخالفت آنها زیرا این اخبار در مقام اعتبار ظنی که از ظواهر قرآن به دست می‌آید نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۷۱

تشریح المسائل

* مراد از (ممّا ذکرنا یعرف النظر ....) چیست؟

این است که، جناب محقق قمی بعد از اینکه ادعا نمود که ظواهر قرآن نسبت به ما از باب ظن خاص حجت نیست فرمود:

اگر کسی بگوید که حدیث ثقلین که نزد عامه و خاصه از متواتره است دلالت دارد بر اینکه قرآن در حق همه افراد بشر الی الابد حجت است چه آنها که مقصود بالافهام بوده و چه کسانی که مقصود بالافهام نیستند.

در پاسخ می‌گوییم:

۱- ظهور این روایات در جواز تمسک به قرآن است و لکن چون نص نیستند قابل خدشه‌اند.

۲- دلیل بر ظهور این روایات هم این است که:

الف) یحتمل مراد این باشد که بدون اهل بیت تمسک به ظواهر قرآن ممکن است.

ب) و یحتمل اینکه مراد این باشد که بعد از ورود اهل بیت و تفسیر آنها می‌شود به ظواهر تمسک کرد و این همان چیزی است که اخباریها مدعی آن بودند. حال اگر خبر نص بود جائی برای ادعای اخباریها باقی نمی‌ماند.

از طرفی هم اگر این احادیث ظهوری باشند استدلال و تمسک به آنها در اثبات حجیت ظواهر، مصادره به مطلوب است و این تازه خود ابتدای سخن است که آیا این ظهور در حق ما که غیر مشافهیم حجت است یا نه؟

* پاسخ شیخ به وجه اشکال میرزا در کلام فوق چیست؟

می‌فرماید:

اولا- ما در اثبات حجیت ظواهر به حدیث ثقلین تمسک نمی‌کنیم و عمده ادلّه ما روایات متواتری است که دلالتشان نص و قطعی است و در صدر بحث بدان اشاره کردیم یعنی برای اثبات حجیت ظهور به ظهور دیگر تمسک نکردیم تا شما بگویید که این مصادره به مطلوب است.

ثانیا: از راه اشتراک احکام مطلب را ثابت می‌کنیم.

* پس مراد از (بل یمکن ان یقال ....) چیست؟

این است که، ممکن است گفته شود: حدیث ثقلین از مورد بحث ما خارج است، به عبارت دیگر منطوق حدیث شریف ثقلین صرفا

وجوب اطاعت از قرآن و عترت و حرمت مخالفت با آنهاست و از ادله حجیت ظواهر محسوب نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۷۲

متن:

ثمّ انّ لصاحب المعالم فی هذا المقام کلاما یحتمل التفصیل المتقدّم لا بأس بالإشارهٔ الیه قال فی الدّلیل الرّابع من ادلّهٔ حجیّهٔ خبر الواحد- بعد ذکر انسداد باب العلم فی غیر الضروریّ من الأحکام، لفقد الإجماع و السّنّهٔ المتواترهٔ و وضوح کون اصل البراءهٔ لا یفید غیر الظّنّ و کون الکتاب ظنّی الدلالهٔ- ما لفظه: لا یقال: انّ الحکم المستفاد من ظاهر الکتاب مقطوع لا مظنون و ذلک بضمیمهٔ مقدّمهٔ خارجیّهٔ، و هی قبح خطاب الحکیم بما له ظاهر و هو یرید خلافه من غیر دلالهٔ تصرف عن ذلک الظّاهر، سلّمنا و لکن ذلک ظنّ مخصوص، فهو من قبیل الشّهادهٔ لا یعدل عنه الی غیره الّا بدلیل. لأنّا نقول: احکام الکتاب کلّها من قبیل خطاب المشافههٔ، و قد مرّ انّه مخصوص بالموجودین فی زمن الخطاب، و انّ ثبوت حکمه فی حقّ من تاخّر انّما هو بالاجماع و قضاء الضّرورهٔ باشتراک التّکلیف بین الکلّ؛ و حینئذ فمن الجائز ان یکون قد اقترن ببعض تلک الظّواهر ما یدلّهم علی ارادهٔ خلافها، و قد وقع ذلک فی مواضع- علمناها بالاجماع و نحوه- فیحتمل الاعتماد فی تعریفنا لسائرها علی الأمارات المفیدهٔ للظّنّ القویّ، و خبر الواحد من جملتها؛ و مع قیام هذا الاحتمال ینتفی القطع بالحکم و یستوی حینئذ الظنّ المستفاد من ظاهر الکتاب و الحاصل من غیره بالنّظر الی اناطهٔ التکلیف به، لابتناء الفرق بینهما علی کون الخطاب متوجّها الینا و قد تبیّن خلافه، و لظهور اختصاص الاجماع و الضرورهٔ- الدّالّین علی المشارکهٔ فی التکلیف المستفاد من ظاهر الکتاب- بغیر صورهٔ وجود الخبر الجامع للشّرائط الآتیهٔ المفیدهٔ للظّنّ الراجح بانّ التکلیف بخلاف ذلک الظاهر.[۹۹] انتهی کلامه رفع مقامه. لا یخفی: انّ فی کلامه علی اجماله و اشتباه المراد منه کما یظهر من المحشّین مواقع النّظر و التأمّل.

ترجمه:

مقاله صاحب معالم

پس از نقل کلام صاحب قوانین و بیان اشکال و مناقشه آن صاحب معالم نیز در این مقام (یعنی: مبحث حجیت ظواهر) مطلبی دارند که تقریبا با تفصیل مرحوم صاحب قوانین موافق است. فلذا اشکالی ندارد که اشاره‌ای به آن کلام بکنیم.

مرحوم صاحب معالم در دلیل چهارم از ادله حجیت خبر واحد، پس از نقل انسداد باب علم در احکام غیر ضروری به دلیل فقدان اجماع و سنت متواتره و وضوح اینکه اصل برائت چیزی غیر از ظن را افاده نکرده و اینکه قرآن ظنی الدلالهٔ است عباراتی آورده می‌فرماید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۷۳

نباید گفته شود که: حکم مستفاد از ظاهر قرآن قطعی است و نه ظنی چرا که با انضمام مقدمه خارجیه این معنا (مقطوع بودن) استفاده می‌شود و آن (مقدمه) قبح خطاب حکیمی است که ظهور در معنائی دارد و او بدون نصب قرینه صارفه از ظهور آن اراده خلاف ظاهر می‌نماید: و به فرض آنکه (قرآن مفید قطع نبود و صرفا از آن ظن استفاده شود) و لکن: این ظن، ظن مخصوص است که نمی‌توان از آن ظاهر به غیرش عدول کرد مثل: ظنی که از شهادت استفاده می‌شود. زیراکه ما در پاسخ می‌گوییم: تمام احکام بیان شده در قرآن از قبیل خطابات شفاهی است و قبلا گفته شد که این خطابات اختصاص به کسانی دارد که در زمان خطاب (نزول) آیات وجود داشته‌اند. و ثبوت حکم (خطاب المشافه) در حق کسانی که در زمانی بعد از خطابات قرار دارند به‌واسطه اجماع و به حکم ضرورت که اشتراک تمام مکلفین (مشافه و غیر مشافه) است می‌باشد نه به نفس خطابات. در این صورت (یعنی: و حین ثبوت الحکم فی حق من تأخّر بأدّلهٔ الاشتراک من الاجماع و الضرورهٔ) ممکن است با برخی از این ظواهر و خطابات، قرائنی همراه

باشـد که ایشان (مشافهین و موجودین) را بر اراده خلاف ظواهر راهنمایی کنـد و به تحقیق این خلاف ظاهر در مواردی که از طریق اجماع و امثال آن برای مـا علم پیـدا شـده واقع شـده است. پس احتمـال دارد به خاطر اطلاع و آگاهی ما بر اراده خلاف ظواهر (و دستیابی به معنای مقصود)، بر قرائن و اماراتی که مفید ظن به مراد است تکیه شده باشد که از جمله این قرائن خبر واحد است.

و بـا قیـام این احتمـال قطع و یقین به حکمی (که از ظاهر قرآن اسـتفاده می‌شود) از بین می‌رود و در چنین موقعیتی ظنی که از ظاهر قرآن حاصـل می‌شود با ظنی که از غیر آن (سایر ظواهر) به دست می‌آیـد از نظر ملاک و معیار بودن برای تکلیف مساوی و یکسان است.

به خـاطر اینکه فرق میـان آنها مبنی بر این است که خطابات و ظواهر قرآنی به ما متوجه شـده باشـد و شامل ما نیز بگردد درحالی‌که خلاف این امر ثابت شده است.

و به خاطر اقامه اجماع و وجود ضـرورت که دلالت بر مشارکت (میان مشافهین و ما) در احکامی که از ظواهر قرآن استفاده می‌شود دارد. مشـروط بر اینکه خبر جامع شرائطی که مفید ظن راجح است به اینکه تکلیف برخلاف آن ظاهر است در بین نبوده و برخلاف ظواهر اقـامه نشـده باشـد. تمـام شـد کلاـم جنـاب صاحب معالم. مخفی نباشـد همان‌طور که از کلمات محشـین (بر معالم) به دسـت می‌آیـد عبـارت ایشان (در معالم) مجمل و مرادشان مبهم و نامعلوم است و موارد و مواضـعی از این مقاله مورد اشـکال و جای تأمّل دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۷۴

تشریح المسائل

* وجه تشابه و سازگاری مقاله صاحب معالم با مقاله صاحب قوانین چیست؟

این است که صاحب معالم برای اثبات حجیت خبر واحـد به چهار دلیل تمسک کرده که چهارمین دلیل ایشان دلیل انسداد است که در مقدمه آن می‌فرماید:

از ضروریات دین و مذهب که بگذریم؛ چون:

۱- اجماع محصل در زمان ما از محالات است.

۲- سنت متواتره بسیار کم و نادر است.

۳- اصـل برائـت (استصـحاب عـدم ازلی) هـم کـه گمـان‌آور اسـت (البتـه بر مبنـای متقـدّمین که استصـحاب را به حکم عقـل ثـابت می‌کردند و آن را موجب ظن می‌دانستند).

۴- ظواهر قرآنی هم که ظنی الدلاله‌اند.

۵- اخبار آحاد هم که ظنی الدلالة و السند هستند.

در نتیجه: راه علم قطعی به احکام شرعیه به روی ما بسته است علاوه بر اینکه در زمان ما همه ظنون با هم مساوی‌اند.

* مراد از عبارت (یحتمل التفصیل المتقدم) چیست؟

یعنی ممکن است که صـاحب معـالم نیز در حجیت ظواهر قرآن مثـل جنـاب صـاحب قوانین قائل به تفصـیل بوده و ظواهر را در حق مخـاطبین در زمـان خطـاب و یـا مقصودین بالافهام حجت دانسـته و لکن در حق ما (غیر مقصودین بالافهام و غیر موجودین در زمان خطاب) حجّت نداند که بیان آن در صدر مطلب گذشت.

* پس مراد از عبارت (لا یقال: ان الحکم المستفاد ....) چیست؟

طرح یک اشکال و ایراد است مبنی بر اینکه:[۱۰۰]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۲ ؛ ص ۲۷۴

سی بگوید ما قبول نداریم که ظواهر کتاب ظنی الدلالهٔ باشند چرا که ظواهر قرآن یقین‌آور است و این ادعا را از راه انضمام یک مقدمه خارجیه اثبات می‌کنیم و آن مقدمه خارجیه عبارت است از اینکه عقل می‌گوید: از مولای حکیم قبیح است که کلامی را به زبان آورد و درحالی‌که خلاف ظاهر از آن کلام اراده کرده است قرینه‌ای بر آن اراده خلاف ظاهر نیاورد چون اغراء به جهل است.

و لذا: اگر مولی حکیم مطلبی را فرمود که ظهور در معنائی داشت و قرینه‌ای هم برخلاف آن ظهور نیاورد برای ما قطع حاصل می‌شود که همان ظاهر مراد است.

در نتیجه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۲، ص: ۲۷۵

اولا: ظواهر کتاب یقین‌آور است.

ثانیا: به فرض که قبول کنیم ظواهر قرآن گمان‌آور است می‌گوییم: ولی حجیت ظواهر قرآن از باب ظن خاص می‌باشد چرا که دارای پشتوانه عقل عقلا است که دلیلی قاطع است.

مثل: شهادت عدلین در موضوعات که یک ظن خاص است.

پس بدون تردید: همان‌طور که با وجود علم و یقین به سراغ ظن نمی‌رویم، با وجود ظن خاص نیز به سراغ ظن مطلق و اصول عملیه نمی‌رویم.

* مراد از عبارت (لانا نقول احکام الکتاب کلها ....) چیست؟

پاسخ صاحب معالم از لا یقال و اشکال مزبور است که می‌فرماید:

به نظر ما خطابات قرآنیه عموما از قبیل خطابات شفاهی است که به حاضرین در جلسه خطاب اختصاص دارند و شامل غائبین و معدومین نمی‌شوند.

و اگر امروز یا در هر عصری احکام و تکالیف مشافهین در حق ما و دیگران ثابت است بر اساس اجماع و ضرورت دین است که دلالت دارند بر اشتراک ما با مشافهین در واجبات و محرمات شرعی.

در نتیجه: وقتی خطابات به مشافهین اختصاص دارد معدومین و غائبین در هنگام نزول حق ندارند به ظواهر آیات تمسک نمایند زیرا احتمال قوی می‌رود که شاید قرائنی بوده است و لکن به دست ما نرسیده همان‌طور که وجود قرائن موجود را در موارد بسیاری از آیات قبول داریم.

و اما نسبت به موارد مشکوکه نیز احتمال می‌دهیم که ظاهر مراد نبوده است و لکن قرینه چنین اراده‌ای به دست ما نرسیده است.

حال با وجود این احتمال ما حق نداریم از باب ظن خاص به ظواهر آیات تمسک نماییم.

بله: از باب ظن مطلق نمی‌توان به ظواهر آیات تمسّک نمود لکن وقتی پای ظن مطلق در میان آمد می‌گوییم دیگر ظن حاصله از ظواهر کتاب با ظن حاصله از بقیه راهها فرق نمی‌کند.

* مراد از عبارت (لا یخفی ان فی کلامه (ره) علی اجماله و اشتباه المراد منه) چیست؟

فرموده شیخ است مبنی بر اینکه:

اولا: این سخن صاحب معالم از جهاتی دارای ابهام است از جمله اینکه ایشان فرمود:

ما مخاطب قرآن و مقصود بالافهام آن نیستیم و الا به ظواهر عمل می‌کردیم منتهی مشخص نفرموده که اگر مقصود بالافهام بودیم از باب قطع به ظواهر آن عمل می‌کردیم یا از باب ظن خاص.

ثانیا: ایرادات دیگری بر این کلام صاحب معالم وارد است که محشین معالم به آن اشاره فرموده‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۷۶

* چه ایرادات دیگری به کلام صاحب معالم وارد است به برخی اشاره کنید؟

ایرادات ذیل:

۱- اینکه فرمود اصل برائت حد اکثر مفید ظن است.

و حال آنکه اصل برائت (یا استصحاب برائت) یک اصل تعبدی است که صرفا در مقام عمل به درد می‌خورد و لذا نه مفید علم است و نه مفید ظن.

۲- اینکه نسبت به حجیت ظواهر میان مشافهین و غیر مشافهین فرق قائل شد.

و حال آنکه عند العقلاء و العملاء و اصحاب الائمه فرقی میان مشافهین و غیر مشافهین نیست.

۳- اینکه فرمود تمام خطابات قرآنیه از قبیل خطابات شفاهی است.

و حال آنکه خود در مباحث عام و خاص فرموده: تنها خطاباتی که با صیغه یا ایها الذین آمنوا شروع می‌شود از خطابات شفهی است.

۴- اینکه در مقام حجیت خبر واحد:

از یک طرف آیاتی را نقل نمود که دلالت آن آیات بر حجیّت، موجب می‌شود که ظن مستفاد از خبر واحد از باب ظن خاص باشد.

از طرف دیگر به دلیل انسداد متمسک شد که مقتضای این است که حجیت خبر واحد از باب ظن مطلق باشد.

در نتیجه: جمع میان این دو استدلال دشوار بوده و ناتمام است.

۵- اینکه فرموده احتمال وجود خبری که مخالف قرآن باشد با ظن خاص مخالف است، درست نیست زیرا چنین خبری با قطع و یقین تخالف دارد.

حاصل مطلب اینکه: سخن صاحب معالم نیز قابل قبول نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۷۷

متن:

ثمّ انّک قد عرفت: انّ مناط الحجیّة و الاعتبار فی دلالة الالفاظ هو الظهور العرفیّ، و هو کون الکلام بحیث یحمل عرفا علی ذلک المعنی و لو بواسطة القرائن المقامیّة المکتنفة بالکلام. فلا فرق بین افادته الظّنّ بالمراد و عدمها، و لا بین وجود الظّنّ الغیر المعتبر علی خلافه و عدمه، لأنّ ما ذکرنا من الحجّة علی العمل بها جار فی جمیع الصّور المذکورة.

و ما ربّما یظهر من العلماء[۱۰۱]- من التّوقّف فی العمل بالخبر الصّحیح المخالف لفتوی المشهور او طرحه مع اعترافهم بعدم حجّیّة الشّهرة- فلیس من جهة مزاحمة الشّهرة لدلالة الخبر الصّحیح من عموم او اطلاق، بل من جهة مزاحمتها للخبر من حیث الصدور، بناء علی انّ ما دلّ من الدلیل علی حجیّة الخبر من حیث السند لا یشمل المخالف للمشهور، و لذا لا یتأمّلون فی العمل بظواهر الکتاب و السّنة المتواترة الصدور اذا عارضها الشّهرة.

فالتّأمّل فی الخبر المخالف للمشهور انّما هو اذا خالفت الشّهرة نفس الخبر، لا عمومه او اطلاقه، فلا یتأمّلون فی عمومه اذا کانت الشّهرة علی التخصیص.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۷۸

ترجمه:

تفصیل سوم ملاک حجیت در دلالت الفاظ

اشاره

دانسته شد که ملاک حجّیت در دلالت الفاظ، ظهور عرفی (نوعی) است.
و ظهور عرفی آن است که کلام به نحوی باشد که از نظر عرف برآن معنای مورد نظر متکلم حمل شود و لو (این حمل) به واسطه قرائن مقامیه‌ای باشد که همراه با کلام است و ذهن عرف را به آن (معنا) منصرف می‌نماید.
بنابراین: تفاوتی نمی‌کند که این کلام در خصوص شخصی افاده ظن بالمراد بکند یا افاده ظن برای او نکند، ظن غیر معتبری برخلافش وجود داشته باشد یا نه. زیرا دلیلی که بر حجیت ظن عرفی و عمل به آن ذکر نمودیم تمام صور یادشده را شامل می‌شود.

یک توهم

شاید کسی توهم کند که چه‌بسا دیده شده است علما در عمل کردن به خبر صحیحی که با فتوای مشهور مخالفت است با وجود اعترافشان به عدم حجیت شهرت، توقف کرده و یا آن (خبر مخالف با مشهور) را طرح می‌نمایند (و این عمل با سخن شما که فرمودید: کلامی که از باب ظن عرفی حجیت است باید مورد عمل قرار بگیرد چه ظن غیر معتبری در مقابلش قرار بگیرد یا نه) تنافی دارد.

دفع توهم

این تنافی و طرح خبر مخالف با شهرت: به خاطر مزاحمت شهرت از جهت عمومیت و اطلاق با دلالت خبر صحیح نیست بلکه به خاطر مزاحمت شهرت با خبر است از جهت صدور، البته بنابراین که ادله حجیت خبر واحد از نظر سند، موردی را که خبر با شهرت مخالف است شامل نشود. فلذا احدی از علماء در عمل کردن به ظواهر آیات قرآنی یا سنت متواتره شهرت را مانع قرار نداده و اصلا اعتنایی به شهرت نمی‌کنند (زیرا آیات و سنن متواتره از حیث سند قطعی هستند).

نتیجه کلام

آنکه تأمّل و توجه (علماء) در خبر مخالف با مشهور در جایی است که شهرت با نفس خبر یعنی با صدور آن تعارض داشته باشد و نه در موردی که با عموم یا اطلاق آن معارض باشد. در نتیجه: هیچ‌یک از علما در عموم خبری که شهرت بر تخصیص آن است درنگ و توقف نکرده‌اند و بدون توجه به شهرت به عموم خبر عمل می‌کنند.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۷۹
تشریح المسائل
* مراد از (انک قد عرفت ان مناط الحجیة ....) چیست؟
اشاره به معیار و ملاک در حجیت ظواهر بر مبنای مشهور است که قبلا گفته شد و آن عبارت بود از: ظهور عرفی یا ظن نوعی و یا

ظن شأنی.

* مراد از ظهور عرفی چیست؟

این است که: (کون الکلام بحیث یحمل عرفا علی ذلک المعنا)

* مراد از ظن نوعی چیست؟

این است که: (کون الکلام بحیث یحصل منه لنوع افراد البشر الظن بمراد المتکلم).

* پس مراد از ظن شأنی چیست؟

این است که: کلام به‌گونه‌ای باشد که قابلیت ظن‌آوری به مراد و مقصود را برای شنوندگان داشته باشد اگرچه در اثر وسوسه برای شنونده و یا بیننده‌ای فعلا ظن به مراد حاصل نشود و یا برای فردی که زودباور است قطع به مراد حاصل شود.

* به‌طور خلاصه بفرمایید: مناط حجیت ظواهر از نظر مشهور چیست؟

ظهور کلام در مراد گوینده به ظهور عرفی و عقلایی.

* ظهور کلام در مراد گوینده بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: ۱- ظهور وضعی، ۲- ظهور مع القرینه.

* ظهور وضعی یعنی چه؟

یعنی ظهوری که از علم به وضع سرچشمه می‌گیرد.

مثل: ظهور (اسد) در (حیوان مفترس) در عبارت: «رأیت اسدا»، که از وضع واضع و علم مخاطب به آن ناشی می‌شود.

* مراد از ظهور با قرینه چیست؟

یعنی: ظهوری که به واسطه قرائن مقالیه و مقامیه برای کلام به دست می‌آید.

مثل: ظهور (اسد) در رجل شجاع به قرینه (یرمی) در عبارت: «رایت اسدا یرمی».

* کلام با کدامیک از دو ظهور فوق قابل تبعیت است؟

فرقی نمی‌کند هریک از دو ظهور که باشد باید بدان عمل نمود.

* مناط در حجیت قضاوتهای عرفی و عقلانی چگونه است؟

روی نوع مردم و اکثریت است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۸۰

یعنی: اگر کلامی برای عامه مردم گمان‌آور باشد در حق همگان حجت است چه برای شخص بنده و یا دیگری ظهور در مراد داشته باشد یا نه؟

لذا در صورت تخلف از آن ظهور معذور نبوده و عند العقلاء مستحق مؤاخذه است.

و اگر کلامی برای عموم مردم مجمل و مبهم بود و ظهور در فلان معنا نداشت برای همگان ملاک است و نسبت به آنها حجیت ندارد و لو فلان شخص معنای مورد نظر گوینده را دریابد.

پس فلان متکلم نمی‌تواند بگوید:

کلام من در فلان معنا ظهور داشت و شما امتثال نکردید و باید مؤاخذه شوید زیرا مورد مذمت عقلاء واقع می‌شود.

* ظن برخلاف بر چند نوع است؟

بر دو نوع است: ۱- ظن معتبر مثل: خبر ثقه، ۲- ظن غیر معتبر مثل: شهرت فتوائیه.

* محل بحث در ما نحن فیه ورود کدامیک از دو نوع ظن است؟

ظن غیر معتبر زیرا بحث در این است که این ظن می‌تواند برخلاف ظاهر باشد یا نه؟

فی المثل: خبر بگوید؛ فلان امر واجب است و شهرت فتوائیه بر حرمت آن قائم باشد.

زیرا: اگر ظن معتبر (مثل: خبر ثقه) برخلاف عام قرآنی باشد بدون تردید در اینجا مانع است.

* مراد از عبارت (ربما یظهر من العلماء .....) چیست؟

این است که: برخی گفته‌اند ظواهر تا زمانی حجت‌اند که مظنه‌ای برخلاف آنها نباشد وگرنه وجود ظن مانع از حجیت ظواهر می‌شود و بر صدق این ادعا شاهدی از سیره علماء آورده‌اند و گفته‌اند:

گاهی در ابواب مختلف فقه مشاهده می‌شود که حدیث صحیحی وارد شده ولی چون مخالف با شهرت فتوائیه (و یا فتوای مشهور) است برطبق آن حدیث صحیح فتوا نمی‌دهند و حتّی برخی هم آن حدیث را طرح نموده‌اند و به اصول عملیه تمسک کرده‌اند و این در حالی است که این فقها شهرت فتوائیه را از ظنون معتبره به حساب نمی‌آورند.

در نتیجه: باید قائل به تفصیل شد.

* مراد از عبارت (فلیس من جهت المزاحمهٔ الشهرهٔ ...) چیست؟

پاسخ شیخ به توهم مذکور است که می‌فرماید: همان‌طور که قبلا گفتیم:

۱- دلیل بر حجیت ظواهر عبارت است از بناء عقلاء عالم.

۲- عقلاء عالم به ظواهر تمسک می‌کنند بدون اینکه تفاوت بگذارند میان مواردی که ظن غیر معتبر برخلاف آن ظاهر باشد با مواردی که چنین ظنی نباشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۸۱

۳- در پاسخ به شاهدی که آوردید می‌گویم:

شهرت فتوائیه با ظهور و دلالت خبر مزاحمتی ندارند تا اینکه مانع از عمل به ظهور باشد بلکه تزاحم شهرت با منشا صدور و سند حدیث است.

به عبارت دیگر: شهرت فتوائیه جلو حجیت خبر را از نظر ظهور نمی‌گیرد بلکه مانع از حجیت خبر به لحاظ سند می‌شود.

* آیا در تعارض دلالی خللی بر دلالت خبری که از باب ظن عرفی حجت است وارد نمی‌کند؟

خیر. فی المثل: اگر خبر عام بود و شهرت بر خاص تعلق گرفته باشد و یا خبر خاص بوده و شهرت بر عموم استوار گشته باشد، به شهرت اعتنا نکرده و در مقابل به خبر عمل می‌شود.

* پس مراد از عبارت (بل من جههٔ مزاحمتها للخبر من حیث الصدور ...) چیست؟

این است که: چه‌بسا همین شهرت در سند خبر مزبور ایجاد مزاحمت کرده و صدور آن را مشکوک و یا احیانا مرجوح قرار دهد.

فلذا در موردی که شهرت در سند و منشا صدور با خبر مخالف باشد علماء توقف کرده و یا اینکه خبر را به لحاظ مرجوحیتش از حیث صدور طرح می‌کنند.

در نتیجه: این توقف یا طرح علماء هیچ‌گونه تنافی با گفتار ما در اینجا ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۸۲

متن:

نعم، ربّما یجری علی لسان بعض متأخّری المتأخّرین من المعاصرین[۱۰۲] عدم الدّلیل علی حجّیّهٔ الظّواهر اذا لم تفد الظّنّ او اذا حصل الظّنّ الغیر المعتبر علی خلافها.

لکنّ الانصاف: انّه مخالف لطریقهٔ ارباب اللّسان و العلماء فی کلّ زمان، و لذا عدّ بعض الأخباریین[۱۰۳]، کالاصولیّین، استصحاب

حکم العامّ و المطلق حتّی یثبت المخصّص و المقیّد من الاستصحابات المجمع علیها. و هذا و ان لم یرجع الی الاستصحاب المصطلح الّا بالتّوجیه الّا انّ الغرض من الاستشهاد به بیان کون هذه القاعدهٔ اجماعیّهٔ.

ترجمه:

تفصیل چهارم در مناط حجیت ظواهر استدراک

بله، چه‌بسا عدم دلیل بر حجیت ظواهر بر زبان برخی متاخرین و معاصرین شیخ (مرحوم کلباسی صاحب اشارت) جاری شده است وقتی که این ظواهر مفید ظن نباشند و یا اگر موجب حصول ظن شوند ظن غیر معتبری بر خلافشان اقامه می‌شود.

پاسخ شیخ به مرحوم کلباسی

ولی انصاف این است که فرموده مرحوم کلباسی با طریقه ارباب محاوره و سیره علماء در همه اعصار مخالف است.

و لذا برخی از اخباریها و اصولیین:

استصحاب حکم عام و مطلق را تا زمانی که مخصوص و مقیدی ثابت نشده از جمله استصحاب‌هایی شمرده‌اند که اجماع بر حجیت آن می‌باشد.

و این عبارت دلالت دارد بر اینکه هیچ‌یک از ظنون غیر معتبره در مقابل عام یا مطلق موجب رفع ید از آن نمی‌شود و تنی وقتی عام و مطلق مورد عمل قرار نمی‌گیرند که مخصص و مقید قطعی وارد شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۸۳

تشریح المسائل

* تفصیل جناب کلباسی در باب حجیت ظواهر چیست؟

این است که: مناط در حجیت ظواهر عبارت است از اینکه:

یا از ظاهر کلام ظن فعلی به وفاق حاصل شود تا آن ظهور حجت باشد و یا اینکه از ظاهر ظن شخصی به وفاق حاصل نشود.

لکن: اگر هیچ‌یک از این دو نبود یعنی: نه ظن فعلی به وفاق بود و نه عدم ظن برخلاف، بلکه ظن فعلی برخلاف بود و لو غیر معتبر باشد جلوی حجیت ظهور را می‌گیرد.

* مراد از عبارت (لکن الانصاف ....) چیست؟

پاسخ شیخ به تفصیل جناب کلباسی است مبنی بر اینکه:

ملاک حجیت ظواهر بناء عقلا است و لذا ظن فعلی نفیا و اثباتا چه به وفاق و یا به خلاف ملاک نمی‌باشد.

یعنی: ظن فعلی، چه به وفاق حاصل شود و چه به خلاف، ظاهر حجیت است و مخالفت با آن شایسته مذمت است.

* مراد از عبارت (و لذا عد بعضی الاخباریین ....) چیست؟

آوردن شاهد و گواه بر اینکه ظن فعلی ملاک در حجیت یا عدم حجیت ظواهر نیست.

و لذا می‌فرماید:

اخباریها (از جمله استرآبادی) هم که در باب حجیت استصحاب ظن شخصی را ملاک نمی‌دانند فرموده‌اند: استصحاب حکم عام و مطلق جزء استصحابات مجمع علیها است.

* مراد از گفته استرابادی چیست؟

این است که: ما چه ظن شخصی داشته باشیم یا نداشته باشیم و چنانچه داشته باشیم چه به وفاق باشد یا به خلاف تفاوتی نمی‌کند.

یعنی: در همه جا حکم عام را که عمومیت است و حکم مطلق را که ظهور اطلاقی است استصحاب می‌کنیم.

بنابراین: بحث منحصر به اصولیین نیست بلکه اخباریها نیز به این مطلب معترفند که ظن شخصی ملاک در حجیت ظواهر نیست و مطلب اجماعی می‌باشد.

* مراد از عبارت (و هذا و ان لم یرجع الی الاستصحاب المصطلح ...) چیست؟

وجه عدم رجوع استصحاب حکم عام یا مطلق به استصحاب اصطلاحی است: چون‌که این

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۸۴

استصحاب، استصحاب به اصطلاح اصولی نیست که دارای ارکانی مثل: یقین سابق و شک لاحق باشد.

زیرا: استصحاب ابقاء ما کان است آنهم به ابقاء تعبدی که متفرع است بر شک در بقاء آن شیء و حال آنکه ظهورات قابل شک نمی‌باشند چرا که از امور وجدانی و عرفی است که عند العقلاء یا وجود دارد یا نه.

به عبارت دیگر: در استصحاب اصطلاحی معتبر است که علم به موضوع بوده و شک در بقاء آن و حال آنکه: شک در عموم و مطلق مرجعش به شک در اصل وجود موضوع است و روشن است که در چنین مورد استصحاب تحقیق پیدا نمی‌کند.

* پس مراد از عبارت (الا بالتوجیه ....) چیست؟

توجیه کردن و به استصحاب مصطلح برگرداندن است.

یعنی بگوییم: مراد از استصحاب حکم عام و مطلق استصحاب عدم مختص و عدم مقید است چرا که وقتی عدم ورود این دو قطعی شد در وقت شک همان عدم ورود را استصحاب می‌کنیم (یعنی:

استصحاب وجودی را به عدمی ارجاع می‌کنیم) و لازمه این استصحاب عدم مخصص و مقید باقی بودن حکم عام یا حکم مطلق می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۸۵

متن:

و ربّما فصّل بعض من المعاصرین تفصیلا یرجع حاصله الی: «انّ الکلام ان کان مقرونا بحال او مقال یصلح ان یکون صارفا عن المعنی الحقیقیّ فلا یتمسّک فیه باصالة الحقیقة، و ان کان الشّکّ فی اصل وجود الصّارف او کان هنا امر منفصل یصلح لکونه صارفا، فیعمل علی اصالة الحقیقة»[۱۰۴].

و هذا تفصیل حسن متین، لکنّه تفصیل فی العمل باصالة الحقیقة عند الشکّ فی الصارف لا فی حجیّة الظّهور اللفظیّ، و مرجعه الی تعیین الظّهور العرفیّ و تمیزه عن موارد الإجمال، فانّ اللفظ فی القسم الاوّل یخرج عن الظهور الی الاجمال بشهادة العرف.

و لذا توقّف جماعة[۱۰۵] فی المجاز المشهور، و العامّ المتعقّب بضمیر یرجع الی بعض افراده، و الجمل المتعددة المتعقّبة للاستثناء، و الامر و النّهی الواردین فی مظانّ الحظر و الایجاب الی غیر ذلک ممّا احتفّ اللفظ بحال او مقال یصلح لکونه صارفا و لم یتوقّف احد فی عامّ بمجرّد احتمال دلیل منفصل یحتمل کونه مخصّصا له، بل ربّما یعکسون الامر فیحکمون بنفی ذلک الاحتمال و ارتفاع الاجمال لأجل ظهور العامّ؛ و لذا لو قال المولی «اکرم العلماء» ثمّ ورد قول آخر من المولی انّه «لا تکرم زیدا» و اشترک زید بین عالم و جاهل، فلا یرفع الید عن العموم بمجرّد الاحتمال، بل یرفعون الاجمال بواسطة العموم فیحکمون بارادة زید الجاهل من النّهی.

ترجمه:

تفصیل پنجم

چه‌بسا برخی از معاصرین (شیخ محمد تقی اصفهانی نویسنده هدایهٔ المسترشدین معروف به صاحب حاشیه بر معالم) در (باب حجیت ظواهر و جریان اصالهٔ الحقیقه) تفصیلی قائل شده است که حاصل آن برمی‌گردد به اینکه کلام:

۱- اگر مقرون به قرینه حالیه و یا مقالیه باشد که (این قرائن) صلاحیت برگرداندن از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۸۶

معنای حقیقی را داشته باشند در این صورت نمی‌توان به اصالهٔ الحقیقهٔ تمسک نمود و به ظاهر کلام عمل کرد. (و لذا ظاهر در چنین صورتی حجت نیست).

۲- و اگر در اصل وجود صارف (قرائن مذکور) شک وجود داشته باشد و یا امری که منفصل از کلام است ولی صلاحیت برای برگرداندن معنی و رفع ید از ظاهر کلام را داشته باشد باز هم به اصالهٔ الحقیقه تمسک می‌شود و ظاهر کلام در چنین مواضعی حجّت است.

نظر جناب شیخ پیرامون کلام صاحب حاشیه

این تفصیل نیکو و متین است لکن این بیان تفصیلی در عمل کردن به اصالهٔ الحقیقه است نسبت به موارد شک در صارف نه در حجیت ظهور الفاظ (که ما نحن فیه است).

و بازگشت کلام ایشان به تعیین ظهور عرفی و خارج کردن کلام (به واسطه اصالهٔ الحقیقه) از موارد اجمال است.

زیرا لفظ در آن صورت اولی (که مقرون به قرائن صارفه بود) و شهادت اهل عرف از ظهور خارج و به اجمال می‌گراید (یعنی: اصالهٔ الحقیقه جاری نشده و ظهور لفظ نفی می‌گردد).

و لذا جماعتی از اهل دانش در مجاز مشهور و عامی که به دنبالش ضمیری قرار دارد که راجع به بعضی افراد آن است و در جمله‌های متعددی که به دنبال استثناء قرار گرفته‌اند و امر و نهی در حظر و ایجاب و غیر این موارد از مواضعی که لفظ مقرون به قرینه حالیه و یا مقالیه‌ای است که موجب صرف کلام از ظاهرش می‌شود توقف نموده و به ظهور آنها عمل نکرده‌اند.

و احدی از علما در عمل به عام به مجرد احتمال دلیل منفصل که امکان دارد به عنوان مخصص آمده باشد توقف نکرده‌اند بلکه به عکس حکم به نفی احتمال می‌کنند به‌واسطه ظهور عام اجمال را مرتفع می‌دانند و لذا اگر مولائی به بنده‌اش فرمان دهد که: (اکرم العلماء) و سپس سخن دیگری از او صادر شود به این مضمون که: (لا تکرم زیدا) و فرض هم این باشد که (زید) مشترک است میان دو نفر که یکی عالم است و دیگری جاهل (یعنی: عام مبین است و خاص مجمل) در چنین موردی نباید از عموم عام (به مجرد احتمال تخصیص) رفع ید نموده بلکه بر عکس اجمال مخصص را به‌واسطه عام نفی نموده و حکم می‌کنند به اینکه مراد از (زید) در مثال مذکوره زید جاهل است.

بنابراین:

عموم عام به حال خود باقی است و تخصیصی به آن وارد نشده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۸۷

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (ان الکلام ان کان مقرونا بحال ....) چیست؟

این است که:

۱- گاهی قطع داریم که قرینه‌ای برخلاف ظاهر وجود ندارد و لذا اصالهٔ الحقیقه را جاری کرده و به ظهور کلام عمل می‌کنیم.

۲- گاهی قطع داریم که قرینه‌ای برخلاف ظاهر وجود دارد و مدلول آن‌هم روشن است مثل:

(رایت اسدا یرمی) که در اینجا جریان اصالهٔ الحقیقه نیست و نمی‌توان به ظاهر (اسدا) اخذ نمود.

۳- و گاهی در اصل وجود قرینه شک داریم.

مثل: عامی که از مولی صادر شده است مبنی بر اینکه: (اکرم العلماء).

حال: ما شک داریم که آیا مخصص متصل و یا منفصلی برای آن وجود دارد یا نه؟

در اینجا نیز به اصالهٔ الحقیقه تمسک می‌کنیم.

۴- گاهی هم در قرینه بودن یک امر موجود منفصل شک می‌کنیم یعنی: کلامی جدای از عام از مولی صادر شده و لکن مجمل است و احتمال می‌دهیم که خلاف ظاهر مراد متکلم بوده و به این قرینه منفصله اعتماد کرده لکن ما یقین نداریم.

فی المثل: به دنبال (اکرم العلماء) فرموده لا تکرم زیدا و حال آنکه زید مردد است میان زید عالم و زید جاهل.

در نتیجه: احتمال تخصیص می‌دهیم در این امر موجود منفصل و به اصالهٔ العموم تمسک می‌کنیم.

۵- و گاهی نیز کلام مقرون است به امری که صلاحیت قرینه بودن دارد و لکن ما بدان یقین نداریم اعم از اینکه: قرینه حالیه باشد

مثل: مجازات مشهور که صلاحیت دارد کلام را از ظهور بیندازد و مجمل سازد و یا از ما یصلح للقرینیه باشد.

مثل: استثنایی که به دنبال جملات متعدد می‌آید.

در اینجا نمی‌توان به اصالهٔ الحقیقه و یا اصالهٔ الظهور تمسک نمود.

* مراد از عبارت (و هذا تفصیل حسن ....) چیست؟

نظر جناب شیخ است که می‌فرماید تمام تفاصیل شما درست و قابل قبول است لکن از مورد بحث ما خارج است.

به عبارت دیگر: تفصیل شما در صغرای مطلب است که در کجاها کلام ظهور عرفی دارد و به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۸۸

دنبال آن ظهور حجت و در کجاها کلام ظهور عرفی ندارد که در نتیجه حجت هم نیست.

و حال آنکه:

بحث ما در کبرای کلی حجیّت ظواهر است یعنی: بحث ما در این است که: در فلان مورد ظهور حجت است و در فلان مورد ظهور حجت نیست.

و لذا ما نیز بحث شما را قبول داشته و آن را در ذیل توضیح می‌دهیم.

* مراد از عبارت (و مرجعه الی تعیین الظهور العرفی ...) چیست؟

این است که:

در کدام موارد می‌توان با اصالهٔ الحقیقه ظهور عرفی را تعیین کرده و بدین‌وسیله کلام را از اجمال بیرون آورد و در چه مواضعی نمی‌توان از اصل مزبور استفاده کرد.

به عبارت دیگر:

در مواردی که کلام مقرون باشد به چیزی که صلاحیت قرینیت دارد چه حالیه و چه مقالیه انصاف این است که کلام عند العرف هم اجمال پیدا می‌کند و قابل تمسک نیست و نیاز به قرینه دارد.

نظیر:

۱- مجازات راجحه و مشهوره:

مثل: مجازیت امر در استحباب و نهی در کراهت، که تعیین هریک از حقیقت و مجاز نیازمند به قرینه است.

۲- عموماتی که به دنبال آنها ضمیر ذکر شده که به بعضی افراد آن عام برمی‌گردد و صلاحیت قرینیت دارد.

مثل: وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ ... وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَ که در اينجا نيز:

كلام مجمل است و نمى‌توان عام را به عمومش حمل كرد.

۳- و نيز استثنائى كه به دنبال جمل متعدد وارد شده است و صلاحيت قرينيت (يعنى عود به همه جمل را دارد مجمل است و بايد قدر متيقن را گرفت).

مثل: (اكرم العلماء و جالس الحكماء و اطعم الفقراء الا الفاسقين منهم).

۴- و امرهايى كه عقيب توهم حظر و يا نواهى كه به دنبال توهم ايجاب وارد شده است.

يعنى:

اين وقوع عقيب توهم حظر و يا ايجاب صلاحيت دارند كه قرينه شوند بر اينكه امر ظهور در وجوب پيدا نكند و نهى ظهور در حرمت.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۲۸۹

* پس در مواردى كه شك ما در اصل وجود قرينه و يا در قرينيت موجود منفصل است چه بايد كرد؟

در چنين مواردى احدى از علماء توقف نكرده‌اند يعنى: به احتمال اينكه شايد خطاب منفصل مجمل قرينه‌اى برخلاف ظاهر عام باشد توجهى ننموده‌اند بلكه به عكس ظهور در عام را مبين اجمال آن مجمل گرفته‌اند.

فى المثل: اگر مولى به دنبال (اكرم العلماء) فرمود: لا تكرم زيدا ولى مراد از (زيد) براى ما مجمل است يعنى: نمى‌دانيم كه زيد عالم مراد است و يا جاهل، اصالة العموم را جارى كرده و عبارت (لا تكرم زيدا) را بر (زيد جاهل) حمل مى‌كنيم.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۲۹۰

متن:

و بازاء التّفصيل المذكور تفصيل آخر ضعيف، و هو انّ احتمال ارادة خلاف مقتضى اللّفظ، ان حصل من امارة غير معتبرة فلا يصحّ رفع اليد عن الحقيقة، و ان حصل من دليل معتبر فلا يعمل باصالة الحقيقة. و مثّل له بما اذا ورد فى السّنة المتواترة عامّ و ورد فيها ايضا خطاب مجمل يوجب الاجمال فى ذلك العامّ و لا يوجب الظنّ بالواقع، قال: فلا دليل على لزوم العمل بالأصل تعبّدا.

ثمّ قال: و لا يمكن دعوى الاجماع على لزوم العمل باصالة الحقيقة تعبّدا فانّ اكثر المحققين توقّفوا فى ما اذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح[۱۰۶] انتهى.

ترجمه:

تفصيل ششم

در مقابل تفصيلى كه گذشت تفصيل ضعيف ديگرى وجود دارد و آن اين است كه:

احتمال خلافى كه مقتضاى ظاهر لفظ است:

اگر حاصل از اماره غير معتبره است رفع يد از حقيقت درست نمى‌باشد و ظاهر كلام حجت است.

و اگر حاصل از دليل معتبرى باشد به اصالة الحقيقه عمل نمى‌شود و كلام از ظهورش ساقط مى‌گردد.

و مفصّل مثالى به اين شرح زده است كه:

اگر در خبر متواترى عامى بود و در همان خبر خطابى كه مجمل است وارد گرديد و باعث اجمال عام مزبور شد به نحوى كه از عام مزبور ظن به واقع حاصل نشود، دليلى وجود ندارد كه تعبدا به اصالة الحقيقه عمل شود و ظهور عام محفوظ بماند.

سپس فرمود:

و ادعای اجماع بر لزوم عمل به اصالهٔ الحقیقه بصورت تعبدی امکان ندارد زیرا اکثر محققین آنجا که حقیقت مرجوح با مجاز راجح تعارض کنند توقّف کرده‌اند (چرا که مجالی برای تمسک به اصالهٔ الحقیقه وجود ندارد). تمام شد کلام این مفصّل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۹۱

تشریح المسائل

* حاصل تفصیل مزبور چیست؟

این است که مفصل اصل را در صورت اول جاری دانسته است و نه در صورت دوم زیراکه:

بین حصول شک به‌واسطه صارفیّت امر موجود از دلیل معتبر، و بین غیر آن تفصیل قائل شده است.

توضیح: امر موجود منفصلی که احتمال قرینیّت دارد بر دو قسم است:

۱- گاهی این امر منفصل موجود از امارات غیر معتبر است و لذا به اصالهٔ الحقیقه تمسک کرده و به این امر منفصل اعتنا نمی‌کنیم.

فی المثل: در خبر متواتر آمده (احلّ لکم ما فی الارض جمیعا). و در خبر فرد فاسقی آمده (فلان شیء حرام است). در اینجا به همان عموم تمسک می‌شود.

۲- و گاهی این امر منفصل موجود از امارات معتبره است و لذا جلوی اصالهٔ الحقیقه را گرفته و نمی‌توان به عموم عمل نمود.

فی المثل:

در خبر متواتره آمده (اکرم العلماء)

و در سنت متواتره دیگر آمده (لا تکرم زیدا)

در اینجا نمی‌توان به عموم عام عمل نمود زیراکه ظن به مراد نمی‌آورد.

* آیا اشکالی دارد که از باب تعبّد، به عموم عام عمل کنیم چه ظن به مراد حاصل کند یا نه؟

بله. زیرا دلیلی بر حجیت عمل به ظهورات از باب تعبد نداریم و ظهورات از باب ظن حجت‌اند.

* آیا از باب تعبّد بر عمل به ظهورات اجماع اقامه نشده است؟

خیر، جای چنین ادّعایی نیست. زیرا بسیاری از محققین در مسئله دوران میان حقیقت و مجاز مشهور، توقف کرده‌اند و به حقیقت تمسک نکرده‌اند. و حال آنکه اگر عمل به ظهورات تعبدی بود آنها نیز عمل کرده بودند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۹۲

متن:

و وجه ضعفه یظهر ممّا ذکر، فانّ التوقف فی ظاهر خطاب لاجل احتمال خطاب آخر لکونه معارضا ممّا لم یعهد من احد من العلماء، بل لا یبعد ما تقدّم من حمل المجمل فی احد الخطابین علی المبیّن فی الخطاب الآخر.

و امّا قیاس ذلک علی مسألهٔ تعارض الحقیقهٔ المرجوحهٔ مع المجاز الراجح فعلم فساده ممّا ذکرنا فی التّفصیل المتقدّم من انّ الکلام المکتنف ب «ما یصلح ان یکون صارفا قد اعتمد علیه المتکلّم فی ارادهٔ خلاف الحقیقهٔ» لا یعدّ من الظّواهر بل من المجملات، و کذلک المتعقّب بلفظ یصلح للصّارفیّهٔ کالعامّ المتعقّب بالضّمیر و شبهه ممّا تقدّم.

ترجمه:

وجه ضعف تفصیل مذکور

و وجه ضعف تفصیل مذکور از آنچه قبلا ذکر نمودیم ظاهر می‌شود.

زیرا توقف کردن در ظاهر خطاب به خاطر خطاب دیگری که معارض با آن است از احدی از علما معهود نبوده بلکه بعید نیست

همان‌طور که گذشت باید مجملی را که در یکی از دو خطاب وجود دارد بر خطاب دیگری که مبیّن است حمل نمود.

و اما قیاس این مسئله بر مسئله تعارض حقیقت مرجوحه با مجاز راجح، فسادش از آنچه در تفصیل قبلی گفتیم و در فساد آن نیز سخن به میان آمد روشن می‌شود و حاصل آن این است که: کلام مقرون به قرینه‌ای که صلاحیت برای صارفیّت دارد و متکلم در اراده خلاف ظاهر اگر به آن اعتماد کرده باشد آن را از ظواهر نخوانند بلکه کلام از مصادیق مجملات محسوب می‌شود و همچنین است کلامی که به دنبالش لفظی باشد که برای صارفیت صلاحیت داشته باشد مثل عامی که به دنبالش ضمیری در آمده و به برخی افراد آن راجع است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۹۳

تشریح المسائل

* حاصل فرموده شیخ در این وجه ضعف تفصیل مذکور چیست؟

این است که: از بیانات ما در رابطه با تفصیل قبل پاسخ این تفصیل نیز روشن می‌شود. و آن عبارت بود از اینکه: احدی از علما به صرف اینکه خطاب دیگری مجمل بوده، در ظهور کلام توقف نکرده‌اند بلکه با ظهور آن ظاهر، اجمال آن مجمل را نیز تفسیر کرده‌اند. پس وجهی برای تفصیل وجود ندارد.

* شاهدی را که این مفصل آورد چگونه پاسخ می‌دهید؟

شاهدی که در پایان آورده شد مبنی بر توقف مشهور در دوران بین الحقیقه و المجاز المشهور و یا آن مواردی که شیخ آورد از باب این است که وقتی کلام محفوف بود به ما یصلح للقرینهٔ عند العرف از ظهور می‌افتد و مجمل می‌شود و لذا قابل تمسک نیست. پس: همه جا معیار این است که: اگر عند العرف کلام ظهور داشته باشد بدان تمسک می‌شود بدون اینکه میان تفاصیل مذکور فرق گذاشته شود.

پس هرکجا ظهور کلام عرفی نبود کلام قابل تمسک نمی‌باشد.

(پایان بحث حجیّت ظواهر)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۹۴

متن:

و أمّا القسم الثانی و هو الظّنّ الّذی یعمل لتشخیص الظّواهر

کتشخیص أنّ اللفظ المفرد الفلانی، کلفظ الصّعید او صیغهٔ افعل، او أنّ المرکّب الفلانیّ، کالجملهٔ الشّرطیّهٔ، ظاهر بحکم الوضع فی المعنی الفلانیّ، و انّ الامر الواقع عقیب الحظر ظاهر- بقرینهٔ وقوعه فی مقام رفع الحظر- فی مجرّد رفع الحظر دون الالزام، و الظّنّ الحاصل هنا یرجع الی الظنّ بالوضع اللّغویّ او الانفهام العرفیّ، و الاوفق بالقواعد عدم حجیّهٔ الظّنّ هنا، لأنّ الثابت المتیقّن هی حجیّهٔ الظواهر.

و امّا حجیّهٔ الظّنّ فی انّ هذا ظاهر، فلا دلیل علیه، عدا وجوه ذکروها فی اثبات جزئی من هذه المسألهٔ. و هی حجیّهٔ قول اللّغویین فی الاوضاع.

فانّ المشهور کونه من الظّنون الخاصّهٔ الّتی ثبت حجیّتها مع قطع النّظر عن انسداد باب العلم فی الأحکام الشّرعیّهٔ و ان کانت الحکمهٔ فی اعتبارها انسداد باب العلم فی غالب مواردها، فانّ الظاهر انّ حکمهٔ اعتبار اکثر الظّنون الخاصّهٔ، کاصالهٔ الحقیقهٔ المتقدّم ذکرها و غیرها، انسداد باب العلم فی غالب مواردها من العرفیّات و الشّرعیّات.

و المراد بالظّنّ المطلق ما ثبت اعتباره من اجل انسداد باب العلم بخصوص الأحکام الشّرعیّهٔ، و بالظّنّ الخاصّ ما ثبت اعتباره، لا لأجل الاضطرار الی اعتبار مطلق الظّنّ بعد تعذّر العلم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۹۵

ترجمه:

قسم دوم از امارات

بحث در اصل ظهور یا قسمت صغروی بحث

اما قسم دوم از امارات عبارت است از ظنی که برای تشخیص ظواهر بکار گرفته می‌شود نظیر تعیین فلان لفظ مفرد برای فلان معنا مثل: لفظ (صعید) برای (وجه الارض) یا صیغه افعل (در معنای وجوب) یا فلان مرکب مثل: جمله شرطیه که به حکم وضع ظهور در فلان معنا دارد، و یا امر واقع در عقیب حظر که به قرینه وقوعش، ظهور در مقام رفع حظر دارد، آن‌هم مجرد رفع حظر نه الزام و وجوب.

و ظن حاصل در این مقام یا به ظنّ لغوی برمی‌گردد و یا به فهم عرفی: و آنچه موافق قواعد است عدم حجیّت ظن است در این مقام (که از ظن برای تشخیص ظواهر استفاده می‌کنند)، زیرا آنچه ثابت و متقین است حجت بودن ظواهر است.

و اما دلیلی بر حجت بودن ظن به ظاهر وجود ندارد مگر وجوهی که (اصولیین) در اثبات یکی از مصادیق این مسئله (یعنی: حجیت قول اهل لغت) ذکر کرده‌اند.

قول مشهور

قول لغوی از جمله ظنون خاصه‌ای است که حجیت آن با قطع‌نظر از انسداد باب علم در احکام شرعی ثابت است اگرچه حکمت و مصلحت در اعتبار این ظنون خاصه، بسته بودن باب علم در بیشتر موارد (این ظنون) که (امور عرفی و یا شرعی است) می‌باشد.

ظن مطلق

مراد از ظن مطلق، ظنی است که صرفا دلیل در اعتبارش بسته بودن باب علم در خصوص احکام شرعیه است.

ظن خاص

مراد از ظن خاص، آن ظنی است که در فرض انفتاح باب علم نیز حجت است نه بعد از بسته شدن باب علم و آمدن اضطرار.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۹۶

تشریح المسائل

* به‌طور کلی در رابطه با ظواهر کلمات چه مباحثی وجود دارد؟

دو مقام از بحث وجود دارد. الف: بحث کبروی، ب: بحث صغروی.

* بحث کبروی در این مقام پیرامون چه مسئله‌ای بود؟

پیرامون حجیت ظواهر بود.

یعنی: بعد از اینکه اصل ظهور مسلم و قطعی می‌شد، بحث می‌کردیم که آیا این ظهور حجیت هم دارد یا نه؟

* کدامیک از اقوال مطرح شده پیرامون حجیت ظواهر قول حق است؟

به‌نظر شیخ قول حق همان رأی مشهور است.

* رأی مشهور پیرامون حجیت ظواهر چه بود؟

این بود که ظواهر مطلقا حجیت دارند آنهم از باب ظن خاص، نه از باب ظن مطلق.

* بحث صغروی در این مقام پیرامون چه مسئله‌ای است؟

پیرامون شناسائی اصل ظهور است.

* مرادتان از شناسایی اصل ظهور چیست؟

این است که: آیا فلان کلام ظهور در فلان معنا دارد یا نه؟

فی المثل:

آیا لفظ (صعید) ظهور در مطلق وجه الارض دارد یا به معنای خصوص تراب خالص است؟

آیا صیغه (افعل) ظهور در وجوب دارد یا استحباب و یا هیچ‌کدام.

آیا جمله شرطیه ظهور در مفهوم دارد یا نه؟

آیا امر عقیب حظر ظهور در مجرد رفع الحظر دارد بدون اثبات حکمی از احکام شرعیه؛ و یا ظهور در اباحه و یا وجوب دارد؟

* اصولیین برای تعیین اصل ظهور چه امارات و علائمی را در نظر دارند؟

قول لغوی، تبادر، صحت حمل، اطراد، استعمال و قیاس و غیره ...

* انّما الکلام در امارات مذکوره چیست؟

این است که: آیا ظنونی که از طریق این امارات به دست می‌آیند حجیت دارند یا نه؟

* چه پاسخی به سؤال فوق می‌دهید؟

برای هیچ‌کدام از امارات مذکور دلیل خاصی ذکر نشده مگر برای قول لغوی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۹۷

* آیا مشهور قائل به حجیّت قول لغوی هستند؟

بله، آنهم از باب ظن خاص

* امارات ظنی بر چند قسم‌اند و کاربرد هریک در چه مسئله‌ای است؟

بر دو قسم است.

الف: قسمی از این امارات برای تعیین و تشخیص مراد متکلم و تشخیص اراده حقیقت از مجاز مورد عمل قرار می‌گیرند که در ابتدای بحث ظن روی آنها بحث شد.

ب: و قسمی دیگر از این امارات جهت تعیین وضع الفاظ و تشخیص ظواهر به کار گرفته می‌شوند که شرح آن در این مبحث خواهد گذشت.

* انما الکلام در این مبحث چیست؟

در اعتبار ظن به ظهوراتی است که ناشی می‌شوند از ظن بوضع لغوی یا ظن بوجود قرینه معتبری.

* مرادتان را از ظن به ظهوراتی که ناشی می‌شوند از ظن به وضع لغوی با ذکر مثال روشن کنید؟

فی المثل:

پس از ظن به اینکه لفظ (صعید) در لغت عرب به معنای (تراب خالص) است هنگام برخورد با آیه شریفه: فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً* ظن

پیدا می‌کنیم که ظهور در معنای تراب خالص دارد، هرچند احتمال معنا یا معانی دیگری هم در آن برود.

لکن پس از اثبات حجیت ظن ناشی از قول لغوی این احتمال و یا احتمالات دیگر ملغی شده مورد توجه قرار نمی‌گیرد.

* مراد از ظن به ظهوراتی که ناشی از ظن بوجود قرینه می‌باشند چیست؟

فی المثل: بعد از اینکه به واسطه ظن فهمیدیم که (صیغه امر) آنجا که در مقام رفع حظر واقع می‌شود نفس وقوعش در این مقام، قرینه ظنیه است بر اراده مجرد رفع حظر و دلالتی بر وجوب و یا استحباب ندارد، ناگزیر هنگام برخورد با شریفه فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ، لفظ (قاتلوا) را بر نفس اباحه و جواز حمل می‌کنیم.

* مراد از عبارت (و لظن الحاصل هنا یرجع الی الظن بالوضع اللغوی او ...) چیست؟

این است که: در این مقام سخن از حجیت ظنی است که منشا حصول آن یا ظن به وضع لغوی است و یا ظن به فهم و ادراک عرفی.

* مراد از عبارت (و الاوفق بالقواعد عدم حجیهٔ لظن ...) چیست؟

بیان مقتضای اصل و قاعده است مبنی بر اینکه: ظن به ظهور حجت نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۹۸

* مراد از عبارت (لان الثابت المتیقن هی حجیهٔ الظواهر ...) چیست؟

بیان علت عدم حجیت ظن به ظهور است مبنی بر اینکه:

آنچه از طریق ادله و براهین ثابت شده و به حد یقین رسیده است، حجیت نفس ظواهر است یعنی:

اگر معلوم شد که کلامی دارای فلان ظهور است، قطعا ظهورش حجت است و مکلف باید برطبق آن عمل نماید.

و اگر ظهور کلامی محرز و معلوم نباشد و مخاطب به آن گمان پیدا کند، دلیلی محکم و برهان مستندی بر حجیت چنین ظنی وجود ندارد و مکلف نمی‌تواند به چنین ظنی عمل کند.

* پس مراد از عبارت (فان المشهور کونه من الظنون الخاصهٔ التی ...) چیست؟

ذکر همان وجوه و ادله‌ای است از جانب اصولیین در خصوص اثبات قول اهل لغت که در محل کلام ما داخل است و در پاسخ به سؤالات قبلی از آنها نام بردیم و مورد بحث قرار دادیم و گفتیم که حضرات، قول لغوی را از مصادیق ظنون خاصه می‌دانند.

* مراد از لفظ ظن خاص در لسان اهل اصول چیست؟

هر ظنی است که در احکام شرعیه دلیل قاطع و جداگانه‌ای جز انسداد باب علم بر اعتبار و حجیت آن اقامه شود به‌طوری که حتی در زمان انفتاح باب علم، اگر مکلف بدان عمل نمود مثاب بوده و فرمان مولی امتثال شود.

* آیا انسداد باب علم موجب حجیت ظنون مذکور شده است؟

خیر، بلکه چنانکه گذشت دلیل علی‌حده و مستقل سبب خروج این ظنون از اصل اولی که حرمت عمل به ظن است شده است.

* مراد از عبارت (ظن مطلق) در استعمالات اصولیین چیست؟

هر ظنی است که صرفا، انسداد باب علم در احکام شرعیه، دلیل بر حجیت آن باشد و لذا:

در زمان انفتاح باب علم و دستیابی به علم، عمل به این‌گونه ظنون حرام است.

* مراد از عبارت (عدا وجوه ذکروها ....) چیست؟

وجوهی است که حضرات برای حجیت قول اهل لغت بدان تمسک نموده‌اند از جمله:

۱- اجماع قولی و عملی

۲- بناء عقلاء

۳- اضطرار و نیاز به حجت بودن قول اهل لغت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۲۹۹

۴- انسداد باب علم به احکام شرعی.

* آیا به‌کارگیری لفظ (حکمت) در عبارت (فان الظاهر ان حکمهٔ اعتبار اکثر ...) درست است؟

خیر، زیرا میان (دلیل) و (حکمت) تفاوت وجود دارد، چرا؟

چون‌که: میان دلیل و مدلول تخلف معنا ندارد و دلیل نمی‌تواند از مدلول و یا مدلول نمی‌تواند از دلیل تخلف نماید، به‌طوری که تخلف یکی از این دو از دیگری دلیل بر عدم واقعیت آن دارد.

و حال آنکه: حکم می‌تواند از حکمت جعل و تشریعش تخلف کند.

* مراد از عبارت (من العرفیات و الشرعیات) چیست؟

بیان است برای موارد اصالهٔ الحقیقهٔ، چونکه اصل مزبور در عرفیات و شرعیات هر دو استعمال می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۳۰۰

متن:

و کیف کان، فاستدلّوا علی اعتبار قول اللغویین باتّفاق العلماء بل جمیع العقلاء علی الرّجوع الیهم فی استعلام اللّغات و الاستشهاد بأقوالهم فی مقام الاحتجاج، و لم ینکر ذلک أحد علی أحد.

و قد حکی عن السیّد فی بعض کلماته[۱۰۷] دعوی الاجماع علی ذلک، بل ظاهر کلامه المحکیّ اتّفاق المسلمین.

قال الفاضل السبزواریّ، فی ما حکی عنه، فی هذا المقام، ما هذا لفظه:

«صحّهٔ المراجعهٔ الی اصحاب الصّناعات البارزین فی صنعتهم البارعین فی فنّهم فیما اختصّ بصناعتهم، ممّا اتّفق علیه العقلاء فی کلّ عصر و زمان».

و فیه: انّ المتیقّن من هذا الاتّفاق هو الرّجوع الیهم مع اجتماع شرائط الشّهادهٔ من العدد و العدالهٔ و نحو ذلک، لا مطلقا. الا تری انّ اکثر علمائنا علی اعتبار العدالهٔ فی من یرجع الیه من اهل الرّجال. بل و بعضهم علی اعتبار التعدّد، و الظّاهر اتّفاقهم علی اشتراط التعدّد و العدالهٔ فی اهل الخبرهٔ فی مسألهٔ التقویم و غیرها.

هذا، مع انّه لا یعرف الحقیقهٔ عن المجاز بمجرّد قول اللّغویّ، کما اعترف به المستدلّ فی بعض کلماته، فلا ینفع فی تشخیص الظّواهر.[۱۰۸]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۳۰۱

ترجمه:

استدلال بر حجیت قول اهل لغت از باب ظن خاص به اجماع علماء

به‌هر تقدیر:

قائلین به حجیت قول اهل لغت در اعتبار قول آنها، به اجماع علماء و بلکه به تمام عقلاء از باب ظن خاص استدلال نموده و در استعلام لغات و فهم معانی آنها در مقام احتجاج به اقوال آنها استشهاد کرده‌اند و این امر مورد انکار احدی واقع نشده است، (چرا که حجیت قول اهل لغت مفروغ عنه است).

کلامی از فاضل سبزواری

فاضل سبزواری در عبارتی که از ایشان در این مقام نقل شده فرموده است:

صحت مراجعه به صاحبان شاخص فنون و صنایعی که در فنّشان بارع و فوق‌العاده هستند از جمله اموری است که همه عقلاء در هر عصر و زمانی برآن اتفاق‌نظر دارند.

اشکال شیخ به کلام فاضل سبزواری

قدر متیقن از این اتفاق نظر همان رجوع به قول اهل لغت است البته مشروط به وجود شرایط شهادت از حیث عدد و عدالت، نه به‌طور مطلق و نامشروط.

شاهد بر مدعا

مگر نمی‌بینی که نزد اکثر علماء در کسی که از اهل رجال است و به او مراجعه می‌شود عدالت معتبر است و بلکه بعضی علاوه بر عدالت قائل به اعتبار تعدد نیز هستند.

و علی الظاهر اتفاق‌نظر و اجماعشان بر شروط تعدد و عدالت در مسئله تقویم و غیر آن از جانب اهل خبره است.

از این مطلب که بگذریم:

به مجرد رجوع به قول اهل لغت معنای حقیقی لفظ از معنای مجازی آن بازشناخته نمی‌شود همان‌طوری‌که خود مستدل در برخی کلماتش به آن اعتراف نموده است، بنابراین:

رجوع به قول اهل لغت در تشخیص ظواهر سودی نداشته و وجهی برای حجیت کلام آنها وجود ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۳۰۲

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (فاستدلوا علی اعتبار قول اللغويين ...) چیست؟

بیان دلایل مشهور است در حجیت قول لغوی از باب ظن خاص

* اولین دلیل مشهور بر حجیت قول لغوی چیست؟

سیره مستمره عقلای عالم است عموما و فقهاء عظام و علمای اعلام است خصوصا.

* سیره عقلاء عالم در رجوع به اهل لغت را توضیح دهید؟

عقلاء عالم در هر رشته‌ای به شخصی ماهر و متخصص آن مراجعه می‌کنند و این عقلانی است که در هر کاری و هر فنی غیر خبره به خبره رجوع کند.

فی المثل:

در تعیین عیار طلا به زرگر، و در تشخیص بیماری و علاج به پزشک، در برنامه‌ریزی اقتصادی به اقتصاددان و نیز در علم لغت به اهل لغت و دانشمند خبره این رشته مراجعه می‌شود. و اساسا سخن هر صاحب فنی در فن مختص به خودش حجت است و چون دانستن معانی الفاظ صرفا حرفه اهل لغت است لاجرم باید کلامشان معتبر و حجت باشد.

* مراد از عبارت (فاستدلوا ... باتفاق العلماء) چیست؟

همان اجماع قولی و فعلی علماء و فقهاء است بر حجیت کلام اهل لغت.

۱- ایشان عملا در کتب فقهی خود برای تعیین موضوع، به لغت و منابع لغوی مراجعه و به آن منابع استشهاد می‌کنند.

فى المثل: در تعيين معناى رشوه، غنا، غش، غيبت، صلاة، سحر و غيره كه از موضوعات احكام مى‌باشند به كتب معتبره لغت مراجعه مى كنند.

۲- از كلام مرحوم فاضل سبزوارى نيز استفاده مى‌شود كه ايشان رجوع به اهل لغت را امرى متفق عليه ميان مسلمانان دانسته است.

* نظر شيخ پيرامون اولين دليل مشهور در حجيت قول لغوى چيست؟

حاصل اشكال شيخ به استدلال مذكور دو امر است:

امر اول اينكه: اجماع قولى و عملى علماء بر رجوع به قول اهل لغت را قبول داريم، لكن بايد مشخص شود كه اين امر از چه باب است.

آيا از آن جهت كه خبره در لغت هستند و وصف لغوى دارند كلامشان حجت بوده و مرجع مراجعات واقع شده و يا اينكه كلام ايشان از باب شهادت حجت است؟

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۳۰۳

اگر مرادتان از اجماع مذكور وجه اول باشد فهو المطلوب، ولى اثبات اين مطلب بسيار مشكل است.

و لذا مى گوييم:

قدر متيقن از اجماع عملى و قولى فقها بر رجوع به اهل لغت و قول لغوى ناظر به صورتى است كه مراجعه به كلام آنها از باب شهادت است پس بايد شرائط شهادت در قول آنها جمع باشد تا كلامشان وجهه شرعى پيدا كند.

يعنى: اولا: حد اقل دو نفر باشند. ثانيا: عادل باشند. ثالثا: اخبارشان عن حس باشد.

* شاهد شيخ بر پاسخ فوق چيست؟

اين است كه: اولا: علما در شناخت رجال حديث و تعديل يا جرح آنها به قول رجالى مراجعه مى كنند.

حال:

با اينكه رجالى در كار خود خبره است مع‌ذلك فقها (مثل شيخ طوسى، علامه ...) قيد مى كنند كه بايد عادل هم باشد و برخى علاوه بر عدالت قيد تعدد را نيز مى‌آورند و قائل‌اند كه دو رجالى عادل بايد فلان راوى را توثيق كنند تا اينكه بينه شرعى باشد.

ثانيا: علما در باب تعيين خسارت مالى كه معيوب شده و يا تعيين قيمت چيزهايى كه تلف گرديده‌اند قائل به رجوع به خبره در قيمت گذارى هستند، منتهى اجماع دارند كه قيمت گذاران خبره بايد عادل و متعدد هم باشند و صرف تخصص كفايت نمى كند. تا بينه شرعى شود.

اساسا كتب لغت در تعيين حقيقت از مجاز يا ظهور از خلاف ظاهر مكفى نبوده و مظنه به مراد نمى‌آورند تا اينكه از باب ظن خاص حجت باشند زيرا تلاش بيشتر اهل لغت در بيان موارد استعمال يك لغت است كه در چه معانى استعمال شده است؛ اما اينكه حقيقت است و كدام مجازكارى ندارند و لذا ارزشى هم ندارند.

* مراد از عبارت (فى مسئلة التقويم ...) چيست؟

باب تعيين ارش و تشخيص قيمت امتعه سالم و معيب است كه بايد به خبره عادل و متعدد رجوع نمود و مسئله مورد بحث ما نيز از همين باب است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۳۰۴

متن:

فالانصاف انّ الرّجوع الى اهل اللّغة مع عدم اجتماع شروط الشهادة: امّا فى مقامات يحصل العلم فيها بالمستعمل فيه من مجرّد ذكر لغوىّ واحد او ازيد له على وجه يعلم كونه من المسلّمات عند اهل اللّغة، كما قد يحصل العلم بالمسألة الفقهيّة من ارسال جماعة لها

ارسال المسلّمات؛ و امّا فی مقامات یتسامح فیها، لعدم التّکلیف الشّرعی بتحصیل العلم بالمعنی اللّغویّ، کما اذا ارید تفسیر خطبهٔ او روایهٔ لا تتعلّق بتکلیف شرعیّ؛ و امّا فی مقام انسدّ فیه طریق العلم و لا بدّ من العمل، فیعمل بالظّنّ بالحکم الشرعیّ المستند بقول اهل اللّغهٔ.

ترجمه:

انصاف این است که با مراجعه به قول اهل لغت در موردی که لغوی فاقد شروط شهادت است:

۱- یا در مواردی است که از قول لغوی، علم به مستعمل فیه لفظ حاصل می‌گردد و به مجرد اینکه یک یا چند نفر از اهل لغت آن را نقل می‌نمایند (برای شخص) یقین حاصل می‌شود که مستعمل فیه کلام همین است به نحوی که از مسلّمات عند اللغویین تلقی می‌شود، همان‌طور که گاهی در اثر ذکر مسأله فقهیّه‌ای از جانب علما به نحوی علم حاصل می‌شود که آن مسئله فقه از امور مسلّمه عند الفقهاء محسوب می‌شود.

۲- یا در مواردی است که به دلیل نبود تکلیف شرعی در تحصیل علم به معنای لغوی در آن موارد تسامح می‌شود، نظیر آنکه تفسیر خطبه و یا روایتی اراده و قصد شود که تعلقی به تکلیف شرعی ندارد. (که مکلف در اینجا به ظن مستفاد از قول لغوی ترتیب اثر می‌دهد.)

۳- یا در مواردی است که طریق علم در آن مسدود است و الزاما هم باید به آن عمل شود بدیهی است که در چنین مواردی باید به مطلق ظن عمل نمود. هرچند مستند به قول لغوی باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۳۰۵

تشریح المسائل

حاصل فرموده شیخ در متن قبلی چه بود؟

اثبات اینکه قول اهل لغت را نمی‌توان از باب ظن خاص حجت دانست و مراجعه به قول اهل لغت از باب عمل به شهادت است و ضمن شرائط شهادت در آنها در تعیین معنا دو نفر از آنهائی که عادل هستند نظر دهند.

* مراد شیخ در تمسک به انصاف در این مقام چیست؟

این است که: مراجعه حضرات به قول اهل لغت با اینکه شرائط شهادت در آنها تحقق ندارد، کوچک‌ترین شبهه‌ای ایجاد نکرده و با حجیت آن از باب ظن خاص تنافی ندارد.

* مراد از عبارت (اما فی مقامات یحصل العلم ...) چیست؟

مراجعه به قول اهل لغت است در مواردی که شخص به واسطه اطمینان زیادی که به قول لغوی دارد به مجرد اینکه ببیند فلان لغوی فلان معنا را برای فلان لفظ نقل نموده است اطمینان حاصل می‌کند که مستعمل فیه لفظ همان است که این لغوی ذکر نموده است، بلکه چه‌بسا برایش یقین حاصل می‌شود که این معنا از معانی مسلمه نزد اهل لغت است.

نکته: در این فرض در حقیقت شخص عامل به قطع خود عمل می‌کند نه به ظن مستفاد از قول اهل لغت.

* مراد از عبارت (و اما فی مقامات یتسامح فیها لعدم ...) چیست؟

مراجعه به قول اهل لغت است در موردی که شخص، مکلف به تحصیل علم به معنای لغوی نمی‌باشد و لذا بدون اینکه خود را به زحمت بیندازد به کلام فلان لغوی عمل کند، یعنی مورد از مواردی است که تسامح در آن رواست.

مثل: مواردی که خطباء و یا وعاظ برای معنای فلان لغت در تفسیر خطبه‌ای از خطب یا روایتی از روایات که مربوط به بیان احکام شرعیه نمی‌باشد به قول لغوی مراجعه می‌کنند.

بدیهی است که رجوع به کلام اهل لغت در این مقام دلالت بر حجیت قول ایشان نمی‌باشد.

* مراد از عبارت (و اما فى مقام انسد فيه ...) چيست؟

مراجعه به قول اهل لغت است در موردى كه باب علم به احكام شرعى مسدود است و مكلّف هم ملزم به عمل شده است، ناگزير راه ديگرى جز عمل به ظن مستفاد از قول لغوى ندارد.

نكته: در اين فرض نيز حجيت قول لغوى از باب خاص ثابت نمى‌شود، بلكه حجيتش از باب ظن مطلق است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۳۰۶

متن:

و لا- يتوهّم «انّ طرح قول اللّغوىّ الغير المفيد للعلم فى الفاظ الكتاب و السنّة مستلزم لانسداد طريق الاستنباط فى غالب الأحكام» لاندفاع ذلك بانّ اكثر مواد اللّغات الّا ما شذّ و ندر- كلفظ الصّعيد و نحوه- معلوم من العرف و اللّغة كما لا يخفى، و المتّبع فى الهيئات هى القواعد العربيّة المستفاد من الاستقراء القطعىّ و اتّفاق اهل العربيّة او التبادر بضميمة اصالة عدم القرينة، فانّه قد يثبت به الوضع الاصلىّ الموجود فى الحقائق، كما فى صيغة «افعل» أو الجملة الشرطيّة او الوصفيّة- و من هنا يتمسّكون فى اثبات مفهوم الوصف بفهم ابى عبيدة فى حديث «لىّ الواجد»،[۱۰۹] و نحوه غيره من موارد الاستشهاد بفهم اهل اللّسان- و قد يثبت به الوضع بالمعنى الاعمّ الثابت فى المجازات المكتنفة بالقرائن المقاميّة، كما يدّعى أنّ الامر عقيب الحظر بنفسه مجرّدا عن القرينة يتبادر منه مجرّد رفع الحظر دون الايجاب و الالزام؛ و احتمال كونه لاجل قرينة خاصّة يدفع بالأصل، فيثبت به كونه لاجل القرينة العامّة و هى الوقوع فى مقام رفع الحظر، فيثبت بذلك ظهور ثانوىّ لصيغة «افعل» بواسطة القرينة الكليّة.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۳۰۷

ترجمه:

توهم نشود كه طرح و رد قول اهل لغت كه مفيد علم در الفاظ كتاب و سنت نيست مستلزم مسدود شدن راه استنباط در بيشتر احكام شرعيه است، زيرا دفع آن توهم به اين است كه:

اكثر موارد لغات به جز اندكى از آنها مثل لفظ (صعيد) و نظير آن از طريق عرف و لغت معلوم است.

و آنچه در هيآت تركيبى (جمله شرطيه، وصفيّه و ...) مورد تبعيت است قواعد ادبى است كه از استقراء قطعى و اتفاق ادبا و يا تبادر به ضميمه اصالة عدم القرينة به دست آمده است و چه‌بسا به واسطه تبادر وضع اصلى و موضوع له حقيقى الفاظ مشخص مى‌شود چنانچه در صيغه (افعل) يا جمله شرطيه و يا جمله وصفيه به كمك همين تبادر معنايشان معلوم شده است.

و از اينجاست كه حضرات در اثبات مفهوم وصف به فهم ابو عبيده در حديث (لى الواجد تحل عقوبته) تمسك مى‌كنند.

و غير اين مورد از موارد ديگرى كه به فهم و تبادر نزد اهل لسان استشهاد و استدلال گرديده است.

و گاهى نيز به‌واسطه همين تبادر، وضع به معناى اعم از حقيقت و مجاز را اثبات كرده‌اند، مثل: تمسك به تبادر در مجازاتى كه به قرائن مقاميّه محفوف و مقرون‌اند چنانچه در امر عقيب حظر ادعا شده، خودش به تنهايى و مجرد از قرينه خاص براى رفع حظر است نه ايجاب و الزام، زيراكه تبادر مقتضى اين معناست.

و احتمال اينكه رفع حظر، مستند به قرينه خاصه‌اى باشد به كمك اصل (اصالة عدم القرينه) دفع مى‌شود. پس اثبات مى‌شود كه معناى مذكور (يعنى: صرف رفع حظر) به خاطر قرينه عامه است و آن (قرينه عامه) همان وقوع در دنباله حظر است.

در نتيجه:

براى صيغه (افعل) به كمك آن قرينه عامه ظهور ثانوى مى‌شود.

يعنى: در مواردى كه اين صيغه مقرون به قرينه عامه باشد دلالت بر مجرّد رفع منع و حظر دارد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۳۰۸

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (لا یتوهم ان طرح و قول اللغوی ...) چیست؟

دفع یک توهم است مبنی بر اینکه:

طرح و ردّ قول لغوی و عدم حجیت آن مستلزم بسته شدن راه استنباط احکام نیست هرچند استنباط احکام شرعیه متوقف بر دانستن الفاظ مفرده و یا مرکبه واقع در قرآن و سنّت است، زیراکه دست یافتن به معانی این‌گونه الفاظ منحصر به مراجعه به کتب لغت و یا لغویین نمی‌باشد. بلکه بدون این امر نیز تحقق فهم معانی الفاظ مذکور ممکن است.

* مراد از عبارت (لاندفاع ذلک بان اکثر ....) چیست؟

بیان علت است برای لا یتوهم؛ و تقریر آن چنین است که:

اکثر لغاتی که در کتاب و سنت واقع شده‌اند به استثنای کمی از آنها مثل: لفظ صعید که در آن اختلاف است، به صرف رجوع به فهم عرف معنای آن معلوم می‌شود و از تبادر نزد آنها به آسانی می‌توان بر حقایق آنها اطلاع پیدا نمود.

و در خصوص هیئات ترکیبی مثل: جمله شرطیه، جمله وصفیه، استثنائاتی که به دنبال جمله قرار دارند و امثال این‌ها نیازی به تصریح اهل لغت نمی‌باشد. زیرا برای دستیابی بر مدلول این‌گونه از تراکیب، رجوع به قواعد و قوانین ادبی که از استقراء و اتفاق اهل ادب به دست آمده کفایت می‌کند.

نکته: اگر احیانا در موردی احتمال وجود قرینه برود به نحوی که معنای متبادر به واسطه آن باشد با کمک اصل (اصالهٔ عدم القرینه) دفع می‌شود و بدین‌وسیله موضوع له اصلی به مجرد تبادر اثبات می‌شود بدون اینکه از اقوال و آراء اهل لغت استفاده شود.

* مراد از عبارت (و من هنا یتمسکون فی اثبات مفهوم الوصف بفهم ابی عبیده فی حدیث) چیست؟

شاهدی بر مطلب و مدعای فوق است.

زیرا حضرات در اثبات مفهوم وصف به فهم ابو عبیده تمسک نموده و حدیث (لیّ الواجد تحل عقوبته) را مورد استدلال قرار داده‌اند.

* کیفیت استدلال و نحوه فهم ابو عبیده از حدیث مذکور را توضیح دهید؟

در حدیث آمده است که سائل پرسید: لیّ الواجد، تحلّ عقوبته؟

یعنی: بدهکاری دارم که دارای مال است و می‌تواند قرض خود را بپردازد آیا در فشار قرار دادنش جایز است؟

پاسخ داده می‌شود که: (تحل عقوبته).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۳۰۹

یعنی: می‌توان او را تحت فشار قرار داد.

حال: ابو عبیده گفته است که: از کلمه (الواجد) به عنوان وصف می‌توان این معنا را استنباط نمود (عقلا) که آن موردی را که غیر واجد است نمی‌توان تحت فشار قرار دارد.

یعنی: برای اثبات مفهوم در وصف به تبادر ذهنی تمسک نموده است و حضرات اصولیین تبادر و فهم ایشان را ملاک استدلال خود قرار داده‌اند.

* اشکال مستشکل را به‌طور مستقل بیان کنید؟

متوهم یا مستشکل می‌گوید:

۱- بیش از ۹۰٪ از احکام شرعیه از کتاب و سنت به دست می‌آید.

۲- کتاب و سنّت به زبان عربی بوده و دارای کلمات و عبارات مشکله‌ای هستند و ما ناگزیریم برای فهم معانی این لغات و عبارات

به کتب لغت و دائرةالمعارف‌های عربی رجوع کنیم.

۳- اگر قول لغوی واحد حجّت نباشد، لازم می‌آید دست ما از آیات و روایات کوتاه شود.

۴- اگر دست ما از آیات و روایات کوتاه شد لازم می‌آید که باب استنباط احکام از این دو منبع بسته شود.

در نتیجه: چاره‌ای نداریم جز اینکه به قول لغوی رجوع کنیم و لو مفید علم نباشد.

* نظر شیخ پیرامون این لازم (یا نتیجه) چیست؟

این است که: اللازم باطل و الملزوم منه.

* اگرچه در پاسخهای قبلی توضیح این لازم گذشت و لکن نحوه ابطال آن را مختصرا از نظر شیخ توضیح دهید؟

می‌فرماید:

باب العلم نسبت به لغت مسدود نبوده بلکه مفتوح است، چرا که با وجود این‌همه کتاب لغت و ادبیات عرب که در اختیار ماست لزومی ندارد که به قول لغوی واحد رجوع کنیم، بلکه به کتابهای متعدد لغوی در حدی که مفید علم باشد مراجعه می‌کنیم.

* به‌طور کلی الفاظ وارده در کتاب و سنت بر چند دسته‌اند؟

بر دو دسته: ۱- الفاظ، ۲- هیئت.

* هیئت کتاب و سنت خود بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم‌اند: ۱- هیئت مفرد، مثل: اسم فاعل، اسم ... و صیغه (افعل) و ... ۲- هیئت مرکّبه، مثل:

جملات شرطیّه و وصفیّه و یا ...

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۳۱۰

* با توجه به تقسیم‌بندی فوق در چه بخشهائی نیاز به کتاب لغت و ادبیات عرب داریم؟

در سه بخش از جمله: ۱- ماده، ۲- هیئت مفرده، ۳- مرکبات.

* آیا معانی مواد الفاظ برای مجتهدین معلوم است؟ اگر پاسخ مثبت است از چه راهی؟

بله، اکثریت قریب به اتفاق مواد الفاظ، معانیشان برای مجتهدین معلوم و متیقّن است.

حال:

۱- یا از راه نص واضع، که خود بگوید: من این لفظ را وضع کردم برای این معنا.

۲- یا از راه نقل متواتر از قول واضع.

۳- یا از طریق استقراء کامل موارد استعمال لفظ در معانی مختلفه.

* به‌نظر شیخ وظیفه مجتهد در فهم هیئت الفاظ و جملات چیست؟

وظیفه مجتهد در هیئت الفاظ چه مفرده و چه مرکبه از قبیل هیئت مشتقات و جملات شرطیه و غیره:

اولا: رجوع به کتب ادبیات عرب و قواعد ادبیات عرب و اجماع علماء آن است برای دستیابی به معنای الفاظ و هیآت.

ثانیا: دستیابی به معانی الفاظ از راه تبادر به انضمام اصالة عدم القرینة است زیراکه، دلیلی بر حجیت تبادر به تنهائی در دست نیست، لکن از نظر شیخ اصالة عدم القرینه (بر مبنای عقلاء) حجت است.

* در تبیین بحث تبادر در این مقام مثال بزنید.

از کلمه (اسد) حیوان مفترس به ذهن تبادر می‌کند.

حال: ما شک داریم که آیا این معنا به ذهن عربها عند الاطلاق تبادر می‌کند و یا اینکه معنای مذکور به کمک قرائن خارجیه خاصه به ذهن آنها متبادر است.

و لذا شیخ می‌فرماید:

این قسم را با اصل عدم القرینهٔ تأمین کرده و باز هم به معنای کلام می‌رسیم.

نکته:

۱- گاهی از راه تبادر و اصل عدم قرینه به معنای حقیقی و موضع له اصلی لفظ دست می‌یابیم.

فی المثل: از جمله شرطیه، انتفاء الحکم عند الانتفاء شرط استفاده می‌شود، اصل هم این است که قرینه خارجیه دخالت نداشته باشد، و لذا اطمینان حاصل می‌کنیم که، هیئت ترکیبیه جمله شرطیه ظهور در مفهوم دارد و هکذا جمله غائیّه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۳۱۱

۲- و گاهی از راه تبادر و اصل عدم قرینه به ظهور عرفی می‌رسیم و لو به وضع موضوع له اصلی نرسیم.

فی المثل: از امر عقیب حظر مجرّد رفع الحظر تبادر می‌کند نه ایجاب و لزوم.

حال اگر شک کردیم که آیا قرینه‌ای بوده یا نه، اصل عدم القرینه را جاری کرده و ظهور عرفی را نتیجه می گیریم و هکذا فی امثالهم.

* مگر وقوع امر عقیب حظر خود یک نوع قرینه مقامیه نیست؟

چرا، و لکن منظور ما در اینجا عدم قرائن خاصّه خارجیّه است با قطع‌نظر از این قرینه عامّه.

* حاصل مطلب چه می‌شود؟

با توجه به مطالبی که گذشت:

در بیشتر موارد با استفاده از قول لغوی مفید علم می‌توان به حکم شرعی رسید و موارد بسیار کمی باقی می‌ماند که ما در فهم معنای آن نیازمند به قول لغوی غیر علمی بشویم.

در نتیجه: این موارد اندک و نادر، سبب حجیت قول لغوی از باب ظن خاص نمی‌شوند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۳۱۲

متن:

و بالجملهٔ، فالحاجهٔ الی قول اللّغویّ الّذی لا یحصل العلم بقوله، لقلّهٔ مواردها، لا تصلح سببا للحکم باعتباره لاجل الحاجهٔ.

نعم سیجیء انّ کلّ من عمل بالظّنّ فی مطلق الاحکام الشرعیّهٔ الفرعیّهٔ یلزمه العمل بالحکم الناشئ من الظنّ بقول اللّغویّ، لکنّه لا یحتاج الی دعوی انسداد باب العلم فی اللّغات، بل العبرهٔ عنده بانسداد باب العلم فی معظم الاحکام. فانّه یوجب الرّجوع الی الظّنّ بالحکم الحاصل من الظّنّ باللّغهٔ و ان فرض انفتاح باب العلم فیما عدا هذا المورد من اللّغات، و سیتّضح هذا زیادهٔ علی هذا ان شاء اللّه، هذا.

ترجمه:

مجمل کلام

آنکه: نیاز به قول اهل لغتی که به لحاظ ندرت موارد نیاز، از کلامش نسبت به تعیین معانی الفاظ برای ما علم حاصل نمی‌شود، صلاحیت ندارد که حاجت به آن را، سبب حکم به حجیّت آن قرار دهد.

استدراک

بله، به‌زودی خواهد آمد که هرکسی که در مطلق احکام شرعیه به ظن عمل کند، لازمه این عملش، عمل به حکم مظنونی است که ناشی از ظن حاصل از قول اهل لغت است.

ولی چنین فردی (برای این عمل) نیاز ندارد که ادعای انسداد باب علم در لغات کند (و بگوید:

چون باب علم در لغات بسته شده ناگزیریم به ظن ناشی از قول لغوی عمل کنیم)

بلکه اعتبار و معیار رجوع به قول اهل لغت از نظر وی، انسداد باب علم در معظم احکام شرعی است. زیرا این انسداد موجب رجوع و جواز آن به حکم مظنونی است که از ظن به لغت حاصل شده، هرچند که در غیر این مورد از موارد لغات باب علم منفتح باشد. و بزودی ان‌شاءالله تعالی بیش از این توضیح خواهیم داد.[۱۱۰]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۲ ؛ ص۳۱۳

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۳۱۳

تشریح المسائل

* حاصل فرموده شیخ در متن مذکور به دلیل سوم مشهور چیست؟

این است که:

اولا: احتیاج ما به کلام اهل لغت در نهایت ندرت است به‌طوری که از عدم حجیت قول آنها محذور و خللی لازم نمی‌آید.

ثانیا: کلام ایشان در تعیین وضع الفاظ و بیان معانی حقیقی و مجازی بیش از ظن، موجب حصول امر دیگری نمی‌شود.

در نتیجه: قول لغوی حجّت نیست و صرف احتیاج در موارد نادر مصحّح قول ایشان نمی‌باشد.

* دلیل سوم مشهور در حجیت قول لغوی چیست؟

این است که:

۱- باب العلم نسبت به احکام شرعیه به روی ما بسته است.

۲- به حکم مقدمات دلیل انسداد مطلق الظن در حق ما حجت است.

۳- قول لغوی از جمله ظنون است.

پس: ظن حاصله از قول لغوی حجت است.

* آیا دلیل مذکور نیازی به پاسخ دارد؟

خیر؛ زیراکه بحث ما بر مبنای ظن خاص است و حال آنکه دلیل مزبور بر مبنای دلیل انسداد و ظن مطلق است و بعدا خواهیم گفت که اصل این مبنا باطل است.

* به‌طور کلی ادعا در دلیل دوم و سوم چه بود؟

در دلیل دوم: ادعا این بود که باب العلم به لغت اوّلا و بالذات بسته است و چاره‌ای جز رجوع به قول لغوی واحد نیست وگرنه باب اجتهاد و استنباط احکام بسته می‌شود.

در دلیل سوم: ادعا این است که باب العلم به احکام اوّلا و بالذات بسته است و چاره‌ای جز رجوع به ظن نیست.

* تفاوت این دو ادعا به‌طور خلاصه چه بود؟

این بود که نسبت‌ها عموم من وجه است.

لکن: غالبا انسداد باب علم به لغات مستلزم انسداد باب علم نسبت به احکام است و حال آنکه:

انسداد باب علم نسبت به احکام شرعیّه مستلزم انسداد باب علم به لغت نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۳۱۴

* با توجه به مطالب مذكور منظور شيخ در استدراك موجود چيست و راجع به چه كسى است؟

اين است كه:

جناب ميرزاى قمى و پيروان او كه در احكام شرعى به مطلق ظن عمل مى‌كنند و دليلشان بر اين عمل، انسداد باب علم است مى‌توانند به حكم شرعى مظنونى كه ناشى از ظن به لغت است عمل نمايند.

لكن جناب ميرزا نيز در عمل به قول اهل لغت نيازى ندارد به اينكه مدعى انسداد باب علم در لغات شده و بگويد:

چون راه علم به معانى الفاظ بسته است و لذا محتاجيم كه به قول اهل لغت عمل كنيم. بلكه:

نفس انسداد باب علم در احكام شرعى در حق ايشان نيز مصحح رجوع به حكم مظنونى كه از ظن به لغت ناشى شده است مى‌باشد هرچند كه باب علم در لغات نسبت به ساير موارد ديگر باز است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۲، ص: ۳۱۵

متن:

و لكنّ الانصاف: انّ مورد الحاجة الى قول اللغويّين اكثر من ان يحصى فى تفاصيل المعانى بحيث يفهم دخول الافراد المشكوكة او خروجها و ان كان المعنى فى الجملة معلوما من دون مراجعة قول اللّغوى، كما فى مثل ألفاظ الوطن، و المفازة، و التّمر، و الفاكهة، و الكنز، و المعدن، و الغوص و غير ذلك من متعلّقات الاحكام ممّا لا يحصى، و ان لم تكن الكثرة بحيث يوجب التوقّف فيها محذورا. و لعلّ هذا المقدار مع الاتفاقات المستفيضة كاف فى المطلب، فتأمّل.

ترجمه:

حجيت قول لغوى از نظر شيخ

ولى انصاف اين است كه: موارد احتياج به قول اهل لغت (در تفاصيل معانى و موضوع له الفاظ) بيش از حد و حصر است زيرا اگرچه معانى اجمالى لغات براى ما معلوم است (ولى علم به تفصيل آنها) به نحوى كه دخول افراد مشكوك يا خروجشان فهميده شود بدون مراجعه به قول ايشان (لغوى) ممكن نيست. چنانچه در الفاظ وطن، مفازه (بيابان)، تمر (خرما)، فاكهة (ميوه)، كنز (گنج)، معدن (مال ذخيره در زمين)، غوص (استخراج اشياء گرانبها از زير آب) و غير اين‌ها از متعلقات احكام كه قابل احصاء و شمارش نيست، مجبوريم به كلام اهل لغت در كتب آنها مراجعه كنيم. اگرچه كثرت اين موارد به حدّى نيست كه توقف و رجوع نكردن به قول آنها ايجاد محذور و مشكل كند. بنابراين: شايد اين مقدار از نياز بانضمام ادعاى اجماعات و اتفاقات كه به‌طور مستفيض نقل گرديده در حجيت قول لغوى كافى است.

تشريح المسائل

* حاصل مطالبى كه تاكنون پيرامون قول لغوى گذشت چيست؟

اين است كه: قول لغوى از جمله ظنون خاصّه‌اى است كه از تحت اصل اوّلى (يعنى: حرمت عمل به ظن) خارج است.

* توضيح مطلب فوق از لسان شيخ چيست؟

مى‌فرمايد: اگرچه در ردّ دليل دوم مشهور گفتيم كه موارد نياز ما به قول لغوى واحد بسيار كم است ولى انصاف اينست كه موارد نياز به قول لغوى ظنى بسيار زياد است، چرا؟ زيرا اگرچه ما معناى كلمه‌اى را به‌طور مجمل هم بدانيم و لكن در جزئيات و تفاصيل چاره‌اى جز رجوع به لغت نداريم.

فى المثل: كلمه وطن به معناى محل سكونت و زندگى است.

اما: آیا لفظ وطن تنها اختصاص به وطن اصلی و محل ولادت دارد و یا شامل وطن جدید و محل سکناهم می‌شود؟ یا آیا بعد از قصد اعراض، وطن اصلی از وطن بودن خارج می‌شود؟ یا نه و هکذا در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۳۱۶

امثله دیگر. و لذا: شاید این مقدار از احتیاج به ضمیمه اجماعاتی که از قول سید و مرحوم سبزواری ذکر گردید در اثبات حجیّت قول لغوی کافی باشد.

* مراد از اصطلاح (فتأمّل) در پایان عبارت چیست؟

این است که: مراجعه به لغت متکفّل برای بیان مفهوم الفاظ مذکور از قبیل وطن یا مغازه ... به نحوی که بتوان میان دخول افراد مشکوکه و خروجشان امتیاز قائل شد، نمی‌باشد. بلکه خود اهل لغت هم غالبا در این وادی متحیرند.

پس: اگر این تقریر، وجه حجیّت قول اهل لغت باشد قابل اعتماد نیست.

به عبارت دیگر:

۱- اجماع منقول به تنهایی حجّت نمی‌باشد.

۲- اگر آن نیاز به قول لغوی به تنهایی می‌تواند دلیل بر حجیت قول لغوی باشد فهو المطلوب و الّا با ضمیمه کردن اجماع فاقد اثر است.

زیرا: اگر اجماع منقول خود حجت نباشد، نیاز به قول اهل لغت هم حجت نباشد، چگونه از انضمام دو لا حجت، حجت حاصل می‌شود.

حاصل مطلب اینکه: دوباره شیخ در اینکه قول لغوی حجت است یا نه تردید می‌کند.

* به‌نظر شما آیا قول لغوی حجیت دارد؟ به چه دلیل؟

بله، حجیت دارد و به دلیل حکم عقل.

یعنی:

۱- رجوع به عقل نشان می‌دهد که هر جاهلی در مسئله مورد نیازش باید به عالم رجوع کند.

نکته: این حکم عقل مستقل از آن احکام عقلیه‌ای است که مورد اتفاق عقلاء بما هم عقلاء است.

۲- در عبارت (کلّ ما حکم به العقل حکم به الشّرع ...) تلازم قطعیه وجود دارد و ما از طریق این ملازمه قطعیه حکم شرعی را اثبات می‌کنیم.

۳- حکم قطعی عقل حجت است و در ما نحن فیه کاربرد دارد.

۴- در باب لغت نیز لغویین عالم به لغات‌اند و طبق موارد فوق باید به آنها مراجعه کرد.

پس: به حکم عقل مستقل، وجوب رجوع جاهل به عالم ثابت است و این حکم عقل نیز حجیت دارد.

بنابراین: بهترین وجه برای اثبات حجیت قول لغوی همین وجه یعنی: دلیل سوم اصولیین می‌باشد.

پایان مبحث ظواهر الفاظ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۲، ص: ۳۱۷

فهرست مطالب

مقام اوّل:

در امکان تعبد به ظنّ

***

[۱۱۱]

---

[۱] (۱)- المجیب: صاحب الفصول فی فصوله: ص ۲۷۱، س ۳۴ و ما بعده.

[۲] (۱)- عدّة الاصول: ج ۱، ص ۲۹۱.

[۳] (۲)- النهایة: ج ۳، ص ۱ من الرقة ۱۳۷ س ۱۶- البحث الثالث فی جواز التعبد عقلا بخبر الواحد.

[۴] (۱)- النهایة: ج ۴ س ۲ من الورقة ۲۱۲ س ۱۳- البحث الثالث، المطلب الرابع فی الاجتهاد، الفصل الاول، المقصد الاول.

[۵] (۲)- معالم الدین و ملاذ المجتهدین ص ۲۷

[۶] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۷] (۱)- هناک عبارة قد اشیر فی بعض النسخ أنها زائدة أو خطأ:« و معنی ایجاب العمل علی الأمارة: وجوب تطبیق العمل علیها، لا وجوب ایجاد عمل علی طبقها، اذ قد لا تتضمّن الأمارة الزاما علی المکلّف، فاذا تضمّنت استحباب شیء أو وجوبه تخییرا أو اباحته وجب علیه اذا أراد الفعل أن یوقعه علی وجه استحباب أو الاباحة- بمعنی حرمة قصد غیرهما- کما قطع بهما».

[۸] (۲)- ما بین الشارحتین لم ترد فی بعض النسخ.

[۹] (۱)- تمهید القواعد: ص ۴۶.

[۱۰] (۲)- هناک عبارة لم ترد فی بعض النسخ: فعلم من ذلک أنّ ما ذکره من« وجوب کون فعل الجمعة مشتملا علی مصلحة یتدارک به مفسدة ترک الواجب، و معه یسقط عن الوجوب» ممنوع، لأنّ فعل الجمعة قد لا یستلزم الّا ترک الظهر فی بعض أجزاء وقته، فالعمل علی الأمارة معناه الاذن فی الدخول فیها علی قصد الوجوب، و الدخول فی التطوّع بعد فعلها. نعم، یجب فی الحکم بجواز فعل النافلة اشتماله علی مصلحة یتدارک به مفسدة فعل التطوّع فی وقت الفرضیة لو شمله دلیل الفرضیة الواقعیّة المأذون فی ترکها ظاهرا، و الّا کان جواز التطوّع فی تلک الحال حکما واقعیّا لا ظاهریّا.

و أمّا قولک: انّه مع تدارک المفسدة بمصلحة الحکم الظاهریّ یسقط الوجوب، فممنوع أیضا، اذ قد یترتّب علی وجوبه واقعا حکم شرعیّ و ان تدارک مفسدة ترکه بمصلحة فعل آخر، کوجوب قضائه اذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعا.

[۱۱] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۲] (۱)- حکاه الغزالیّ فی المستصفی: ج ۱ ص ۱۴۷.

[۱۳] (۱)- یونس: ۵۹.

[۱۴] (۲)- وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۱، ح ۳۳۰۸۹.

[۱۵] (۳)- رسالة الاجتهاد و الاخبار: ص ۴، و فی مفاتیح الاصول: ص ۴۵۷ السطر الاخیر.

[۱۶] (۱)- حکاه السیّد المجاهد عن سیّده الاستاذ و طائفة من المعاصرین. لاحظ مفاتیح الاصول: ص ۴۵۲ س ۱۵.

[۱۷] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۸] (۱)- هو السیّد المجاهد فی المفاتیح: ۴۵۲ س ۲۲.

[۱۹] (۱)- یونس: ۵۹.

[۲۰] (۲)- فی ص ۹۶.

[۲۱] (۳)- تقدّم فی ص ۹۶.

[۲۲] (۴)- یونس: ۳۶.

[۲۳] (۵)- الوسائل: ج ۱۸، ص ۱۲، ح ۱۳ من ب ۴ من أبواب صفات القاضی. و فی المصدر: من عمل علی غیر علم کان ما یفسد أکثر ممّا یصلح.

[۲۴] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۲۵] (۱)- عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۱۰۴.

[۲۶] (۲)- التوحید: ص ۹۱.

[۲۷] (۳)- وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۴۰.

[۲۸] (۱)- تفسیر عیاشی ج ۱، ص ۱۷، المحاسن، ص ۳۰۰

[۲۹] (۲)- الصافی، ج ۱، ص ۲۱.

[۳۰] (۳)- وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۲۸، ح ۳۳۱۵۶.

[۳۱] (۴)- وسائل الشيعة، ج ۱۸، ص ۳۹.

[۳۲] (۱)- مجمع البيان: ج ۱ ص ۱۳.

[۳۳] (۲)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۵۰ ح ۷، من أبواب صفات القاضى، المحاسن: ص ۳۰۰.

[۳۴] (۳)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۲۹ ح ۲۷ من ب ۶ من أبواب صفات القاضى.

[۳۵] (۱)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۳۶ ح ۳۵ من ب ۱۳ من أبواب صفات القاضى.

[۳۶] (۲)- الباب ۱۳ ذيل حديث ۸۲.

[۳۷] (۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۸، ص ۱۴۸.

[۳۸] (۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۸، ص ۱۴۸.

[۳۹] (۱)- المستدرك: ج ۱۷ ص ۴۱ ح ۹ من ب ۱۴ من ابواب صفات القاضى.

[۴۰] (۲)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۷۷ ح ۴ من ب ۹ من ابواب صفات القاضى.

[۴۱] (۱)- لاحظ مسند احمد بن حنبل: ج ۳ ص ۱۴، مستدرك الصحيحين: ج ۳ ص ۱۴۸، عيون اخبار الرضا: ج ۲ ص ۳۰

[۴۲] (۲)- بحار الانوار، ج ۹۲ باب ۱۹ ح ۱، ۴، ۱۰.

[۴۳] (۳)- وسائل الشيعة: ج ۱۸ ص ۷۸- ۷۸ ح ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۴ و ۱۵ من ب ۹ من ابواب صفات القاضى.

[۴۴] (۴)- الوسائل: ج ۱۲ ص ۳۵۲- ۳۵۳ ب ۶ من ابواب الخيار.

[۴۵] (۵)- الوسائل: ج ۱ ص ۲۹۰ ح ۱ من ب ۲۳ من ابواب الوضوء.

[۴۶] (۶)- الوسائل: ج ۸ ص ۶۱۹ ح ۱۰ من ب ۱۶۴ من ابواب احكام العشرة المستدرك: ج ۱۷ ص ۴۱ ح ۹ من ب ۱۴ من ابواب صفات القاضى.

[۴۷] (۷)- الحجرات: ۶.

[۴۸] (۱)- التوبة: ۶۱.

[۴۹] (۲)- الوسائل: ج ۱۳ ص ۲۳۰ ح ۱ من ب ۶ من ابواب كتاب الوديعة.

[۵۰] (۳)- الاسراء: ۳۶.

[۵۱] (۴)- المستدرك: ج ۱۳ ص ۲۲۱ ج ۴ من ب ۸۰ من ابواب ما يكتسب به.

[۵۲] (۵)- البقرة: ۲۳۰.

[۵۳] (۶)- الوسائل: ج ۱۵ ص ۳۷۰ ح ۱ من ب ۱۲ من ابواب اقسام الطلاق و احكامه.

[۵۴] (۷)- البقرة: ۲۳۰.

[۵۵] (۸)- المستدرك: ج ۱۵ ص ۳۲۸ الباب ۹ من ابواب اقسام الطلاق و احكامه.

[۵۶] (۹)- المائدة: ۵.

[۵۷] (۱۰)- الوسائل: ج ۱۴ ص ۴۱۰ ح ۳ من ب ۱ من ابواب ما يحرم بالكفر و نحوه.

[۵۸] (۱)- توبه/ ۶۱.

[۵۹] (۱)- بقره/ ۲۳۰.

[۶۰] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۶۱] (۱)- مائده/ ۵.

[۶۲] (۲)- بقره/ ۲۲۱.

[۶۳] (۱)- الحج، ۷۸

[۶۴] (۲)- الوسائل: ج ۱ ص ۳۲۷ ح ۵ من ب ۳۹ من ابواب صفات الوضوء.

[۶۵] (۱)- حج/ ۷۸.

[۶۶] (۱)- من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۴۳۵.

[۶۷] (۲)- النساء، ۱۰۱.

[۶۸] (۳)- البقرة: ۱۵۸

[۶۹] (۴)- النساء: ۲۴

[۷۰] (۵)- النحل: ۷۵

[۷۱] (۶)- الانعام: ۱۴۵

[۷۲] (۱)- الوافیة: ص ۵۶ الصفحة الاولی س ۸.

[۷۳] (۲)- عمران، آیه ۷

[۷۴] (۱)- شرح الوافیة، ص .....، مخطوط الاسراء: ۳۶.

[۷۵] (۱)- المتوهم هو النراقی و مناهج الاحکام، ص ۱۵۸

[۷۶] (۱)- المائدة: ۱

[۷۷] (۲)- البقرة: ۲۷۵

[۷۸] (۳)- النساء: ۲۹

[۷۹] (۴)- البقرة: ۲۸۳

[۸۰] (۵)- النساء: ۵

[۸۱] (۶)- الانعام: ۱۵۲ و الاسراء: ۳۴

[۸۲] (۷)- النساء: ۲۴

[۸۳] (۸)- الحجرات: ۶

[۸۴] (۹)- التوبة: ۱۲۲

[۸۵] (۱۰)- النحل: ۴۳ و الانبیاء: ۷

[۸۶] (۱۱)- النحل: ۷۵

[۸۷] (۱۲)- التوبة: ۹۱

[۸۸] (۱۳)- التوبة: ۲۸

[۸۹] (۱۴)- النساء: ۴۳ و المائدة: ۶

[۹۰] (۱۵)- المائدة: ۶

[۹۱] (۱۶)- النساء: ۴۳ و المائدة ۶

[۹۲] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۹۳] (۱)- المعارج: ۲۰۸.

[۹۴] (۲)- انظر الفوائد المدنیّة: ۱۶۳.

[۹۵] (۳)- الحدائق ۱: ۶۹ و ۷۰.

[۹۶] (۱)- القوانین، ج ۱ ص ۳۹۸، ۴۰۳، ج ۲ ص ۱۰۳

[۹۷] (۱)- تقدم تخریجه فی ص ۱۰۶

[۹۸] (۱)- القوانین: ج ۲ ص ۱۰۴

[۹۹] (۱)- معالم الدین: ص ۱۹۳- ۱۹۴.

[۱۰۰] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۰۱] (۱)- منهم خلیفة السلطان السید علاء الدین فی حاشیة علی المعالم ص ۷۰- ۶۹ و المولی صالح المازندرانی، فی شرحه علی المعالم ص ۲۳۱- ۲۳۲.

[۱۰۲] (۱)- المراد به صاحب الاشارات کما فی حاشیة القلائد، ص ۴۶

[۱۰۳] (۲)- هو المحدّث البحرانی فی الدرّة النجفیة، ص ۳۴، س ۱۸.

[۱۰۴] (۱)- هو الفاضل محمد تقی الاصفهانی فی هدایة المسترشدین ص ۴۱ ص ۱۳.

[۱۰۵] (۲)- حکاه السید المجاهد عن جماعة من الاصحاب و بعض العامة ایضا بل نسبه الی المعظم کما فی مفاتیح الاصول: ص ۳۶، س ۱۲. ما بعده.

[۱۰۶] (۱)- مفاتیح الاصول: ص ۳۶ س ۵

[۱۰۷] (۱)- حکاه السید المجاهد فی المفاتیح: ص ۶۲ س ۳.

[۱۰۸] (۲)- لاحظ کلام المحقق السبزواری المنقول آنفا عن المفاتیح.

[۱۰۹] (۱)- الوسائل: ج ۱۳، ص ۹۰، ح ۴ من ب ۸ من ابواب الدّین و القرض- سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۸۱۱.

[۱۱۰] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۱۱] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

جلد سوم

مقصد دوم در ظنّ

مقام دوم: در وقوع تعبّد به ظنّ

اجماع منقول

اشاره

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۶

متن: و من جملة الظّنون الخارجة عن الأصل الاجماع المنقول بخبر الواحد عند کثیر ممّن یقول باعتبار الخبر بالخصوص، نظرا إلی أنّه من أفراده، فیشمله أدلّته. و المقصود من ذکره هنا، مقدّما علی بیان الحال فی الأخبار، هو التّعرّض للملازمة بین حجّیّة الخبر و حجّیته، فنقول: إنّ ظاهر أکثر القائلین باعتباره بالخصوص أنّ الدلیل علیه هو الدلیل علی حجّیّة خبر العادل.

فهو عندهم کخبر صحیح عالی السند، لأنّ مدّعی الاجماع یحکی مدلوله و یرویه عن الامام (ع) بلا واسطة. و یدخل الاجماع ما یدخل الخبر من الأقسام و یلحقه ما یلحقه من الأحکام.

ترجمه:

اجماع منقول و وجه خروج آن از اصل اوّلی

و از جمله ظنونی که نزد قائلین به حجّیّت خبر واحد از باب ظنّ خاص از اصل اوّلی خارج شده (و عمل به آن جایز است) اجماعی است که به واسطه خبر واحد (برای ما) نقل شده است، البته نظر به این که اجماع منقول از افراد و مصادیق خبر واحد است در نتیجه ادلّه خبر واحد نیز شامل آن می‌شود.

مراد از تقدیم بحث از اجماع منقول بر خبر واحد

و مراد از بحث اجماع منقول در اینجا (درحالی‌که مقدّم است بر بحث از خبر واحد) بیان ملازمه میان حجّت بودن خبر و حجّیت اجماع منقول است و لذا می‌گوییم:

ظاهر کلام بیشتر قائلین به حجیّت اجماع منقول از باب ظنّ خاصّ این است که: (دلیل) یا دلالت‌کننده بر حجیّت و اعتبار آن (اجماع) همان دلیل بر اعتبار و حجیّت خبر عادل است.

پس اجماع منقول نزد (قائلین به حجیّت آن) مثل خبر صحیحی است که سندش عالی است، زیرا که مدّعی اجماع مدلول آن را از امام (ع) و بدون واسطه حکایت و روایت می‌کند.

و آنچه از اقسام که در خبر جاری است در اجماع داخل می‌شود و آنچه از احکام که به خبر ملحق می‌شود به اجماع منقول ملحق می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۷

تشریح المسائل

* موضوع این بحث چیست؟

اجماع منقول یا اماره ظنّیه‌ای است که در حجیّت آن میان اصولیین اختلاف نظر وجود دارد.

* اقسام اجماع را بنویسید؟

اجماع: یا سکوتی است یا غیر سکوتی، یا خاصّی است و یا عامّی، یا ضروری است یا مشهوری، یا تحقیقی است و یا تقدیری، یا تقییدی است و یا غیر تقییدی، یا بسیط است و یا مرکّب، یا محصّل است و یا منقول.

* برای شناخت بیشتر اجماع منقول چه باید کرد؟

باید به ویژگیها و خصوصیات قسم مقابلش یعنی اجماع محصّل پرداخت.

* اجماع محصّل چگونه اجماعی است؟

اجماعی است که خود فقیه از راه تتبع و تحقیق در اقوال و فتاوای فقهای یک عصر یا همه اعصار آن را به دست آورده است.

*** اجماع منقول چگونه اجماعی است؟**

اجماعی است که یک یا چند فقیه در اثر تحقیق و تتبع در اقوال و فتاوای فقها آن را تحصیل نموده و برای دیگران نقل اجماع می کنند.

*** اجماع منقول خود بر چند قسم است؟**

بر دو قسم: الف: اجماع منقول به خبر متواتر ب: اجماع منقول به خبر واحد

*** مراد از اجماع منقول به خبر متواتر چیست؟**

این است که: اجماع نزد جمع کثیری که به حدّ تواتر می‌رسند ثابت و حاصل گردیده و همه آنها برای یک فقیه نقل اجماع کنند.

*** مراد از اجماع منقول به خبر واحد چیست؟**

این است که: اجماع برای یک یا چند فقیه که کمتر از حدّ تواترانـد ثابت شده است و از آن یک یا چند نفر برای فلان فقیه نقل گردیده است.

*** کدام یک از دو قسم اجماع منقول مورد بحث است و چرا؟**

قسم اخیر مورد بحث است، زیرا که قهرا این اجماع گمان‌آور است چون منقول به خبر واحد است.

*** ذکر چه نکاتی تا اینجای بحث لازم است؟**

ذکر دو نکته:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۸

الف: بلاشک اجماع منقول به خبر واحد، حد اکثر گمان‌آور است.

ب: با قطع نظر از دلیل خاصّ، اصل اوّلی، حرمت عمل به ظنون است.

*** حجیّت اجماع منقول از باب تعبّد است یا از باب ظنّ؟**

برخی حجیّت آن را از باب تعبّد دانسته‌اند. و برخی آن را از باب اینکه مفید ظن است (چه ظنّ نوعی و چه ظنّ شخصی) حجّت می‌دانند.

*** قائلین به حجیّت اجماع منقول دلیلشان بر تعبدی بودن این حجیّت چیست؟**

این است که: چون خبر واحد حجّت است و حجیّت اجماع متفرّع بر حجیّت خبر واحد است پس اجماع منقول به طریق اولی حجّت است.

۲- آیاتی که بر حجیّت خبر واحد دلالت دارند، در حجیّت اجماع منقول کفایت می کند.

*** مراد شیخ از عبارت (من جملهٔ الظنون الخارجهٔ عن الاصل ...) چیست؟**

اجماع منقول به خبر واحد است که بیشتر اصولیین آن را از جمله ظنون خارج شده از اصل اوّلی (حرمت عمل به ظن) دانسته و عمل به آن را حرام نمی‌دانند.

*** مراد از عبارت (عند کثیر ممّن یقول باعتبار الخبر بالخصوص ...) چیست؟**

رأی و نظر بسیاری از متقدّمین است مبنی بر اینکه اجماع منقول از جمله ظنون خاصّه است، پس حجّت است.

*** مراد از عبارت (نظرا الی انّه من افراده، فیشمله، ادلته ...) چیست؟**

دلیل متقـدّمین است بر حجیّت اجماع منقول، مبنی بر اینکه، اجماع منقول نیز فردی از افراد خبر واحد ثقه است، لذا همان ادلّه‌ای که دلالت بر حجیّت خبر واحد دارند، دلالت بر حجیّت اجماع منقول هم دارند.

*** مراد از عبارت (هو التعرض للملازمهٔ بین حجیّهٔ الخبر و حجیّته) چیست؟**

این است که: میان حجیّت خبر واحد و اجماع منقول تلازم وجود دارد.
یعنی: نمی‌شود کسـی اجمـاع منقول را حجّت بدانـد و خـبر واحـد را حجّت ندانـد چون حجیّت اجمـاع منقول متفرع بر حجیّت خبر واحد است.
به عبارت دیگر: اگر خبر واحـد حجّت است، اجماع هم باید حجّت باشد، و اگر اجماع حجّت نیست پس خبر واحد هم نباید حجّت باشد.

*** مراد از عبارت (فهو عندهم کخبر الصحیح علی السند) چیست؟**

این است که، اجماع منقول نزد ایشان مثل خبر صحیح است و رتبه‌اش از خبر واحد بالاتر است.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۹

*** مراد از عبارت (لانّ مدّعی الاجماع یحکی ...) چیست؟**

بیان علّت است برای عالی السـند بودن اجماع منقول، چرا که خبر گاهی با چندین واسـطه به امام (ع) می‌رسد و حال آنکه اجماع به طور مستقیم و بدون واسطه بیانگر حکم شرعی است.
در نتیجه: اگر خبر واحد حجّت است به طریق اولی اجماع باید حجت باشد.

*** مراد از عبارت (و یدخل الاجماع ما یدخل الخبر من الاقسام ...) چیست؟**

این است که: همه اقسامی که برای خبر واحد وجود دارد برای اجماع منقول نیز وجود دارد.

*** اقسام اجماع را بنویسید؟**

۱- اجماع صحیح: در صورتی که ناقل امامی عادل باشد.

۲- اجماع حسن: در صورتی که ناقل آن امامی ممدوح باشد.

۳- اجماع موثق: در صورتی که ناقل آن ثقه غیر امامی باشد.

۴- اجماع ضعیف: در صورتی که ناقلش فرد فاسق یا مجهول الهویّه باشد.

*** مراد از عبارت (یلحقه ما یلحقه من الاحکام ...) چیست؟**

همان مخصّص بودن نسبت به عام قرآنی و یا مقیّد بودن نسبت به عام قرآنی و یا تعارض میان دو اجماع منقول یا دو اجماع منقول و یک خبر واحد و هکذا ...

*** چرا اصل اجماع حجّت است و قابل انکار نیست؟**

زیرا بدون اجماع، اثبات حکم در برخی از مسائل مسلّمه امکان ندارد، چرا که مدرکی جز اجماع در دلالت بر آنها وجود ندارد. فی المثل: فقها فرموده‌اند: (ارواث و ابوال حیوانات غیر مأکول اللحم نجس است) و این حکم را جز از راه اجماع نمی‌توان اثبات کرد زیرا دلیل دیگری جز اجماع در دست نیست.

*** پس حدیث (اغسل ثوبک من ابوال ما لا یؤکل لحمه، از امام (ع) چیست؟**

صرفا دلالت بر وجوب شستن لباس دارد و نجاست بول مدلول آن نمی‌باشد، الّا به تلازم عقلی.

*** به نظر شما چه اجماعی بدون تردید حجّت است؟**

اجماعی که یا به واسطه خبر متواتر نقل شده باشد یا به واسطه خبر واحدی که همراه با قرائنی است که مفید علم است.

*** چرا خبر واحد را از ناقلین مخالفین می‌پذیرید و اجماع منقول را از آنها رد می‌کنید؟**

زیرا ایشان اجماع را از باب اتفاق کلّ حجّت می‌دانند نه از این باب که کاشف از قول معصوم است، چرا که قائل به وجود حضرت حجّت و امام موجود نمی‌باشند و این خود عامل فسق ذاتی آنهاست و این

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۰

فسق ذاتی خود مانع از پذیرش خبر منقول از جانب آنها می‌باشد.

و لکن پس از تتبع و تفحّص و احراز صدق ناقل، چنانچه از اهل وثوق باشد به خبر منقول از او اعتماد می‌کنیم.

*** کدامین اجماع از نظر شیعه فاقد حجیّت است؟**

۱- اجماعی که کاشف از قول معصوم نباشد، اگرچه راویانش بسیار باشند.

۲- اجماعی که یکی یا چند نفر از ناقلینش از مخالفین (عامّه) باشند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۱

متن: و الذی یقوی فی النظر هو عدم الملازمة بین حجیّة الخبر و حجیّة الاجماع المنقول.

و توضیح ذلک یحصل بتقدیم امرین:

الامر الاوّل إنّ الأدلّة الخاصّة التی أقاموها علی حجّیّة خبر العادل لا تدلّ إلّا علی حجّیّة الأخبار عن حسّ، لأنّ العمدة من تلک الأدلّة

هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء و أصحاب الأئمّة (ع).

و معلوم عدم شمولها إلّا للروايهٔ المصطلحهٔ. و كذلك الاخبار الواردهٔ فى العمل بالروايات. اللّهمّ إلّا أن يدّعى أنّ المناط فى وجوب العمل بالروايات. هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم.

و لا يعتبر فى ذلك حكايهٔ ألفاظ الامام (ع) و لذا يجوز النقل بالمعنى.

فاذا كان المناط كشف الروايات عن صدور معناها عن الامام (ع)، و لو بلفظ آخر

أيضا حكايهٔ حكم صادر عن المعصوم (ع)- بهذه العبارهٔ الّتى هى معقد الإجماع أو بعبارهٔ اخرى- وجب العمل به.

لكنّ هذا المناط لو ثبت دلّ على حجّيّهٔ الشهرهٔ بل فتوى الفقيه إذا كشف عن صدور الحكم بعبارهٔ الفتوى أو بعبارهٔ غيرها- كما عمل بفتاوى علىّ بن البابويه، لتنزيل فتواه منزلهٔ روايته- بل على حجّيّهٔ مطلق الظنّ بالحكم الصادر عن الإمام (ع). و سيجىء توضيح الحال ان شاء اللّه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۲

ترجمه:

نظر شیخ پیرامون ملازمه میان اجماع منقول و خبر واحد

اشاره

آنچه قوی به نظر می‌رسد، عدم تلازم بین حجیّت خبر واحد و حجّت بودن اجماع منقول است.

و توضیح و تبیین این معنا (عدم تلازم) با بیان دو امر به عنوان مقدّمه به دست می‌آید.

امر اوّل [مستفاد از ادله متقدّمین برای حجیّت خبر واحد]

اشاره

اینکه ادلّه خاصی را که حضرات (متقدّمین) برای حجیّت خبر واحد اقامه کرده‌اند، دلالتی ندارند جز بر حجّت بودن خبری که صادر از حسّ است (مخبر با گوش خود شنیده و نقل می‌کند) زیرا بیشتر از این ادلّه اتفاق و اجماع به دست آمده از عمل قدما و اصحاب ائمه (ع) بر عمل به خبر واحد است و عدم شمول این ادلّه بر اجماع منقول واضح و روشن است و تنها شامل خبر اصطلاحی می‌شود.

و این‌چنین است اخبار وارده از ائمه (ع) در عمل به روایات، (یعنی: صرفا عمل به روایات و اخبار مصطلح را شامل می‌شود) مگر ادعا شود که معیار در وجوب عمل به اخبار اصطلاحی کاشف بودن این (روایات) از حکمی است که از معصوم صادر شده است. و (چون) در این کشف حکایت، نفس الفاظ صادره از امام (ع) لازم نیست پس نقل به معنا (در اخبار اصطلاحی) جایز و مشروع است.

پس وقتی مناط حجیّت کشف روایت است از صدور معنای آن و لو به واسطه لفظی غیر از نفس الفاظ صادره از امام (ع)، و با این فرض که حکایت اجماع در واقع همان حکایت حکم صادر از معصوم (ع) است، منتهی با این عبارت که ناقل لفظ (اجماع) یا عبارت دیگری شبیه به آن را استعمال کرده است.

پس عمل به آن مثل عمل به خبر، واجب است. (چون که نفس ملاک وجوب عمل به خبر، در اجماع هم وجود دارد) امّا این مناط

(مزبور) اگر ثابت شود (و محرز گردد که وجه حجّیت خبر این امر است) دلالت می‌کند بر حجیت شهرت، بلکه فتوای فقیه، که با عبارت فتوی و یا غیر این تعبیر از حکم صادر از معصوم (ع) کشف می‌کند. کما اینکه به فتوای علی ابن بابویه عمل شده، بدین خاطر که فتوای او را نازل منزله روایتش قرار داده‌اند، بلکه بالاتر از آن مطلق ظن به حکم صادر از معصوم را هم باید بتوان با این ادله حجت نمود، و حال آنکه چنین نمی‌باشد. و توضیح این امر به زودی خواهد آمد ان شاء اللّه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۳

تشریح المسائل

*** مراد از عبارت (و الذی یقوی فی النظر ...) چیست؟**

عدم تلازم میان حجیّت خبر واحد با حجّت بودن اجماع منقول است به نظر شیخ و اکثر علما متأخرین، که در نتیجه قائل به عدم حجیّت اجماع منقول شده‌اند.

به عبارت دیگر: میان حجیّت خبر واحد با حجّت بودن اجماع منقول هیچ‌گونه تلازمی وجود ندارد یعنی: اگر کسی خبر واحد را حجّت دانست ملزم نیست که اجماع منقول را هم حجّت بداند.

*** جناب شیخ چه دلیلی بر مدّعای فوق اقامه می‌کند؟**

دو امر را مقدّمهٔ نقل می‌فرماید: که تا بدین جا امر اوّل مطرح گردید.

*** پس مراد از عبارت (انّ الادلّهٔ الخاصّهٔ التی اقاموها علی حجیّهٔ خبر ...) چیست؟**

حاصل کلام شیخ در امر اوّل است، یعنی: ادله حجیّت خبر واحد اساسا شامل اجماع منقول نمی‌شود و از آن منصرف است، زیرا ادله مزبور عبارتند از: اجماع، اخبار و آیات کتاب و عقل که البته عمده آنها همان اجماع است.

*** مراد از عبارت (عن حسّ) در متن مذکور چیست؟**

اشاره به اخباری است که مستند به یکی از حواس ظاهریّه است مثل: دیدن و یا شنیدن و .. چه بلاواسطه چه مع الواسطه.

*** مگر اخبار غیر حسّی هم وجود دارد؟**

بله: اخبار حدسی، یعنی: اخباری که مستند به حدس و اعتقاد است نه بر حس ظاهر.

*** پس مراد از عبارت (لانّ العمدهٔ من تلک الادلّهٔ هو الاتفاق) چیست؟**

بیان علّت است برای عدم شمول ادلّه حجیّت خبر واحد نسبت به اجماع منقول.

*** چرا اجماعی که از اتفاق اصحاب بر عمل به خبر واحد حاصل شده شامل اجماع منقول نمی‌شود؟**

زیرا که مورد و مصداق این اجماع خبر و روایت، اصطلاحی است یعنی روایتی که راوی، خودش مضمون آن را بی‌واسطه یا مع الواسطه از معصوم (ع) شنیده است، نه اینکه بواسطه حدس و گمان مطلبی را به معصوم نسبت داده و سپس نقل نماید، همان‌طور که

در اجماع منقول، حال ناقل بدین گونه است.

به عبارت دیگر:

اجماعی که بر حجیّت خبر واحد حاصل شده است تنها خبری را شامل می‌شود که از روی حس و سماع درک شده و سپس نقل گردیده است، نه خبری که مخبر به در آن امر حدسی و گمانی است و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۴

مخبر به واسطه مقدماتی که برای او حاصل شده آن را از روی حدس و گمان به معصوم مستند دانسته و سپس نقلش می‌کند.

*** پس مراد از عبارت (عدم شمولها الّا للرّوایهٔ المصطلحهٔ ...) چیست؟**

این است که: اخبار و روایاتی که مدرک حجیت خبر واحد هستند و در آنها ترغیب به عمل به روایات شده است نیز، شامل اجماع منقول نمی‌شوند و تنها عمل به روایات و اخبار مصطلح را شامل می‌شوند.

*** مراد از عبارت (الّا ان یدّعی انّ المناط فی وجوب ...) چیست؟**

بیان یک توجیه است برای شمول اخبار نسبت به اجماع منقول مبنی بر اینکه بگوییم:

مناط لزوم عمل به اخبار واحد این است که کاشف از حکمی هستند که از معصوم (ع) صادر شده است، بدون اینکه برای خود الفاظ امام (ع) دخالتی در وجوب عمل باشد.

بنابراین: اگر حکم صادر را از غیر طریق خبر بتوانیم احراز نمائیم و لو به واسطه اجماع منقول که با عبارت (اجمعت الاصحاب) یا عبارتی متشابه با آن مثل (و اتفقت کلمهٔ العلماء) و امثال این‌ها نقل شود، واجب العمل است، زیرا مناط وجوب عمل به خبر که کاشفیت باشد در اینجا نیز محقّق است.

*** پس مراد از آن عبارت (و لا یعتبر فی ذلک حکایهٔ الفاظ الامام ... الخ ...) چیست؟**

این است که: اگرچه اخبار مذکور به دلالت لفظیّه شامل اجماع منقول و خبر حدسی نمی‌شوند، لکن با تنقیح مناط شامل آنها نیز نمی‌شوند چرا؟

چون در باب روایات مصطلحه عین الفاظ موضوعیّتی ندارد، پس نقل به معنا جایز است و حتی بسیاری از روایات طولانی منقول بالمعنی می‌باشند، پس خود عبارات از آن جهت که عبارتند مطرح و مورد نظر نیستند.

*** پس فلسفه حجیّت عبارات به عنوان خبر چیست؟**

کاشفیّت آنهاست به گونه کشف ظنی از قول امام و حکم صادره از او.

حال، مستدلین به آیه شریفه می‌گویند:

همین مناط (کاشفیّت) در اجماع منقول هم وجود دارد، چرا که اجماع نیز حاکی و کاشف ظنّی از حکم صادره از معصوم است، چه با آن عبارتی که معقد اجماع علما است مثل وجوب، و چه با عبارت دیگری که با معقد اجماع مترادف و هم‌معنا است مثل صیغه (افعل).

در نتیجه: با همان ملاک و معیاری که خبرهای حسّی و متعارف حجّت‌اند، باید خبرهای حدسی و نقل اجماع نیز حجت باشند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۵

❊ نظر شیخ پیرامون استدلال و یا توجیه مذکور چیست؟

این است که: مناط فوق (کاشفیت) مناط مسلّمی نیست، چرا که شاید حجیّت خبرهای حسی تعبّدی باشد و یا مناط دیگر داشته باشد چرا؟

زیرا اگر مناط مذکور ثابت شود، لوازم و تالی فاسدهایی دارد که خود شما هم به آن ملتزم نیستید.

❊ تالی فاسدها و لوازم مناط مذکور در صورت اثبات چیست؟

۱- لازم می‌آید که شهرت فتوائیه نیز حجت باشد، چرا که کاشف ظنّی از حکم معصوم (ع) است و حال آنکه فقها برای شهرت چندان ارزشی قائل نیستند.

۲- لازم می‌آید که فتوای یک فقیه نیز که در تعبیر، عین روایات است در حق سایر فقها حجت باشد، چرا که کاشف ظنّی از قول معصوم (ع) است مثل فتوای ابن بابویه، حال آنکه احدی از فقها به این مطلب ملتزم نیستند.

۳- و لازم می‌آید که مطلق ظنون از هر راهی که حاصل شوند از باب ظنّ خاص حجت باشند، چرا که مناط مذکور در همه آنها وجود دارد، و حال آنکه احدی به این مطلب نیز ملتزم نمی‌باشد.

❊ حاصل مطلب چیست؟

این است که: از راه تنقیح مناط نیز نمی‌توان اجماع منقول را حجت دانست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۶

متن: و أمّا الآیات فالعمدة فیها- من حیث وضوح الدلالة- هی آیة النبأ[۱]، و هی إنّما تدلّ علی وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق.

و الظاهر منها- بقرینة التفصیل بین العادل و الفاسق حین الإخبار، و بقرینة تعلیل اختصاص التبیّن بخبر الفاسق بقیام احتمال الوقوع فی الندم احتمالا مساویا، لأنّ الفاسق لا رادع له عن الکذب- هو عدم الاعتناء باحتمال تعمّد کذبه، لا وجوب البناء علی إصابته و عدم خطائه فی حدسه، لأنّ الفسق و العدالة حین الإخبار لا یصلحان مناطا لتصویب المخبر و تخطئته بالنسبة إلی حدسه. و کذا احتمال الوقوع فی الندم من جهة الخطأ فی الحدس أمر مشترک بین العادل و الفاسق، فلا یصلح لتعلیل الفرق به؛

فعلمنا من ذلک أنّ المقصود من الآیة إرادة نفی احتمال تعمّد الکذب عن العادل حین الإخبار دون الفاسق، لأنّ هذا هو الّذی یصلح لإناطته بالفسق و العدالة حین الإخبار.

و منه تبیّن عدم دلالة الآیة علی قبول الشهادة الحدسیّة اذا قلنا بدلالة الآیة علی اعتبار شهادة العادل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۷

ترجمه:

عدم دلالت آیات بر حجیّت اجماع منقول

و اما آیاتی (که در حجیّت اجماع منقول به آنها تمسّک شده است) پس عمده در آن آیات، از جهت واضح بودن دلالت، همان آیه شریفه نبأ است که دلالت بر وجوب پذیرفتن خبر عادل دارد و نه فاسق.

و ظاهر از این آیه، به کمک قرینه تفصیل (در آیه شریفه) میان فرد عادل و فاسق هنگام خبر دادن (و جدا کردن حساب آن دو از

هم) و قرینه تعلیل (به علّت) اختصاص دادن تفحّص و تبین به خبر فاسق. که همان مساوی بودن احتمال وقوع در نـدامت و پشیمانی با احتمال عـدم وقوع در آن است، چرا که فاسق به مقتضای صـفت فسق که در اوست هیـچ بازدارنده‌ای از دروغ در او وجود ندارد. اعتنـا نکردن به احتمـال تعمّـد کـذب در عادل است و بنا گـذاردن بر اصابه او با واقع و خطا نکردن وی (عادل) در حدسـش واجب نیست، زیرا فسق و عـدالت در هنگام خبر دادن، برای مناط قرار دادن جهت تصویب مخبر یا تخطئه او و نسبت به حدسـش صـلاحیّت ندارد.

چنانچه احتمال واقع شدن در پشیمانی از آن جهت که معلول خطاء و اشتباه در حدس است امری مشترک است میان عادل و فاسق، پس (این احتمـال وقوع در نـدم از جهت خطاء در حـدس) صـلاحیّت نـدارد که علت فرق میان عادل و فاسق (و عمل نمودن به قول عادل و ترتیب اثر ندادن به قول فاسق) باشد.

حاصل استظهار از آیه شریفه

پس از آن (تقریری که از معنای آیه نبأ شد) دانستیم که مراد از آیه شریفه نبأ، نفی احتمال کذب عمدی از عادل در وقت خبر دادن است، نه فاسق، زیرا همین امر (نفی تعمّـد کـذب از عادل هنگام اخبار)، صـرفا برای ملاک قرار دادنش به فسق و عدالت شایسـتگی دارد، پس آیه هیچ دلالتی بر حجیّت اجماع منقول که براساس حدس مبتنی است ندارد، بلکه دلالت بر حجیّت خبر اصطلاحی دارد. از بیانی که گـذشت روشن می‌شود که آیه شـریفه بر قبول شـهادت حدسـی هم دلالت نـدارد، هرچنـد آن را از ادله اعتبار شـهادت عادل هم بدانیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۸

تشریح المسائل

*** مراد از عبارت (فالعمدهٔ فیها ... هی آیهٔ النّبأ ...) چیست؟**

این است که از جمله آیـاتی قـائلین به حجیت اجمـاع منقول از بـاب ظن خـاص به آن تمسک نموده‌انـد آیه شـشم از سوره مقدسـه حجرات است که خدای تعالی می‌فرماید:

(یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصِیبُوا قَوْماً بِجَهالَهٍ فَتُصْبِحُوا عَلی ما فَعَلْتُمْ نادِمِینَ)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید: اگر فاسـقی برای شـما خبری آورد، درباره خبرش تحقیق و تفحص کنیـد و بدون آن عمل نکنید. مبادا آنکه قومی را از روی نادانی رنجی رسانید و سپس بر آنچه انجام داده‌اید نادم و پشیمان شوید.

*** کیفیت استدلال مستدلین به آیه شریفه را تقریر کنید؟**

می گویند: مفهوم آیه شریفه این است که: اگر عادلی برای شما خبری آورد برخلاف خبر مخبر فاسق نیازی به تحقیق ندارد و باید به خبرش عمـل کنیـد: اعم از اینکه مضـمون خبرش حـادثه‌ای از حوادث باشـد یـا حکمی از احکـام و یـا از اجمـاع علمـا بر حکمی از احکام. و لـذا ناقل اجماع در صورتی که از عـدول باشـد اگر گفت: (اجمعت الاصـحاب علی حکم کـذا). این اجماع به وسـیله نقل ناقل ثابت می‌شود و بدین‌وسیله موافقت معصوم (ع) با مجمعین نیز احراز می‌شود.

بنابراین: از آنجا که اثبات امر مـذکور مسـتند به دلیل خاص یعنی آیه نبأ است، پس اجماع منقول از جمله ادله مظنونه‌ای می‌شود که به واسطه ظن خاص حجت گردیده و از تحت اصل اولی (حرمت عمل به ظن) خارج شده است.

*** جناب شیخ چه پاسخی از استدلال مذکور می‌دهد؟**

می‌فرماید: این استدلال تمام نیست و با آیه نبأ نمی‌توان حجیت اجماع منقول را ثابت نمود چرا که اصلا آیه مذکور ناظر به ادله‌ای همچون اجماع منقول نمی‌باشد بلکه از آنها انصراف دارد. بله آیه شریفه تنها خبری را حجت می‌کند که مخبر عادل از امری که محسوس بوده و خود آن را دیده و یا با واسطه یا بی‌واسطه آن را شنیده نقل نماید، لکن نه حدس عادل را تصویب می‌کند و نه در مقام اثبات حجیت آن است.

در نتیجه: از آیه نبأ تنها حجیت خبر واحد استفاده می‌شود. و یا به عبارت دیگر آیه نبأ تنها احتمال تعمّد کذب را نفی می‌کند و لا غیر.

*** دلیل شیخ بر مدّعای فوق چیست؟**

این است که: در آیه شریفه دو قرینه وجود دارد که با کمک آن دو قرینه معنای مذکور استفاده

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۹

می‌شود.

قرینه اول اینکه: آیه شریفه میان خبر عادل و فاسق تفصیل داده و فرق گذاشته است و حکم آنها را از هم جدا نموده است.

یعنی: خبر عادل را حجت دانست و خبر فاسق را نه.

*** آیا تفصیل و تفاوت مذکور میان خبر عادل و خبر فاسق به خاطر احتمال خطا است؟**

خیر، زیرا این احتمال در هر دو به طور مساوی وجود دارد و از این جهت فرقی در کار نیست.

*** آیا تفاوت و تفصیل مذکور به خاطر احتمال غفلت است؟**

خیر، زیرا احتمال غفلت نیز به طور مساوی در هر دو وجود دارد پس فرقی نیست.

*** آیا تفاوت مذکور به خاطر احتمال قرینه است؟**

خیر، زیرا احتمال قرینه در هر دو وجود دارد پس فرقی در کار نیست.

*** پس فرق این دو به چه خاطر است؟**

بدین خاطر است که: در خبر عادل احتمال تعمّد کذب نیست، چرا که رادع دارد پس تبیّن ندارد و بدون تبیّن هم حجت است. و حال آنکه در خبر فاسق احتمال تعمّد کذب وجود دارد چرا که رادع ندارد پس بدون تبین حجت نیست.

*** مگر در خبر واحدی که از قول فرد عادلی به دست ما می‌رسد چند احتمال خلاف وجود دارد؟**

چهار احتمال:

۱- احتمال تعمد کذب ۲- احتمال غفلت ۳- احتمال خطا ۴- احتمال اراده خلاف ظاهر.

نکته: قبلا در نتیجه یکی از پاسخها گفتیم که آیه نبأ تنها احتمال تعمد کذب را نفی می‌کند.

یعنی: دلالت دارد بر اینکه در خبر عادل از این جهت که شاید دروغ گفته باشد (که چنین نیست) برخلاف خبر فاسق که رادع و مانعی به نام ملکه عدالت ندارد تا جلوی تعمّد کذبش را بگیرد و لذا در خبر فاسق این نگرانی تعمّد در دروغ، وجود دارد.

*** چرا آیه شریفه احتمالات دیگر را نفی نمی‌کند؟**

زیرا احتمالات دیگر را با یک سلسله اصول عقلائیّه از جمله، اصالهٔ عدم الخطاء و الغفلهٔ و القرینهٔ و ... برمی‌داریم.

*** اصول مذکور در مورد خبرهای حسی جاری می‌شوند یا حدسی؟**

در مورد خبرهای حسی جاری می‌شوند و نه حدسی.

*** ذیل آیه شریفه تعلیلی آورده و آن عبارت است از اینکه: در خبر فاسق تفحّص و تبیّن لازم است به علّت اینکه احتمال ندامت وجود دارد آن‌هم احتمال عقلایی و قابل اهتمام. حال سؤال این است که این احتمال ندامت آیا از ناحیه احتمال خطا است؟ یا از ناحیه احتمال غفلت است یا از ناحیه احتمال اراده خلاف ظاهر؟**

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۰
از هیچ‌یک از جهات و نواحی فوق نیست در نتیجه این احتمال ندامت از ناحیه تعمد کذب است که آن‌هم در خبر عادل وجود ندارد لکن در خبر فاسق وجود دارد و لذا در برخورد با خبر فاسق باید با تأنّی و احتیاط حرکت نمود.

*** حاصل این تفصیل و تعلیل چیست؟**

هم از تفصیل آیه شریفه میان فاسق و عادل، هم از تعلیل آیه برای عدم حجیت خبر فاسق، به این نتیجه می‌رسیم که تنها تفاوت و فرق در احتمال تعمد کذب و عدم آن است. پس: آیه نبأ سایر نگرانی‌ها را رفع نمی‌کند و باید از اصل استفاده می‌شود.

*** با توجّه به دو قرینه مذکور و مطالبی که گذشت مقصود اصلی و مراد نهایی در آیه شریفه نبأ چیست؟**

این است که بیان شود:
اگر فرد عادلی برای شما خبری آورد چون در زمان اخبار، ملکه عدالت و دوری از معاصی در او وجود دارد به احتمال تعمّد کذب در او اعتنا نکنید و خبر او را حمل بر دروغ ننمایید.
بنابراین: خبر واحدی که به وسیله عادل نقل می‌گردد حجت می‌شود و بیش از این معنا از آیه مذکور استفاده نمی‌شود.
لذا: در اجماع منقول که ناقل آن (رأی و نظر معصوم (ع) را حدس می‌زند نه اینکه خودش آن را بی‌واسطه یا باواسطه شنیده باشد) وقتی می‌گوید: (اجمعت الاصحاب علی حکم کذا) نتیجه حدس من این است که: امام (ع) نیز با آنها موافق است، نمی‌توان آیه نبأ را دلیل بر صحت حدس ناقل و عدم خطاء در آن گرفت، چرا که آیه مذکور تنها خبر مبتنی بر حس عادل را حجت می‌داند نه خبر مبتنی بر حدس وی را.

*** شاهد شیخ بر مدّعای فوق چیست؟**

نفس صفت فسق و عدالت در مقام اخبار از امر محسوس است که معیار قرار می‌گیرد و گفته می‌شود:
در فاسق به مناط فسقی که در او هست احتمال تعمد کذبش وجود دارد و لذا خبرش قابل اعتنا نیست لکن در عادل به ملاک

عدالتی که در او وجود دارد این احتمال تعمّد کذب منتفی است و لذا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۱

خبرش قابل اعتنا و باید مورد عمل قرار گیرد.

*** چرا نمی‌توان تقریر فوق را در مورد حدس جاری نمود و گفت: در فاسق به مناط فسـقی که در او وجود دارد به حدسش اعتنا نکن چرا که مطابق با واقع نیست ولی در عادل به ملاک صفت عدالت و اجتنابش از فسق، حدسش مطابق با واقع است پس به حدس او عمل کن؟**

زیرا فسق و عدالت دخالتی در صحت حدس و فساد آن و مطابقت یا عدم مطابقت آن با واقع ندارد، بلکه چه‌بسا حدس فساق مطابق با واقع و برعکس عدول مخالف با واقع درآید.

نکته: در اعتبار حس در خبر عادل وجوهی آمده است که جهت اختصار در کلام از آنها صرف‌نظر می‌کنیم.

*** پس مراد از عبارت (و منه تبیّن عدم دلالة الآیة علی قبول الشّهادة الحدسیة ...) چیست؟**

این است که: ما آیه نبأ را از ادله حجیت شهادت نمی‌دانیم و تازه به فرض اگر دلالت آیه را بر اعتبار شهادت عادل بپذیریم، منحصرا در موردی می‌دانیم که مبنای شهادت بر امر حسّی استوار شده باشد و نه حدسی، که در اجماع منقول تقریر مطلب گذشت.

به عبارت دیگر: بحث در این است که آیا آیه نبأ تنها در رابطه با اخبار از احکام ارزش دارد و یا اخبار از موضوعات را نیز حجت می‌کند؟

بنا بر مبنای اوّل بحث کردیم و حاصل مطلب را آوردیم.

و بنا بر مبنای دوم می‌گوییم که: آیه نبأ بر قبول شهادت عدل واحد در خصوص شهادت‌های حسی (مثل: شهادت به قتل فلان شخص به دست فلان شخص) دلالت دارد و شامل شهادتهای حدسی (مثل شهادت به عدالت فلان شخص) نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۲

متن: فإن قلت:

إنّ مجرّد دلالة الآیة علی ما ذکر لا یوجب قبول الخبر، لبقاء احتمال خطأ العادل فی ما أخبر و إن لم یتعمّد الکذب، فیجب التبیّن فی خبر العادل أیضا لاحتمال خطائه و سهوه، و هو خلاف الآیة المفصّلة بین العادل و الفاسق، غایة الأمر وجوبه فی خبر الفاسق من جهتین و فی العادل من جهة واحدة.

قلت:

إذا ثبت بالآیة عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمّد کذبه ینفی احتمال خطائه و غفلته و اشتباهه بأصالة عدم الخطأ فی الحسّ، و هذا أصل علیه إطباق العقلاء و العلماء فی جمیع الموارد.

نعم، لو کان المخبر ممّن یکثر علیه الخطأ و الاشتباه لم یعبأ بخبره، لعدم جریان أصالة عدم الخطأ و الاشتباه.

و لذا یعتبرون فی الشاهد و الراوی الضبط، و إن کان ربما یتوهّم الجاهل ثبوت ذلک من الاجماع، الّا انّ المنصف یشهد بأنّ اعتبار هذا فی جمیع الموارد لیس لدلیل خارجیّ مخصّص لعموم آیة النبأ و نحوها- ممّا دلّ علی وجوب قبول قول العادل- بل لما ذکرنا من انّ المراد بوجوب قبول قول العادل رفع التّهمة عنه من جهة احتمال تعمّده الکذب، لا تصویبه و عدم تخطئته او غفلته.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۳

ترجمه:

اشکال اگر گفته شود که: صرف دلالت آیه بر امر مذکور (یعنی: نفی احتمال تعمّد کذب در عادل)، به خاطر وجود احتمال خطاء و

اشتباه عادل در آنچه گزارش می کنـد، اگرچه عمـدا دروغ نمی گویـد؛ موجب قبول خبر عادل نمی‌شود، پس تفحّص و جسـتجو در خبر عـادل نیز واجب است به دلیـل احتمـال خطـا و سـهو او، و حـال آنکه این معنا (وجوب تبین) برخلاف تفصـیل آیه میان عادل و فاسق است (که خبر عادل را مورد تبیّن قرار نداده ولی در خبر فاسق آن را لازم می‌داند).

نهایت امر اینکه: وجوب تفحّص در خبر فاسق از دو جهت و در خبر عادل از یک جهت می‌باشد.

(لکن این مقدار از تفاوت میان عادل و فاسق فایده نداشته و تنافی آن با آیه را برطرف نمی کند).

پاسخ شیخ از اشکال مذکور

اگر بـا آیه شـریفه، اعتنـا نکردن به احتمـال تعمّـد کـذب عادل ثابت شود، احتمال خطاء و غفلت و اشـتباه او نیز با اصل اصالهٔ عـدم الخطـاء که صـرفا در اخبار ناشـی از حسّ جاری می‌شود نفی می‌شود و البته این اصل از اصولی است که عقلا و علما در تمام موارد به آن ملتزم و برآن اجماع دارند.

استدراک بله: اگر مخبر از جمله کسانی باشد که مبتلا به کثرت خطا و اشتباه است، به دلیل عدم جریان اصالهٔ عدم الخطاء و الاشتباه (در حق او) به خبرش اعتنا نمی‌شود، و لذا ارباب دانش در شاهد و راوی خبر، قوّهٔ حفظ و ضبط را معتبر می‌دانند.

اگرچه شـخص بی‌اطلاـع از واقع توهّم می کنـد که ثبوت آن به خاطر اجماع است ولی منصف شـهادت می‌دهـد که اعتبار و اشتراط این شـرط در تمام مواردش به خاطر دلیل خارجی که مخصّص عموم آیه نبأ یا نظیر آن (ادله‌ای که دلالت بر وجوب قبول قول عادل می کند) نمی‌باشد بلکه جهتش همان است که ما گفتیم که مراد از وجوب قبول قول عادل در آیه نبأ، رفع اتّهام از او و عدم اعتناء به احتمال تعمّـد کذب در وی است، نه آنکه عادل در تمام اخباری که می‌دهد به صواب رفته و بر ما لازم است او را مصاب دانسـته و احتمال خطاء و یا غفلت را از او منفی بدانیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۴

تشریح المسائل

*** حاصل اشکال این مستشکل چیست؟**

این است که: اوّلاـ: براسـاس مطالب خود شـما در هر خبری، چه خبر عادل و چه خبر فاسق، چه نسـبت به موضوعات و چه نسـبت به احکام، احتمالات فراوانی از قبیل احتمال تعمد کذب، احتمال خطا و فراموشی و غفلت وجود دارد.

ثانیا: براساس فرموده خودتان، آیه نبأ تنها احتمال تعمد کذب را نسبت به خبر عادل نفی می کند.

یعنی: دلالت دارد بر اینکه از ناحیه احتمال تعمد کذب در خبر عادل تبیّن لازم نیست برخلاف فاسق که تبین لازم دارد.

امّا: آیه شـریفه سـایر احتمالاـت را نفی نمی کنـد. یعنی: دلاـلت نـدارد بر اینکه از ناحیه احتمال خطاء و غفلت و ... هم تفحص لازم نیست.

در نتیجه: مطالب مذکور برای حجیت خبر عادل کفایت نمی کند، زیرا احتمال خطا و غفلت و ...

خود قرینه است بر اینکه در خبر عـادل نیز تبین لاـزم است، منتهی: در خبر فاسق از دو جهت نگرانی وجود دارد و برای رفع نگرانی، تفحص در هر دو جهت لازم است یکی از جهت احتمال تعمد کذب، و یکی از جهت احتمال خطا و ...

و حال آنکه در خبر عادل از یک جهت نگرانی وجود دارد و آن نگرانی از جهت احتمال خطاست پس به‌هرتقـدیر نباید طبق معنای مذکور میان خبر عادل و فاسق فرقی گذاشت و این بود حاصل گفتار شما.

حال: ما می گوییم که این نتیجه گیری مخالف با ظاهر آیه شریفه است که میان خبر عادل و خبر فاسق تفصیل داده است. یعنی: ظاهر

آیه این است که در خبر عـادل تفحص لازم نیست یعنی که خبر عادل مطلقا حجت است چه در احکام و چه در موضوعات، چه در خبرهای حسی مثل «قول زرارة: قال الصادق (ع) کذا و کذا»، چه در خبرهای حدسی مثل قول شیخ طوسی که: «اجمع الاصحاب علی کذا و کذا».

*** پاسخ شیخ در قبال اشکال مذکور چیست؟**

این است که: اولا: آیه نبأ تمام احتمالات را نفی نمی‌کند بلکه به حکم قرائن موجود تنها احتمال تعمد کذب را برمی‌دارد.

ثانیا: احتمالات دیگر از جمله، احتمال غفلت و سهو یا اشتباه را باید با اصول عقلانیه از قبیل:

اصالهٔ عدم الخطاء و الغفلهٔ و النسیان برداشته و نفی کنیم، چرا که این اصول در اخبار ناشی از مبادی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۵

حسّیه و متعارف جاری است.

یعنی: عقلاء عالم در خبرهای حسی به این احتمالات توجهی نمی‌کنند و بنا را بر عدم آنها می‌گذارند و حال آنکه:

این اصول در خبرهـای حدسـی جـاری نمی‌باشـند، چرا که احتمـال خطا و اشـتباه در حدسـیات فراوان است و احتمال قوی از جانب عقلاء نادیده گرفته نمی‌شود. بنابراین:

خبر صادر از عادل را به کمک آیه و اصل موافق و مطابق با واقع قرار می‌دهیم بدون اینکه از آن فحص و جستجو نماییم.

*** پس مراد از عبارت (نعم، لو کان المخبر ممّن یکثر علیه الخطاء و الاشتباه ...) چیست؟**

این است که: اصول یاد شـده در خبر هر عادلی جاری نیست و چنین نیست که عقلاء در مطلق خبرهای افراد عادل از اصول یاد شده استفاده کنند.

*** چرا اصل یا اصول مذکور در خبر هر عادلی جاری نمی‌شود؟**

زیرا که مخبر خبر:

۱- گاهی کثیر الخطاء و الاشـتباه و النسیان و قلیل الحفظ و الضبط است و اخبار چنین کسی قابل اعتنا و اعتماد نمی‌باشد، هرچند که مخبر مزبور دارای ملکه عـدالت است و عمـدا دروغ نمی‌گویـد و لکن وصف کثرت سـهو و اشـتباه در او موجب می‌شود که نتوانیم اصل مزبور را در مورد او جاری نمود، بدین خاطر عدم تطابق خبرش با واقع جدی است.

۲- و گـاهی قلیـل الخطا و کثیر الحفظ است مثلا: احتمال ۰۲/ اشـتباه در اخبار او داده می‌شود و لـذا از اصول مذکور در این قسم از خبرهای حسی استفاده می‌شود.

*** گواه شما بر اینکه در قسم دوم از خبرهای حسّی از اصول یاد شده استفاده و تبعیت می‌شود چیست؟**

این است که در فقه: فقهای عظام در مبحث شـهادات و علمای اهل رجال در مبحث شـرایط راوی، در شاهـد و راوی شـرط کرده‌اند که ایشان باید دارای قوه ضبط بوده و از کثرت اشتباه و خطا برکنار باشند.

به عبارت دیگر:

۱- شاهدی شهادتش مورد قبول است که دارای قوه ضبط باشد یعنی کثیر الحفظ و (در موضوعات) فرد متعارفی باشد.

۲- و مخبری خبرش معتبر است که ضابط باشد یعنی: کثیر الحفظ و (در احکام) قلیل الخطاء) باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۶

چرا که اگر راوی ضابط نباشد احتمال خطایش قوی است و عقلا نباید احتمال قوی را نادیده گرفت پس نمی‌توان اصل عدم خطا را در او جاری کرد و لذا فاقد ارزش است.

*** پس مراد از عبارت (و ان کان ربّما یتوهّم الجاهل ثبوت ذلک من الاجماع ...) چیست؟**

این است که: برخی تصور کرده‌اند که آیه نبأ بر حجیت خبر عادل (چه حسی چه حدسی، حسی هم (چه کثیر الخطا، چه قلیل الخطا، چه در موضوعات، چه در احکام) مطلقا دلالت دارد.

در نتیجه: مقتضی موجود است، منتهی اعتبار مزبور (اشتراط ضبط) توسط فقها و محدّثین به خاطر دلیل خاص و خارجی ثانوی (یعنی: اجماع و اتفاق علما) است که آیه نبأ را تخصیص داده و خصوص خبر عادل را حجت نموده که از کثرت خطاء و سهو و نسیان خالی باشد.

به عبارت دیگر: این دلیل خارجی مخصص اطلاق آیه و مانع از تأثیر مقتضی است و الّا اگر این مانع نبود آیه تعمیم داده می‌شد و هر نوع احتمال خلافی را نفی می‌کرد.

*** پس مراد از عبارت (الّا انّ المصنف یشهد بانّ اعتبار هذا ...) چیست؟**

پاسخ شیخ است که می‌فرماید: اعتبار شرط مذکور مستند به هیچ دلیل خارجی که مخصص آیه نبأ باشد نیست و اساسا آیه مقتضی ندارد، بلکه چون آیه نبأ تنها احتمال تعمد کذب را از عادل نفی می‌کند.

احتمال خطا و اشتباه او را مسکوت عنه گذارده است و ناگزیریم که این احتمال خطا و اشتباه را با اصول عقلائی دیگر برداریم و نفی نماییم. بدین خاطر آیه نبأ:

بدون کمک گرفتن از دلیل مخصص، تنها خبر عادل غیر کثیر الخطا را که مجرای اصالهٔ عدم الخطإ و السهو است، حجت نموده است و تنها خبر چنین عادلی را از احتمال عدم تطابق با واقع دور می‌کند.

به عبارت دیگر: اصول عقلایی در خبرهای کثیر الخطا جاری نمی‌باشد پس مقتضی موجود نیست، نه اینکه مانع جلو آن را گرفته باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۷

متن: و یؤیّد ما ذکرنا أنّه لم یستدلّ أحد من العلماء علی حجّیّهٔ فتوی الفقیه علی العامّیّ بآیهٔ النبأ، مع استدلالهم علیها بآیتی النفر[۲] و السؤال[۳].

و الظاهر أنّ ما ذکرنا- من عدم دلالهٔ الآیهٔ و أمثالها من أدلّهٔ قبول قول العادل علی وجوب تصویبه فی الاعتقاد- هو الوجه فیما ذهب إلیه المعظم، بل أطبقوا علیه، کما فی الرّیاض، من عدم اعتبار الشهادهٔ فی المحسوسات إذا لم تستند إلی الحسّ و إن علّله فی الرّیاض بما لا یخلو عن نظر، من أنّ الشهادهٔ من الشهود و هو الحضور. فالحسّ مأخوذ فی مفهومها[۴].

و الحاصل: أنّه لا ینبغی الاشکال فی أنّ الإخبار عن حدس و اجتهاد و نظر لیس حجّهٔ إلّا علی من وجب علیه تقلید المخبر فی الأحکام الشرعیّهٔ و أنّ الآیهٔ لیست عامّهٔ لکلّ خبر و دعوی، خرج ما خرج.

ترجمه:

مؤیدی بر نظر شیخ

مؤیّد عدم دلالت آیه نبأ بر حجیّت اخبار ناشی از حدس و اجتهاد این است که احدی از علما بر حجیّت فتوای فقیه در حقّ عامیّ، به آن (آیه) استدلال نکرده در صورتی که به دو آیه (نفر) و (سؤال) بر حجیّت آن (یعنی: فتوای فقیه) تمسّک جسته‌اند. و به حسب ظاهر آنچه ما در عدم دلالت آیه نبأ و امثال آن یعنی ادلّه قبول قول عادل بر وجوب تصویب عادل در اعتقاد گفتیم، همان وجه و جهت آن چیزی شده که معظم اصحاب برآن رفته، بلکه برآن اجماع نموده‌اند. همان‌طور که در «ریاض» سخن از عدم اعتبار شهادت در محسوسات به میان آمده است در زمانی که مستند به مبادی محسوسه نباشد، اگرچه معلّل کرده است اعتبار استناد الی الحسّ را به امری که خالی از نظر و اشکال نیست و آن امر این است که شهادت از لفظ (شهود) به معنای حضور مأخوذ است، پس حسّ در مفهومش اخذ و اعتبار شده است.

حاصل گفتار

اینکه، سزاوار و شایسته نیست که در این امر اشکال شود که اخبار از حدس و اجتهاد و نظر حجت نیست مگر بر کسی که تقلیدش از مخبر در احکام شرعیّه لازم باشد (یعنی: عامی نسبت به فقیه و مفتی) و اینکه آیه نبأ عام نبوده و شامل تمام اخبار صادر از عادل نمی‌شود چه اخبار مبتنی بر حسّ و چه اخباری که ناشی از حدس است مگر آنهایی که به واسطه ادلّه دیگر از عموم آیه خارج شده‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۸

تشریح المسائل

*** مراد از عبارت (و یؤیّد ما ذکرنا انّه لم یستدلّ احد ...) چیست؟**

حاصل تأیید و گواه سومی است که جناب شیخ در این مقام بر گفتار خود مبنی بر اینکه آیه نبأ تنها اخبار مبتنی بر حس را که از عادل صادر می‌شود حجت می‌کند نه اخبار حدسی همچون اخبار از اجماع منقول یا فتوای مفتی و امثال آن را.

*** مؤیّد این مقال چیست؟**

این است که احدی از علما و فقها در اصول فقه برای حجیت فتوای مفتی به آیه نبأ تمسک نکرده‌اند.

*** سر مطلب در این عدم تمسّک به آیه نبأ چیست؟**

این است که فتوای مفتی از نوع حدس و اجتهاد و نظر است نه حسی و حال آنکه آیه نبأ با خبر حدسی سروکاری ندارد.
یعنی: اگر دلالت آیه را بر اخبار حدسی تمام می‌دیدند در این مقام نامی از آن می‌بردند.

*** پس مراد از عبارت (و الظاهر انّ ما ذکرنا من عدم دلالة الآیة و امثالها ...) چیست؟**

استظهار دیگری است مبنی بر اینکه:
معظم از علما و بلکه طبق فرموده آقا سید علی طباطبایی در کتاب ریاض المسائل اجماع بر این است که شهادت در امور محسوسه تنها در زمانی حجت و معتبر است که مستند به مبادی حسی باشد اما شهادتی که مبنای آن امر حدسی و اجتهادی باشد هیچ اعتباری ندارد.

به عبارت دیگر: شـهادت در امور حسیّه مثل: قتل زید و ... باید عن حسّ باشد یعنی: شاهد باید با چشم خود صحنه را دیده و سپس شهـادت دهـد. پس: اگر به واسـطه امـاراتی از قبیـل اینکه، بکر در حال غضب از خانه بیرون رفت اسـلحه‌ای در دست داشت پس از بازگشت لباسش خونین بود در نتیجه او قاتل زید است و به این مطلب یقین نموده شهادت او قابل قبول نیست.

*** چه نتیجه‌ای از مطالب فوق می‌گیرید؟**

اگر آیه نبأ مطلقا بر حجیت خبر دلالت می‌کرد چه در احکام و چه در موضوعات، چه حدسی، چه حسی نباید فقها می‌گفتند که در امور حسیه شهادت حسی لازم است و لذا معلوم می‌شود که مطلق اخبار و لو حدسی کافی نبوده و آیه نبأ اطلاق ندارد.

*** وجه اجماع و اتفاق مذکور چیست؟**

ظاهرا این است که: آیه نبأ و مانند آن، اخبار مبتنی بر حدس عادل را حجت نکرده است و دلالت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۹

ندارد بر اینکه وی در اجتهاد و استنباطش نیز به صواب رفته و به واقع می‌رسد.

*** مراد از عبارت (کما فی الرّیاض من عدم اعتبار الشهادهٔ ... اذا لم یستند الی الحس ...) چیست؟**

از قید اخیر استفاده می‌شود که شهادتی که عن حسّ باشد در محسوسات به دلیل آیه نبأ حجّت است.

*** کلام فوق بر چه مبنایی است؟**

مبنی برآن است که آیه نبأ شامل شهادت عادل هم بشود.

*** تقریر پاسخ مذکور چگونه است؟**

بدین گونه است که، مستفاد از آیه نبأ حجیت قول و خبر عادل است فی الجملهٔ، یعنی: با قطع نظر از اینکه آیا انضمام عادل دیگر در مؤثر بودنش لازم است یا نه؟

*** وجه نظر در عبارت (و ان علّله فی الرّیاض بما لا یخلو عن نظر ...) چیست؟**

ایـن است که: اصـطلاح شـهادت بر شـهادتی اطلاـق می‌شـود که از مشاهـده و حضـور نیز مجرد است همـان‌طور که گفته می‌شـود: شهادت بر وحدانیت خدا، شهادت بر رسالت رسول الله (ص) و امامت ائمه اطهار (ع) و ...

*** حاصل بیان صاحب ریاض به طور ساده و روشن چه می‌باشد؟**

این است که: ادله حجیت خبر واحد از جمله آیه نبأ بر حجیت خبر دلالت دارند مطلقا.

منتهی؛ از آنجا که شـهادت از شـهود است و شـهود به معنای حضور و مشاهده نمودن است، محسوس بودن در معنای لفظ شـهادت اخـذ شـده و لـذا شـهادت دادن توسط قرائن کافی نیست. اکثر فقها فتوا داده‌اند به اینکه در امور حسیّه اگر شـهادت مستند به حس نباشد قابل قبول نیست.

*** نظر شیخ پیرامون مطالب صاحب ریاض چیست؟**

این است که: سرّ فتوای اکثر را همان بیانات خود می‌داند نه مطالب صاحب ریاض، چرا که شهادت تنها در حسیات به کار نمی‌رود بلکه در حدسیات و عقلیات هم کاربرد دارد چنان‌که در پاسخهای قبلی مذکور است.

*** حاصل کلام در متن مزبور چیست؟**

این است که: آیه نبأ عمومیّت نداشته و بر حجیّت خبر عادل به طور مطلق دلالت نمی کند

یعنی: آیه نبأ تمام اخبار صادره از عادل را حجت نمی‌کند چه آنهائی که مبتنی بر حسّ بوده و چه اخباری که مبادی آن محسوس است.

و اینکه فقهاء، شهادت حدسیّه و فتوای مجتهد را در حق مجتهد دیگر حجّت ندانسته‌اند به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۳۰

واسطه ادله دیگری است که موجب اخراج آنها از آیه نبأ شده است.

*** راجع به مقدار دلالت آیه نبأ چه وجوهی وجود دارد؟**

سه وجه عمده وجود دارد از جمله:

۱- اینکه از تمام جهات تعمیم دارد، یعنی شامل خبرهای حسی و حدسی هر دو می‌شود، چه این که هریک از این دو مربوط به احکام باشد و یا موضوعات.

۲- اینکه از لحاظ خبرهای حسی تعمیم داشته باشد، چه نسبت به موضوعات و چه نسبت به احکام و لکن به درد خبرهای حدسی نمی‌خورد.

۳- اینکه از یک لحاظ نظر خاص باشد و تنها خبرهای حسی را حجت کند آن‌هم در احکام باز هم به درد موضوعات نمی‌خورد، و در همین مورد هم برخی می گویند: آیه نبأ، تمام احتمالات را نفی می کند ولی شیخ می گوید: تنها احتمال تعمد کذب را برمی‌دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۳۱

متن: فان قلت: فعلی هذا إذا أخبر الفاسق بخبر یعلم بعدم تعمّده للکذب فیه تقبل شهادته فیه، لأنّ احتمال تعمّده للکذب منتف بالفرض، و احتمال غفلته و خطائه منفیّ بالأصل المجمع علیه، مع أنّ شهادته مردودة إجماعا. قلت: لیس المراد ممّا ذکرنا عدم قابلیّة العدالة و الفسق لإناطة الحکم بهما وجودا و عدما تعبّدا، کما فی الشهادة و الفتوی و نحوهما. بل المراد أنّ الآیة المذکورة لا تدلّ إلّا علی مانعیّة الفسق من حیث قیام احتمال تعمّد الکذب معه، فیکون مفهومها عدم المانع فی العادل من هذه الجهة، فلا یدلّ علی وجوب قبول خبر العادل إذا لم یمکن نفی خطائه بأصالة عدم الخطأ المختصّة بالأخبار الحسیّة. فالآیة لا تدلّ أیضا علی اشتراط العدالة و مانعیّة الفسق فی صورة العلم بعدم تعمّد الکذب، بل لا بدّ من دلیل آخر، فتامّل.

ترجمه:

اشکال

بنابراین (تقریری که از استدلال بر حجیّت خبر عادل به آیه نبأ به عمل آمد) اگر فاسق خبری آورد که عدم تعمّد فاسق به دروغ در آن معلوم است، شهادتش در چنین خبری (که می‌دانیم دروغ عمدی در آن وجود ندارد) مقبول واقع می‌شود، زیرا احتمال تعمّد کذب به حسب فرض منتفی است، و احتمال غفلت و اشتباهش نیز با اصلی که اجماع برآن اقامه شده نفی می‌شود مثل همان

تقریری که در خبر عادل آمد، با اینکه شهادت فاسق به اجماع علما مردود است.

پاسخ شیخ

مراد از تقریری که در معنای آیه نمودیم، عدم قابلیّت عدالت و فسق، وجودا و عدما و تعبدا برای مناط حکم نیست (تا چنین اشکال و سؤالی مطرح شود) چنانچه در شهادت و فتوی و نظائر این دو (فسق و عدالت) دخالت تعبّدی دارند (زیرا وجود عدالت در شاهد و مفتی، تعبّدا لازم است و در صورت تحققش، خبر چنین شاهد و مفتیی حجّت بوده و به فرض فقدان، کلام او فاقد اعتبار است).
بلکه مراد این است که: این آیه شریفه دلالت نمی‌کند مگر بر مانعیّت فسق (در پذیرش خبر عادل) از جهت اینکه احتمال تعمّد کذب در او وجود دارد، پس مفهوم آن آیه، عدم المانع است در عادل از این جهت، پس آیه بر وجوب قبول خبر عادل دلالت نمی‌کند اگر نفی و سلب احتمال خطا و اشتباه آن با اصل یعنی اصالهٔ عدم الخطاء که به اخبار حسیّهٔ اختصاص دارد، نباشد.
در نتیجه: آیه دلالت بر اشتراط عدالت و مانعیّت فسق در خبری که از فاسق صادر می‌شود و علم به عدم تعمّد وی در کذبش نداریم، ندارد، همان‌طوری که بر حجیّت خبر حدسی عادل ندارد، بلکه برای دست‌یابی بر این امر باید به دلیل دیگری رجوع شود.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۳۲

تشریح المسائل

*** مراد از عبارت (لیس المراد ممّا ذکرنا عدم قابلیّهٔ ...) چیست؟**

پاسخ شیخ است به اشکال و سؤال مذکور مبنی بر اینکه:
ما منکر صلاحیت و قابلیّت دو صفت عدالت و فسق برای مناط حکم به حجیت و عدم حجیت نیستیم، و مراد ما این نیست که این دو صفت به طور تعبدی وجودا و عدما دخالتی در حکم ندارند، بلکه در شهادت و فتوا دخالت تعبدی دارند.
یعنی: شاهد و مفتی عادل، شهادت و حکمشان حجت است و حال آنکه اگر فاسق باشند، شهادت و حکمشان حجّت نیست هرچند به صدق او یقین داشته باشیم.
به عبارت دیگر:
ممکن است در برخی موارد تعبدا عدالت ملاک حجیت و فسق ملاک عدم حجیت باشد، کما این که در باب شهادت و فتوی چنین است.
۱- تعبدا باید شاهد عادل باشد و شهادت فاسق با علم به صدق هم قابل قبول نیست.
۲- تعبدا باید مفتی عادل باشد و در صورت فسق با وجود علم به صدق او فتوایش قبول نیست.

*** مراد از عبارت (بل المراد انّ الآیهٔ المذکورهٔ لا تدلّ الّا ...) چیست؟**

این است که:
آیه شریفه ملاک حجیت و عدم حجیت را احتمال تعمد کذب قرار داده است.
یعنی:
دلالت دارد بر اینکه احتمال تعمد کذب در خبر عادل نیست، پس حجت است و در خبر فاسق هست، در نتیجه حجت نیست.

*** مراد از عبارت (لا تدلّ) در متن فوق چیست؟**

عدم دلالت آیه در سایر جهات است، یعنی:

دلالت نمی‌کند بر اینکه آیا قول عادل مطابق واقع هم هست یا نه، حتی در خبرهای حدسی، همان‌طور که دلالت ندارد که در صورت علم به صدق فاسق، باز هم حجت نیست، چرا که بنا بر قول مشهور علما خبر ثقه حجت است.

یعنی: اگر بخواهیم که بگوییم:

با علم به صدق نیز خبر فاسق حجت نیست، دلیل دیگری لازم است و آیه نبأ کفایت از این مطلب نمی‌کند، همان‌طور که در باب شهادت و فتوا دلیل علی حده وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۳۳

*** حاصل مطلب کدام است؟**

این است که: اگر آیه شریفه عنوان عادل و فاسق را تعبدا مناط قرار می‌داد حق با مستشکل بود که می‌گفت در خبرهای حدسی هم هست.

اما آیه شریفه:

۱- در نهی از قبول خبر فاسق علت آورد و آن احتمال ندامت است برخلاف خبر عادل.

۲- احتمال ندامتی که در خبر فاسق وجود دارد از ناحیه احتمال تعمّد کذب است.

پس: خود آیه این را مناط دانسته فتأمّل.

*** مراد از عبارت (بل المراد انّ الآیهٔ المذکورهٔ لا تدلّ ...) را منطوقا بیان کنید؟**

این است که: در فاسق از جهت اینکه احتمال تعمد کذب در او وجود دارد، فسق مانع از پذیرفتن خبرش می‌شود.

*** مفهوم عبارت فوق چیست؟**

این است که:

در عادل از این جهت مانعی وجود ندارد و در عین حال دلالت هم ندارد که خبر عادل در جایی که احتمال خطاء و سهو در آن بوده است و نتوانستیم با اصل (یعنی: اصالهٔ عدم الخطإ که به اخبار حسیه اختصاص دارد) آن را نفی کنیم، حجت است و قبولش واجب.

*** سرّ مطلب در قبول و عدم قبول خبر عادل و فاسق را مختصرا توضیح دهید؟**

در فاسق رادع و مانعی از کذب نیست و لذا احتمال دروغ عمدیش هست پس خبرش حجت نیست. در عادل به لحاظ وجود رادع و مانع از کذب احتمال دروغش نفی و لذا خبرش حجت است.

به عبارت دیگر:

نفس صفت فسق و عدالت وجودا و عدما در حکم، دخالت قابل توجهی دارند لکن چنین حکمی در اصطلاح اصولی حکم حیثی است و منافات ندارد که خبر عادل از حیث و جهت دیگر مردود باشد، مثل: خبری که از وی صادر شده و مبتنی بر حدس است.

لکن: چون احتمال اشتباه ناشی از حدس را در چنین خبری نمی‌توان با اصل (اصالهٔ عدم الخطإ)، دفع کرد این قبیل اخبار عادل با آیه نبأ حجت نمی‌شود.

پس: همان‌طور که آیه شریفه از دلالت بر حجیت اخبار حدسی عادل غیر کافی است، از دلالت بر حجیت خبر فاسقی که قطعا دروغ نمی‌گوید نیز غیر وافی است و لذا برای حجیت این گونه اخبار باید به دلیل دیگری تمسک نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۳۴

*** مراد از اصطلاح (فتأمّل) در پایان متن چیست؟**

شاید اشاره دارد به اینکه: تعلیق حکم بر وصف، مشعر به علیت است.

*** مرادتان از مطلب اخیر چیست؟**

این است که فسق، علت عدم قبولی خبر فاسق است، حتی اگر علم به صدق او هم داشته باشیم و آیه شریفه تنها خبر عادل را حجت می‌کند و نه خبر فاسق را، نه اینکه نسبت به سایر احتمالات ساکت باشد.

اما: در خود این وجه جای تأمّل وجود دارد چرا که اشعار کافی نیست، پس آیات هم تنها خبرهای حسی را شامل می‌شوند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۳۵

متن: الأمر الثانی: انّ الاجماع فی مصطلح الخاصّة بل العامّة، الذین هم الأصل له و هو الأصل لهم، هو اتفاق جمیع العلماء فی عصر، کما ینادی بذلک تعریفات کثیر من الفریقین.

قال فی التهذیب: الإجماع هو اتّفاق أهل الحلّ و العقد من أمّة محمّد[۵]

و قال صاحب غایة البادئ فی شرح المبادئ، الّذی هو أحد علمائنا المعاصرین للعلّامة قدّس سرّه:

الإجماع فی اصطلاح فقهاء أهل البیت علیهم السّلام هو اتّفاق امّة محمّد (ص) علی وجه یشتمل علی قول المعصوم[۶]. انتهی.

و قال فی المعالم: الإجماع فی الاصطلاح اتّفاق خاصّ و هو اتّفاق من یعتبر قوله من الامّة[۷].

انتهی.

و کذا غیرها من العبارات المصرّحة بذلک فی تعریف الإجماع و غیره من المقامات، کما تراهم یعتذرون کثیرا عن وجود المخالف بانقراض عصره.

ترجمه:

امر دوّم: نقل کلام علما در اجماع

اشاره

اجماع در اصطلاح خاصّه (شیعه) بلکه عامّه (اهل سنّت) که منشا (و عنوان‌کننده) اجماع‌اند، و اجماع نیز از نظر آنها (عامه) یک اصل است، همان اتفاق علمای یک عصر است بر حکمی، چنانچه تعریفات بسیاری از علمای شیعه و سنی حکایت از آن اتفاق می‌کند.

شیخ الطائفه در کتاب تهذیب می‌فرماید: اجماع عبارت است از اتفاق اهل حلّ و عقد (یعنی:

مجتهدین) از امّت محمّد (ص) بر حکمی از احکام. و صاحب غایة البادی که یکی از علمای ما و معاصر با مرحوم علامه حلی است در شرح مبادی فرموده است: اجماع در اصطلاح فقهاء اهل بیت (ع) همان اتفاق نمودن امت حضرت پیامبر است به نحوی که اتفاق آنها شامل فرموده معصوم بشود. تمام.

صاحب معالم می‌فرماید: اجماع در اصطلاح، اتفاق مخصوصی است و آن اتفاق کسانی است که از میان افراد امت قولشان معتبر

است، و همچنین غیر از این تعاریف، کلمات دیگری که در تعریف اجماع از مقامات دیگر بدان تصریح شده است وجود دارد. چنان‌که می‌بینی که با وجود مخالف باز هم ادعاء اجماع نموده و از وجود مخالف عذر آورده‌اند، که زمان آنها منقضی گشته است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۳۶

تشریح المسائل

*** حاصل مرحله دوم در مباحثی که گذشت چه شد؟**

این شد که نقل اجماع نسبت به اخبار از حکم امام خبر حدسی است، آن‌هم حدسی غیر ضروری و لذا مشمول ادله حجیت نیست.

*** انگیزه شیخ بر عنوان امر دوّم چیست؟**

این است که:

اوّلا: معنای اجماع در اصطلاح کسانی که مدعی آن هستند دانسته شود.

ثانیا: مشخص شود که آیا نقل اجماع همان نقل قول معصوم است یا نه، و به فرض آنکه نقل قول معصوم باشد با کدام یک از اصطلاح لطف یا دخول و یا ... صورت می‌پذیرد.

*** مراد از عبارت (الذین هم الاصل له و هو الاصل له) چیست؟**

این است که: ایشان (اهل خلاف) ابتداء مسئله اجماع را عنوان نمودند و اجماع هم اساس مکتب آنها است، چنانچه خلافت ابو بکر را با همین‌گونه اجماع اثبات نمودند.

به عبارت دیگر: اجماع را دلیل مستقلی در قبال کتاب و سنت و عقل قرار دادند، چرا که اجماع از نظر آنها فی حد نفسه و بدون وابستگی به امر دیگری حجت است پس ارزش ذاتی برای آن قائلند.

*** اجماع در اصطلاح خاصّه (شیعه) به چه معناست؟**

حاکی از قول معصوم و به ملاک کشف، حجت است.

یعنی: اجماع را به عنوان یکی از منابع فقه می‌دانند لکن ارزش ذاتی برای آن قائل نبوده و آن را در عرض کتاب و سنت نمی‌دانند بلکه از آن جهت که کاشف از قول معصوم است می‌پذیرند.

*** مراد از عبارت (هو اتّفاق العلماء فی عصر) چیست؟**

این است که: اجماع در اصطلاح عامّه و خاصّه بنا بر آنچه از تعاریف فریقین به دست می‌آید عبارت است از: اتفاق جمیع علمای امت در عصر واحد.

*** شاهد بر ادّعای فوق چیست؟**

تعریفات ذیل است از:

۱- شیخ الطائفه در تهذیب فرموده: الاجماع هو اتفاق اهل الحلّ و العقد من امّة محمد (ص).

۲- علامه (رکن الدین محمد بن علی جرجانی) در مبادی فرموده:

الاجماع فی اصطلاح فقهاء اهل البیت علیهم السّلام هو اتفاق امّة محمّد (ص) علی وجه یشتمل علی قول المعصوم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۳۷

۳- صاحب المعالم (شیخ حسن بن زین الدین) فرموده:

الاجماع فی الاصطلاح اتفاق خاصّ و هو اتفاق من یعتبر قوله من الامّة.

۴- اما محمد غزالی می‌گوید:

الاجماع هو اتفاق امّة محمّد (ص) علی امر من الامور الدینیّة.

۵- فخر رازی گفته است:

الاجماع هو اتفاق الحلّ و العقد من امّة محمّد (ص) علی امر من الامور و ...

*** مراد از عبارت (عصر واحد) به عنوان قسمت دوّم بحث چیست؟**

آوردن شاهدی است بر این قسمت مبنی بر اینکه: در ابواب فقه بسیار مشاهده می‌کنیم که فقها می‌گویند: فلان مسئله اجماعی است و مخالفت فلان‌کس نیز ضرری به مطلب نمی‌رساند چرا که عصر او گذشته است.

پس: اتفاق یک عصر کافی است یعنی: معیار، اتفاق الکلّ است، لکن از آن جهت که به اعتقاد ما معیار حجیت اجماع، کشف از رأی امام است لذا حجیت دائر مدار قول امام است.

*** معیار (کلّ) رأی تمام علما است یا بعض از علما؟**

اگر اجماع کاشف از قول معصوم باشد تفاوتی نمی‌کند مهم این است که: ما یقین کنیم که آن جمعی که بر حکمی متفق القول شده‌اند، قولشان حاکی از قول معصوم است و یا معصوم در میان آنها بوده است و الا فاقد ارزش است اگرچه همه علما تجمع کرده باشند.

*** شاهد بر این مدعا چیست؟**

عباراتی از فقهاء است که شیخ در اثبات این مدعا آورده است که در متن بعدی آمده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۳۸

متن: ثمّ إنّه لمّا کان وجه حجّیّة الإجماع عند الإمامیّة اشتماله علی قول الإمام کانت الحجّیّة دائرة مدار وجوده علیه السّلام فی کلّ جماعة هو أحدهم، و لذا قال السیّد المرتضی:

إذا کان علّة کون الإجماع حجّة کون الإمام فیهم فکلّ جماعة- کثرت أو قلّت- کان قول الإمام فی أقوالها فإجماعها حجّة و إنّ خلاف الواحد و الاثنین إذا کان الإمام أحدهما- قطعا أو تجویزا- یقتضی عدم الاعتداد بقول الباقین و إن کثروا، و إنّ الإجماع بعد الخلاف کالمبتدإ فی الحجّیّة[۸]. انتهی.

و قال المحقّق فی المعتبر بعد إناطة حجّیّة الإجماع بدخول قول الامام علیه السّلام:

إنّه لو خلا المائة من فقهائنا من قوله لم یکن قولهم حجّة، و لو حصل فی اثنین کان قولهما حجّة[۹]. انتهی.

و قال العلّامة بعد قوله «إنّ الإجماع عندنا حجّة لاشتماله علی قول المعصوم»: و کلّ جماعة- قلّت أو کثرت- کان قول الإمام فی

الجملة أقوالها فإجماعها حجّة لأجله، لا لأجل الإجماع[۱۰]. انتهى.

هذا، و لكن لا يلزم من كونه حجّة تسميته «إجماعا» فى الاصطلاح، كما أنّه ليس كلّ خبر جماعة يفيد العلم «متواترا» فى الاصطلاح.

و أمّا ما اشتهر بينهم من أنّه لا يقدح خروج معلوم النسب- واحدا أو أكثر- فالمراد أنّه لا يقدح فى حجّيّة اتّفاق الباقى، لا فى تسميته «إجماعا» كما علم من فرض المحقّق قدّس سرّه الإمام عليه السّلام فى اثنين.

نعم، ظاهر كلمات جماعة يوهم تسميته «إجماعا» فى الاصطلاح، حيث تراهم يدّعون الإجماع فى المسألة ثمّ يعتذرون عن وجود المخالف بأنّه معلوم النسب، لكنّ التأمّل الصادق يشهد بأنّ الغرض الاعتذار عن قدح المخالف فى الحجّيّة لا فى التسمية.

ترجمه:

نقل عبارات علما در اجماع و حجیّت آن

پس وقتی وجه حجیّت اجماع از نظر علمای امامیّه، اشتمال آن بر قول امام است ناگزیر حجیّت اجماع وجودا و عدما دائر مدار وجود سخن امام و عدم آن در هر جماعتی است که امام یکی از آنهاست، و لذا سید مرتضی می‌فرماید:

وقتی که بودن امام در میان آنان علّت حجّت بودن اجماع باشد، پس هر جماعتی (تعدادشان زیاد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۳۹

باشد یا کم) که رأی امام در بین آراء آنان باشد، اجماعشان حجت است.

بنابراین: مخالفت یک یا دو نفر (از میان آن جمع) که امام قطعا و یا احتمالا یکی از آن دو نفر باشند مقتضی عدم اعتنا به قول بقیّه است هرچند تعدادشان زیاد باشد، البته اجماع پس از اختلاف، از نظر حجیّت مثل اجماع ابتدائی و اتفاقی است که مسبوق به خلاف نیست. پایان یافت نقل سخن سیّد مرتضی (ره).

مرحوم محقّق در کتاب «معتبر» پس از آنکه ملاک حجیّت اجماع را به دخول امام در میان جماعت قرار داده می‌فرماید: اگر صد نفر از فقهای ما (شیعه) اتفاق نظرشان بر مسأله‌ای، خالی از رأی امام باشد، اجماعشان برآن مسئله حجت نمی‌باشد و حال آنکه اگر (قول امام) در ضمن قول دو نفر حاصل شود، قول و اجماع آن دو نفر حجّت است. عبارت جناب محقق تمام شد.

و مرحوم علّامه بعد از این فرموده‌اش «که اجماع به دلیل اشتمالش بر قول معصوم از نظر ما حجت است» آورده است که: «و هر جماعتی (کم باشد یا زیاد) اگر رأی امام در ضمن آراء آنان باشد اجماعشان حجّت است به خاطر اشتمال آن بر قول امام نه از آن جهت که اجماع است». پایان یافت سخن علامه (ره).

این از آن مطالبی که گذشت، بدان و به خاطر داشته باش. لکن لازم نیست نام هر اتفاقی را از این جهت که (اشتمالش بر قول امام) حجت است در اصطلاح اجماع گذارد، کما اینکه هر خبر جماعتی، که مفید علم است در اصطلاح متواتر نامیده نمی‌شود. و اما آنچه میان علما مشهور شده مبنی بر اینکه:

مخالفت یک یا چند عالم معلوم النسب مضرّ به اجماع نیست، مرادشان این است که: به حجیت اتفاق نظر بقیه ضرر نمی‌رساند، نه اینکه ضرر به نام اجماع هم نمی‌رسانند، چنانکه از فرض جناب محقق مبنی بر بودن یکی از آن دو این مسئله دانسته شد.

استدراک بله: ظاهر کلمات جماعتی موهم نامگذاری این‌گونه اتفاق نظر است در اصطلاح به اجماع، چرا که در مسأله‌ای ادعای اجماع کرده و سپس از وجود مخالف این‌طور عذر می‌آورند که وجود مخالف به ملاحظه اینکه نسبش معلوم است مضر به تحقق اجماع نیست.

اما تأمّل صادق گواه بر این است که غرض ایشان از این اعتذار، اعتذار در مقام قدح در حجیت است نه در تسمیه اتفاق به اجماع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۴۰

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (و لکن لا یلزم من کونه حجّهٔ تسمیته ...) در متن مزبور چیست؟

این است که: اگرچه هر اتفاقی که مشتمل بر قول و رأی امام باشد حجت است، امّا به صرف حجت بودن، نامش در اصطلاح اجماع نیست، کما اینکه هر خبر علم‌آوری از هر جماعتی در اصطلاح متواتر نیست.

به عبارت دیگر می‌فرماید:

اینکه گفتیم چنانچه رأی امام در میان آراء و اقوال جمعی از علما باشد، اتفاق آنها معتبر است، مراد این نیست که بر چنین اتفاقی در اصطلاح اجماع گفته می‌شود، بلکه اجماع مصطلح عند الفریقین عبارت است از اتفاق تمام علمای امت اسلامی اعم از شیعه و سنی در یک عصر بر مسأله‌ای از مسائل دینی و لذا مراد این است که با مناط و معیار ما که کشف قطعی از رأی امام در اتفاق علما است، چنانچه به دخول امام در میان جمعی، و لو ۵ نفر هم یقین حاصل نماییم، حکم به حجیت آن اتفاق و اجماع می‌کنیم و لذا مراد و مقصود حجت بودن است، نه اجماع اصطلاحی بودن. کما اینکه: خبر متواتر یقین‌آور است لکن هر خبر یقین‌آوری اصطلاحا نامش متواتر نیست.

فی المثل: از خبر امام و یا از خبر ۱۰ نفر برای ما یقین حاصل می‌شود و لکن چنین خبری را متواتر اصطلاحی نمی‌گویند، چرا که این یقین به واسطه اعتماد بسیار به آنها حاصل گردیده و حال‌آنکه متواتر مصطلح خبری است که یقین ما به آن در اثر کثرت مخبرینش حاصل می‌شود هرچند که مخبرینش فاسق باشند.

* پس مراد از عبارت (و امّا ما اشتهر بینهم، من انّه لا یقدح خروج المعلوم ...) چیست؟

پاسخ از یک سؤال مقدّر است مبنی بر اینکه: تقریر فوق مقتضی تفکیک میان حجیّت و اطلاق اجماع است، یعنی: ممکن است اتفاق جماعتی حجت باشد ولی در عین حال به آن اجماع نگویند، و حال آنکه مشهور اصولیین می‌گویند: اگر جماعتی در حکمی اتفاق نمودند و در مقابل یک یا چند نفر که نام و نشان و نسبشان معلوم است با اتفاق آنها (در یک حکم) مخالفت کردند، این مخالفت ضرری به تحقق اجماع نمی‌رساند.

یعنی: هرچند اجماع مزبور اتفاق الکل نمی‌باشد و لکن به قوت خود باقی بوده و اجماع است.

* مراد مشهور اصولیین از عبارت فوق چیست؟

این است که: وقتی اتفاق جماعتی حجت باشد اجماع هم هست و مخالفت معلوم النسب نیز مانع از تحقق اجماع نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۴۱

حاصل مطلب اینکه: این سخن و رأی مشهور از اجماع با تقریری که در اینجا از اجماع شد سازگار نمی‌باشد.

* پاسخ شیخ به سؤال و اشکال مذکور چیست؟

این است که: مراد از عبارت (مخالفت معلوم النسب مضر به تحقق اجماع نیست) در بیان مشهور این نیست که به نام اجماع ضرر نمی‌رساند، بلکه مخالفت یک نفر هم در از بین بردن اجماع مصطلح کافی است، بلکه مراد این است که به حجیت اتفاق نظر بقیه

افراد ضرر نمی‌رساند، چرا که مناط حجیت را دارد.

به عبارت دیگر: مراد از عبارت مذکور این نیست که به اجماع مصطلح ضرر نمی‌رساند، بلکه غرض این است که به حجیت اجماع ضرر نمی‌رساند.

*** مراد از عبارت (کما علم من فرض المحقّق الامام ...) چیست؟**

فرضی است از مرحوم محقق حلی به عنوان شاهد بر مطلب فوق، مبنی بر اینکه: اگر امام یکی از دو نفر باشد قول آن دو نفر حجت است و لکن روشن است که اتفاق دو نفر را اصطلاحا اجماع نمی‌گویند هرچند احیانا حجت باشد.

*** پس مراد از عبارت (نعم: ظاهر کلمات جماعهٔ یوهم تسمیته اجماعا ...) چیست؟**

این است که: بله: ظاهر کلمات جماعتی، موهم نامگذاری این اتفاق نظر است (در اصطلاح) به اجماع، چرا که در مسأله‌ای ادعای اجماع کرده و سپس از وجود مخالف این‌طور عذر می‌آورند که وجود مخالف به ملاحظه اینکه نسبش معلوم است مضر به تحقق اجماع نیست. اما تأمّل صادق گواه بر این است که غرض ایشان از این اعتذار، اعتذار در مقام قدح در حجیت است نه در تسمیه اتفاق به اجماع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۴۲

متن: نعم، یمکن أن یقال: قد تسامحوا فی إطلاق «الإجماع» علی اتّفاق الجماعهٔ الّتی علم دخول الإمام فیها، لوجود مناط الحجّیّهٔ فیه و کون وجود المخالف غیر مؤثّر شیء؛ و قد شاع هذا التسامح بحیث کاد أن ینقلب اصطلاح الخاصّهٔ عمّا وافق اصطلاح العامّهٔ إلی ما یعمّ اتّفاق طائفهٔ من الإمامیّهٔ، کما یعرف من أدنی تتبع لموارد الاستدلال؛ بل إطلاق لفظ الإجماع بقول مطلق علی إجماع الإمامیّهٔ فقط- مع أنّهم بعض الامّهٔ لا کلّهم- لیس إلّا لأجل المسامحهٔ، من جههٔ أنّ وجود المخالف کعدمه من حیث مناط الحجّیّهٔ.

و علی أیّ تقدیر، فظاهر إطلاقهم إرادهٔ دخول قول الإمام فی أقوال المجمعین بحیث یکون دلالته علیه بالتضمّن، فیکون الإخبار عن الإجماع إخبارا عن قول الإمام. و هذا هو الّذی یدلّ علیه کلام المفید و المرتضی و ابن زهرهٔ و المحقّق و العلّامهٔ و الشهیدین و من تأخّر عنهم[۱۱].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۴۳

ترجمه:

بیان تسامح در اطلاق لفظ اجماع

بله: ممکن است گفته شود: فقهای (شیعه) در اطلاق لفظ اجماع بر اتفاق جماعتی که رأی امام در میان آراء آنها است به جهت وجود مناط حجیت (یعنی: کاشفیّت از قول معصوم) در آن و عدم تأثیر وجود مخالف در تحقق آن، مسامحه نموده‌اند، و این تسامح به گونه‌ای شایع گردید که گویا اصطلاح علمای شیعه در اجماع، از آنچه مطابق اصطلاح عامّه است در آن، تغییر یافته به خصوص اتفاق طائفه‌ای از خاصّه، چنانچه با اندک تفحّصی در مواضع استعمال و موارد استدلال این اصطلاح، صدق این گفتار معلوم می‌شود. بلکه اطلاق و استعمال لفظ اجماع به طور مطلق (یعنی بدون قرینه) بر خصوص اتفاق آراء امامیّه، با اینکه ایشان بخشی از امت‌اند و نه کلّ آن، از روی مسامحه است، به خاطر اینکه وجود مخالفین کالعدم فرض شده است از آن جهت که مناط حجیت اجماع را در اتفاق جماعت مذکور لحاظ نموده‌اند.

به‌هر تقدیر:

ظاهر اطلاق اجماع در عبارات فقهاء شیعه، اراده دخول رأی امام در اتفاق جمع متفقین است به نحوی که دلالت لفظ اجماع بر قول معصوم به نحو دلالت تضمّنی است.

پس مراد (مخبر) از اخبار (اجماع) خبر دادن از قول امام (ع) است، نه صرف اخبار از اتفاق و اجماع علما.

و این (تسامحی که در اطلاق لفظ اجماع بر اتفاق جمعی که رأیشان مشتمل بر رأی امام است نقل شد و گفتیم مراد فقهای شیعه از اجماع، اتفاق جماعتی است که رأی معصوم در میان آنها باشد) همان امری است که کلام مرحوم مفید، سید مرتضی، ابن زهره، محقّق، علّامه، شهید اول و شهید ثانی و متأخرین از آنان برآن دلالت دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۴۴

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (یمکن ان یقال: انّهم قد تسامحوا فی اطلاق الاجماع ...) چیست؟

این است که: اطلاق اجماع بر اتفاق آرای جمعی توسط علمای شیعه به لحاظ وجود مناط حجیت در آن بوده و تسامحی است و در اثر شیوع از مجازات مشهور گشته است.

و اجماعی که بر اتفاق آرای تمام علمای اسلام اطلاق می‌شد بر اتفاق خصوص فقهاء شیعه از باب (تسمیهٔ الکل باسم جزئه) یعنی: به سبب علاقه کل و جزء است که لفظ وضع شده برای کل است ولی بر جزء هم اطلاق می‌شود.

* چه نسبتی از نسب اربع میان اجماع بودن و حجّت بودن برقرار است؟

عموم و خصوص من وجه، چرا که ممکن است:

۱- در برخی موارد به خاطر عدم کشف، اجماع مصطلح مع المسامحهٔ باشد لکن حجت نباشد.

۲- و در برخی موارد حجت باشد لکن اجماع نباشد، مثل اتفاق جماعتی مع الکشف.

۳- و در برخی موارد به دلیل وجود کشف قطعی، هم اجماع مصطلح باشد و هم حجت.

۴- و در برخی موارد نیز نه اجماع هست و نه حجت، مثل اتفاق جماعتی که کاشف از قول امام نمی‌باشد.

* حاصل سخن شیخ در متن مزبور چیست؟

این است که: هرچند اجماع حقیقی و عاری از اطلاق مسامحی همان اتفاق تمام عصر است و لکن ممکن است از روی تسامح لفظ اجماع را بر اتفاق برخی از علما اطلاق نموده باشند، منتهی مشروط به اینکه اتفاق آنها مشتمل بر رأی امام باشد چنانچه در اصطلاح فقهای شیعه هرگاه لفظ اجماع استعمال می‌شود، مراد اجماع خاصّه و اتفاق علمای اهل بیت علیهم السّلام است نه اهل سنت و جماعت.

* وجه تسامح در اطلاق لفظ اجماع بر اتفاق برخی از علما چیست؟

این است که:

مناط حجیت، اتفاق الکل یعنی: رأی امام در اتفاق آراء برخی از علما نیز وجود دارد و لذا مخالفین با آنها، چون وجودشان کالعدم

محسوب می‌شود، می‌توان مسامحه کرده لفظ اجماع را در اتفاق این برخی نیز استعمال نمود.

حاصل تقریر فوق این است که: نقل اجماع در اصطلاح علماء شیعه نقل رأی امام است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۴۵

متن: و أمّا اتّفاق من عدا الإمام بحیث یکشف عن صدور الحکم عن الامام- بقاعدهٔ اللطف کما عن الشیخ[۱۲]، أو التقریر کما عن بعض المتأخّرین[۱۳]، أو بحکم العادهٔ القاضیهٔ باستحالهٔ توافقهم علی الخطأ مع کمال بذل الوسع فی فهم الحکم الصادر عن الامام- فهذا لیس إجماعا اصطلاحیّا إلّا أن ینضمّ قول الإمام المکشوف عنه باتّفاق هؤلاء الی اقوالهم، فیسمّی المجموع «إجماعا» بناء علی ما تقدّم من المسامحهٔ فی تسمیهٔ اتّفاق جماعهٔ مشتمل علی قول الإمام، «إجماعا» و إن خرج عنه الکثیر أو الأکثر؛ فالدلیل فی الحقیقهٔ هو اتّفاق من عدا الإمام و المدلول: الحکم الصادر عنه نظیر کلام الإمام و معناه.

ترجمه:

نفی اصطلاح اجماع از اطلاقی دیگر

و امّا اتفاق جماعتی که بدون حضور و یا رأی امام در آن به نحوی است که کاشف از رأی امام است و این کشف یا به واسطه قاعده لطف است، چنانچه از شیخ طوسی نقل گردیده و یا به قاعده تقریر، همان‌طور که برخی از متأخرین گفته‌اند و یا به حکم عادت که توافق علما را بر خطا (با کمال وسع وسیعشان) در فهم حکم صادر از امام مستحیل می‌دانند، اجماع اصطلاحی نیست، مگر اینکه قول کشف‌شده امام از آن اتفاق با ضمیمه شدن به اتفاق آنها در اقوالشان مجموعا اجماع اصطلاحی نامیده شود، البته مبنی بر مسامحه‌ای که در نام‌گذاری و اطلاق اجماع بر اتفاق آرای جماعتی که رأیشان مشتمل بر قول امام است گذشت، اگرچه از اتفاقشان کثیری از علما بلکه اکثر آنها خارج باشند.

پس: در حقیقت دلیل عبارت است از اتفاق غیر امام، و مدلول آن، حکمی است که از امام صادر شده، مثل کلام و لفظی که از زبان امام صادر شده که به آن دلیل گفته و معنای آن را مدلول می‌نامند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۴۶

تشریح المسائل

*** مقدمهٔ بفرمائید اجماع منقول بر چند قسم است؟**

بر چهار قسم: دخولی، لطفی، تقریری و حدسی که تعریف هریک خواهد آمد.

*** مراد از اجماع دخولی چیست؟**

اجماعی است که امام نیز یقینا در میان مجمعین داخل بوده، هرچند ناقل امام را بشخصه نشناخته باشد.

*** کدام یک از انواع اجماع، ممکن است هم اجماع باشد، هم حجّت و یا یکی از اجماع و حجّت؟**

دخولی و تضمنی

توضیح اینکه: اگر اجماع منقول از نوع دخولی و تضمنی باشد:
الف: ممکن است هم اجماع مصطلح باشد هم حجت. ب: و ممکن است تنها حجت باشد ولی اجماع مصطلح نباشد.

*** در چه صورتی اجماع منقول نه اجماع مصطلح است و نه حجّیّت دارد؟**

در صورتی که از نوع اجماع منقول تقریری و یا حدسی و یا لطفی باشد.

*** مراد شیخ از عبارت (و امّا اتّفاق من عدا الامام بحیث ...) در متن مزبور چیست؟**

این است که: برخی از علما لفظ اجماع را بر اتفاق اطلاق کرده‌اند که رأی امام در ضمن آن نبوده و لکن به یکی از انحا همچون قاعده لطف یا تقریر و یا عادت آن را از اتفاق مزبور، می‌توان کشف نمود.

*** پس مراد ایشان از عبارت (الّا ان ینظّم قول الامام المکشوف عنه باتفاق ...) چیست؟**

این است که: این اطلاق یک اطلاق حقیقی نیست و قطعا اجماع اصطلاحی نامیده نمی‌شود.
مگر اینکه: مجموع کاشف (اتفاق علما) و منکشف (رأی امام) را به یکدیگر ضمیمه کرده و نامش را اجماع بگذاریم تا بشود اجماع مصطلح، البته این انضمام تسامحی است.

*** چرا اتفاق من عدا الامام، اجماع مصطلح نمی‌باشد؟**

به دلیل اینکه اجماع مصطلح، اتفاق الکل است در عصر واحد، درحالی‌که در این نوع از اجماعات حد اقل خود امام که یکی از علما است و خارج است، پس اتفاق الکل حاصل نشده و ناقل تنها قول علما را نقل نموده که نظر آنها کاشف از رأی امام است.
مگر اینکه: مقصودشان از اجماع، اجماع مجموع اقوال و رأی امام باشد، ولی این اطلاق نیز تسامحی است.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۴۷
متن: فالنکتهٔ فی التعبیر عن الدلیل ب «الإجماع» مع توقّفه علی ملاحظهٔ انضمام مذهب الإمام علیه السّلام- الّذی هو المدلول- إلی الکاشف عنه و تسمیهٔ المجموع دلیلا- هو التحفّظ علی ما جرت علیه سیرهٔ اهل الفنّ ارجاع کلّ دلیل الی احد الادلّهٔ المعروفهٔ بین الفریقین، اعنی الکتاب و السّنّهٔ و الاجماع و العقل.[۱۴]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۳ ؛ ص۴۷
ففی اطلاق الاجماع علی هذا مسامحهٔ فی مسامحهٔ، و حاصل المسامحتین اطلاق الاجماع علی اتّفاق طائفهٔ یستحیل بحکم العادهٔ خطأهم و عدم وصولهم الی حکم الامام.
ترجمه:

مسامحه دیگر در اطلاق لفظ اجماع در تقریر فوق

پس نکته‌ای که در تعبیر از دلیل (یعنی: اتفاق من عدا الامام) به (لفظ) اجماع لحاظ شد با وجود توقّف و صحّت این اطلاق (یعنی: اطلاق لفظ اجماع) بر انضمام رأی امام (که مدلول باشد) به کاشف (یعنی: اقوال المجمعین) و نامیدن مجموع (یعنی: اجتماع اتفاق

من عدا الامام و رأی امام) را به نام دلیل، این است که:
بر سیره اهل فنّ مشی گردیده که هر دلیلی را به یکی از ادله چهارگانه معروف یعنی: کتاب، سنت، عقل و اجماع ارجاع داده‌اند.
بنابراین: در اطلاق لفظ اجماع طبق این تقریر، مسامحه دیگری علاوه بر مسامحه اوّل وجود دارد.

حاصل دو مسامحه

حاصل دو مسامحه این است که: اطلاق اجماع بر اتفاق طائفه و گروهی است که به حکم عادت و از نظر متعارف مردم غیر ممکن است که همگی خطا کرده و به حکم واقعی صادر شده از جانب امام نرسند.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۴۸

تشریح المسائل

*** مراد شیخ در متن مذکور چیست؟**

این است که:
در واقع دلیل همان اتفاق علما و مدلول حکمی است که از امام صادر شده و مراد علما از اجماع و اطلاق آن، همان دلیل می‌باشد.

*** بـا وجود اینکه می‌دانیم اطلاق لفظ اجماع متوقف است بر لحاظ اقوال متفقین و انضـمام آنها با رأی امام و قرار دادن مجموع را در برابر لفظ اجماع، و حال آنکه این لحاظ مراعات نشده، پس وجه تعبیر از اتفاق علما (یعنی: دلیل) به لفظ اجماع چیست؟**

این است که: ادله از نظر ارباب فنّ منحصر در چهار چیز است: کتاب، سنت، عقل، اجماع.
نتیجه اینکه: هر امری که قابل اعتماد و استناد باشد و بتوان حکمی را با آن اثبات نمود، باید در تحت یکی از عناوین چهارگانه فوق مندرج باشد.

*** حاصل مطلب تا بدین جا چیست؟**

این است که:
تا به اینجا دو مسامحه در اطلاق لفظ اجماع از جانب علما انجام گرفته است.

*** مسامحه اوّل در اطلاق لفظ اجماع بر اتفاق برخی علما چه بود؟**

این بود که از بـاب مسامحه بر اتفـاق برخی از علمـا که قول امـام در ضـمن اقوال و آرائشان باشـد اجماع گفته شـد، هرچنـد اجماع حقیقی، اتفاق کلّ و تجمع همه علما است.

*** حاصل دومین مسامحه در اطلاق مزبور چگونه است؟**

این است که: پا را از مسامحه اول فراتر نهاده و گفته‌اند: اتفاقی که کشف از رأی و موافقت امام هم بکند، اجماع است، هرچند رأی امام داخل در آنها نباشد.

*** با در نظر گرفتن دو مسامحه مذکور نتیجه بحث چیست؟**

این است که اجماع عبارت است از: اتفاق طایفه‌ای از علما که از نظر عادت و عرف مردم، تجمعشان بر خطا غیر ممکن و نرسیدنشان به حکم واقعی صادر شده از امام محال باشد.

*** آیا اطلاق اجماع در تعریف فوق حقیقی است؟**

چنانچه قبلا گفته شد خیر، این اطلاق حقیقی نیست و اجماع اصطلاحی امر دیگری است.

*** شاهد بر این مدّعی چیست؟**

شاهد بر این مدّعی و مقال، دو امری است که در متن بعدی آمده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۴۹

*** توضیحا بفرمائید چرا در انضمام اقوال مجمعین با رأی امام مسامحه وجود دارد؟**

زیرا در اینجا دلیل و مدلول و یا به عبارت دیگر، کاشف و مکشوف را روی هم ریخته و نام آن را اجماع گذاشته‌اند و حال آنکه اجماع، بر نفس دلیل اطلاق می‌شود.

یعنی: همان‌طور که در اجماع دخولی بر اتفاق طایفه‌ای که امام در میان آنها بود از روی مسامحه نام اجماع نهادند، همین‌طور در اینجا نیز بر مجموع کاشف و مکشوف، نام اجماع نهادن تسامح دارد.

*** آیا تفاوتی میان تسامح در اجماع دخولی با اجماع در اینجا وجود ندارد؟**

چرا، در آنجا یک مسامحه بود و در اینجا دو مسامحه، یا اینکه مسامحه در مسامحه است.

*** دو مسامحه مذکور را به طور خلاصه روشن کنید؟**

الف: یک مسامحه اینکه: اجماع مصطلح همان اتفاق الکل است و حال آنکه در اینجا بر اتفاق من عدا الامام اطلاق شد.

ب: و یک مسامحه اینکه: در این نوع از اجماعات، اتفاق نظر علما کاشف از رأی معصوم است و در اینجا این کشف به منزله دخول امام در بین مجمعین فرض شده است و حال آنکه داخل نیست.

*** فلسفه این دو تسامح چیست؟**

این است که: فقهای مسلمان از اول بنا را بر این گذارده‌اند که منابع احکام ادله اربعه باشد. یعنی:

کتاب، سنت، عقل، اجماع و مرادشان از اجماع نیز همان اجماع مصطلح است.

حال: اگر در کلمات آنها به کلماتی برمی‌خوریم که اجماع مصطلح نیست ولی در مناط با اجماع مصطلح یکی است یعنی: کاشف از قول معصوم است.

و لذا: باید در تحت یکی از آن منابع چهارگانه باشد، که مناسب‌تر از همه اجماع است، و نمی‌توان آن را دلیل پنجمی نامید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۵۰

متن: و الاطّلاع على تعريفات الفريقين و استدلالات الخاصّة و أكثر العامّة على حجّيّة الاجماع يوجب القطع بخروج هذا الاطلاق عن المصطلح و بنائه على المسامحة لتنزيل وجود من خرج عن هذا الاتفاق منزلة عدمه. كما قد عرفت من السيّد و الفاضلين (قدّست أسرارهم) من أنّ كلّ جماعة قلّت او كثرت علم دخول قول الامام عليه السّلام فيهم، فاجماعهم حجّة.

و يكفيك فى هذا ما سيجىء من المحقق الثانى فى تعليق الشرائع من: «دعوى الاجماع على أنّ خروج الواحد من علماء العصر قادح فى انعقاد الاجماع»، مضافا إلى ما عرفت من إطباق الفريقين على تعريف الاجماع باتفاق الكلّ.

ثمّ إنّ المسامحة من الجهة الأولى او الثانية فى إطلاق لفظ الاجماع على هذا من دون قرينة لا ضير فيها، لأنّ العبرة فى الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدلّ. نعم لو كان نقل الاجماع المصطلح حجّة عند الكلّ كان إخفاء القرينة فى الكلام الذى هو المرجع للغير تدليسا. أمّا لو لم يكن نقل الاجماع حجّة او كان نقل مطلق الدليل القطعىّ حجّة لم يلزم تدليس أصلا.

و يظهر من ذلك ما فى كلام صاحب المعالم رحمه اللّه حيث انّه بعد أن ذكر أنّ حجّيّة الاجماع إنّما هى لاشتماله على قول المعصوم و استنهض بكلام المحقق الذى تقدّم و استجوده، قال:

«و العجب من غفلة جمع من الأصحاب عن هذا الأصل و تساهلهم فى دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهيّة، حتّى جعلوه عبارة عن اتفاق جماعة من الأصحاب، فعدلوا به عن معناه الذى جرى عليه الاصطلاح من دون نصب قرينة جليّة و لا دليل لهم على الحجّيّة يعتدّ به»[۱۵] انتهى.

و قد عرفت أنّ مساهلتهم و تسامحهم فى محلّه، بعد ما كان مناط حجّيّة الاجماع الاصطلاحىّ موجودا فى اتّفاق جماعة من الأصحاب و عدم تعبيرهم عن هذا الاتّفاق بغير لفظ الاجماع، لما عرفت من التحفّظ على عناوين الأدلّة المعروفة بين الفريقين.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۵۱

ترجمه:

دو گواه بر عدم اراده اجماع اصطلاحی در اتفاق من عدا الامام

و آگاهی بر تعریفات دو گروه شیعه و سنی از اجماع و استدلالات فقهاء شیعه و بیشتر اهل سنّت بر حجیّت آن، موجب قطع و یقین به خروج این اطلاق (یعنی: اطلاق اجماع بر اتفاق جماعتی که کاشف از رأی امام است) از اجماع اصطلاحی و بناء آن بر مسامحه می‌شود آن‌هم به خاطر نازل منزله عدم فرض کردن وجود خارجین از این اتفاق.

چنانچه این توجیه را قبلا از جانب مرحوم سید مرتضی و محقق و علّامه خوانده و دانستی که گفتند: اتفاق و اجماع هر جماعتی بر حکمی (اعم از اینکه تعدادشان کم باشد یا زیاد) که رأی امام در میانشان دانسته شود، حجّت است، اگرچه اصطلاحا اجماع نباشد.

و در این مقام آنچه به زودی از محقق ثانی در حاشیه شرایع خواهد آمد تو را کفایت می‌کند، مبنی بر اینکه اجماع اهل فن بر این است که خروج یک نفر از علمای عصر و مخالفت او با اتفاق دیگران مانع از انعقاد اجماع می‌شود.

علاوه برآن که قبلا دانستی که اتفاق علمای شیعه و سنی بر این است که:

اجماع عبارت است از: اتفاق کلّ علما به نحوی که احدی از آنها خارج نباشد.

عدم ایراد بر اطلاق اجماع بنا بر هریک از دو مسامحه

سپس می‌فرماید بنابراین: مسامحه از جهت اول (که اجماع موضوع برای اتفاق کل را در اتفاق برخی از علما که رأی امام در ضمن

رأی آنها باشد اطلاق می‌شود) و از جهت دوم (که اجماع بر اتفاقی اطلاق شده که مشتمل بر رأی امام نبوده و تنها کاشف از موافقت حضرت با آنهاست) در اطلاق لفظ اجماع (بدون قرینه) در کلام ایرادی نداشته و سبب تدلیس مدعی اجماع نمی‌شود زیرا مدعای مستدل در استدلالش به واسطه حصول علم از دلیل است.

بله: اگر تنها نقل اجماع اصطلاحی از نظر تمام علما حجت باشد و نه غیر آن، نیاوردن و یا پنهان کردن قرینه در کلامی که محل رجوع دیگران می‌باشد تدلیس است.

امّا: اگر نقل اجماع منقول حجت نباشد و یا اینکه نقل مطلق دلیل قطعی حجت باشد، اساسا نقل اجماع بدون قرینه مستلزم تدلیس نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۵۲

کلام صاحب معالم

و از این وجه (در تسامح و تدلیس نبودن ادعای اجماع در کلام اصحاب) اشکالی که بر کلام صاحب معالم وارد است روشن می‌شود، چرا که بعد از اینکه فرمود: حجیت اجماع به خاطر شمولش بر قول معصوم است و به کلام محقق استشهاد و آن را نیکو دانست، گفت: شگفتا از غافل بودن جمعی از علمای اصحاب از این اصل و سهل‌انگاری آنها در هنگام نیازشان به آن (اجماع) در مسائل فقهیّه، حتی در طیّ این ادعاها اجماع را اتفاق برخی از علما دانسته و بدین ترتیب از معنای اصطلاحی آن عدول نموده‌اند بدون اینکه قرینه آشکاری در کلامشان بیاورند و حال آنکه هیچ دلیلی بر حجیت اتفاق مزبور ندارند و لکن آن را به جای حجّت نقل کرده‌اند.

پاسخ شیخ در مقام اشکال بر کلام مذکور

قبلا دانستی که تساهل و تسامح علمای اصحاب به جا بوده، چرا که مرادشان از اطلاق اجماع نقل حجت است و مناط حجیت اجماع در اتفاق منقول از اصحاب وجود دارد و از اتفاق مزبور به لفظ اجماع تعبیر کرده‌اند، زیرا انگیزه آنها بر این تعبیر، تحفظ نمودن و رعایت عدم خروج از عناوین چهارگانه است و لذا اشکال قابل توجهی به علمای اصحاب وارد نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۵۳

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (و الاطّلاع علی تعریفات الفریقین ... الخ) چیست؟

همان دو گواه ذیل است که دلالت دارند بر اینکه مراد از اجماع در این نوع از اتفاق، اجماع اصطلاحی نبوده بلکه مسامحی است:

۱- تعاریفی که علمای شیعه و سنی برای اجماع نموده و همواره از آن به (اتفاق الکل) تعبیر کرده‌اند.

۲- استدلالاتی که از علمای شیعه و اغلب اهل سنت بر حجیت اجماع به ما رسیده که تمام دلالت دارد بر اینکه، اجماعی حجت است که حکایت از جمله علما و همه اهل فن نماید.

＊ نتیجه حاصله از وجود دو گواه مذکور چیست؟

این است که: اطلاق اجماع بر اتفاق جمعی از علما که کاشف از قول معصوم است، اجماع اصطلاحی نبوده و از روی مسامحه چنین تعبیری صورت گرفته است.

به عبارت دیگر: در این اطلاق، صرفا مجمعین ملاحظه شده و مخالفت مخالفین به منزله عدم فرض شده است. تو گویی مدعی اجماع به عدم وجود مخالف قطع داشته است.

＊ حاصل مطلب در متن مذکور چیست؟

این است که: مراد مدعی اجماع، نقل و حکایت حجّت است نه اخبار از تحقق اجماع اصطلاحی و شاهد بر این مقال هم فرموده سید مرتضی، محقق و علامه است که نقل شد.

نکته: در پایان این مطلب می‌فرماید: از تمام شواهدی که در متن و مسائل گذشت، نفس تعاریفی که در باب اجماع از علمای شیعه و سنی به ما رسیده و همواره اجماع را اتفاق الکل دانسته‌اند، گواه خوبی است بر درستی گفته ما و اینکه اجماعات ادعاشده در واقع اجماع نیست بلکه دلیلی است قابل اعتماد و استناد که با لحاظ همین جهت است که آن را اجماع نامیده‌اند.

＊ مراد از عبارت (انّ المسامحهٔ من الجههٔ الاولی ... تا للاخیر فیها) چیست؟

این است که: نفس این مقدار از مسامحه، سبب تدلیس مدعی اجماع نیست، چرا که مستدل در طی استدلالش به مخاطب می‌فهماند که علم و یقینش بر حکمی که از طریق اجماع حاصل نموده از روی دلیل بوده است حال به هر لفظی که این معنا و مقصود را تفهیم کند اشکالی ندارد.

＊ پس مراد از قید (من دون قرینهٔ ...) چیست؟

این است که: چون ناقل اجماع در هر دو مسامحه مرادش نقل حجت و برهان است، اطلاق لفظ اجماع هرچند با قرینه معیّنه نسبت به مراد و مقصودش همراه نباشد ضرری به اصل هدف نمی‌زند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۵۴

＊ پس مراد از عبارت (نعم، لو کان نقل الاجماع المصطلح حجّهٔ عند الکل ...) چیست؟

این است که: اگر تنها نقل اجماع اصطلاحی از نظر تمام فقهاء حجت باشد و به غیر اجماع اصطلاحی اکتفاء کردن جایز نباشد، عدم وجود قرینه در کلام مدعی اجماع سبب تدلیس است، چرا که دیگران را به اشتباه می‌اندازد.

زیرا گمان می‌کنند که مقصود وی اتفاق الکل (یعنی: اجماع اصطلاحی) است و حال آنکه مراد وی چیز دیگری است، لذا چون بر مراد و مقصود خویش قرینه نیاورده سبب گمراهی دیگران و ادعای مزبور در ردیف تدلیس قرار می‌گیرد.

لکن: اگر قائل شدیم که اجماع منقول حجت نیست یا متعهد شدیم به اینکه نقل مطلق دلیل قطعی حجت است، دیگر نقل اجماع و عدم قرینه در کلام تدلیس نمی‌باشد.

＊ لزوم قرینه در آوردن اجماع غیر مصطلح نسبت به خود ناقل و مدّعی اجماع است یا نسبت به منقول الیهم (شنوندگان)؟

نسبت به منقول الیهم یعنی مخاطبین است زیرا

چنین اجماعی برای ناقل، محصل است و خودش از باب علم بدان عمل می‌کند که در اجماع مصطلح به طریق اولی است، و درهرصورت این اجماع چه دخولی باشد و چه لفظی و یا اینکه حدسی باشد و یا تقریری چون ناقل علم به رأی امام حاصل نموده و به این علم خود عمل می‌کند و علم حجیت ذاتیه دارد و بدون تردید است، و نیازی به قرینه ندارد.

اما چنین اجماعی برای مخاطبین، اجماع منقول است و در اینجاست که سؤال می‌شود آیا وظیفه ناقل نصب قرینه مفهمه است یا نه؟

پس: نصب قرینه و لزوم آن، نسبت به منقول الیهم مورد سؤال است.

* حال با توجّه به مبنای فوق آیا وظیفه ناقل نصب قرینه است یا خیر؟

۱- اگر مجتهد اجماعات منقوله (اعم از دخولی، حدسی و ...) را مطلقا حجت ندانـد، ناقل وظیفه‌ای نـدارد و چنانچه قرینه نیاورد مؤاخذه نمی‌شود چرا که اصلا چنین نقلی برای مخاطبین فاقد ارزش است.

۲- و اگر مجتهد اجماعات منقوله (مصطلح و غیر مصطلح) را مطلقا حجت بداند، باز نصب قرینه لازم نیست چرا که هرکدام مرادش باشد مخاطبین به او عمل می‌کنند.

۳- و اگر مجتهد اجماع منقول مصطلح را حجت و اجماع غیر مصطلح را غیر حجت بداند در صورتی که مراد ناقل، اجماع به معنای اتفاق جماعتی باشد نصب قرینه بر او لازم است و الّا تدلیس کرده است و تدلیس هم قبیح است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۵۵

* مراد از عبارت (و یظهر من ذلک ما فی کلام صاحب المعالم ...) چیست؟

ظهور یک اشکال است بر کلام صاحب «معالم» بر اساس آنچه بیان شد.

* صاحب «معالم» در رابطه با حجّیّت اجماع و نظر فقها راجع به آن چه فرموده است؟

فرموده است: در شگفتم از غافل بودن برخی از علما از چنین اصلی (کاشفیت از قول معصوم) و اینکه چگونه سهل‌انگاری کرده و هنگام نیازشان در مسائل فقهیّه به اجماع، آن را ادعا می‌کننـد و در این ادعاها گاها از معنای اصطلاحی اجماع عدول کرده و آن را اتفاق برخی از علما دانسته‌اند بـدون اینکه قرینه‌ای برای آن در کلامشان نسب کننـد و حال آنکه هیچ دلیلی بر حجیت چنین اتفاقی ندارند و معذلک آن را به جای حجت نقل کرده‌اند.

* به نظر شیخ چه اشکالی بر این کلام صاحب معالم وارد است؟

دو اشکال بر کلام ایشان در این مقام وارد است:

۱- اینکه ایشـان فرمود: اصحاب در اطلاـق لفـظ اجمـاع مرتکب سـهل‌انگاری شـده و اتفاق الکل را بر اجتماع برخی از علما اطلاق نموده است و این به خاطر غفلتی است که کرده‌اند.

۲- و اینکه فرمود: چرا در مقام نقل دلیل، لفظ اجماع را اطلاق نمودند و لفظ دیگری برای آن انتخاب نکرده‌اند.

* پاسخ شیخ از اشکال اوّل صاحب المعالم چیست؟

این است که: تساهل و تسامح در اینجا بجا و خالی از اشکال است و نمی‌توان آن را ناشی از غفلت دانست و گفت که آنها اغراء به

جهل کرده‌اند، چرا؟

زیرا همان‌طور که: بر مستدل لازم است که در مقام استدلال، آنچه را ادعا می‌کند با آوردن حجت و دلیل آن را مستدل و محکم کند.

ایشان نیز مرادشان از آوردن اجماع، نقل حجّت است و از آنجا که مناط و ملاک حجیت (یعنی:

اشتمال بر رأی امام یا کشف از آن در اتفاق مورد نظر) نیز در آن وجود دارد، نیازی به قرینه نداشته و مسامحهٔ از آن تعبیر به اجماع کرده‌اند و این امر ناشی از غفلت نمی‌باشد.

*** پاسخ شیخ به اشکال دوم صاحب معالم چیست؟**

می‌فرماید: و اما سر اینکه نام این اتفاق را اجماع گذاردند این بود که از ابتدا بنا را بر این گذاشتند که منابع فقه چهار امر باشد، و هر دلیلی الزاما به یکی از این چهار امر راجع باشد.

لذا: چون اتفاق مزبور به اجماع نزدیک‌تر بود آن را مندرج در مصادیق و افراد اجماع نمودند و این یک مبنائی است در میان آنان که بدان عمل می‌کنند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۵۶

متن: إذا عرفت ما ذکرنا فنقول: إنّ الحاکی للاتفاق قد ینقل الاجماع بقول مطلق او مضافا إلی المسلمین او الشیعهٔ او أهل الحقّ او غیر ذلک ممّا یمکن أن یراد به دخول الامام فی المجمعین، و قد ینقله مضافا إلی من عدا الامام. کقوله: أجمع علماؤنا او أصحابنا او فقهاؤنا او فقهاء اهل البیت (ع)، فانّ ظاهر ذلک من عدا الامام (ع) و ان کان ارادهٔ العموم محتملهٔ بمقتضی المعنی اللغویّ، لکنّه مرجوح.

فإن أضاف الإجماع إلی من عدا الإمام (ع) فلا إشکال فی عدم حجّیّهٔ نقله، لأنّه لم ینقل حجّهٔ و إن فرض حصول العلم للناقل بصدور الحکم عن الإمام (ع) من جههٔ هذا الاتّفاق إلّا أنّه إنّما نقل سبب العلم و لم ینقل المعلوم- و هو قول الإمام (ع)- حتّی یدخل فی نقل الحجّهٔ و حکایهٔ السنّهٔ بخبر الواحد. نعم، لو فرض أنّ السبب المنقول ممّا یستلزم عادهٔ موافقهٔ قول الإمام (ع) أو وجود دلیل ظنّیّ معتبر حتّی بالنسبهٔ إلینا أمکن إثبات ذلک السبب المحسوس بخبر العادل و الانتقال منه إلی لازمه. لکن سیجیء بیان الإشکال فی تحقّق ذلک.

و فی حکم الإجماع المضاف إلی من عدا الإمام (ع) الإجماع المطلق المذکور فی مقابل الخلاف، کما یقال: «خرء الحیوان الغیر المأکول غیر الطیر نجس إجماعا، و إنّما اختلفوا فی خرء الطیر» أو یقال «إنّ محلّ الخلاف هو کذا، و أمّا کذا فحکمه کذا إجماعا» فإنّ معناه فی مثل هذا: کونه قولا واحدا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۵۷

ترجمه:

اقسام اجماعات منقوله در کتب فقها

پس از بیان مقدمه و اینکه دانستی، اجماع مصطلح و اجماع غیر مصطلح داریم؛ می‌گوئیم:

حاکی اتفاق و یا ناقل اجماع:

۱- گاهی اجماع را به طور مطلق (بدون ذکر مضاف الیه) نقل می‌کند و می‌گوید: دلیل این حکم اجماع است و یا اینکه آن را

مضاف به عباراتی از قبیل مسلمین، شیعه، اهل حق یا غیر این الفاظ از عباراتی که ممکن است قول امام (ع) را با آنها داخل در اقوال مجمعین قرار داده، می کند.

۲- و گاهی آن را به (من عدا الامام (ع) اضافه می کند مثل: اجمع علماؤنا یا اصحابنا و یا فقهائنا و یا فقهاء اهل البیت (ع).

ظاهر این مضاف‌الیه‌ها اراده غیر امام (ع) را در قول ناقل نشان می‌دهد، اگرچه فی حدّ نفسه از لفظ به مقتضای معنای لغویش اراده عموم نیز محتمل است، و لکن احتمال مذکور مرجوح و غیر قابل اعتماد است.

حکم الفاظ اجماع

پس اگر ناقل، اجماع را به غیر امام (ع) اضافه کند و نسبت دهد بی‌تردید نقل آن حجت نیست، چرا که ناقل حجت را نقل نکرده (تا قابل اعتماد باشد) اگرچه فرض شود علم به صدور حکم از جانب امام (ع)، از جهت این اتفاق برای خود ناقل حاصل شده، چرا که ناقل سبب علم را نقل نموده و نه معلوم (یعنی: قول امام (ع) را، تا در نقل حجت و حکایت سنت، به واسطه خبر واحد داخل گردد، و لذا این قسم از اجماع منقول فاقد اعتبار است.

استدراک اگر فرض شود که سبب نقل شده از اموری است که عادتا مستلزم موافقت با قول امام (ع) است، یا اینکه با وجود دلیل ظنّی معتبر ملازم باشد، حتّی نسبت به ما، در چنین فرضی ممکن است بتوانیم سبب محسوس (یعنی: اتفاق علما) را به واسطه خبر واحد عادل اثبات و به لازمه‌اش (یعنی: رأی معصوم) و موافقت آن با رأی علما منتقل کنیم.

لکن به زودی اشکال در تحقق چنین امری بیان خواهد شد. و در حکم اجماعی که به غیر امام (ع) اضافه می‌شود، اجماع مطلقی می‌باشد که در مقابل خلاف ذکر می‌شود چنانچه گفته می‌شود: فضله حیوان غیر مأکول، به استثنای پرنده، اجماعا نجس است و منحصرا اختلاف در فضله پرنده غیر مأکول است. یا فی المثل گفته می‌شود: حکم کذائی محل اختلاف است و اما فلان شیء حکمش بالاجماع چنین و چنان است. پس: معنای این عبارت آن است که: در این مسئله یک قول واحد وجود دارد (و همه در آن با هم موافقند). (نکته:) چنانچه قبلا اشاره شد این اجماع نیز حجت نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۵۸

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (انّ الحاکی للاتّفاق قد ینقل الاجماع ...) چیست؟

این است که: اجماعات منقوله در کتب فقها بر دو قسم است:

۱- برخی از این اجماعات با عباراتی آورده شده که ظهور در اجماع مصطلح دارند.

فی المثل: ناقل گفته: هذه المسألة اجماعیّة و یا اجمع المسلمون علی ... و یا اجماع الشیعة علی کذا و یا اجماع اهل الحقّ علی کذا و یا اجمع الامّة علی کذا و امثال هذه العبارات.

۲- و برخی دیگر از اجماعات با عباراتی آمده است که ظهور در اتفاق من عدا الامام دارند که این قسم خود بر سه گونه آورده می‌شود:

الف: گاهی مدعی اجماع می گوید:

هذا اجماع فقهاء اهل البیت و یا اجمع علمائنا علی کذا و یا باجماع فقهائنا الحکم کذا و از این قبیل تعبیراتی که دلالت بر (اتفاق من

عدا الامام) دارند.

*** مراد از ظهور در (اتفاق من عدا الامام) عرفی است یا لغوی؟**

عرفی است، یعنی: آنچه عرفا از این تعبیرات فهمیده می‌شود من عدا الامام است وگرنه به حسب معنای لغوی تعبیرات فوق شامل امام نیز می‌شود چرا که امام خود اعلم علما است.

بنابراین: در این گونه عبارات عمومیت و شمول نسبت به امام محتمل است و لکن به چنین احتمالاتی اعتنا نمی‌شود.

*** چنین اجماعاتی مصطلح‌اند یا غیر مصطلح؟**

نه مصطلح‌اند و نه غیر مصطلح، بلکه فاقد هرگونه حجیت‌اند.

*** چرا چنین اجماعاتی، اجماع مصطلح نیستند؟**

زیرا ناقل اتفاق من عدا الامام را نقل می‌کند حال آنکه اجماع مصطلح اتفاق الکل است.

*** مراد از عبارات (فان اضاف الاجماع الی من عدا الامام ...) چیست؟**

این است که: چنین اجماعاتی حجیت ندارند.

زیرا ناقل، نقل حجت (یعنی: رأی امام) نکرده تا اینکه حجت باشد، بلکه آنچه نقل نموده حدس و کشف خودش بوده و لذا به دلیل اینکه به قول امام یقین نموده چنین حدس و کشفی از رأی امام برای خودش حجت است و نه دیگران.

*** پس مراد از عبارت (نعم: لو فرض انّ السّبب المنقول ...) چیست؟**

این است که: بله: چنانچه فرض کنیم، چنین کشفی را که ناقل نقل می‌نماید، از اسبابی باشد که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۵۹

به حسب عادت برای هرکسی به رأی معصوم (یعنی: حکم واقعی) و یا یک دلیل معتبر (یعنی: یک حکم ظاهری) قطع و یقین ایجاد می‌کند، فی المثل وقتی که ناقل می‌گوید:

اجمع العلماء فی جمیع الاعصار و الامصار علی کذا ... به گونه‌ای باشد که:

اگر ما هم این اتفاق را می‌دیدیم، حدس قطعی به رأی امام می‌زدیم و یا یقین می‌کردیم که دلیل معتبری در کار بوده که تمام علما در هر عصری چنین نظری داده‌اند و از سبب به مسبّب و یا از ملزوم به لازم (رأی امام) می‌رسیدیم.

و لکن باید گفت: ناقل اجماع هرگز چنین اجماعی را نقل نمی‌کند که در آینده این مدعا اثبات خواهد شد.

ب: و گاهی مدعی اجماع می‌گوید: هذا اجماعی. که اجماع را به قول مطلق آورده و ظهور در اجماع مصطلح دارد، لکن قبل و یا بعد از چنین ادعایی قرینه مقابله را می‌آورد که جلوی آن ظهور را می‌گیرد.

*** قرینه مقابله یعنی چه؟**

یعنی: اینکه ادعای اجماع را در مقابل خلاف قرار می‌دهد، یا فی المثل می‌گوید: علما در فلان مسئله اجماع دارند، لکن در فلان مسئله اختلاف کرده‌اند که این کلام اخیر صلاحیت قرینیت دارد و ادعای قبلی دو احتمال را متصور می‌کند:

۱- اینکه چه‌بسا همه علما نظر داده و اجماع مصطلح مراد باشد در نتیجه ارزشمند است.

۲- اینکه چه‌بسا مراد عدم وجود مخالف باشد و لو برخی سکوت کرده باشند آن‌هم از روی قرینه بعدی پس فاقد ارزش است.

حال: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. در نتیجه این قسم از نقل اجماعات نیز فاقد ارزش بوده و حجیت ندارند.

و گاهی مدعی اجماع می‌گوید: لا خلاف فی کذا که ضعیف‌ترین نوع اجماع است و در متن بعدی بررسی می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۶۰

متن: و أضعف ممّا ذکر: نقل عدم الخلاف، و أنّه ظاهر الأصحاب، أو قضیّة المذهب، و شبه ذلک. و إن أطلق الإجماع أو أضافه علی وجه یظهر منه إرادة المعنی المصطلح المتقدّم و لو مسامحة- لتنزیل وجود المخالف منزلة العدم، لعدم قدحه فی الحجّیّة- فظاهر الحکایة کونها حکایة للسنّة أعنی حکم الإمام (ع)، لما عرفت من أنّ الإجماع الاصطلاحیّ متضمّن لقول الإمام (ع) فیدخل فی الخبر و الحدیث، إلّا أنّ:

مستند علم الحاکی بقول الإمام (ع) أحد امور:

أحدها: الحسّ، کما إذا سمع الحکم من الإمام (ع) فی جملة جماعة لا یعرف أعیانهم، فیحصل له العلم بقول الإمام (ع).

و هذا فی غایة القلّة، بل نعلم جزما أنّه لم یتّفق لأحد من هؤلاء الحاکین للإجماع، کالشیخین و السیّدین و غیرهما؛ و لذا صرّح الشیخ فی العدّة- فی مقام الرّد علی السیّد حیث أنکر الإجماع من باب وجوب اللطف- بأنّه لو لا قاعدة اللطف لم یکن التوصّل إلی معرفة موافقة الإمام للمجمعین.

الثانی: قاعدة اللطف علی ما ذکره الشیخ فی العدّة، و حکی القول به عن غیره من المتقدّمین.

و لا یخفی أنّ الاستناد إلیه غیر صحیح- علی ما ذکر فی محلّه- فإذا علم استناد الحاکی إلیه فلا وجه للاعتماد علی حکایته، و المفروض أنّ إجماعات الشیخ کلّها مستندة إلی هذه القاعدة، لما عرفت من کلامه المتقدّم[۱۶] عن العدّة، و ستعرف منها و من غیرها من کتبه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۶۱

ترجمه:

وجه اضعفیّت اجماع اخیر از دو قسم قبلی

و ضعیف‌تر از آنچه گفتیم (دو قسم مذکور) نقل عدم اختلاف است (توسط ناقل) در یک حکم و یا (آوردن) الفاظی از قبیل: ظاهر اصحاب، قضیّة المذهب و مانند آن است.

و اگر (ناقل) لفظ اجماع را مطلق (بدون مضاف الیه) آورد یا اینکه آن را (به مضاف‌الیهی) اضافه نمود به طوری که اراده معنای اجماع اصطلاحی از آن (اطلاق و یا اضافه) آشکار شود و لو به ملاحظه تنزیل مخالف به منزله عدم باشد، چون وجود مخالف ضرری به تحقق اجماع و حجیّت اجماع وارد ننموده است، ظاهر چنین حکایتی این است که، نقل و حکایت سنّت (یعنی رأی صادره از امام) بوده است.

زیرا اجماع اصطلاحی متضمن قول امام (ع) است، در نتیجه داخل در مصادیق خبر و حدیث می‌شود، مگر اینکه مستند علم و یقین (ناقل) به رأی امام (ع) یکی از امور ذیل باشد.

۱- حسّ: مثل اینکه ناقل، حکمی را از امام (ع) که در ضمن جماعتی قرار دارد بشنود که هویت آن مجمعین را به شخصه و عینه نمی‌شناسد و بدین‌وسیله علم به رأی امام حاصل کند.

این نحو از اطلاع و آگاهی در نهایت نـدرت و کمی است، بلکه مـا علم قطعی داریم که برای احـدی از ناقلین اجماع مثل: مرحوم شیخ مفیـد، شیخ طوسـی، سیّد مرتضـی، سـید بن زهره و غیره چنین امری اتفـاق نیفتاده است، و لـذا شـیخ طوسـی در کتاب «عـدّهٔ الاصول» در مقام ردّ بر سید مرتضی که حجیت اجماع را از باب لطف انکار نموده، تصریح نموده است که:

اگر قاعـده لطف نمی‌بود امکان دست‌یابی به قول امام (ع) برای مجمعین وجود نـداشت (یعنی: از نظر ایشان تنها راه کشف قول امام قاعده لطف است).

۲- قاعده لطف: بنا بر آنچه شـیخ طوسـی در کتاب «عدّهٔ الاصول» ذکر فرموده و قول به آن را از متقدّمین و علمای گذشـته حکایت نمود، قاعده لطف است.

مخفی نمانـد که استناد به این قاعـده چنـانچه در محلّش ذکر شـد درست نیست، پس اگر اسـتناد حاکی اجماع به این قاعـده معلوم شود، هیـچ وجهی در اعتماد بر حکایت او وجود ندارد و فرض این است که تمام اجماعات شـیخ طوسـی مسـتند به این قاعده است، چنانچه از عبارات قبلی از «عدهٔ الاصول» فهمیدی و به زودی از آن کتاب و دیگر کتابهاش خواهی فهمید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۶۲

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (و اضعف ممّا ذکر نقل عدم الخلاف ...) چیست؟

بیان قسم سوم از اجماعات منقوله در کتاب فقهاء است و اینکه ضعیف‌ترین تعبیرات این است که مدّعی اجماع بگوید:

ظاهر الاصحاب کذا، و یا قضیهٔ المذهب کذا و یا انسب بقواعدنا کذا و یا لا خلاف فی کذا

* وجه اضعفیّت در هریک از این تعبیرات چیست؟

این است که:

۱- لاـ خلاـف، به معنـای این است که: مخالفی در مسـئله وجود نـدارد، حال سؤال این است که: آیا همه موافق‌انـد و فتوی به اثبات مسئله داده‌اند، این مطلب مسلم نمی‌باشد.

۲- ظـاهر الأصـحاب یعنی: فهـم من از تعـبیرات اصـحاب چنین است و حـال آنکه ممکن است فهم و برداشت دیگران طـور دیگری باشد.

۳- انسب بقواعدنا، یعنی: مسئله و قاعده رسیدن به آن به قواعد ما شیعه نزدیکتر است و حال‌آنکه شاید مخاطبین نپذیرند.

نکته: این قسم از نقل اجماع نیز فاقد ارزش و حجیت است.

* ضعیف‌تر از قول و تعبیر اخیر چه تعبیری است؟

این است که: ناقل و مدعی اجماع بگوید: لا نعلم فیه خلافا.

* مراد از عبارت (و ان اطلق الاجماع او اضافه علی وجه ...) چیست؟

تبیین قسم اول می‌باشد که نقل اجماع مصطلح است، یعنی: اگر ناقل اجماع، مرادش اجماع مصطلح باشد، چه اجماع را به طور مطلق و بـدون مضـاف الیه بیـاورد و فی المثـل بگویـد: هـذا الحکم اجمـاعی. چه اجماع را اضافه کنـد یعنی نسبت دهـد به چیز دیگری و

بگوید: هـذا الحکم اجمـاع الائمّـهٔ. و لو این اطلاق (دوم) از باب تنزیل وجود مخالف به منزله عـدم، از روی مسامحه باشـد، زیرا که مخـالفت او مضـر به حجیت اجمـاع نیست، در حقیقت چنین حکـایتی، نقـل قول حجت است و لـذا می‌توان گفت که داخل در باب خبر واحد است و براساس ادله خبر واحد، باید حجت باشد.

اما انصاف حکم می‌کنـد که این‌گونه اجماعات منقوله فاقـد ارزشـند، چرا که باید دید علم ناقل به قول معصوم از چه راهی حاصـل شده است.

*** در مجموع چه راههایی برای دست‌یابی ناقل به قول معصوم در این مقام وجود دارد؟**

سه راه اساسی از قبیل: ۱- راه حس ۲- راه لطف ۳- راه حدس وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۶۳

*** مراد از عبارت (الّا انّ مستند علم الحاکی ...) چیست؟**

این است که: هرکسـی که اجماع را نقل می‌کند و مدعی است که به رأی امام (ع) علم و یقین دارد، مسـتندش یکی از امور مذکور است.

*** مراد از عبارت (احدها الحس: کما اذا سمع ...) چیست؟**

بررسی و محاسبه راه حس است و آن عبارت است از اینکه:

شخص متتبع و محصل اجماع که ناقل اجماع است، خودش حکم شرعی را از امام شنیده است، لکن در میان جماعتی که یقین دارد یکی از آنها امام بوده است، او بشخصه امام را نشناخته است و لذا به دنبال این یقین است که ادعای اجماع می‌کند.

نکته: چنین اجماعی را تضمنی یا دخولی می‌نامند.

*** مراد از عبارت (و هذا فی غایهٔ القلّهٔ ...) چیست؟**

نظر جناب شـیخ است مبنی بر اینکه: این شیوه دارای ارزش است لکن در زمان غیبت بسیار کم است، بلکه نادر افرادی چون مقدس اردبیلی هسـتند که در شـرفیابی به محضر امام (ع) مسائلی را از حضرت آموخته‌اند و سپس ادعای اجماع نموده‌اند، که نمی‌توان آن را اجماع دخولی نامید.

پس اجماع دخولی تنها به درد زمان حضور امام (ع) می‌خورد که مردم در مجالس شـرکت می‌نموده و با آنها حشـر و نشـر داشـته و واردشونده در مجلس در میان جمع نظرات نظر امام را شـنیده است بدون اینکه خودش امام را شناخته باشد که این هم فرض نادری است.

*** آیا فرض مذکور در زمان غیبت ممکن است؟**

خیر، زیرا امام به حسب ظاهر غایب‌انـد و بنای حضور در مجالس عمومی و حشـر و نشـر با آنها را و لو به صورت ناشـناس ندارد، تا اینکه کسی یقین به دخول امام در میان مجمعین حاصل کند.

*** آیا کسی از مدعیان اجماع دخولی تاکنون چنین ادعایی نموده است؟**

خیر شیخ مفید، سید مرتضی و ... که مدعیان اجماع دخولی‌اند چنین ادعائی نکرده‌اند.

*** مراد از عبارت (و لذا صرّح الشیخ فی العدّة ...) چیست؟**

اعتراف شیخ طوسی است به اینکه:
اگر قاعده لطف را نپذیریم، راهی برای دست‌یابی و کشف قول معصوم (ع) نداریم.

*** مراد از عبارت (الثانی: قاعدة اللطف علی ما ذکره الشیخ فی العدّة ...) چیست؟**

بیان ادعای شیخ طوسی و برخی دیگر است مبنی بر اینکه: تنها راه کشف قول امام از طریق اجماع فقها عبارت است از قاعده لطف.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۶۴
یعنی: اگر همه فقهای یک عصر در حکم مسأله‌ای با هم متفق بودند، لطف مقتضی است که امام (ع) در صورت اجتماع علما بر خطا و اشتباه به نحوی از انحاء اظهار و القاء خلاف کند تا اجماع درست نشده و سند نادرستی به دست آیندگان نیفتد و ایشان نیز رسالت خود را به انجام رسانده باشد.
پس: اگر همه فقها بر امری از امور متفق شدند و در مقابل اتفاق آنها هیچ قول مخالفی نبود این امر خود دلالت دارد بر اینکه امام نیز با آنها موافق است وگرنه خود را اظهار و یا حق را که برخلاف اتفاق آنها می‌بود آشکار می‌نمود. چرا که وجوب لطف مقتضی این معناست.

*** تقریر قاعده لطف از لسان متکلمین چگونه است؟**

می‌گویند: (اللّطف ما یقرّب العبد الی الطاعة و یبعّده عن المعصیة و هو واجب علی الله تعالی)
سپس می‌گویند: ارسال رسل، انزال کتب، نصب ائمه و ... از مصادیق لطف‌اند.

*** مراد از عبارت (و لا یخفی انّ الاستناد الیه غیر صحیح ...) چیست؟**

نظر جناب شیخ انصاری است مبنی بر اینکه استناد به این قاعده درست نمی‌باشد.

*** مراد از عبارت (و المفروض انّ اجماعات الشیخ کلّها مستندة الی هذه القاعدة ...) چیست؟**

این است که: مرحوم شیخ در کتاب «عدة الاصول» بر طریقه قاعده لطف به دلیل عقلی و نقلی تمسک کرده و از هر دو راه به اثبات آن پرداخته است.

*** نظر جناب شیخ اعظم پیرامون قاعده لطف (مبنای شیخ طوسی) چیست؟**

این است که: این مبنا درست نیست زیرا وظیفه امام بیان احکام و ابلاغ آنها از راههای متعارف است که از طریق اخبار و روایات این کار را کرده است، لکن برخی از آنها در اثر علل و عوامل بسیاری به دست ما نرسیده است.
و لذا امام تقصیر نکرده تا بگویید: (به مقتضای قاعده لطف یجب الابلاغ و الاعلام و الّا ...)
پس این مبنا باطل است و اجماعاتی هم که بر این مبنا صورت گرفته باطل است و نمی‌توان از این راه قطع به رأی امام حاصل نمود.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۶۵

متن: فدعوى مشاركته للسيّد قدّس سرّه- فى استكشاف قول الامام عليه السّلام من تتبع أقوال الامّة و اختصاصه بطريق آخر مبنيّ على وجوب قاعدة اللطف- غير ثابتة و إن ادّعاها بعض،[۱۷] فانّه قدّس سرّه، قال فى العدّة،- فى حكم ما إذا اختلفت الاماميّة على قولين يكون أحد القولين قول الامام عليه السّلام على وجه لا يعرف بنفسه، و الباقون كلّهم على خلافه-:

«إنّه متى اتّفق ذلک، فان كان على القول الذى انفرد به الامام عليه السّلام دليل من كتاب او سنّة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور و لا الدلالة على ذلک، لأنّ الموجود من الدليل كاف فى إزاحة التكليف، و متى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور او إظهار من يبيّن الحقّ فى تلک المسألة- إلى أن قال: و ذكر المرتضى علىّ بن الحسين الموسوىّ أخيرا: «أنّه يجوز أن يكون الحقّ عند الامام عليه السّلام و الأقوال الأخر كلّها باطلة. و لا يجب عليه الظهور، لأنّا إذا كنّا نحن السبب فى استتاره، فكلّ ما يفوتنا من الانتفاع به و بما معه من الاحكام يكون قد فاتنا من قبل انفسنا، و لو ازلنا سبب الاستتار لظهر و انتفعنا به و أدّى إلينا الحقّ الذى كان عنده».

قال: «و هذا عندى غير صحيح، لأنّه يؤدّى إلى أن لا يصحّ الاحتجاج باجماع الطائفة أصلا، لأنّا لا نعلم دخول الامام عليه السّلام فيها إلّا بالاعتبار الذى بيّناه، و متى جوّزنا انفراده بالقول و أنّه لا يجب ظهوره منع ذلک من الاحتجاج بالاجماع»[۱۸]، انتهى كلامه.

و ذكر فى موضع آخر من العدّة: «إنّ هذه الطريقة- يعنى طريقة السيّد المتقدمة- غير مرضيّة عندى، لأنّها تؤدّى إلى أن لا يستدلّ باجماع الطائفة أصلا، لجواز أن يكون قول الامام عليه السّلام مخالفا لها، و مع ذلک لا يجب عليه إظهار ما عنده»[۱۹] انتهى.

ترجمه:

ادعاى اشتراک در طريق احراز رأى امام (ع) ميان سيّد و شيخ

پس ادّعاى مشاركت او (شيخ طوسى) با سيد مرتضى در استكشاف قول امام (ع) از راه تتبع اقوال امت و تفحص در آنها، و دست‌يابى او به خصوصه به راه ديگرى مبنى بر وجوب قاعده لطف، ادعايى است كه اثبات نشده، اگرچه برخى آن را گفته‌اند.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۳، ص: ۶۶

نقل عبارات شيخ طوسى بر عدم اشتراک ايشان با سيد

شيخ طوسى در كتاب «عدة الاصول» در حكم مسأله‌اى كه امّت در آن بر دو قول اختلاف كرده‌اند، كه يكى از دو قول، قول امام (ع) است بر وجهى كه بنفسه معلوم نيست و قول ديگر برخلاف قول امام (ع) است.

حال اگر چنين موردى (اختلاف الامة على قولين) اتفاق افتاد، در صورتى كه دليلى قطعى از قرآن و يا سنّت قطعى بر قولى كه امام (ع) به آن منفرد بوده و ديگران مخالفش هستند وجود داشته باشد، نه ظهور بر امام (ع) واجب بوده و نه دلالت كردن برآن (رأى و نظرش). زيرا نفس وجود دليل (از كتاب و سنت قطعى) در اسقاط تكليف كافى است و اگر دليلى بر رأى آن حضرت وجود نداشته باشد، ظاهر شدن، يا ظاهر كردن كسى كه حق را در آن مسئله آشكارا بيان كند بر امام واجب است.

سپس در اين باره سخن مى‌راند تا آنجا كه مى‌فرمايد: سيد مرتضى فرموده است:

ممكن است كه (در مسأله‌اى) حق نزد امام باشد و تمام اقوال ديگر باطل، مع‌ذلک ظاهر شدن بر امام واجب نيست،

زيرا وقتى ما خود سبب استتار حضرتش باشيم، پس هرآنچه از بهره‌منديها كه چه‌بسا مصالح واقعى مترتب بر احكام را نيز شامل مى‌شود، به سبب اين استتار از دست ما برود، از ناحيه خود ماست.

و اگر سبب استتار را از بين ببريم، قطعا ظاهر شده و از خورشيد وجودش بهره‌مند مى‌شويم و حقى را كه نزد ايشان است به ما

می‌رساند.

سپس شیخ طوسی فرموده: این فرموده سید از نظر ما صحیح نیست، زیرا ممکن است منجر به این شود، که استدلال علمای شیعه در هیچ موردی درست نباشد، چه آنکه در تمام موارد انعقاد اجماع، تنها اعتبار و ملاحظه‌ای که ما را وادار بر تمسک به اجماع می‌نماید، همان طریقی است که ما در کشف قول امام (ع) اختیار کرده و از راه وجوب لطف آن را احراز نمودیم، و زمانی که منفرد بودن امام را به آن قول جایز دانستیم با اینکه ظهور ایشان واجب نیست دیگر هیچ اجماع صحیحی در میان نمی‌باشد، تمام شد کلام شیخ طوسی.

کلام دیگر از شیخ در کتاب عدّه

شیخ طوسی در جای دیگری از کتاب «عدّه» فرموده است: این طریقه (یعنی: طریقه مرحوم سید مرتضی که در مباحث قبل آمد) از نظر ما پسندیده نیست، زیرا منجر به آن می‌شود که اصلا به اجماع طایفه شیعه استدلال نشود چرا که ممکن است براساس فرموده سیّد، قول امام (ع) با اقوال طائفه مخالف باشد ولی مع‌ذلک اظهار حق بر ایشان (امام) واجب نباشد تمام شد کلام شیخ طوسی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۶۷

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (فدعوی مشارکته للسیّد ...) چیست؟

ابطال این ادعاست که شیخ طوسی (ره) با سید مرتضی از نظر طریقه کشف رأی امام (ع) مشترک است و از همان طریقی که سید آن را به دست می‌آورد شیخ نیز آن را احراز می‌کند.

توضیح اینکه:

برخی از فقها مثل: محقق قمی در قوانین و نراقی در مناهج، در طریقه احراز قول امام مدعی اشتراک میان شیخ طوسی و سید مرتضی شده‌اند بدین صورت که: شیخ در کاشفیت اجماع از قول امام (ره) دو طریق دارد:

۱- طریقه حس در این طریق با سید مرتضی شریک‌اند.

۲- طریقه لطف که منحصر به خود شیخ است و سید آن را قبول ندارد لذا جناب شیخ انصاری می‌فرماید: ادعای اشتراک میان سید و شیخ در این مقام باطل است، چرا که طریقه سید منحصر به حس و طریقه شیخ منحصر به لطف است و در اثبات این مطلب شواهدی هم از کتاب «عدّة الاصول» و «تهذیب» می‌آورد که در متن بعدی بررسی می‌شود.

* مراد از متن (قال فی «العدّة» فی حکم ما ... الخ) چیست؟

نقل مطالب و شواهدی از کتاب «عدّة الاصول» و «تهذیب» است مبنی بر اینکه طریقه شیخ منحصر به قاعده لطف است و لذا می‌فرماید شیخ فرمود:

اگر امت دو گروه شوند به نحوی که همه علما متفقا یک نظر داشته باشند و امام (ع) منفردا یک نظر، در چنین صورتی اگر آیه و یا حدیث معتبری وجود دارد که فقها در استنباط حکم واقعی از آن ناتوان بوده‌اند، اظهار بر امام واجب نیست، لکن اگر چنین مدرک مسلم و معتبری در کار نیست، از باب لطف بیان حق بر امام واجب است.

سپس فرموده: ادعای سید مرتضی این است که ممکن است قول همه علما باطل باشد و حق تنها نزد امام باشد لکن مع‌ذلک اظهار حق بر امام لازم نباشد، چرا که عامل اختفا و غیبت امام (ع) خود ما هستیم و اگر نمی‌توانیم از فیوضات امام بهره‌مند شویم علتش خود ماییم و همان‌طور که شیخ طوسی می گوید: (غیبته منّا) نتیجه اینکه:

وقتی علت غیبت و اختفا ما هستیم اظهار بر امام واجب نیست، بلکه این ما هستیم که باید بستر را آماده نموده و جامعه را برای ظهور او و اظهار حق مهیا کنیم.

پس از این نقل قول، شیخ طوسی فرموده است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۶۸

این گفتار از نظر من درست نمی‌باشد، زیرا لازمه‌اش این است که دیگر به اجماعات استدلال نشود زیرا جز راه قاعده لطف راه دیگری برای احراز علم به رأی امام وجود ندارد و چنانچه این راه را هم نپذیریم، باب الاجماع بسته خواهد شد.

*** از مجموعه شواهد منقوله توسط شیخ طوسی به چه امری واقف می‌شویم؟**

به دست می‌آید که شیخ رأی سید مرتضی را در این مقام پذیرفته است، لکن می گوید: ما ناچاریم که قاعده لطف را بپذیریم چرا که در غیر این صورت راه اجماع بسته می‌شود.

بنابراین: طریقه سید مرتضی به اجماع دخولی منحصر می‌شود و طریقه شیخ به قاعده لطف.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۶۹

متن: و أصرح من ذلک فی انحصار طریق الاجماع، عند الشیخ، فیما ذکره من قاعدة اللطف، ما حکی عن بعض[۲۰] أنّه حکاه عن کتاب التهذیب (التمهید[۲۱]) للشیخ:

«أنّ سیّدنا المرتضی قدّس سرّه کان یذکر کثیرا أنّه لا یمتنع أن یکون هنا امور کثیرة غیر واصلة إلینا علمها مودع عند الامام علیه السّلام و إن کتمها الناقلون، و لا یلزم مع ذلک سقوط التکلیف عن الخلق- إلی أن قال-: و قد اعترضنا علی هذا فی کتاب العدّة فی اصول الفقه و قلنا: هذا الجواب صحیح لو لا ما نستدلّ فی أکثر الأحکام علی صحّته باجماع الفرقة. فمتی جوّزنا أن یکون قول الامام علیه السّلام خلافا لقولهم و لا یجب ظهوره، جاز لقائل أن یقول: ما أنکرتم أن یکون قول الامام خارجا عن قول من تظاهر بالإمامة و مع هذا لا یجب علیه الظهور، لأنّهم أتوا من قبل أنفسهم، فلا یمکننا الاحتجاج باجماعهم أصلا»[۲۲]، انتهی.

ترجمه:

شاهدی دیگر از کلام شیخ طوسی در عدّه

و صریح‌تر از آن کلام قبلی در منحصر بودن طریق اجماع از نظر شیخ پیرامون قاعده لطف کلامی است که از برخی حکایت شده که وی عبارتی از کتاب تهذیب شیخ نقل نموده مبنی بر اینکه سید مرتضی بسیار می‌فرمود که: امتناعی ندارد که در اینجا امور بسیاری (از احکام) که علمش نزد امام است، وجود داشته و به دست ما نرسیده است و اگرچه ناقلون از نقلش کتمان نموده‌اند، ولی مع‌ذلک تکلیف خلایق به آنها ساقط نشده باشد. پس از آن مطالبی را ذکر می کند تا به آنجا که می‌فرماید: و ما در کتاب عدّة که در فن اصول نگاشته شده بر این فرموده سید اعتراض کرده‌ایم و گفته‌ایم که این پاسخ شما درست است، اما در صورتی که در بیشتر احکام و برای صحت آنها به اجماع طایفه شیعه استدلال نکنیم. پس اگر ما جایز بدانیم که رأی امام (ع) مخالف قول آنان (علما) بوده و در عین حال ظهور بر وی واجب نباشد، ممکن است قائلی (به اعتماد این مقاله) بگوید: پس شما منکر نیستید که رأی

امام (ع) خارج باشد از قول کسانی که خود را امامیه می‌دانند و در عین حال ظهور بر حضرتش واجب نباشد، زیرا این امر از ناحیه خودشان به دست آمده نه دیگری.

در نتیجه: استدلال ما به اجماعشان ممکن نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۷۰

متن: فانّ صریح هذا الکلام أنّ القادح فی طریقهٔ السیّد منحصر فی استلزامها رفع التمسّک بالاجماع، و لا قادح فیها سوی ذلک. و لذا صرّح فی کتاب الغیبهٔ بأنّها قویّهٔ تقتضیها الاصول[۲۳].

فلو کان لمعرفهٔ الاجماع و جواز الاستدلال به طریق آخر غیر قاعدهٔ وجوب إظهار الحقّ علیه لم یبق ما یقدح فی طریقهٔ السیّد، لاعتراف الشیخ بصحّتها لو لا کونها مانعهٔ عن الاستدلال بالاجماع.

ثمّ إنّ الاستناد إلی هذا الوجه ظاهر من کلّ من اشتراط فی تحقّق الاجماع عدم مخالفهٔ أحد من علماء العصر، کفخر الدین و الشهید و المحقق الثانی.

قال فی الایضاح فی مسألهٔ ما یدخل فی المبیع:

«إنّ من عادهٔ المجتهد إذا تغیّر اجتهاده إلی التردّد او الحکم بخلاف ما اختاره أوّلا، لم یبطل ذکر الحکم الأوّل، بل یذکر ما أدّی إلیه اجتهاده ثانیا فی موضع آخر، لبیان عدم انعقاد إجماع أهل عصر الاجتهاد الأوّل علی خلافه، و عدم انعقاد إجماع أهل العصر الثانی علی کلّ واحد منهما. و أنّه لم یحصل فی الاجتهاد الثانی مبطل للأوّل، بل معارض لدلیله مساو له»[۲۴] انتهی. و قد أکثر فی الایضاح من عدم الاعتبار بالخلاف لانقراض عصر المخالف[۲۵] و ظاهره الانطباق علی هذه الطریقهٔ، کما لا یخفی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۷۱

ترجمه:

معیار در شناخت فقهایی که براساس قاعده لطف مشی کرده‌اند

شیخ اعظم می‌فرماید:

صراحت این کلام عبارت است از اینکه تنها اشکال در طریقه سید، عدم جواز تمسک به اجماع (شیعه) است و اشکال دیگری غیر از این در آن وجود ندارد و لذا (شیخ طوسی) در کتاب «الغیبهٔ» تصریح نموده به اینکه طریقه سید قوی است به طوری که اصول و قواعد آن را اقتضا می‌کند.

سپس می‌فرماید: پس اگر برای شناخت اجماع و جواز استدلال به آن راه دیگری غیر از قاعده وجوب اظهار حق بر معصوم (یعنی: قاعده لطف) وجود می‌داشت، چیزی که در طریقه سید اشکال وارد کند باقی نمی‌ماند به دلیل اعتراف شیخ به صحّت و عدم نقص آن اگر مانع از استدلال به اجماعات شیعه نباشد.

سپس می‌فرماید: استناد به این وجه (قاعده لطف) از هرکسی که در تحقق اجماع، عدم مخالفت علمای عصر با آن را شرط نموده، روشن است مثل: فخر الدّین (فرزند علّامه حلّی)، شهید اول و محقق.

نقل عبارت فخر الدین در ایضاح

مرحوم فخر الدین در کتاب «ایضاح الفوائد» پیرامون آنچه به تبعیت از مبیع در بیع داخل می‌شود فرموده است:

عادت مجتهد این است که: هرگاه اجتهادش به تردد و حیرت یا به حکمی مخالف حکم اولش، تغییر کند حکم اول را (در مکتوباتش) باطل و محو نمی‌نماید، بلکه اجتهاد دیگرش را در جای دیگر ذکر می‌کند تا بیان کند که:

۱- اجماع اهل عصر اجتهاد اولش برخلاف آن منعقد نشده.

۲- اجماع اهل عصر اجتهاد دومش برخلاف اجتهاد اول و دومش منعقد نشده.

۳- اجماع دوم مبطل اجتهاد اول نبوده، بلکه مساوی آن است و لذا هر دو قابل ذکرند.

شاهدی دیگر بر اعتقاد فخر به قاعده لطف

و در ایضاح بسیار از (عدم اعتبار مخالفت کسی که عصرش منقرض شده، در تحقق اجماع) سخن گفته است، و ظاهر این سخن، انطباق آن بر قاعده لطف است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۷۲

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (ثمّ انّ الاستناد الی هذا الوجه ...) چیست؟

این است که: طریقه لطف در انحصار شیخ نیست زیرا ظاهر کلام تمام کسانی که در تحقق اجماع اتفاق الکل و عدم مخالفت حتی یک نفر از علما را شرط می‌کنند بیانگر اعتقادشان به قاعده لطف است نه مبنای دیگر.

* وجه استظهار در این وجه چیست؟

این است که: در دو وجه دیگر شرط مذکور (عدم وجود مخالف) قید نشده بود و لذا هرکس که در تحقق اجماع قید مذکور را معتبر بداند قائل به قاعده لطف است و آن را حجت می‌داند.

* به بیانی جامع‌تر بفرمائید چه معیاری برای شناخت قائلین به قاعده لطف وجود دارد؟

یا از راه تصریح خود فقیه و اعترافش بر این امر، و یا از طریق ظواهر تعبیراتشان که بالمنطوق و یا بالمفهوم می‌رسانند که مخالفت یک نفر هم مضر به تحقق اجماع است.

* مراد فخر المحققین از عبارت (انّ من عادهٔ المجتهد ...) چیست؟

این است که: اگر مجتهدی تا دیروز به وجوب جمعه فتوی می‌داد و امروز به حرمت آن و یا اینکه تردد در رأی برایش پیدا شده، فتوای اول را محو نمی‌کند بلکه هریک از دو فتوای قدیم و جدید را در ظرف زمانی مربوط به خودش ثبت و ضبط می‌کند.

* به نظر جناب فخر چه فوایدی بر امر مذکور مترتب است؟

۱- از ذکر دو فتوا متوجه می‌شویم که نه در عصر سابق و نه در عصر حاضر اجماعی در کار نبوده است. یعنی: وقتی فتوای مجتهدی

در یک عصر و زمان مخالف فتاوی فقهای همان عصر و زمان باشد، این مخالفت جلوی انعقاد اجماع را در آن عصر و زمان می‌گیرد. حال اگر در عصر بعد از عصر قبلی (یعنی: حالا) نیز فتوایش تغییر کرده و فتوای جدیدی دارد که با فتاوی فقهای این عصر و زمان مخالف است، باز هم جلوی انعقاد اجماع را می‌گیرد، و لذا در هر دو عصر، اجماعی منعقد نشده است.

۲- و آنجا که در رأیش میان دو نظر مردّد شود، هر دو نظر را ذکر می‌کند تا بیان کند که از نظر من هیچ‌یک از دو نظر رجحانی بر دیگری ندارد و بلکه متعارضان، متساویان هستند.

* مفهوم عبارت (من عدم الاعتبار بالخلاف لانقراض عصر المخالف) چیست؟

این است که: اگر عصر او (مخالف) منقرض نشده بود مخالفتش مضر به اجماع می‌بود، لکن چون عصر مخالف سپری شده، مخالفتش فاقد اعتبار است.

نکته: کلام فخر الدین اعتقاد و مشی ایشان را به قاعده لطف روشن می‌سازد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۷۳

متن: و قال فی الذکری: ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول المیّت محتجّین بأنّه لا قول للمیّت، و لهذا ینعقد الإجماع علی خلافه میّتا[۲۶].

و استدلّ المحقّق الثانی فی «حاشیة الشرائع» علی أنّه لا قول للمیّت ب:

الإجماع علی أنّ خلاف الفقیه الواحد لسائر أهل عصره یمنع من انعقاد الإجماع، اعتدادا بقوله و اعتبارا بخلافه، فإذا مات و انحصر أهل العصر فی المخالفین له انعقد و صار قوله غیر منظور إلیه و لا یعتدّ به.[۲۷] انتهی.

و حکی عن بعض[۲۸] أنّه حکی عن المحقّق الداماد أنّه قال فی بعض کلام له فی تفسیر النعمة الباطنة، إنّ من فوائد الإمام- عجّل اللّه فرجه- أن یکون مستندا لحجّیّة إجماع أهل الحلّ و العقد من العلماء علی حکم من الأحکام إجماعا بسیطا فی أحکامهم الإجماعیّة و حجّیّة إجماعهم المرکّب فی أحکامهم الخلافیّة؛ فإنّه- عجّل اللّه فرجه- لا ینفرد بقول، بل من الرّحمة الواجبة فی الحکمة الإلهیّة أن یکون فی المجتهدین المختلفین فی المسألة المختلف فیها من علماء العصر من یوافق رأیه رأی إمام عصره و صاحب أمره و یطابق قوله قوله و إن لم یکن ممّن نعلمه بعینه و نعرفه بشخصه. انتهی.

و کأنّه لأجل مراعاة هذه الطریقة التجأ الشهید فی الذکری[۲۹] إلی توجیه الإجماعات الّتی ادّعاها جماعة فی المسائل الخلافیّة مع وجود المخالف فیها ب: إرادة غیر المعنی الاصطلاحیّ من الوجوه الّتی حکاها عنه فی المعالم[۳۰]؛ و لو جامع الاجماع وجود الخلاف و لو من المعلوم النسب لم یکن داع الی التّوجیهات المذکورة مع بعدها او اکثرها.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۷۴

ترجمه:

گفتار شهید اول در ذکری

شهید اول در کتاب «ذکری» می‌فرماید:

ظاهر کلام علما ممنوعیّت از عمل به قول میّت است، درحالی‌که استدلال کرده‌اند به اینکه قولی برای میت وجود ندارد، و لذا ممکن است که اجماع برخلاف شخص میت منعقد شود.

استدلال محقق ثانی بر عدم قول برای میت

محقق ثانی در حاشیه شرایع، در اثبات عدم قول برای میت استدلال نموده بر اینکه: اجماع داریم بر اینکه مخالفت یک فقیه با بقیه علمای معاصرش از انعقاد اجماع ممانعت می‌کند درحالی‌که روی قولش حساب می‌کنند و مخالفتش را مورد توجه قرار می‌دهند.
پس: اگر وی از دنیا برود و فتوای معاصرینش تنها در مخالفت با رأی او منعقد شود، اجماع منعقد می‌گردد و قول وی (فقیه میت) بی‌ارزش شده و به آن توجه نمی‌شود، تمام شد کلام محقق ثانی.

نقل کلام از محقق داماد در این مقام

از برخی حکایت شده، که این بعض از محقق داماد حکایت کرده که ایشان در تفسیر نعمت باطنی فرموده: یکی از فوائد امام (عج) این است که: ایشان مدرک برای حجیت اجماع اهل حل و عقد می‌باشد بر حکمی از احکام، اجماعی بسیط در احکام اجماعی و اتفاقیشان، و اجماعی مرکب در احکام اختلافی شان، چرا که امام (ع) خود منفرد بقولی نمی‌باشد، بلکه یکی از رحمت‌های واجبه الهی که حکمتش اقتضای آن را دارد این است که: در میان مجتهدینی که در یک مسأله اختلافی، اختلاف نظر دارند کسی باشد که رأیش با رأی امام عصر و صاحب الامر خودش موافق بوده و قولش با قول حضرتش مطابق باشد، اگرچه ما بعینه ایشان را نشناخته و بخصوصه به او معرفت پیدا نکنیم. تمام شد کلام محقق داماد.

استشهاد شهید اول به توجیهات بعیده در اثبات قاعده لطف

گویا شهید اول به خاطر رعایت قاعده لطف، در کتاب «ذکری» پیرامون اجماعاتی که جمعی در مسائل اختلافی با وجود رأی مخالف ادعای آن اجماعات را نموده‌اند، توجیه نموده است به اینکه، مراد این مدّعیان معنا غیر اصطلاحی اجماع است، از وجوهی که صاحب «معالم» در کتاب «معالم» آورده است. و اگر اجماع با وجود مخالف جمع می‌شد، خصوصا در صورتی که مخالف معلوم النسب باشد، دیگر وجهی برای توجیه کردن اجماعات مذکوره در معالم وجود ندارد، که بیشتر آنها توجیهات بعیده‌ای هستند.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۷۵

تشریح المسائل

* حاصل بیان شهید اوّل در ذکری چیست؟

این است که: فقها از عمل به قول میت منع می‌کنند، چرا که می‌گویند: لا قول للمیت.
و لذا: از نظر مشهور، اجماع، برخلاف قول میت نیز قابل انعقاد است چرا که قول میت حجت نیست تا مانع از اجماع شود.

* وجه انطباق در عبارت (ظاهر العلماء المنع عن العمل ...) بر قاعده لطف چیست؟

همان‌طور که قائلین به قاعده لطف در تحقق اجماع شرط نمودند که مجمعین تمامشان زنده باشند، مفهوم کلام شهید نیز این است

که:

اگر این مجتهد میت نیز زنده می‌بود، مخالفتش مضر به انعقاد اجماع می‌شد و لذا:

از این اعتبار و اشتراط (زنده بودن) استفاده می‌شود که این مبنا با مبنای لطف می‌سازد و اینان نیز قائل به قاعده لطف هستند.

*** لبّ اللباب بیان محقق داماد در این مقام چیست؟**

در ذیل آیه شریفه أَ لَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَ باطِنَةً[۳۱] فرموده است: یکی از برکات وجودی امام عصر (عج) هرچند در زمان غیبت، این است که حضرت مستند و مدرک حجیت اجماع علما است (چه در اجماعات بسیطه که همه در یک مسئله متفق القول هستند و فی المثل می‌گویند: فلان عمل واجب است و چه در اجماعات مرکبه که برخی از علما می‌گویند: فلان عمل واجب است و برخی می‌گویند: حرام است لکن هر دو گروه بر عدم اباحه متفق‌اند).

*** استدلال جناب محقق به این مستند بودن چگونه است؟**

بدین گونه است که: اگر همه علما متفق شدند ولی نظر امام غیر از نظر آنان بود، به مقتضای لطف و رحمتی که در حکمت الهی فرض و واجب شده، امام نیز باید اظهار خلاف نماید و یا اینکه در میان مخالفین کسی باشد که قولش موافق قول امام باشد تا اینکه اجماع درست نشود.

نکته: جناب محقق نیز تصریح نموده به قاعده لطف.

*** حاصل گفتار جناب شهید اوّل پیرامون قاعده لطف در ذکری چیست؟**

این است که: وقتی در مسائل اختلافی با اجماعات ادعاشده روبرو می‌شود، دست به توجیه زده

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۷۶

می‌فرماید: مراد این‌ها از اجماع، اجماع اصطلاحی نیست، بلکه یا شهرت مرادشان است و یا امر دیگری، و در این راستا چهار توجیه آورده که در کتاب «معالم» ذکر و ضبط گردیده است، و لذا شیخ در مطالب بعد می‌آورد که:

اگر اجماع با وجود مخالف سازگاری داشت، چنانچه در اجماع دخولی و یا حدسی چنین است و مخالفت حتی یک نفر و لو معلوم النسب ضربه‌ای به اجماع وارد نمی‌ساخت دیگر وجهی برای توجیه کردن این اجماعات در مسائل اختلافی وجود نداشت، آن‌هم توجیهاتی که بیشتر و یا همه آنها دور از ذهن و قابل خدشه هستند.

پس: معلوم می‌شود که تحقق اجماع با وجود مخالف قابل جمع نیست و مخالفت یک نفر هم آن را از ارزش می‌اندازد و چنین معیاری تنها با طریقه لطف سازگار است و نه طریق دیگری.

در نتیجه:

غیر از شیخ طوسی کسان دیگری نیز هستند که صریحا و یا از ظاهر کلامشان استفاده می‌شود که مشی آنها بر قاعده لطف بوده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۷۷

متن: الثالث من طرق انكشاف قول الإمام (ع) لمدّعى الإجماع الحدس و هذا على وجهين:

أحدهما: أن يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطّأناه فى استكشافه؛ و هذا على وجهين:

أحدهما: أن يحصل له الحدس الضروريّ من مبادئ محسوسة بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ فى الحسّ، فيكون بحيث لو

حصل لنا تلك الأخبار لحصل لنا العلم كما حصل له.

ثانيهما: أن يحصل الحدس له من إخبار جماعة اتّفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ، لكن ليس إخبارهم ملزوما عادة للمطابقة لقول الإمام (ع) بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة أيضا.

الثاني: أن يحصل ذلك من مقدّمات نظريّة و اجتهادات كثيرة الخطأ، بل علمنا بخطإ بعضها في موارد كثيرة من نقلة الإجماع، علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد و استظهرنا ذلك منهم في موارد اخر، و سيجيء جملة منها.

ترجمه:

راه سوّم در کشف رأی امام برای مدّعی اجماع

دیگر از راههای انکشاف قول امام (ع) برای مدّعی اجماع، راه حدس است و این راه بر دو گونه است:

۱- یکی از آن دو عبارت است از اینکه:

آن حدس از راهی برای مدّعی اجماع حاصل شود، که اگر ما نیز به آن راه آگاه می‌شدیم وی را در استکشاف رأی امام (ع) تخطئه نمی‌کردیم و این راه نیز خود بر دو گونه است:

الف: اینکه حدس ضروری از مبادی محسوسه برای وی (مدعی اجماع) حاصل شود به‌طوری که خطاء در آن از قبیل خطاء در حس باشد. بنابراین: موقعیت این حدس به گونه‌ای است که اگر این اخبار برای ما نیز حاصل می‌شد برای ما هم به رأی امام علم حاصل می‌شد همان‌طور که برای او حاصل شده است.

ب: اینکه حدس برای وی (مدّعی اجماع) از اخبار جماعتی حاصل شود، که علم و قطع به عدم اجتماعشان در اشتباه برای وی حاصل شود ولی مع‌ذلک اخبار ایشان عادهٔ ملزوم مطابقت با رأی امام نیست، به‌طوری که برای ما هم علم به موافقت رأی امام با ایشان حاصل شود.

۲- و یکی از آن دو وجه عبارت است از اینکه: آن حدس (به رأی امام) از مقدّمات و مبادی نظری و اجتهاداتی که اشتباه در آنها بسیار است حاصل می‌شود بلکه به اشتباه بعضی از این اجتهادات که ناشی از ناقلین اجماع است آگاه می‌شویم، درحالی‌که می‌دانیم این آگاهی و علم، به سبب تصریحات خودشان در موارد مشخص می‌باشد و استظهار کرده‌ایم این اشتباهات را از عبارات خودشان در موارد دیگر، که به زودی برخی از آنها خواهد آمد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۷۸

تشریح المسائل

* مراد از طریقه حدس در متن مذکور چیست؟

این است که: شخص از راه امارات به امری از امور حدس می‌زند. فی المثل: از راه اماراتی عدالت شما یا کرامت دوستش را حدس می‌زند.

در ما نحن فیه نیز: ناقل اجماع از طریق یک سری قرائن و امارات حدس می‌زند که رأی امام، همین رأی مجمعین است.

* چه اموری ممکن است منشأ حصول حدس باشند؟

۱- آنجا که حدس، بدیهی است متکی بر مبادی حسیّه ضروریه می‌باشد.

یعنی: ناقل اجماع از راه یک سری مبادی حسیّه، رأی امام را حدس می‌زند، که اگر این مبادی برای هرکسی حاصل شود، حدس قطعی به رأی امام (ع) حاصل می کند.

فی المثل: فقیهی در مسأله‌ای، آراء و فتاوی تمام فقهاء مسلمان را در تمام عصرها و بلاد به دست آورده و نتیجه می گیرد که فتوای جمیع آنها در آن مسئله وجوب است. این یک مبدأ حسّی ضروری است که از این راه حدس قطعی به رأی امام می‌زند.

به عبارت دیگر: یقین می کند که لا بد، رأی امام نیز همین است، کأنّ حکم را از زبان امام (ع) شنیده است.

نکته: متأسفانه راه مذکور صرف فرض است و واقعیّت خارجی ندارد و لذا ارزشی ندارد.

۲- و آنجا که حدس، اتفاقی است متّکی بر مبادی حسیّه غیر ضروریه است.

فی المثل: آراء چند فقیه متبحّر و مشهور مثل: صاحب جواهر، شیخ انصاری، مقدّس اردبیلی و ... را مورد تتبع قرار می‌دهد و چون به آنها اعتماد کامل داشته و آنان را تالی معصوم می‌دانسته، یقین پیدا کرده که رأی امام (ع) نیز همین است.

لکن مبدأ حسّی این حدس یک امر بدیهی (ضروری) نیست، یعنی: این‌گونه نیست که اگر به طور عادی برای هرکسی پیدا شود بتواند رأی امام را حدس بزند، بلکه امری اتفاقی است.

یعنی: هر فقیهی چنین اعتقاد و حسن ظنّی داشته باشد این حدس را می‌زند وگرنه، نه.

۳- و گاهی حدس متکی بر یک سلسله مبادی حدسیّه و اجتهادیه است، یعنی: حدس در حدس است. فی المثل: پس از رؤیت آیه و یا حدیثی:

۱- با اجتهاد و دقت نظر در آن حکمی را استنباط می کند و این حدس اوّل است.

۲- بر مبنای محاسباتی که در خبرهای حسی داشتند با چنین خبر حدسی برخورد می کنند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۷۹

فی المثل: در خبرهای حسی می گویند: الاصل عدم الخطاء و یا الاصل عدم الغفلهٔ.

در خبرهای حدسی نیز می گویند: الاصل عدم الخطاء و یا الاصل عدم الغفلهٔ.

حاصل مطلب اینکه: همان گونه که احتمال تعمّد کذب را در مخبر عادل برمی‌داشتیم، در اینجا نیز احتمال تعمّد کذب را از مخبر اجماع برداشته و سایر احتمالات را با اصول عقلائیه رفع می کنیم.

یعنی: همان‌طور که این اصل در اخبار حسیّه جاری است در اخبار حدسیّه‌ای که به منزلهٔ الحس‌اند جاری است، نتیجه اینکه: چنین خبر حدسی:

۱- از ناحیه نقل سبب دارای ارزش است چون که مشمول آیه نبأ و ادله حجیّت خبر می‌باشد.

۲- از ناحیه کاشف نیز قابل پذیرش است، چرا که مخبر در نقل سبب متکی به حسّ است، یعنی:

نظر فقهاء را دیده و برای ما نقل نموده و ما خبرهای او را که از این ناحیه یک خبر حسی است و مشمول ادلّه حجیّت است قبول می کنیم.

*** اگر در اینجا سؤال شود خبر عادل باید دارای اثر شرعی باشد حال اثر شرعی قبول این خبر کدام است؟ پاسخ چیست؟**

می گویند اثرش آن است که: وقتی در اثر اتفاق همه علمای اعصار و امصار بر امری برای ناقل اجماع حدس به رأی امام حاصل شده، برای ما نیز حاصل می‌شود. چرا که به حسب فرض مبادی حسیّه، ضروریه است.

یعنی: مبادی مزبور چنان قوی هستند که در اختیار هرکس که باشد، او را به رأی امام منتقل می کند.

حال: ما که خبر عادل را می‌پذیریم و صدق او را به منزله علم می‌دانیم، خود را جای او می‌گذاریم.

لذا: همان حدسی که برای او حاصل شده برای ما نیز حاصل می‌شود. پس، باز هم اجماع منقول دارای ارزش است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۸۰

متن: (وجوب التوقّف فی العمل بالاجماع المنقول) إذا عرفت انّ مستند خبر المخبر بالإجماع المتضمّن للإخبار من الإمام لا يخلو من الامور الثلاثة المتقدّمة- و هی السماع عن الإمام مع عدم معرفته بعينه، و استكشاف قوله من قاعدة اللطف، و حصول العلم من الحدس- و ظهر لك أنّ الأوّل منها غير متحقّق عادة لأحد من علمائنا المدّعين للإجماع، و أنّ الثانی ليس طريقا للعلم فلا يسمع دعوى من استند إليه، فلم يبق ممّا يصلح أن يكون هو المستند فی الاجماعات المتداولة على ألسنة ناقليها إلّا الحدس؛ و عرفت أنّ الحدس قد يستند إلى مبادئ محسوسة ملزومة عادة لمطابقة قول الإمام (ع)- نظير العلم الحاصل من الحواسّ الظاهرة، و نظير الحدس الحاصل لمن أخبر بالعدالة و الشجاعة لمشاهدته آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال اليهما بحكم العادة- أو إلى مبادئ محسوسة موجبة لعلم المدّعی بمطابقة قول الامام (ع) من دون ملازمة عاديّة و قد يستند الى اجتهادات و أنظار؛ و حيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند إلى القسم الأخير من الحدس بل و لا المستند إلى الوجه الثانی، و لم يكن هناك ما يعلم به كون الإخبار مستندا إلى القسم الأوّل من الحدس، وجب التوقّف فی العمل بنقل الاجماع، كسائر الأخبار المعلوم استنادها إلى الحدس المردّد بين الوجوه المذكورة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۸۱

ترجمه:

وجوب التوقف در عمل به اجماع منقول

۱- وقتی فهمیدی که مدرک خبر دادن مخبر به اجماعی که مشتمل بر اخبار از رأی امام (ع) است، خالی از امور سه‌گانه‌ای که گذشت نیست و آن امور سه‌گانه عبارتند از:

الف: شنیدن از امام (ع) با عدم شناخت ایشان بعینه.

ب: کشف رأی امام (ع) از راه قاعده لطف.

ج: حصول علم به رأی امام (ع) از راه حدس.

۲- و برای تو روشن شد که: طریق شنیدن به حسب عادت برای احدی از علمای مدعی اجماع حاصل نگردیده است.

۳- طریق قاعده لطف، راه برای حصول علم نیست، پس به ادعای اجماع کسی که مدرکش این قاعده است، گوش داده نمی‌شود.

نتیجه اینکه: از راههایی که صلاحیت دارند در اجماعات متداوله بر السنه ناقلین مورد استناد باشند باقی نمی‌ماند مگر راه حدس.

۴- و دانستی که حدس نیز: گاهی مستند به مبادی محسوسه‌ای است که عادتا ملازم با مطابقت قول امام است نظیر علمی که از راه حواس ظاهر حاصل می‌شود و مانند حدس حاصله برای کسی که از عدالت و شجاعت خبر می‌دهد و به خاطر مشاهده آثار محسوسه این دو صفت و به حکم عادت به اصل وجود آنها منتقل می‌شود.

و گاهی مستند به مبادی محسوسه‌ای است که سبب علم (مدعی اجماع) به مطابقت آنها با رأی امام است، بدون اینکه میان این مبادی و موافقت رأی امام ملازمه عادیه باشد. و گاهی مستند به اجتهادات و انظار دیگر است.

۵- و از آنجا که:

الف- دلیلی بر لزوم قبول خبر عادل که مستند به قسم اخیر از حدس بوده، بلکه خبر مستند به وجه دوم نیز، در دست نیست.

ب- قرینه‌ای هم بر اینکه دلالت کند اخبار از اجماعات مستند به قسم اول از حدس است وجود ندارد.

نتیجه اینکه: توقف در عمل به نقل اجماع واجب است، همان‌طور که در سایر اخباری که مردد بودنشان میان یکی از وجوه مذکور معلوم است، واجب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۸۲

تشریح المسائل

*** حاصل مطلب در عبارت (اذا عرفت انّ مستند ...) چیست؟**

این است که: در بحث‌های قبلی با راههای انکشاف رأی امام (ع) از طریق اجماع آشنا شدیم و دانستیم که مستند و مدرک علم ناقل اجماع نسبت به قول امام یکی از طرق ذیل است:

۱- طریق حس ۲- طریق لطف ۳- طریق حدس.

*** حاصل مطلب در عبارت (و ظهر لک ان الاول ...) چیست؟**

تبیین دوباره هریک از راه‌های سه‌گانه مذکور است.

۱- طریقه حس: دارای ارزش است، ولی مخصوص به زمان حضور امام است و در زمان غیبت، احدی از مدعیان اجماع چنین ادعایی نکرده‌اند.

۲- طریقه لطف: فاقد ارزش است، چون اصل مبنا در اینجا باطل است و اظهار حق از باب لطف بر امام واجب نیست.

به خاطر اینکه از راه‌های متعارف وظیفه‌اش را انجام داده است.

۳- طریقه حدس نیز دارای شعبات ذیل و فاقد ارزش است.

الف: حدس قطعی عادی که متکی بر مبادی حسیه ضروریه است.

ب: حدس قطعی اتفاقی که متکی بر مبادی حسیه غیر ضروریه است.

ج: حدس قطعی اتفاقی که متکی بر مبادی حدسیه است.

*** چرا به نظر شیخ حدس قطعی عادی دارای ارزش است؟**

زیرا چنین مبنا و مبدئی برای هرکس حاصل شود، قطع به قول معصوم پیدا می‌کند.

لکن؛ راه مذکور:

اولا: صرف فرض است و واقعیت خارجی ندارد.

ثانیا: به فرض امکان در عالم خارج، از کجا که مدعی اجماع براساس طریقه حدس، به اتفاق الکل و شعبه اول متکی باشد تا گفته شود حجت است بلکه محتمل است ادعایش مبتنی بر هریک از شعبات مذکور باشد. فاذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال.

*** چرا حدس قطعی اتفاقی مبتنی بر مبادی حسیه غیر ضروریه ارزش ندارد؟**

چون مبتنی بر علل و عوامل خارجیه است و کلیت ندارد یعنی: برای همه حجیت نیست.

به عبارت دیگر: ممکن است این علل و عوامل برای فرد و یا افرادی فراهم شود مثل: اعتماد و اعتقاد به فتوای علمای فلان طائفه و از

این اعتقاد و اتفاق قطع به رأی امام (ع) پیدا نمایند، لکن چه‌بسا
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۸۳
این زمینه برای بسیاری از افراد مهیا نباشد و از این راه حدس ظنی هم به رأی معصوم پیدا نکنند.

*** چرا حدس قطعی اتفاقی مبتنی بر مبادی حدسیه ارزش ندارد؟**

زیرا اخبار مربوطه مشمول ادله حجیت خبر واحد نیستند و دلیل دیگری هم بر حجیت آنها نداریم.

*** جناب شیخ از تنظیم مطالب در متن مذکور چه نتیجه‌ای می‌گیرد؟**

اجماع منقول حجت نبوده و در آن باید توقف نمود.

*** مراد از عبارت (مستند خبر المخبر بالاجماع المتضمن ...) چیست؟**

اشاره دارد به اینکه ملاک حجیت اجماع از نظر شیعه، کاشفیت از رأی از معصوم است به نحوی که اخبار از اجماع، اخبار از معصوم است.

*** آیا اجماع منقول در حکم خبر واحد نیست؟**

چرا در واقع همان است.

*** پس چرا اجماع منقول را در عداد ادله و به طور جداگانه آورده‌اند؟**

به حسب ظاهر، متابعت از اهل سنت شده است.

*** مراد از عبارت (الی القسم الاخیر من الحدس) چیست؟**

حدسی است که مستند به انظار و اجتهادات است.

*** مراد از عبارت (و لا المستند الی الوجه الثانی ...) چیست؟**

حدسی است که مبتنی بر مبادی محسوسه‌ای است که عادتا ملازم با رأی معصوم است.

*** مراد از عبارت (الی القسم الاول من الحدس) چیست؟**

حدسی است که مبتنی بر مبادی محسوسه‌ای باشد که عادتا ملازم با رأی معصوم نمی‌باشد.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۸۴
متن: فإن قلت: ظاهر لفظ الإجماع اتّفاق الكلّ، فإذا أخبر الشخص بالإجماع فقد أخبر باتّفاق الكلّ و من المعلوم أنّ حصول العلم بالحكم من اتّفاق الكلّ كالضروريّ، فحدس المخبر مستند إلى مبادئ محسوسة ملزومة لمطابقة قول الامام عادتا.
فامّا ان يجعل الحجّة نفس ما استفاده من الاتّفاق، نظير الاخبار بالعدالة و امّا ان يجعل الحجّة اخباره بنفس الاتّفاق المستلزم عادة لقول الامام و يكون نفس المخبر به حينئذ محسوسا نظير اخبار الشّخص بامور تستلزم العدالة او الشّجاعة عادة.

ترجمه:

اشکال بر جناب شیخ انصاری

ظاهر لفظ اجماع (از نظر مدّعی آن) اتفاق کل است، پس وقتی مدعی خبر از (تحقق) اجماع می‌دهد، خبر از اتفاق الکل (تمام اصحاب) داده است، و روشن است که حصول علم و آگاهی به حکم (ناشی از) اتفاق همه اصحاب، مثل امر ضروری و بدیهی است.

در نتیجه: حدس مخبر مستند به مبادی محسوسه‌ای است که عادتا ملازم با قول امام است.

حال: یا حجت و دلیل، نفس آن چیزی قرار داده شده که مخبر از اتفاق کل استفاده نموده است، یعنی: رأی امام نظیر خبر دادن مخبر (پس از دیدن آثار عدالت از کسی) از نفس عدالت.

و یا حجت و دلیل، اخبار او به نفس آن اتفاق کل قرار داده شده که عادتا با رأی امام ملازم است و در این صورت مخبر به امر محسوسی است.

نظیر آنکه شخص پس از مشاهده آثار و اموری که مستلزم عدالت و شجاعت هستند از نفس آن امور خبر می‌دهد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۸۵

تشریح المسائل

* حاصل بیان شیخ در متن قبلی چه شد؟

این شد که تمام راه‌های استکشاف قول امام را از راه اجماع منقول مسدود نمود و نتیجهٔ حکم فرمود به عدم حجیت و لزوم توقف در آن.

به عبارت دیگر فرمود: شعبه اول طریقه حدس نیز به دلیل وجود احتمال فاقد ارزش است.

* حاصل سؤال و تقریر اشکال مستشکل به مطلب فوق چیست؟

اشاره

این است که: اطلاق لفظ اجماع به لحاظ وضع اصلی و حقیقی ظهور در اتفاق کل دارد.

بنابراین: وقتی ناقل و یا مخبر می‌گوید: فقهاء در فلان مسئله اجماع دارند، ظاهر آن این است که همه علما رأیشان یکی است.

به عبارت دیگر می‌گوید: ظاهر کلمه اجماع عبارت است از اتفاق الکل، کسی که اخبار به اجماع می‌کند در حقیقت خبر از اتفاق الکل داده است.

پس: چنین اجماعی حجیت دارد، هم از ناحیه نقل سبب و کاشف و هم از ناحیه نقل مسبب و منکشف.

* تقریر حجیت اجماع از ناحیه منکشف به نظر مستشکل چگونه است؟

می‌گوید: درست است که ناقل اجماع قول امام را عن حسّ به دست نیاورده ولی حدس او یک حدسی است که مبتنی بر مبادی

حسیّه ضروریه است، و این در حالی است که در شعبات حدس گفته شد: هر خبر حدسی که مستند به مبادی حسیّه ضروریّه باشد به منزله خبر حسّی است، یعنی:

عقلای عالم هر برخوردی با خبرهای حسی دارند با چنین خبر حدسی هم دارند.

در خبرهای حسی می گویند: الاصل عدم الخطاء در اینجا نیز می گویند: الاصل عدم الخطاء.

خلاصه مطلب اینکه:

احتمال تعمّد کذب مخبر به اجماع را با آیه نبأ برمی‌داریم و می گوییم: چون مخبر عادل است تو مطمئن باش و سایر احتمالات را با اصول عقلانیه رفع می کنیم.

در نتیجه: چنین خبر حدسی مشمول آیه نبأ و ادله حجیّت خبر بوده و از ناحیه منکشف یا نقل مسبب ارزش دارد.

*** تقریر حجیت اجماع از ناحیه کاشف و نقل سبب به نظر مستشکل چگونه است؟**

می گوید: کسی که خبر از اجماع می‌دهد خود به دلیل رؤیت فتاوای علما در اعصار مختلف دارای قوه حدس گردیده و رأی معصوم را حدس می‌زند لکن ما با حدس او کاری نداریم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۸۶

بلکه ما می گوییم: او در نقل سبب متکی به حس است، بدین معنا که رأی فقها را دیده و برای ما نقل می کند و لذا از آن جهت که یک خبر حسی بوده و مشمول ادله حجیّت است قابل پذیرش است.

*** اگر به مستشکل گفته شود که خبر عادل باید دارای اثر شرعی باشد، قبول این خبر اثر شرعی‌اش کدام است، چه می‌گوید؟**

می گوید: اثرش آن است که وقتی همه فقها اعصار و امصار بر امری از امور متفق شدند همان‌طور که برای ناقل اجماع حدس به رأی امام حاصل شده برای ما هم حاصل می‌شود، چرا که فرض این است که مبادی حسیه، ضروریه است. یعنی: این مبادی در اختیار هرکسی که باشد او را به رأی امام منتقل می کند بنابراین: ما خبر عادل را می‌پذیریم. و از آنجا که صدق العادل نزله منزلهٔ العلم، خود را جای عادل می گذاریم. در نتیجه: حدسی که برای عادل حاصل شده برای ما نیز حاصل می‌شود پس باز هم اجماع منقول ارزشمند است.

*** حاصل مطلب مستشکل چیست؟**

این است که: هرکدام از دو وجه را قبول کنیم موجب آن است که اجماع حجت بوده می‌توان به آن اعتماد نمود.

در نتیجه: می‌توان اجماع منقول را از جمله ظنون خاصه قرار داد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۸۷

متن: و قد اشار الی الوجهین بعض السّادهٔ الاجلّهٔ فی شرحه علی الوافیهٔ فانّه لمّا اعترض علی نفسه:

ب «انّ المعتبر من الاخبار ما استند الی احدی الحواسّ و المخبر بالاجماع انّما رجع الی بذل الجهد و مجرّد الشّک فی دخول مثل ذلک فی الخبر یقتضی منه».

اجاب عن ذلک: بانّ المخبر هنا ایضا یرجع الی السّمع فیما یخبر عن العلماء و ان جاء العلم بمقالهٔ المعصوم من مراعاهٔ امر آخر کوجوب اللطف و غیره.

ترجمه:

کلام و اشکال محقق کاظمی در شرح وافیه

و برخی از سادات اجله (یعنی مرحوم سید محسن کاظمی) در شرح وافیه به این دو وجه (که در تقریر حجیت اجماع منقول ذکر نمودیم) اشاره کرده است.

پس هنگامی که به (ان قلت) خودش اعتراضی نمود به اینکه:

اخباری معتبر است که مستند به یکی از حواس است و حال آنکه مخبر از اجماع و اتفاق علما، خبرش بر رجوعش به بذل سعی و اجتهاد و اعمال حدس است و نه بر پایه حس و صرف شک در این که مثل چنین خبری در خبر معتبر داخل باشد، مقتضی ممنوع بودن و حجّت نبودنش است، پاسخ می‌دهد که:

مخبر به اجماع نیز در آنچه از علما نقل می‌کند به حس رجوع نموده و از امری محسوس خبر می‌دهد، اگرچه در رسیدن به نظر معصوم و علم پیدا کردن به مقاله ایشان از مراعات امر دیگری مثل قاعده وجوب لطف و یا غیر آن استفاده کرده باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۸۸

تشریح المسائل

* مراد سائل و یا مستشکل از نقل عبارات مرحوم کاظمی چیست؟

تأیید برای مقاله خودش و اثبات حجیت اجماع منقول است.

* نظر مرحوم کاظمی پیرامون حجیت اجماع منقول چیست؟

اجماع منقول را از باب ظن خاص حجت می‌داند، منتهی پس از اثبات این امر در مقام اعتراض و انتقاد به مقاله خود پیرامون اجماع منقول اشکالی را مطرح نموده است.

* حاصل اشکال مرحوم کاظمی به مقاله خود چیست؟

این است که:

اخبار معتبر به آن دسته از اخبار گفته می‌شود که بر پایه حس و مخبر به در آن امر محسوس باشد، و لذا اخباری که بر پایه اجتهاد، حدسیات و اعمال افکار است فاقد ارزش است و حجیت ندارند.

حال ناقل اجماع که در اخبارش از رأی معصوم از اجتهاد و حدس استفاده نموده است. خبرش قابل اعتماد و استناد نمی‌باشد و ادله حجیت شامل این گونه خبرها نمی‌شود.

* جناب کاظمی چه پاسخی از اعتراض فوق به خودش می‌دهد؟

می گوید: اجماع منقول دارای دو جنبه است:

الف: جنبه سبب و کاشف که اتفاق فقها می‌باشد.

ب: جنبه مسبب و منکشف که قول امام (ع) است.

حال: اگرچه اجماع منقول (به خاطر اینکه مخبر نه قول امام را دیده و نه آن را حس کرده بلکه تنها حدس می‌زند) از ناحیه مسبب، خبر حدسی است، لکن از ناحیه سبب یک خبر حسی است و از این جهت مشمول ادله حجیت خبر واحد می‌باشد و ارزشمند است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۸۹

متن: ثمّ أورد: بأنّ المدار فی حجّیّة الاجماع علی مقالة المعصوم علیه السّلام فالاخبار إنّما هو بها و لا یرجع إلی سمع.

فأجاب عن ذلک:

أولا: بأن مدار الحجّیّة و إن کان ذلک، لکن استلزام اتفاق کلمة العلماء لمقالة المعصوم معلوم لکلّ أحد لا یحتاج فیه إلی النقل. و إنّما الغرض من النقل ثبوت الاتفاق فبعد اعتبار خبر النّاقل لوثاقته و رجوعه فی حکایة الاتفاق إلی الحسّ و السّماع کان الاتفاق معلوما، و متی ثبت ذلک کشف عن مقالة المعصوم للملازمة المعلومة لکلّ أحد.

و ثانیا أنّ الرجوع فی حکایة الاجماع إلی نقل مقالة المعصوم لرجوع النّاقل فی ذلک إلی الحسّ، باعتبار أنّ الاتفاق من آثارها. و لا کلام فی اعتبار مثل ذلک، کما فی الإخبار بالایمان و الفسق و الشجاعة و الکرم و غیرها من الملکات و إنّما لا یرجع الی الأخبار فی العقلیّات المحضة فانّه لا یعوّل علیها و إن جاء بها ألف من الثّقات حتّی یدرک مثل ما أدرکوا.[۳۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۳ ؛ ص۹۰

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۹۰

ترجمه:

دومین اشکال محقق کاظمی به خودش

پس ایراد گرفت، به اینکه مدار در حجیت اجماع بر فرموده معصوم (ع) است، پس ملاک و اعتبار اخبار بر فرموده معصوم است (و نه بر اتفاق علما) و مخبر (در اخبار خودش از آن) به حس رجوع نمی‌کند.

پس پاسخ داده است از آن (ایراد) به اینکه:

اولا: اگرچه مدار حجیت فرموده معصوم (ع) است لکن بر هرکسی معلوم است که این اتفاق علما مستلزم مقاله معصوم (ع) است، به نحوی که نفس اخبار از اتفاق الکل کافی بوده و نیازی به نقل و اخبار مقاله معصوم نمی‌باشد و غرض از نقل اجماع اخبار از ثبوت اتفاق علما است که امر محسوس می‌باشد.

بنابراین:

به خاطر اعتبار خبر ناقل به دلیل وثاقت و عدالت او و رجوعش در اخبار از ثبوت اتفاق به امر محسوس، اتفاق مزبور معلوم (و به مرحله ثبوت می‌رسد).

و وقتی این امر ثابت شد، این ثبوت کاشف از مقاله معصوم است چرا که تلازم میان ثبوت اتفاق و مقاله امام برای هرکسی روشن و معلوم است.

ثانیا: بازگشت ناقل در حکایتش از اجماع به نقل مقاله معصوم به دلیل بازگشت او در آن مورد به امر حسی است، به اعتبار اینکه اتفاق علما از آثار مقاله معصوم است. و در این اعتبار، اختلافی وجود ندارد، چنان‌که در اخبار به ایمان و فسق و شجاعت و کرم و غیر این صفات از ملکات دیگر، مخبر به امور حسی که از آثار این صفات است مراجعه نموده و پس از ادراک و مشاهده آنها چنین خبر می‌دهد و هرگز در مقام اخبار به عقلیات محض مراجعه نمی‌کنند؛ زیرا این قبیل امور مورد اعتماد واقع نمی‌شوند اگرچه هزار

شخص موثق به آن خبر دهند، مگر آنکه همان درکی که عدول نسبت به آنها پیدا کرده‌اند دیگران نیز پیدا نمایند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۹۱

تشریح المسائل

* حاصل اشکال دوم از جانب محقق کاظمی به خودش چیست؟

این است که: مناط در حجیت اجماع از نظر علمای شیعه کاشفیت یا اشتمال اجماع بر مقاله معصوم است، پس ملاک، مقاله و یا قول معصوم است و آنچه ارزش دارد همین قول است.

به عبارت دیگر:

۱- اگرچه ناقل اجماع به اعتبار اخبارش از اتفاق علما از امر محسوس و مسموع خبر می‌دهد لکن این مقدار کافی نمی‌باشد، و ما وقع لم یقصد.

پس: اجماع منقول اگرچه از ناحیه سبب (یعنی: اتفاق العلماء) خبری حسی است اما این فایده‌ای ندارد و باید از ناحیه مسبّب (یعنی: قول معصوم) حسی می‌بود.

۲- روشن است که ناقل اجماع در اخبارش از آن بر حدس و اجتهاد تکیه می‌کند و لذا اخبار از مقاله معصوم اخبار از امر حدسی است و در زمره اخبار معتبره واقع نمی‌شود و ارزش ندارد، فما قصد لم یقع.

* اولین پاسخ مرحوم کاظمی از اشکال مذکور چیست؟

بر پایه مقدمه‌ای به شرح ذیل است که می‌گوید:

اگرچه مناط در حجیت اجماع کاشفیت از قول معصوم است، لکن این مسئله غیر قابل انکار است که: اخبار از ملزوم در قوه اخبار از لازم و اخبار از لازم در قوه اخبار از ملزوم است.

یعنی: هریک مورد اخبار و نقل واقع شوند، دیگری نیاز به نقل ندارد چرا که قابل انفکاک از آن نیست.

حال: بلا تردید اتفاق کل علما و گزاره آنها ملازم با مقاله معصوم است و لذا وقتی ناقل اجماع از اتفاق کل علما خبر داد مثل این است که: از مقاله معصوم خبر داده است و لذا نیازی به خبر مجدّد و علی حدّه ندارد و لذا: چون اخبار از اتفاق علما اخبار از امر حسی است و ثبوت مقاله معصوم از آن غیر قابل انفکاک است و از طرفی ناقل اجماع، عادل و ثقه است.

و لذا وقتی اتفاق کل به واسطه خبر عادل ثابت شد لازمه آنکه مقاله معصوم است ثابت می‌شود.

در نتیجه: ثبوت مقاله معصوم به واسطه اخبار از اجماع، از مصادیق اخبار از امر محسوس به حساب می‌آید.

* عبارت اخرای پاسخ اول چیست؟

اثبات حجیت اجماع از ناحیه نقل سبب است:

بله: مدار حجیت اجماع، مقاله معصوم است لکن ما نه کاری به مقاله معصوم که لازم باشد داریم و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۹۲

نه با ملازمه میان اتفاق کل و قول معصوم.

بلکه ما سبب را که اتفاق علما است نقل می‌کنیم، و این خبر نسبت به اتفاق الکلّ یک خبر حسی است.

حال:

لازمه صدق العادل تصدیق خبر عادل است.

لازمه تصدیق عادل در اخبارش این است که خود را جای او بگذارد.

در نتیجه: همان‌طور که او قول معصوم را حدس می‌زند تو هم آن را حدس خواهی زد و این یقین برای تو حجت است.

*** دومین پاسخ محقق کاظمی به اشکال دوم چیست؟**

این است که: حجیت اجماع باید از ناحیه نقل مسبّب باشد.

یعنی: اگرچه مدعی اجماع، قول معصوم را عن حدس نقل می‌کند، لکن حدسی که مبتنی بر مبادی حسیه ضروریه باشد به منزله حس است.

بله، حسّی که مبتنی بر مبادی حسیّه نباشد ارزش ندارد مثل: اخبار به امور عقلیه محضه مثل:

حدوث و یا قدم عالم و ...، که اگر هزار نفر شخص موثّق هم خبر دهند قابل قبول نیست، بلکه شخص باید خودش به تفحص بپردازد و برهان بر اثبات چنین امور عقلی اقامه نماید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۹۳

متن: ثمّ أورد علی ذلک: بأنّه یلزم من ذلک الرجوع إلی المجتهد، لأنّه و ان لم یرجع إلی الحسّ فی نفس الأحکام إلّا أنّه رجع فی لوازمها و آثارها إلیه و هی أدلّتها السمعیّة فیکون روایة فلم لا یقبل إذا جاء به الثقة.

و أجاب: بأنّه إنّما یکفی الرجوع الی الحسّ فی الآثار إذا کانت الآثار مستلزمة له عادة و بالجملة إذا أفادت الیقین، کما فی آثار الملکات و آثار مقالة الرئیس، و هی مقالة رعیّته و هذا بخلاف ما یستنهضه المجتهد من الدلیل علی الحکم.

ثمّ قال: علی أنّ التحقیق فی الجواب عن السؤال الأوّل هو الوجه الأوّل و علیه فلا أثر لهذا السؤال[۳۳]، انتهی.

ترجمه:

ایرادی دیگر بر پاسخ دوم

سپس محقق کاظمی بر جواب دوم از اعتراض، اشکال وارد کرده است به اینکه:

از آن پاسخ دوم (یعنی: اگر آثار و لوازم امری صرفا از محسوسات باشد در مقام اخبار از امر غیر محسوس کفایت می‌کند) رجوع مجتهد به مجتهد دیگر لازم می‌آید.

زیرا اگرچه مجتهد در بیان نفس حکم (فتوایی که می‌دهد) به حس رجوع ننموده (و بنایش بر حدس است) و لکن در لوازم و آثار آن احکام که همان ادله سمعیه و اخبار و روایات و یا آیات قرآنی است به حس رجوع نموده به نحوی که عادتا میان آنها تلازم برقرار است.)

در نتیجه: فتوای مجتهد (با این تقریر) همان روایت است. پس چرا وقتی شخص ثقه آن فتوا را بدهد (از جانب مجتهد دیگر) مورد قبول واقع نشود.

پاسخ کاظمی از ایراد فوق

و پاسخ داده است به اینکه: رجوع به حس در آثار در صورتی کافی است که آثار به حکم عرف مستلزم امر غیر محسوس باشد. و بالجمله زمانی که افاده قطع و یقین کند، همان‌طور که (این افاده قطع) در آثار ملکات و صفات و آثار گفتار حاکمی وجود دارد و آثار این گفتار همان گفتار رعیت و مرئوسین است. و این به خلاف چیزی (فتوایی) است که مجتهد بر حکم می‌دهد.

سپس می‌فرماید: علاوه بر این حق این است که: در پاسخ از اعتراض اول همان جواب و یا وجه اول است و بنابراین جایی برای اشکال بعدی نمی‌ماند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۹۴

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (یکفی الرجوع الی الآثار اذا کانت الآثار مستلزمهٔ ...) چیست؟

این است که: رجوع مجتهد به آثار زمانی کفایت می‌کند که از دیدن و ادراک حسی آن آثار علم و قطع به وجود امر غیر محسوس حاصل شود و به طور کلی زمانی که این رجوع به آثار برای مجتهد افاده یقین نماید، همان‌طور که در آثار و ملکات این‌گونه است که از ملاحظه و مشاهده آنها قطع به وجود صفات و ملکات حاصل می‌شود.

فی المثل: وقتی دیده می‌شود که فلان شخص از معاصی پرهیز کرده و واجباتش را انجام می‌دهد، قطع به تقوی و عدالت او حاصل می‌شود.

و یا فی المثل: وقتی دیده می‌شود که جمعیتی متفقا به یک مقاله تکلم می‌کنند و یک سخن را محور کار خود قرار می‌دهند، قطع حاصل می‌شود که مولی و یا حاکم آنها چنین دستور داده است.

* مراد از عبارت (و هذا بخلاف ما یستنهضه المجتهد ...) چیست؟

این است که: تلازم فوق در فتوای مجتهد از دلیل وجود ندارد.

یعنی: این‌طور نیست که اگر مجتهد در حکمی فتوی داد، مجرد محسوس بودن اثر آن، که دلیل سمعی می‌باشد موجب قطع به فتوای وی و تطابقش با واقع گردد.

* پس مراد از (انّ التّحقیق فی الجواب عن السؤال الاول هو الوجه الاوّل ...) چیست؟

این است که: علاوه بر مطالب فوق حق این است که، در پاسخ به اعتراض اول (که گفته شد: مدار حجیت اجماع بر مقاله معصوم است و اخبار از آن اخبار از امر محسوس نمی‌باشد و لذا نمی‌توان به آن اکتفا نمود) همان پاسخ اول را آورده بگوییم:

اگرچه مدار حجیّت اجماع بر نقل مقاله معصوم است و لکن اخبار از ملزوم بلا تردید در قوه اخبار از لازم است و لذا وقتی ناقل اجماع از اتفاق تمام علما خبر می‌دهد گویا از نفس مقاله امام اخبار نموده و بدین ترتیب نیازی به آن نمی‌باشد که دوباره و به طور علی حدّه از آن خبر داده شود و لذا اگر به همان پاسخ اول در دفع اعتراض اکتفا کنیم و به پاسخ دوم نپردازیم جایی برای طرح و اشکال بعدی وجود ندارد.

* حاصل اشکال سوم چیست؟

این است که: براساس پاسخی که شما از اعتراض دوم دادید و گفتید اگرچه اجماع منقول نسبت به قول معصوم خبر حدسی است

لکن مستند به حس است و ارزش دارد.

لازم می‌آید که: فتوای هر مجتهدی نیز در حق مجتهد دیگر حجت باشد، زیرا اگرچه مجتهد عن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۹۵

حسّ به خود حکم شرعی نرسیده است ولی نسبت به مقدّمات و مبادی و آثار حکم شرعی، یعنی ادله سمعیّه، عن حسّ به حکم رسیده پس حدس او هم مستند بر حسّ است و باید حجّت باشد.

*** پاسخ محقق کاظمی به اعتراض فوق از جانب خودش چیست؟**

این است که:

اولا: قیاس باب فتوای مجتهد با باب اجماع منقول، قیاس مع الفارق است؛ زیرا در باب خبرهای حدسی مثل: اجماع منقول، تحصیل اتفاق الکلّ تلازم دارد با رأی معصوم.

یعنی: از آثار به مؤثر پی می‌بریم، همان‌طور که از آثار عدالت و شجاعت به ملکه عدالت و شجاعت پی می‌بریم.

به خلاف باب فتوا که عادتا چنین ملازمه‌ای میان فتوای مفتی و حکم واقعی وجود ندارد، چرا که احتمال خطا در فتوی بسیار وجود دارد.

ثانیا: همان جواب اول از اشکال ثانی کافی است و نیازی به این پاسخ دوم نمی‌باشد، چرا که اشکال براساس جواب دوم است و فاقد اعتبار می‌باشد.

*** حاصل سؤال و اشکال بر شیخ تا به اینجا چه شد؟**

این شد که: این‌طور نیست که اجماع منقول حجت نباشد و نتوان به آن بسنده نمود.

یعنی: نمی‌توان گفت چون اخبار از اجماع مبتنی بر مبادی محسوسه نبوده و بر پایه حدس استوار است، قابل اکتفا نیست. بلکه ظاهر این سخن ناقل اجماع که می‌گوید (اجمعت الاصحاب علی حکم کذا ...) همان اتفاق الکل است که از امور محسوسه‌ای می‌باشد که نقل معصوم برآن استوار است و میان آنها استلزام متعارف برقرار است پس اجماع منقول در زمره ادلّه و ظنون خاصّه است و حجیّت دارد و لذا معترض برای تثبیت کلامش مقاله محقق کاظمی را نقل نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۹۶

متن: قلت: إنّ الظاهر من الاجماع اتفاق أهل عصر واحد، لا جمیع الأعصار، کما یظهر من تعاریفهم و سائر کلماتهم. و من المعلوم أنّ إجماع أهل عصر واحد مع قطع النظر عن موافقهٔ أهالی الأعصار المتقدّمهٔ و مخالفتهم، لا یوجب عن طریق الحدس العلم الضروریّ بصدور الحکم عن الامام، و لذا قد یتخلّف، لاحتمال مخالفهٔ من تقدّم علیهم أو اکثرهم.

نعم یفید العلم من باب وجوب اللطف الذی لا- نقول بجریانه فی المقام کما قرّر فی محلّه. مع أنّ علماء العصر إذا کثروا، کما فی الأعصار السابقهٔ یتعذّر او یتعسّر الاطّلاع علیهم حسّا بحیث یقطع بعدم من سواهم فی العصر إلّا إذا کان العلماء فی عصر قلیلین یمکن الاحاطهٔ بآرائهم فی المسألهٔ فیدّعی الاجماع، إلّا أنّ مثل هذا الأمر المحسوس لا یستلزم عادهٔ لموافقهٔ المعصوم. فالمحسوس المستلزم عادهٔ لقول الامام مستحیل التحقّق للناقل، و الممکن التحقّق له غیر مستلزم عادهٔ.

ترجمه:

پاسخ شیخ از اشکال

ظاهر لفظ اجماع، اتفاق فقها هم‌عصر است نه همه عصرها (تا لازمه عادی این ظاهر موافقت با رأی معصوم باشد)، چنان‌که از تعاریف اهل فن و سایر کلمات آنها روشن می‌شود.

و بدیهی است که اجماع فقهای یک عصر با قطع نظر از موافقت علمای متقدمه و مخالفت آنها باعث نمی‌شود که بتوان از طریق حدس علم ضروری و بدیهی به صدور حکم از جانب امام پیدا نمود و لذا (علم به صدور حکم از جانب امام از اتفاق علما یک عصر) تخلّف پیدا می‌کند، به دلیل احتمال مخالفت علمای متقدم و یا اکثرشان با علمای عصر مزبور.

بله: اتفاق علمای یک عصر از باب قاعده لطف (که در این مقام قائل به جریان آن نیستیم) موجب علم به صدور حکم (از امام) است، از این گذشته وقتی علمای یک عصر همچون اعصار گذشته تعدادشان زیاد بود، اطلاع بر (آحاد) آنها به نحوی که قطع به عدم وجود غیر آنها حاصل شود غیر ممکن یا بسیار سخت است، جز اینکه علمای در یک عصر به قدری کم باشند که امکان احاطه به آرای تمامشان در مسأله‌ای باشد، پس (در این صورت) ادعای اجماع می‌شود، جز اینکه مثل چنین امری محسوس عادتا مستلزم رأی امام نیست.

پس: امر محسوسی که عادتا مستلزم فرموده امام است، دست‌یابی و تحققش برای ناقل غیر ممکن است و آنچه تحققش برای ناقل ممکن است، عادتا مستلزم رأی معصوم نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۹۷

تشریح المسائل

* حاصل پاسخ شیخ از اعتراض مستشکل چیست؟

این است که: بله اگر ظاهر لفظ اجماع (اجمعت الاصحاب ..) ظهور در اتفاق الکل در جمیع اعصار داشته باشد، لازمه عادی آن موافقت با رأی معصوم است.

لکن ظاهر عبارت مذکور نشان‌دهنده اتفاق علمای یک عصر است و چنین اتفاقی به تنهایی ملازمه عادیه با رأی معصوم ندارد، به ویژه در مواردی که همه علمای متقدم مخالف این رأی باشند جز دست‌یابی و احراز قول معصوم از راه قاعده لطف بنا بر رأی قائلین به آن، که این قاعده نیز از نظر ما قاعده درستی نیست.

علاوه بر این می‌توان گفت: اتفاق الکلّ نیز در عصر واحد نیز دو گونه است:

۱- اینکه تعداد علمای عصر به قدری زیاد است که حدس زدن به قول امام را برای ما ممکن می‌سازد و اقوال همگی آنها بنا بر قاعده لطف ملازم با موافقت رأی معصوم است، ولی معمولا احاطه بر همه اقوال و انظار آنها به ویژه در زمان‌های گذشته بعید است.

۲- اینکه تعداد علمای عصر کم و اقوال نادر باشد، به نحوی که احاطه به آرای آنها ممکن است و لکن ارزش ندارد، چون‌که این مقدار از آرا مستلزم رأی معصوم نیست.

حاصل مطلب اینکه: آرا و اقوالی که اطلاع بر آنها موجب احراز رأی امام است قابل احاطه نیست و آراء و اقوالی که قابل احاطه و علم است موجب احراز رأی امام نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۹۸

متن: (محامل دعوی الاجماع) و کیف کان، فاذا ادّعی الناقل الاجماع، خصوصا إذا کان ظاهره اتفاق جمیع علماء الأعصار او أکثرهم

إلّا من شذّ- كما هو الغالب فى إجماعات مثل الفاضلين و الشهيدين- انحصر محمله فى وجوه:

أحدها: أن يراد به اتفاق المعروفين بالفتوى دون كلّ قابل للفتوى من أهل عصره او مطلقا.

الثانى: أن يراد إجماع الكلّ. و يستفيد ذلك من اتفاق المعروفين من أهل عصره. هذه الاستفادة ليست ضروريّة و ان كانت قد تحصل، لانّ اتفاق أهل عصره، فضلا عن المعروفين منهم، لا يستلزم عادة اتفاق غيرهم و من قبلهم، خصوصا بعد ملاحظة التخلّف فى كثير من الموارد، لا يسع هذه الرسالة لذكر معشارها. و لو فرض حصوله للمخبر كان من باب الحدس الحاصل عمّا لا يوجب العلم عادة. نعم هى أمارة ظنّية على ذلك، لأنّ الغالب فى الاتفاقيّات عند أهل عصر كونه من الاتفاقيّات عند من تقدّمهم. و قد يحصل العلم بضميمة أمارات اخر، لكنّ الكلام فى كون الاتفاق مستندا إلى الحسّ او الى حدس لازم عادة للحسّ.

و الحق بذلك ما إذا علم اتّفاق الكلّ من اتّفاق جماعة لحسن ظنّه بهم، كما ذكره فى أوائل المعتبر حيث قال:

و من المقلّدة من لو طالبته بدليل المسألة ادّعى الإجماع، لوجوده فى كتب الثلاثة، و هو جهل ان لم يكن تجاهلا.[۳۴]

فإنّ فى توصيف المدّعى بكونه مقلّدا- مع أنّا نعلم أنّه لا يدّعى الإجماع إلّا عن علم- إشارة إلى استناده فى دعواه إلى حسن الظنّ بهم و أنّ جزمه فى غير محلّه. فافهم.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۳، ص: ۹۹

ترجمه:

محمل‌هاى ادعاى اجماع

به‌هرتقدير وقتى ناقل ادعاى اجماع نمود به ويژه هنگامى كه ظاهر آن اجماع اتفاق كل علما در تمام اعصار يا اكثر علما به جز افراد كمى باشد چنانچه غالبا در اجماعات افرادى همچون فاضلين (محقق و علّامه) و شهيدين (شهيد اول و دوم) همين‌طور است محمل آن منحصر در چند وجه است.

توجيه اول: اينكه اراده شده است از آن (اجماع)، اتفاق علمايى كه معروف به فتوا هستند، نه هر عالمى كه صلاحيت افتاء دارد، چه (اين علما) هم‌عصر ناقل باشند و چه هم‌عصر او نباشند.

توجيه دوم: اينكه اراده شده است (از آن اجماع)، اتفاق كل، درحالى‌كه استفاده كرده است مدعى اجماع آن اتفاق را (از طريق حدس) به صرف اتفاق معروفين و مشهورين علماى هم‌عصرش با يكديگر. و اين چنين استفاده‌اى قطعى و مسلّم نيست، اگرچه گاهى چنين استفاده‌اى محصّل شده است، زيرا اتفاق تمام علماى يك عصر چه رسد به معروفين آنها، معمولا مستلزم توافق علماى گذشته با ايشان نيست، به ويژه پس از مشاهده اختلافات (ميان فقها) در بسيارى از موارد، كه اين رساله گنجايش ذكر عشرى از اعشار آن موارد را هم ندارد.

و اگر حصول چنين اتفاقى براى ناقل اجماع فرض شود از باب حدسى است كه معمولا- موجب علم نمى‌گردد. بله مجرد اتفاق معروفين در فتوا، اماره ظنّيه‌اى است براى اتفاق كل علما، زيرا اتفاق نظر علماى يك عصر غالبا مورد اتفاق و اجماع علماى قبلى نيز بوده است.

و گاهى (به واسطه اين امر) و ضميمه شدن امارات ظنى ديگر علم نيز حاصل مى‌شود، لكن محور سخن در اتفاق و اجماعى است كه مستند به حس يا حدسى است كه عادتا ملازم آن است.

و ملحق مى‌شود به اين (نحو اجماع) ادعاى اجماعى كه مبتنى بر حسن ظن جماعتى است كه اتفاق دارند، چنانچه مرحوم محقق در اوايل كتاب «معتبر» اين (توجيه) را ذكر نموده است، آنجا كه مى‌فرمايد:

و از مقلده (ابن زهره در غنیه) کسانی هستند که اگر دلیل مسئله را از آنها طلب کنی، ادعای اجماع می‌کند؛ زیرا در کتب علمای ثلاثه (یعنی حضرات کلینی، صدوق و شیخ طوسی) این‌طور آمده است.

و این نحو از استدلال، حکایت از جهل مستدل دارد، اگر خبر از تجاهل وی ندهد.

اتّصاف جناب محقق مدّعی اجماع را به مقلّد بودن، با اینکه می‌دانیم او ادعای اجماع نمی‌کند مگر از روی علم و یقین، اشاره است به تمسک جستن او (مدّعی) در ادّعایش به حسن ظن به علما و حال‌آنکه جزم او در غیر محل است، پس بفهم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۰۰

تشریح المسائل

*** مراد از عبارت (و یستفید ذلک من اتفاق المعروفین ...) چیست؟**

این است که: مدعی اجماع به صرف اینکه مشهور از علما با هم متفق شدند، چنان مسئله را مسلّم و قطعی پنداشت که دیگر وجود مخالفی برای آن اتفاق در ذهنش باقی نمانده و آن را به تمام علما نسبت داد.

*** مراد از عبارت (لانّ اتفاق اهل عصره فضلا ...) چیست؟**

بیان علت است برای قطعی نبودن چنین استفاده‌ای به این معنا که: اتفاق تمام علمای یک عصر چه رسد به مشهورین آنها، مستلزم توافق علمای گذشته با آنها نیست، به ویژه پس از مشاهده اختلاف نظرهایی که میان فقها وجود دارد.

*** حاصل دو پاسخ فوق چیست؟**

این است که: وقتی اختلاف میان علما در موارد مذکور قابل شمارش نیست، چگونه به صرف اتفاق چند عالم مشهور با هم می‌توان مسئله را همگانی و اتفاق همه علما حتی گذشتگان دانست.

*** مراد از عبارت (و لو فرض حصوله للمخبر کان من باب الحدس ...) چیست؟**

این است که: اگر فرض کنیم که چنین حدسی (به اتفاق) برای ناقل اجماع حاصل شده، این حدس عادتا موجب علم نمی‌باشد، لکن می‌تواند اماره ظنّیه واقع شود.

*** مراد از اینکه حدس مذکور می‌تواند اماره ظنیه باشد چیست؟**

این است که: صرف اتفاق مشهورین در فتوی محصّل ظن است برای اتفاق تمام علما، چرا که اگر مسأله‌ای از نظر علمای یک عصر اتفاقی باشد غالبا این‌طور است که نزد علمای قبلی هم مورد اجماع بوده است و گاهی این امر مشروط به اینکه همراه امارات ظنی و قرائن دیگری باشد موجب حصول علم هم می‌گردد.

لکن این فرض از محور و مورد کلام ما خارج است، چرا که مورد سخن ما در اتفاق و اجماعی است که مستند به حس یا حدسی باشد که عادتا ملازم با آن باشد.

*** مراد از عبارت (الحق بذلک ما اذا علم اتفاق الکل ...) چیست؟**

این است که: ملحق می‌شود به این نحو اجماع که توجیه شـد، ادعای اجماعی که مبتنی بر حسن ظن بر جماعتی از علما است، بـدین معنا که ناقل وقتی مسأله‌ای را میان جمعی از علما که به آنها حسن ظنّ دارد اتفاقی ببیند، آن را تعمیم داده و به کل علما نسبت داده است و جناب محقّق در اوایل کتاب «معتبر» این توجیه را نموده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۰۱

*** مراد از عبارت (و من المقلّدۀ من ...) چیست؟**

بیـان توجیه مـذکور است به نقل از مرحوم محقق مبنی بر اینکه: برخی از افراد همچون ابن زهره هسـتند که وقتی دلیل مسأله‌ای را از ایشان طلب می‌کنی، در پاسخ می‌گویند: دلیل آن اجماع است چرا که در کتب علمای سه‌گانه یعنی: مرحوم کلینی، شـیخ صدوق و شیخ طوسی (قدس سرّهم) در آن مسئله اتفاق داشته‌اند.

و این نحو از استدلال، خود دلالت بر جهل و نادانی مستدلّ می‌کند اگر نگوییم که خبر از تجاهل وی می‌دهد.

*** مراد از عبارت (فانّ فی توصیف المدّعی ... الخ) چیست؟**

این است که: اگر جنـاب محقّق، مـدعی، و ناقل اجماع را به تقلیـد توصـیف کرد، درحالی‌که ما می‌دانیم که هرکسـی ادعای اجماع کنـد، ادعایش از روی علم و آگاهی است بیانگر این مطلب است که ایشان در این توصـیفشان اشاره دارنـد به این مطلب که مدعی اجماع به حسن ظن تمسک جسته است و این حسن ظن را ملاک و معیار اتفاقی بودن مسئله از نظر تمام علما قرار داده است.

نکته: همین حسن ظن منشأ جزم و قطع او (مـدعی اجمـاع) گشـته و حـال آنکه چنین جزمی در محل خودش نمی‌باشـد یعنی: چنین جزمی نباید از چنین منشئی حاصل شود.

*** برداشت شما از مطالب مرحوم محقق در اینجا چیست؟**

این است که: مدعی اجماع چشم‌بسته و بدون علم ادعای اجماع ننموده و لکن منشا این علم صحیح و قابل اعتماد نیست.

*** حاصل مطلب در عبارت (کیف کان) چیست؟**

طرح سؤالی است در مقابل فرموده شیخ مبنی بر اینکه:

بزرگـانی همچون: علامه، محقق و شـهید اول و ثانی در کتابهای خود در موارد عدیـده‌ای ادعای اجماع کرده و ظاهر تعبیرشان هم، اتفاق الکل فی عصر و یا فی الاعصار و القرون است.

فی المثل می‌گوینـد: اجماعی عنـد الاصـحاب او عند الإمامیّۀ و ... که الف و لام در اینجا مفید عموم است، یعنی: هیچ‌یک از فقهای شیعه در هیچ عصری با آن مخالفت ننموده‌اند، حال شما چگونه می‌گویید: اتفاق الکل واقع نشده و مستحیل التحقّق است؟

*** حاصل فرموده شیخ در این مبحث چه بوده است؟**

این بوده است: (ما هو مستلزم عادتا لقول الامام مستحیل التحقق (هنا) و ما هو ممکن التحقق لیس مستلزم لقول المعصوم).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۰۲

*** پاسخ شیخ به سؤال مذکور چیست؟**

مطلب خود را غیر قابل خدشه می‌داند و لذا می‌فرماید: باید در این ظواهر (ادعاهای اجماع) تصرف نموده و حمل برخلاف ظاهر کنیم و لذا سه توجیه را ذکر می کند که اولین توجیه آن گذشت.

*** حاصل توجیه اول توسط شیخ چه بود؟**

این بود که، مراد این حضرات از اجماع، اجماع مصطلح یعنی: اتفاق الکل فی عصر و به طریق اولی فی الأعصار نیست.
بلکه مراد آنها اتفاق المعروفین است، لکن مسامحهٔ از باب اینکه غالبا نظر غیر معروفین با معروفین یکی است، ادعای اجماع نموده‌اند و چنانچه مراد این باشد چنین اجماعی نه اجماع مصطلح است و نه حجیّت دارد.

*** حاصل توجیه دوم توسط شیخ چه بود؟**

این بود که مراد این حضرات از اجماع، همان اجماع مصطلح یعنی: اتفاق الکل باشد و لکن این اتفاق الکل را از طریق اتفاق معروفین حدس زده و سپس قول غیر معروفین را حدس زده است.
یعنی: فتاوای معروفین یک عصر و یا اعصار مختلف را تتبع نموده، اتفاق آنها را در مورد مسأله‌ای دریافته و سپس گفته: لا بد نظر غیر معروفین نیز همین است در نتیجه مسئله اتفاقی است.
حال: اگر مرادشان این باشد، این اجماع نیز حجیت ندارد زیرا این گونه نیست که: برای هر کسی از اتفاق المعروفین حدس قطعی به اتفاق دیگران و سپس حدس به قول امام حاصل شود پس نه تلازم عادیه‌ای در کار است و نه چنین اتفاقی ارزش دارد.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۰۳
متن: الثالث: أن یستفید اتّفاق الکلّ علی الفتوی من اتّفاقهم علی العمل بالأصل عند عدم الدلیل، أو بعموم دلیل عند عدم وجدان المخصّص أو بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض، أو اتّفاقهم علی مسألهٔ اصولیّهٔ نقلیّهٔ أو عقلیّهٔ یستلزم القول بها الحکم فی المسألهٔ المفروضهٔ. و غیر ذلک من الامور المتّفق علیها الّتی یلزم باعتقاد المدّعی من القول بها- مع فرض عدم المعارض- القول بالحکم المعیّن فی المسألهٔ.
و من المعلوم أنّ نسبهٔ هذا الحکم إلی العلماء فی مثل ذلک لا تنشأ إلّا من مقدّمتین أثبتها المدّعی باجتهاده: إحداهما کون ذلک الأمر المتّفق علیه مقتضیا و دلیلا للحکم لو لا المانع، و الثانیهٔ انتفاء المانع و المعارض و من المعلوم أنّ الاستناد إلی الخبر المستند إلی ذلک غیر جائز عند أحد من العاملین بخبر الواحد.
ثمّ إنّ الظاهر أنّ الإجماعات المتعارضهٔ من شخص واحد أو من معاصرین أو متقاربی العصر، و رجوع المدّعی عن الفتوی الّتی ادّعی الإجماع فیها، و دعوی الإجماع فی مسائل غیر معنونهٔ فی کلام من تقدّم علی المدّعی. فی مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدّعی بل فی زمانه، بل فی ما قبله، کلّ ذلک مبنیّ علی الاستناد فی نسبهٔ القول إلی العلماء علی هذا الوجه.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۰۴
ترجمه:

توجیه سوم

اینکه بگوییم:
ناقل اجماع، اتفاق همه علما بر فتوی را از اتفاق آنها بر عمل کردن به قاعده و اصل هنگام نبودن دلیل و یا عمل کردن به عموم

دلیل هنگام نیافتن مخصص و یا عمل کردن به خبر معتبر هنگام نیافتن معارض و یا از اتفاقشان بر مسئله اصولی (چه آنکه مسئله نقلی بوده و یا عقلی باشد) به نحوی که قائل شدن به آن، مستلزم با قائل شدن به مسئله مورد فرض و سخن باشد، استفاده نموده است و یا غیر این امور از مطالب مورد اتفاقی که به نظر مدعی قائل شدن به آنها، در صورت نبود معارض، ملازم با حکم معین در مسئله است که از هم غیر قابل انفکاک‌اند.

و روشن است که نسبت این حکم به علما (و اتفاقشان در آن) در مثل چنین اجماعی حاصل نمی‌شود مگر با دو مقدمه که مدعی اجماع با اجتهادش آن دو را به طریق ذیل اثبات می‌کند:

۱- امر متفق علیه (یعنی: حکمی که از نظر علما اجماعی است) در صورت نبودن مانع، مقتضی و دلیل برای حکم است.

۲- مانع و معارض مفقود و منتفی است.

پس: نفس امر متفق علیه، دلیل و مقتضی برای ثبوت حکم است.

روشن است که استناد به خبری که مبتنی بر این دو مقدمه باشد از نظر کسانی که خبر واحد را حجت دانسته و به آن عمل می‌کنند، جایز نیست و عمل به آن را مشروع نمی‌دانند.

سپس بدان:

که اجماعات متعارضه ادعاشده (در مسئله واحدی) از فقیه واحد و یا دو فقیه معاصر و یا قریب العصر که هریک در یک مسئله اجماعی معارض با اجماع دیگر ادعا نموده‌اند و نیز رجوع فقیه از فتوایی که در آن ادعای اجماع نموده است و نیز ادعای اجماع در مسائلی که در کلام فقها قبل از مدعی اجماع اصلا عنوان نشده است و نیز ادعای اجماع در مسائلی که شهرت در زمان بعد از مدعی بلکه در زمان او بلکه در زمان قبل از او برخلاف آن است، همه این اجماعات ادعاشده بر همین وجه است و توجیه مذکور (سوم) در آنها جاری است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۰۵

تشریح المسائل

❊ مراد از اصل در عبارت (علی العمل بالاصل عند عدم الدلیل) چیست؟

همان قاعده و اصل عملی است.

❊ مراد از مسئله اصولیهٔ نقلیّه یا عقلیّه در عبارت (اتفاقهم علی ...) چیست؟

مراد از مسأله اصولیّه نقلیّه، قواعدی همچون: «کلّ شیء مطلق یا کلّ شیء طاهر حتی تعرفه انّه حرام».

و مراد از مسأله اصولیّه عقلیّه، قواعدی همچون: «عقاب بلا بیان قبیح است» می‌باشد.

❊ در تبیین عبارت (ان یستفید اتفاق الکل ... الخ) مثال بزنید؟

فی المثل: تمسک به عموم دلیل بعد از فحص از مخصص و نیافتن آن، به اجماع علما جایز است.

حال: مدعی اجماع، مسئله مورد بحث و کلام خودش را از مصادیق این قاعده می‌داند، و از آنجا که پس از فحص مخصصی نیافته می‌گوید: اجماع علما آن است که حکم به طور عام ثابت است و حال آنکه چه‌بسا هیچ‌گونه تفحصی از آرای علما نکرده است و حتی ممکن است افرادی نیز در آن حکم با وی مخالف باشند، با این وجود ادعای اجماع و اتفاق می‌کند. چنین اجماعی مبنی بر

این مطلب است که چون قاعده اصلی (تمسّک به عام) از نظر اکثریت علما مورد توافق و تسالم است و مسئله مورد نظر هم از مصادیق این قاعده است لازمه‌اش اجماعی بودن مسئله مفروض است.

به عبارت دیگر: این‌ها دیده‌اند که در یک مسئله اصولیه علما متّفق‌الرأی‌اند و این کبرای کلی بر فلان مورد منطبق است در نتیجه در همان مورد و فرع، ادعای اجماع کرده‌اند و حال آنکه شاید در آن فرع اصلا فتوایی نباشد، که در فرازهای بعدی به ذکر امثله می‌پردازیم.

* مراد از عبارت (ثمّ انّ الظاهر ... الخ) چیست؟

این است که:

۱- گاهی یک فقیه، در مسئله واحدی دو اجماع متعارض را ادعا می‌کند فی المثل: در اول کتابش فرموده: «هذا مباح بالاجماع»، در جای دیگری از همان کتاب نوشته: «هذا حرام بالاجماع».

۲- و گاهی دو فقیه معاصر در مسئله واحدی ادعای اجماع می‌کنند و ادعای یکی معارض با ادعای دیگری است.

فی المثل: شیخ طوسی در باب حجیت خبر واحد می‌گوید: «هو حجة بالاجماع» و سید مرتضی که هم‌عصر اوست، می‌گوید: «خبر الواحد لیس بحجّة بالاجماع».

۳- و گاهی دو فقیه قریب العصر مثل: محقق اول و علامه، هریک (در مسئله واحد) برخلاف

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۰۶

دیگری ادعای اجماع می‌کند. فی المثل: یکی بر وجوب و دیگری بر اباحه حکم می‌کند بالاجماع.

۴- و گاهی یک فقیه در مسئله واحدی فتوی داده و ادعای اجماع می‌کند لکن از آن رجوع کرده و آن اجماع را پس از مدتی زیر پا می‌گذارد.

۵- و گاهی یک فقیه در مسائل مستحدثه (مسائلی که قبلا در سخن فقهای سابق عنوان نگردیده) فتوا می‌دهد و بر این حکم ادعای اجماع می‌کند.

۶- و گاهی یک فقیه در مورد مسائلی اجماع می‌کند که قبل از او یا در زمان او و یا بعد از او شهرتی برخلاف ادعای مدعی اجماع داشته و یا دارد.

* مراد از عبارت (کلّ ذلک مبنیّ علی استنباط ...) چیست؟

بیان شیخ است مبنی بر اینکه: تمام این‌ها اجماعات قاعده‌ای است و براساس اجتهادات و استنباطات خود مدعی اجماع است.

یعنی: مجتهد (ناقل اجماع) یک قاعده اصولی مسلّم را پیدا نموده و آن را به عنوان یک کبرای کلی قرار داده است.

سپس به نظرش رسیده که این قاعده و کبرای کلّی بر فلان فرع فقهی منطبق است، در نتیجه در همان فرع، ادعای اجماع نموده و حال آنکه ممکن است احدی در خصوص آن فرع فتوا نداده باشد.

سپس می‌فرماید: بجاست که ما نمونه‌هایی از این قبیل اجماعات را از لسان فقهای شیعه ذکر کنیم تا بدانند که کلام ما صرف ادعا نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۰۷

متن: و لا بأس بذکر بعض الموارد:

صرّح المدّعی بنفسه أو غیره فی مقام توجیه کلامه فیها بذلک.

فمن ذلك ما وجّه المحقّق به دعوى المرتضى و المفيد «أنّ من مذهبنا جواز إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات» قال:

و أمّا قول السائل: كيف أضاف المفيد و السيّد ذلك إلى مذهبنا و لا نصّ فيه؟

فالجواب: أمّا علم الهدى فإنّه ذكر فى الخلاف أنّه إنّما أضاف ذلك إلى مذهبنا لأنّ من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل و ليس فى الشرع ما يمنع الإزالة بغير الماء من المائعات.

ثمّ قال: و أمّا المفيد فإنّه ادّعى فى مسائل الخلاف أنّ ذلك مرويّ عن الأئمّة.[۳۵] انتهى.

فظهر من ذلك أنّ نسبة السيّد الحكم المذكور إلى مذهبنا من جهة الأصل. و من ذلك: ما عن الشيخ فى الخلاف، حيث إنّه ذكر فى «ما إذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل بعد القتل» ب: أنّه يسقط القود و تكون الدية من بيت المال. قال: دليلنا إجماع الفرقة فإنّهم رووا أنّ ما أخطأت القضاة ففى بيت مال المسلمين.[۳۶] انتهى.

فعلّل انعقاد الاجماع بوجود الرّواية عند الاصحاب.

و قال بعد ذلك:

فيما اذا تعدّدت الشهود فيمن اعتقه المريض و عيّن كلّ غير ما عيّنه الآخر و لم يف الثّلث بالجميع أنّه يخرج بالقرعة.

قال: دليلنا اجماع الفرقة و اخبارهم فانّهم اجمعوا على انّ كلّ امر مجهول فيه القرعة، انتهى.

ترجمه: ذكر برخى از موارد كه مدعى اجماع، خود يا ديگرى در مقام توجيه اجماع به اين امر تصريح نموده‌اند بلا اشكال است.

۱- از جمله اين موارد، موردى است كه مرحوم محقق در آن ادعاى سيد مرتضى و شيخ مفيد كه فرموده‌اند: ازاله نجاست با غير آب از مايعات ديگر در مذهب ما جايز است را توجيه مى كند.

مرحوم محقق فرموده: اگر سائل بپرسد كه جناب مفيد و سيد مرتضى چگونه اين حكم را به مذهب

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۳، ص: ۱۰۸

ما نسبت داده‌اند و حال آنكه روايتى در آن وارد نشده؟

پاسخ اين است كه: علم الهدى سيد مرتضى در كتاب «خلاف» فرموده است كه او اين حكم را به مذهب ما نسبت داده، چرا كه از اصول ثابت و مسلم ما عمل به اصل است تا زمانى كه ناقل و دليل برخلاف اصل نيامده باشد و در مذهب ما دليلى كه مانع از ازاله نجاست با غير آب باشد وارد نشده و جواز آن با اصل موافق است.

لذا سيد با تكيه به اصل مذكور كه اجماعى شيعه است حكم مذكور را نيز اجماعى دانسته است.

سپس جناب محقق فرموده: جناب مفيد در مسائل خلاف مدعى شده كه اين حكم از جانب ائمه (ع) در روايات وارد شده است.

جناب شيخ مى‌فرمايد: از اين عبارت روشن مى‌شود كه نسبت دادن سيد حكم مذكور را به مذهب ما به جهت اجماعى بودن آن اصل و قاعده است (كه حكم مسئله مبتنى برآن است) نه اينكه نفس حكم را اجماعى و اتفاقى بداند.

۲- و از جمله اين موارد، موردى است كه از جانب شيخ در كتاب «خلاف» آمده است، آنجا كه فرموده است: اگر فسق شاهدين در شهادتى كه سبب قتل مشهود عليه مى‌شود و پس از قتل او آشكار شود، قصاص از شاهدين ساقط مى‌شود و پرداخت ديه مقتول از بيت المال است.

سپس فرموده: دليل ما (بر اين حكم) اجماع شيعه است، زيرا ايشان روايت كرده‌اند: آنچه را كه قضات خطا و اشتباه كنند جريمه‌اش از بيت المال مسلمين داده مى‌شود. پس معلّل كرده‌اند اجماع را به وجود روايت نزد اصحاب.

سپس: بعد از آن در جايى كه شهادت شهود پيرامون عبدى كه مريض در مرض وفاتش او را آزاد نموده متعدد گرديد و هريك از شهود عبدى را معيّن نموده غير از عبد معين شده توسط ديگرى و ثلث ميت نيز وافى به آزاد كردن جميع عبيد وافى نمى‌باشد، فرموده است: عبد آزادشده را بايد به وسيله قرعه اخراج نمود.

پس از آن فرموده: دلیل ما اجماع طائفه امامیه و اخبار روایت شده توسط ایشان است، زیرا که ایشان اجماع نموده‌اند بر اینکه هر امر مجهولی را می‌توان به وسیله قرعه معلوم نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۰۹

تشریح المسائل

* حاصل فرموده سید مرتضی به عنوان نقل یک نمونه چیست؟

این است که: سید می‌فرماید (انّ من مذهبنا ازالهٔ النجاسهٔ بغیر الماء من المائعات).

اگر از او پرسیده شود بر چه مبنایی این حکم را به مذهب شیعه نسبت داده و ادعای اجماع می‌کنید، و حال آنکه نصّی در این خصوص وارد نشده است؟

جناب محقق اول به دفاع از سید برخاسته می‌گوید: ما یک اصل و قاعده مسلم داریم و آن (جواز عمل به اصالهٔ الاباحهٔ) است.

یعنی: ما عمل‌کننده به اصالهٔ الاباحه هستیم تا زمانی که دلیل شرعی برخلاف این اصل عقلی پیدا شود، لکن بعد الفحص در شریعت مانعی از ازاله به غیر ماء از سایر مایعات نیافتیم.

لذا: سید روی این اصل است که فتوا به جواز داده و ادعای اجماع نموده است.

* مراد از عبارت (فظهر من ذلک ان النسبهٔ ... الخ) چیست؟

بیان شیخ است که می‌فرماید:

از این عبارت روشن می‌شود که اگر سید این حکم را به مذهب شیعه نسبت داده به خاطر اجماعی بودن (آن اصل و قاعده) است که (حکم مسئله) مبتنی برآن است، نه اینکه ایشان نفس حکم را اجماعی و اتفاقی بداند. (نکته:) اصل یاد شده باطل است، چرا که استصحاب بقاء نجاست داریم.

* مراد از عبارت (و من ذلک: ما عن الشیخ فی الخلاف ...) چیست؟

ذکر نمونه سوم است از شیخ طوسی که فرموده است:

اگر دو شاهد بر امری شهادت دهند که موجب قتل است و قاضی دادگاه برطبق این شهادت متهم را اعدام نمود، بعد از آن معلوم شد که آن شهود فاسد بوده‌اند و شهادت مقبول نبوده، قاضی خطا کرده و قصاص از آن دو شاهد و قاضی ساقط می‌باشد و باید دیه مقتول را از بیت المال پرداخت نمایند.

* دلیل شیخ طوسی بر نظر فوق چیست؟

می‌فرماید: دلیلنا اجماع الفرقهٔ.

* دلیل شیخ طوسی بر اجماع الفرقهٔ چیست؟

اجماع را معلّل و مدلّل کرده به اینکه: روایت فرموده: (ما اخطأه القاضی ففی بیت مال المسلمین).

*** نکته قابل توجه در اینجا چیست؟**

ملاحظه این مطلب است که شیخ طوسی این مطلب را خودش از روایت استنباط کرده است، لکن ادعای اجماع نموده، چرا که روایت بلا معارض است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۱۰

متن: و من الثانی: ما عن المفید فی فصوله حیث إنّه سئل عن الدلیل علی أنّ المطلّقة ثلاثا فی مجلس واحد یقع منها واحدة، فقال: الدلالة علی ذلک من کتاب اللّه عزّ و جلّ و سنة نبیه (ص) و إجماع المسلمین.

ثمّ استدلّ من الکتاب بظاهر قوله تعالی: الطَّلاقُ مَرَّتانِ[۳۷] ثمّ بیّن وجه الدلالة.

و من السنّة قوله صلّی اللّه علیه و آله: «کلّ ما لم یکن علی أمرنا هذا فهو ردّ» و قال: «ما وافق الکتاب فخذوه، و ما لم یوافقه فاطرحوه» و قد بیّنا انّ المرّة لا تکون مرّتین ابدا و انّ الواحدة لا تکون ثلثا. فاوجب السّنّة ابطال طلاق الثلث.

و امّا اجماع الامّة فهم مطبقون علی (انّ ما خالف الکتاب و السّنّة فحصل الاجماع علی ابطاله).

و حکی عن الحلّی فی السّرائر الاستدلال بمثل هذا.

ترجمه: موردی دیگر از مواردی که تصریح به محمل و توجیه سوم دارد مورد دوم از مواردی که تصریح به توجیه سوم شده است، مطلبی است از جناب مفید در کتاب فصولش، آنجا که از ایشان سؤال شده است، به چه دلیل اگر زنی را در یک مجلس سه‌طلاقه کنند، تنها یک طلاق واقع می‌شود؟

که در جواب می‌فرماید: دلیل بر این حکم، قرآن شریف و سنت نبی و اجماع مسلمین است.

سپس از قرآن به ظاهر آیه شریفه: الطَّلاقُ مَرَّتانِ استدلال و سپس وجه دلالت را بیان نموده و از سنت به فرموده پیامبر استدلال نموده که فرموده‌اند:

هرآنچه بر امر ما نباشد پس آن امر مردود است و سپس فرمودند: آنچه موافق کتاب است اخذ و آنچه موافق نیست طرح نمایید. و روشن نمودیم که یک بار طلاق دو مرتبه نمی‌باشد و یک طلاق سه طلاق نمی‌باشد، پس سنت ابطال هر سه طلاق را که در یک مجلس واقع شود واجب کرده است.

و امّا اجماع امّت: امّت متفقاند بر اینکه هرچه مخالف قرآن و سنّت باشد باطل است و قبلا گفته شد که طلاق مزبور (سه طلاق در یک مجلس) خلاف با کتاب و سنت است، پس اجماع بر بطلان می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۱۱

تشریح المسائل

*** مراد از محمل و توجیه سوم در عنوان ترجمه چیست؟**

موردی است که مدعی اجماع، اتفاق را از اجماع علما بر مسأله اصولیّه عقلی و یا نقلی استفاده می‌نمود.

*** کدامین مورد به محمل و توجیه فوق تصریح داشت؟**

کلام مفید در فصول مبنی بر اینکه: قرآن و سنت نبی و اجماع مسلمین، سه طلاق در مجلس واحد را باطل می‌داند.

*** مراد از عبارت (انّ المطلّقة ثلثا فی مجلس واحد) چیست؟**

این است که: مرد به زنش بگوید: «انت طالق ثلثا». یعنی: تو را سه‌طلاقه نمودم.

به عبارت دیگر:

در اینکه اگر مرد تنها به همین لفظ (انت طالق ثلثا) بسنده کند بدون اینکه میان هر دو طلاق رجوعی فاصله شود، آیا یک طلاق واقع می‌شود و یا همان سه طلاق میان مسلمین اختلاف نظر وجود دارد. اهل سنّت معتقدند که به لفظ مزبور و یا شبه آن سه طلاق در یک مجلس واقع می‌شود و دیگر مرد بدون وجود محلّل حق رجوع ندارد. برخی از علمای شیعه معتقدند که اصلا هیچ‌یک از طلقات واقع نمی‌شود. و برخی دیگر (از جمله شیخ مفید) فرموده‌اند: یکی از آن طلاق واقع می گردد.

*** مشار الیه ذلک در عبارت (فقال الدّلالة علی ذلک) چیست؟**

عدم وقوع سه طلاق در یک مجلس است.

یعنی: کتاب و سنت و اجماع دلالت بر این دارد که سه طلاق در یک مجلس واقع نمی‌شود نه این که این ادله دلالت بر وقوع یک طلاق می کنند.

*** حاصل مطلب در کلام مفید چیست؟**

این است که: جناب مفید، بر واقع نشدن سه طلاق در یک مجلس به ادله سه‌گانه تمسک جسته است نه بر وقوع یک طلاق. زیرا وقوع یک طلاق دلیلش امر دیگری است.

*** دلیل وقوع یک طلاق در یک مجلس چیست؟**

این است که: طلاق‌دهنده قطعا در ضمن سه طلاق قصد یک طلاق را داشته است و لذا یک طلاقش مسلم واقع می‌شود. مضاف بر اینکه بر اخبار وارده دلالت بر وقوع یک طلاق دارد.

*** مراد از عبارت (ثمّ بیّن وجه الدّلالة) چیست؟**

بیان وجه دلالت آیه شریفه الطَّلاقُ مَرَّتانِ است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۱۲

*** وجه دلالت در آیه شریفه چیست؟**

این است که:

ظاهر آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه طلاق باید مرّة بعد مرّة باشد. و لذا دلالت می کند بر اینکه دو یا سه طلاق به لفظ واحدی که مرّة بعد مرّة نیست واقع نمی‌شود.

*** مراد از عبارت (کلّ ما لم یکن علی امرنا هذا فهو ردّ) چیست؟**

این است که: هرچه مخالف با قرآن و سنّت رسول اللّه و ائمّه اطهار علیهم السّلام باشد، مردود است.

*** مراد از عبارت (و قد بیّنّا انّ المرّة لا تکون ... الخ) چیست؟**

تبیین عدم توافق حکم به وقوع سه و یا دو طلاق به لفظ واحد است با آیه شریفه قرآن. چرا که قرآن شریف دلالت دارد بر اینکه در وقوع سه طلاق، سه بار باید لفظ طلاق واقع شود، و حال آنکه اگر شخص مطلّق به لفظ واحد اکتفا کند، نه مرتین برآن صادق است و نه ثلاث مرّات.

*** مگر آیه شریفه الطَّلاقُ مَرَّتانِ دلالت بر لزوم دو طلاق ندارد، پس چرا بر اعتبار و لزوم طلاق سوم در قرآن تأکید می‌شود؟**

چرا، بر لزوم دو طلاق دلالت دارد لکن آیه شریفه أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسانٍ و یا فَإِنْ طَلَّقَها ...* الآیهٔ، بر اعتبار و لزوم طلاق سوم نیز دلالت می کند.

*** مراد از عبارت (فاوجب السنهٔ ابطال طلاق الثلاث) چیست؟**

این است که:
سنت نیز بر عدم وقوع سه طلاق به لفظ واحد دلالت دارد.

*** حاصل مطلب و جمع این نمونه از شیخ مفید چیست؟**

این است که:
از شیخ مفید پرسیدند چرا شما سه طلاق در یک مجلس را باطل می‌دانید و معتقدید که یک طلاق بیشتر واقع نمی‌شود؟
فرمود: دلیل ما عبارت است از کتاب خدا، سنّت پیامبر و اجماع مسلمین.
سپس توضیح فرموده است که: مرادم از کتاب خدا آیه شریفه الطَّلاقُ مَرَّتانِ است. سپس فرمود: وجه دلالت این است که: آنچه از «مرّتان» به ذهن تبادر می کند این است که: مرد یک بار طلاق دهد، پس از آن مرد رجوع کند و برای بار دوم دوباره طلاق دهد.
یعنی: اگر مرد در یک مجلس بگوید: «انت طالق ثلاثا»، طلاق دوم و سوم معقول نیست.
و مرادم از سنت پیامبر این سخن ایشان است که فرمود: «کلّ ما لم یکن علی امرنا هذا فهو ردّ» و
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۱۳
نیز این سخن پیامبر است که فرمود: «ما وافق الکتاب فخذوه و ما خالف فاطرحوه».
حال: سه طلاق در یک مجلس، یک طلاق است و نه سه طلاق که این امر خلاف کتاب اللّه است.
سپس فرمود:
مرادم از اجماع امت عبارت است از اینکه: امت اسلامی اجماع دارند بر اینکه، هر چیزی مخالف کتاب و سنت باشد، باطل است و این یک کبرای کلی است به عنوان یک اصل ثابت.
در نتیجه این قیاس شکل می گیرد که:
هر چیزی که مخالف کتاب و سنت باشد باطل است بالاجماع.
سه‌طلاقه در یک مجلس، مخالف کتاب و سنت است.
پس، سه‌طلاقه در یک مجلس باطل است بالاجماع.
نکته: ادعای اجماع در اینجا نیز مبتنی بر یک قاعده اصولیّه عقلیّه است.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۱۴
متن: و من ذلک: الاجماع الذی ادّعاه الحلّی علی المضایقهٔ فی قضاء الفوائت فی رسالته المسمّاهٔ بخلاصهٔ الاستدلال، حیث قال:

اطبقت علیه الامامیّهٔ خلفا عن سلف و عصرا بعد عصر و اجمعت علی العمل به، و لا یعتدّ بخلاف نفر یسیر من الخراسانیین، فانّ ابنی بابویه، و الاشعریین، کسعد بن عبد اللّه صاحب کتاب الرحمهٔ، و سعد بن سعد، و محمّد بن علیّ بن محبوب صاحب کتاب نوادر الحکمهٔ، و القمّیّن أجمع، کعلیّ بن إبراهیم بن هاشم، و محمّد بن الحسن بن الولید، عاملون بأخبار المضایقهٔ، لأنّهم ذکروا أنّه لا یحلّ ردّ الخبر الموثوق برواته، و حفظتهم الصدوق ذکر ذلک فی کتاب من لا یحضره الفقیه، و خرّیت هذه الصّناعهٔ و رئیس الأعاجم الشیخ أبو جعفر الطوسیّ مودع أخبار المضایقهٔ فی کتبه مفت بها. و المخالف إذا علم باسمه و نسبه لم یضرّ خلافه».

ترجمه:

موردی دیگر از موارد محمل سوم

اجماعی است که مرحوم حلی (ابن ادریس) بر مضایقه در قضای نمازهای فوت شده در رساله‌اش به نام «خلاصهٔ الاستدلال» ادعا نموده، آنجا که فرموده است: علمای امامیه گروهی پس از گروه دیگر و عصری بعد از عصر دیگر بر عمل به مضایقه اتفاق و اجماع نموده‌اند و به مخالفت تعداد معدودی از اهل خراسان اعتنا نمی‌شود، چه آنکه ابن بابویه و پدرش و اشعریون از جمله سعد ابن عبد الله صاحب کتاب «الرحمهٔ» و سعد بن سعد و محمد بن علی بن محبوب صاحب کتاب «نوادر الحکمهٔ» و اکثریت علمای قم مانند علی بن ابراهیم بن هاشم و محمد بن حسین بن ولید عمل‌کنندگان به اخبار مضایقه‌اند. زیرا ایشان فرموده‌اند: رد خبری که ناقلانش موثق‌اند جایز نیست و شخص کثیر الحفظ علمای قم (جناب صدوق) هم اخبار مضایقه را در کتاب «من لا یحضره الفقیه» آورده است و استاد حاذق و ماهر فن حدیث و رئیس علمای عجم شیخ ابو جعفر طوسی این اخبار را در کتب خودش به رسم ودیعه نقل کرده و به آنها فتوا داده است. و لذا: به خاطر اجماع ارباب دانش در مسأله مذکور، مخالفت مخالفین با تحقق این اجماع چون نام و نسبشان معلوم است، مضر به تحقق آن نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۱۵

تشریح المسائل

* مشار الیه ذلک در عبارت (و من ذلک:) چیست؟

موردی است که ادعای اجماع مبتنی بر اتفاق بر مسئله اصولیه نقلی و یا عقلی باشد.

و لذا: ادعای ابن ادریس مبنی بر اینکه علمای شیعه بر عمل به اخبار مضایقه اتفاق و اجماع داشته و به آن عمل می‌کنند به عنوان مورد دیگری از موارد توجیه سوم ذکر شده است.

* چه مطلبی از عبارت (علی المضایقهٔ فی قضاء الفوائت) به دست می‌آید؟

این مطلب که اختلاف است در اینکه اگر نمازهای کسی فوت شده باشد وقت قضاء این فوائت موسع است یا مضیّق.

* مراد از موسّع چیست؟

این است که: کسی که نماز ادائش فوت شده است، ملزم نیست که در انجام قضاء نمازهای فوت شده تسریع نماید بلکه تا زمانی که یقین به تنگی وقت پیدا نکرده می‌تواند آن را به تعویق اندازد.

*** مراد از مضیق چیست؟**

این است که: شخص مذکور که نمازهایی از او فوت شده است، حق ندارد وقت خودش را در غیر ضروریات، همچون خواب و خوراک به مقدار نیاز و دیگر تکالیف واجبش، صرف و آن را اتلاف کند، بلکه موظف است که پس از رفع ضروریات به خواندن قضاء نمازهای فوت شده بپردازد تا آنها را به انجام برساند.

*** مراد از عبارت (ابنی بابویه) چه کسانی است؟**

محمد بن بابویه که پدر و علی بن الحسین بابویه که پسر اوست و هر دو ملقب به ابن بابویه هستند.

*** مراد از اصطلاح (حفظهٔ) در عبارت چیست؟**

شخص کثیر الحفظ است.

*** معنای کلمه (خرّیت) چیست؟**

حاذق و ماهر است.

*** حاصل مطلب در ذکر این نمونه چیست؟**

این است که: ابن ادریس در خلاصهٔ الاستدلال خود فرموده است که: امامیه در تمام اعصار اجماع دارند بر اینکه (قضاء فوائت واجب فوری است) و لذا مخالفت برخی از فقهاء خراسان که طرفدار عدم مضایقه‌اند ضرری به حال اجماع ندارد، چرا که آنان معلوم النسب هستند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۱۶

*** دلیل ابن ادریس بر این اجماع چیست؟**

این است که: همه آن اخباری که مضایقه را نقل می‌کنند، ثقه هستند و همه به خبر ثقه عمل می‌کنند، پس معلوم می‌شود که همه به اخبار مضایقه فتوی داده‌اند.

سپس می‌فرماید:

شیخ صدوق رحمه اللّه نیز این احادیث را آورده است، پس معلوم می‌شود که بدانها عمل می‌کرده است شیخ طوسی رحمه اللّه نیز اخبار مضایقه را آورده و طبق آن فتوی داده است.

پس: فوریت قضاء فوائت، اجماعی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۱۷

متن: و لا یخفی أنّ إخباره باجماع العلماء علی الفتوی بالمضایقهٔ مبنیّ علی الحدس و الاجتهاد من وجوه:

أحدها: دلالهٔ ذکر الخبر علی عمل الذاکر به. و هذا و إن کان غالبیّا إلّا أنّه لا یوجب القطع، لمشاهدهٔ التخلّف کثیرا.

الثانی: تمامیّهٔ دلالهٔ تلک الأخبار عند أولئک علی الوجوب، إذ لعلّهم فهموا منها بالقرائن الخارجیّهٔ تأکّد الاستحباب.

الثالث: کون رواهٔ تلک الروایات موثوقا بهم عند أولئک، لأنّ وثوق الحلّیّ بالرواهٔ لا یدلّ علی وثوق أولئک، مع أنّ الحلّیّ لا یری

جواز العمل بأخبار الآحاد و إن كانوا ثقات، و المفتي إذا استند فتواه إلى خبر واحد لا يوجب اجتماع أمثاله القطع بالواقع، خصوصا لمن يخطّئ العمل بأخبار الآحاد.

و بالجملة فكيف يمكن أن يقال: إنّ مثل هذا الاجماع إخبار عن قول الامام، فيدخل في الخبر الواحد، مع أنّه في الحقيقة اعتماد على اجتهادات الحلّيّ مع وضوح فساد بعضها، فانّ كثيرا ممّن ذكر أخبار المضايقة قد ذكر أخبار المواسعة أيضا، و أنّ المفتي إذا علم استناده إلى مدرك لا يصلح للركون إليه من جهة الدلالة او المعارضة لا يؤثّر فتواه في الكشف عن قول الامام.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۱۸

ترجمه: مخفی نباشد که حکایت ابن ادریس از اجماع علمای شیعه بر فتوی دادن به مضایقه مبتنی بر حدس و اجتهادش بوده و از وجوه مختلف قابل اثبات است.

وجوه سه‌گانه در اثبات ابتناء اجماع ابن ادریس بر حدس

وجه اوّل:

دلالت ذکر خبر است بر عمل ذاکر بدان خبر.

اگرچه این معنا (که ذاکر به خبری که ذکر می‌کند) غالبا عمل می‌کند، و لکن این مقدار موجب حصول قطع و یقین نمی‌شود، به دلیل مشاهده تخلف بسیار ذاکرین خبر از عمل به آن.

وجه دوم:

تمام و حتمی بودن دلالت اخبار یاد شده از نظر ابن ادریس بر وجوب مضایقه است، زیرا ممکن است ایشان به واسطه قرائن خارجیه از این اخبار تأکد استحباب را فهمیده باشند.

وجه سوم:

موثوق به و مورد اطمینان بودن روات و ناقلین روایات مذکوره از نظر ذاکرین است، زیرا صرف اطمینان ابن ادریس به روات و ناقلین اخبار مزبور دلالت بر وثوق آنها نزد ذاکرین ندارد.

مضاف بر اینکه: ابن ادریس قائل به جواز عمل به اخبار آحاد (خبر واحد) نیست و لو اینکه رواتش ثقه باشند و مفتی (ذاکرینی که فتوا به وجوب مضایقه می‌دهند) اگر فتوایش را به اخبار آحاد مستند کند، اجتماع امثال این فتاوی و تشکیل اجماع موجب قطع به واقع نمی‌شود، به ویژه از نظر کسی که (ابن ادریس) مدرك این اجماع یعنی: عمل به اخبار واحد را تخطئه می‌کند.

خلاصه کلام اینکه:

چگونه ممکن است گفته شود: مثل چنین اجماعی (که بر پایه خبر واحد استوار است) از نظر (ابن ادریس) اخبار از قول امام (ع) بوده و در مصادیق خبر واحد داخل می‌شود؟

با اینکه در حقیقت (تحقق آن در واقع) مبتنی بر اجتهاد است و مقدمات حدسیه ابن ادریس است و حال آنکه فساد برخی از این مقدمات واضح و روشن است. چه آنکه بسیاری از کسانی که اخبار مضایقه را نقل کرده‌اند، اخبار مواسعه را نیز آورده‌اند و لذا مقدمه اول ایشان رد می‌شود. از این گذشته:

وقتی معلوم شود که فتوای مفتی استنادش به مدرکی است که صلاحیت اعتماد به آن را، از جهت ضعف دلالتش و یا تعارض با دلیل دیگر را ندارد، مؤثر در کشف از قول امام نمی‌افتد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۱۹

تشریح المسائل

*** حاصل وجه اوّل در اثبات ابتناء اجماع ابن ادریس بر حدس چیست؟**

این است که: وقتی فردی خبر و حدیثی را ذکر نمود، نفس این ذکر دلالت دارد بر اینکه ذاکر به آن نیز عمل می کند و این حدسی است که ابن ادریس زده است.

*** آیا وجه مذکور در ادعای قطع به چنین اجماعی کافی است؟**

اگرچه غالبا ذاکر خبر، خود به خبر عمل می کنـد و لکن این مقـدار در حصول قطع کافی نیست. زیرا چه بسیار ذاکرینی بوده‌اند که از عمل به خبری که ذکر نموده‌اند تخلف نموده و به آن عمل نکرده‌اند.

*** اشتباه ابن ادریس در وجه اول در کجاست؟**

در اینجاست که چون دیده اکثریت علمای قم و افراد سابق الذکر، روایات مضایقه را در کتب خود ذکر نموده‌اند، حدس زده است که به محتوا و مضمون آنها نیز متعبّد بوده و براساس آنها فتوی داده‌اند.

*** در چه صورتی می‌توان نفس ذکر را دلیل بر عمل به آنها قرار داده و فتوای به مضمونشان را به ناقلین آنها نسبت داد؟**

در صورتی که:
دلالت اخبار مذکوره بر وجوب مضایقه از نظر این ذاکرین و ناقلین تمام و حتمی باشد، چرا که احتمال این هست که ایشان به واسطه قرائن خارجیه از این اخبار، استحباب را استفاده کرده باشد و نه وجوب.

*** حاصل مطلب در وجه دوم چیست؟**

این است که:
چون از نظر ابن ادریس، اخبار یاد شده بر وجوب مضایقه دلالت دارد حدس زده است که از نظر ناقلین و ذاکرین نیز این اخبار دلالت بر وجوب مضایقه دارند و لذا به ایشان نسبت فتوی به وجوب مضایقه داده است.

*** در چه صورتی در وجه سوم می‌توان فتوی به اخبار مضایقه را به ذاکرین نسبت داد؟**

در صورتی که رواهٔ و ناقلین روایات مذکور از نظر ذاکرین موثوق به و مورد اطمینان باشند، چرا که صرف اطمینان ابن ادریس به رواهٔ اخبار مذکور کافی نمی‌باشد و دلالت ندارد بر اینکه از نظر ذاکرین هم موثق هستند.
علاوه بر اینکه: عمل به خبر واحد از نظر ابن ادریس فاقد حجیت می‌باشد هرچند رواتش ثقه و دارای عدالت باشند.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۲۰

*** با توجه به مطالب مذکور در وجه سوم چرا چنین اجماعی نمی‌تواند برای مثل ابن ادریس قطع به واقع آورد؟**

زیرا این فتاوی مستند و مبتنی بر اخبار آحاد است و لذا اجتماع این فتاوی و تشکیل اجماع از نظر ابن ادریس قابل اعتنا نیست، چون

مدرک این اجماع از نظر مرحوم ابن ادریس مورد تخطئه است.

*** حاصل پاسخ فوق چیست؟**

این است که:

نمی‌توان گفت: چنین اجماعی که بر مبنای خبر واحد است از نظر جناب حلی، اخبار از قول امام بوده و در مصادیق خبر واحد است. در صورتی که تکوّن و تحقق آن براساس اجتهاد و مقدمات حدسیه ایشان است. و حال آنکه برخی از این مقدمات و اجتهادات واضح‌الفسادند.

از طرفی دیگر بسیاری از کسانی که اخبار مضایقه را در آثارشان ذکر نموده‌اند، اخبار مواسعه را نیز آورده‌اند.

*** با توجه به پاسخ فوق، مقدمه اول ابن ادریس چگونه رد می‌شود؟**

بدین نحو که به او گفته می‌شود که:

۱- به صرف ذکر یک خبر توسط ذاکرین در کتابهایشان نمی‌توان ادعا کرد که به آن خبر و یا اخبار فتوی هم داده‌اند، چرا که در کنار اخبار مضایقه، اخبار مواسعه را نیز آورده‌اند و مگر می‌شود گفت که آنها به وجوب هر دو فتوی داده‌اند و لذا وجه اول برای حدس اجماع مقدمه‌اش تمام نیست.

۲- وقتی معلوم شد که مدرک فتوای مفتی قابل اعتماد نیست و از نظر دلالت ضعیف است و یا اگر دلالتش تمام است در تعارض با دلیل دیگر است، این فتوی نمی‌تواند کاشف از قول امام باشد.

و لذا: روشن است اجماعی که از چنین فتوایی شکل گرفته قابل استناد و اعتماد نمی‌باشد.

حال: چگونه اجماع و اتفاقی که از طریق حدس و اجتهاد ابن ادریس ادعا شده است می‌تواند حجت باشد و قابل اعتماد.

*** اولین اشکال شیخ انصاری بر ابن ادریس در این‌گونه اجماع چیست؟**

این است که: این ادعای اجماع، از جهاتی حدسی بوده و مبتنی بر اجتهادات خود ابن ادریس است و لذا برای دیگر علما ارزشی ندارد.

*** اولین جهت در حدسی بودن این ادعای اجماع چیست؟**

این است که ابن ادریس گفت:

همه فقها جز برخی از علمای خراسان به اخبار مضایقه عمل کرده‌اند، چرا که این اخبار را در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۲۱

کتبشان آورده‌اند. شیخ انصاری می گوید:

خبر، چنین ملازمه‌ای وجود ندارد، یعنی: این‌گونه نیست که در هر موردی که فقیهی یا فقهائی احادیثی را آورده‌اند حتما عامل به آن‌هم بوده‌اند.

بله، غالبا چنین است، یعنی به احادیثی که ذکر نموده‌اند عمل هم کرده‌اند، لکن مواردی هم صرفا حدیث را آورده‌اند ولی برطبق آن فتوی نداده‌اند.

در نتیجه:

آوردن حدیث در کتاب، دلیل بر عمل به آن و فتوای برطبق آن نمی‌باشد.

*** دومین جهت در حدسی بودن ادعای اجماع توسط ابن ادریس چیست؟**

این است که ابن ادریس گفت:

همه علما اخبار مضایقه را نقل می‌کنند و این اخبار هم از جمله خبر ثقه هستند.

همه علما به اخبار ثقه عمل می‌کنند.

پس: معلوم می‌شود همه به اخبار مضایقه فتوی داده‌اند.

شیخ انصاری می‌فرماید: از کجا معلوم که دلالت این اخبار بر وجوب مضایقه نزد فقها تام بوده و به همین ظهور فتوی داده‌اند؟ شاید آنها به واسطه قرائن خارجیه استحباب مؤکد را فهمیده باشند پس این جهت نیز حدسی است.

*** اگر ابن ادریس بگوید: الف– راویان این اخبار مورد وثوق‌اند و این اخبار، اخبار ثقه هستند. صغری ب– فقهاء نیز به خبر ثقه عمل می‌کنند. کبری پس: باید به این اخبار عمل نمایند. چه پاسخ می‌دهید؟**

شیخ می‌گوید:

به نظر شما این رواهٔ موثق‌اند از کجا معلوم که از نظر دیگران هم مورد وثوق باشند.

*** دومین اشکال شیخ انصاری به ابن ادریس چیست؟**

این است که:

صرف‌نظر از همه مطالبی که گذشت، همه اخبار مضایقه خبر واحدند و مبنای ابن ادریس این است که خبر واحد را حجت نمی‌داند حال چگونه است که برطبق این اخبار فتوی داده است و چگونه ادعای اجماع نموده است و چگونه از راهی که خود قبول ندارد قول امام را کشف کرده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۲۲

*** اگر گفته شود شاید ابن ادریس به خبر واحد تنها اعتماد نکرده است تا در تعارض با مبنایش باشد بلکه به خبر واحد به علاوه فتوای علما که یقین‌آور بوده اعتماد نموده پس اشکالی وجود ندارد. شیخ چه پاسخی می‌دهد؟**

شیخ می‌فرماید:

وقتی مسلم باشد که فتاوای فقها مستند به خبر واحد است اگر صد نفر هم برطبق آن فتوی دهند برای دیگر مجتهدان یقین‌آور نمی‌باشد و او باید مدرک را ملاحظه کند، لذا این اجماع مدرکی است و فاقد ارزش، به ویژه اگر فقیه همچون ابن ادریس باشد که خبر واحد را حجت نمی‌داند، پس چگونه از مدرکی که خود قبول ندارد به قول امام قطع حاصل می‌کند.

*** سومین اشکال شیخ به ابن ادریس چیست؟**

این است که:

برخی از اجتهادات شما اشتباه است و ما یک اشکال نقضی به شما داریم.

فی المثل: اجتهاد اول شما این بود که: فقها اخبار مضایقه را در کتب خود آورده‌اند، پس همه به آن عمل می‌کنند در پاسخ باید

بدانید که: اگر تنها اخبار مضایقه را آورده بودند حق با شما بود لیکن بسیاری از آنها اخبار موسعه را نیز آورده‌اند.

حال: آیا به هر دو دسته روایات فتوی داده‌اند تا دو فتوای متعارض داشته باشند؟ حاشا و کلّا، پس: صرف آوردن احادیث در کتاب دلیل عمل بر آنها نمی‌باشد.

* چهارمین اشکال شیخ به ابن ادریس چیست؟

این است که:

بر مبنای مطالبی که گذشت این فقیهان در فتوایشان به روایاتی اعتماد کرده‌اند که یا دلالتشان مخدوش است و یا سندشان اشکال دارد و یا مبتلا به معارض‌اند، لذا این گونه فتاوی نمی‌توانند کاشف از قول امام و محصل قطع به آن باشد. خیر ظن به قول امام هم نمی‌آورند چه رسد به قطع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۲۳

متن: و أوضح حالا فی عدم جواز الاعتماد ما ادّعاه الحلّیّ من الاجماع علی وجوب فطرة الزوجة و لو کانت ناشزة علی الزوج. و ردّه المحقّق بأنّ أحدا من علماء الاسلام لم یذهب إلی ذلک. فانّ الظاهر أنّ الحلّیّ إنّما اعتمد فی استکشاف أقوال العلماء علی تدوینهم للروایات الدالّة باطلاقها علی وجوب نفقة الزوجة علی الزوج، متخیّلا أنّ الحکم معلّق علی الزوجة من حیث هی زوجة، و لم یتفطّن لکون الحکم من حیث العیلولة او وجوب الانفاق؛ فکیف یجوز الاعتماد فی مثله علی الاخبار بالاتّفاق الکاشف عن قول الامام و یقال: انّها سنّة محکیّة.

ترجمه:

شاهدی دیگر بر عدم حجیت اجماع ناشی از حدس و اجتهاد

روشن‌تر از مورد قبلی در جایز نبودن اعتماد به اجتماع ادعاشده، اجماعی است که ابن ادریس بر وجوب زکات فطره همسر بر زوجه ادعا کرده است، اگرچه این زوجه ناشزه باشد.

مرحوم محقق این ادعای ابن ادریس را با توجه به اینکه احدی از علمای اسلام به این قول فتوی نداده‌اند رد نموده است.

استظهار شیخ

پس از فرموده محقق، ظاهر می‌شود که ابن ادریس در استکشافش نسبت به اقوال علما مبتنی بر ثبت و ضبط روایاتی است در کتبشان که دلالت بر وجوب فطره زوجه بر زوج به طور مطلق دارد.

او پنداشته است که حکم وجوب معلق بر زوجه است ولی توجه نکرده که ثبوت این حکم از جهت عیلوله و یا وجوب و لزوم نفقه زن بر مرد است.

پس چگونه در چنین مسأله‌ای (که مبنای حکم معلوم و مشخص است) اعتماد بر اخبار ابن ادریس از اتفاق علما بر حکم که کاشف از رأی معصوم است جایز بوده و گفته می‌شود که این اخبار از مصادیق خبر واحد و در زمره سنت محکیه‌اند؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۲۴

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (و اوضح حالا فی عدم جواز الاعتماد ما ...) چیست؟

اجماعی است که مرحوم ابن ادریس در مسأله وجوب زکات فطره زن بر شوهرش ادعا کرده و فرموده است که: اجماع علما منعقد است که زوج باید زکات فطره زوجه را بپردازد هرچند وی ناشزه و غیر مطیع باشد.

* مبنای محقق در رد این ادعا چیست؟

این است که:

احدی از علمای اسلام به چنین مطلبی که ابن ادریس فرموده قائل نیستند تا چه رسد به اینکه اجماع برآن داشته باشند.

* نظر شیخ پیرامون ادعای ابن ادریس چیست؟

این است که: وی به صرف اینکه آن حضرات این قبیل روایات را که اطلاقاتی بیش نیستند در کتب خود ضبط و نقل نموده‌اند، خیال کرده که این ناقلین خود به طور مطلق به آن احادیث فتوا داده‌اند.

* مراد از عبارت (متخیّلا انّ الحکم معلّق علی الزّوجة ...) چیست؟

این است که: ابن ادریس پنداشته است که حکم وجوب زکات فطره بر همسر معلق بر زوجیت است، در نتیجه تا زمانی که این وصف صادق است پرداخت زکات به همسرش بر مرد لازم است.

* مراد از (و لم یتفطّن لکون الحکم من حیث العیلولة ...) چیست؟

این است که: ابن ادریس به این نکته توجه پیدا نکرده که حکم وجوب در زمانی ثابت است که عیلوله صادق باشد و یا نفقه زن بر مرد واجب باشد و لذا در صورتی که زن ناشزه بوده از اطاعت شوهر در آنجا که وظیفه اوست سر باززند، عائله و واجب النفقه وی به حساب نمی‌آید و در نتیجه زکات فطره‌اش بر مرد واجب نمی‌باشد.

* مراد از عبارت (فکیف یجوز الاعتماد فی مثله علی الا ...) چیست؟

این است که: در چنین مسأله‌ای که اساس و مبنای حکم مشخص و معلوم است نمی‌توان بر اخبار ابن ادریس از اتفاق علما بر حکمی که کاشف از قول معصوم است اعتماد نمود و گفت:

این اخبار از مصادیق خبر واحد و از جمله سنت محکیه به حساب می‌آیند.

* حاصل مطلب در ذکر این نمونه از اجماع چیست؟

این است که: مشهور فقهاء می‌گویند: زکات فطره زن ناشزه بر همسرش واجب نیست.

لکن ابن ادریس ادعای اجماع کرده بر وجوب زکات فطره چنین زوجه‌ای بر همسرش.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۲۵

*** حاصل پاسخ شیخ در اینجا به ابن ادریس چیست؟**

این است که: گویا مدرک و مستند ابن ادریس در این ادعای اجماع عبارت است از اینکه:

- روایاتی وجود دارد مبنی بر اینکه: زکات فطره زوجه بر زوج واجب است.

- این روایات اطلاق داشته، لذا هم زوجه مطیعه را شامل می‌شود هم زوجه ناشزه را.

- علمای اعلام این روایات را در کتب خویش آورده‌اند پس معلوم می‌شود که همه آنها برطبق این ظهور اطلاق، فتوی داده‌اند.

در نتیجه: ابن ادریس به خیال اینکه: (زوجه بما هی زوجه، زکات فطره‌اش بر زوج عند الفقهاء واجب است)، ادعای اجماع نموده است.

- حال علاوه بر اشکالات قبلی که بر این نوع از اجماع وارد است یک اشکال دیگری وجود دارد و آن این است که: اگر کسی در میان احادیث غور کند درمی‌یابد که: زوجیت بما هی زوجیت مناط وجوب زکات فطره نیست، بلکه: مناط و ملاک فطره زکات یکی از دو امر ذیل است:

۱- عیلولت و عیال بودن مثل: میهمان و زوجه مطیعه و ...

۲- واجب النفقه بودن مثل: دختر و پسر و ...

حال: زن و همسری که مطیعه باشد واجد هر دو صفت بوده و زکات فطره‌اش بر شوهر واجب است لکن همسری که ناشزه باشد واجب النفقه زوج نیست.

حال همین همسر ناشزه که واجب النفقه زوج نمی‌باشد، اگر در خانه همین شوهرش باشد از باب عیال بودن زکات فطره‌اش بر زوج واجب است همان‌طور که زکات فطره میهمان واجب است.

حال: اگر همین همسر ناشزه از منزل شوهرش رفته باشد نه واجب النفقه است و نه عیال، در نتیجه: زکات فطره هم ندارد.

بنابراین اجتهاد ابن ادریس اشتباه است.

*** چه نسبتی میان عیال بودن و واجب النفقه بودن برقرار است؟**

عموم و خصوص من وجه؛ یعنی: در برخی موارد عیال هست لکن واجب النفقه نیست. مثل:

میهمان. در برخی موارد واجب النفقه هست لکن عرفا عیال نیست. مثل: کسی که نذر کرده به فقیری اطعام کند.

در برخی موارد هم واجب النفقه است هم عیال است مثل: فرزند صغیر و زوجه مطیعه.

*** نظر محقق راجع به این ادعای اجماع ابن ادریس چیست؟**

این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۲۶

نسبت به خصوص ناشزه احدی از فقها به وجوب زکات فطره او بر زوج تصریح نکرده است.

البته: نسبت به زوجه فتوی داده‌اند لکن از راه اجماع بر یک لفظ مطلق نمی‌توان گفت حتما در خصوص این فرد فتوی داده‌اند، مگر اینکه بدانیم که در اطلاق کلام این فرد هم مورد نظر بوده است و در خصوص این فرد باید قصد محرز باشد تا بتوان مطلب را به آنها نسبت داد وگرنه شاید مرادشان از اطلاق کلام، همان فرد متعارف، یعنی زوجه مطیعه باشد.

نکته: بیان محقق و ذکر تنظیر در مسئله در متن بعدی آمده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۲۷

متن: و ما أبعد ما بين ما استند إليه الحلّيّ فى هذا المقام و بين ما ذكره المحقّق فى بعض كلماته المحكيّة، حيث قال:

«إنّ الاتّفاق على لفظ مطلق شامل لبعض أفراده الذى وقع فيه الكلام لا يقتضى الاجماع على ذلك الفرد، لأنّ المذهب لا يصار إليه من إطلاق اللفظ ما لم يكن معلوما من القصد، لأنّ الاجماع مأخوذ من قولهم: أجمع على كذا، إذا عزم عليه. فلا يدخل فى الاجماع على الحكم إلّا من علم منه القصد إليه. كما أنّا لا نعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلالة عموم القرآن و إن كانوا قائلين به»[۳۸]، انتهى كلامه.

و هو فى غاية المتانة. لكنّك عرفت ما وقع من جماعة من المسامحة فى اطلاق لفظ الاجماع.

و قد حكى فى المعالم عن الشهيد:

«إنّه أوّل كثيرا من الاجماعات، لأجل مشاهدة المخالف فى مواردها، بارادة الشهرة، او بعدم الظفر المخالف حين دعوى الإجماع، او بتأويل الخلاف على وجه لا ينافى الاجماع، او بإرادة الاجماع على الرواية و تدوينها فى كتب الحديث».[۳۹] انتهى.

و عن المحدّث المجلسىّ فى كتاب الصلاة من البحار، بعد ذكر معنى الاجماع و وجه حجّيّته عند الأصحاب: «إنّهم لمّا رجعوا إلى الفقه كأنّهم نسوا ما ذكروه فى الاصول. ثمّ أخذ فى الطعن على إجماعاتهم- إلى أن قال- فيغلب على الظنّ أنّ مصطلحهم فى الفروع غير ما جروا عليه فى الاصول».[۴۰] انتهى.

ترجمه:

مقایسه شیخ میان کلام حلّی و محقّق

چه فاصله‌ای است میان آنچه که ابن ادریس به آن استناد جسته (و وجود حدیثی را در کتابی دلیل بر فتوای صاحب کتاب و عمل وی به روایت دانسته) و میان آنچه مرحوم محقق در برخی از کلماتی که از ایشان حکایت شده است فرموده: «اتفاق (علما) بر لفظ مطلقی که اطلاق آن شامل برخی از افرادش می‌شود که کلام در این برخی واقع شده اقتضای اجماع نسبت به فرد مورد کلام را ندارد، زیرا رأی و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۲۸

مذهب علما (مادامی‌که قصدشان معلوم نباشد) از مجرد اطلاق لفظ احراز نمی‌گردد مگر اینکه علم به قصد ایشان پیدا کنیم (که نسبت به فرد محل کلام عنایت داشته و مورد قصدشان می‌باشد) زیرا لفظ اجماع از این قول اهل لسان که می‌گویند: اجمع علی کذا، اخذ می‌شود، پس در اجماع بر حکم داخل نمی‌شود مگر کسی که معلوم شود قصد فتوی بر حکم مورد کلام را داشته است.

به عبارت دیگر: در اجماع بر حکم تنها کسی داخل است که بدانیم وی قصد فتوی بر حکم مورد کلام را داشته است همان‌طور که ما رأی و مذهب گروه ده‌نفره‌ای از علما را که نظرشان نقل شده است نسبت به دلالت یک عموم قرآنی نمی‌دانیم اگرچه قائل به حجیت عموم قرآنی هستند.

یعنی: اگر در قرآن کریم عمومی وارد شده باشد و ما بدانیم تعدادی از علما از نظر اصولی عام را حجت می‌دانند نمی‌توانیم به همین مقدار اکتفا کرده حکم فلان مسئله را که مشمول عموم مزبور است به ایشان نسبت دهیم مگر اینکه فتوای آنها به صراحت نقل شده باشد.

این کلام از مرحوم محقق در کمال متانت است، و لکن دانستی که بناء بسیاری از مدعیان اجماع بر مسامحه و تساهل است (و حال آنکه رعایت این دقائق و احتیاطات که ایشان می‌گوید: در صورتی است که ادعای اجماع کاشف از اجماع حقیقی و دقّی باشد) و لذا مراعات این گونه دقائق در چنین اجماعاتی لازم نمی‌باشد.

تأویل در اجماعات ادعاشده

در کتاب معالم از شهید اول (ره) حکایت کرده است که وی بسیاری از اجماعات (ادعاشده) را به خاطر وجود نظریات مخالف با آنها، به اراده شهرت (از اجماع) و یا عدم دست‌یابی به وجود مخالف در هنگام ادعای اجماع تأویل نموده است و یا به تأویل نظر مخالف پرداخته به نحوی که آن نظر تنافی با اجماع نداشته باشد، یا مراد از اجماع را اراده اجماع بر روایت و نوشتن آن در کتب حدیث تأویل نموده است.

مقاله محدث مجلسی

مرحوم مجلسی در کتاب صلاهٔ از کتاب بحار پس از ذکر معنای اجماع و وجه حجیت آن از نظر اصحاب می‌فرماید: علما هنگامی که به فقه بازمی‌گردند، گویا آنچه را در اصول گفته‌اند فراموش می‌کنند.
سپس شروع به طعن در اجماعات ایشان نموده تا آنجا که فرموده است: بدین خاطر ظن غالب این گونه حاصل می‌شود که، اصطلاح ایشان در فقه غیر از مصطلح در اصول است.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۲۹

تشریح المسائل

* مستند ابن ادریس در مدعایش چه بود؟

صرف مشاهده روایت یا روایاتی در یک کتاب بوده که همین امر را دلیل بر فتوای صاحب کتاب و عمل وی به روایت مذکور قرار داده است.

* بیان محقق در رابطه با اجماع چیست؟

این است که:
اگر علما بر لفظ مطلقی اتفاق نمودند که شامل برخی از افرادش که محل کلام است، نسبت دادن اجماع به فرد و یا مورد محل کلام را اقتضاء نمی‌کند. چون رأی علما را نمی‌توان از مجرد اطلاق لفظ استفاده نمود و به دست آورد، مگر اینکه بدانیم فرد و یا مورد محل کلام مورد قصد آنها می‌باشد.
دلیل ایشان بر مطلب فوق این است که: لفظ اجماع از قول اهل لسان که می‌گویند: (اجمع علی کذا) که بیانگر قصد و عزم فرد بر فلان شیء است، اخذ می‌شود.
پس:
در اجماع بر حکم تنها کسی دخیل است که قصد و عزم فتوی بر حکم مورد کلام را داشته باشد.
فی المثل: چنانچه در قرآن کریم عامی وارد شده باشد و ما بدانیم که جمعی از علما رأیشان در اصول حجیت عام است، به صرف اطلاع از این نظر نمی‌توانیم حکم فلان مسئله را که مشمول عام مزبور است به ایشان نسبت دهیم، مگر فتوای آنها در رابطه با آن

مسئله صراحتا نقل شده باشد.

*** مراد از عبارت (علی لفظ مطلق شامل لبعض افراده) چیست؟**

این است که:

فی المثل:

به طور مطلق اجماع قائم شده بر وجوب فطره زن بر مرد، که این اطلاق شامل صورت نشوز و عدم اطاعت زن هم می‌شود.

*** مراد از عبارت (انّه اوّل کثیرا من الاجماعات ... الخ) چیست؟**

این است که: شهید اول به خاطر وجود مخالفتی با اجماعات ادعاشده آنها را به نحو ذیل تأویل و هریک را به نحوی توجیه نموده است و در مقام تأویل وجوهی را ذکر نموده است از جمله:

۱- در برخی از آنها فرموده: مراد مدعی از اجماع، شهرت بوده است نه اتفاق الکل و اجماع مصطلح.

۲- در برخی دیگر فرموده: ناقل اجماع در زمان ادعا بر اینکه مخالفی وجود داشته مطلع نشده لذا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۳۰

ادعای اجماع کرده.

۳- در برخی دیگر: خود اجماع را به حال خود گذاشته و نظر مخالف را به نحوی تأویل کرده که با اجماع تنافی نداشته باشند.

فی المثل: اجماع قائم شده بر اینکه سوره در نماز واجب است لکن برخی گفته‌اند واجب نیست، توجیه می‌کند که قول این برخی مربوط به حالت ضرورهٔ است مثل: ضیق وقت، پس اشکالی وجود ندارد.

۴- همان‌طور که شهرت روائی و فتوائی داریم، اجماع روائی و فتوائی هم داریم و مراد از اجماع در روایت یعنی اینکه: همه علما این احادیث را آورده‌اند، اگرچه همه برطبق آن فتوی نداده‌اند نه این که مراد اجماع در مقام فتوی باشد.

*** چه نسبتی میان اجماع روائی و فتوائی وجود دارد؟**

عموم و خصوص من وجه:

یعنی:

چه‌بسا حدیثی روایتش مجمع علیها باشد ولی فتوی برطبق آن اجماعی نباشد.

چه‌بسا حدیثی از لحاظ فتوی مجمع علیها باشد لکن از حیث روایت اجماعی نباشد.

چه‌بسا حدیثی روایتش مجمع علیها و فتوا برطبق آن نیز اجماعی است.

چه‌بسا حدیثی فتوا برطبق آن اجماعی و روایت آن‌هم اجماعی است.

*** حاصل بیان مرحوم مجلسی در اینجا چه بود؟**

این بود که:

حضرات فقها در مباحث اصولی مرادشان از اجماع، اتفاق الکلّ است، لکن به فقه که می‌رسند گویا همه مبانی اصولی را از یاد می‌برند و بر اتفاق جماعتی هم، اطلاق اجماع می‌کنند.

گویا: مصطلح آقایان در فروع غیر از مبنا و اصطلاح اصولی آنها است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۳۱

متن: و التحقیق أنّه لا حاجة إلی ارتکاب التأویل فی لفظ الاجماع بما ذکره الشهید، و لا إلی ما ذکره المحدّث المذکور من تغایر مصطلحهم فی الفروع و الاصول، بل الحقّ أنّ دعواهم للإجماع فی الفروع مبنیّ علی استکشاف الآراء و رأی الإمام إمّا من حسن الظنّ بجماعة من السلف أو من امور تستلزم باجتهادهم إفتاء العلماء بذلک و صدور الحکم عن الإمام أیضا. و لیس فی هذا مخالفة لظاهر لفظ الإجماع حتّی یحتاج إلی القرینة، و لا تدلیس، لأنّ دعوی الإجماع لیس لأجل اعتماد الغیر علیه و جعله دلیلا یستریح إلیه فی المسألة، نعم، قد یوجب التدلیس من جهة نسبة الفتوی الی العلماء الظاهرة فی وجدانها فی کلماتهم؛ لکنّه یندفع بأدنی تتبع فی «الفقه» لیظهر أنّ مبنی ذلک علی استنباط المذهب، لا علی وجدانه مأثورا.

ترجمه:

تحقیق شیخ[۴۱]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۳ ؛ ص۱۳۱

آن است که: نه نیازی به ارتکاب تأویلاتی است که از شهید اول در لفظ اجماع نقل شده و نه نیازی به آنچه محدث مجلسی از تغایر اصطلاح فروع با مصطلح اصول (نسبت به لفظ اجماع) فرمود، بلکه حق این است که: ادعای آنها بر اجماع در مسائل فرعیه مبتنی بر کشف آرای (فقهاء) و رأی امام در ضمن آن آراء توسط مدعی است، و این کشف، یا از حسن ظنی است که مدعی (اجماع) به جماعتی از علمای گذشته داشته و یا از اموری است که با اجتهاد وی مستلزم فتوای علما به آن حکم و صدور آن از امام (ع) است.

و در این (اطلاق به چنین اجماعاتی) نه مخالفتی با ظاهر لفظ اجماع وجود دارد تا در نتیجه نیاز به نصب قرینه باشد و نه تدلیسی وجود دارد در فرضی که نصب قرینه نباشد.

زیرا ادعای اجماع به خاطر اعتماد دیگران به آن (اجماع) و دلیل قرار دادن آن، تا در مسئله مورد نظرشان به آن استناد کنند، نمی‌باشد.

استدراک بله، گاهی (این ادعاها) به جهت نسبت دادن فتوی (توسط مدعی اجماع در ضمن ادعای اجماع) به علما و یافتن این نسبت توسط مدعی در کلمات ایشان سبب حصول تدلیس برای دیگران می‌شود.

لکن این (زمینه برای تدلیس) با اندک تفحص و دقتی در فقه، معلوم می‌شود که مبنای این استکشاف آراء و فتاوی مبتنی بر استنباط و اجتهاد خود مدعی است، نه اینکه بعد الفحص در اقوال مکتوبا و مضبوطا فی الکتب، به این نسبت‌ها دست یافته باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۳۲

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (و التحقیق ... الخ) چیست؟

این است که:

ادعای اجماع در مسائل فرعیه، مبتنی برآن است که مدعی آراء و نظرات در ضمن این آرا، رأی امام را کشف نموده است.

لـذا، نه نیازی به تأویلات شـهید اول می‌باشد و نه گفتار مرحوم مجلسـی، که فرمود: اصـطلاح فروع با مصـطلح اصول نسـبت به لفظ اجماع تغایر دارد.

*** مراد از عبارت (امّا من حسن الظنّ بجماعهٔ ... الخ) چیست؟**

این است که:

این کشف رأی معصوم در ضـمن دست‌یابی به آرای علما یا از حسن ظنی است که این مـدعی به جماعتی از علمای گذشـته داشـته است یا حکمی است که با اجتهاد وی حاصل شده و مستلزم فتوای علما به آن حکم و صدور آن از امام است.

*** آیا برای جلوگیری از تدلیس نیازی به نصب قرینه در این‌گونه اجماعات نمی‌باشد؟**

خیر، زیرا اطلاق اجماع به چنین اجماعاتی، مخالفتی با ظاهر اجماع ندارد تا اینکه نیاز به نصب قرینه داشـته باشد و در فرض نیاوردن قرینه موجب تدلیس شود.

*** مراد از عبارت (لانّ دعوی الاجماع لیس لاجل ... الخ) چیست؟**

بیان علّت است جهت عدم وجود تدلیس در اجماعات مذکور.

چرا که این ادعاهـا نسبت به اجماعـات مزبور، به خاطر این نیست که دیگر علما به آن اعتماد کرده و آن را از ادله معتبره در مسـئله قرار می‌دهنـد، تـا شـما بگوییـد: مـدعی بر امری ادعـای اجمـاع نموده که محل و معقـد اجماع نبوده و در نتیجه دیگران را به اشـتباه انـداخته و مآلاـ موجب تـدلیس برای آنهـا شـده است، بلکه تمسـک او به لفظ اجماع و آوردن آن در کلامش برای این است که به دیگران بفهماند که فتوایش مستند به علم است و بدون علم فتوی نداده است.

*** مراد از عبارت (نعم قد یوجب التدلیس من جهة ...) چیست؟**

استدراک شیخ است مبنی بر اینکه:

بله: گاهی این ادعاها موجب حصول تدلیس برای دیگران می‌شود و آن بدین جهت است که:

مـدعی در ضـمن ادعای اجماع، فتوی را به علما نسـبت دهد و چنان وانمود کند که این نسـبت و فتوی را خود در عبارات آنها یافته است و حال آنکه، فتاوای علما را حدس زده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۳۳

*** پس مراد از عبارت (و لکنّه یندفع بادنی ... الخ) چیست؟**

این است که: با انـدک تفحص و دقت، زمینه مـذکور برای تـدلیس از بین می‌رود و شـخص می‌فهمـد که اسـتکشاف آراء و فتاوی، مبتنی بر اجتهاد و استنباط خود مدعی است نه اینکه بعد از فحص و بررسی در اقوال به آنها دست یافته است.

*** حاصل و نتیجه این اندفاع چیست؟**

این است که:

تدلیس احتمالی زائل شده و از این جهت نیز به اجماعات مذکور اشکالی وارد نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۳۴

متن: و الحاصل أنّ المتتبع فی الإجماعات المنقولهٔ یحصل له القطع من تراکم أمارات کثیرهٔ باستناد دعوی الناقلین للإجماع- خصوصا إذا أرادوا به اتّفاق علماء جمیع الأعصار، کما هو الغالب فی إجماعات المتأخّرین- إلی الحدس الحاصل من حسن الظنّ بجماعهٔ ممّن تقدّم علی الناقل، أو من الانتقال من الملزوم إلی لازمه مع ثبوت الملازمهٔ باجتهاد الناقل و اعتقاده.

و علی هذا ینزّل الاجماعات المتخالفهٔ من العلماء مع اتّحاد العصر أو تقارب العصرین و عدم المبالاهٔ کثیرا بإجماع الغیر، و الخروج عنه للدلیل، و کذا دعوی الاجماع مع وجود المخالف فإنّ ما ذکرنا فی مبنی الإجماع من أصحّ المحامل لهذه الامور المنافیهٔ لبناء دعوی الإجماع علی تتبع الفتاوی فی خصوص المسألهٔ.

ترجمه:

حاصل کلام

حاصل کلام اینکه: برای شخص متتبع در اجماعات منقوله از راه قرائن فراوان، قطع حاصل می‌شود که ادعای ناقلین اجماعات منقوله به ویژه هنگامی که از آن اجماع اتفاق تمام علمای اعصار را قصد کرده باشند، چنانچه غالبا اجماعات منقوله در کلمات متأخرین همین‌طور است، تماما مبتنی بر حدس ناشی از حسن ظن مدعی به جماعتی از علماء گذشته و یا ناشی از انتقال از ملزوم (اتفاق کل علما) به لازمش (رأی معصوم) است، که تلازم میان این لازم و ملزوم، به اجتهاد و اعتقاد خود ناقل و مدعی ثابت شده است.

بنابراین: اجماعات متخالف از علماء هم‌عصر و یا قریب العصر و بی‌توجهی فراوان دیگران به این گونه اجماعات و صرف‌نظر از این (اجماعات)، به مجرد وجود دلیلی (برخلاف آن) و نیز ادعای اجماع در مسأله‌ای که مخالف در آن وجود دارد، بر همین اجماعات مبتنی بر حدس برمی‌گردد.

به‌هرتقدیر: آنچه ما در مبنای اجماعات ادعاشده ذکر کردیم از اصلح محامل، برای مواردی است که با ادعای اجماع بر تفحص نمودن فتاوی در خصوص این مسئله منافات دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۳۵

تشریح المسائل

* مراد شیخ از عبارت (و الحاصل ...) چیست؟

این است که: قرائن فراوانی دلالت دارد بر اینکه مراد مدعیان اجماع، به ویژه کسانی که ظاهر اجماعاتشان اتفاق الکل در تمام اعصار و امصار است، از جمله اجماعات شهیدین و فاضلین، اجماع حدسی و اجتهادی است، چرا که به نظر آنها میان این دو امر ملازمه وجود دارد و کبرای کلی را نیز منطبق نمودند، لذا مدعی اجماع شدند.

* مراد از قرائن کثیره چیست؟

۱- وجود مخالف در مسئله ۲- اجماعات متعارضه از دو عالم هم‌عصر و ...

* مراد از عبارت (و علی هذا ینزّل الاجماعات المتخالفهٔ ...) چیست؟

این است که:

اگر دو اجماع متخالف با هم از دو عالم هم‌عصر و یا قریب العصر صادر می‌شود و اگر در برخی موارد به ادعای اجماع توجه نمی‌کنند و به مجرد وجود دلیل برخلاف از اجماع رفع ید می‌کنند و گویا با اجماع مثل اصل رفتار می‌کنند که (الاصل دلیل حیث لا دلیل) و یا اگر با وجود مخالف هم، ادعای اجماع می‌کنند و یا اگر از ادعای اجماعی که کرده‌اند عدول می‌کنند و اگر ...

بهترین توجیهش این است که بگوئیم: در تمام این ادعاها و ... مرادشان اجماع اجتهادی است و لذا نیازی به حمل لفظ اجماع برخلاف ظاهر نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۳۶

متن: و ذكر المحقّق السبزواریّ- فی الذخیرة- بعد بیان تعسّر العلم بالإجماع:

انّ مرادهم بالإجماعات المنقولة فی كثیر من المسائل بل فی أكثرها لا یكون محمولا علی معناه الظاهر، بل إمّا یرجع الی اجتهاد من الناقل مؤدّ- بحسب القرائن و الأمارات الّتی اعتبرها- إلی أنّ المعصوم موافق فی هذا الحكم، أو مرادهم الشهرة، أو اتّفاق أصحاب الكتب المشهورة، أو غیر ذلك من المعانی المحتملة:[۴۲] ثمّ قال بعد كلام له: و الّذی ظهر لی من تتبع كلام المتأخّرین أنّهم كانوا ینظرون إلی كتب الفتاوی الموجودة عندهم فی حال التألیف فإذا رأوا اتّفاقهم علی حكم قالوا:

إنّه إجماعی، ثمّ اذا اطّلعوا علی تصنیف آخر خالف مؤلّفة الحكم المذكور رجعوا عن الدّعوی المذكورة. و یرشد الی هذا كثیر من القرائن الّتی لا یناسب هذا المقام تفصیلها.[۴۳]

ترجمه:

بیان محقق سبزواری پیرامون اجماعات مذکوره

مرحوم سبزواری در کتاب «ذخیره» پس از بیان تعسر و دشواری دسترسی به اجماع (همه علما) عن حس می‌فرماید: مراد علماء از اجماعات منقوله در بسیاری از مسائل بلکه در اکثر آنها حمل بر معنای ظاهری آن نیست (که همه نظرات را بررسی کرده و عن حس برای ما نقل کند) بلکه مراد از اجماع:

- یا معنایی است که به اجتهاد ناقل تکیه دارد و به حسب قرائنی که وی مورد نظر قرار داده، این اجماع دلالت می‌کند که معصوم در این حکم با مجمعین موافق است.

- و یا مرادشان از آن (اجماع) شهرت است و نه اجماع مصطلح.

- و یا مرادشان از آن اتفاق صاحبان کتب مشهوره است (مثل: مؤلفین کتب اربعه).

- و یا غیر این امور از معانی دیگر که احتمال اراده آن از مدعی اجماع داده می‌شود.

سپس بعد از این کلام می‌فرماید:

از تتبع در کلام متأخرین روشن می‌شود که ایشان هنگام تألیف تنها به کتب فتوائی که در اختیارشان بوده مراجعه می‌کردند، پس وقتی می‌دیدند که صاحبان این کتب در مسأله‌ای با هم موافق بوده‌اند می‌گفتند: این مسئله اجماعی است، سپس وقتی بر تصنیف و کتاب دیگری (غیر از آنچه در اختیارشان بود) دست می‌یافتند، که مؤلف آن مخالف حکم مزبور است، از ادعای اجماع خود برمی‌گشتند.

و گواه ما بر این مدعا: قرائن بسیاری است که این مقام تقاضای ذکر آن را نداشته و تفصیل آن مناسب این مقام نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۳۷

متن: و حاصل الكلام من أوّل ما ذكرنا الى هنا:

۱- أنّ الناقل للإجماع إن احتمل فى حقّه تتبع فتاوى من ادّعى اتّفاقهم حتّى الإمام الّذى هو داخل فى المجمعين فلا إشكال فى حجّيّته و فى إلحاقه بالخبر الواحد، إذ لا يشترط فى حجّيّته معرفة الإمام تفصيلا حين السّماع منه لكن هذا الفرض ممّا يعلم بعدم وقوعه، و إنّ المدّعى للإجماع لا يدّعيه على هذا الوجه.

۲- و بعد هذا فإن احتمل فى حقّه تتبع فتاوى جميع المجمعين- و المفروض أنّ الظاهر من كلامه هو اتّفاق الكلّ المستلزم عادة لموافقة قول الإمام- فالظاهر حجّيّة خبره للمنقول إليه سواء جعلنا المناط فى حجّيّته تعلّق خبره بنفس الكاشف الّذى هو من الامور المحسوسة المستلزمة ضرورة لأمر حدسيّ و هو قول الامام، أو جعلنا المناط تعلّق خبره بالمنكشف و هو قول الامام لما عرفت من أنّ الخبر الحدسيّ المستند إلى احساس ما هو ملزوم للمخبر به عادة كالخبر الحسّيّ فى وجوب القبول.

۳- و قد تقدّم الوجهان[۴۴] فى كلام السيّد الكاظميّ فى شرح الوافية.

۴- لكنّك قد عرفت سابقا[۴۵] القطع بانتفاء هذا الاحتمال، خصوصا إذا أراد الناقل اتّفاق علماء جميع الأعصار؛ نعم، لو فرضنا قلّة العلماء فى عصر- بحيث يحاط بهم- أمكن دعوى اتّفاقهم عن حسّ، لكن هذا غير مستلزم عادة لموافقة قول الإمام نعم يكشف عن موافقته بناء على طريقة الشيخ المتقدّمة الّتى لم تثبت عندنا و عند الأكثر.

ثمّ اذا علم عدم استناد دعوى اتّفاق العلماء المتشتّتين فى الاقطار- الذى يكشف عادة عن موافقة الامام- الّا الى الحدس النّاشئ عن احد الامور المتقدّمة التى مرجعها الى حسن الظنّ او (الملازمات الاجتهاديّة) فلا عبرة بنقله لانّ الاخبار بقول الامام حدسيّ غير مستند الى حسّ ملزوم له عادة- ليكون نظير الاخبار بالعدالة المستندة الى الآثار الحسيّة و الاخبار بالاتّفاق ايضا حدسيّ.

ترجمه:

حاصل بحث

حاصل سخن از ابتدای آنچه تاکنون ذکر کردیم آن است که:

۱- اگر احتمال بررسی و تفحص فتاوای کسانی را که ناقل اجماع ادعای اتفاق آنها را نموده، حتی امام را که داخل مجمعین است (اجماع دخولی) در حق او داده شود، پس اشکالی در حجیت آن (اجماع دخولی)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۳۸

و الحاقش (به خبر واحد) نیست، زیرا در حجت بودن آن (خبر واحد) معرفت و شناخت امام توسط مخبر هنگام شنیدن خبر از او شرط نمی‌باشد.

لکن این فرض قطعا واقع نشده، و مدعی اجماع ادعایش بر این وجه صورت نگرفته است و بعد از این فرض، فرض دیگر آن است که:

۲- اگر احتمال تتبع و بررسی فتاوی جمیع مجمعین (که به حسب فرض ظاهر کلام ناقل اجماع نیز این اتفاق تمام علما است که عرفا مستلزم با موافقت قول امام (ع) است، به این معنا که مدعی اجماع، اقوال همه آحاد مجمعین به جز امام را بررسی نموده، منتهی لازمه فتاوای کل، توافق امام با آنهاست) در حق ناقل اجماع داده شود، ظاهرا خبر مدعی (به اتفاق علماء) در حق منقول الیه حجت است. اعم از آنکه:

الف: مناط حجیت (خبر مدعی) را تعلق خبر به نفس کاشف (یعنی: اتفاق کل علما) قرار دهیم که امر محسوسی است که ضرورتا مستلزم امر حدسی دیگر یعنی: رأی امام (ع) می‌باشد.

ب: مناط حجّت بودن (خبر مدعی) را تعلق خبر او به منکشف (یعنی: قول امام) بدانیم.

زیرا دانستی که: خبر حدسی مستند به احساس (امر حسی) که عادتا ملزوم مخبر به است، همچون خبر حسی است در لزوم و وجوب قبول و پذیرفتن آن.

۳- و قبلا هر دو وجه در کلام مرحوم سید کاظمی در شرح وافیه آورده شد.

۴- ولی در مباحث گذشته به منتفی بودن این احتمال (از مدعی اجماع) قطع حاصل نمودی، به ویژه اگر ناقل، اتفاق علمای اعصار را از اجماع اراده کرده باشد (که چنین احتمالی در حق مدعی اجماع داده نمی‌شود، مگر قلّت علما را در قرنی چنان فرض کنیم که احاطه بر اقوالشان مقدور باشد)، ادعای اتفاق و اجماع آنها از طریق حس ممکن است، ولی این فرض عادتا ملازم با موافقت قول امام نمی‌باشد.

بله: فرض مزبور بنا بر طریقه شیخ (قاعده لطف) که از نظر ما و اکثر علما ثابت نمی‌باشد، کاشف از موافقت امام است. پس اگر معلوم شود که ادّعای اتفاق علمای پراکنده در اقطار عالم که توافقشان عادتا کشف‌کننده از موافقت امام (ع) است، صرفا مستند به حدس ناشی از یکی از امور گذشته است که مرجع آنها به حسن ظن (ناقل به جمعی از علماء بوده) یا ملازمات اجتهادیه (حاکی اجماع) است، توجه و اعتنایی به نقل آن نمی‌شود؛ زیرا اخبار به قول امام حدسی است و در این فرض مستند به امر حسی که ملزوم آن بوده و رأی امام (ع) لازمه‌اش باشد نیست، تا از قبیل اخبار به عدالتی که به آثار حسی مستند است باشد چه آنکه علاوه بر حدسی بودن رأی امام (ع) اخبار به اتفاق علما نیز امر حدسی است و به چنین اجماعی که کاشف و منکشف هر دو، امر حسی باشند نمی‌توان اعتنا نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۳۹

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (تقدم الوجهان ...) چیست؟

تعلق خبر به کاشف و مکشوف است.

* وجه تعبیر به کلمه خصوصا در عبارت (خصوصا اذا اراد الناقل ...) در این فرض چیست؟

این است که:

اگر به احتمال بسیار غریب و بعید بتوان بر اقوال تمام علمای عصر واحدی احاطه پیدا نمود، تسلط یافتن و آگاهی یافتن بر اتفاق علمای جمیع اعصار از محالات است، به طوری که با جزم و یقین می‌توان گفت که مدعی، چنین قصد و اراده‌ای را نداشته است.

* حاصل کلام از ابتدای بحث اجماع تا به اینجا چیست؟

این که از ابتدائی که وارد بحث اجماع شدیم شیخ فرمود:

هیچ ملازمه‌ای میان حجیت خبر واحد و حجیت اجماع منقول وجود ندارد و ادله حجیت خبر واحد شامل اجماع منقول به خبر واحد نمی‌شود، و این مدعی را در دو مرحله بیان نمود:

۱- در مرحله اول ثابت کرد که ادله حجیت خبر واحد تنها خبرهای حسی را شامل می‌شود.

۲- در مرحله دوم بعد از ذکر مقدمه‌ای طولانی تفصیلا وارد بحث شده ثابت کرد، اجماع منقول خبر حدسی است و لذا مشمول ادله

حجیت نیست. و در اینجا که پایان مطالب است خلاصه مطالبی را که گذشت این گونه بیان می کند که:

- اگر مدرک و مستند ناقل اجماع حس و وجدان باشد، یعنی: مدعی فتاوای همه علما را عن حس بررسی کرده و یقین حاصل نموده که امام در میان مجمعین بوده و قول ایشان (ع) را نیز به دست آورده، چنین اجماع منقولی مصداقی از مصادیق خبر واحد بوده و به همان ادله‌ای که خبر واحد حجت است، اجماع منقول نیز حجت است.

زیرا که این اخبار، حکایت حجت و نقل قول معصوم است و در اینجا لازم نیست که حتما امام را تفصیلا بشناسی، بلکه شناخت اجمالی هم کافی است، لکن متاسفانه این شیوه، مخصوص به زمان حضور است و در دوران غیبت احدی از مدعیان اجماع چنین شیوه‌ای را ادعا نکرده است.

- و اگر مدرک و مستند مدعی اجماع در استکشاف رأی امام قاعده لطف باشد، چنین چیزی ممکن التحقق است و لکن ارزش ندارد، لذا اجماعاتی که بر این مبنا بنا شوند فاقد حجیت‌اند.

- و اگر مدرک و مستند مدعی اجماع در استخراج رأی امام حدس باشد، خود دارای سه شعبه است:

۱- یکی حدس قطعی ضروری که مبتنی بر مبادی حسیه ضروریه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۴۰

فی المثل: اتفاق نظر تمام علما در تمام اعصار و امصار را تتبع کرده و از این راه حدس به قول امام می‌زند.

مثل: حدس به شجاعت علی وجود حاتم ... از راه آثار حسیه که این قسم از حدس نازل منزله حس است و ارزش دارد.

- هم از ناحیه نقل سبب و کاشف حجیتش ثابت می‌شود، هم از ناحیه نقل مسبب و منکشف که قول معصوم باشد. لکن میان آن و واقعیت و حقیقت فاصله است.

۲- یکی حدس قطعی اتفاقی که مبتنی بر مبادی حسیه غیر ضروریه است.

فی المثل: اتفاق نظر جماعتی را بررسی کرده و براساس حسن ظن به آنها و نازل منزله وحی منزل دانستن کلام آنها، قطع پیدا کرده که رأی امام همین است که این طریق فاقد ارزش است.

۳- حدس قطعی که مبتنی بر مبادی حدسیه و اجتهادیه است.

یعنی مجتهد:

- کبرای کلی مورد قبول همه علماء را بر فلان فرع فقهی منطبق می‌بیند.

- روی این انطباق و اجتهاد در خصوص همان فرع ادعای اجماع می کند.

- این ادعای اجماع نسبت به اتفاق الکل حدس است.

- سپس از راه این حدس به قول امام منتقل می‌شود که نسبت به رأی امام نیز حدس است.

- این قسم از اجماعات نیز برای خود ارزش دارد و نه برای دیگر مجتهدین.

در نتیجه: ما هو حجّة من الاجماعات المنقولة، لیس بمتحقّق و ما هو متحقّق لیس بحجّة.

به عبارت دیگر: ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

*** مراد از (ثم) در عبارت (ثم اذا علم عدم ...) چیست؟**

یعنی: پس از اینکه گفتیم:

اجماع دخولی قطعا در خارج تحقق نیافته، اجماع کشفی به هریک از دو احتمالش قطعا مراد مدعیان اجماع نمی‌باشد؛ زیرا اگر علمای اعصار یا عصر واحد به قدری زیاد بوده که احاطه بر آنها ممکن نیست، در این فرض اطلاع بر اقوال آنها اگرچه مستلزم

کشف از موافقت امـام بـا ایشان است، لکن چنانچه گفته شـد وقوع این امر در خارج و حصول اطلاع بر اقوال امر غیر ممکن است و اگر هم تعـداد و آحاد مجمعین معـدود و کم باشد اگرچه احاطه بر آنها کار آسانی است ولی دست یافتن بر آنها کاشف از موافقت معصوم با ایشان نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۴۱

متن: نعم، یبقی هنـا شـیء، و هو أنّ هـذا المقـدار من النسـبهٔ المحتمل اسـتناد الناقل فیها إلی الحسّ یکون خبره حجّهٔ فیها؛ لأنّ ظاهر الحکایهٔ محمول علی الوجدان إلّا إذا قام هناک صارف، و المعلوم من الصارف هو عدم اسـتناد الناقل إلی الوجدان و الحسّ فی نسبهٔ الفتـوی إلی جمیع من ادّعی إجمـاعهم، و أمّـا اسـتناد «نسبهٔ الفتوی الی جمیع أربـاب الکتب المصـنّفهٔ فی الفتـاوی» إلی الوجـدان فی کتبهم بعد التتبع فأمر محتمل لا یمنعه عادهٔ و لا عقل.

ترجمه: اسـتدراک بله: مطلبی در اینجـا بـاقی مانـده، و آن این است که: این مقـدار از نسـبت، که محتمل است ناقل (اجماع) در آن (ادعـایش) به حس و امر محسوسـی اسـتناد جسـته باشـد، کفـایت نموده و خبر او (ناقـل) در نقـل اجماع حجت می‌باشـد، زیرا ظاهر حکایت اجماع (این است که ناقل، اقوال مجمعین را دیـده و ادعایش) مسـتند به وجـدان است. مگر اینکه صارف و قرینه‌ای بر عـدم چنین اسـتنادی وجود داشـته باشـد، و آنچه از صـارف و قرینه‌ای که یقینـا وجود دارد معلوم است، عـدم اسـتناد و تمسـک به حس و وجـدان است در نسـبت فتوی به جمیع علماء و کل فقهایی که ادعای اتفاقشان را دارد (یعنی: آرای همه ایشان را خودش مشاهـده و ملاحظه نکرده، زیرا بسیاری از ایشان دارای اثر مکتوب نبوده و آراء و فتاوایشان در دست نبوده است تا او به آنها مطلع شده باشد).

و اما استناد نسبت فتوی به تمام صاحبان کتب و ارباب تصنیف به وجدان و حس (مشاهده و ملاحظه آرای خود آنها) بعد از تفحص و آگاهی بر آنها امری است ممکن و عقل و عادت مانع از آن نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۴۲

متن: و ما تقـدّم من المحقق السبزواریّ، من ابتناء دعوی الاجماع علی ملاحظهٔ الکتب الموجودهٔ عنده حال التألیف، فلیس علیه شاهد، بل الشاهد علی خلافه. و علی تقدیره فهو ظنّ لا یقدح فی العمل بظاهر النسـبهٔ، فانّ نسـبهٔ الأمر الحسّـیّ إلی شخص ظاهر فی إحساس الغیر إیّاه من ذلـک الشـخص. و حینئـذ فنقل الاجماع غالبا إلّا ما شـذّ حجّهٔ بالنسـبهٔ إلی صـدور الفتوی عن جمیع المعروفین من أهل الفتاوی.

و لا یقدح فی ذلک أنّا نجد الخلاف فی کثیر من موارد دعوی الاجماع، إذ من المحتمل إرادهٔ الناقل ما عدا المخالف، فتتبّع کتب من عداه و نسب الفتوی إلیهم، بل لعلّه اطّلع علی رجوع من نجده مخالفا. فلا حاجهٔ إلی حمل کلامه علی من عدا المخالف.

و هـذا المضـمون المخبر به عن حسّ، و إن لم یکن مسـتلزما بنفسه عادهٔ لموافقـهٔ قول الامام، إلّا أنّه قد یسـتلزمه بانضـمام أمارات اخر یحصّلها المتتبع او بانضمام أقوال المتأخّرین دعوی الاجماع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۴۳

ترجمه:

تضعیف کلام سبزواری توسط شیخ

و آنچه از محقق سبزواری مبنی بر اینکه اجماعات ادعاشده تنها مبتنی بر ملاحظه و مشاهده کتب موجود نزد مدعی اجماع است، در وقت تـألیف شاهـدی برآن نیست، بلکه شاهـد برخلاـف آن است و به فرض وجود شاهـد (بر گفتـار ایشان)، (موجب حصول) ظنی است که عملا ضـرری به ظاهر نسـبت (دادن اتفاق توسط ناقل به مجمعین) نمی‌رساند. زیرا نسـبت دادن یک امر حسـی (مثل اینکه:

ناقل اجماع گفته است که اتفاق علماء در این مسئله چنین و چنان است) به یک شخص، ظهور در احساس و ادراک آن (امر حسی) توسط آن شخص دارد (یعنی: او این اقوال را بالحس و المشاهدهٔ ادراک کرده و خودش آنها را در کتب فقهاء دیده و لذا به آنها نسبت داده).

و هنگامی که به ظهور این نسبت قائل شدیم، غالبا نقل اجماع منقول به استثنای تعداد کمی نسبت به صدور فتوی از جمیع معروفین از اهل فتوی، حجت و مورد اعتماد بوده و وجود مخالف ضرری به آن (نسبت) نمی‌زند، زیرا احتمال دارد ناقل اجماع مرادش از اجماع، اتفاق غیر مخالفین باشد، در نتیجه کتب و تصانیف غیر مخالفین را بررسی (و پس از دست‌یابی به اتفاق رأی میان آنان) فتوی را به (همگی) آنان نسبت داده است. بلکه شاید (ناقل اجماع) از رجوع کسی که ما مخالفش می‌دانیم آگاهی یافته (که ما از آن بی‌خبریم).

بنابراین: نیازی به حمل کلام ناقل اجماع بر اجماع غیر مخالف نیست (بلکه می گوئیم: از معروفین، مخالفی در این مسئله وجود نداشته و ناقل پس از بررسی اقوال معروفین اهل فتوی به اتفاق آنها دست پیدا کرده و فتوی را به همه آنها نسبت داده است).

و این مضمون (نسبت) که به وسیله ناقل از آن خبر داده شده (امری) ناشی از حس است اگرچه بنفسه از نظر عرف و عادت مستلزم موافقت با قول امام نباشد، جز آنکه این مضمون امکان دارد به کمک انضمام به برخی از قرائن که متتبع آنها را به دست آورده و یا به انضمام اقوال متأخرین با ادعای اجماع مزبور، به موافقت رأی امام با مجمعین باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۴۴

متن: مثلا:

۱- إذا ادّعی الشیخ قدّس سرّه الاجماع علی اعتبار طهارهٔ مسجد الجبههٔ، فلا أقلّ من احتمال أن یکون دعواه مستندهٔ إلی وجدان الحکم فی الکتب المعدّهٔ للفتوی و إن کان بایراد الروایات التی یفتی المؤلّف بمضمونها.

۲- فیکون خبره المتضمّن لافتاء جمیع أهل الفتوی بهذا الحکم حجّهٔ فی مسألهٔ. فیکون کما لو وجدنا الفتاوی فی کتبهم، بل سمعناها منهم.

۳- و فتواهم و إن لم تکن بنفسها مستلزمهٔ، عادهٔ، لموافقهٔ الإمام علیه السّلام إلّا أنّا إذا ضممنا إلیها فتوی من تأخّر عن الشیخ من أهل الفتوی و ضمّ إلی ذلک أمارات اخر، فربّما حصل من المجموع القطع بالحکم، لاستحالهٔ تخلّف هذه جمیعها عن قول الامام.

۴- و بعض هذا المجموع- و هو اتّفاق أهل الفتاوی المأثورهٔ عنهم- و إن لم یثبت لنا بالوجدان، إلّا أنّ المخبر قد أخبر به عن الحسّ، فیکون حجّهٔ کالمحسوس لنا.

۵- و کما أنّ مجموع ما یستلزم عادهٔ لصدور الحکم عن الامام إذا أخبر به العادل عن حسّ قبل منه و عمل بمقتضاه، فکذا إذا أخبر العادل ببعضه عن حسّ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۴۵

ترجمه:

مثال

مثلا:

۱- وقتی شیخ طوسی (ره) بر وجوب پاک بودن محل سجده (مهر) ادعای اجماع نمود، کمترین احتمال (در حق وی) این است که ادعای وی مستند است به یافتن این حکم (توسط خود او) در کتب معتبره اهل فتوی، اگرچه این یافتن صرفا به سبب نقل روایات

داله‌ای باشد که شیخ به مضمون آن (روایات) فتوی داده است.

۲- پس خبر شیخ (ره) که دربرگیرنده فتوای جمیع اهل فتوی به حکم مزبور است در این مسئله حجت است و به منزله این است که خود ما این فتاوی را در کتب مؤلفین دیده باشیم بلکه از خود آنها شنیده باشیم.

۳- و اگرچه فتوای ایشان بنفسه و به طور معمول (بدون انضمام قرینه) مستلزم موافقت با رأی امام نمی‌باشد، لکن اگر فتاوای علمای متأخر از شیخ را به آنها ضمیمه کنیم و امارات دیگری (که کاشف از موافقت امام است) به آنها منضمّ شود، چه‌بسا از این مجموعه قطع به حکم حاصل شود؛ زیرا تخلف جمیع امور یاد شده از موافقت با رأی امام محال است.

۴- اگرچه برخی از این مجموع، که همان اتفاق اهل فتاوی رسیده از آنان است، وجدانا برای ما ثابت نشده، و لکن چون این مخبر (عادل و موثق یعنی شیخ) عن حسّ از آن خبر داده است به منزله محسوس است برای ما (مثل این است که ما خود آن را از اهل فتوی دیده یا شنیده باشیم) در نتیجه حجت است.

۵- و همان‌طور که این مجموعه، در صورتی که شخص عادل (شیخ) عن حسّ از آن خبر بدهد از او پذیرفته شده و به مقتضای آن عمل می‌شود، عادتا مستلزم موافقت با رأی امام است، پس اگر همان شخص عادل از بعض آن نیز عن حسّ خبر دهد از او پذیرفته شده و به مقتضای آن خبر عمل می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۴۶

متن: ۱- و توضیحه، بالمثال الخارجیّ، أن نقول: إنّ خبر مائة عادل او ألف مخبر بشیء مع شدّة احتیاطهم فی مقام الاخبار یستلزم عادة ثبوت المخبر به فی الخارج، فاذا أخبرنا عادل بأنّه قد أخبر ألف عادل بموت زید و حضور دفنه، فیکون خبره باخبار الجماعة بموت زید حجّة فیثبت به لازمه العادیّ و هو موت زید.

۲- و کذلک إذا أخبر العادل بإخبار بعض هؤلاء و حصّلنا إخبار الباقی بالسّماع منها.

۳- نعم لو کانت الفتاوی المنقولة إجماعا بلفظ الاجماع علی تقدیر ثبوتها لنا بالوجدان ممّا لا یکون بنفسها او بضمیمة أمارات اخر مستلزمة عادة للقطع بقول الامام و إن کانت قد تفیده، لم یکن معنیّ لحجیّة خبر الواحد فی نقلها تعبّدا، لأنّ معنی التعبّد بخبر الواحد فی شیء ترتیب لوازمه الثابتة له و لو بضمیمة امور اخر.

۴- فلو أخبر العادل باخبار عشرین بموت زید و فرضنا أنّ إخبارهم قد یوجب العلم و قد لا یوجب، لم یکن خبره حجّة بالنسبة إلی موت زید، إذ لا یلزم من إخبار عشرین بموت زید موته.

۵- و بالجملة، فمعنی حجّیّة خبر العادل وجوب ترتیب ما یدلّ علیه المخبر به مطابقة، او تضمّنا، او التزاما عقلیّا او عادیّا او شرعیّا، دون ما یقارنه أحیانا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۴۷

ترجمه:

توضیح مطلب با یک مثال خارجی

این است که بگوییم:

۱- خبر صد نفر شخص عادل یا گزارش هزار نفر مخبر از حادثه‌ای با وجود احتیاط در مقام خبر دادن، عادتا مستلزم ثبوت و تحقق مخبر به (آن حادثه) در خارج است. پس اگر یک نفر عادل خبر دهد که هزار نفر عادل (محتاط) از موت زید و حضورشان در دفن او خبر داده‌اند، خبر او از اخبار آن جماعت به موت و مرگ زید حجت است، و لازمه عادی آنکه مرگ زید است ثابت می گردد.

۲- و این چنین است، وقتی یک نفر عادل خبر دهد از اخبار برخی از این مخبرین (مثلا ۱۰۰ نفر) و اخبار بقیه این مخبرین با شنیدن خود ما از آنها برای ما حاصل شود (لازمه عادی مجموع خبر و استماع ما که مرگ زید است ثابت می‌شود).

۳- بله: در صورتی که فتاوای منقول به لفظ اجماع به فرض ثبوت و حصول وجدانی آنها در کتب فتاوی برای ما، از جمله اموری است که به تنهایی یا به ضمیمه کردن امارات و قرائن دیگر، عادتا مستلزم قطع به رأی امام و موافقت حضرت با مجمعین نمی‌باشد و اگرچه (این فتاوای منقوله) گاهی مفید قطع می‌باشند، ولی به معنای حجیت خبر واحد در نقل آن (فتاوای منقوله) نمی‌باشد و نمی‌توان آن را تعبّدا ثابت فرض نمود، زیرا معنای تعبد به خبر واحد، ترتّب و تحقق لوازم ثابت برای آن (خبر واحد) است و لو به ضمیمه امور و امارات دیگر.

۴- در نتیجه: اگر عادلی خبر دهد از خبر دادن بیست نفر از مرگ زید، به فرض اینکه اخبار ایشان گاهی موجب علم شده و گاهی فاقد این فایده است، خبر این عادل نسبت به مرگ زید حجت نمی‌باشد؛ زیرا خبر بیست نفر از مرگ زید مستلزم ثبوت و تحقق مرگ زید (برای ما) نمی‌باشد.

۵- خلاصه کلام اینکه:

معنای حجیت خبر عادل، عبارت است از مرتب ساختن معنا و مدلول مطابقی یا تضمنی و یا التزامی مخبر به (حادثه) برآن خبر، اعمّ از آنکه در مدلول التزامی، لازمه مخبر به (چیزی که از آن خبر داده می‌شود) عقلی بوده و یا شرعی و یا عادی باشد، نه آنچه را که احیانا با خبر عادل مقارن است (یعنی: گاهی با آن بوده و گاهی نه).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۴۸

تشریح المسائل

* حاصل کلام از عبارت (نعم یبقی هنا شیء) تا به اینجا چیست؟

این است که: برخلاف جمع‌بندی قبلی که در تمام مبحث اجماع، شیخ نسبت به اجماع منقول نظر منفی داشت و در همه جا به تضعیف و رد آن می‌پرداخت و آن را از درجه اعتبار ساقط می‌نمود و قائل به حجیّت آن نبود، در اینجا به آن روی سکه که شیخ نظر نهایی خود را در باب اجماع ابراز می‌کند، برمی‌خوریم و آن عبارت است از اینکه: به این آسانی نمی‌توان از جنبه‌های مثبت و برکات اجماع دست کشید و لذا حق این است که بگوئیم: اجماع برخلاف خبر واحد فی نفسه و بالاستقلال حجت نیست. و لکن با ضمیمه کردن امارات دیگر حجیت پیدا می‌کند، پس فی الجملهٔ و نه بالجمله ارزشمند است.

* مراد شیخ از مطلب اخیر چیست؟

این است که: درجات و مراتب اجماع متفاوت است و ترتیب آن از بالا به پایین به شرح ذیل است:

۱- اتفاق الکل در تمام اعصار و امصار.

۲- اتفاق الکل در عصری از اعصار.

۳- اتفاق المعروفین در تمام اعصار.

۴- اتفاق المعروفین در یک عصر.

۵- اتفاق جماعتی اندک به خاطر حسن ظن به آنها.

۶- اجماع اجتهادی و حدسی.

حال می گوید:

۱- کسی که با صراحت در مکتوباتش می گوید: اجمع الاصحاب علی کذا، نمی‌توان گفت: مراد او از این اجماع، اجماع مرحله پنجم و ششم است چرا که چنین چیزی با ظاهر اجماع نمی‌سازد، چون ظاهر اجماع اتفاق الکل است آن‌هم وجدانا. یعنی: مدعی اجماع خود از نزدیک به بررسی و مشاهده اقوال علما پرداخته، نه اینکه حدس زده و یا اینکه حسن ظن پیدا نموده باشد.

۲- گفته شد که تحصیل اتفاق الکل در تمام اعصار و یا لااقل عصر واحد مع کثرة الفقهاء معمولا ممکن نیست، پس مرحله اول و دوم اجماع نیز معمولا غیر ممکن است.

در نتیجه:

نمی‌توان اجماعات منقوله در کتب فقهیه را بر معنای حقیقیش حمل نمود، هم به دلیل وجود صارف و هم حکم عقل به محال بودن آن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۴۹

*** پس اگر به نظر شیخ، دست‌یابی به اجماع حقیقی تعذر دارد چه باید کرد؟**

می‌فرماید: قانون این است که: (اذا تعذّرت الحقیقة فاقرب المجازات اولی بالارادة)

*** حاصل قانون مذکور چیست؟**

این است که بگوییم: مراد مدعیان اجماع از این ادعاها، اتفاق المعروفین در تمام عصرها و یا عصر واحد است.

*** و لکن قبلا گفته شد که اتفاق المعروفین به تنهایی مستلزم قول امام نیست و برای ما حدس قطعی به رأی امام نمی‌آورد؟**

بله: و لکن با انضمام امارات و قرائن می‌توان چنین اجماعی را حجت نمود.

*** مراد از امارات و قرائن چیست؟**

قرائن عبارتند از:

۱- ظاهر آیه و یا آیاتی از قرآن به انضمام اتفاق المعروفین.

فی المثل: وقتی شیخ طوسی برای ما نقل اجماع می کند، اگرچه یقین داریم که مرادش از آن اجماع، اتفاق الکلّ در تمام اعصار و یا یک عصر مع کثرة العلماء نیست، چرا که چنین امری عادتا ممکن نیست، لکن از آنجا که حد اقل مراد شیخ طوسی می‌تواند اتفاق المعروفین باشد و این اتفاق المعروفین هم عن حسّ باشد، آن را می‌پذیریم هرچند عادتا مستلزم قول امام نیست.

از طرفی هم خود ما از ظاهر آیه برداشتی داشته مطابق با آن اجماع، یعنی: ۵۰٪ از ارزش حکم را اجماع و ۵۰٪ از ارزش آن را ظاهر آیه تأمین نماید، پس یقین حاصل می‌شود که حکم واقعی همین است.

۲- ظاهر حدیث به ضمیمه اتفاق المعروفین به همان بیان که در ظاهر آیه گفته شد.

۳- انضمام اجماعات منقوله دیگر که در حد استفاضه‌اند به اتفاق المعروفین.

۴- اجماع محصل ظنی و ضمیمه آن به این اجماع (اتفاق المعروفین).

فی المثل: شیخ طوسی می گوید: (اجمع العلماء علی طهارة مسجد الجبهة).

حال: اگرچه ما یقین داریم که او فتاوای همه علماء را تفحص و تتبع نکرده، اطمینان داریم که حد اقل فتاوای صاحبان کتب فتوائیه

را دیده است و لذا از راه نقل شیخ، اتفاق المعروفین تا زمان خود شیخ را به دست می‌آوریم، سپس همت کرده خودمان به تحصیل آراء معروفین پس از شیخ می‌پردازیم. وقتی کتب فتوائیه آنان را بررسی کرده، دیدیم این‌ها نیز همان فتوی را دارند، اجماع علمای پس از شیخ نیز تحصیل می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۵۰

حال: از انضمام این اجماع محصل ظنی به آن اجماع منقول یقین به رأی معصوم پیدا می‌کنیم.

* این یقین حاصله وجدانی است یا ظنی؟

اگر همه این فتاوی را خودمان وجدان کرده بودیم، یقین ما به رأی معصوم وجدانی بود، لکن در اجماع مذکور، چون قسمتی را با اخبار عادل تحصیل نمودیم یقین ما به رأی معصوم تعبدی است.

* حاصل مطلب از مطالب مذکور چیست؟

این است که:

۱- اگر فتاوای همه ارباب کتب فتوی را خودمان تتبع و بررسی کنیم یقین ما به رأی معصوم وجدانی است.

۲- اگر فتاوای تمام معروفین را فرد عادلی برای ما اخبار کند، یقین ما به رأی معصوم تعبّدی است.

۳- اگر قسمتی از فتاوی را یکی از علماء برای ما اخبار کند و فتاوای متأخرین را خودمان تتبع کنیم، یقین ما به رأی معصوم باز تعبدی است.

۴- و آنجا که اخبار مخبر به تنهائی مستلزم قول امام نیست و اماره قابل اعتمادی هم در دست نباشد، چنین اخباری فاقد ارزش است زیرا مستلزم رأی امام نمی‌باشد.

* تنظیر شیخ جهت فهم مطالب چیست؟

این است که:

۱- گاهی خود شخص شاهد مرگ زید بوده و در خاکسپاری او حضور داشته لذا برای او علم وجدانی به مرگ زید و ترتیب آثار موت، شرعا و عقلا و عادتا و ... پیدا می‌شود.

۲- گاهی خود شخص شاهد مرگ زید و حاضر در خاکسپاری او نبوده، لکن صد مخبر عادل و یا هزار مخبر و لو غیر عادل که در حد تواترند از موت زید و دفن او برای مخاطب خبر داده‌اند، در اینجا نیز برای مخاطب یقین وجدانی به موت زید حاصل می‌شود.

۳- گاهی شخص، شاهد موت زید نبوده و در خاکسپاری او حضور نداشته و یک نفر عادلی از مرگ زید به او خبر داده که هزار نفر دیگر به آن عادل خبر داده‌اند، در اینجا نیز خبر آن عادل حجت است.

یعنی: ما آن عادل را تصدیق می‌کنیم و تصدیق عبارت است از: نزّله منزلهٔ العلم، آن‌گاه برای خود مخبر یقین وجدانی به مرگ زید حاصل می‌شود و برای ما یقین تعبدی.

۴- و گاهی نیز عادلی به ما خبر می‌دهد که ۵۰ نفر از مرگ زید به او گزارش داده‌اند که این عادتا یقین‌آور نیست. لکن اگر ۵۰ نفر هم به خود ما خبر دادند، این خبر حسی به اضافه آن خبر، نسبت به مرگ زید برای ما قطع تعبدی حاصل می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۵۱

متن: ۱- ثمّ إنّ ما ذکرنا لا- یختصّ بنقل الاجماع، بل یجری فی نقل الاتفاق و شبهه، و یجری فی نقل الشّهرهٔ و نقل الفتاوی عن

أربابها تفصيلا.

۲- ثمّ إنّه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل و ما حصّله المنقول إليه بالوجدان من الأمارات و الأقوال القطع بصدور الحكم الواقعيّ عن الإمام عليه السّلام لكن حصل منه القطع بوجود دليل ظنّيّ معتبر بحيث لو نقل الينا لاعتقدناه تامّا من جهة الدلالة و فقد المعارض، كان هذا المقدار أيضا كافيا فى اثبات المسألة الفقهيّة، بل قد يكون نفس الفتاوى التى نقلها الناقل للاجماع إجمالا مستلزما لوجود دليل معتبر، فينقل الاجماع المنقول بالحجّيّة بعد إثبات حجيّة خبر العادل فى المحسوسات، إلّا إذا منعنا- كما تقدّم سابقا- عن استلزم اتّفاق أرباب الفتاوى عادة لوجود دليل لو نقل إلينا لوجدناه تامّا و إن كان قد يحصل العلم بذلك من ذلك، إلّا أنّ ذلك شيء قد يتّفق و لا يوجب ثبوت الملازمة العاديّة التى هى المناط فى الانتقال من المخبر به إليه.

۳- الا ترى أنّ إخبار عشرة بشيء قد يوجب العلم به، لكن لا ملازمة عاديّة بينهما، بخلاف إخبار ألف عادل محتاط فى الإخبار.

۴- و بالجملة، يوجد فى الخبر مرتبة تستلزم عادة تحقّق المخبر به، لكن ما يوجب العلم أحيانا قد لا يوجبه، و فى الحقيقة ليس هو بنفسه الموجب فى مقام حصول العلم و إلّا لم يتخلّف.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۵۲

ترجمه: ۱- البته مطالبی که ذکر نمودیم تنها به نقل فتوای علماء (توسط ناقل) به لفظ اجماع، اختصاص ندارد بلکه در لفظ (اتفاق) و شبه آن، بلکه در نقل شهرت و نقل و حکایت فتوی از ارباب فتوا، به طور تفصیل و (به صورت) علی‌حده نیز جاری است.

۲- سپس می‌فرماید:

اگر از مجموع آنچه به نقل عادل ثابت شده و آنچه را که منقول الیه خود از امارات و اقوال بالوجدان تحصیل نموده، قطع و یقین به صدور حکم واقعی از امام پیدا نشود، لکن علم به وجود دلیل ظنی معتبری از آن حاصل گشت، که اگر (از جانب ناقل اجماع و یا ...) برای ما نقل می‌شد، از جهت دلالت و مفقود المعارض بودن به تام بودنش معتقد می‌شدیم، و این مقدار نیز در اثبات مسئله فقهیه (و استنادش به دلیل) کفایت می‌کند، بلکه چه‌بسا نفس فتاوائی را که ناقل برای اجماع نموده است به تنهائی (یعنی بدون انضمام به آنچه منقول الیه تحصیل نموده) مستلزم وجود دلیل ظنی مذکور باشد، پس بعد از اثبات حجیت خبر عادل در محسوسات اجماع منقول (به عنوان یک دلیل دیگر) مستقلا حجت است، مگر اینکه همچون گذشته از تلازم (مجرد) اتفاق ارباب فتوی و کشف وجود دلیل معتبری منع کنیم که اگر برای ما نقل شود آن را تام خواهیم یافت، اگرچه گاهی علم به آن دلیل معتبر، از آن اتفاق ارباب فتوی حاصل می‌شود، و گاهی نه، جز اینکه حصول علم گاهی اتفاق می‌افتد ولی موجب ثبوت ملازمه عادیه‌ای که ملاک و مناط انتقال از مخبر به به آن می‌باشد نشود.

۳- آیا ملاحظه نمی‌کنی که خبر دادن ده نفر به امری گاهی موجب حصول علم به آن (امر) می‌شود، لکن ملازمه عادیه‌ای میان این خبر و حصول علم وجود ندارد (و لذا قابل اعتماد نمی‌باشد) به خلاف خبر دادن هزار نفر عادل احتیاط‌کننده در مقام اخبار (که تلاش می‌کنند میان خبرشان با حصول علم برای مخاطب ملازمه عادیه وجود داشته باشد به نحوی که عرف، انفکاک آن دو را محال می‌داند و چنین اخباری حجیّت دارد).

۴- خلاصه کلام اینکه:

گاهی در خبر مرتبه‌ای وجود دارد که معمولا مستلزم تحقق مخبر به است، لکن گاه این مرتبه موجب علم به تحقق مخبر به می‌شود و گاه نه، و در حقیقت این نفس خبر نیست که در این مقام موجب علم است (بلکه امر دیگری علت حصول علم به تحقق حادثه است) و الا- (اگر نفس خبر، علت ایجاد علم به تحقق حادثه بود، نمی‌باید در برخی اوقات) از تحقق مخبر به و علم به آن تخلّف کند؛ زیرا تخلّف علت از معلول خودش ممکن نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۵۳

تشریح المسائل

*** حاصل مطلب در عبارت (ثمّ انّ ما ذکرنا ...) چیست؟**

این است که:

۱- همه مطالبی که در اطراف لفظ اجماع بیان شد در رابطه با لفظ اتفاق، شهرت و ظاهر الاصحاب نیز جاری است لذا اگر کسی بگوید: اتفق العلماء علی کذا، همان‌طور که در آنجا می‌گفت: اجمعت العلماء علی کذا ...، این به تنهایی و بالاستقلال حجت نمی‌باشد، لکن با ضمیمه شدن امارات معتبره به آن ارزشمند می‌شود و یقین تعبدی به رأی امام پدید می‌آورند.

۲- همین کلام در نقل شهرت نیز جاری است، یعنی: اگر کسی بگوید: هذا الحکم مشهور، سپس ما یا به تتبع آرا بپردازیم و یا ظاهر آیه را به آن ضمیمه کنیم باز یقین‌آور می‌شود.

۳- و یا اگر فقیهی فتاوای دیگر فقهاء را مفصل بیان نمود فی المثل فرمود: قال الصدوق و یا المفید و یا السید، فی الجملهٔ دارای ارزش‌اند و در صورت انضمام امارات معتبر به آن، ارزش تام و کامل پیدا می‌نماید.

*** پس مراد از عبارت (ثمّ انّه لو لم یحصل ...) چیست؟**

این است که:

۱- گاهی از انضمام اجماع منقول و امارات ظنیه معتبره و مجموعه حاصله از آن دو به حکم واقع و رأی امام قطع حاصل می‌شود.

۲- گاهی در اثر قوّت امارات مثل: انضمام فتاوای همه صاحبان فتوای متأخرین به اجماع منقول شیخ و یا ... مجموعه‌ای حاصل می‌شود که قطع به حکم ظاهری یعنی: وجود دلیل معتبر پیدا می‌شود.

یعنی: فقیه یقین حاصل می‌کند که حتما یک دلیل معتبری وجود داشته که فتوای مشهور متقدمین و متأخرین یکی شده است. نتیجه اینکه: این انضمام چه ما را به حکم واقعیه برساند و چه به دلیل معتبری که (لو وصل الینا لکان عندنا ایضا حجّهٔ) در مسائل فقهیّه کافی است.

۳- گاهی ممکن است مجرد یک نقل اجماع (بدون انضمام امارات دیگر) قطع به یک دلیل معتبر حاصل شود. در نتیجه: این اجماع منقول نیز مستقلا و بدون ضمیمه دارای ارزش است لکن این مطلب تصادفی است. یعنی: میان نقل اجماع و قطع به دلیل معتبر ملازمه عادیه‌ای وجود ندارد و لذا از ارزش می‌افتد. پس اجماع منقول فی الجملهٔ دارای ارزش است لکن مع الانضمام ارزش بالجمله پیدا می‌کند و بدون ضمیمه از ارزش می‌افتد.

لذا: ما از اجماع منقول به عنوان مؤید استفاده می‌کنیم و در مقام استدلال به اجماع منقول تنها اکتفا نمی‌کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۵۴

متن: ۱- ثمّ إنّه قد نبّه علی ما ذکرناه- من فائدهٔ نقل الإجماع- بعض المحقّقین[۴۶] فی کلام طویل له.

۲- و ما ذکرنا و إن کان محصّل کلامه علی ما نظرنا فیه، لکنّ الأولی نقل عبارته بعینها، فلعلّ الناظر یحصّل منها غیر ما حصّلنا فإنّا مررنا علی العبارهٔ مرورا و لا یبعد أن یکون قد اختفی علینا بعض ما له دخل فی مطلبه.

۳- قال فی «کشف القناع» و فی رسالته الّتی صنّفها فی المواسعهٔ و المضایقهٔ- ما هذا لفظه:

و لیعلم أنّ المحقّق فی ذلک هو أنّ الإجماع الّذی نقل- بلفظه المستعمل فی معناه المصطلح أو بسائر الألفاظ علی کثرتها- إذا لم یکن مبتنیا علی دخول المعصوم بعینه أو ما فی حکمه فی المجمعین فهو إنّما یکون حجّهٔ علی غیر الناقل باعتبار نقله السبب الکاشف

عن قول المعصوم أو عن الدليل القاطع أو مطلق الدليل المعتدّ به، و حصول الانكشاف للمنقول إليه و التمسّك به بعد البناء على قبوله لا باعتبار ما انكشف منه لناقله بحسب ادّعائه فهنا مقامان:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۵۵

ترجمه: ۱- سپس شیخ می‌فرماید: آنچه از فوائد نقل اجماع تا به اینجا ذکر نمودیم، برخی از محققین (شیخ اسد اللّه تستری) در کلام و نوشتار طولانی آورده است.

۲- و آنچه ما گفتیم اگرچه حاصل کلام ایشان است، لکن آنچه شایسته‌تر است نقل عین عبارت ایشان است شاید خوانندگان چیزی غیر از آنچه ما استفاده کرده‌ایم تحصیل نمایند، البته ما مطالب ایشان را به دقت مرور کردیم لکن ممکن است برخی از امور که در مطلب و مقصود ایشان دخیل بوده است از نظر ما مخفی مانده باشد.

نظر شیخ اسد اللّه تستری در فایده اجماع

اشاره

۳- جناب تستری در کتاب «کشف القناع» و رساله‌ای که در مسأله مواسعه و مضایقه تألیف نموده، فرموده است: آنچه در باب اجماع منقول، محقق و ثابت است این است که:

اجماعی که به لفظ اجماع و یا با الفاظ کثیر الاستعمال دیگر در معنای مصطلحش استعمال گردد، البته زمانی که اجماع مبتنی بر دخول امام در مجمعین نباشد، در حق غیر ناقل از این جهت است که، ناقل سبب کاشف از قول امام و یا سبب حاکی از دلیل قاطع و یا مطلق دلیل قابل اعتماد (هرچند قطع‌آور نباشد) نقل نموده است، و حصول انکشاف (یعنی: آگاهی به رأی معصوم و یا وجود دلیل) برای منقول الیه و تمسک وی به اجماع منقول بعد از بنا گذاشتن بر قبول آن، نه به اعتبار اموری است که از اجماع منقول برای ناقل آن کشف شده و نه به حسب ادعای اوست.

پس: در اینجا دو مقام از بحث وجود دارد:

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (او ما فی حکمه ...) در متن چیست؟

معطوف به اجماع دخولی است و مراد آنجایی است که ناقل یقین به دخول امام در میان مجمعین دارد، لکن بعینه و به طور مشخص به حضرت علم و معرفت ندارد و حال آنکه در اجماع دخولی: ناقل قطع و یقین دارد که امام در میان مجمعین است و بعینه و به طور مشخص او را می‌شناسد.

* مراد از عبارت (او مطلق الدلیل المعتدّ به ...) چیست؟

یعنی: علم و آگاهی از دلیلی بدهد که قطع‌آور نبود، و لکن از جمله ادلّه ظنّیه معتبره باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۵۶

متن: الأوّل:

حجّيّته بالاعتبار الأوّل ۱- و هی مبتنية من جهتی الثبوت و الإثبات على مقدّمات:

الاولی: دلالهٔ اللفظ علی السبب

و هذه لا بدّ من اعتبارها و هی متحقّقهٔ ظاهرا فی الألفاظ المتداولهٔ بینهم ما لم یصرف عنها صارف.

۲- و قد یشتبه الحال إذا کان النقل بلفظ الإجماع فی مقام الاستدلال. لکن من المعلوم أنّ مبناه و مبنی غیره لیس علی الکشف الّذی یدّعیه جهّال الصوفیّهٔ و لا علی الوجه الأخیر الّذی إن وجد فی الأحکام ففی غایهٔ الندرهٔ- مع أنّه علی تقدیر بناء الناقل علیه و ثبوته واقعا کاف فی الحجّیّهٔ- فإذا انتفی الأمران تعیّن سائر الأسباب المقرّرهٔ.

۳- و أظهرها غالبا عند الإطلاق حصول الاطّلاع بطریق القطع أو الظنّ المعتدّ به علی اتّفاق الکلّ فی نفس الحکم و لذا صرّح جماعهٔ منهم باتّحاد معنی الإجماع عند الفریقین و جعلوه مقابلا للشّهرهٔ، و ربّما بالغوا فی أمرها بأنّها کادت تکون إجماعا و نحو ذلک، و ربّما قالوا: إن کان هذا مذهب فلان فالمسألهٔ إجماعیّهٔ.

۴- و إذا لوحظت القرائن الخارجیّهٔ- من جهةٔ العبارهٔ و المسألهٔ و النقلهٔ- و اختلف الحال فی ذلک فیؤخذ بما هو المتیقّن أو الظاهر.

۵- و کیف کان، فحیث دلّ اللفظ و لو بمعونهٔ القرائن علی تحقّق الاتّفاق المعتبر کان معتبرا و إلّا فلا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۵۷

ترجمه:

مقام اول: حجت بودن اجماع منقول به اعتبار اول

اشاره

۱- و آن از دو جهت ثبوت و اثبات مبتنی بر مقدّماتی است.

مقدمه اول: دلالت لفظ (اجماع) است بر سبب (یعنی بر اتفاق مجمعین).

و این (دلالت) قطعا باید مورد لحاظ و اعتبار قرار گیرد، چرا که در الفاظ متداول میان حضرات تا زمانی که قرینه صارفه‌ای در کار نباشد ظهور دارد (یعنی: در مقام نقل اجماع بر سبب مذکور دلالت می‌کند).

۲- و گاهی امر مشتبه است (و نقل اجماع ظهور مذکور را ندارد) زیرا نقل (اتفاق مجمعین) به لفظ اجماع، در مقام استدلال می‌باشد، لکن مخفی نباشد که مبنای ناقل و مبنای غیر ناقل، نه بر کشفی است که جهال از صوفیه ادعای آن را می‌کنند و نه بر وجه اخیری است که اگر در احکام یافت شود در نهایت ندرت باشد، و در صورتی که بنای ناقل بر امر خیر و ثبوت آن (به حسب) واقع باشد، در حجیت (اجماع منقول) کافی است. پس وقتی دو امر مذکور (بناء اجماع بر کشف صوفیه و برطبق وجه اخیر) منتفی شود، سایر اسباب مقرر (در این معنا) تعین می‌یابد و باید اجماع را مبتنی بر آنها دانست.

۳- و اظهر آن (ده وجهی که در کتاب کشف القناع آمده) عند الاطلاق حصول علم و اطلاع به طریق قطع و یا ظن معتبر، بر اتفاق کل علماء در نفس حکم است (یعنی: منقول الیه می‌تواند از لفظ اجماع منقول به اتفاق علما در فتوا، علم و یا ظن معتبر پیدا کند) و لذا جماعتی از اهل فن به یکی بودن معنای اجماع نزد شیعه و سنی تصریح نموده و آن را در مقابل شهرت قرار داده‌اند، و چه‌بسا برخی در مسئله شهرت مبالغه کرده به اینکه نزدیک است که این مسئله (شهرت) در حد اجماع باشد، و چه‌بسا برخی از فقها فرموده‌اند: اگر فلان حکم (مشهور) مذهب فلان فقیه است، پس مسئله اجماعی است.

۴- و اگر قرائن خارجیه از جهت دلالت (بر اتفاق علما) و از جهت نفس مسئله و از نظر ناقلین اجماع ملاحظه شوند، و حال (امر) دگرگون باشد، پس آنچه متیقّن یا ظاهر است، اخذ می‌شود.

۵- به هر صورت، در هر موردی که لفظ (و لو) به کمک قرائن دلالت بر تحقق اتفاق معتبر کند، معتبر است و الّا نمی‌توان به آن اعتماد کرد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۵۸

تشریح المسائل

*** مراد از اعتبار اول در عبارت (حجیّته بالاعتبار الاوّل ...) چیست؟**

نقل اجماع به اعتبار سبب کاشف است و نه نقل آن به اعتبار امری که برای ناقل منکشف شده است.

*** مراد از جهت ثبوت و جهت اثبات در عبارت (و هی مبنیّهٔ من جهتی الثبوت و ...) چیست؟**

۱- مراد از جهت ثبوت، همان سبب کاشف است.
فی المثل: لفظ اجماع و یا اتفاق و یا ... دلالت بر اتفاق جماعتی کند که رأیشان عادتا ملازم با رأی امام باشد. (بیان جهت ثبوت در مقدمه اول صورت می‌پذیرد).
۲- و مراد از جهت اثبات، حجیت سبب مذکور و اثبات چگونگی استکشاف حجت معتبره از این سبب است. (بیان جهت اثبات در مقدمه دوم و سوم صورت می‌پذیرد).

*** مراد از دو کلمه (لفظ) و (السبب) در عبارت (دلالهٔ اللفظ علی السّبب ...) چیست؟**

مراد از لفظ همان اجماع است و از سبب، اتفاق مجمعین است.

*** مراد تستری از عبارت (و هی محقّقهٔ ظاهرا ... الخ) چیست؟**

این است که: گاهی نقل سبب کاشف از حیث ظاهر لفظ روشن است، فی المثل ناقل می‌گوید:
اتّفق العلماء و یا اتّفق الأصحاب و یا أجمع الأصحاب.
نکته: اگر کلماتی مثل: جمیعا یا کافّهٔ یا قاطبهٔ به عنوان تأکید در پایان عبارت مذکور آورده شود، بدون شک لفظ منقول به نظر تستری ظاهرا بر سبب کاشف دلالت می‌کند.

*** مراد از عبارت (و قد یشتبه الحال ... الخ) چیست؟**

این عبارت معطوف است به عبارت (و هی محققهٔ ظاهرا) و حاصل مطلب این است که:
۱- گاهی نقل اجماع، ظهور تام در سبب، که همان اتفاق الکلّ است دارد و این در صورتی است که ناقل صرفا در مقام نقل اقوال علما باشد.
۲- و گاهی نقل اجماع ظهور مذکور را ندارد، یعنی: دلالت لفظ اجماع بر سبب کاشف نامعلوم و مشتبه است، و این در صورتی است که ناقل اجماع را در مقام استدلال نقل نماید.

*** کیفیت نقل اجماع در مقام استدلال توسط ناقل چگونه است؟**

بدین گونه است که ناقل تنها اجماع را نقل کند بدون اینکه آن را به فقها نسبت دهد. فی المثل:
وقتی حکم مستنبطی را از نظر خود بیان می‌کند در مقام اثبات آن حکم بگوید: یدل علیه الاجماع و یا هذا الحکم اجماعی.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۳، ص: ۱۵۹

*** وجه مشتبه الحال بودن و دلالت نداشتن لفظ اجماع بر سبب كاشف (اتفاق الكل) در اين مقام چيست؟**

اين است كه: ناقل اجماع در مقام استدلال، هدفش اثبات مطلوب است از هر راهى كه ممكن است لذا ممكن است به اتفاق جماعتى كه معمولا سبب كاشف نيست تمسك جويد، برخلاف ناقل در مقام نقل اجماع، كه ظاهر نقل دلالت بر اتفاق الكلّ دارد. كه ميان اين امر و موافقت رأى معصوم با ايشان ملازمه عاديه وجود دارد.

*** مراد از عبارت (انّ مبناه و مبنا غيره ليس على الكشف الذى ...) چيست؟**

اين است كه: مبناى ناقل اجماع و غير او نه بر كشفى است كه صوفيه ادعاى آن را دارند و نه بر آخرين وجه از وجوه ده‌گانه، كه اگر در احكام يافت شود بسيار كم است.

*** كشف صوفيانه چيست؟**

مقام صحو بعد از محو و بقاى بعد از فناست كه عارف سالك پس از رياضات نفسانى و سختيهاى جسمانى بدان رسيده است و در مقام حق اليقين مستقر شده، از عالم بيان به عالم جنان ارتقاء يافته در نتيجه همه اشياء نزد او به كشف حقيقى آشكار و منكشف‌اند، و هكذا ادامه سير و مجاهدات نفسانى تا رسيدن به درجهٔ السبعين و ...

*** مراد از وجه الاخير در عبارت (و لا على الوجه الامر ... الخ) چيست؟**

آخرين و دوازدهمين وجه از وجوهى است كه جناب تسترى در كتاب كشف القناع آورده است.
حاصل وجه مذكور عبارت است از اينكه:
در زمان غيبت امام از طريق رؤيت و سماع از وجود مقدس آن حضرت علم به قول ايشان حاصل كرده باشد، لكن آن رائى و سامع جهت كتمان اين سرّ از طرفى و حق را به اهلش رساندن از طرف ديگر، فرموده آن حضرت را به لفظ اجماع بيان كند، البته اين در حالى است كه مدرك آن را از ديگران پنهان مى‌كند.

*** قول تسترى راجع به وجه اخير به طور كامل چيست؟**

اين است كه: و يلحق بهذه الوجوه وجه آخر يتمّ به العدد و هو الثانى عشر و يختصّ كالثّانى غالبا بالامام الثانى عشر.
و هو ان يحصل لبعض الاولياء العلم بقوله بعينه باحد الوجوه الغير المنافيهٔ لامتناع رؤيته فى غيبته و لم يكن مأمورا باختفائه و كتمانه او كان مأمورا باعلانه به حيث لا ينكشف حقيقهٔ امره فيبرزه فى مقام الاستدلال بصورهٔ الاجماع خوفا من التكذيب و الاذاعهٔ و الضّياع، و ربّما يكون العلم بقول الامام كذلك
ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۳، ص: ۱۶۰
هو الاصل فى كثير من الزّيارات و الاعمال المعروفهٔ الّتى لا يوجد لها مستند ظاهرا.

*** مراد از امران در عبارت (فاذا انتفى الامران ...) چيست؟**

طريق كشف است به طريق صوفيه و وجه اخير از دوازده وجه مذكور در «كشف القناع».

*** مراد از سائر الاسباب در عبارت (تعیّن سایر الاسباب المقرّرة ...) چیست؟**

همان وجوه مذکوره در «کشف القناع» است.

*** مراد از عبارت (و صرّح جماعة منهم ...) چیست؟**

تقدیر آن چنین است که: یکون لفظ الاجماع کاشفا عن اتفاق الکلّ و دالّا علیه، صرّح جماعة علیه.

*** مراد از عبارت (و هذه المسألة کادت أن تکون اجماعیّا) چیست؟**

یعنی مرادشان از اجماع اتفاق کل علما است به طوری که شهرت را اتفاق اکثر علما می‌دانند.

*** مراد از سه کلمه (عبارت) (و المسألة) و (النقلة) در عبارت (و اذا لوحظت القرائن ...) چیست؟**

مراد از (عبارت) دلالت بر اتفاق همه علماء است، مراد از (المسألة) این است که این مسئله: یا از فروع قدیمه‌ای است که در کلمات قدما مطرح بوده و یا از فروع جدیده‌ای است که در لسان متأخرین وجود دارد. و مراد از (النقلة)، کثیر التتبع بودن و یا نبودن ناقل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۶۱

متن: الثانیة: حجّیّة نقل السبب المذکور و جواز التعویل علیه.

۱- و ذلک لأنّه لیس إلّا کنقل فتاوی العلماء و أقوالهم و عباراتهم الدالّة علیها لمقلّدیهم و غیرهم و روایة ما عدا قول المعصوم و نحوه من سائر ما تضمّنه الأخبار- کالأسئلة الّتی تعرف منها أجوبته و الأقوال و الأفعال الّتی یعرف منها تقریره- و نحوها ممّا تعلّق بها و ما نقل عن سائر الرواة فی الأسانید و غیرها؛ و کنقل الشّهرة، و اتّفاق سائر أولی الآراء و المذاهب و ذوی الفتوی أو جماعة منهم، و غیر ذلک.

۲- و قد جرت طریقة السّلف و الخلف من جمیع الفرق علی قبول أخبار الآحاد فی کلّ ذلک- ممّا کان النقل فیه علی وجه الإجمال أو التفصیل، و ما تعلّق بالشرعیّات أو غیرها- حتّی أنّهم کثیرا ما ینقلون شیء مما ذکر معتمدین علی نقل غیرهم من دون تصریح بالنّقل عنه و الاستناد إلیه، لحصول الوثوق به و إن لم یصل إلی مرتبة العلم، فیلزم قبول خبر واحد فی ما نحن فیه أیضا، لاشتراک الجمیع فی کونها نقل قول غیر معلوم عن غیر معصوم و حصول الوثوق بالناقل کما هو المفروض.

۳- و لیس شیء من ذلک من الاصول حتّی یتوهّم عدم الاکتفاء فیه بخبر الواحد- مع أنّ هذا الوهم فاسد من أصله کما قرّر فی محلّه- و لا من الامور المتجدّدة الّتی لم یعهد الاعتماد فیها علی خبر الواحد فی زمان النبیّ و الأئمّة و الصحابة و لا ممّا یقدّر اختصاص معرفته ببعض دون بعض مع أنّ هذا لا یمنع من التعویل علی نقل العارف به لما ذکر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۶۲

ترجمه:

مقام دوم: حجت بودن نقل سببی که در مقدمه اول ذکر شده و وجه حجیت آن

اشاره

۱- و وجه آن (جواز اعتماد و حجّت بودن) آن (نقل سبب) نیست مگر آنکه:

نقل آن به منزله نقل فتاوی علما و اقوالشان و عباراتی که دال برآن فتاوی و اقوال برای مقلدین و غیر مقلدین آنهاست می‌باشد و یا به منزله نقل ماعدای قول معصوم از سایر اموری که اخبار و روایات متضمن آنهاست، از جمله فعل و تقریر حضرتش باشد. مانند سؤالاتی که پاسخ معصوم را از خود آنها می‌فهمی و یا به منزله نقل اقوال و افعالی است که تقریر امام از آنها فهمیده می‌شود و یا به منزله اموری مشابه آن اقوال و افعال یعنی: متعلقات آنها و یا آنچه از سایر روات و نقله‌ای که در اسانید و غیر اسانید وجود دارد و یا به مثابه نقل شهرت و اتفاق سایر ارباب آرا و مذاهب و صاحبان فتوا است.

۲- و گاهی طریق گذشتگان و آیندگان از هر فرقه و طائفه‌ای بر قبول اخبار آحاد در تمام امور ذکر شده جاری می‌شود، چه آنکه خبر واحد در آنها به نحو اجمال باشد یا به نحو تفصیل، و چه متعلق اخبار امور شرعیه بوده باشد و یا غیر شرعیه تا آنجا که چه بسیار حضرات، امور یاد شده را به اعتماد نقل دیگران حکایت کرده‌اند بدون اینکه تصریح به نقل از دیگری کرده و یا اینکه به ناقل استناد دهند به دلیل وثوق و اطمینان (ناقلین) به منقول عنه. اگرچه این وثوق و اطمینان به مرتبه علم و یقین نمی‌رسد، پس: در نتیجه قبول حجیت ما نحن فیه (خبر واحد) که از همین قبیل است، لازم است به دلیل اشتراک تمام امور یاد شده، در اینکه نقل از غیر معصوم بوده و مفید علم نمی‌باشد بلکه موجب حصول وثوق و اطمینان است.

۳- و هیچ‌یک از این امور نه از اصول است تا توهّم عدم اکتفا در آن به خبر واحد شود و از این گذشته این وهم (که خبر واحد در اصول مسموع نیست) وهمی فاسد است، همان‌طور که در محل خودش به اثبات رسیده است، و نه از امور متجدده و مستحدثه‌ای است که در زمان پیامبر و ائمه اطهار و صحابه ایشان اعتماد در آنها به خبر واحد معهود نبوده است (تا بدون پشتوانه تلقی شوند)، بلکه این امور از امور متعارفه‌ای است که در همه اعصار و امصار در میان مردم رائج و مورد اعتماد بوده است، و نه اینکه اختصاصا برخی گروهها به آن اعتماد و استناد جسته باشند و به فرض که معرفت به آن ندرتا اختصاص به گروهی غیر از گروه دیگر داشته باشد، این امر مانع از آن نیست که بگوئیم: فردی که به ناقل اعتماد داشته می‌تواند بر نقل او اعتماد نماید. دلیلش هم همان است که ذکر شد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۶۳

تشریح المسائل

*** چه زمانی نقل اجماع در اتفاق الکل را دارد؟**

زمانی که ناقل صرفا در مقام نقل اقوال باشد.

*** چه زمانی نقل اجماع ظهور در اتفاق الکل را نداشته و امر مشتبه است؟**

زمانی که ناقل اجماع را در مقام استدلال نقل نماید

*** کیفیت نقل اجماع در مقام استدلال را بیان کنید؟**

بدین گونه است که ناقل تنها اجماع را نقل می‌کند بدون اینکه آن را به علما و یا اصحاب نسبت دهد فی المثل:

وقتی ناقل حکم استنباط شده توسط خودش را بیان کرد در مقام اثبات و استدلال آن بگوید: و یدل علیه الاجماع و یا اینکه هذا الحکم اجماعی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۶۴

متن: ۴- و یدلّ علیه مع ذلک ما دلّ علی حجّیّهٔ خبر الثقهٔ العدل بقول مطلق. و ما اقتضی کفایهٔ الظنّ فی ما لا غنیّ عن معرفته و لا

طریق إلیه غیره غالبا، إذ من المعلوم شدّهٔ الحاجهٔ الی معرفهٔ أقوال علماء الفریقین و آراء سائر أرباب العلوم لمقاصد شتّی لا محیص عنها، کمعرفهٔ المجمع علیه و المشهور و شاذّ من الاخبار و الاقوال و الموافق للعامّهٔ او اکثرهم و المخالف لهم و الثقهٔ و الاوثق و الاورع و الافقه، و کمعرفهٔ اللغات و شواهدها المنثورهٔ و قواعد العربیّهٔ الّتی علیها یبتنی استنباط المطالب الشرعیّهٔ و فهم معانی الاقاریر و الوصایا و سائر العقود و الایقاعات المشتبههٔ و غیر ذلک ممّا لا یخفی علی المتأمّل.

۵- و لا طریق الی ما اشتبه من جمیع ذلک غالبا سوی النقل الغیر الموجب للعلم و الرّجوع الی الکتب المصحّحهٔ ظاهرا و سائر الامارات الظنّیّهٔ، فیلزم جواز العمل بها و التّعویل علیها فیما ذکر، فیکون خبر الواحد الثقهٔ حجّهٔ معتمدا علیها فیما نحن فیه و لا سیّما اذا کان النّاقل من الافاضل الاعلام و الاجلّاء الکرام کما هو الغالب بل هو اولی بالقبول و الاعتماد من اخبار الآحاد فی نفس الاحکام و لذا بنی علی المسامحهٔ فیه من وجوه شتّی بما لم یتسامح فیها کما لا یخفی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۶۵

ترجمه: ۴- و علاوه بر ادله مذکور تمام ادله خبر واحد ثقه به لحاظ اطلاقی که دارند (حجیت کلام ناقل اجماع را نیز شامل می‌شوند) و آنچه (دلیل انسدادی) که کفایت و بسنده بودن ظن را در اموری که بی‌نیازی از شناخت و معرفت آن وجود ندارد (و باید به آن معرفت پیدا نمود) و طریقی غیر از آن وجود ندارد، بر این (تعویل و اعتماد به نقل ناقل سبب و کسی که اتفاق الکل را حکایت می‌کند) دلالت می‌کنند؛ زیرا پرواضح است نیاز شدید به شناخت اقوال علماء شیعه و سنّی و نظرات دیگر ارباب علوم برای مقاصد مختلف همچون شناخت نظرات مجمع علیه، امور مشهوری، مسائل نادر و اخبار و اقوال کمیاب، آرای موافق با عامه یا موافق با اکثر آنها و نظرات مخالف با آنها از امور اضطراری بوده و گریزی از آن نیست و ثقه بودن راوی و اوثق یا اورع یا افقه بودن وی و اطلاع بر لغات و شواهد بر آنها در کلام منثور و منظوم و آگاهی بر قواعد علوم عربیه‌ای که استنباط مطالب و احکام شرعی مبتنی بر آنهاست و درک معانی اقاریر و وصایا و سایر عقود و ایقاعات مشتبه و غیر این امور چیزی است که بر شخص اندیشمند پنهان نمی‌باشد و آگاه شدن بر آنها الزامی است.

۵- و گاهی راهی برای دست‌یابی به برخی از امور یاد شده که مشتبه‌اند به جز نقل غیر (و لو موجب حصول ظن باشد) و اعتماد برآن و رجوع به کتابهای تصحیح‌کننده و دیگر امارات ظنیه وجود ندارد.

در نتیجه: عمل به نقل و اعتماد به آن، در آنچه ذکر شد لازم و جایز است.

حاصل کلام اینکه: خبر واحد ثقه در ما نحن فیه (نقل فتاوی علماء) حجت و قابل اعتماد است به ویژه اگر ناقل از افاضل اعلام و اجله کرام باشد، کما اینکه غالبا همین‌طور است. بلکه خبر واحد در این مقام به مراتب اولی به قبول و پذیرش از خبر واحد در نقل نفس احکام و مسائل شرعی است و لذا حضرات مسامحاتی در این مقام از وجوه مختلفی مرتکب شده‌اند که در باب نقل مسائل و احکام به آن قائل نشده‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۶۶

تشریح المسائل

*** مراد از عبارت (و روایهٔ ما عدا قول المعصوم ...) چیست؟**

مراد نقل مسائلی است که غیر از کلام معصوم اجمالی است که با جمله (من سایر ما تضمّنه الاخبار)

*** مراد از عبارت (کالأسئلهٔ التی تعرف منها اجوبته ...) چیست؟**

فی المثل: روایت شده است که: انّه سئل عنه عن بیع الرطب بالتمر. فقال علیه السّلام: أ ینقص اذا جفّ؟

فقالوا: نعم: فقال: فلا اذن.

*** مراد از عبارت (و قد جرت طریقهٔ السلف و الخلف ... علی قبول الاخبار) چیست؟**

این است که سابقین و لاحقین از شیعه و سنی اخبار آحاد را در تمام اموری که ذکر شد معمولاً قبول می‌کنند اعم از آنکه خبر واحد در آنها به نحو اجمال واقع شود و یا به نحو تفصیل، متعلق اخبار امور شرعیه واقع شده باشد و یا امور غیر شرعیه.

*** از نظر تستری دلیل حجیت خبر واحد چیست؟**

۱- سیره قطعیّه فرق اسلامی.
۲- ادله حجیت خبر عادل به طور مطلق که این اطلاق بر حجیت نقل اجماع نیز دلالت دارد.
۳- دلیل انسداد که بر حجیت مطلق ظن در مواردی که باب علم منسدّ است، دلالت دارد.

*** مراد از عبارت (مع انّ هذا الوهم فاسد من اصله ...) چیست؟**

مربوط به این سخن است که (خبر واحد در اصول مسموع نیست) که محقق تستری آن را توهم دانسته است.

*** وجه فساد این وهم چیست؟**

این است که: مبنای آن فاسد است، زیرا مبنای این توهم یا اصالهٔ حرمهٔ العمل بالظن است یا استبعاد اثبات مسائل اصولی که اساس فروع‌اند مثل: خبر واحد.
حال اگر مبنا اصالهٔ حرمهٔ العمل بالظن باشد وجه فساد آن این است که:
تنها مسائل فرعی از تحت این اصل خارج نشده‌اند تا عمل به خبر واحد را که دلیل ظنی است به آن اختصاص دهیم، بلکه به ملاحظه عمومی که در ادلّه حجیت خبر واحد است گفته شود که علاوه بر فروع فقهیه، اصول نیز مشمول این اطلاقات قرار گرفته و لذا در اصول نیز در عمل به خبر واحد مانعی وجود ندارد. و اگر مبنا استبعاد اثبات مسائل اصولی باشد وجه فسادش این است که: مجرد استبعاد مانع و دلیل بر عدم جواز نمی‌تواند باشد.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۶۷
متن: الثالثهٔ: (۱) حصول استکشاف الحجّیهٔ المعتبرهٔ من ذلک السبب. (۲) و وجهه أنّ السبب المنقول بعد حجّیّته کالمحصّل فیما یستکشف منه و الاعتماد علیه و قبوله و إن کان من الأدلّهٔ الظنّیّهٔ أصله و لذا کانت النتیجهٔ فی الشّکل الأوّل تابعهٔ فی الضروریّهٔ و النظریّهٔ و العلمیّهٔ و الظنّیّهٔ و غیرها لأخسّ مقدّمتیه مع بداههٔ إنتاجه. فینبغی حینئذ أن یراعی حال الناقل حین نقله من جههٔ ضبطه و تورّعه فی النقل و بضاعته فی العلم و مبلغ نظره و وقوفه علی الکتب و الأقوال و استقصائه لما تشتّت منها و وصوله إلی وقائعها فانّ أحوال العلماء مختلف فیها اختلافا فاحشا، و کذلک حال الکتب المنقول فیها الاجماع. (۳) فربّ کتاب لغیر متتبع موضوع علی مزید التتبع و التدقیق، و ربّ کتاب لمتتبع موضوع علی المسامحهٔ و قلّهٔ التحقیق. (۴) و مثله الحال فی آحاد المسائل، فانّها تختلف أیضا فی ذلک. و کذا حال لفظه بحسب وضوح دلالته علی السبب و خفائها و حال ما یدلّ علیه من جههٔ متعلّقهٔ و زمان نقله لاختلاف الحکم بذلک کما هو ظاهر. (۵) و یراعی أیضا وقوع دعوی الاجماع فی مقام ذکر الأقوال او الاحتجاج، فانّ بینهما تفاوتا من بعض الجهات، و ربّما کان الأولی بالاعتماد بناء علی اعتبار السبب، کما لا یخفی، فاذا وقع التباس فیما یقتضیه و یتناوله کلام الناقل بعد ملاحظهٔ ما ذکر أخذ بما هو المتیقّن او الظاهر. ثمّ لیلحظ مع ذلک ما یمکن معرفته من الأقوال علی وجه العلم و الیقین، إذ لا وجه لاعتبار

المظنون المنقول على سبيل الاجماع دون المعلوم على التفصيل. (۶) مع أنّه لو كان المنقول معلوما لما اكتفى به في الاستكشاف عن ملاحظة سائر الأقوال التى لها دخل فيه، فكيف إذا لم يكن كذلك. (۷) و يلحظ أيضا سائر ما له تعلّق في الاستكشاف بحسب ما يعتمد من تلك الأسباب كما هو مقتضى الاجتهاد سواء كان من الامور المعلومة او المظنونة و من الاقوال المتقدّمة على النقل او المتأخّرة او المقارنة.

ترجمه:

مقدمه سوم و یا نتیجه

اشاره

۱- کشف حجت و دلیل معتبر از آن سبب (یعنی: اتفاق کل علماء) است.

۲- و وجه کشف مذکور این است که: اجماع منقول پس از (اثبات) حجیتش (در مقدمه دوم به وسیله ادله عقلیه و نقلیه حجیت خبر واحد) به منزله اجماع محصّلی است که ما خود آن را تحصیل و بر آن اعتماد کرده باشیم، اگرچه نقل ناقل به اعتبار اصلش از ادله ظنّیه باشد، و لذا در شکل اول از اشکال اربعه، نتیجه از جهت بداهت و نظری بودن، علمی یا ظنی بودن، تابع اخسّ مقدمتین (یعنی صغری و کبری) می‌باشد. پس در این صورت (به هر کیفیتی که باشد) با بدیهی بودن نتیجه (که به واسطه ناقل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۶۸

این دلیل کشف می‌شود) شایسته است که حال ناقل را نسبت به زمان نقلش از جهت قوه ضبطش و تقوایش در نقل و بضاعت علمی و میزان اندیشه و اطلاعش بر کتب و اقوال و بررسی و تحقیقش نسبت به اقوال پراکنده و رسیدنش به وقایعی (که سبب حدوث آراء) شده مراعات نمود، چرا که احوال علماء در این امور اختلاف فاحشی دارد، چنان‌که کتبی که اجماعات در آن نقل شده از جهات مختلف تفاوت دارند.

۳- پس چه‌بسا کتابی متعلق به فرد غیر متتبعی است و در عین حال در نهایت دقت و تحقیق نوشته شده است و چه‌بسا کتابی متعلق به شخصی متتبع است و حال آنکه بر اساس مسامحه و کمترین دقت پایه‌ریزی شده است.

۴- و کیفیت در یکایک مسائل این‌چنین است؛ زیرا که آنها نیز از حیث عمیق و سطحی بودن مختلف‌اند. چنان‌که، چه‌بسا لفظ کاشف از اجماع (و عبارتی که دلالت بر سبب مذکور دارد) به حسب اینکه دلالتش روشن و یا مخفی است با هم اختلاف دارند، چنانچه هریک از متعلق نقل و زمان آن در تحقق دلالت مذکور دخیل بوده و لذا حکمی که بر این نقلها مترتب است نیز مختلف می‌شود، همان‌طور که این مطلب روشن است و نیازی به برهان ندارد.

۵- وقوع ادعای اجماع در مقام هریک از اقوال یا استدلال رعایت می‌شود؛ زیرا میان این دو از برخی جهات تفاوت وجود دارد، و چه‌بسا اجماع نوع اول از نظر اعتبار شایسته‌تر از قسم اول است

پس وقتی در آنچه کلام ناقل مقتضی آن است اجمال و اشتباهی واقع شود، بعد از توجه به مطالب مذکور به آنچه متیقّن و یا آنچه لااقل از ظاهر کلامش استفاده می‌شود اخذ شود، سپس با آن ملاحظه و همراه کنند آنچه از اقوال را که معرفت و شناختش به نحو علم و یقین ممکن است. چه آنکه وجهی ندارد با احاطه تفصیلی بر اقوال، آن را رها نموده و به منقول اجمالی روی آورند و آن را حجت قرار دهند.

۶- از این گذشته اگر منقول (اجمالی) معلوم و روشن هم می‌بود، ما را از ملاحظه اقوال دیگر که دخالت بسزایی در کشف حجت دارند در استکشاف حجت معتبره کفایت نمی‌کرد، چه رسد به اینکه این گونه نباشد و ظنی باشد.

۷- و نیز غیر از (ملاحظه اقوال تحصیل شده با اجماع منقول)، سایر اموری که در استکشاف رأی معصوم به حسب آنچه که در مقام

اسباب مورد اعتماد قرار می‌گیرد مورد ملاحظه و انضمام واقع می‌شود همان‌طور که مقتضای اجتهاد همین است، اعم از اینکه از ادلّه ظنّیه و یا علمیّه باشند، اقوالی که خود، آنها را قبل از ناقل به دست آورده و یا پس از آن برایش معلوم گشته و یا همزمان با نقل، به آنها آگاهی پیدا کرده جهت رسیدن به حکم واقعی باید مورد لحاظ و اعتبار قرار بگیرد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۶۹

تشریح المسائل

*** آیا مراد از (الثالثة) مقدمه سوم است و یا در حقیقت نتیجه مقدمات قبل است؟**

با توجه به مطالبی که در ذیل این مقدمه آورده شده می‌توان فهمید که این در حقیقت نتیجه دو مقدمه قبل است.

*** مراد از (کالمحصل) در عبارت (و وجهه انّ السّبب المنقول بعد حجّیّته کالمحصّل ...) چیست؟**

۱- اگر مراد از اجماع محصل عند الاصولیین، اتفاقی باشد که از آن وجود حجت و دلیل معتبری را کشف می‌کنیم در این صورت مراد از عبارت فوق این است که:

پس از آنکه اجماع منقول با ادلّه نقلیّه و عقلیّه حجیت خبر واحد، حجّت گردید، به منزله اجماع محصلی است که از آن کشف قطعی حاصل می‌شود و لذا تمام آثار شرعیه‌ای که بر اجماع محصل مترتب است باید بر اجماع منقول هم مترتب شود، خواه آثار مذکور با واسطه و یا بی‌واسطه باشند.

۲- و اگر مراد از اجماع محصل اتفاقی باشد که با قطع نظر از کشف قطعی که برآن مترتب است، ناقل خودش آن را تحصیل نموده است در این صورت مراد از عبارت فوق این است که: اقوال منقول پس از آنکه نقل گردیدند مثل: اقوال و آرائی است که شخص خودش آنها را تحصیل کرده باشد در نتیجه: ۳- اگر این اجماع نسبت به منقول الیه محصل باشد و او خود آن را به دست آورده باشد، همان‌طور که مستلزم حجت معتبره (یعنی: سنت با دلیل قطعی است) اکنون که آن را شخص عادلی برایش نقل نموده نیز همراه با سنت با دلیل قطعی است.

*** مطلب مذکور چه ربطی به ما نحن فیه دارد؟**

در اینجا نیز می‌گوییم: اگرچه نقل ناقل به مناط اصلش که خبر واحد بوده است و از جمله ادله ظنی می‌باشد، (لکن جزء ادله ظنی محسوب می‌شود) ولی در عین حال منافات ندارد که بتوان از آن دلیل معتبری را به کشف علمی احراز نماییم.

*** حاصل مطالب فوق چه می‌شود؟**

حاصل مطلب در ترجمه عبارت (فینبغی حینئذ ... الخ) آورده شد.

*** مراد از عبارت (باعتبار ظنّیّة اصله) چیست؟**

مراد از اصله، اصل اجماع منقول است و مراد از اصل اجماع منقول، خبر واحد است که از جمله ادله ظنی محسوب می‌شود.

*** مراد از اصطلاح (حینئذ) در عبارت (فینبغی حینئذ ..) چیست؟**

حین تمهید المقدمات الثلاثهٔ می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۷۰

*** مراد از عبارت (و لا من الامور المتجدّدهٔ التی ... الخ) چیست؟**

این است که: تمسک جناب تستری به سیره و حجت نمودن نقل اجماع به وسیله آن، و لزوم منتهی شدن سیره به زمان پیامبر و یا یکی از ائمه جهت احراز تقریر معصوم و اثبات حجیت امر مورد نظر، هیچ‌یک از امور متجدده‌ای که منتهی به زمان معصوم نباشد نیست.

*** مراد از (و لا ممّا یندر اختصاص معرفته ببعض دون بعض ...) چیست؟**

این است که: اجماع علماء از اموری نیست که در صورت تحقق و وقوع به ندرت و افراد اندکی از آن علم و اطلاع داشته باشند و دیگران از آگاهی به آن بی‌خبر باشند، بلکه در صورت وقوع به خاطر موقعیتی که دارد همه از آن مطلع می‌شوند.

*** مراد از (علی حجّیّته خبر الثقهٔ العدل بقول مطلق ...) چیست؟**

اطلاق ادلّه حجیت خبر واحد است که شامل حجیت کلام ناقل اجماع هم می‌شوند.

*** مراد از (و ما اقتضی کفایهٔ الظن ...) چیست؟**

دلیل انسدادی است که مقتضای آن کفایت نمودن ظن است در اموری که باید آنها را شناخت.

*** مراد از (و لذا بنی علی المسامحهٔ ...) چیست؟**

یعنی: بنای علما در ناقل، امور یاد شده بر مسامحه است، از جمله در ناقل اجماع مسامحاتی کرده‌اند که در ناقل خبر واحد چنین نکرده‌اند.

*** مراد از (من وجوه شتّی بما لم ... الخ) چیست؟**

وجوهی است که علما بنا را در آنها بر مسامحه گذاشته‌اند از جمله:

۱- بسیاری از فقهاء مثل سید مرتضی و تابعین ایشان به خبر واحد عمل نمی‌کنند و حال آنکه در باب لغات به این اخبار عمل می‌کنند.

۲- برخی فقها مثل شهید ثانی معتقدند که هریک از روات خبر در اخبار واحد باید به وسیله دو نفر عادل تزکیه شوند و حال آنکه در غیر خبر واحد نسبت به احکام این شرط را لحاظ نفرموده‌اند.

۳- برخی فقهاء مثل شیخ در «عدّهٔ الاصول» فرموده است راوی خبر در احکام لازم است عادل و امامی باشد و حال آنکه این شرط را در غیر احکام لحاظ نکرده‌اند.

۴- برخی از اصحاب ضبط را در راوی خبر نسبت به احکام، شرط دانسته‌اند و حال آنکه این شرط را در غیر احکام لحاظ نفرموده‌اند.

*** مراد از عبارت (من جهة متعلقة ...) چیست؟**

مراد از متعلق نقل است، چرا که: ۱- گاهی می گوید: اجمع اصحابنا ۲- گاهی می گوید: اجمع علمائنا
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۷۱
۳- گاهی می گوید: اجمع علماء الاسلام و چنان‌که مشهود است این الفاظ به لحاظ متعلقشان متفاوت‌اند.

*** مراد از عبارت (و یراعی ایضا وقوع دعوی الاجماع ... الخ) چیست؟**

این است که: باید میان ادعای اجماع در مقام ذکر اقوال، با ادعای اجماعی که در مقام استدلال و احتجاج واقع شده است فرق گذاشت، چرا که میان آن دو از برخی جهات تفاوت می‌باشد، و چه‌بسا اجماع نوع اول از نظر اعتماد و اعتبار شایسته‌تر از قسم دوم است.

*** علت اولویت مذکور در اجماع اول چیست؟**

این است که: سبب را معتبر بدانیم؛ زیرا که در این فرض به نقل سببی که صرفا ناقل، قصدش حکایت آنها و مقصودش اثبات اتفاق علما است، بهتر می‌توان اعتماد نمود تا موردی که حاکی اجماع، مرادش اثبات مدعای خودش و اقامه برهان بوده و چندان اعتنا و دقتی در نقل آرا و اتفاق علما ندارد.

*** پس مراد از عبارت (بناء علی اعتبار السّبب ...) چیست؟**

یعنی: در صورتی که انکشاف برای ناقل مورد اعتبار باشد میان این دو قسم هیچ فرقی نمی‌باشد، چرا که هر دو از حیث انکشاف دلیل معتبر با هم متحد و مساوی می‌باشند.

*** مراد از عبارت (ثمّ انّه قد نبّه) چیست؟**

این است که: آنچه را نهایتا شیخ به عنوان نظر نهایی برای ما آورد، خلاصه و چکیده سخنان مرحوم تستری در دو کتاب (القناع و رساله مواسعه و مضایقه) است، لکن چون مطالعه ایشان گذرا بوده احتمال می‌دهد که نکاتی چند مورد غفلت واقع شده باشد، عین عبارات تستری را برای ما نقل نموده شاید مطالب جدیدی از آن استنباط کنیم.

*** حاصل مطالب تستری چیست؟**

این است که: اجماعاتی که در کتابها نقل می‌شود چه با لفظ اجماع باشد و یا با الفاظ دیگر، اگر از قبیل اجماع دخولی و یا تقریری باشد، از باب اینکه نقل قول معصوم است دارای ارزش است ولی اگر از قبیل اجماع حدسی باشد در دو مرحله مورد بحث قرار می گیرد:

مرحله اول: حجیت اجماع منقول به لحاظ نقل سبب و کاشف است.

مرحله دوم: عدم حجیت اجماع منقول به لحاظ نقل مسبب و منکشف است.

حال: راجع به مرحله اول باید در دو مقام بحث نمود از جمله:

۱- مقام ثبوت، که در این مقام بحث می‌شود که آیا این اجماعات منقوله، نقل سبب (اتفاق الکلّ) هستند یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۷۲

۲- مقام اثبات، که در این مقام بحث می‌شود به فرض که این اجماعات نقل سبب باشند، آیا حجیت دارند یا نه؟

*** جناب تستری برای تبیین دو مقام مذکور چه کرده است؟**

با سه مقدمه و یا دو مقدمه و یک نتیجه بحث را دنبال نموده است که در حقیقت:

در مقدمه اول: بحث ثبوتی می کند، در مقدمه دوم: بحث اثباتی می کند و در مقدمه سوم: نتیجه گیری می کند.

*** مقدمه اول یا بحث ثبوتی چگونه شروع می‌شود؟**

با این سؤال که آیا الفاظی همچون اجمع العلماء و یا اتّفق الاصحاب و ... دلالت بر نقل سبب (یعنی: اتفاق الکلّ) دارند یا نه؟

*** جناب تستری چه پاسخی به این سؤال می‌دهد؟**

می‌فرماید: دلالت این الفاظ بر نقل سبب و اتفاق الکلّ امری است که حتما باید ثابت شود وگرنه اجماع منقول ارزشی نخواهد داشت، لکن این معنا ثابت است و الفاظ متداوله در میان علما از قبیل اجماع و اتفاق و ... بر اتفاق الکلّ دلالت دارند و این دلالت ظهوری است، چرا که ظاهر لفظ اجماع، این معنا را نشان می‌دهد و تا زمانی که قرینه برخلاف نیامده است کلام را بر این ظاهر حمل می کنیم.

*** اگر اشکال شود که شاید این اجماعات منقوله مبتنی بر حدس و اجتهاد خود مدعی اجماع باشد و نه براساس تتبع و فتوی چه پاسخ می‌دهد؟**

و یا اگر اشکال شود که شاید مراد مدعی اجماع از این ادعای اجماع، اجماع بر روایت است و نه فتوی چه پاسخ می‌دهد؟ و یا اگر اشکال شود که شاید ناقل اجماع به محضر امام عصر (عج) مشرف شده است و حکم شرعی را از زبان امام شنیده باشد، لکن اظهارا للحق و کتمانا للسرّ ادعای اجماع نموده باشد تستری چه پاسخ می‌دهد؟ و یا اگر اشکال شود که شاید براساس مبانی صوفیه این شخص از راه ریاضات و مکاشفه، حکم شرعی را دریافته و ادعای اجماع می کند و نه براساس تتبع، تستری چه پاسخی می‌دهد؟

حال: با توجه به اینکه هریک از اشکالات فوق محتمل است، جناب تستری از کجا می گوید: و هو امر ثابت؟

جناب تستری پاسخ می‌دهد که: احتمالات مذکور نیش‌غولی و نادرالوقوع‌اند، بدین معنا که خلاف ظاهر لفظ اجماع بوده و نیاز به قرینه و اثبات دارد.

بنابراین: آن احتمالی ارزشمند است که عقلائی بوده و قانونیت داشته باشد و آن عبارت است از:

حمل اللفظ علی ظاهره ما لم یصرف عنه صارف.

حال کلمه اجماع عند العامه و الخاصهٔ ظهور در اتفاق الکل دارد و به سایر احتمالات توجه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۷۳

نمی‌شود. پس: در مقام ثبوت باید گفت: این اجماعات منقوله برای ما نقل سبب می کنند، به ویژه اگر ناقل بگوید: اگر مخالفت فلانی نبود مسئله اجماعی می‌شد که معلوم و مشخص است که از روی تفحص می گوید. و یا اگر بگوید: این مسئله اجماعی است لکن در فلان مسئله علماء اختلاف دارند باز هم از روی تتبع است.

*** آیا از نظر تستری مطلب به لحاظ قرائن خارجیه تفاوت نمی‌کند؟**

چرا، گاهی به لحاظ قرائن خارجیه مطلب تفاوت می کند.

فی المثل: از جهت عبارت، یکی اتفاق الکل را نقل می‌کند و یکی اتفاق معروفین را نقل می‌کند و از جهت مسئله، گاهی در مسألهای ادعای اجماع می‌شود که قدیمه است و گاهی ادعای اجماع می‌شود که مستحدثه است و تاکنون اصلا معنون نبوده است.

و یا فی المثل: به حسب افراد ناقل: گاهی مجتهدی نقل اجماع می کند که ۸۰ سال از عمرش گذشته و در فقه تفحص نموده است و گاهی مجتهد در سنین جوانی ادعای اجماع می کند، که این دو مساوی نیستند و برخی قوی‌تر از برخی دیگرند.

به‌هرحال:

اگر ما از ظاهر کلام و یا به کمک قرائن، اتفاق الکل را حد اقل در عصر واحد به دست آوریم برای ما ارزش دارد و نقل سبب می‌شود. لکن با انضمام امارات به این نتیجه می‌رسیم که:

۱- گاهی کشف، قول معصوم است قطعا.

۲- گاهی کشف، دلیل قطعی است.

۳- گاهی کشف، دلیل ظنی معتبر است.

نکته: هریک از کشفهای فوق که باشد در باب فقه ارزش دارد.

*** مقدمه دوم یا بحث اثباتی چگونه شروع می‌شود؟**

با این سؤال که آیا اجماع منقول از ناحیه نقل سبب حجیت دارد یا نه؟

*** پاسخ تستری به سؤال مذکور چیست؟**

این است که: بله اجماع از این زاویه معتبر است.

*** اولین دلیل تستری بر معتبر بودن اجماع از زاویه فوق چیست؟**

سیره مستمره علمای اسلام و بلکه همه امت و بلکه همه عقلاء عالم می‌باشد.

*** در تبیین مطلب فوق مقدّمهٔ بفرمایید چند نوع روایت داریم؟**

دو نوع: روایت مصطلحه و روایت غیر مصطلحه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۷۴

*** روایت مصطلحه چگونه روایتی است؟**

عبارت است از نقل قول یا فعل و یا تقریر معصوم.

فی المثل: زراره می گوید: قال الصاق کذا و کذا و یا فعل کذا.

*** روایت غیر مصطلحه چگونه روایتی است؟**

عبارت است از نقل تمام اموری که مستقیما مربوط به قول امام نمی‌باشد، اعم از اینکه غیر مستقیم به قول امام مربوط باشد و یا نه و چه در رابطه با احکام شرع باشد و یا امور دیگر؛ به عبارت دیگر: ما دو قسم خبر داریم: ۱- خبر از معصوم ۲- خبر از دیگر امور.

*** با توجه به مطالب مقدماتی فوق، سیره مستمره امت مسلمان چگونه می‌تواند دلیل بر اجماع مذکور باشد؟**

۱- سیره مستمره مسلمانان بر این بود که وقتی فرد مورد وثوقی فتوای مرجع تقلید را برای مقلّدین آن مرجع و یا دیگران نقل می‌کرد، شنونده بدون چون و چرا قبول می‌کرد.

۲- و سیره بر این بوده است که وقتی راوی حدیث از سایر امور غیر از قول و فعل و تقریر معصوم را نقل می‌کرد مسلمانان آن را می‌پذیرفتند.

فی المثل: نقل می‌کرد که شخصی از امام پرسید: یا ابن رسول الله آیا فلان موضوع، فلان حکم را دارد؟ حال: تا اینجا سؤال سائل بود و نه روایت مصطلح، لکن شنونده این را می‌پذیرفت و هنگامی که راوی به دنبال نقل سؤال گفت: فاجاب علیه السّلام نعم ام لا، شنونده با تطبیق این پاسخ امام برآن سؤال سائل مطلب را دریافت می‌نمود.

یا فی المثل: راوی اقوال و آرای دیگران را نقل می‌نمود سپس می‌گفت: امام سکوت کرد، از اینجا شنونده به تقریر امام منتقل می‌شد.

یا فی المثل: افعال دیگران را نقل می‌کرد سپس تقریر امام را و ...

نکته: نقل اقوال و افعال دیگران غیر از معصوم روایت مصطلحه نمی‌باشد.

۳- و سیره مستمره بر این جاری است که اگر فرد موثقی قول لغوی را در رابطه با معانی کلمات احادیث نقل می‌نمود و یا اینکه آرای ادبای عرب را بر فلان قاعده مثلا نحوی نقل می‌نمود، با اینکه روایت مصطلح نمی‌باشد مخاطب قبول می‌کرد.

۴- و سیره چنین است که اگر فرد مورد وثوقی از رجال حدیث چیزی نقل می‌نمود و فی المثل می‌گفت: فلان‌کس ثقه است و فلان‌کس کذاب و ... و یا اگر پیرامون رجال حدیث از قول علمای بزرگ چیزی را نقل می‌نمود از او می‌پذیرفتند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۷۵

۵- و سیره بر این است که اگر فردی اتفاق نظر دیگر صاحب‌نظران را در رشته تخصصی خودشان نقل نماید، فی المثل، بگوید: فلان مطلب از نظر فلاسفه و یا حکما بالاجماع چنین است، قبول می‌کند هرچند روایت مصطلحه نیست.

۶- سیره بر این است که حتی اگر فرد مطلع و موثقی از دانشمندان سایر ادیان (یهودی و مسیحی) مطلبی را عنوان نمایند پذیرفته می‌شود.

*** چه ارتباطی میان ما نحن فیه (یعنی: نقل اجماع و اتفاق الکلّ) با موارد مذکوره از سیره وجود دارد؟**

در موارد مختلفی با این امور مشترک‌اند از جمله:

۱- اینکه تمام این‌ها نوعی از حکایت است که برای شنونده یقین‌آور نیست.

۲- تمام این‌ها روایت غیر مصطلح یعنی: نقل از غیر معصوم است.

۳- در تمام این‌ها اعتماد و وثوق ما به ناقل است که مطلب را می‌پذیریم.

*** حاصل مطالب مذکور از نظر تستری چیست؟**

این است که: مناط قبولی خبر در موارد مذکوره، همان مناط قبولی خبر در ما نحن فیه (اجماع منقول) است.

بنابراین: سیره مستمره مسلمین و بلکه همه خردمندان جهان بر این است که آن را بپذیرند.

*** آیا خبر واحد ثقه در این امور ارزشی دارد؟**

۱- امور مذکوره نه از اصول فقه‌اند و نه از اصول دین، تا اینکه شما بگوئید: خبر واحد ثقه در این‌ها ارزش ندارد.

۲- اگر شنیده‌اید که خبر واحد ثقه ارزش ندارد مربوط به اصول دین است.

۳- خبر واحد ثقه در اصول فقه و مسأله حجیّت، حجت است و دارای ارزش.

۴- اگرچه خبر واحد از جمله ظنون است و اصل اولی حرمت عمل به ظن است، لکن به حکم براهین قطعیه خبر واحد ثقه از این اصل استثنا شده است.

۵- موارد مذکور از سیره، از جمله مسائل مستحدثه و امور متجدده نیستند تا بگویید در زمان پیامبر و ائمه اطهار و اصحاب، قطعی و مسلم نگردیده که در این موارد هم بشود به خبر ثقه اعتماد نمود و یا بگویید سیره‌ای ارزش دارد که به زمان معصوم برسد.

۶- بیشتر این امور مسائلی است که از زمان حضرت آدم تا امروز وجود داشته و سیره عقلا برآن مستقر شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۷۶

۷- نمونه‌های مذکور از اموری نیستند که آگاهی به آنها مخصوص به فرد و یا گروه خاصی باشد، تا شما بگویید: چنین سیره‌ای عند العموم مسلم نیست، بلکه بسیار از آنها مبتلا به عموم بوده.

۸- به فرض که امور تخصصی باشد، اختصاص داشتن آنها به گروه متخصصین باعث نمی‌شود که حتی به خبر فرد عارف هم اعتماد نکنیم.

به عبارت دیگر: در مسائل تخصصی که همه آن را نمی‌دانند و گزارش هرکسی در مورد آنها مورد قبول نیست، لکن اخبار عارف به آن امور تخصصی، عند الکلّ للسیرة المستمرة منقول می‌باشد.

پس: دلیل اول بر معتبر بودن اجماع منقول سیره مستمره است.

*** دومین دلیل تستری بر معتبر بودن اجماع منقول از زاویه مذکوره چیست؟**

این است که: ادله حجیت خبر واحد مطلق خبرهای واحد حسی را حجت می‌نماید، چه خبر از قول و فعل و تقریر معصوم باشد که از آن تعبیر به روایت مصطلح می‌شود و چه خبر از نقل اجماع و شهرت باشد، که روایت مصطلح نمی‌باشد، لکن خبر حسی است و احتمال تعمد کذب ندارد و سایر احتمالات هم با اصل برداشته می‌شود.

پس: به حکم ادله مذکوره، اجماع منقول، به لحاظ نقل سبب حجّت است.

*** سومین دلیل تستری بر اعتبار اجماع منقول به لحاظ نقل سبب چیست؟**

دلیل انسداد است، بدین معنا که:

در هر موردی که ما نسبت به امری از امور نیاز به شناخت آن امر و عمل کردن به آن داشته باشیم و لکن راه علم بالنسبه به آن امر مسدود باشد، چاره‌ای نیست جز اینکه در آن مورد به ظن عمل کنیم و این مطلب همان سخن اصولیین است که می‌گویند: اذا تعذر العلم قام الظن مقامه.

*** ما نحن فیه (اعتبار اجماع منقول) چه ارتباطی با قانون کلی مذکور دارد؟**

ما نحن فیه (باب اجماع منقول) صغری برای قانون کلی مزبور (کبری) می‌باشد.

یعنی:

از طرفی برای عمل نیاز به شناخت مطلب داریم.

و از طرفی دیگر راهی به سوی علم و شناخت آن نداریم.

در نتیجه ناگزیریم که به ظن اکتفا کنیم.

*** به چه دلیل می‌گویند: لا غنی لنا عن معرفهٔ هذا الامر؟ و جناب تستری چه پاسخی می‌دهد؟**

بیان مطلب این است که: ما از جهات بسیاری و برای اغراض و مقاصد فراوانی نیاز به شناختن اقوال و آراء عامه و خاصه و همچنین آراء و نظرات سایر دانشمندان از جمله: لغویین، نحویین، رجالیین و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۷۷

غیره داریم و راهی هم جز شناخت به این امور نداریم.

آن اغراض و مقاصد هم عبارتند از:

۱- شناخت اینکه کدام حکم مجمع علیه است بین الفریقین و کدام حکم مختلف فیها می‌باشد تا به مجمع علیه عمل کرده و در حق ما حجت باشد.

۲- شناخت مشهور اخبار از اخبار شاذ تا اینکه به مشهور آنها عمل نماییم.

۳- شناخت اینکه کدام حدیث موافق جمهور عامه است و کدام مخالف با آنان، تا اینکه مخالف را گرفته و موافق را رها نماییم.

۴- شناخت اینکه کدام راوی ثقه و یا اوثق است و کدام غیر ثقه است تا ثقه و یا اوثق را اخذ نموده و ترجیح دهیم.

۵- شناخت معانی لغات و شواهد لغات چه نثری و یا نظمی.

۶- شناخت قواعد ادبیات تا اینکه در مقام استنباط معطل نمانده و بتوانیم: کما هو حقّه حکم اللّه را استخراج نماییم.

۷- شناخت معانی اقرارها، وصیت‌ها، کلیه عقود مشتبهه و ایقاعات مشتبهه و ... که مورد نیاز است تا قاضی بتواند طبق اقرار یا وصیت و ... حکم کند.

*** حاصل مطلب فوق چیست؟**

این است که:

پس ما چاره‌ای نداریم جز اینکه موارد مذکوره را بشناسیم و در حد لزوم با آنها آشنا شویم.

*** پس مراد از عبارت (لا طریق الی هذه الامور غیر الظن غالبا) چیست و تستری چه پاسخی می‌دهد؟**

این است که: در بیشتر امور مذکوره باب العلم به روی ما مسدود است و راهی برای علم و آگاهی از این امور نداریم به جز از راه نقل و حکایت دیگران که معمولا به صورت خبر واحد است و یا در کتب فقهاء که با مراجعه به آن معلوم می‌شود و لکن نه در حد یقین وجدانی، و یا با مراجعه به سایر امارات ظنّیّه از قبیل ترجیحات مؤیّد است عقلایی یک امر بر امر دیگر و ...

*** نتیجه و حاصل مطلب مذکور چیست؟[۴۷]**

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۳ ؛ ص۱۷۷

ست که: در این امور مذکوره عمل به امارات ظنیه و اعتماد بر آنها جایز است.

بنابراین: خبر واحد ثقه در ما نحن فیه (باب نقل اجماع) حجیت دارد و قابل اعتماد است به ویژه اگر ناقل اجماع از بزرگان و علما باشد، از جمله: شیخ طوسی، محقق، علامه، شهید و امثال آنها که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۷۸

غالبا نیز این چنین است.

و اگر در باب روایات مصطلحه خبر واحد ثقه قابل اعتماد باشد، پس باید در باب نقل اجماع به طریق اولی اعتماد نمود. چرا که راویان احادیث اکثرشان مجتهد و متخصص نبوده بلکه عامی بوده‌اند، با این وجود، روی وثوق به آنان خبرشان را می‌پذیریم تا چه رسد به مدعیان اجماع.

و لذا: در باب روایت مصطلح همه علما می‌گویند: راوی باید ضابط، ثقه، معدّل به عدلین باشد، لکن در باب نقل اجماع این شرایط وجود ندارد چرا که شأن مدعی اجماع اجلّ از این حرفها و مقامش بالاتر از این صحبتها است.

*** حاصل مقدمه اول و دوم در شکل منطقی چیست؟**

اجماع منقول برای ما نقل سبب (اتفاق الکل) می‌کند. (مقدمه اول- صغری)

این نقل سبب حجت است. (مقدمه دوم- کبری)

پس: اجماع منقول حجت است. (مقدمه سوم- نتیجه)

*** در بیان نتیجه فوق تستری چه می‌گوید؟**

می‌گوید: المنقول کالمحصل. یعنی: همان‌طور که اگر خود منقول الیه می‌رفت و وجود حجت معتبره را که عبارت است از حکم واقعی و قول امام و یا حکم ظاهری و دلیل معتبر، از طریق تحصیل اجماع کشف می‌نمود.

اکنون هم که خبر مخبر را پذیرفت نتیجه آن ترتب آثار برآن است. یعنی: خود را جای او می‌گذارد و به همان نتیجه می‌رسد.

*** آیا هیچ‌گونه تفاوتی در میان این دو طریق وجود ندارد؟**

چرا وجود دارد، بدین معنا که: اگر خود منقول الیه تحصیل اجماع کرده باشد، یقین وجدانی پیدا می‌کند ولی حالا که خبر مخبر را پذیرفته، یقین تعبدی پیدا می‌کند.

به عبارت دیگر: برای ناقل استکشاف قطعی و برای منقول الیه ظنی است، چرا که از نظر منطقی نتیجه تابع اخسّ المقدمتین است.

یعنی: فی المثل:

اگر یکی از دو مقدمه دلیل بدیهی و دیگری نظری باشد، نتیجه نظری است.

یا اگر یکی از دو مقدمه کلیه بود و دیگری جزئیه، نتیجه جزئیه است.

یا اگر یکی از دو مقدمه موجبه و دیگری سالبه بود، نتیجه سالبه است.

یا اگر یکی از دو مقدمه علمی و دیگری ظنی بود، نتیجه ظنی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۷۹

*** در ما نحن فیه (استدلال فوق) مقدمات چگونه‌اند؟**

مقدمه اول استدلال ظنی بود، چرا که ما از ظاهر کلام به دست آوردیم که مراد ناقل اتفاق الکل است و لکن احتمال خلاف هم وجود داشت.

حال که استکشاف برای مخاطب ظنی بود باید قرائن خارجیه را نیز ملاحظه کرد چرا که برخی سبب ظن بیشتری می‌شوند نسبت به برخی دیگر.

*** قرائن خارجیه مورد نظر کدام‌اند؟**

عبارت‌اند از اینکه:

ناقل اجماع در هنگام نقل از جهت قدرت ضبط و کثیر الحفظ بودن در چه مرتبه‌ای است؟

مدعی اجماع هنگام نقل تقوی و ورعش تا چه حدی است؟

حاکی اجماع در هنگام حکایت، مرتبه علمی‌اش چه مقدار بوده است؟

دقت نظر مدعی اجماع تا چه میزانی است؟

اطلاع و آگاهی وی از کتابهای فقهی و اقوال فقهاء تا چه میزانی بوده است؟

اقوال مختلفه و پراکنده در ابواب گوناگون را تا کجا استقصا نموده است؟

*** احوالات علماء در امر مذکور چگونه است؟**

متفاوت و مختلف است و لذا از قول بعضی اطمینان بیشتری حاصل می‌شود.

*** وضعیت کتبی که اجماع در آنها نقل شده در این مقام چگونه است؟**

می‌گوید: باید وضع کتبی که اجماع در آنها نقل شده مورد ملاحظه قرار گیرد، بدین معنا که: آیا مؤلف فلان کتاب بنا را بر مسامحه گذارده و یا بنا را بر تتبع و تدقیق گذاشته است؟

چرا که شاید مؤلفی مدقق و عالی‌مقام هم باشد و لکن در خصوص این کتاب بنا را بر مسامحه گذارده است که در این صورت ادعای اجماع او مقداری سست می‌شود و یا چه‌بسا مؤلفی در نخستین تألیف خودش بنا را بر دقت گذارده و به اجماع او اعتماد بیشتری می‌شود.

*** مراد تستری از عبارت (ثم لیلحظ مع ذلک) به طور خلاصه چیست؟**

این است که: مجتهدی که اجماع و اتفاق الکلّ برای او نقل می‌شود حق ندارد بنا به همین اجماع منقول اکتفا کند، بلکه باید خودش در فتاوای فقها تفحص کند و محصل خود را به منقول دیگری ضمیمه نماید تا اینکه به نتیجه برسد که همان کشف حجت معتبره است.

*** چرا مجتهد حق ندارد به اجمال منقول اکتفا کند؟**

در بیان نظریه نهایی شیخ آورده شد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۸۰

*** پس اگر نباید تنها به اجماع منقول اکتفا کند باید چه کند؟**

باید از سایر امارات ظنیه‌ای که در استنباط دخیل‌اند و به نحوی از انحاء دارای تأثیرند استفاده کرده و آنها را مورد ملاحظه قرار دهد، چرا که تحقیق و تفحص کامل مقتضای اجتهاد وظیفه مجتهد است.

*** آیا تفاوتی در آن امور خارج از اجماع منقول که باید مورد لحاظ واقع شوند وجود ندارد؟**

خیر، فرقی نمی‌کند که آن امور خارج از اجماع منقول از امور وجدانی و علمی باشند مثل: تفحص و تتبع اقوال و تحصیل اجماع و یا اینکه از امور ظنیه باشد مثل: نقل شهرت، ظاهر آیه، ظاهر حدیث و ... و نیز فرقی نمی‌کند که از اقوال علمای متقدم بر مدعی اجماع باشد و یا از معاصرین او و یا از دانشمندان پس از وی.

*** حاصل و نتیجه ملاحظه این امارات چیست؟**

این است که وقتی این امارات را مورد لحاظ قرار داد، چه‌بسا خود را از مراجعه به سخن ناقل بی‌نیاز ببیند، چرا که اطمینان حاصل نموده که هرچه را ناقل تتبع کرده بود او نیز تتبع نموده است.

نکته: گاهی هم بعد از تتبع و ملاحظه اقوال به این نتیجه می‌رسد که بیشتر از ناقل اجماع، اقوال را تفحّص کرده و متوجه می‌شود که ناقل در مسأله‌ای نقل اجماع نموده که بیان حکم آن مسئله در گفتار حکما به ندرت یافت می‌شود و لذا در این صورت به نقل ناقل توجه نمی‌کند.

در نتیجه: به طور کلی وظیفه مجتهد عبارت است از:

اجتهاد در مسیر تتبع و ملاحظه امارات در هرجا، چه در باب شناخت ادله احکام و چه در باب شناخت معارضات و مخصصات و مقیدات و ... و چه در باب اجماع منقول که این مقام مشخصی ندارد و مجتهد همه جا باید به نظر و تتبع و ملاحظات خود اعتماد کند، و اما اینکه نظر و رأی او با رأی ناقل اجماع متحد و موافق شود یا مختلف فرقی نمی‌کند.

*** اگر به اجماع منقول تنها نباید اعتماد نمود پس فایده نقل اجماع چیست؟**

دو فایده دارد از جمله اینکه: اولا: در مواردی که بعد از تفحص برای ما ظن حاصل شود و یا احتمال دادیم که ناقل اجماع بررسی بیشتری کرده و به فتوائی دست یافته که ما در تفحّص خود به آن نرسیدیم به این اجماع منقول با ضمیمه امارات اعتماد می‌کنیم.

ثانیا: در مواردی هم که متوجه می‌شویم که ناقل بیشتر از ما تفحص نکرده و نقلش با استنتاج خود ما موافق می‌باشد، این اجماع منقول نظر ما را تقویت و تأیید می‌کند، چرا که کاشف از هماهنگی نسخه‌های کتب موجود نزد منقول الیه و ناقل می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۸۱

متن: ۱- و ربّما یستغنی المتتبع بما ذکر عن الرّجوع الی کلام ناقل الاجماع لاستظهاره عدم مزیّهٔ علیه فی التتبع و النظر.

۲- و ربّما کان الأمر بالعکس و أنّه إن تفرّد بشیء کان نادرا لا یعتدّ به.

۳- فعلیه أن یستفرغ وسعه و یتبع نظره و تتبعه، سواء تأخّر عن الناقل ام عاصره، و سواء أدّی فکره إلی الموافقهٔ له او المخالفهٔ، کما هو الشأن فی معرفهٔ سائر الأدلّهٔ، و غیرها ممّا تعلّق بالمسألهٔ.

۴- فلیس الاجماع إلّا کأحدها.

۵- فالمقتضی للرجوع إلی النقل هو مظنّهٔ وصول الناقل إلی ما لم یصل هو إلیه من جههٔ السّبب او احتمال ذلک، فیعتمد علیه فی هذا خاصّهٔ بحسب ما استظهر من حاله و نقله و زمانه و یصلح کلامه مؤیّدا فیما عداه مع الموافقهٔ لکشفه عن توافق النسخ و تقویته للنظر.

۶- فاذا لوحظ جميع ما ذكر و عرف الموافق و المخالف إن وجد، فليفرض المظنون منه كالمعلوم، لثبوت حجّيّته بالدليل العلميّ و لو بوسائط.

۷- ثمّ لينظر، فان حصل من ذلك استكشاف معتبر كان حجّة ظنّيّة حيث كان متوقّفا على النقل الغير الموجب للعلم بالسبب او كان المنكشف غير الدليل القاطع، و إلّا فلا- و اذا تعدّد ناقل الاجماع او النقل، فان توافق الجميع لوحظ كلّ ما علم على ما فصّل و أخذ بالحاصل، و ان تخالف لوحظ جميع ما ذكر و أخذ فيما اختلف فيه النقل بالأرجح بحسب حال الناقل و زمانه و وجود المعاضد و عدمه و قلّته و كثرته.

ثمّ ليعمل بما هو المحصّل و يحكم على تقدير حجّيّته بأنّه دليل ظنّيّ واحد و إن توافق النقل و تعدّد الناقل.

ترجمه:

ادامه کلام تستری در کشف القناع

۱- و چه‌بسا شخص متتبع به واسطه آنچه خود تحصیل نموده است از رجوع به کلام ناقل اجماع بی‌نیاز شود؛ زیرا استظهار نموده است به عدم مزیّت آن بر ما حصل خود به واسطه تتبع و تفحصی که در اقوال نموده است.

۲- و چه‌بسا امر بالعکس باشد و وی (متتبع) به چیزی دست یافته که امری شاذ و نادر است که بدان اعتنا و توجه نمی‌شود (و ناچارا باید به نقل ناقل اعتماد کند).

۳- پس بر او (متتبع) لازم است که اجتهاد و تلاشش را توسعه داده و نظر و فکرش را پیگیری نماید

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۸۲

خواه از نظر زمان از ناقل اجماع متأخر بوده و یا هم‌عصر وی باشد و خواه فکر و نظرش منجر به موافقت با ناقل شود و یا مخالف با او، چنانچه شأن در شناخت سایر ادله (غیر از اجماع و غیر دلیل از متعلقات دیگر) همین‌طور است (که شخص با قطع نظر از رأی دگران خودش در رسیدن به آنها نهایت تلاشش را می‌کند).

۴- بنابراین: نیست اجماع جز اینکه مثل یکی دیگر از ادله است (و هر حکمی که آنها دارند، اجماع منقول هم دارد).

۵- پس مقتضی برای رجوع به نقل ناقل همان احتمال دست‌یابی ناقل به امری است که متتبع از جهت سبب (برای کشف رأی معصوم) به آن دست نیافته است، (پس به خاطر همین احتمالات) وی (متتبع) اعتماد می‌کند به نقل (آنچه خود به آن دست نیافته) ناقل، به حسب آنچه از حال ناقل و اصل نقل و زمان نقل روشن می‌شود (و در صورت توافق تتبع او با نقل ناقل) کلام مبتنی بر تتبع و تفحصش را با اجماع منقول تأیید می‌نماید (چه آنکه نفس این موافقت) کاشف از توافق نسخ کتب و تألیفاتی است که متتبع و ناقل هر دو ملاحظه کرده و سبب تقویت کشف است در نظر.

۶- پس وقتی همه اموری که ذکر شد ملاحظه شود و متتبع فرد موافق و مخالف را در صورت وجود بشناسد، باید آنچه را که از طریق نقل ظن پیدا کرده است به منزله معلوم فرض نماید، به دلیل اثبات حجیت نقل به واسطه دلیل علمی، اگرچه (نقل) به چند واسطه صورت گرفته باشد.

۷- سپس توجه کند که: اگر از مجموع آن (امور و لحاظ تمام آنها) استکشاف دلیل معتبری حاصل می‌شود، دلیل مزبور حجیت ظنیه قابل اعتمادی است، از آن جهت که ثبوتش متوقف است بر نقل، که موجب حصول علم به سبب نمی‌باشد و یا از آن جهت است که منکشف دلیل قاطع و جازم نیست و الا (اگر از همه امور یاد شده دلیل معتبری را کشف نکرد) پس حجتی در دست ندارد که مسئله را به وسیله آن اثبات نماید. و وقتی ناقل اجماع و یا خود نقل متعدد باشد:

اگر جملگی توافق داشتند، نقل مجموع با آنچه (متتبع) تحصیل نموده (توسط متتبع) ملاحظه می‌شود و به نتیجه‌ای که به واسطه این انضمام حاصل می‌شود اخذ می گردد.
و اگر نقل ناقلین با هم مخالف باشد، تمام آنچه ذکر شد مورد ملاحظه قرار می گیرد و آن نقلی که در آرای مختلف، ارجح است مورد توجّه و اعتماد قرار می گیرد. آن‌هم به حسب حال ناقل و زمان نقل و وجود معاضد و قلت و کثرت نقل و سایر امور.
و پس از تحصیل نقل راجح اگر به درجه حجیت رسیده باشد حکم می‌شود که آن دلیل واحد، ظنی است هرچند نقلها متوافق لکن ناقلین متعدد باشند.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۸۳

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (ربما یستغنی المتتبع بما ذکر عن الرجوع ...) چیست؟

این است که: متتبع گاهی به خاطر ملاحظه آن امارات خود را از مراجعه به گفتار ناقل بی‌نیاز می‌بیند. چرا که اطمینان حاصل نموده که هرآنچه را ناقل تتبع کرده بود او نیز تتبع کرده است.

* مراد از (لاستظهاره عدم مزیهٔ علیه ... الخ) چیست؟

علت برای آن عدم نیاز است، چرا که گاهی بعد از تفحص و ملاحظه اقوال به این نتیجه می‌رسد که بیشتر از ناقل اجماع اقوال را بررسی کرده و یا اینکه متوجه می‌شود که ناقل اجماع در مسأله‌ای نقل اجماع کرده که به ندرت حکم آن در کلمات فقهاء بیان شده است و در این صورت است که به کلام ناقل توجه نمی کند.

* مراد از عبارت (فعلیه ان یستفرغ وسعه و ...) چیست؟

این است که: وظیفه مجتهد به طور کلی عبارت است از اجتهاد و استفراغ وسع در مسیر تتبع و ملاحظه امارات در همه جا، چه در باب شناخت ادله و چه در باب شناخت معارضات و مخصصات و مقیدات، و چه در باب اجماع منقول.
و لذا مجتهد باید تکیه‌اش بر رأی و فحص و ملاحظات خودش باشد و تفاوت نمی کند که رأی و نظر او با رأی ناقل اجماع موافق و هماهنگ شود یا مخالف.

* مراد از عبارت (فالمقتضی للرجوع الی النقل هو مظنه وصول الناقل الی و ...) چیست؟

فایده نقل اجماع است، یعنی می گوید:
۱- در مواردی که پس از تتبع و بررسی برای ما ظن حاصل شد و یا حد اقل احتمال دادیم که ناقل اجماع بیشتر از ما تتبع و وارسی نموده و به فتاوائی دست یافته که ما به آنها نرسیدیم و یا اینکه اصلا قبل از تتبع چنین اطمینانی را به او داشتیم به چنین اجماع منقولی با ضمیمه امارات اعتماد می کنیم.
۲- در مواردی هم که اطمینان حاصل نمودیم که تتبع ناقل بیشتر از ما نبوده است، چنان‌که نقل او با استنتاج و کشف خود ما موافق بود، چنین اجماع منقولی مؤید و تقویت‌کننده نظر ما خواهد شد چرا که کاشف از هماهنگی و توافق مطلب در نسخه‌های کتب موجوده عند المنقول الیه و الناقل است.

*** مراد از (فاذا لوحظ جمیع ما ذکر ... الخ) چیست؟**

بیان فوائدی است که بر تتبعات خود مجتهد مترتب است و مواردی از آن ذکر شد و به مواردی در ذیل اشاره می‌کنیم:

۱- در مواردی متتبع متوجه می‌شود که اجماعات فلان مدعی اجماع مبتنی بر اجتهاد خود آن ناقل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۸۴

بوده و نه بر تتبع آرا و لذا ارزش ندارد.

۲- در مواردی متتبع بعد از تحقیق متوجه می‌شود که دیگران نیز مطابق این اجماع ادعای اجماع کرده‌اند، که مؤید اجماع اول می‌شود.

۳- در مواردی نیز بعد از تفحص ملاحظه می‌کند که دو اجماع متعارض در یک مسئله ادعا شده، در نتیجه تلاش می‌کند تا رجحان یکی از آن دو اجماع را بر دیگری از راه اماراتی که ذکر شد (از قبیل وضع ناقل، ضبط ناقل و به حسب زمان ...) نقل به دست آورد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۸۵

متن: ۱- و لیس ما ذکرناه مختصّا بنقل الاجماع المتضمّن لنقل الأقوال إجمالا، بل یجری فی نقلها تفصیلا أیضا.

۲- و کذلک فی نقل سائر الأشیاء التی یبتنی علیها معرفهٔ الأحکام.

۳- و الحکم فیما إذا وجد المنقول موافقا لما وجد او مخالفا مشترک بین الجمیع کما هو ظاهر.

۴- و قد اتّضح بما بیّناه وجه ما جرت علیه طریقهٔ معظم الأصحاب من عدم الاستدلال بالاجماع المنقول علی وجه الاعتماد و الاستقلال غالبا، و ردّه بعدم نقلها تفصیلا، (أیضا) و کذلک فی نقل سائر الاشیاء الّتی یبتنی علیها معرفهٔ الاحکام. و الحکم فی ما اذا وجد المنقول موافقا کما وجد أو مخالفا مشترک بین الجمیع، کما هو ظاهر.

۵- و قد اتّضح بما بیّناه وجه ما جرت علیه طریقهٔ معظم الأصحاب- من عدم الاستدلال بالاجماع المنقول علی وجه الاعتماد و الاستقلال غالبا، و ردّه بعدم الثبوت أو بوجدان الخلاف و نحوهما- فإنّه المتّجه علی ما قلنا، و لا سیّما فی ما شاع فیه النزاع و الجدال، أو عرفت فیه الأقوال أو کان من الفروع النادرهٔ الّتی (لا یستقیم فیها دعوی الاجماع- لقلّهٔ المتعرّض لها- الّا علی بعض الوجوه الّتی) لا یعتدّ بها، أو کان الناقل ممّن لا یعتدّ بنقله لمعاصرته أو قصور باعه أو غیرهما ممّا یأتی بیانه. فالاحتیاج إلیه مختصّ بقلیل من المسائل بالنسبهٔ إلی قلیل من العلماء و نادر من النّقلهٔ الأفاضل[۴۸]. انتهی کلامه رفع مقامه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۸۶

ترجمه:

پایان کلام محقق تستری در کشف القناع

۱- اموری که ما آن را ذکر نمودیم، اختصاص به نقل اجماعی که متضمن نقل اقوال و آراء به صورت اجمالی است ندارد، بلکه در نقل تمام آنها در صورتی که به طور تفصیلی نقل شوند جاری هستند.

۲- و همچنین در نقل سایر اشیاء و اموری که شناخت احکام مبتنی بر آنهاست مثل: شهرت و یا (لا خلاف) نیز جاری است.

۳- و این حکم در جائی که اگر منقول با آنچه (متتبع و منقول الیه) خود تحصیل نموده موافق و یا مخالف باشد حکمش در تمام صور (جمیع منقولات چه اجماع به طور اجمال و چه اجماع به نحو تفصیل و چه اشیائی که شناخت احکام مبتنی بر آنهاست)

مشترک است.

۴- سپس می‌فرماید: و به آنچه بیان نموده و توضیح دادیم، وجه آنچه که طریقه بزرگان از اصحاب برآن جاری است، مبنی بر عدم استدلال ایشان به اجماع منقول به طوری که دلالت بر اعتماد و استناد کند، و رد آن اجماع و اتفاق به دلیل عدم ثبوت و یا وجود اختلاف و امثال آن در میان اصحاب روشن شد، و همچنین در نقل سایر اموری که شناخت احکام مبتنی برآن است و این حکم در آنچه به صورت منقول و موافق و یا مخالف یافت می‌شود میان تمام اصحاب علما مشترک است، همان‌طور که از ظاهر عبارات ایشان پیداست.

۵- پس وجه این رد (و تمام این مقالات و نقض و ابرام‌ها) طبق آنچه ما گفتیم روشن شده و موجّه و درست می‌باشد، به ویژه در مسائلی که نزاع و جدال در آن شایع و رایج است، یا اینکه اقوال و آرای متشتت در آن معلوم باشد. یا اینکه مورد اجماع منقول، مسئله نادری باشد که به ملاحظه قلت متعرضین به آن، ادعای اجماع چندان مورد نداشته و قابل اعتنا نباشد، مگر آنکه اجماع منقول در این گونه مسائل به برخی از وجوه که مورد اعتماد نیست توجیه شود یا آنکه ناقل کسی باشد که نقلش برای معاصرین و هم‌عصرانش مورد اعتنا نباشد، یا کمی آگاهی او و یا قصور احاطه‌اش به اقوال سبب شده که ادعایش مورد عنایت دیگران واقع نگردد و یا غیر این امور از اسبابی که باعث بی‌رونقی این ادعا شده باشد.

پس: اجماعی که در مسائل، مورد احتیاج است اختصاص به مسائل معدود و قلیلی آن‌هم نسبت به برخی از فقهاء و نادری از نقل‌کنندگان فاضل و حکایت‌کنندگان مورد وثوق و اطمینان دارد. تمام شد کلام جناب تستری.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۸۷

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (المتضمن لنقل الاقوال اجمالا ...) چیست؟

این است که: ناقل بگوید: اجمعت الاصحاب، بدون اینکه اقوال را به طور تفصیل و جداگانه نام ببرد.

* مراد از عبارت (و الحکم فیما اذا وجد المنقول ...) چیست؟

این است که: همان‌طور که در سابق گفته شد اگر منقول الیه، اجماع منقول را با آنچه خود تحصیل نموده موافق و مطابق یافت، آن را مؤید کلام خود قرار می‌دهد و این امر را کاشف از توافق نسخه‌های مکتوب و مؤلف می‌پندارد. همان‌طور اکنون هم می گوئیم: این حکم، اختصاص به صورتی ندارد که ناقل اجماع اقوال را به طور اجمال نقل کند بلکه حکم مذکور در تمام صوری که نقل شد مشترک است، اعم از آنکه ناقل اجماع اقوال را به لفظ (اجمعت الاصحاب) و به نحو اجمال نقل کند و یا به تفصیل متعرض آنها شود و یا اساسا ادلّه دیگری از قبیل شهرت را حکایت کند.

* حاصل و خلاصه بحث محقق تستری در متن اخیر چیست؟

در خاتمه می گوید: از مطالبی که گفته شد:

۱- سرّ این مطلب روشن می‌شود که چرا بزرگان از فقهاء در مقام استدلال تنها به اجماعات منقوله اعتماد نمی کنند، بلکه پیوسته به دنبال تحصیل امارات و مؤیدات خارجیه هستند تا با ضمیمه کردن آن به اجماع مجموعا دلیل شوند.

۲- و سرّ این مطلب روشن می‌شود که چرا بسیاری از اجماعات را رد می کنند و می گویند: هذا مجرد ادعاء و یا می گویند: در مسئله

مخالف وجود دارد و اجماعی نیست و ...

و سر تمام این مطالب آن است که:

ناقل اجماع تنها نقل سبب می‌کند، آن‌هم در حد توان و وسع خودش و این مقدار به تنهایی کافی نیست، چرا که مستلزم عادی با رأی امام و یا حجت معتبره نمی‌باشد.

لذا: باید سایر امارات را هم مورد لحاظ و توجه قرار دهیم، به ویژه در مسائلی که ذات الاقوال است و یا از فروعات کمیابی است که کمتر کسی متعرض آن شده است و در این امور به طریق اولی نمی‌توان به اجماع منقول تکیه کرد، همین‌طور اگر ناقل از کسانی است که اعتنائی به نقل او نمی‌شود یا به خاطر اینکه هم‌عصر ما هستند و یا به خاطر کم‌اطلاعی او و یا به خاطر اینکه اهل مسامحه است. اما: احتیاج اجماع منحصر می‌شود به قلیلی از مسائل که از قدیم معنون بوده، آن‌هم نسبت به قلیلی از علماء و گروه معدودی از ناقلین که با تتبع فراوان نقل می‌کنند، آن‌هم پس از دوران پختگی خود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۸۸

متن: لکنّک خبیر بأنّ هذه الفائدة للإجماع المنقول کالمعدومة، لأنّ القدر الثابت من الاتّفاق بإخبار الناقل المستند إلی حسّه لیس ممّا یستلزم عادة موافقة الإمام- و إن کان هذا الاتّفاق لو ثبت لنا أمکن أن یحصل العلم بصدور مضمونه، لکن لیس علّة تامّة لذلک، بل هو نظیر إخبار عدد معیّن فی کونه قد یوجب العلم بصدق خبرهم و قد لا یوجب- و لیس أیضا؛ ممّا یستلزم عادة وجود الدلیل المعتبر حتّی بالنسبة إلینا، لأنّ استناد کلّ بعض منهم إلی ما لا نراه دلیلا لیس أمرا مخالفا للعادة.

أ لا تری أنّه لیس من البعید أن یکون القدماء القائلون بنجاسة البئر بعضهم قد استند إلی دلالة الأخبار الظاهرة فی ذلک مع عدم الظّفر بما یعارضها، و بعضهم قد ظفر بالمعارض و لم یعمل به لقصور سنده، أو لکونه من الآحاد عنده أو لقصور دلالته، أو لمعارضته لأخبار النّجاسة و ترجیحها علیه بضرب من الترجیح؛ فإذا ترجّح فی نظر المجتهد المتأخّر أخبار الطهارة فلا یضرّه اتّفاق القدماء علی النجاسة المستند إلی الامور المختلفة المذکورة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۸۹

ترجمه:

انتقاد شیخ به محقق تستری

اما تو آگاهی به اینکه این فایده (که تستری فرموده: منقول الیه می‌تواند برای کشف حجت معتبر و رأی معصوم از این اجماع منقول استفاده کند) به منزله معدوم است، زیرا مقدار اقوالی که به واسطه اخبار ناقل اجماع ثابت شده و مستند به حس (و مشاهده) اوست، عادتا مستلزم موافقت رأی امام نیست، هرچند که اگر اتفاق مزبور برای ما ثابت شود، ممکن است علم به صدور مضمونش پیدا کنیم و لکن در عین حال نمی‌توان آن (اتفاق را به صورت قضیه دائمی) علت تامه برای آن (حصول علم) قرار داد.

بلکه اتفاق مذکور نظیر عدد معینی از مخبرین است که گاهی اخبارشان سبب برای علم به صدق و ثبوت خبرشان می‌شود و گاهی نه، و نیز این نقل اقوال از اموری نیست که عادتا مستلزم وجود دلیل معتبری حتی نسبت به ما باشد؛ زیرا استناد هر بعض از مجمعین به امری که ما آن را دلیل نمی‌دانیم، امری مخالف با عادت نیست تا اجتماعشان عادتا از موافقت با رأی معصوم منفک نباشد.

از فقهاء تا زمان علامه که به متنجس شدن آب چاه قائل بودند در این فتوی استناد به دلالت اخبار می‌نموده و مدعی بودند که ظاهر اخبار دلالت بر تنجّس آن دارد و دلیلی هم که با این ظواهر معارض باشد پیدا نکرده‌اند.

و برخی (در مقام استدلال) با ظهور اخبار مزبور به معارض دست یافته‌اند ولی به دلیل قاصر بودن سند اخبار معارض، یا به خاطر

اینکه نفس اخبار نزد او از اخبار آحاد می‌باشد و یا اینکه در مقام معارضه آنها با اخبار نجاست ترجیح با اخبار ادله بر نجاست بوده که به واسطه برخی از مرجحات آنها را بر اخبار معارض ترجیح داده‌اند به آن عمل نکرده‌اند.

پس: اگر از نظر مجتهدی که متأخر واقع شده اخبار دالّه بر طهارت ترجیح داشته باشد می‌تواند به آن اخذ نموده و برطبق اخبار دالّه بر طهارت فتوی دهد، بدون اینکه اتفاق قدما، مضرّ به حال او باشد زیرا اتفاق و اجماع ایشان مستند به امور مختلفی است که برخی از آنها از نظر مجتهد متاخر تمام و درست نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۹۰

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در عبارت (و لکنّک خبیر ... الخ) چیست؟

نظر شیخ انصاری است پیرامون فوائدی که جناب تستری برای اجمال منقول برشمرد.

و لذا می‌فرماید: فایده‌ای را که مرحوم تستری در پایان کلامش آورد مبنی بر اینکه:

(اجماع منقول در قلیلی از مسائل و برای قلیلی از علماء ارزش دارد)، قابل اعتنا و مهم نیست بلکه وجودش کالعدم است؛ زیرا مکرر گفتیم که

۱- اجماعات منقوله در کتب، اگرچه در اتفاق الکل فی عصر واحد و یا در اعصار و امصار ظهور دارند، لکن عقل اجازه نمی‌دهد که ما همین ظهور را اراده نمائیم، بلکه قدر متیقن از این اجماعات، اتفاق المعروفین (اتفاق همه صاحبان کتب فتوائیه) است.

۲- اتفاق المعروفین عادتا مستلزم قول معصوم نیست، به ویژه اگر اتفاق معروفین یک عصر باشد و نه همه اعصار و به ویژه اگر معروفین سایر اعصار با این عصر مخالف باشند که در این صورت هرگز ملازمه عادیه نخواهد بود.

بله: تصادفا ممکن است برای کسی روی حسن ظن و یا جهات دیگر از طریق اتفاق المعروفین حدس قطعی به قول امام حاصل شود، لکن این اتفاق گاهی رخ می‌دهد و گاهی نه و لذا فاقد ارزش است.

۳- نه تنها اتفاق المعروفین کاشف قطعی رأی معصوم نیست، بلکه کاشف از یک دلیل معتبر ظنی (که اگر به دست ما برسد، ما به قول معصوم علم پیدا می کنیم) هم نمی‌باشد، چرا که شاید معروفین اعصار به دلائلی تمسک نموده‌اند که اگر به دست ما هم می‌رسید به آنها اعتنا و اعتماد نمی کردیم.

* در تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

فی المثل:

در میان قدما از زمان اصحاب تا زمان علامه مشهور بود که (ماء البئر قلیل ینفعل بالملاقاة)، حال سؤال این است که بر اساس چه دلیلی چنین فتوایی داده‌اند؟

می توان گفت:

شاید برخی اخبار نجاست را دیده و بر اساس آن فتوائی داده‌اند و حال آنکه از اخبار طهارت به عنوان اخبار معارض اطلاعی نداشته‌اند.

و شاید برخی دیگر به هر دو دسته از اخبار اطلاع داشته‌اند، اما مع ذلک به دلائل مختلف به آنها عمل نکرده‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۹۱

*** علل عمل نکردن این گروه به اخبار معارض مذکور چیست؟**

۱- ممکن است سند اخبار مذکور از نظر این‌ها ناتمام بوده است.

۲- ممکن است از نظر برخی دلالت این اخبار بر طهارت آب چاه ناتمام بوده.

۳- ممکن است به نظر این‌ها این اخبار، خبر واحد بوده و لذا توجه نکرده‌اند.

۴- شاید این اخبار را متعارض دیده و درحالی‌که هر دو دسته اخبار حجت و تام الدلاله بوده‌اند اخبار نجاست را به یکی از مرجحات باب تعادل و تراجیح بر اخبار طهارت ترجیح داده‌اند و لذا به آن اعتنا نکرده‌اند.

*** برداشت کلی از ذکر دلائل مذکور چیست؟**

این است که:

اگر به نظر فقیهی مثل علامه اخبار طهارت ازهرجهت بر اخبار نجاست برتری داشت، به اخبار طهارت عمل می‌کند و به اخبار نجاست توجه نمی‌کند، و لذا اتفاق المعروفین نمی‌تواند حتی کاشف از حجت معتبره‌ای باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۹۲

متن: و بالجملهٔ، فالإنصاف- بعد التأمّل و ترک المسامحهٔ بإبراز المظنون بصورهٔ القطع، كما هو متعارف محصّلی عصرنا-: أنّ اتّفاق من يمكن تحصيل فتاويهم على أمر كما لا يستلزم عادهٔ موافقهٔ الإمام كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكلّ من جهة أو من جهات شتّى، فلم يبق فى المقام إلّا أن يحصّل المجتهد أمارات اخر- من أقوال باقى العلماء و غيرها- ليضيفها إلى ذلك فيحصل من مجموع المحصّل له و المنقول إليه- الّذى فرض بحكم المحصّل من حيث وجوب العمل به تعبّدا- القطع فى مرحلة الظاهر باللازم، و هو قول الإمام أو وجود دليل معتبر- الّذى هو أيضا يرجع إلى حكم الإمام بهذا الحكم الظاهريّ المضمون لذلك الدليل- لكنّه أيضا مبنيّ على كون مجموع المنقول من الأقوال و المحصّل من الأمارات ملزوما عاديّا لقول الإمام أو وجود الدليل المعتبر و إلّا فلا معنى لتنزيل المنقول منزلة المحصّل بأدلّة حجّيّة خبر الواحد، كما عرفت سابقا.

ترجمه:

اجمال مقال

انصاف حکم می‌کند که: پس از اندیشه و دقت و ترک مسامحه در ابراز کردن مظنون به صورت قطع، چنان‌که در میان تحصیل‌کنندگان زمان ما این‌گونه شایع شده است (که از طریق مسامحه می‌توان مظنون را به منزله قطع و معلوم قرار داد)، اتفاق علمایی که دست یافتن به اقوال و فتاوایشان بر امری ممکن است، همان‌طور که عادتا مستلزم موافقت رأی معصوم با ایشان نیست، همین‌طور هم ملازم با وجود دلیل معتبری که قابل اعتماد نزد کل علما از جهتی و یا جهات متعددی نمی‌باشد.

بنابراین: باقی نمی‌ماند در این مقام (راهی برای دست یافتن به موافقت معصوم)، جز اینکه مجتهد امارات و قرائن دیگری را از اقوال و آراء باقی علماء و غیر آنها تحصیل کند تا به اجماع یاد شده اضافه کند، پس از مجموع آنچه خود تحصیل نموده و آنچه برای او نقل شده و به حسب فرض در حکم محصل و به منزله آن است و همچون محصل واجب العمل می‌باشد و نسبت به لازمه این مجموعه که قول امام یا وجود دلیل معتبر که آن نیز برگشت به حکم امام به این حکم ظاهری می‌کند، قطع و یقین پیدا می‌نماید تا بتواند برطبق آن فتوی دهد. لکن باید توجه نمود که: این طریق نیز (در دست‌یابی به قول امام) مبنی است بر اینکه مجموع اقوال

منقوله و آنچه منقول الیه خود تحصیل نموده یعنی: اقوال دیگر به انضمام قرائن موجوده ملزوم عادی رأی امام یا وجود دلیل معتبر و حجت قابل اعتماد باشند و الا ـ معنا ندارد اقوال منقول به منزله محصل فرض شوند. زیرا زمانی به کمک ادلّه حجیت خبر واحد می‌توان نقل آرا را حجت دانست و حکم به ثبوت آنها نمود که پس از ثبوت و انضمامش با اقوال و قرائن تحصیل شده بتوان به لازمه عادی آن (یعنی: قول امام) دست پیدا نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۹۳

تشریح المسائل

＊ حاصل مطلب شیخ انصاری در عبارت (فالانصاف ... الخ) چیست؟

این است که:

اگر دقت کرده و این گونه مسامحاتی را که در زمانهایی مثل زمان ما مرسوم شده که هر امر مظنونی را به دیده علم و یقین و به منزله آن حساب می‌کنند کنار بگذاریم، باید بگوییم که:

۱- قدر متیقن از اتفاق الکل و ادعای اجماع، همان اتفاق صاحبان کتب فقهی و فتوائی است.

۲- همان‌طور که اتفاق المعروفین به حکمی از احکام به تنهائی و بدون ضمّ ضمیمه، کاشف قطعی از رأی امام و مستلزم عادی موافقت امام نیست، همین‌طور هم استقلالا مستلزم حجت ظنیه معتبره هم نیست و لذا نمی‌توان به این اجماعات به تنهائی اعتماد نمود.

پس: تنها راه حل این است که: مجتهد منقول الیه خودش همت نموده، به سراغ امارات دیگر برود تا شاید از انضمام مجموع آن امارات به این اجماع منقول بتواند به نتیجه‌ای برسد که همان کشف قول امام و یا حجت معتبره باشند.

＊ آیا به نظر شیخ این امارات همه یکسان هستند؟

خیر بلکه:

۱- گاهی از انضمام امارات به اجماع منقول، به رأی معصوم می‌رسد.

فی المثل: شیخ طوسی، اتفاق معروفین تا زمان خودش را برای ما نقل می‌کند و اتفاق تمام ارباب کتب را از زمان شیخ تاکنون خودمان تتبع می‌کنیم که عادتا حدس می‌زنیم که «هذه المقالة بلغ الی الفقهاء من امامهم».

۲- و گاهی از انضمام امارات به حجت معتبره می‌رسیم.

فی المثل: مثل انضمام فتوای مشهور متأخرین به مشهور متقدمین است که اولی تتبعی و دومی نقلی است و بعید است که مشهور بدون مدرک فتوی دهند.

۳- و گاهی از انضمام امارات به اجماع منقول در اثر ضعف اماره و عدم توجه به آن به نتیجه‌ای نمی‌رسند، مثل انضمام خبر واحد ضعیف به آن اجماع منقول و یا مثل: انضمام اتفاق المعروفین در عصری به نقل اتفاق معروفین عصر دیگر.

نکته: پس مسئله امارات جابه‌جا فرق می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۹۴

متن: ۱- و من ذلک ظهر أنّ ما ذکره هذا البعض لیس تفصیلا فی مسألة حجّیّة الاجماع المنقول، و لا قولا بحجّیّته فی الجملة من حیث انّه إجماع منقول، و إنّما یرجع محصّله إلی أنّ الحاکی للاجماع یصدق فیما یخبره عن حسّ.

۲- فانّ فرض کون ما یخبره عن حسّه ملازما، بنفسه او بضمیمهٔ أمارات اخر، لصدور الحکم الواقعیّ او مدلول الدلیل المعتبر عند الکلّ، کانت حکایته حجّهٔ، لعموم أدلّهٔ حجّیّهٔ الخبر فی المحسوسات، و إلّا فلا.

۳- و هذا یقول به کلّ من یقول بحجّیّهٔ الخبر الواحد فی الجملهٔ.

۴- و قد اعترف بجریانه فی نقل الشّهرهٔ و فتاوی آحاد العلماء.

ترجمه: ۱- از مطالبی که ذکر شد این‌گونه ظاهر می‌شود که آنچه جناب تستری ذکر نمود، نه تفصیل در مسئله حجیت اجماع منقول است و نه قول به حجت بودن اجمالی اجماع منقول، و تنها برگشت محصل کلام ایشان به این است که:

حاکی اجماع و ناقل اتفاق در آنچه از روی حس خبر می‌دهد تصدیق و تأیید می‌شود.

۲- پس به فرض اینکه آنچه ناقل اجماع عن حس خبر می‌دهد به تنهائی یا به ضمیمه امارات دیگر ملازم با صدور حکم واقعی یا مدلول دلیل معتبری که از نظر کل علما مورد اعتماد است می‌باشد حکایت اجماع و نقل اتفاق مزبور حجت است، چرا که عموم ادلّه حجیت خبر واحد در امور محسوس شامل آن می‌شود و الّا فلا. (یعنی: به فرض اینکه اخبار مذکور ملازم با رأی معصوم و یا دلیل معتبری نباشد، نه به تنهائی و نه با انضمام قرائن و امارات دیگر اقوال منقوله به عنوان اجماع حجیت ندارند).

۳- و این (حجت بودن اجماع در صورت وجود ملازمه و عدم حجیّت آن در فرض نبودن ملازمه) امری است که تمام قائلین به حجیت خبر واحد اجمالاً به آن قائل هستند (یعنی: کلامی نیست که منافی با قول به حجیت خبر واحد باشد).

۴- و اعتراف می‌کند که به جریان مستقل این مقاله در نقل شهرت و فتاوای آحاد علما و اختصاصی به اجماع منقول به صورت اجمالی ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۹۵

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در عبارت (و من ذلک ظهر ... تا آخر متن مذکور) چیست؟

از انتقاد گذشته شیخ و از ظاهر آخرین جمله تستری روشن می‌شود که جناب تستری قائل به تفصیل نمی‌باشد و نمی‌خواهد بگوید:

۱- برخی از اجماعات منقوله بالاستقلال ملازمه با رأی معصوم و یا حجت معتبره دارند و دارای اعتبار و ارزش‌اند.

۲- و برخی از اجماعات مزبور مستقلا چنین ملازمه‌ای را با رأی معصوم نداشته و فاقد ارزش‌اند و حجیت ندارند.

* چرا چنین برداشتی از سخن ایشان می‌شود؟

زیرا متوجه شدیم که قدر متیقن از اجماع، همانا اتفاق المعروفین است، آن‌هم به تنهائی مستلزم حجت معتبره نمی‌باشد.

از طرف دیگر:

مرحوم تستری ادعا نمی‌کند که اجماع منقول بما هو اجماع منقول فی الجملهٔ (یعنی به عنوان جزء الحجهٔ) ارزش دارد، بلکه خلاصه کلام ایشان این بود که:

وقتی مدعی اجماع می‌گوید: اجمع الفقهاء علی کذا، کلامش ظهور در اجماع تتبعی و حسی دارد و چون عادل است ما او را در این اخباری که می‌دهد تصدیق می‌کنیم منتهی، اگر این اخبار به تنهایی و یا به انضمام امارات، ما را به حجت معتبره برساند دارای ارزش است وگرنه ارزش ندارد و پس از آن تعمیم داد که این سخن به نقل اجماع اختصاص ندارد بلکه در نقل شهرت هم جاری و ساری است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۹۶

متن: ۱- و من جمیع مـا ذکرنا یظهر الکلام فی المتواتر المنقول و أنّ نقل التواتر فی خبر لا یثبت حجّیّته و لو قلنا بحجّیّـهٔ خبر الواحـد، لأنّ التواتر صـفهٔ فی الخبر تحصل باخبار جماعهٔ تفید العلم للسّامع و یختلف عدده باختلاف خصوصـیات المقامات، و لیس کلّ تواتر ثبت لشخص ممّا یستلزم فی نفس الامر عادهٔ تحقّق المخبر به.

۲- فاذا أخبر بالتواتر فقد أخبر باخبار جماعهٔ أفاد له العلم بالواقع.

۳- و قبول هذا الخبر لا یجدی شیئا، لأنّ المفروض أنّ تحقّق مضمون المتواتر لیس من لوازم إخبار الجماعهٔ الثابت بخبر العادل.

۴- نعم لو أخبر باخبـار جماعـهٔ یسـتلزم عادهٔ تحقق المخبر به- بأن یکون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لاخبار الجماعـهٔ، کأن أخبر مثلاـ باخبـار ألف عـادل او أزیـد بموت زیـد و حضور جنـازته- کـان اللازم من قبول خبره الحکم بتحقق الملزوم و هو إخبـار الجماعهٔ، فیثبت اللازم و هو تحقّق موت زید.

۵- إلّا أنّ لازم من یعتمـد علی الاجمـاع المنقول و هو إن کـان إخبار الناقل مستندا إلی حـدس غیر مسـتند إلی المبادی المحسوسـهٔ المستلزمهٔ للمخبر به هو القول بحجّیّهٔ التواتر المنقول.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۹۷

ترجمه:

سخن در خبر متواتر منقول

۱- از همه آنچه در اجماع منقول ذکر نمودیم، سخن در خبر متواتر منقول نیز آشکار می‌شود که:

نقل تواتر در خبری حجیت آن خبر را ثابت نمی‌کند، و لو اینکه قائل به حجیت خبر واحد باشـیم چه آنکه عنوان تواتر صـفتی اسـت در خبر که به واسـطه خبر دادن جمـاعتی که اخبارشـان برای سامع علم‌آور است تحقق می‌یابـد و به اختلاف خصوصـیات مقامات و امتیازات مختلف می‌شود و این‌گونه نیست که هر تواتری که برای شخصی ثابت گردید مستلزم تحقق مخبر به باشد عادتا و به مجرد نقل در خارج ثابت شود.

۲- پس: وقتی (مخبر) خبر از تواتر می‌دهـد، در واقع از اخبار جماعتی سـخن می‌گوید که اخبار ایشان برای او (مخبر) علم به واقع را افاده می‌کند.

۳- و قبول این خبر (به حساب اینکه مخبر عادل است) که خبر جماعت مـذکور برای وی (مخبر) علم‌آور است هیـچ فایـده‌ای نـدارد (و چنین نیست که ما مخبر به را تصـدیق کنیم)؛ زیرا فرض این است که: تحقق مضـمون خبر متواتر از لوازم اخبار جماعت یاد شـده که این اخبار به واسطه خبر عادل ثابت شده نمی‌باشد.

استدراک ۴- بله اگر (مخبر عـادل) از اخبار جماعتی خبر داد که اخبارشان عادتا مسـتلزم تحقق مخبر به است، مبنی بر اینکه حصول علم به مخبر به، لازمه نفس اخبار جماعت مذکور است، مثل اینکه مخبر خبر داده از اخبار هزار نفر و یا بیشتر برای وی از مرگ زید و حضور آنهـا در تشییع جنـازه او، لازـمه قبول خبر این مخبر حکم به تحقق ملزوم که همان اخبار جماعت است ثابت می‌شود، پس لازمه (این خبر) که مرگ زید است نیز ثابت می‌شود.

۵- بله لازمه قول کسانی که اعتماد می‌کنند بر مطلق اجماع منقول و لو خبر ناقل مسـتند به حدسی باشد که براساس مبادی محسوسه استوار نشده باشد، این است که خبر متواتر منقول را هم حجت بدانند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۹۸

تشریح المسائل

* مراد شیخ از عبارت (من جمیع ما ذکرنا ...) چیست؟

این است که: تا به حال بحث ما راجع به اجماع منقول به خبر واحد بود که آن‌هم دو شعبه داشت:

۱- اینکه: خود مجتهد اقوال را تتبع نموده و برای ما حکایت اجماع می‌کند.

۲- اینکه: دیگری رفته و در اثر تفحص تحصیل اجماع نموده و به این مجتهدی که فلان شخص است خبر داده و این مجتهد هم به ما می‌گوید: فلانی خبر داد به اینکه حکم در فلان مسئله کذا و کذا بالاجماع.

لکن: از حالا به بعد بحث ما راجع به تواتر منقول به خبر واحد است.

* پس مراد از (یظهر الکلام فی المتواتر المنقول ... الخ) چیست؟

این است که:

۱- گاهی فی المثل: شخص مخبر (مثل شیخ طوسی) از سنت (قول، فعل و تقریر) معصوم حکایت می‌کند. چنین خبر و حکایتی نامش روایت مصطلح است و مشمول ادلّه حجیت خبر واحد هم می‌شود، چرا که خبر حسی دارای اثر است و تفاوتی نمی‌کند که:

الف: بلاواسطه خبر از معصوم دهد و مثلا بگوید: (حدثنی ابو عبد الله الصادق ...).

ب: یا مع الواسطه او الوسائط خبر از معصوم دهد و مثلا بگوید: (عن فلان، عن فلان عن ابی عبد الله).

۲- و گاهی مخبر (مثلا شیخ طوسی) از اجماع و اتفاق فقهاء بر حکمی از احکام حکایت می‌کند که این قسم از خبر نامش اجماع منقول به خبر واحد است که تا به حال مفصلا درباره آن صحبت شد.

۳- و گاهی مخبر (مثلا شیخ طوسی) از تواتر یک خبر برای ما گزارش می‌دهد.

فی المثل می‌گوید: (بلغنی بالتواتر ان المعصوم قال کذا او فعل کذا، او قرر فلانا علی کذا ...).

یا مثلا می‌گوید: به تواتر شنیده‌ام که زید مرده است.

* مورد بحث در این مقام چیست؟

این است که آیا نقل تواتر ارزش دارد یا نه؟

* نظر شیخ پیرامون سؤال مذکور چیست؟

می‌فرماید: تمام مطالبی که در رابطه با اجماع منقول گفته شد در رابطه با تواتر منقول هم گفته می‌آید و آن این است که: فی المثل: گاهی مخبر (شیخ طوسی) به طور سربسته (اجمالی) برای ما نقل تواتر می‌کند و فی المثل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۱۹۹

می‌گوید: (بلغنی بالتواتر ان المعصوم قال کذا و کذا)، لکن نفرموده که مرادش از تواتر چیست؟

آیا قول ۱۰ یا ۲۰ یا ۱۰۰ و یا هزار نفر است، معلوم نیست و لذا چنین نقل تواتری برای خود شیخ که متواتر وجدانی است ارزش دارد ولی برای منقول الیه ارزشی ندارد، چرا که در باب تواتر هم مثل باب اجماع، مبانی و مسائل فرق دارد و به واسطه اختلاف اشخاص و اقوال تفاوت می‌کند. شاید برای (شیخ طوسی) از اخبار سه نفر علم حاصل شده باشد و نام آن را متواتر گذاشته و لکن

به عقیـده مـا قول سه نفر در فلاـن حـادثه کافی نبوده و ملازمه عادیه با تحقق مخبر به نـدارد، بلکه تصادفی و اتفاقی است، یعنی: قد یحصـل و قـد لاـ یحصل، یعنی برای هرکسـی که چنین حسن ظنی باشـد این علم حاصل می‌شود و برای کسـی که چنین حسن ظنی نباشد نه.

و گاهی مخبر (شیـخ طوسـی) به طور تفصیلی و مشخص برای ما نقل تواتر می‌کند، فی المثل می‌گوید: (اخبرنی الف عادل بانّ فلانا مات و دفن)

حال: چنین نقل تواتری ارزشـمند است، یعنی: ما خبر شیـخ را که عادل است می‌پذیریم، چرا که احتمال تعمّد کذب با آیه نبأ منتفی است و سایر احتمالات را نیز با اصول عقلانیه دفع می‌کنیم.

*** معنای پذیرفتن خبر چیست؟**

عبارت است از ترتیب اثر دادن به آن.

*** آیا هرکسی این خبر را بپذیرد یقین وجدانی برای او حاصل می‌شود؟**

خیر، برای شیـخ که این تـواتر وجـدانی است، یقین او به تحقق مخـبر به وجـدانی است. و برای منقول الیه که این تواتر منقول است، یقین او به تحقق مخبر به تعبدی است.

*** چه تفاوتی میان نقل اجماع و نقل تواتر از نظر ناقل وجود دارد؟**

۱- در بـاب نقـل اجماع خود ناقل بایـد همت کنـد و در مورد فتوی تتبع کنـد، و لـذا عقلا و عادتا محال است که یک انسان هرچند جدی بتواند اقوال همه فقهاء اعصار را تتبع نماید.

۲- امـا در بـاب نقـل تواتر، خود مـدعی نرفته و تحصـیل نکرده است، بلکه دیگران آمـده و به او خبر داده‌انـد، در نتیجه امری کاملا ممکن است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۰۰

متن: لکن لیعلم أنّ معنی قبول نقل التواتر، مثل الإخبار بتواتر موت زید مثلا، یتصوّر علی الوجهین:

الأوّل: الحکم بثبوت الخبر المدّعی تواتره، أعنی موت زید. نظیر حجّیّهٔ الاجماع المنقول بالنسـبهٔ إلی المسألهٔ المدّعی علیها الاجماع. و هذا هو الذی ذکرنا أنّ الشرط فی قبول خبر الواحد فیه کون ما أخبر به مستلزما عادهٔ لوقوع متعلّقه.

الثـانی: الحکم بثبوت تواتر الخبر المـذکور لیترتّب علی ذلک الخبر آثار المتواتر و أحکامه الشـرعیّهٔ. کما إذا نـذر أن یحفظ او یکتب کلّ خبر متواتر.

ثمّ احکام التواتر: منها: ما ثبت لما تواتر فی الجملهٔ و لو عند غیر هذا الشخص.

و منها: ما ثبت لما تواتر بالنسبهٔ الی هذا الشخص. و لا ینبغی الاشکال فی انّ مقتضی قبول نقل التواتر العمل به علی الوجه الاوّل و اوّل وجهی الثانی، کما لا ینبغی الاشکال فی عدم ترتّب آثار تواتر المخبر به عند نفس هذا الشخص.

ترجمه:

معنای قبول نقل تواتر

ولی معلوم باشد که معنای قبول نقل تواتر نظیر اخبار به تواتر مرگ زید بر دو گونه تصوّر می‌شود:

۱- حکم به ثبوت خبری که ادعای تواترش شده است یعنی مرگ زید، نظیر حجت بودن اجماع منقول نسبت به مسأله‌ای که ادعای اجماع برآن شده (و معنای حجیت اجماع آن است که مسئله مورد اجماع ثابت و محقق است) و این همان شرطی است که در قبول خبر واحد جاری است یعنی: مخبر به عادتا باید مستلزم وقوع متعلقش باشد.

۲- حکم به اینکه متواتر بودن خبر مذکور ثابت است تا بدین‌وسیله برآن آثار متواتر و احکام شرعیه تواتر ثابت شود، کما اینکه اگر نذر نمود که هر خبر متواتری را بنویسد و یا حفظ کند، این خبر را هم باید به مطابق نذرش نوشته و یا حفظ کند.

سپس احکام تواتر: برای معنای دوم قبول نقل خبر متواتر دو حکم وجود دارد:

۱- برخی از احکام، بر خبری مترتب می‌شود که اجمالا تواترش ثابت است، هرچند از نظر دیگری متواتر بودن این خبر ثابت باشد.

۲- و برخی از احکام، بر خبری مترتب می‌شود که تواترش برای خود این شخص ثابت است.

و اشکال در اینکه مقتضای قبول نمودن نقل تواتر، عمل به آن است بر معنای اول و وجه اول از دو وجهی که برای معنای دوم نقل نمودیم سزاوار نیست. چنان‌که بلاشک شخصی که خبر از متواتر بودن خبری به او داده‌اند، بدون تردید آثار تواتر را به مخبر به نباید مترتب کند و این همان وجه دوم از معنای دوم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۰۱

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در عبارت (لکن لیعلم ...) چیست؟

این است که: هر خبری متناسب با خود آثار و تبعاتی دارد، حال خبر متواتر نیز داخل در این قانون کلی است.

* چند نوع اثر در رابطه با باب خبر متواتر وجدانی است؟

روی هم رفته سه نوع اثر وجدانی است.

* حجیت نقل تواتر نسبت به این آثار چگونه است؟

نقل تواتر:

۱- نسبت به برخی از آن آثار مطلقا حجت است، چه نقل تواتر اجمالی باشد و چه تفصیلی.

۲- نسبت به برخی از آنها آثار مطلقا حجت نیست.

۳- نسبت به برخی از آنها اگر به طور مجمل نقل شوند حجت نیست و اگر به طور مفصل نقل شوند حجت است.

* آثار مترتب بر خبر متواتر چه هستند؟

عبارت‌اند از:

۱- شنونده مخبر را تصدیق و حکم کند به اینکه مخبر به در واقع و نفس الامر محقق شده است.

فی المثل: تصدیق کند که، بله زید مرده است تا آثار موت بر این اثر به صورت وجدانی مترتب شود.

۲- همان‌طوری که تواتر وجدانی حجت است، نقل تواتر هم مطلقا حجت است چه به طور اجمال باشد و یا تفصیل. فی المثل: شما

نذر کردید که هر خبری به صورت متواتر به شما رسید در کتاب حدیث بنویسی و لکن قید نکردی که نزد خودم متواتر باشد و یا نزد شیخ، بلکه به طور فی الجملهٔ گفتی: متواتر. در اینجا وقتی شیخ طوسی فرمود: بلغنی بالتواتر عن الصادق کذا و کذا، به نظر خود شیخ متواتر است، لذا باید شما به نذرتان عمل کنید.

۳- برخی از آثار هم به طور مطلق مترتب نیستند.

فی المثل: شما نذر می‌کنید که هر حدیثی به عقیده من متواتر بود آن را در کتاب حدیثم بنویسم، حال به عقیده شیخ طوسی خبر به حد تواتر رسیده و لکن به نظر شما تواترش ثابت نیست.

در اینجا وفای به نذر برای شما واجب نیست و نسبت به این آثار تواتر منقول ارزش ندارد و چه به طور مجمل باشد و چه مفصّل، بلکه چنین اثری فقط بر متواتر وجدانی مترتب می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۰۲

متن: ۱- و من هنا یعلم أنّ الحکم بوجوب القراءهٔ فی الصلاهٔ إن کان منوطا بکون المقروّ قرآنا واقعیّا قرأه النبیّ فلا إشکال فی جواز الاعتماد علی إخبار الشهید بتواتر القراءات الثلاث[۴۹]،

- أعنی قراءهٔ أبی جعفر و أخویه (یعقوب و خلف)- لکن بالشرط المتقدّم، و هو کون ما أخبر به الشهید من التواتر ملزوما عادهٔ لتحقّق القرآنیّهٔ.

۲- و کذا لا إشکال فی الاعتماد من دون الشرط إن کان الحکم منوطا بالقرآن المتواتر فی الجملهٔ، فإنّه قد ثبت تواتر تلک القراءات عند الشهید بإخباره.

۳- و إن کان الحکم معلّقا علی القرآن المتواتر عند القارئ أو مجتهده فلا یجدی إخبار الشهید بتواتر تلک القراءات.

۴- و إلی أحد الأوّلین نظر حکم المحقّق و الشهید الثانیین بجواز القراءهٔ بتلک القراءات مستندا إلی أنّ الشهید و العلّامهٔ قد ادّعیا تواترها، و أنّ هذا لا یقصر عن نقل الاجماع.[۵۰]

و إلی الثالث نظر صاحب المدارک و شیخه المقدّس الأردبیلیّ حیث اعترضا علی المحقّق و الشهید بأنّ هذا رجوع عن اشتراط التواتر فی القراءهٔ.[۵۱] و لا یخلو نظرهما عن نظر. فتدبّر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۰۳

ترجمه: ۱- و (از دانستن دو معنای مزبور برای قبول نقل تواتر) دانسته می‌شود که حکم به وجوب قرائت قرآن در نماز، اگر منوط باشد به اینکه مقروء در واقع باید قرآن واقعی باشد که پیامبر آن را در نماز خوانده باشد، پس در این فرض هیچ اشکالی در جواز اعتماد به خبر مرحوم شهید در متواتر بودن قراءات سه‌گانه یعنی: قرائت ابو جعفر و دو دوستش (یعقوب و خلف) وجود ندارد (و می‌توان آن را در نماز خواند) لکن مشروط به همان شرطی که گذشت و آن این بود که مخبر به مرحوم شهید ملزوم عادی تحقق قرآنیت باشد (یعنی عرف به مجرد این خبر اکتفا نموده و قراءات سه‌گانه را قرآن واقعی بدانند).

۲- و همچنین اشکالی در اعتماد (به مخبر به شهید یعنی: متواتر بودن قراءات سه‌گانه) و خواندن آن در نماز در صورتی که حکم به جواز قرائت در نماز منوط باشد، به قرائت قرآنی که تواترش اجمالا- از نظر مخبر ثابت شده باشد، وجود ندارد، زیرا که قرائت سه‌گانه از نظر مرحوم شهید متواتر هستند (و براساس وجه اول از دو وجه معنای دوم این مقدار ثبوت کافی است).

۳- و اگر حکم مذکور منوط و معلّق باشد بر خواندن قرآنی که متواتر باشد عند القاری و یا مجتهدی که وی (یعنی قاری) از او تقلید می‌کند پس مجرد اخبار شهید به متواتر بودن این قراءات کافی نبوده و سودی ندارد (یعنی تا قرآنیّت آنها از نظر قاری ثابت نشود نمی‌تواند آنها را در نماز بخواند).

۴- با توجه (به مطلب مذکور و لحاظ دو معنائی که برای قبول تواتر منقول نقل شد و توجه به دو وجهی که برای معنای دوم ذکر

نمودیم ناظر است) به معنای اول از دو معنائی که برای قبول نقل متواتر ذکر کردیم، حکمی که مرحوم محقق ثانی و شهید ثانی نمودند، مبنی بر اینکه قرائات سه‌گانه را می‌توان در نماز خواند، چرا که شهید اول و علامه حلی ادعای تواتر آنها را نموده‌اند و این ادعا از نقل اجماع کمتر نمی‌باشد (و لذا همان‌طور که اجماع منقول به واسطه خبر واحد عادل ثابت شده و قابل اعتماد است، همین‌طور هم اعتماد و استناد به اخبار این دو فقیه عالی‌مقام در ثبوت تواتر قرائات جایز است).

۵- و ناظر است به شق سوم (یعنی: وجه دوم از معنای دوم) فرموده مرحوم صاحب مدارک و استاد ایشان (مقدّس اردبیلی) آنجا که اعتراض کرده‌اند بر شهید و محقق ثانی به اینکه: این کلام از این دو بزرگوار بازگشت از اشتراط تواتر در قرائت قرآن است و معنایش این است که در نماز شرط نیست که حتما قرآن خوانده شود.

نکته: نظر ایشان خالی از اشکال نبوده و برای فهمیدن وجه اشکال، تدبر و دقت لازم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۰۴

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در عبارت (و من هنا یعلم ...) چیست؟

این است که: تاکنون روی مثال عرفی بحث می‌کردند، لکن در اینجا یک مثال فقهی آورده‌اند و حاصل بحث در این است که آیا خبر متواتر منقول به خبر واحد در اینجا که مقام بحث ما است حجت است یا نه؟

* مثال فقهی و شرعی مطرح شده در اینجا چگونه است؟

بدین نحو است که:

۱- قراء سبعه (یعنی: نافع، ابو عمرو، کسائی، حمزه، ابن عامر، ابن کثیر و عاصم) در سوره حمد، «مالک یوم الدین» قرائت نموده‌اند.

۲- و قراء سه‌گانه (یعنی: ابو جعفر و ابو ایوب و ابی ابن خلف) در سوره حمد، «ملک یوم الدین» قرائت کرده‌اند.

حال:

عند المشهور، قرائت قراء سبعه متواتر است و عند العلّامة و الشهید، قرائت قراء سه‌گانه (مزبور که سه برادرند) متواتر است.

لذا، این سؤال مطرح است که آیا همان‌طور که قرائت مالک در نماز مجزی است آیا قرائت ملک هم مجزی است یا نه؟

چرا که باید قرائت متواتر باشد تا بتوان به عنوان قرآن و در نماز آن را قرائت نمود.

پاسخ این است که:

اگر قرائتی متواتر وجدانی باشد، مثل قرائت پیامبر و شنیدن اصحاب و نقل آنها به دیگری که خواندن آن در نماز قطعا مجزی است و اگر متواتر، منقول به متواتر باشد باز هم قرائت آن در نماز جایز است.

لکن اگر متواتر، منقول به خبر واحد باشد فی المثل: شهید اول بفرماید که: (بلغنی بالتواتر ان رسول الله قرء فی صلاته (ملک یوم الدین)، آیا باز هم این متواتر منقول به خبر واحد، حجت است و می‌توان آن را در نماز خواند یا نه؟

* چه پاسخی به سؤال مذکور داده می‌شود؟

پاسخ داده می‌شود که مطلب دارای سه صورت است:

۱- اگر بگوئیم، جوائز قرائت در نماز از آثار قرآن واقعی است، چه به تواتر یقین داشته باشیم یا نه،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۰۵

می‌توان به نقل تواتر از زبان شهید اعتماد نمود بلا اشکال، لکن شهید: اگر به صورت اجمال نقل تواتر کند و فی المثل بگوید: «بلغنی بالتواتر ...» این کفایت نمی‌کند، چرا که مبانی در این باب متفاوت است و اگر به صورت تفصیلی نقل تواتر کند و فی المثل بگوید: (اخبرنی الف عادل بان النبی قرء ملک یوم الدین) ارزش دارد و مورد قبول واقع می‌شود، چرا که ما بین این خبر و آن لوازم ملازمه عادی برقرار است.

۲- و اگر بگوئیم که: جواز قرائت در نماز از آثار قرآن متواتر با وصف متواتر بودن است لکن تواترش فی الجملهٔ است و لو نزد شخص دیگری باشد، باز هم می‌توان به خبر شهید اعتماد کرده و نماز خواند.

۳- و اگر گفتیم: جواز قرائت در نماز از آثار قرآن متواتر به عقیده خود من می‌باشد نمی‌توانیم به خبر شهید اعتماد کنیم، چرا که تواتر آن نزد خود من ثابت نشده است.

*** حاصل مطلب در صورتهای فوق چیست؟**

این است که:

۱- محقق ثانی و شهید ثانی که فرموده‌اند: (یجوز قراءهٔ ملک یوم الدین فی الصلاهٔ) چرا که علامه و شهید اول به تواتر (ملک یوم الدین) خبر داده‌اند، مراد و منظورشان، صورت اول و دوم است.

۲- و صاحب مدارک و محقق اردبیلی که گفته‌اند: قرائت (ملک) در نماز جایز نیست، مراد و مقصودشان به صورت سوم است.

*** جناب شیخ کدامیک از نظرات فوق را رد می‌کند؟**

می‌فرماید: نظر صاحب مدارک و محقق اردبیلی مبتلا به اشکال است، چرا که جواز قرائت منوط به قرآن واقعی است، که آن‌هم با نقل تواتر ثابت می‌شود به شرط استلزام عادی.

(پایان مبحث اجماع منقول)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۰۷

شهرت فتوائیه

اشاره

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۰۸

متن: و من جملهٔ الظنون التی توهّم حجّیّتها بالخصوص الشّهرهٔ فی الفتوی الحاصلهٔ بفتوی جلّ الفقهاء المعروفین، سواء کان فی مقابلها فتوی غیرهم بخلاف، ام لم یعرف الخلاف و الوفاق من غیرهم.

ثمّ إنّ المقصود هنا لیس التعرّض لحکم الشّهرهٔ من حیث الحجّیّهٔ فی الجملهٔ، بل المقصود إبطال توهّم کونها من الظنون الخاصّهٔ، و الّا فالقول بحجّیّتها من حیث إفادهٔ المظنّهٔ بناء علی دلیل الانسداد غیر بعید.

ترجمه:

شهرت و حجیّت آن از باب ظنّ خاصّ

از جمله ظنونی که توهم شده از باب ظن خاص حجت است، شهرت فتوائیه است که به واسطه فتوای فقهای بزرگ و معروف تشکیل می‌شود، خواه در مقابل ایشان فتوای به خلاف از دیگران وجود داشته باشد و یا خلاف و وفاقی شناخته نشده باشد.
سپس می‌فرماید: مراد ما از طرح این بحث در اینجا، تعرض و انکار حکم شهرت از آن جهت که حجیتش اجمالی است، نمی‌باشد. بلکه مراد ما ابطال این توهم است که شهرت فتوایی از باب ظن خاص حجت است، وگرنه اعتقاد به حجیت آن (شهرت) از حیث آنکه مفید ظنی می‌باشد و از باب انسداد باب علم معتبر و حجت شده است بعید نیست و نمی‌توان آن را انکار نمود.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۰۹

تشریح المسائل

*** عنوان بحث در این بخش چیست؟**

شهرت فتوائیه است، که چهارمین اماره ظنیه‌ای است که در مباحث حجیت ظن، مورد بحث واقع شده است و برخی پنداشته‌اند که از امارات معتبره است.

*** معنای لغوی شهرت چیست؟**

وضوح و بروز است اعم از آنکه این وضوح و بروز را، نسبت به تمام مردم و یا معظم آنها و یا کثیری از آنها مورد سنجش قرار دهیم.

*** با توجه به معنای لغوی شهرت آیا ممکن است در حکم مسأله‌ای دو طرف نقیض آن مشهوری باشند؟**

بله ممکن است، یعنی عده‌ای از علما به یک طرف مسئله و عده‌ای دیگر به طرف دیگر فتوی داده‌اند.

*** شهرت به طور کلی دارای چه تقسیماتی است؟**

دارای دو تقسیم است.

*** تقسیم اول شهرت دارای چند قسم است؟**

دارای سه قسم است: الف: شهرت روائی؛ ب: شهرت عملی؛ ج: شهرت فتوایی.

*** مراد از شهرت روائی چیست؟**

این است که: مشهور محدثین، حدیثی را در کتب حدیثی خود ثبت و ضبط نموده‌اند، و لو شذوذ عملی داشته و علما بر اساس آن فتوی نداده باشند.

*** مراد از شهرت عملی چیست؟**

این است که: مشهور محدثین با استناد به حدیثی فتوی داده‌اند و به آن عمل نموده‌اند، هرچند شهرت روائی هم نداشته باشد.

*** مراد از شهرت فتوائی چیست؟**

این است که: مشهور بر حکمی از احکام فتوی داده درحالی‌که مدرك و مستند فتوی برای ما روشن نیست بلکه صرفا فتوای مشهور مطرح است.

*** کدام یک از مباحث شهرت در اینجا مورد بحث است؟**

شهرت فتوائیه.

*** چه تفاوتی میان شهرت فتوائی و اجماع وجود دارد؟**

چنان‌که ذکر شد: شهرت فتوائی عبارت است از ثبوت حکمی از نظر فتوای اجل علما به نحوی که
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۱۰
به اتفاق کلمه همگی بر یک رأی تمایل دارند لکن از اتفاقشان علم و یقین به حکم حاصل نمی‌شود.
در صورتی که: از اتفاق اجل علماء اگر علم و یقین به حکم حاصل شود، در اصطلاح به آن مشهور گفته نمی‌شود بلکه موسوم به اجماع است.

*** چرا مطرح گردید که عنوان بحث در اینجا شهرت فتوائی است؟**

زیرا شیخ فرموده است: (الشهرة فی الفتوی).

*** چرا شیخ فرموده (من حیث الحجیّة فی الجملة ...)؟**

زیرا مرادش حجیت از باب ظن مطلق است.

*** دومین تقسیم شهرت دارای چه اقسامی است؟**

دارای دو قسم است:
الف: شهرت محصله ب: شهرت منقوله.

*** مراد از شهرت محصله چیست؟**

این است که خود فقیه فتاوای مشهور فقهاء را تتبع کرده و در کتاب خود ادعای شهرت کند.

*** مراد از شهرت منقوله چیست؟**

این است که: خود فقیه به تتبع نپرداخته بلکه فقیه دیگر رفته فتوای مشهور را تفحص نموده و برای ما نقل شهرت کرده است.

*** کدام یک از شهرت محصله و منقول در اینجا مورد بحث است؟**

شهرت محصله، زیرا در اجماع منقول مقداری پیرامون شهرت فتوائیه صحبت شد.

*** بلا شک فتوی مشهور برای ما گمان‌آور است بفرمائید گمان بر چند قسم است؟**

بر دو قسم است:

الف: ظن خاص ب: ظن مطلق

*** کلام در حجیت شهرت از باب ظن خاص است و یا ظن مطلق؟**

از باب ظن خاص است. یعنی آیا دلیل خاصی بر حجیت آن داریم یا نه.

*** پس مراد از عبارت (و الّا فالقول بحجّیتها من حیث افادهٔ المظنهٔ بناء علی دلیل الانسداد) چیست؟**

این است که: شهرت از باب ظن مطلق و مقدمات دلیل انسداد حجت است، منتهی مخصوص به زمان انسداد است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۱۱

متن: ثمّ إنّ منشأ توهّم کونها من الظنون الخاصّهٔ أمران:

أحدهما: ما یظهر من بعض[۵۲]، من أنّ أدلّـهٔ حجّیّهٔ خبر الواحد تدلّ علی حجّیّته بمفهوم الموافقهٔ، لانّه ربّما یحصل منها الظنّ الأقوی من الحاصل من خبر العادل.

و هذا خیال ضعیف تخیّله بعض فی بعض رسائله، و وقع نظیره من الشهید الثانی فی المسالک،[۵۳]

حیث وجّه حجّیّهٔ الشیاع الظنّیّ بکون الظنّ الحاصل منه أقوی من الحاصل من شهادهٔ العدلین. و وجه الضعف: أنّ الأولویّهٔ الظنیّهٔ أوهن بمراتب من الشـهرهٔ، فکیف یتمسّک بها فی حجّیّتها، مع أنّ الأولویّـهٔ ممنوعهٔ رأسا، للظنّ بل العلم بأنّ المناط و العلّهٔ فی حجّیّهٔ الأصـل لیس مجرّد إفادهٔ الظنّ. و أضـعف من ذلک تسـمیهٔ هذه الأولویّهٔ فی کلام ذلک البعض مفهوم الموافقهٔ، مع أنّه ما کان اسـتفادهٔ حکم الفرع من الدلیل اللفظیّ الدالّ علی حکم الأصل، مثل قوله تعالی: فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۱۲

ترجمه:

منشأ توهم حجیت شهرت از باب ظن خاص

منشأ این توهم که حجیت شهرت از باب ظن خاص است دو امر است از جمله:

۱- یکی از آن دو امر، دلیلی است که از کلام برخی اصولیین ظاهر می‌شود مبنی بر اینکه: ادله حجیت خبر واحد بر حجت بودن شهرت به مفهوم موافقت دلالت دارد؛ زیرا که ظن حاصل از شهرت، اقوی از ظنی است که از خبر واحد به دست می‌آید و لذا دلیلی که ظن ضعیف را حجت می‌کند به طریق اولی ظن قوی را حجت قرار می‌دهد.

شیخ در تضعیف این دلیل می‌فرماید: این دلیل، توهم سستی است که برخی در بعضی کتبشان آن را تخیّل نموده‌اند، که نظیر آن برای شهید ثانی در کتاب مسالك واقع شده است، آنجا که حجیت شیاع ظنی را به اینکه ظن حاصله از این شیاع قوی‌تر است از ظنی که به واسطه شهادت عدلین به دست می‌آید، توجیه نموده است (یعنی: وقتی ظن مستند به شهادت عدلین حجت باشد به طریق اولی ظن ناشی از شیاع باید حجت باشد).

وجه ضعف این دلیل این است که: اولویت ظنیه (که دلیل بر حجیت شهرت گرفته‌اند) ضعیف‌تر از خود شهرت است. پس چگونه در حجیت شهرت به آن تمسک می‌شود، با اینکه اولویت ممنوع است (و باید دلیل از مدلول قوی‌تر باشد).

زیرا ظن و بلکه علم داریم به اینکه، مجرد افاده ظن، مناط و علت حجیت اصل (خبر واحد) نیست (تا گفته شود چون این مناط در شهرت اقوی است پس باید حجت باشد).

و ضعیف‌تر از این استدلال، نام‌گذاری این اولویت است در کلام آن مستدل به مفهوم موافقت، و حال آنکه این اسم را اصطلاحا در جایی استعمال می‌کنند که استفاده حکم فرع از دلیل لفظی که بر حکم اصل دلالت دارد باشد مثل اینکه فرموده: (فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ) که چون دلیل بر حرمت اف بر پدر و مادر است و به مفهوم موافقت و اولویت دلالت بر حرمت زدن آنها دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۱۳

تشریح المسائل

* با توجه به مطالبی که گذشت آیا شهرت فتوائیه از باب ظن خاص حجیت دارد یا نه؟

۱- برخی همچون شهید اول و تابعین او قائل به حجیت شهرت فتوائیه‌اند.

۲- برخی دیگر همچون: مشهور متأخرین قائل به عدم حجیت شهرت از باب ظن خاص‌اند.

* حاصل اولین استدلال گروه اول بر حجیت شهرت فتوائیه چیست؟

این است که:

۱- ادله حجیت خبر واحد به مناط اینکه خبر واحد مفید ظن است آن را حجت نموده است.

۲- اگر امری این مناط را قوی‌تر از خبر واحد داشته باشد به طریق اولی به نفس همین ادله حجت است.

۳- ظن مستفاد از شهرت به لحاظ اکثریت افرادش از ظن مستفاد از خبر واحد قوی‌تر است.

در نتیجه: ادله‌ای که دلالت بر حجیت خبر واحد دارد به طریق اولی تضمین‌کننده حجیت شهرت‌اند.

* حاصل جوابی که شیخ از این استدلال می‌دهد چیست؟

این است که: این نحوه ورود در بحث را استدلال نمی‌نامند، بلکه یک توهم و خیال است.

یعنی: اگرچه مستدل آن را به عنوان استدلال مطرح نموده و لکن مثل توهم ضعیف و غیر قابل استناد است.

* پس مراد از عبارت (وقع نظیره من الشهید ...) چیست؟

این است که: مثل همین استدلال را شهید ثانی در (مسالک) در باب شیاع ظنی دارد.

توضیح:

۱- شهرت در احکام شرعیه است یعنی که اکثر فقها برطبق آن فتوی داده‌اند.

۲- شیاع در موضوعات خارجیه است مثل: رؤیت هلال.

۳- بیّنه، یعنی: شهادت عدلین در موضوعات حجت است و دلیل دارد.

حال: شهید ثانی فرموده است: اگر بینه (شهادت عدلین) حجیت دارد. پس باید شیاع به طریق اولی حجت باشد زیرا که چه‌بسا ظن

حاصل از شیاع به مراتب قوی‌تر باشد از ظن حاصله از شهادت عدلین، پس بالاولویهٔ باید حجّت باشد.

*** وجوه ضعف و اشکالات وارده بر این استدلال از نظر شیخ چیست؟**

روی‌هم‌رفته از سه جهت سه اشکال برآن وارد است از جمله اینکه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۱۴

۱- این گروه در استدلال خود شهرت فتوائیه را به خبر واحد قیاس نمودند، آن‌هم به قیاس اولویت. درحالی‌که: این قیاس اولویت از اولویت‌های ظنی است و اولویت ظنیه به مراتب ضعیف‌تر از شهرت است و شما نمی‌توانید برای اثبات حجیت شهرت به آن تمسک کنید.

به عبارت دیگر: دلیل همیشه قوی‌تر از مدلول است چرا که نسبت دلیل به مدلول همان نسبت علت است به معلول.

حال از آنجا که اولویت ظن به مراتب ضعیف‌تر از خود شهرت است. در نتیجه: نمی‌توان اولویت ظن را دلیل بر حجیت شهرت قرار داد.

*** مقدمهٔ بفرمائید غرض از قیاس چیست؟**

کشاندن حکم اصل است به سوی فرع، آن‌هم به واسطه قدر جامع میان آن دو زیرا در قیاس یک اصل و یک فرع وجود دارد، و لذا قیاس بر دو قسم است.

*** قیاس بر چند قسم است؟**

بر دو قسم است: ۱- قیاس مساوات ۲- قیاس اولویت.

*** مراد از قیاس مساوات چیست؟**

قیاسی است که اصل و فرع در دارا بودن آن ملاک مساوی هستند.

مثل: فقّاع و خمر نسبت به مسکر بودن.

نکته: قیاس مذکور از نظر علمای شیعه بالاجماع باطل است.

*** قیاس اولویت چگونه قیاسی است؟**

قیاسی است که مناط موجود در اصل به طریق اولی و قوی‌تر در فرع نیز وجود دارد.

*** قیاس اولویت خود بر چند قسم است؟**

بر دو قسم است: الف: قیاسی که اولویت قطعیه دارد. ب: قیاسی که اولویت ظنیه دارد.

*** مراد از قیاسی که اولویت قطعیه دارد چیست؟**

مثال بزنید.

یعنی: اولویتی است که تمام عقلاء عالم آن را از ظاهر کلام می‌فهمند.

مثل: آنچه در باب مفهوم موافقت از مفاهیم وجود دارد.

فی المثل: می‌فرماید: (فمن یعمل مثقال ذرهٔ شرّا یره) حال وقتی ذره‌ای کار شر کیفر دارد، به طریق اولی شرهای بزرگتر دارای کیفر خواهند بود. و هکذا امثالهم.

*** مراد از قیاسی که اولویت ظنیه دارد چیست؟**

(استخراج مناط الحکم ظنا و الحاق ما کان المناط فیه اقوی بالاصل فی الحکم) است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۱۵

یعنی: ابتدا یک مناطی برای حجیت خبر واحد درست می‌کنیم و فی المثل می‌گوییم: حجیت خبر واحد به خاطر افاده ظن است، سپس می‌گوئیم: همین مناط و بلکه قوی‌تر از آن در شهرت وجود دارد، پس شهرت هم حجت است.

*** حال بفرمائید ما نحن فیه مربوط به کدام یک از این دو نوع اولویت است؟**

از قبیل اولویت ظنیه است.

*** نظر شیخ پیرامون این مناط و اولویت آن چیست؟**

اولا: از کجا که مناط حجیت خبر واحد افاده ظن بما هو ظن باشد؟

ثانیا: از آنجا که این قیاس از قبیل قیاس اولویت ظنیه است و چنین قیاسی به مراتب از خود شهرت فتوائیه ضعیف‌تر است چگونه می‌توانید حجیت شهرت را ثابت کنید.

*** چرا اولویت ظنیه از شهرت فتوائیه ضعیف‌تر است؟**

زیرا خود شهرت فتوائیه مظنون الاعتبار و پائین‌تر از آن مشکوک الاعتبار و پائین‌تر از آن موهوم الاعتبار و پائین‌تر از آن مقطوع العدم است.

حال اولویت ظنیه در مرتبه مقطوع العدم بودن شهرت فتوائیه است.

*** حاصل مطلب شیخ در این اشکال چیست؟**

این است که: اولویتی که به حکم اخبار متواتری که در بطلان قیاس آمده خودش مسلم البطلان است و مراتب بسیاری از مراتب شهرت پایین‌تر است و نمی‌توان حجیت شهرت را اثبات نمود.

*** دومین اشکال شیخ بر استدلال مذکور چیست؟**

این است که اصل اولویت از نظر ما قابل قبول نیست، چرا که:

اولا- باید ریشه اولویت را در این دانست که مناط حجیت را افاده ظن بما هو ظن بدانیم تا بتوانیم بگوئیم: این مناط در شهرت بالاولویت وجود دارد.

ثانیا: ما قبول نداریم که افاده ظن مناط حجیت خبر واحد باشد.

*** چرا شیخ قبول ندارد که افاده ظن مناط حجیت خبر واحد باشد؟**

زیرا سه احتمال متصور است و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، از جمله اینکه:

۱- احتمال دارد مناط حجیت، افاده ظن بما هو ظن باشد که با این احتمال، استدلال آنها درست است.

۲- احتمال دارد که مناط حجیت، تنها ظن حاصله از خبر ثقه باشد و نه ظن حاصله از هر طریقی، پس نمی‌توان شهرتی را به باب ظن سرایت داد که براساس این احتمال استدلال آنها غلط است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۱۶

۳- احتمال دارد حجیت خبر واحد تعبدی محض باشد، بدین معنا که دلیل گفته عمل کنید، ما هم عمل می‌کنیم.

یعنی: مناط تعبد است و سؤال از مناط نمی‌شود، و حال وقتی مناط تعبدی شد تابع نص است و ما نسبت به خبر دلیل خاص داریم و لذا از آن متابعت می‌کنیم، لکن نسبت به شهرت دلیل خاص نداریم.

و لذا براساس این احتمال نیز استدلال آنها ناتمام است. پس اولویتی در کار نیست تا بتوان حکم خبر را به شهرت سرایت داد.

*** سومین اشکال شیخ بر استدلال مذکور چیست؟**

این است که: شما نام این استدلال را مفهوم موافقت گذاشتید و حال آنکه اولویت ظنیه را نمی‌توان مفهوم موافقت خواند، چرا که مفهوم موافقت در اصطلاح عبارت است از:

دلیل لفظی که بتوان حکم فرع و مقیس را به نحو اولویت از آن استفاده نمود، همان‌طور که حرمت فحش دادن و کتک زدن را می‌توان از نفس آیه شریفه (فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ) استفاده نمود.

و حال آنکه: اولویت ظنیه دلیل لفظی نیست تا دلالتش بر حجیت شهرت، سبب آن باشد که بتوان نام آن را مفهوم اولویت قرار داد.

*** عبارت اخرای مطلب فوق چیست؟**

این است که: مفهوم موافقت استفاده حکم فرع است از ظاهر دلیل لفظی.

یعنی: خود کلام به ظهور لفظیه و به دلالت التزامیه لفظیه (با لزوم بین بالمعنی الاخص) دلالت بر حکم فرع دارد چه این ظهور، منطوقی و چه مفهومی باشد و مفهومی هم چه مفهوم مخالفت و یا مفهوم موافقت باشد.

درحالی‌که: قیاس اولویت ظنیه، استفاده حکم فرع است از اصل، آن‌هم به توسط تنقیح مناط، آن‌هم ظنی و نه قطعی.

حال: ما نحن فیه نیز از همین قبیل است، در نتیجه نامگذاری شما به مفهوم موافقت غلط است.

*** دومین دلیل گروه اول بر حجیت شهرت فتوائیه از باب ظن خاص چیست؟**

در متن بعدی آمده که ذیل آن پاسخ لازم داده خواهد شد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۱۷

متن: الثانی: دلالة مرفوعة زرارة و مقبولة عمر بن حنظلة علی ذلک:

ففی الاولی، قال زرارة: قلت: جعلت فداک، یأتی عنکم الخبران أو الحدیثان المتعارضان، فبأیّهما نعمل؟ قال: «خذ بما اشتهر بین أصحابک، و دع الشّاذّ النادر». قلت: یا سیّدی، إنّهما معا مشهوران مأثوران عنکم. قال «خذ بما یقوله أعدلهما» الخبر[۵۴]. بناء علی أنّ المراد بالموصول مطلق المشهور روایة کان أو فتوی، أو أنّ إناطة الحکم بالاشتهار تدلّ علی اعتبار الشهرة فی نفسها و إن لم تکن فی الروایة.

و فی المقبولة- بعد فرض السائل تساوی الراویین فی العدالة- قال علیه السّلام: «ینظر الی ما کان من روایتهم عنّا فی ذلک- الّذی حکما به- المجمع علیه بین أصحابک فیؤخذ به و یترک الشاذّ الّذی لیس بمشهور عند أصحابک، فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه و إنّما الامور ثلاثة: أمر بیّن رشده فیتّبع، و أمر بیّن غیّه فیجتنب، و أمر مشکل یردّ حکمه إلی اللّه و رسوله. قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله:

حلال بیّن و حرام بیّن و شبهات بین ذلک، فمن ترک الشبهات نجی من المحرّمات، و من أخذ بالشبهات وقع فی المحرّمات و هلک من حیث لا یعلم».

قلت: فإن کان الخبران عنکم مشهورین قد رواهما الثقات عنکم، إلی آخر الروایة[۵۵].

بناء علی أنّ المراد بالمجمع علیه فی الموضعین هو المشهور، بقرینة إطلاق المشهور علیه فی قوله «و یترک الشاذّ الّذی لیس بمشهور» فیکون فی التعلیل بقوله «فإنّ المجمع علیه» الخ دلالة علی أنّ المشهور مطلقا ممّا یجب العمل به و إن کان مورد التعلیل الشهرة فی الروایة.

و ممّا یؤیّد إرادة الشهرة من الإجماع أنّ المراد لو کان الإجماع الحقیقیّ لم یکن ریب فی بطلان خلافه، مع أنّ الإمام جعل مقابله ممّا فیه الریب.

ترجمه:

دلایل دیگر گروه اول بر حجیت شهرت فتوائیه

دلالت مرفوعه زراره و مقبوله ابن حنظله بر حجیّت شهرت است.

۱- در مرفوعه آمده است که: عرض کردم فدایت شوم: از شما دو خبر و دو حدیث متعارض می‌رسد به کدامیک عمل کنیم؟ فرمود: به آن خبری که میان اصحاب و یارانت مشهور است عمل نما و آنکه نادر است رها کن. عرض کردم: ای آقای من، هر دو روایت مشهور و از ناحیه شما رسیده‌اند. فرمود: روایتی را اخذ کن که راوی آن از دیگری عادل‌تر است. شیخ می‌فرماید: دلالت این خبر مبنی بر این است که مراد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۱۸

از (ما) موصوله در عبارت (ما اشتهر) مطلق مشهور باشد، خواه روایت باشد یا فتوی. و یا دلالت مذکور مبنی بر این است که: مناط حکم به وجوب اخذ و حجیت (از جانب امام) وصف اشتهار باشد، که این تعلیق خود دلالت دارد بر اعتبار شهرت فی نفسه، یعنی بدون تحققش در موصوفی هم معتبر است، چه در روایت باشد و چه در فتوی.

۲- و در مقبوله ابن حنظله: سائل بعد از فرض مساوی بودن دو راوی در عدالت می‌پرسد چه کنیم؟

امام می‌فرماید: نظر می‌شود به روایتی که راوی از ما نقل نموده و هر دو به آن حکم کرده و مجمع علیه میان اصحاب و یاران توست. لذا چنین روایتی اخذ و بدان عمل می‌شود و آنکه نزد یارانت شاذ و غیر مشهور است ترک می‌شود چرا که در امر اجماعی شک و تردید وجود ندارد. سپس امام می‌فرماید:

امور (عالم) منحصرا بر سه (۳) قسم است: ۱- امری که رشد و مستقیم بودنش روشن و آشکار است، پس مورد تبعیت و عمل واقع می‌شود. ۲- امری که اعوجاجش روشن و آشکار است، پس ترک می‌شود.

۳- امری که مشکل و مشتبه است و حکمش به خدا و رسول ارجاع داده می‌شود. پیامبر فرمود: امور سه دسته‌اند: ۱- حلال آشکار، ۲- حرام آشکار، ۳- اموری که میان حلال و حرام مشتبه است (نه حلیتش معلوم است و نه حرمتش). پس کسی که ترک کند

شبهات را، نجات پیـدا کند از افتادن در محرمات، و کسـی که عمل کند به شـبهات، می‌افتد در محرمات، و هلاک شود درحالی که متوجه نیست. گفتم: اگر هر دو خبر روایت شـده از شـما مشـهور بوده و افراد موثق آن دو حدیث را از شـما روایت کرده باشـند چه باید کرد ... الخ ...

وجه استدلال

مبنی بر اینکه مراد از مجمع علیه (در کلام امام) در هر دو موضع، مشـهور باشد، و قرینه (بر این ادعا)، اطلاق مشهور بر (مجمع علیه) در عبارت (و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور) می‌باشد.

پس: علت در این سـخن امام که (فان المجمع علیه ...) دلالت دارد بر اینکه عمل به مشـهور به طور مطلق واجب است، هرچند مورد این تعلیل شهرت روایی است.

لکن، مورد مخصـص نبوده و به مقتضای (العلهٔ یعمّم کما یخصّص) می‌توان این حکم را به هر شهرتی تعمیم داد و لو شهرت فتوایی باشد.

مؤیدی بر اراده شهرت از لفظ اجماع

از جمله اموری که اراده شهرت را از (مجمع علیه) در مقبوله تأیید می‌کند، این است که:

اگر مراد از اجمـاع، معنای حقیقی آن باشـد، در بطلان قول مخالف و مقابل آن شـکی نیست، و حال آنکه امام قول مقابل اجماع را مشکوک فیه قرار داد. (و این محال است مگر، اینکه از (مجمع علیه) شهرت اراده شده باشد، چرا که قول مخالف با مشهور، صحّت و فسادش مشکوک فیه است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۱۹

تشریح المسائل

* محل شاهد در مرفوعه زراره چیست؟

این است که: امام در پاسخ به زراره می‌فرماید: (خذ بما اشتهر بین اصحابک و دع الشاذّ النادر).

* مراد از عبارت (بناء علی انّ المراد بالموصول ... الخ) چیست؟

مبنای استدلال به مرفوعه است که تقریب آن عبارت است از اینکه:

مراد از (ماء موصوله) از دو حال خارج نیست:

یا مطلق مشـهور است (چه شـهرت به حسب روایت و چه شـهرت به حسب فتوی) یا خصوص شـهرت روایی. در صورتی که مراد از (مـاء موصـوله) مطلـق مشـهور باشـد، روایت در صـدد اثبـات حجیت فعلیه برای وصـف شـهرت است و در صورتی که مراد از (مـاء موصوله) خصوص شهرت روایی باشد، به قرینه سؤال سائل عمومیت را به تنقیح ملاک از آن به دست می‌آوریم.

به عبارت دیگر: با دو بیان می‌توان به مرفوعه مزبور استدلال نمود:

۱- اینکه بگوییم: هرچند مورد سؤال زراره روایت است (و نه فتوی)، لکن پاسخ امام عام و کلی است چرا که فرموده: (خذ بما اشتهر) یعنی: اخذ کن به آنچه که مشهور است.

حال می گوییم:

اولا: این بیان اطلاق دارد.

ثانیا: قاعده اصولی حکم می کند که (العبرهٔ بعموم الجواب، لا بخصوص السؤال).

پس: ظاهر حدیث عام است و اطلاق دارد و شامل شهرت فتوائیه هم می‌شود.

۲- اینکه بگوییم: سلّمنا که ظاهر حدیث عمومیت نداشته و مراد از (ماء موصوله) به قرینه سؤال سائل خصوص روایت باشد، ولی ما به تنقیح مناط عمومیت (و یا تعمیم) را به دست می‌آوریم، البته با این بیان که (تعلیق الحکم علی الوصف مشعر به علیّهٔ ذلک الوصف للحکم).

حال می گوییم: امام در اینجا فرموده «خذ بما» یعنی: خذ بالروایهٔ، لکن بلافاصله و به دنبال آن صفت (اشتهر) را آورده است، یعنی (خذ بالروایهٔ المشهورهٔ) و این امر مشعر به آن است که: روایت بودن خصوصیتی ندارد، یعنی: اگر به روایت هم عمل می کنی چون که مشهور است دارای ارزش است.

پس: مناط و علت وجوب اخذ به حدیث، مشهور بودن است.

و العلهٔ تعمّم یعنی:

هرجا که علت بود، حکم هم هست. در نتیجه: در شهرت فتوائیه: علت (یعنی: شهرت) هست، حکم هم که حجیت شهرت است باید باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۲۰

*** محل شاهد در مقبوله ابن حنظله چیست؟**

این است که: امام در پاسخ به سؤال سائل که می‌پرسد اگر هر دو قاضی و یا هر دو راوی در عدالت مساوی بودند چه کنیم؟ می‌فرماید که: «ینظر الی ما کان من روایتهم عنّا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه بین اصحابک فیؤخذ و یترک الشاذ الّذی لیس بمشهور عند اصحابک فانّ المجمع علیه لا ریب فیه».

*** کیفیت استدلال به مقبوله مزبور چگونه است؟**

توقف بر دو مرحله اجتهاد دارد.

۱- از آنجا که در روایت سخن از مجمع علیه است:

اولا: باید ثابت کنیم که مراد از مجمع علیه، مشهور است و نه اتفاق الکل.

ثانیا: برای اثبات این امر که مراد از مجمع علیه، مشهور است چند قرینه در خود حدیث وجود دارد.

الف: قرینه مقابله: زیرا که امام فرمود: (یؤخذ بمجمع علیه و یترک الشاذ).

و شاذ حکمی یا حدیثی است که غیر مشهور است نه مجمع علیه.

ب: لا ریب فیه، زیرا که امام فرمود: (فان المجمع علیه لا ریب فیه ...)

مفهومش این است که: (شاذ فیه ریب)[۵۶]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۳ ؛ ص ۲۲۰

آنکه اگر مراد اجماع مصطلح بود طرف مقابلش، لا ریب فی بطلانه بود، و نه فیه ریب.

بنابراین: مراد شـهرت است یعنی: حدیثی که مشهور است اطمینان‌آور است به همین دلیل است که لا ریب فیه، برخلاف حدیث شاذ که ریب فیه.

۲- سلمنا که مراد شهرت باشد، لکن حدیث مستقیما مربوط به شهرت روائی است و لا غیر.

پس: چنانچه بخواهیم در ما نحن فیه به آن استدلال کنیم باید بگوئیم که:

مراد از شهرت، اعم از شهرت روائی و فتوائی است و دلیل آن تعلیل ذیل است که امام فرمود: فانّ المجمع علیه لا ریب فیه.

یعنی: اگر مشـهور ارزش دارد به خـاطر این است که: لاـ ریب فیه، و این منـاط در شـهرت فتوائیه هم هست. حـال: از آنجا که: العلهٔ تعمّم، در نتیجه: حکم شهرت روائی به شهرت فتوائی نیز سرایت می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۲۱

متن: و لکن فی الاستدلال بالروایتین ما لا یخفی من الوهن:

أمّا الاولی فیرد علیها- مضافا إلی ضعفها، حتّی أنّه ردّها من لیس دأبه الخدشهٔ فی سند الروایات، کالمحدّث البحرانیّ[۵۷]- أنّ المراد بالموصول هو خصوص الروایهٔ المشهورهٔ من الرّوایتین دون مطلق الحکم المشهور.

أ لاـ تری أنّک لو سـئلت عن أنّ أیّ المسـجدین أحبّ إلیک؟ فقلت «ما کان الاجتماع فیه أکثر» لم یحسن للمخاطب أن ینسب إلیک محبوبیّهٔ کـلّ مکان یکون الاجتماع فیه أکثر، بیتا کان أو خانا أو سوقا؛ و کـذا لو أجبت عن سؤال المرجّح لأحـد الرمّانین، فقلت «ما کان أکبر».

و الحاصـل أنّ دعوی العموم فی المقام لغیر الرّوایـهٔ ممّا لا یظنّ بأدنی التفات، مع أنّ الشّـهرهٔ الفتوائیـهٔ ممّا لا یقبل أن یکون فی طرفی المسألهٔ، فقوله «یا سیّدی، إنّهما معا مشـهوران مأثوران» أوضح شاهد علی أنّ المراد بالشـهرهٔ الشهرهٔ فی الروایهٔ الحاصلهٔ بکون الروایهٔ ممّا اتّفق الکلّ علی روایته أو تدوینه، و هذا ممّا یمکن اتّصاف الروایتین المتعارضتین به.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۲۲

ترجمه:

اشکالات شیخ به استدلال گروه اول به این دو روایت

لکن در استدلال به این دو روایت یک وهن و سستی وجود دارد که پنهان هم نمی‌باشد.

اشکال به استدلال از روایت مرفوعه

علاوه بر ضـعف سـندی این روایت که حتی کسـی مثل: محدث بحرانی که مرامش خدشه وارد کردن در سـند روایات نیست آن را رد کرده است.

چـون مراد از (مـا موصـوله) خصـوص روایت مشـهوره است از میـان این دو روایت نه مطلق حکم مشـهوری (هرچنـد از طریق فتوی تحقق یابد)، دلالتش بر مدعا نیز ضعیف است.

مگر نمی‌بینی که: اگر از شما سؤال شود که کدامیک از دو مسجد محبوب‌تر است؟

و شما بگویید: آنکه جمعیت در آن بیشتر است، درست نیست که مخاطب به شما نسبت دهد محبوبیت هر مکانی را که جمعیت در آن بیشتر است اعمّ از خانه، کاروانسرا و یا بازار.

(یعنی: نمی‌تواند در استنادش به لفظ (هرکدام که اجتماعش در آن بیشتر است) تمسک نماید.

و این‌چنین است اگر شما پاسخ دهید از سؤالی که در رجحان یکی از دو انار شده، به اینکه، آنکه بزرگتر است (یعنی: او نمی‌تواند رجحان و محبوبیت هر شیء بزرگتری را به شما نسبت دهد).

حاصل کلام

اینکه ادعای تعمیم در مرفوعه زراره (و اینکه هر شهرتی حجت و واجب العمل است اعم از شهرت روایی و فتوایی) از جمله اموری است که با اندک تامل در روایت از گمان می‌رود و از آن رفع ید می‌شود.

از این گذشته شهرت فتوائیه از جمله اموری است که پذیرفته نمی‌شود که در یکی از دو طرف مسئله واقع شود. (و لذا مراد از شهرت در اینجا خصوص شهرت روایی است).

بنابراین: این سخن سائل که گفت: یا سیدی، هر دو مشهور و از شما رسیده است، شاهدی زنده و گویاست بر اینکه مراد از شهرت، شهرت روایی است، که تمام روات، حتی روات دیگر نیز این را نقل و یا تدوین نموده‌اند (به خلاف روایت دیگر که همه روات آن را نقل و یا درج در کتبشان نکرده‌اند).

البته، این (شهرت به این معنا) از جمله اموری است که ممکن است راجع به یک حکم در دو روایت متعارض تحقق یابد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۲۳

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (و لکن فی الاستدلال بالرّوایتین ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ به استدلال گروه اول است به مرفوعه زراره در قالب چهار اشکال.

* اولین اشکال شیخ از استدلال به مرفوعه زراره چیست؟

این است که: این حدیث از نظر سند حجت نیست، چرا که حدیث مزبور را:

اولا: تنها ابن ابی جمهور احسائی نقل کرده که خود متهم است به خلط روایت صحیح و غیر صحیح.

ثانیا: این نقل در کتاب عوالی اللئالی صورت گرفته که خود مورد طعن علما واقع شده.

ثالثا: ابن ابی جمهور حدیث را از قول علامه، آن‌هم از قول زراره نقل نموده که نامی از واسطه میان علامه و زراره به میان نیامده و سلسله، حلقه مفقوده دارد.

رابعا: چنان‌که مرحوم نائینی تتبع نموده این حدیث در کتب علامه درج نشده است.

* دومین اشکال شیخ از استدلال به مرفوعه زراره چیست؟

این است که:

این که شما گفتید: امام فرموده (خذ بما اشتهر) یعنی (خذ بکل شیء مشهور) و این پاسخ اطلاق داشته و کلّی است پس شامل فتوای مشهور هم می‌شود، در پاسخ به این نظر می گوییم:

موصولات از جمله (ما موصوله) از اسماء مبهمه‌اند و فی نفسه، نه مطلق‌اند و نه مقید و نه عام‌اند، نه خاص، لذا نیاز به قرینه و تفسیر دارند و سؤال سائل خود قرینه و تفسیر این مبهم است.

یعنی: چون سؤال از روایت است، به همین قرینه، پاسخ هم به روایت است و حمل برآن می‌شود.

در نتیجه: این روایت اطلاق ندارد، و ما دو شاهد مثال عرفی بر این ادعا می‌آوریم.

*** اولین شاهد مثال بر عدم عمومیت و اطلاق روایت مذکور چیست؟**

این است که:

اگر کسی از شما بپرسد، کدام یک از دو مسجد محل نزد شما محبوب‌تر است و شما پاسخ دهید، آن مسجدی که اجتماعات در آن بیشتر است، آیا درست است که کسی بگوید: مراد این پاسخ‌دهنده، اطلاق دارد و هر مکانی که اجتماعات در آن زیادتر است نزد او محبوب‌تر است، هرچند این مکان کاروانسرا، قمارخانه و ... باشد. روشن است که چنین تفسیر و برداشتی ناصحیح و بی‌جاست.

*** دومین شاهد مثال شیخ بر عدم چنین عمومیتی در مرفوعه چیست؟**

این است که: اگر از شما بپرسند، کدام یک از این دو انار نزد شما دوست‌داشتنی‌تر است و شما

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۲۴

پاسخ دهید، آن اناری که بزرگتر است.

آیا درست است که شنونده بگوید: مراد این مجیب کلی است و لذا هر چیزی که بزرگتر است نزد او دوست‌داشتنی‌تر است و لو این بزرگتر، یک خوک باشد، خیر، چنین تفسیری درست نیست.

و لذا: باید بدانیم مراد مجیب، به قرینه سؤال سائل، همان مسجد و یا اناری است که مشار الیه واقع شده است و نه غیر آن.

*** سومین اشکال شیخ از استدلال به مرفوعه توسط گروه اول چیست؟**

این است که: شما در بیان دوم خود گفتید: به فرض که مراد ما از (ما اشتهر) خصوص روایت باشد، لکن (تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیّة) و از راه تنقیح مناط به دنبال تعمیم رفتید. لکن ما به شما پاسخ می‌دهیم که:

مجرد اشعار کفایت نمی‌کند، البته اگر علیّت مسلّم و قطعی می‌شد بله حق با شما بود. لکن: چنین علیتی مسلم نیست پس ظهوری هم در کار نیست، پس اعتباری به این تنقیح نیست.

*** چهارمین اشکال شیخ از استدلال به مرفوعه توسط گروه اول چیست؟**

این است که: در این روایت، پس از آنکه امام فرمود: (خذ بما اشتهر و دع الشاذ النادر) راوی پرسید: اگر هر دو روایت مشهور و از شما رسیده باشد چه کنیم؟

که این خود قرینه دیگری است بر اینکه مراد از (ما اشتهر) خصوص روایت باشد و نه فتوی.

زیرا که: ممکن است دو روایت متعارض، هم هر دو مشهور و هم همه محدثین آن دو را در کتب خود نوشته باشند. لکن امکان ندارد دو فتوای مخالف در عصر واحد هر دو مشهور باشند.

یعنی: نمی‌شود که مشهورین یک عصر هم به وجوب یک مسئله و هم به عدم وجوب آن فتوی داده باشند. بلکه، در فتوی، مسئله این گونه است که اگر یک طرف مشهور است، طرف دیگر شاذ و نادر است.

*** حاصل مطلب چیست؟**

این است که: اگر سائل فرض کرد که هر دو روایت مشهور باشند و امام هم این مسئله را رد نکرد، بلکه پاسخ دیگری داد، دلیل برآن است که مراد در اینجا شهرت روایی است و نه فتوایی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۲۵

متن: ۱- و من هنا یعلم الجواب عن التمسّک بالمقبولة و أنّه لا تنافی بین إطلاق المجمع علیه علی المشهور و بالعکس حتّی نصرف أحدهما عن ظاهره بقرینة الآخر، فإنّ إطلاق المشهور فی مقابل الإجماع إنّما هو إطلاق حادث مختصّ بالاصولیّین، و إلّا فالمشهور هو «الواضح المعروف» و منه:

شهر فلان سیفه، و سیف شاهر.

۲- فالمراد أنّه یؤخذ بالروایة الّتی یعرفها جمیع أصحابک و لا ینکرها أحد منهم، و یترک ما لا یعرفه إلّا الشاذّ و لا یعرفه الباقی.

۳- فالشاذّ مشارک للمشهور فی معرفة الرّوایة المشهورة، و المشهور لا یشارکون الشاذّ فی معرفة الروایة الشاذّة؛ و لهذا کانت الروایة المشهورة من قبیل بیّن الرشد، و الشاذّ من قبیل المشکل الّذی یردّ علمه إلی أهله، و إلّا فلا معنی للاستشهاد بحدیث التثلیث.

۴- و ممّا یضحک الثکلی فی هذا المقام توجیه قوله «هما معا مشهوران» بإمکان انعقاد الشهرة فی عصر علی فتوی و فی عصر آخر علی خلافها، کما قد یتّفق بین القدماء و المتأخّرین.

فتدبّر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۲۶

ترجمه:

اشکال بر استدلال به مقبوله ابن حنظله

۱- و از اینجا (از پاسخی که به استدلال به حدیث مرفوعه داده شد) پاسخ از استدلال به روایت مقبوله نیز روشن می‌شود.

البته میان اطلاق (مجمع علیه) بر مشهور و بالعکس (اطلاق مشهور بر اجماع) هیچ‌گونه تنافی وجود ندارد تا اینکه ما یکی از آن دو (لفظ اجماع و لفظ مشهور) را به قرینه دیگر از ظاهرش منصرف و از آن رفع ید کنیم).

زیرا اطلاق مشهور در مقابل اطلاق اجماع، یک اطلاق مستحدثی است که اختصاص به خود اصولیین دارد (یعنی: در اصطلاح روات و محدثین مستعمل نمی‌باشد). وگرنه لفظ مشهور همان معنای واضح و روشن است و از این شهرت (به معنای واضح و روشن، به عنوان مثال گفته می‌شود:) فلان‌کس شمشیرش را ظاهر نمود و یا شمشیرش برهنه و آشکار است.

۲- پس مراد (امام) این است که: روایتی اخذ می‌شود که تمام اصحاب و یارانت به آن شناخت داشته و احدی آن را انکار نمی‌کند و ترک می‌شود روایتی را که نمی‌شناسد آن را مگر تعداد قلیلی از اصحاب و بقیه از آن اطلاعی ندارند.

۳- پس روایت شاذ از این نظر که روات شاذ روایت مشهور را می‌شناسند با روایت مشهور، مشترک است و حال آنکه روایت مشهور از این جهت با روایت شاذ اشتراکی ندارد، چرا که روات مشهور اطلاعی از روایت شاذ ندارد.

و لذا: روایت مشهور از مصادیق (بیّن الرّشد) است و روایت شاذّ از قبیل (المشکل الذی یرد علمه الی اهله) است، وگرنه معنایی برای

استشهاد امام به حدیث تثلیث وجود نداشت.

۴- و از توضیحات خنده‌دار در این مقام، که زن بچه‌مرده را به خنده می‌آورد، توجیه این سخن راوی است که (هما معا مشهوران)، به اینکه ممکن است در عصری شهرت بر فتوایی (مثلا: وجوب نماز جمعه) منعقد شود و پس از سپری شدن این عصر و آمدن عصر جدید، فتوی عوض شده و مشهور علما برخلاف آن یعنی: فتوی به تحریم آن بدهند، همان‌طور که میان قدما و متأخرین در مسائل اتفاق می‌افتد، پس ممکن است سائل در این حدیث حکم چنین موردی را از امام استفسار کرده باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۲۷

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید (ال) در عبارت (المجمع علیه لا ریب فیه) تعریف است و یا موصول؟

ممکن است (ال) تعریف و ماهیت باشد و ممکن است (ال) موصول باشد.

* استدلال به مرفوعه و مقبوله هریک بر اساس کدام یک از دو احتمال فوق است؟

استدلال بر مرفوعه بر اساس (ال) تعریف و استدلال بر مقبوله بر اساس (ال) موصول است.

* اگر (ال) در مقبوله به معنای موصول باشد شیخ چه اشکالی بر استدلال بر مقبوله وارد می‌کند؟

روی‌هم‌رفته چهار اشکال وارد کرده که تمام آنها مربوط به دلالت مقبوله می‌شود و نه سند آن.

* اولین اشکال شیخ از استدلال به مقبوله چیست؟

این است که: موصولات از مبهماتند و مبهمات فی نفسه واضح الدلالهٔ نیستند، و لذا نیاز به قرینه دارند که در ما نحن فیه، خود سؤال سائل قرینه است. چرا که از حکم دو روایت متعارض می‌پرسد، پس جواب نیز باید متناسب با سؤال باشد.

* دومین اشکال شیخ بر این استدلال چیست؟

این است که: اشعار تنها کفایت نمی‌کند بلکه علیت، یا باید منصوصه باشد و یا ظهوری، که هیچ‌یک نیست.

نکته: این دو اشکال و پاسخ به مقبوله و مرفوعه نیز داده شد.

* سومین اشکال شیخ به استدلال از مقبوله چیست؟

این است که:

سائل پس از اینکه امام می‌فرماید: (یؤخذ بالمجمع علیه ...) سؤال می‌کند، یا ابن رسول اللّه! اگر هر دو خبر روایت شده از شما مشهور و افراد موثق آن دو را روایت کرده باشند چه کنیم؟ و این خود قرینه دیگری است بر اینکه مراد شهرت روایی باشد و نه فتوایی، چرا که دو روایت متعارض می‌توانند هر دو از حیث روایت مشهور و مجمع علیه، لکن دو فتوای متعارض، چنین قابلیتی ندارند.

چنان‌که در مرفوعه بیان کردیم.

نکته: اگر شیخ فرمود: (و من هنا یعلم ...) نظر به همین قسم سوم دارد.

*** چهارمین اشکال شیخ به استدلال از مقبوله چیست؟**

این است که:

سه اشکال مذکور مربوط به مرحله دوم از دو اجتهادی بود که استدلال به مقبوله متوقف برآن بود لکن، این اشکال مربوط است به مرحله اول از آن دو اجتهاد و آن عبارت است از اینکه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۲۸

مستدل قائل به تمایز مجمع علیه با مشهور در زمان ائمه و در لسان روایات شده، همان‌طور که الآن در اصطلاح فقها متمایزند، و لذا مدعی شده که حتما باید از ظاهر یکی از آن دو رفع ید کنیم و یا اینکه از ظاهر مشهور رفع ید کرده و آن را بر مجمع علیه حمل نماییم، به همین خاطر با دو قرینه ثابت کرد که باید از ظاهر مجمع علیه رفع ید کرده و آن را بر شهرت حمل کنیم.

اما به نظر ما (شیخ) مرزبندی و تمایز میان مجمع علیه و شهرت، امری است که بعدها در میان فقها و اصولیین پدید آمد و الا در زمان ائمه و در اصل لغت، تفاوتی میان آن دو نبوده است تا نیاز به توجیه و حمل برخلاف ظاهر داشته باشد. بلکه هم‌آهنگ می‌باشند؛ چرا؟

زیرا مشهور در لغت به معنای امر واضح و معروف است چنان‌که عرب می‌گوید:

فلان شهر سیفه یعنی: ظهر و یا سیف شاهر یعنی: ظاهر و این معنا با مجمع علیه منافاتی ندارد.

با توجه به مطالب مذکور: مراد امام این است که:

هر حدیثی را که همه اصحاب و شاگردان ائمه می‌شناسند و کسی از آنها آن را انکار نمی‌کند آن را اخذ کنید، و هر حدیثی را که تنها گروه قلیلی از محدثین می‌شناسند لکن اکثریت از آن بی‌اطلاعند ترک کنید.

پس در حقیقت، شاذ: یعنی: گروه قلیل با مشهور، یعنی: اکثریت، در شناخت روایت مشهوره مشترک‌اند ولی عکس آن صادق نیست.

*** مراد از تقسیم امور و استشهاد امام به تثلیث پیامبر چیست؟**

۱- حلال بیّن و یا بیّن الرّشد، همان روایاتی است که شاذ و مشهور هر دو آنها را قبول دارند.

۲- حرام بیّن و یا بیّن الغیّ، همان روایاتی است که هر دو گروه آن را رد می‌کنند.

۳- شبهات بین ذلک، همان روایاتی است که شاذ قبول دارد ولی مشهور نه.

*** اگر مراد شهرت مصطلح باشد باز هم این تثلیث معنا دارد؟**

خیر، در آن صورت امور بر دو قسم می‌شود:

بیّن الرّشد، که مشهور باشد و بیّن الغیّ، که شاذ باشد.

*** مراد از عبارت (و مما یضحک الثکلی ...) چیست؟**

توجیهی است که مستدلین آوردند مبنی بر اینکه:

فرض اینکه هر دو حدیث مشهور باشند می‌تواند خود قرینه باشد بر اینکه مراد شهرت در روایت باشد و نه در فتوی چون دو فتوای متعارض نمی‌توانند که هر دو مشهور باشند، درست نیست و این فرض دلیل نمی‌شود که مراد شهرت در روایت باشد، بلکه با شهرت فتوایی هم سازگار است و می‌شود

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۲۹

که دو فتوی هم مشهور باشند، لکن تصوّر مطلب به این صورت است که:

در دو عصر، دو شهرت محقق شود، مثل آنچه میان متقدّمین و متأخرین پیش آمده که مشهور میان قدما تنجّس آب چاه بوده و مشهور میان متأخرین طهارت آن است، پس دو فتوای متقابل مشهور هم متصور است، البته نه در یک عصر بلکه در دو عصر. و این همان توجیه خنده‌دار است.

* نظر شیخ پیرامون توجیه مذکور چیست؟

این توجیه خنده‌دار است زیرا که:

اولا: تعبیرات دو حدیث خود بیانگر این است که: مراد مشهورین من حیث الروایهٔ است و نه فتوی.

فی المثل: در مرفوعه دارد که (مأثوران عنکم) و یا در مقبوله دارد (الخبران عنکم).

ثانیا: در زمان ائمه چنین چیزی مورد ابتلا نبوده تا اینکه سائل از آن سؤال کند.

* چرا شیخ فرمود: (و الا فلا معنی للاستشهاد ... الخ)؟

زیرا مراد امام از استشهاد به حدیث تثلیث، بیان حکم شاذ است نه امر بیّن الرشد و بیّن الغیّ. چرا که امر این دو بسیار روشن و نیازی به شرح و بیان ندارد تا اینکه حضرت نیازمند باشند به حدیث روایت شده از پیامبر متمسک شوند.

* مراد از عبارت (فتدبّر) در پایان متن چیست؟

شاید اشاره باشد به اینکه:

و لو در آن عصر مبتلابه نبوده باشد، لکن، سؤال از حکم یک موضوع متوقف نیست بر مورد مبتلا به بودن آن در زمان سؤال، بلکه می‌پرسند تا اگر در آینده نیز موردی پیدا نمود حکم آن معلوم باشد.

پایان مبحث شهرت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۳، ص: ۲۳۰

فهرست مطالب

[۵۸]

---

[۱] (۱)- الحجرات: ۶

[۲] (۱)- التوبهٔ: ۱۲۲

[۳] (۲)- النحل: ۴۳، الانبیاء: ۷

[۴] (۳)- الریاض: ج ۲ کتاب الشهادات ص ۴۴۶- ۴۴۷

[۵] (۱)- تهذیب الاصول:(مخطوط) ص ۲ من الورقهٔ ۲۶.

[۶] (۲)- حکاه التستریّ فی کشف القناع: ص ۲۵

[۷] (۳)- معالم الدین: ص ۱۷۲.

[۸] (۱)- الذریعهٔ فی اصول الشریعهٔ: ج ۲ ص ۶۳۰- ۶۳۲- ۶۳۵

[۹] (۲)- المعتبر: ج ۱ ص ۳۱

[۱۰] (۳)- تهذیب الاصول:(مخطوط) ص ۱ من الورقهٔ ۲۸

[۱۱] (۱)- المفید فی مختصر اصوله ضمن المصنّفات: ج ۹ ص ۴۵، المرتضی فی الذریعهٔ: ج ۲ ص ۶۳۰، ابن زهرهٔ فی الغنیهٔ ضمن الجوامع الفقهیّهٔ: ص ۴۷۸، المحقق فی المعارج: ص ۱۲۶، و الشهیدان فی القواعد: ج ۱ ص ۲۱۷ و تمهید القواعد ص ۳۴.

[۱۲] (۱)- عدّهٔ الاصول: ص ۲۴۶- ۲۴۷.

[۱۳] (۲)- نسبهٔ السید المجاهد إلی بعض المتأخّرین کما فی المفاتیح: ص ۴۹۷ س ۱۴.

[۱۴] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۵] (۱)- معالم الدین، ص ۱۷۴

[۱۶] (۱)- عدّهٔ الاصول، ص ۲۷۴ س ۱۹

[۱۷] (۱)- هو المیرزا القمیّ فی القوانین: ج ۱ ص ۳۵۰ س ۸ و ما بعده

[۱۸] (۲)- عدهٔ الاصول، ص ۲۴۷.

[۱۹] (۳)- عدهٔ الاصول، ص ۲۵۳

[۲۰] (۱)- هو الشیخ الحمّصیّ فی التعلیق العراقی کما فی کشف القناع عن وجوه حجیّهٔ الاجماع للمحقق التستری: ص ۱۱۸

[۲۱] (۲)- فی بعض النسخ: التهذیب

[۲۲] (۳)- لم نعثر علیه فی التّمهید سوی ما نقله محکیا فی کشف القناع کما تقدّم آنفا.

[۲۳] (۱)- الغیبهٔ للشیخ الطوسیّ: ص ۶۶

[۲۴] (۲)- ایضاح الفوائد فی شرح القواعد، ج ۱، ص ۵۰۲.

[۲۵] (۳)- ذکر ذلک فی عدّهٔ موارد، منها: ج ۳ ص ۳۱۸ و ص ۵۹۳- ۵۹۴ و ج ۴ ص ۱۸۶

[۲۶] (۱)- ذکری الشیعهٔ: ص ۳ س ۲۲

[۲۷] (۲)- حاشیهٔ الشرائع: الصفحهٔ الثانیهٔ من الورقهٔ ۱۶۲ س ۷ کتاب الأمر بالمعروف.

[۲۸] (۳)- حکاه المحقّق الکاظمیّ فی کشف القناع: ص ۱۴۵.

[۲۹] (۴)- الذکری: ص ۶.

[۳۰] (۵)- معالم الدین ص ۱۷۴

[۳۱] (۱)- لقمان/ ۲۰.

[۳۲] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۳۳] (۱)- شرح الوافیهٔ(مخطوط) ج ۱ الصفحهٔ الاولی من الورقهٔ ۱۵۱ س ۸ فی الاجماع المنقول

[۳۴] (۱)- المعتبر: ج ۱ ص ۶۲

[۳۵] (۱)- المسائل المصریّهٔ المطبوعهٔ فی آخر النهایهٔ و نکتها: ج ۳ ص ۲۲

[۳۶] (۲)- الخلاف: ج ۲ ص ۶۲

[۳۷] (۱)- الفصول المختارهٔ: ص ۱۳۵

[۳۸] (۱)- معارج الاصول، ص

[۳۹] (۲)- معالم الدین ص ۱۷۴.

[۴۰] (۳)- بحار الأنوار، ج ۸۶، ص ۲۲۲.

[۴۱] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۴۲] (۱)- ذخیرهٔ المعاد: ص ۵۰ س ۴۲

[۴۳] (۲)- همان منبع: ص ۱۳۶

[۴۴] (۱)- ذخیرهٔ المعاد: ص ۱۳۶

[۴۵] (۲)- همان منبع: ص ۱۳۷

[۴۶] (۱)- هو الشیخ العلامهٔ اسد الله التستریّ

[۴۷] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۴۸] (۱)- کشف القناع ص ۴۰۰- ۴۰۵

[۴۹] (۱)- الذکری: ص ۱۸۷، س ۹.

[۵۰] (۲)- المحقّق الثانى فى جامع المقاصد: ج ۷، ص ۲۴۶، و الشهيد الثانى فى روض الجنان: ص ۲۴۶، س ۱۳.

[۵۱] (۳)- المدارک: ج ۳، ص ۳۳۸ و مجمع الفائدة و البرهان: ج ۲، ص ۲۱۸.

[۵۲] (۱)- ذكره السيد المجاهد وجها من الوجوه الّتى استدلّ بها للقائلين بحجيّة الشهرة و لم ينسبه الى احد كما فى مفاتيح الاصول، ص ۴۹۹، س ۲۵، و قيل: انّ المراد به هو صاحب الرياض فى رسالته المفردة فى هذه المسألة. لاحظ اوثق الوسائل: ص ۱۱۹، س ۳.

[۵۳] (۲)- المسالک: ج ۲، ص ۳۶۳، س ۳۵.

[۵۴] (۱)- عوالى اللآلى: ج ۴، ص ۱۳، ح ۲۲۹.

[۵۵] (۲)- الوسائل: ج ۱۸، ص ۷۵، من ب ۹ و ص ۱۱۴، ح ۹، من ب ۱۲ من أبواب صفات القاضى.

[۵۶] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۵۷] (۱)- كما فى الحدائق النّاضرة: ج ۱، ص ۹۹.

[۵۸] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

جلد چهارم

مقام اول: مبحث خبر واحد

اشاره

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۴، ص: ۶

متن:

و من جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بغير العلم.

خبر الواحد فى الجملة عند المشهور بل كاد أن يكون اجماعا.

اعلم أن اثبات الحكم الشرعى بالأخبار المروية عن الحجج عليهم السّلام موقوف على مقدمات ثلاث:

الأولى: كون الكلام صادرا عن الحجة.

الثانية: كون صدوره لبيان حكم اللّه، لا على وجه آخر من تقية و غيرها.

الثالثة ثبوت دلالتها على الحكم المدّعى. و هذا يتوقف أولا على تعيين أوضاع ألفاظ الرواية، و ثانيا على تعيين المراد منها و أن المراد مقتضى وضعها او غيره. فهذه امور أربعة.

و قد أشرنا إلى كون الجهة الثانية من «المقدمة الثالثة» من الظنون الخاصّة و هو المعبر عنه بالظهور اللفظى، و إلى أن الجهة الأولى منها مما لم يثبت كون الظن الحاصل فيها من الظنون الخاصّة. و اما «المقدمة الثانية»، فهى أيضا ثابتة بأصالة عدم صدور الرواية لغير داعى بيان الحكم الواقعى. و هى حجة، لرجوعها إلى القاعدة المجمع عليها بين العلماء و العقلاء من حمل كلام المتكلم على كونه صادرا لبيان مطلوبه الواقعى، لا لبيان خلاف مقصوده من تقية او خوف، و لذا لا يسمع دعواه ممن يدعيه اذا لم يكن كلامه محفوفا بأماراته.

أمّا «المقدمة الأولى»، فهى التى عقد لها مسألة حجية أخبار الآحاد.

فمرجع هذه المسألة الى أن السنة؛ أعنى قول الحجة او فعله او تقريره، هل تثبت بخبر الواحد ام لا تثبت إلّا بما يفيد القطع من التواتر و القرينة. و من هنا يتضح دخولها فى مسائل اصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلّة. و لا حاجة إلى تجشم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل.

ترجمه:

(حجیّت خبر واحد)

اشاره

از جمله ظنونی که به خصوص و با براهین جداگانه‌ای از تحت اصالهٔ حرمت عمل به غیر علم خارج شده‌اند، اجمالا از نظر مشهور اصولیین، خبر واحد است بلکه قریب و نزدیک به اجماعی شده است.

(تنبیه)

بدان که: اثبات تکالیف شرعی به‌واسطه اخبار وارده از حضرات معصومین متوقّف بر سه مقدّمه است:

۱- اینکه کلام صادر شده از معصوم باشد.

۲- اینکه صدور کلام (از معصوم) به منظور بیان حکم خدا باشد، نه بر وجه دیگری چون

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۷

تقیّه و غیر آن.

۳- ثبوت و تحقّق دلالت کلام (صادره از معصوم) بر حکم مورد ادّعاست.

و این ثبوت: یا متوقّف است بر تعیین و تشخیص وضع الفاظ روایت و حدیث و یا متوقّف است بر معین نمودن مراد از میان آنها و اینکه، مراد متکلّم مقتضای وضع (موضوع له) بوده و یا غیر آن را در نظر داشته.

پس این امور (که اثبات حکم شرعی مترتّب بر آنهاست) چهارتاست: (مقدّمه اول، مقدّمه دوم، امر اول و دوم از مقدّمه سوم). قبلا اشاره کردیم به اینکه:

۱- امر دوم از مقدّمه سوم از جمله ظنون خاصّه است که از آن تعبیر به ظهور لفظی می‌شود.

۲- امر اول از مقدّمه سوم از اموری نیست که ظنّ حاصل در آن (یعنی ظنّ مستند به قول لغوی) از جمله ظنون خاصّه باشد. (اگرچه در پایان بحث گفته شد، بعید نیست که ظنّ مذکور هم حجت بوده و در زمره ظنون خاصّه باشد).

اما مقدّمه دوم: این مقدّمه (احراز کلام معصوم و بیان حکم شرعی) نیز به واسطه اصالت عدم صدور روایت به غیر داعی بیان حکم واقعی و به منظوری غیر از تقریر حقّ و واقع، حاصل و محقّق است و این اصل (اصالهٔ عدم صدور) حجّت است، زیرا رجوع آن (اصالت عدم صدور) و بازگشتش به قاعده‌ای است که مجمع علیه میان علماء و عقلاء است و آن قاعده این است که:

باید کلام متکلّم را حمل بر بیان مطلوب واقعی نمود، نه بر بیان خلاف مقصود او چه اینکه این امر مغایر با مقصود، تقیّه و یا خوف باشد.

فلذا متکلّم پس از القاء کلام و افاده معنا، اگر کلامش با قرائن دالّه بر بیان غیر مراد و واقع همراه نباشد و در عین حال ادّعای تقیّه و خلاف ظاهر نماید از او پذیرفته نیست.

اما مقدّمه اول: این مقدّمه همان مطلبی است که مسئله حجیّت اخبار واحد برای آن جعل شده است. پس، بازگشت این مسئله (حجیّت خبر واحد) به این امر است که آیا سنّت یعنی قول معصوم یا فعل و یا تقریر ایشان با خبر واحد ثابت می‌شود یا نه بلکه ثبوت آن تنها به واسطه خبری است که مفید قطع و یقین است، از جمله خبر متواتر و یا (خبر واحدی که همراهش) قرینه موجب قطع است.

و به همین دلیل است که دخول این (مسئله حجیّت خبر واحد) در زمره مسائل اصول فقه که از احوال دلیل بحث می‌کنند و واضح و

روشن است و دیگر نیازی نیست که خود را به زحمت انداخته ادّعا کنیم که: بحث از دلیلیّت دلیل نیز خود بحث از احوال دلیل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۸

تشریح المسائل

* موضوع بحث در این مقصد (دوم) از مباحث الظنّ چیست؟

خبر واحد است.

* به طور کلّی چه سؤالی پیرامون خبر واحد مطرح است؟

این سؤال که آیا خبر واحد از امارات ظنّیه خاصّه است و دلیل خاصّی بر حجیت آن داریم یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا خبر واحد در تحت اصل اولی حرمت عمل به مظنّه باقی است و یا استثناء شده است.

* مقدمهٔ بفرمائید بطور کلّی استنباط حکم شرعی فرعی الهی از طریق اخبار و روایات به چه اموری نیازمند است؟

به اصل صدور، جهت صدور، دلالت، تمسّك به ظواهر.

* مراد از (اصل صدور) چیست؟

این است که: در مرحله اول باید ثابت کنیم که آیا این خبر از معصوم صادر شده یا نه، صدق است یا کذب؟

* مراد از (جهت صدور) چیست؟

این است که: پس از اثبات اصل صدور، باید ثابت کنیم که این خبر از معصوم، در مقام بیان حکم واقعی صادر شده است، نه در مقام تقیّه و خوف و امتحان سائل.

* مراد از (دلالت) چیست؟

این است که: پس از عبور از دو مانع مذکور، باید ثابت کنیم که این حدیث بر فلان حکم شرعی که مورد ادّعای ما است دلالت می‌کند و از لحاظ دلالت هم کمبودی ندارد.

فی المثل: ظهور، یا نص دارد و معارض و یا اینکه مخصص دارد و معارض و یا اینکه ندارد.

* مسئله دلالت دارای چه مراحلی است؟

دو مرحله: الف: بحث صغروی ب: بحث کبروی

* مراد از بحث صغروی در اینجا چیست؟

این است که باید:

۱- ثابت شود که فلان لفظ، ظهور در فلان معنا دارد یا نه؟

۲- فلان کلمه در حدیث مورد بحث، برای فلان معنا وضع شده است یا نه؟

خلاصه مطلب اینکه: باید تک‌تک مفردات و هیئات کلام امام (ع) را با دقت معنا کرده، بفهمیم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۹

که متکفّل این امر در گذشته علم لغت بوده است.

* مراد از بحث کبروی در مسئله دلالت چیست؟

این است که: باید پس از اثبات اصل اصالهٔ الظّهور و الوضع، ثابت کنیم که آیا معصوم نیز همین ظاهر را اراده کرده است و یا به دلیل وجود قرائنی، خلاف ظاهر مورد نظرش بوده است.

نکته:

از آنجا که امر سوم خود دارای دو مرحله است، مجموعا چهار امری که از مسائل مورد نیاز استنباط حکم شرعی فرعی از طریق روایات است مشخّص گردید.

* مراد از امر چهارم را بیشتر توضیح دهید؟

مراد از امر چهارم جاری نمودن اصالهٔ الظهور است یعنی: عقلای عالم بنا را بر این گذاشته‌اند که تا زمانی که قرینه برخلاف ظاهر نباشد، به ظواهر تمسّک نموده و به احتمالات خلافیّه اعتنا نمی‌کنند.

* مراد از امر سوم چیست؟

این است که: قول لغوی نیز اجمالا از ظنون خاصّه است و فقیه می‌تواند به آن رجوع کند، لکن نه قول یک لغوی، بلکه چند لغوی.

* مراد از امر دوم چیست؟

اثبات جهت صدور است به واسطه اصالهٔ صدور الکلام لبیان المراد الواقعی به عبارت دیگر:

سیره عقلاـ بر این است که: تا آنجا که امکان دارد کلام صادره از متکلّم را بر بیان مراد جدّی و واقعی او حمل کنند و در حمل بر تقیّه، ترس و غیره به دنبال قرینه بگردند و در صورت نبود قرینه به احتمالات توجّه نکنند.

* مورد بحث در اینجا کدامیک از امور چهارگانه مذکور است؟

امر اول است.

* چه سؤالی در رابطه با امر اول مطرح است؟

این سؤال که آیا خبر واحدی که مجرّد از قرینه است، حجّت است یا نه.

* مراد از خبر واحد چگونه خبری است؟

خبری است که در مقابل خبر متواتر قرار دارد. و لذا تمام اقسام و انحاء خبر واحد، از جمله خبر واحد مستفیض نیز در بحث داخل‌اند.

* چرا خبر واحد را مقیّد به قید (فی الجملهٔ) نموده است؟

چون خبر واحدی که محفوف به قرائن است به نحوی که مفید علم و قطع به مراد باشد، ملحق به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۰

متواتر است و از ما نحن فیه خارج است.

لذا جناب شیخ با قید (فی الجملهٔ) غیر آن را اراده کرده است، یعنی خبری که یا اساسا مجرّد از قرینه است و یا در صورت همراه بودن با آن، از قرائن علم و یقین حاصل نشود.

* از کدام مقدّمه موجود در متن تعبیر به (اصل صدور) می‌شود؟

مقدّمه (کون الکلام صادرا عن الحجّهٔ).

* از کدام مقدمه موجود در متن تعبیر به (جهت صدور) می‌شود؟

مقدّمه (کون صدوره لبیان حکم اللّه ... الخ).

* از کدام مقدّمه موجود در متن تعبیر به (دلالت صدور) می‌شود؟

مقدّمه (ثبوت دلالتها علی الحکم ... الخ).

* مراد از عبارت (و انّ المراد مقتضی وضعها او غیره) چیست؟

مراد از مقتضی وضعها، معنای حقیقی الفاظ است و از غیره، معنای غیر حقیقی است.

* حاصل مطلب در چهار مقدّمه‌ای که نقل شده تا به اینجا چیست؟

این است که: اجمالا در اطراف سه‌تای از آن مقدمات سخن رانده شد مبنی بر اینکه:

۱- مقدّمه چهارم (یعنی: امر دوّم از مقدّمه سوّم)، از جمله ظنون خاصّه است و می‌توان آن را به عنوان حجّت بکار برد.

۲- مقدمه سوم (یعنی امر اول از مقدّمه سوم)، حجیّتش معلوم نیست، لکن در پایان بحث پذیرفتیم که می‌توان از آن به عنوان حجّت و دلیل و ظنّ خاصّ استفاده نمود.

۳- مقدّمه دوّم را نیز به کمک اصل مذکور می‌توان دلیل و حجّت قرار داد.

* مراد از عبارت (امّا المقدّمة الاولی ... فهی الّتی ...) چیست؟

کلام در مقدّمه اوّل یعنی: اصل صدور و احراز صدور روایت از معصوم (ع) است.

* کدامیک از مقدمات چهارگونه مذکور از اهمیّت بیشتری برخوردار است؟

امر اوّل است، و لذا جهت اثبات آن طولانی‌ترین و مهم‌ترین مسائل مباحث ظنّ را تشکیل می‌دهد. زیرا در مسئله حجیّت خبر واحد مراد اصلی، اثبات کلام یا فعل و یا تقریر امام است که از هرکدام به عنوان حجّت و دلیل می‌توان استفاده نمود.

* خبر واحد منسوب به یکی از حضرات معصومین از حیث صدور چگونه است؟

از پنج حال خارج نیست:

۱- یا این است که، ثبوت و صدورش از جانب معصوم قطعی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۱

۲- یا این است که، عدم صدورش از جانب معصوم قطعی است.

۳- و یا اینکه، ثبوت و صدورش از جانب معصوم مظنون است.

۴- و یا این است که: عدم ثبوت و صدورش از جانب معصوم مظنون است.

۵- یا این است که: هریک از جهت صدور و یا عدم صدور آن مورد شکّ است.

* کدامیک از اقسام پنج‌گانه خبر واحد حجّت و کدامیک حجّت نمی‌باشد؟

قسم اول حجّت است، قسم دوم حجّت نیست و نمی‌توان از آن به عنوان دلیل استفاده نمود. قسم چهارم و پنجم نیز حجت نمی‌باشد.

نکته: خبری که از قسم سوم است، محل کلام و نقض و ابرام میان اعلام می‌باشد.

* مراد از عبارت (و من هنا یتّضح ... الخ) چیست؟

این است که: قبل از ورود به هر علمی اطلاع و آگاهی بر سه چیز از ضروریات است.

۱- موضوع علم ۲- مسائل علم ۳- مبادی علم

* مراد از موضوع علم چیست؟

امری است که در آن علم از عوارض ذاتیّه آن بحث می‌شود و تمام مسائل علم به طور مستقیم و یا غیر مستقیم به آن برمی‌گردد و پیرامون آن سخن می‌گوید.

مثل: جویبارهایی که به یک سرچشمه منتهی و از آنجا به حرکت درمی‌آیند و هریک، از آن سرچشمه نشأت می‌گیرند. فی المثل:

۱- بدن انسان موضوع علم پزشکی است، زیرا تمام مباحث این علم در اطراف صحّت و سقم بدن است، چرا که صحّت و سقم از عوارض ذاتیّه جسم‌اند.

۲- و یا مثل افعال مکلّفین که موضوع علم فقه است، زیرا که از ابتدای طهارت تا پایان کتاب دیات مباحث از عوارض فعل مکلّف به حساب می‌آید.

* مسائل یک علم کدام‌اند؟

عبارتند از: محمولات منتسب به موضوعات و به بیان دیگر مسائل یک علم همان عوارض موضوع‌اند فی المثل: فقها در امور فقهی می‌فرمایند:

خواندن نماز واجب، خواندن قرآن مستحب، خوابیدن مباح، خوردن در حال جنابت مکروه و عمل فجور حرام است.

در قضایای مذکور، وجوب، استحباب، اباحه، کراهت و حرمت همگی از عوارض فعل مکلّف‌اند و نفس این قضایا مسائل فقهی هستند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۲

* مبادی یک علم بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- تصوریّه ۲- تصدیقیّه

* مراد از مبادی تصوریّه چیست؟

مجموعه تعریف‌های یک علم است که خود بر سه قسم است:

۱- تعریف موضوع علم ۲- تعریف اجزاء موضوع ۳- تعریف مصادیق و افراد موضوع

* منظور از موضوع یک علم چیست؟

محور و نقطه محوری مباحث یک علم که تمام مسائل آن علم مستقیم و غیر مستقیم به آن برمی‌گردد و در پیرامون آن سخن می‌گوید، مثل: جویبارهای جاریه‌ای که همگی منتهی به یک سرچشمه شده و از آنجا نشأت می‌گیرند.

فی المثل: در علم نحو، کلمه و تعریف آن موضوع این علم و تعریف صفت، موصوف، فاعل، نایب فاعل، مبتدا، خبر، تعریف اجزاء موضوع این علم است.

نکته: می‌توان تعاریف مذکور را از تعاریف افراد و مصادیق موضوع هم به حساب آورد، چرا که هرکدام از فاعل و مبتدا و مفعول ... از افراد کلمه هم محسوب می‌شوند.

* مراد از مبادی تصدیقیّه چیست؟

مجموعه تصدیقاتی است که استدلالات یک علم بر آنها متوقّف است.

* مراد از مسائل یک علم چیست؟

محمولاتی هستند که بر موضوع العلم و یا به موضوع یک بخش از مسائل آن علم عارض می‌شوند از قبیل، مرفوعیّت فاعل و یا منصوبیّت مفعول و ...

* با توجّه به مقدّمه‌ای که گذشت بطور کلی چه مسائلی در علم اصول مطرح است؟

مسائل متیقّنه ۲- مسائل مشتبهه.

* مراد از مسائل متیقنه چیست؟

آن دسته از مسائلی است که در اصولی بودن آنها جای شک و شبهه وجود ندارد مثل: بحث تعادل و تراجیح و یا عموم و خصوص و یا مجمل و مبین و یا مطلق و مقید و یا بحث از اصول عملیه، به جز اصل استصحاب و غیره ...

* مراد از مسائل مشتبهه چه مسائلی است؟

آن دسته از مسائلی است که در اصولی بودن و یا اصولی نبودن آنها تردید و شبهه وجود دارد و محل اختلاف می‌باشند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۳

فی المثل: برخی آن مسائل را جزء مسائل علم نحو، برخی آنها را جزء مسائل کلام و یا حکمت قرار داده و برخی در مقابل این‌ها،

آن مسائل را از مسائل اصول قرار داده‌اند.

مثل:

۱- مقدمه واجب که حالتی مشتبه دارد و معلوم نیست که آیا از مباحث فقهی است یا کلامی و یا اصولی.

۲- مسئله استصحاب که در فقهی بودن و یا اصولی بودنش اختلاف است.

۳- مسئله اجتهاد و تقلید که از نظر برخی از مسائل اصولی است و به عقیده برخی از مباحث کلامی است. حال: مسئله خبر واحد نیز از قبیل مسائل مذکور بوده و محل اختلاف است، چه آنکه: برخی آن را مسئله کلامی دانسته و عده‌ای آن را از مباحث اصولی و برخی هم آن را جزء مبادی تصدیقیّه برای علم اصول قرار داده‌اند.

* نهایتا بفرمائید که آیا بحث از حجیّت خبر واحد از مبادی علم اصول است و یا از مسائل آن؟

برخی از محققین تصریح دارند که مسئله مذکور از مسائل علم اصول است، چرا که نفس تدوین و بحث این مسئله در علم اصول، و همچنین تنصیص اساتید علم اصول به اصولی بودن این مسئله، خود اماره و نشانه‌ای است بر اصولی بودن حجیت خبر واحد، و برخی مبحث حجیت خبر واحد را جزء مبادی تصدیقیه می‌دانند از جمله مرحوم میرزای قمی.

* چرا جناب محقق قمی بحث حجیّت خبر واحد را جزء مبادی تصدیقیّه علم اصول می‌داند؟

زیرا از آنجا که موضوع علم اصول ادله اربعه است با وصف دلیلیّت (یعنی اصل دلیلیّت مسلم گرفته شده)، پس هر چیزی که بحث از اصل دلیلیّت بکند، در واقع بحث از اصل وجود موضوع دارد و نه از حکم موضوع، و لذا چون در باب خبر واحد بحث از اصل حجیّت و دلیلیّت داریم، این بحث از مبادی تصدیقیّه علم اصول است و نه از مسائل آن.

* به نظر صاحب فصول بحث از حجیت خبر واحد از مبادی تصدیقیه است یا از مسائل آن؟

به عقیده ایشان از مسائل علم اصول است و نه مبادی آن.

* دلیل صاحب فصول بر مدعای فوق چیست؟

این است که: موضوع علم اصول ذوات الادلّهٔ الأربعهٔ است (یعنی: ذات الکتاب و ...)، با قطع نظر از وصف حجیت و دلیلیت این ادله، نه اینکه این ادله بما هی ادله موضوع باشند. در نتیجه: بحث از حجیت و دلیلیت ادله اربعه در حقیقت بحث از عوارض موضوع بوده و جزو مسائل علم است و نه مبادی آن. و از آنجا که در باب خبر واحد سخن از حجیت و دلیلیت است، پس این بحث از مسائل علم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۴

اصول است و نه مبادی آن.

* نظر جناب شیخ پیرامون عقیده صاحب فصول در مسئله مذکور چیست؟

معتقد است که نظر صاحب فصول مشتمل بر تجشّم و تکلّف است و حال آنکه نیازی به این تکلّف نیست، چرا که می‌توان در پاسخ صاحب فصول گفت: دلیل همان کتاب و سنت است حال: در مسئله حجیّت خبر واحد سخن در این است که آیا با خبر واحد دارای شرایط، می‌توان دلیل را اثبات کرد یا نه؟ اثبات دلیل هم خود از حالات دلیل است و لذا از مسائل اصولی است.

به عبارت دیگر:

شیخ هم مثل محقق قمی معتقد است که موضوع علم اصول، ادله اربعه است با وصف دلیلیت لذا، اصل دلیلیت این ادله مورد بحث نمی‌باشد، چرا که حجیت این ادله در علم کلام ثابت می‌شود و از عقائد مسلّمه است. آنگاه سخن در این است که: آیا همان‌طور که سنّت (قول و فعل و تقریر) به وسیله خبر متواتر قابل اثبات است و یا همان گونه که به وسیله خبر واحد همراه با قرائن قطعیّه قابل اثبات است با خبر واحد مجرّد از قرائن هم قابل اثبات هست یا نه؟

در نتیجه: بحث ما از عوارض سنّت است که هل تثبت السنهٔ بالخبر الواحد ام لا. و بحث از عوارض از جمله مسائل علم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۵

متن:

ثم اعلم أنّ أصل وجوب العمل بالأخبار المدوّنهٔ فی الکتب المعروفهٔ ممّا اجمع علیه فی هذه الأعصار، بل لا یبعد کونه ضروریّ المذهب، و إنما الخلاف فی مقامین:

أحدهما: کونها مقطوعهٔ الصدور أو غیر مقطوعهٔ.

فقد ذهب شرذمهٔ من متأخری الأخباریین[۱]- فی ما نسب إلیهم- إلی کونها قطعیّهٔ الصدور؛ و هذا قول لا فائدهٔ فی بیانه و الجواب عنه إلّا التحرّز عن حصول هذا الوهم لغیرهم کما حصل لهم، و إلّا فمدّعی القطع لا یلزم بذکر ضعف مبنی قطعه.

و قد کتبنا فی سالف الزمان فی ردّ هذا القول رسالهٔ تعرّضنا فیها لجمیع ما ذکوره و بیان ضعفها بحسب ما أدّی إلیه فهمی القاصر.

الثانی: أنّها مع عدم قطعیّهٔ صدورها معتبرهٔ بالخصوص أم لا.

فالمحکیّ عن السیّد و القاضی و ابن زهرهٔ و الطبرسیّ و ابن إدریس قدّس سرّه: المنع[۲]، و ربما نسب إلی المفید قدّس سرّه حیث حکی عنه فی المعارج أنّه قال:

إن خبر الواحد القاطع للعذر هو الّذی یقترن إلیه دلیل یفضی بالنظر إلی العلم، و ربما یکون ذلک إجماعا أو شاهدا من عقل[۳]

و ربما ینسب إلی الشیخ- کما سیجیء[۴] عند نقل کلامه- و کذا إلی المحقّق بل إلی ابن بابویه[۵]

بل فی الوافیهٔ أنّه لم یجد القول بالحجّیّهٔ صریحا ممّن تقدّم علی العلّامهٔ[۶]؛ و هو عجیب.

و أمّا القائلون بالاعتبار فهم مختلفون من جههٔ أنّ المعتبر منها کلّ ما فی الکتب الأربعهٔ- کما

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۶

یحکی عن بعض الأخباریّین[۷] أیضا، و تبعهم بعض المعاصرین من الاصولیّین[۸] بعد استثناء ما کان مخالفا للمشهور- أو أنّ المعتبر بعضها و أنّ المناط فی الاعتبار عمل الأصحاب کما یظهر من کلام المحقّق[۹] أو عدالهٔ الراوی أو وثاقته أو مجرّد الظنّ بصدور الروایهٔ من غیر اعتبار صفهٔ فی الراوی أو غیر ذلک من التفضیلات فی الأخبار.

و المقصود هنا بیان إثبات حجّیّته بالخصوص فی الجملهٔ فی مقابل السلب الکلّیّ، و لنذکر أوّلا ما یمکن أن یحتجّ به القائلون بالمنع، ثمّ نعقّبه بذکر أدلّهٔ الجواز.

فنقول: أمّا حجّهٔ المانعین فالأدلّهٔ الثلاثهٔ:

ترجمه:

(نظر اعلام)

اشاره

سپس بدان که اصل وجوب عمل به اخبار نوشته شده در کتب معروفه (کافی، تهذیب، استبصار، من لا یحضر)، از جمله اموری است که در این اعصار برآن اجماع شده است؛ بلکه بعید نیست که آن (جواز عمل به این احادیث)، ضروری مذهب امامیه باشد، البته اختلاف (پیرامون احادیث مذکور) در دو مقام است:

مقام اول:

اینکه آیا اخبار مزبور از حیث صدور، مقطوع و یقینی هستند یا نه؟

برخی از متأخرین اخباری‌ها، چنانکه به آنها نسبت داده شده، قائل به قطعی الصدور بودن این اخبار شده‌اند و این قول، قولی است که در بیان آن و پاسخ از آن هیچ فایده‌ای وجود ندارد مگر (بخاطر) جلوگیری از این توهّم برای دیگران، چنانکه برای ایشان حاصل شد وگرنه مدّعی قطع، ملزم به ذکر و یادآوری ضعف و نقص و ابرام سستی مبنای قطعش نمی‌شود.

فلذا در ازمنه گذشته، رساله‌ای در ردّ این قول نوشته‌ام، که در آن تمام آنچه ایشان ذکر کرده‌اند، و بیان (ادلّه) ضعف نظرات ایشان را تا آنجا که فهم قاصرم می‌کشید آورده‌ام.

مقام دوم:

اینکه اخبار مذکور (مدوّنه در کتب معروفه) با اینکه قطعی الصّدور نیستند آیا (از باب ظنّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۷

خاصّ) معتبر هستند یا نه؟

آنچه از مرحوم سید مرتضی، قاضی ابن براج، ابن زهره، طبرسی و ابن ادریس، نقل شده، رد حجیت اخبار مذکور است، و چه‌بسا همین قول، به مرحوم مفید هم نسبت داده شده، چنانچه در کتاب معارج (توسط محقق حلی) از او نقل شده است که وی فرموده است:

خبر واحدی که قاطع عذر است (و حجّت می‌باشد)، خبری است که به همراه قرینه و دلیلی باشد که افاضه‌کننده علم به مدلولش باشد البته این قرینه (دلیل موجب حصول علم) گاهی اجماعی می‌باشد و گاهی شاهد از عقل است. و چه‌بسا همین قول (المنع) به شیخ طوسی نیز نسبت داده شده چنانکه در ضمن نقل کلام ایشان به زودی خواهد آمد ان شاء اللّه و همچنین به مرحوم محقق بلکه ابن بابویه.

بلکه (صاحب وافیه) در این کتاب می‌گوید: قول به حجّیت خبر واحد را از علماء قبل از علامه به طور روشن نیافته است، که این کلام از ایشان شگفت‌انگیز است.

و اما معتقدین به اعتبار خبر واحد، از جهت میزان اعتبار این اخبار با هم اختلاف دارند چنانکه از برخی اخباریین حکایت می‌شود که معتقدند به اینکه آنچه از اخبار که در کتب اربعه است معتبر است و برخی از اصولیین معاصر نیز از ایشان پیروی کرده‌اند البته پس از استثناء کردن اخبار مخالف با مشهور و سلب حجیت از آنها.

یا اینکه برخی از این اخبار (مدوّنه در کتب اربعه) معتبر است و مناط در اعتبار آنها، عمل اصحاب است (به این اخبار) چنانکه از کلام محقّق حلّی دانسته می‌شود.

و یا اینکه (مناط اعتبار) به نظر برخی، عدالت یا وثاقت راوی است.

و یا اینکه، مجرّد ظنّ به صدور روایت، بدون اعتبار صفتی در راوی، مناط حجیت خبر واحد است و یا اینکه، دیگر امور و تفصیلات غیر از ملاکهای فوق، مناط اعتبار است.

به‌هرتقدیر: مراد ما (از طرح این مسئله) در اینجا، بیان اثبات حجیت خبر واحد از باب ظنّ خاصّ اجمالا در مقابل سلب کلی است (نه حجت قرار دادن هر خبر واحدی).

و لذا آنچه ممکن است که قائلین به منع و منکرین حجیت خبر واحد به آن استدلال کنند در اینجا یادآور شدیم؛ و سپس به دنبال آن به ذکر ادلّه جواز عمل و استدلال قائلین به حجّیت پرداختیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۸

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (آنها مع عدم قطعیهٔ صدورها معتبرهٔ بالخصوص ام لا) در مقام دوم چیست؟

این است که: بعد از اینکه دانستیم که اخبار مذکور قطعی الصدور نیستند، آیا از باب ظنّ خاصّ معتبر هستند؟ یعنی آیا دلیل خاصّی بر حجیت آنها اقامه شده است یا نه؟

* چه پاسخی به این سؤال اساسی داده شده است؟

روی هم رفته سه پاسخ و یا سه نظریه در این باب به سؤال مذکور داده شده است.

* مراد از عبارت (فقد شرذمهٔ من متأخری ...) چیست؟

پاسخ اخباریین است به سؤال مذکور مبنی بر اینکه: تمام روایاتی که در کتب معروفه مثل: کتب اربعه شیعه، کامل الزیارات و ... نقل گردیده مقطوع الصّدور هستند، و از باب قطع حجیت دارند.

* پاسخ جناب شیخ انصاری به نظریه فوق چیست؟

این است که: نمی‌توان با آدم قاطع بحث نمود، چرا که او قاطع است و تا زمانی که قاطع است باید به قطع خود عمل کند، مگر اینکه پایه‌های قطع او را ویران کنیم.

* مراد از عبارت (فالمحکی عن السیّد ...) چیست؟

نظر سید مرتضی و پیروان وی (از متکلمین) این است که می گویند:

خبر واحدی که مجرد از قرائن است، از باب ظنّ خاصّ حجت نیست، چرا که باید متواتر بوده و یا اینکه همراه با قرائن قطعیه باشد.

اگر گروه اول دچار افراط شده بودند، این گروه دچار تفریط شده است که پاسخ دلائلشان را به زودی خواهیم داد.

* مراد از عبارت (و الا فمدعی القطع لا یلزم بذکر ضعف مبنی قطعه) چیست؟

این است که: کسی که درباره امری ادعای قطع نمود، به صرف اینکه ما ضعف مبنای او را ذکر نمائیم، دست از قطعش نمی کشد و لذا اثری از این جهت برآن مترتب نمی‌شود، مگر اینکه طبق بیان شیخ که گذشت پایه‌های قطع او را از بین برده و او را از توهم چنین قطعی نجات دهیم.

* مراد از عبارت (نسب الی المفید حیث حکی ...) چیست؟

نسبت دادن همین قول (المنع) به شیخ مفید است.

یعنی: اخبار مزبور از باب ظنّ خاصّ نبوده و دلیل خصوصی بر حجیّت این اخبار اقامه نشده است، چنانکه محقق حلّی در کتاب معارج الاصول از ایشان نقل نموده است که وی فرموده:

خبر واحدی قاطع عذر بوده و حجت است، که مقرون با دلیلی باشد که مفید علم به مدلولش باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۹

* مراد از عبارت (و اما القائلون بالاعتبار فهم مختلفون ...) چیست؟

بیان قول مشهور از اصولیین و گروهی از اخباریین است.

* نظر مشهور در اخبار مزبور چیست؟

این است که: اخبار کتب معروفه یعنی کتب اربعه شیعه از قبیل: تهذیب، استبصار، من لا یحضره الفقیه، کافی، کامل الزیارات و ... از باب ظنّ خاصّ حجیت دارند، اگرچه مقطوع الصدور نیستند.

* مراد از عبارت (و تبعهم بعض المعاصرین ... بعد استثناء ما کان مخالفا ...) چیست؟

این است که: قائلین به حجیت اخبار مذکور خود بر دو دسته‌اند:

۱- برخی از این‌ها قائل‌اند به اینکه: تمام روایاتی که در کتب اربعه ثبت شده است معتبرند.

۲- اکثر اصولیین معتقدند که: تنها بخشی از اخبار کتب معروفه حجیّت دارند و نه تمام آنها.

* آیا قول اکثر اصولیین پیرامون حجیت برخی از اخبار مزبور واحد است؟

خیر، اقوال این‌ها نیز متفاوت است.

۱- برخی از آنها می‌گویند: آن دسته از روایاتی که فقهاء شیعه به آنها عمل نموده‌اند حجیّت دارند، نه روایاتی که مشهور از آن اعراض کرده‌اند.

۲- برخی می‌گویند: روایاتی از روایات مزبور حجیت دارند که راویان آن امامی عادل باشند و لا غیر.

۳- برخی می‌گویند: روایاتی که راویان آنها مورد وثوق باشند، یعنی: به صدقشان اطمینان شود، لا غیر.

۴- برخی قائل‌اند به: وثوق خبری، یعنی: هر حدیثی که مظنون الصدور باشد حجت است، هرچند راوی آن بدترین افراد باشد، و لذا هر حدیثی که مظنون الصدور نباشد، حجّت نیست اگرچه راوی آن انسان موثّقی باشد، پس کاری به راوی نداشته و وثوق مخبری را ملاک نمی‌دانند.

۵- تفصیلات دیگری نیز در کتب فقهیه آمده است که جای بحث آن در کتب مفصله است.

* مراد از عبارت (و المقصود هنا بیان اثبات ...) چیست؟

این است که: ما در صدد بیان همه اقوال مزبور و بررسی و نقد آنها نمی‌باشیم. بلکه مقصود اصلی ما اجمالا اثبات حجیت خبر واحد است. آن‌هم به صورت موجبه جزئیّه در مقابل سلب کلّی، (یعنی:

کسانی که به طور کلی منکر حجیت خبر واحد از باب ظنّ خاصّ هستند)، که به زودی دلائل خود را خواهیم آورد و میزان دلالت این اخبار را روشن خواهیم نمود. و لذا بحث خود را در دو مقام قرار می‌دهیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۰

متن:

امّا حجّة المانعین، فالأدلّة الثلاثة:

۱- أمّا الکتاب:

فالآیات الناهیة عن العمل به ماوراء العلم[۱۰] و التعلیل المذکور فی آیة النبأ[۱۱]، علی ما ذکره أمین الاسلام، من أنّ فیها دلالة علی عدم جواز العمل بخبر الواحد.[۱۲]

۲- و أمّا السنّة:

فهی أخبار کثیرة تدلّ علی المنع من العمل بالخبر الغیر المعلوم الصدور إلا إذا احتفّ بقرینة معتبرة من کتاب او سنّة معلومة:

مثل ما رواه فی البحار عن بصائر الدرجات، عن محمّد بن عیسی، قال:

«أقرأنی داود بن فرقد الفارسیّ کتابه إلی أبی الحسن الثّالث و جوابه علیه السّلام بخطّه، فکتب:

نسألک عن العلم المنقول عن آبائک و أجدادک علیهم السّلام قد اختلفوا علینا فیه، فکیف العمل به علی اختلافه؟

فکتب علیه السّلام بخطّه: ما علمتم أنه قولنا فالزموه، و ما لم تعلموه فردّوه إلینا»[۱۳] و مثله عن مستطرفات السرائر[۱۴]

و الأخبار الدالّة علی عدم جواز العمل بالخبر المأثور إلّا إذا وجد له شاهد من کتاب اللّه او من السنّة المعلومة، فتدلّ علی المنع عن العمل بالخبر الواحد المجرّد عن القرینة:

مثل ما ورد فی غیر واحد من الأخبار أنّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله قال: «ما جاءکم عنّی مما لا یوافق القرآن فلم اقله».[۱۵]

و قول أبی جعفر و أبی عبد اللّه علیهما السّلام: «لا یصدّق علینا إلّا ما یوافق کتاب اللّه و سنّة نبیّه صلّی اللّه علیه و آله»[۱۶]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۱

ترجمه:

(استدلال منکرین حجیت خبر واحد از باب ظنّ خاصّ)

اشاره

حجت منکرین حجیت خبر واحد از باب ظنّ خاصّ، ادله سه‌گانه (کتاب، سنّت و اجماع) است.

امّا الکتاب:

۱- آیات نهی‌کننده از عمل بدون علم ۲- تعطیل ذکر شده در آیه نبأ، بنا بر آنچه امین الاسلام طبرسی در مجمع البیان فرموده که در این آیه دلالت است بر عدم جواز عمل به خبر واحد.

امّا السنّة:

اشاره

۱- و آن اخبار بسیاری است که دلالت بر منع از عمل به خبر غیر علمی دارد، مگر اینکه خبر مقرون به قرینه معتبری همچون آیه قرآنی و یا سنّت معلوم الصّدور باشد:

مثل آنچه جناب مجلسی قدّس سرّه در کتاب بحار از کتاب بصائر الدّرجات از محمد بن عیسی نقل نموده که گفت: داود پسر فرقد فارسی، نامه‌ای که به امام هادی علیه السّلام نوشته و پاسخ آن را به خط حضرتش، برایم قرائت نمود، پس در نامه نوشته بود:

از محضر شما سؤالی داریم پیرامون علمی که از پدران و اجداد شما علیهم السّلام نقل شده و به طور مختلف به ما رسیده است، حال با توجه به اختلاف نقلی که در آنها وجود دارد، عمل به آنها (برای ما) چگونه است؟

امام هادی علیه السّلام با خط مبارکشان نوشتند:

آنچه را که می‌دانید سخن ماست، بدان ملتزم و متعهد شوید و آنچه را که نمی‌دانید، به سوی ما ردّش کنید و مثل همین حدیث از مستطرفات سرائر ابن ادریس نقل شده است.

۲- و نیز اخبار دلالت‌کننده بر عدم جواز عمل به خبری که وارد شده، مگر هنگامی که شاهدی از قرآن شریف یا سنّت معلوم الصّدور بر وفق آن پیدا شود.

یعنی: دلالت بر عدم جواز عمل به خبر واحد مجرّد از قرینه می‌کنند. از جمله:

۱- مثل: آنچه (مضمونی) که در بسیاری از اخبار وارد شده مبنی بر اینکه حضرت پیامبر صلّی اللّه علیه و آله فرمودند: آنچه از من به شما رسید و مطابق با قرآن نبود، من آن را نگفته‌ام.

۲- و مثل این فرموده صادقین علیهما السّلام که فرمودند:

پذیرفته نیست بر ما مگر حدیثی که با کتاب خدا و سنّت پیامبرش صلّی اللّه علیه و آله موافق باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۲

متن:

و قوله علیه السّلام: «إذا جاءکم حدیث عنّا فوجدتم علیه شاهدا أو شاهدین من کتاب الله فخذوا به و إلا فقفوا عنده ثم ردوه إلینا حتی نبیّن لکم»[۱۷]

و روایهٔ ابن أبی یعفور قال: «سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن اختلاف الحدیث، یرویه من نثق به و من لا نثق به. قال: إذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له شاهدا من کتاب الله او من قول رسول الله صلّی اللّه علیه و آله فخذوا به، و إلّا فالذی جاءکم به أولی به»[۱۸]

و قوله علیه السّلام لمحمّد بن مسلم: «ما جاءک من روایهٔ من برّ او فاجر یوافق کتاب الله فخذ به و ما جاءک من روایهٔ برّ او فاجر یخالف کتاب الله فلا تأخذ به»[۱۹]

و قوله علیه السّلام: «ما جاءکم من حدیث لا یصدّقه کتاب اللّه فهو باطل»[۲۰]

و قول أبی جعفر علیه السّلام: «ما جاءکم عنّا فان وجدتموه موافقا للقرآن فخذوا به، و إن لم تجدوه موافقا فردّوه، و إن اشتبه الأمر عندکم فقفوا عنده و ردوه إلینا حتّی نشرح من ذلک ما شرح لنا»[۲۱]

و قول الصادق علیه السّلام: «کلّ شیء مردود إلی کتاب الله و السنّهٔ، و کلّ حدیث لا یوافق کتاب اللّه فهو زخرف»[۲۲]

و صحیحهٔ هشام بن الحکم عن أبی عبد الله علیه السّلام: «لا تقبلوا علینا حدیثا إلّا ما وافق الکتاب و السنّهٔ او تجدون معه شاهدا من أحادیثنا المتقدّمهٔ، فانّ المغیرهٔ بن سعید- لعنه الله- دسّ فی کتب أصحاب أبی أحادیث لم یحدّث بها أبی.

فاتّقوا الله و لا تقبلوا علینا ما خالف قول ربّنا و سنّهٔ نبیّنا»[۲۳]

- و الاخبار الواردهٔ فی طرح الاخبار المخالفهٔ للکتاب و السنهٔ و لو مع عدم المعارض متواترهٔ جدا.

ترجمه:

۳- و این فرموده امام صادق علیه السّلام:

زمانی که از ما حدیثی به شما برسد و برآن یک و یا دو شاهد از قرآن شریف پیدا نمودید،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۳

به آن عمل کنید و الا توقف کرده به آن عمل نکنید، سپس به ما ردش کنید تا برای شما روشن کنیم.

۴- و روایت ابن ابی یعفور که می‌گوید:

از حضرت ابا عبد اللّه علیه السّلام پیرامون اختلاف حدیث پرسیدم مبنی بر اینکه: روایت می‌کند حدیثی را کسی که به او اطمینان داریم و کسی که به او اطمینان نداریم، چه باید بکنیم؟

حضرت فرمودند:

اگر بر شما حدیثی وارد شد، پس اگر از قرآن یا فرموده رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله برای آن شاهدی یافتید آن را اخذ کرده، به آن عمل کنید، و الّا آورنده حدیث از شما به آن سزاوارتر است، یعنی شما به آن عمل نکنید.

۵- و این فرموده امام صادق علیه السّلام به محمد بن مسلم است که:

آنچه از روایت به تو برسد، اعم از اینکه (مخبر) برّ باشد و یا فاسق، در صورتی که با کتاب خدا موافقت کند آن را اخذ کرده بدان عمل کن.

۶- و این فرموده امام صادق علیه السّلام:

آنچه از حدیث به شما برسد و کتاب خدا آن را تصدیق نکند، باطل است.

۷- و این فرموده امام باقر علیه السّلام:

آنچه از ما به شما می‌رسد، اگر آن را موافق با کتاب خدا یافتید، پس اخذش کنید و چنانچه آن را موافق با قرآن نیافتید، ردش کنید و اگر امر بر شما مشتبه شد (یعنی: مخالف و موافقش را با قرآن تشخیص ندادید)، توقّف کرده، آن را به ما بازگردانید، تا شرحش کنیم.

۸- و این فرموده امام صادق علیه السّلام است که:

هر امری که بازگشت‌کننده به قرآن و سنّت است قطعی است، و هر حدیثی که با کتاب خدا موافقت نکند، مزخرف و باطل است.

۹- و صحیحه هشام ابن حکم از امام صادق علیه السّلام است که می‌فرمایند:

حدیثی را بر ما نپذیرید مگر اینکه با قرآن و سنّت موافق باشد و یا اینکه از احادیث ما که قبلا به شما رسیده، شاهدی برآن بیابید.

زیرا مغیرهٔ بن سعید ملعون در کتب اصحاب پدرم، احادیثی را وارد کرده که پدرم آنها را نفرموده پس: تقوا و احتیاط اختیار کرده، از خدا بترسید، و آنچه با فرموده خدا و پیامبر است بر ما نپذیرید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۴

تشریح المسائل

* منکرین حجیت خبر واحد چه دلیلی بر مدعای خود دارند؟

به سه دسته از ادله تمسک کرده‌اند.

الف: کتاب ب: سنت ج: اجماع.

* مراد از عبارت (فالآیات النّاهیهٔ ...) چیست؟

این است که: منکرین حجیت خبر واحد از باب ظنّ خاصّ به سه دسته از آیات قرآن استدلال نموده‌اند.

۱- آیاتی که ما را از عمل نمودن و متابعت به غیر علم نهی فرموده‌اند.

مثل آیه شریفه لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ ... یعنی از غیر علم پیروی نکن، چه این غیر علم ظنّ باشد و یا شک باشد و یا وهم. پس مبنای عمل تنها علم است.

نکته: خبر واحدی هم که مجرّد از قرائن باشد داخل در غیر علم است و به حکم آیه مذکور نباید از چنین خبری متابعت نمود.

۲- آیاتی که مستقیما ما را در متابعت از (ظنّ) مذمت می‌کند و می‌فرماید:

إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا یَخْرُصُونَ.*

یعنی: پیروی نمی‌کنند مگر از ظنّ، و نیستند این پیروی‌کنندگان از ظنّ مگر زیان‌دیدگان. و یا می‌فرماید:

إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً.*

یعنی ظنّ و گمان شما را از واقعیت و حقیقت مستغنی نمی‌سازد و یا به عبارت دیگر با نردبان گمان نمی‌توان به واقع رسید.

* مراد از عبارت (و التعلیل المذکور فی آیهٔ النبأ ...) چیست؟

استدلال (امین الاسلام طبرسی) به تعلیلی است که در ذیل آیه شریفه مذکور آمده و دلالت بر عدم حجیت خبر واحد مجرّد از قرائن مفید علم دارد. با این بیان که:

۱- صدر آیه راجع به خبر فاسق است و دلالت دارد بر اینکه خبر فاسق حجّت نیست.

۲- در ذیل آیه علّت عمل نکردن به خبر فاسق، احتمال پشیمانی است چه آنکه خبر فاسق معلوم الصدق نیست، چرا که در یک قاعده کلی می‌فرماید: أَنْ تُصِیبُوا قَوْماً بِجَهالَهٍ.

یعنی: علت وجوب تبیین این است که: تا مبادا بدون علم اقدامی نموده و پشیمان شوید در نتیجه:

۱- خبر واحد مجرد از قرائنی که مفید علم به مدلولش است، غیر علم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۵

۲- کسی که به غیر علم اعتماد و عمل کند در حقیقت به غیر علم عمل کرده و ندامت دارد.

پس: اعتماد به خبر مجرّد از قرائن، جایز نیست.

* مراد از عبارت (فهی اخبار کثیرهٔ تدلّ علی المنع من العمل بالخبر الغیر المعلوم ...) چیست؟

این است که: از سنّت اخبار بسیاری داریم که از عمل به خبرهای غیر معلوم الصدور نهی می‌کنند مگر هنگامی که همراه با قرائن معتبره باشند. لکن این روایات خود بر دو دسته‌اند:

۱- برخی از آنها تصریح دارند به اینکه: حدیث غیر معلوم الصدور فاقد ارزش است. و خبر واحد مجرد از قرائن معلوم الصدور نیست، پس خبر واحد مجرد از قرائن فاقد ارزش است.

بنابراین: هر حدیثی که مقطوع الصدور است دارای ارزش است، بدان عمل کنید.

۲- برخی دیگر از این روایات دلالت دارند بر اینکه معیار و ضابطه شما در صحت و درستی روایات، قرآن و سنت معتبره است، لذا هر حدیثی که از ما به شما می‌رسد، آن را به کتاب و سنّت معتبره عرضه کنید آنگاه: هر حدیثی که با کتاب و یا سنّت قطعیّه نبویه و یا روایات قطعیه ما موافق بود، آن را اخذ کرده بدان عمل کنید و هر حدیثی که با کتاب و سنت معتبره موافق نبود، مردود و باطل است و ما آن را نگفته‌ایم.

* چرا ائمه هدی علیهم السّلام در تشخیص احادیث، ما را به کتاب و سنّت معتبره حواله می‌دهند؟

زیرا دروغ‌پردازان و جاعلین حدیث در آن عصر و یا اعصار بعدی، احادیث بسیاری را جعل کرده و برای قبولاندن آنها و یا تخریب ائمه، آنها را به ائمه ما نسبت داده‌اند لذا، ائمه به خاطر جلوگیری از نفوذ خرافات و اغلاط و ... و حفظ حریم اسلام از نقشه‌های طواغیت و دنیاپرستان چنین معیاری را قرار داده و ما را بدان توجه داده‌اند.

* به طور خلاصه بنویسید جناب شیخ چه طوائفی از احادیث را به نقل از منکرین حجیت خبر واحد نقل نمود؟

۱- اخباری که از عمل به خبر غیر علمی (خبر واحد مجردی که مقرون به قرینه معتبره نیست) منع و نهی می‌نماید.

۲- اخباری که دلالت دارد بر عدم جواز عمل به اخبار مأثوره‌ای که از قرآن و سنت قطعی الصدور شاهدی برآن نباشد.

۳- اخباری که دلالت دارد بر طرح احادیثی که با کتاب و سنت مخالف است و لو اینکه معارض نداشته باشند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۶

متن:

وجه الاستدلال بها أنّ من الواضحات أنّ الأخبار الواردهٔ عنهم علیهم السّلام فی مخالفهٔ ظواهر الکتاب و السنّهٔ فی غایهٔ الکثرهٔ. و المراد من المخالفهٔ للکتاب- فی تلک الأخبار الناهیهٔ عن الأخذ بمخالفهٔ الکتاب و السنّهٔ- لیس هی المخالفهٔ علی وجه التباین الکلّیّ بحیث یتعذّر أو یتعسّر الجمع، إذ لا یصدر من الکذّابین علیهم ما یباین الکتاب و السنّهٔ کلّیّهٔ- إذ لا یصدّقهم أحد فی ذلک. فما کان یصدر عن الکذّابین من الکذب لم یکن إلّا نظیر ما کان یرد من الأئمهٔ علیهم السّلام فی مخالفهٔ ظواهر الکتاب و السنّهٔ. فلیس المقصود من عرض ما یرد من الحدیث علی الکتاب و السنّهٔ إلّا عرض ما کان منها غیر معلوم الصدور عنهم، و أنّه إن وجد له قرینهٔ و شاهد معتمد فهو، و إلّا فلیتوقّف فیه، لعدم إفادته العلم بنفسه و عدم اعتضاده بقرینهٔ معتبرهٔ.[۲۴]

ثمّ إنّ عدم ذکر الإجماع و دلیل العقل من جملهٔ قرائن الخبر فی هذه الروایات- کما فعله الشیخ فی العدّهٔ[۲۵]- لأنّ مرجعهما إلی الکتاب و السنّهٔ، کما یظهر بالتأمّل.

و یشیر إلی ما ذکرنا- من أنّ المقصود من عرض الخبر علی الکتاب و السنّهٔ هو فی غیر معلوم الصدور- تعلیل العرض فی بعض الأخبار بوجود الاخبار المکذوبهٔ فی أخبار الإمامیّهٔ[۲۶]

ترجمه:

(وجه استدلال به طائفه سوم از اخبار مانعه)

اشاره

جهت استدلال (منکرین) به این (طائفه سوم) از اخبار این است که:

بسی روشن است که اخبار رسیده از ائمه طاهرین علیهم السّلام در مخالفت با ظواهر قرآن و سنت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۷

قطعی در نهایت فراوانی و کثرت است. و مراد از مخالفت حدیث با قرآن، در آن اخبار ناهیه، از اخذ به حدیث مخالف با کتاب و سنت، مخالفت به نحو تباین کلّی نیست، به طوری که جمع میان حدیث با کتاب و یا حدیث با سنت قطعی متعذر و مشکل باشد، چه آنکه از جاعلین حدیث و کذابین بر ائمه علیهم السّلام خبری، که تباین کلّی با کتاب و سنّت داشته باشد، صادر نمی‌شد، زیرا کسی ایشان را در صدور آن (خبر) تصدیق نمی‌نمود (تا منظور آنها عملی گردد).

پس آنچه از این تکذیب‌کنندگان به عنوان کذب و دروغ جعل و صادر می‌شد، نبود جز اینکه نظیر همان روایتی می‌بود که از ناحیه ائمه علیهم السّلام در مخالفت با ظواهر کتاب و سنّت قطعی صادر می‌شد (یعنی: از نظر اسلوب در مخالفت با ظواهر کتاب و سنّت قطعی مشابه احادیث دیگر بود).

پس نیست مراد و مقصود از عرضه داشتن احادیث وارده بر کتاب و سنّت، جز عرضه داشتن اخبار غیر معلوم الصدور از ائمه علیهم السّلام، به نحوی که پس از عرضه داشتن:

اگر شاهد و قرینه مورد اعتمادی از قرآن و سنّت برای آن (حدیث غیر معلوم الصدور) پیدا می‌شد پس مطلوب ثابت شده (و حدیث مورد عمل واقع می‌شود) و گرنه باید توقّف شود، چرا که حدیث مزبور به تنهائی و بدون همراهی با قرینه مفید علم نیست.

(تنبیه)

سپس بدان:

اگرچه مستدلّین، اجماع و دلیل عقل را ذکر نکرده‌اند ولی این دو از جمله قرائن خبر غیر معلوم‌الصّدورند چنانکه شیخ طوسی نیز در کتاب (عدّهٔ الاصول) همین شیوه را طی کرده، چنانکه با مقداری تأمل متوجه می‌شویم که:

این اسم نبردن بدین معنا نیست که عقل و اجماع را به عنوان قرینه و شاهد قبول ندارند بلکه جهتش این است که، بازگشت این دو نیز به همان کتاب و سنّت است.

(استشهاد)

و اشاره دارد به آنچه ما ذکر نمودیم که مراد از عرضه داشتن خبر بر کتاب و سنّت، خبری است که معلوم الصّدور نباشد، علّتی که در برخی از اخبار برای عرضه خبر بر قرآن و سنّت وارد شده و آن این است که: در اخبار امامیّه، خبرهای جعلی و مکذوب وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۸

تشریح المسائل

* وجه استدلال منکرین به این طائفه (سوم) از اخبار چیست؟

این است که: ممکن است به منکرین حجیت خبر واحد اشکال شود که: درست است که این دسته از روایات سندا متواترند و لکن بخاطر کیفیت دلالتشان تمسک به آنها درست نیست. چرا؟ زیرا:

بیشتر این روایات صادره و معلوم الصدور به نحوی از انحاء با ظواهر کتاب و سنت معتبره مخالف‌اند تا آنجا که ضرب المثل شده است که: (ما من عامّ الّا و قد خصّ) کنار زدن همه این احادیث مستلزم افتادن در دام قیاس و استحسان و مصالح مرسله و سدّ ذرایع و قول صحابی است، همان‌طور که بسیاری از اهل سنت در این دام گرفتار آمده‌اند.

پس چگونه مجرد مخالفت با کتاب و سنت را ملاک طرح و ردّ خبر قرار داده و حتی آن را سند و مدرک عدم حجیّت خبر واحد قرار داده‌اید؟

* منکرین حجیت خبر واحد چه پاسخی به اعتراض فوق می‌دهند؟

می گویند: سخن ما در اخبار غیر معلوم الصدور است. یعنی اخباری که ظنیّ‌الصّدورند به عبارت دیگر این‌ها می گویند:

به نصّ اخبار طائفه سوم، نفس مخالفت با ظواهر کتاب و سنّت، خود نشانه کذب خبر و عدم صدور آن از معصوم علیه السّلام است.

* مخالفت با کتاب و سنت قطعیه چگونه است؟

به انحاء مختلفه‌ای از جمله: به نحو تباین کلّی، بطور اطلاق و تقیید و به صورت عموم و خصوص.

* کدام نحو از مخالفت با کتاب و سنت در ما نحن فیه مورد نظر منکرین حجیت خبر واحد نیست؟

مخالفت به نحو تباین کلّی.

زیرا در میان اخبار اساسا خبری به این نحو از مخالفت وجود ندارد که به هیچ وجه قابل جمع و تصالح نباشند. بلکه بیشتر موارد به گونه تباین جزئی است یعنی: عموم و خصوص من وجه و یا عموم و خصوص مطلق. چرا؟

زیرا جاعلین حدیث و کذّابین بر ائمّه علیهم السّلام، خبری را که به طور کلی مباین و مخالف با قرآن باشد جعل نمی‌کردند، چرا که مورد قبول مسلمانان واقع نمی‌شد و آنها به اهداف شیطانیشان نمی‌رسیدند.

لذا تلاش می‌کردند تا احادیث جعلیشان از نظر اسلوب و دلالت همچون اخبار صادره از ائمه علیهم السّلام باشد، و احادیثی جعل می‌کردند که مخالفتشان با قرآن و سنّت به نحو عموم و خصوص یا اطلاق و تقیید باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۹

* با توجه به مطالبی که گذشت مراد از طرح اخبار مخالف با کتاب و سنت چگونه اخباری است؟

اخباری است که با قرآن و سنّت مخالفت عموم و خصوصی یا اطلاق و تقییدی دارند و لذا روشن است که:

در اخبار واحد مظنون الصّدور چنین مخالفتی بسیار زیاد است. پس به نصّ این طائفه از اخبار باید از چنین احادیثی رفع ید کرده و به آنها عمل ننمود به عبارت دیگر: اخبار متواتره‌ای که دستور می‌دهد اخبار مخالف با قرآن و سنّت قطعی را طرح و ردّ کنید اعم است از اینکه این اخبار، معلوم الصدور و مخالف باشند یا غیر معلوم الصدور.

حال ما می گوئیم:

این احادیث متواتره شامل خبرهای معلوم الصدور نیست، بلکه خبرهای غیر معلوم الصدور را باید به قرآن عرضه نمود و در صورت عدم موافقت با کتاب و سنّت آنها را ردّ کرد.

* خبر محفوف به قرائن معتبره چگونه خبری است؟

خبر واحدی است که موافق با کتاب یا سنّت معتبره و یا اجماع و یا حکم عقل باشد، اگرچه در لسان روایات تنها موافقت با کتاب و سنّت عنوان گردیده ولی متعرّض موافقت با دو قسم دیگر نشده است.

* سرّ این عدم تعرّض در دو قسم عقل و اجماع چیست؟

این است که: اعتبـار و حجیّت اجمـاع از این باب است که کاشف از قول معصوم علیه السّـلام است و بـدین خاطر حجّت است، پس بازمی گردد به سنّت.

و امّا جهت رجوع عقل به کتاب و سنت از باب ملازمه میان حکم عقل و شرع می‌باشد، چرا که، کلّما حکم به العقل حکم به الشّرع و ...

پس با اندکی تأمل، بی‌نیاز از ذکر این دو روشن می‌شود.

* مراد از عبارت (و یشیر الی ما ذکرنا من ان المقصود ...) چیست؟

استشهادی است که شیخ برای فرموده‌اش کرده است.

* فرموده شیخ چه بود؟

این بود که فرمود:

مقصود از عرضه شدن خبر بر کتاب و سنّت تنها خبر غیر معلوم الصّدور است.

* استشهاد مزبور چیست؟

وجود اخبار جعلی و مکذوب فراوان در اخبار امامیّه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۳۰

متن:

و أمّا الإجماع

فقـد ادّعـاه السیّد المرتضـی قـدّس سرّه فی مواضع من کلامـه، و جعله فی بعضـها بمنزلـهٔ القیاس فی کون ترك العمل به معروفا من مذهب الشیعهٔ.

و قـد اعترف بـذلك الشـیخ علی مـا یـأتی فی کلامـه، إلّـا أنّه أوّل معقـد الإجمـاع بـإرادهٔ الأخبـار الّتی یرویهـا المخالفون. و هو ظاهر المحکیّ عن الطبرسیّ فی مجمع البیان، قال:

لا یجوز العمل بالظنّ عند الإمامیهٔ إلّا فی شهادهٔ العدلین و قیم المتلفات و اروش الجنایات[۲۷] و انتهی.

و الجواب: أمّا عن الآیات

فبأنّها- بعد تسلیم دلالتها- عمومات مخصّصهٔ بما سیجیء من الأدلّهٔ.

و أمّا عن الأخبار

فعن الروایهٔ الاولی فبأنّها خبر واحد لا یجوز الاستدلال بها علی المنع عن الخبر الواحد.

و اما أخبار العرض علی الکتاب فهی و إن کانت متواترهٔ بالمعنی إلّا أنّها بین طائفتین.

إحداهما: ما دلّ علی طرح الخبر الّذی یخالف الکتاب.

و الثانیهٔ: ما دلّ علی طرح الخبر الّذی لا یوافق الکتاب.

اما الطائفهٔ الاولی فلا تدلّ علی المنع عن الخبر الّذی لا یوجد مضمونه فی الکتاب و السنّهٔ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۳۱

ترجمه: (ادعای اجماع بر منع از عمل به خبر واحد)

اما اجماع:

جناب سید مرتضی در چند موضع از کلامش اجماع را ادّعا کرده و در برخی از آن کلام عمل به خبر واحد را به منزله ترک قیاس که در مذهب شیعه معروف است قرار داده.

شیخ طوسی نیز در کلامی که بزودی نقل می‌شود به تحقق چنین اجماعی (بر عدم جواز عمل به خبر واحد) اعتراف نموده، لکن اجماع را بر عدم جواز عمل به خبر واحدی که مخالفین شیعه نقل کرده‌اند، تأویل کرده است.

و این اجماع (بر عدم جواز عمل به خبر واحد) ظاهرا از مرحوم طبرسی در مجمع البیان هم حکایت شده است. وی در این کتاب فرموده است:

عمل به ظنّ از نظر امامیّه جایز نیست مگر در خصوص شهادت عدلین و تعیین قیمت اشیاء تلف شده و اروشی که به سبب جنایات برعهده جنایتکاران ثابت می گردد.

(پاسخ شیخ به ادله منکرین عمل به خبر واحد)

اشاره

امّا پاسخ از آیات این است که:

آیات نهی کننده از عمل به غیر علم، به فرض قبول دلالتشان عموماتی هستند که به وسیله ادلّه خاصّی که بعدا نقل خواهد شد، تخصیص خورده‌اند. پس دلالت بر منع از عمل به خبر واحد ندارند.

و امّا پاسخ از اخبار:

پاسخ از روایت اولی (روایت بصائر الدّرجات) این است که: این خبر، خبر واحدی است که استدلال به آن، جهت منع از عمل به خبر واحد درست نیست. و امّا اگر اعتراض شود که:

اخبار عرضه داشتن احادیث بر قرآن و سنّت که خبر واحد نیستند، بلکه متواتراند چه پاسخی می‌دهید؟

پاسخ می‌دهیم که، اگرچه این اخبار متواترند لکن خود دو طائفه هستند.

۱- اخباری که دلالت دارند بر لزوم طرح حدیثی که با قرآن مخالف است.

۲- اخباری که دلالت دارند بر طرح حدیثی که با قرآن موافق نیست.

و اما طائفه اوّل:

اخباری هستند که دلالت ندارند بر منع حدیثی که مضمون و محتوایش در قرآن و سنّت نیست، بلکه تنها از خبری منع می کنند که مضمونش مخالف با مطالب قرآن است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۳۲

تشریح المسائل

* سوّمین دلیل منکرین حجیّت خبر واحد چیست؟

اجماع است.

* نظر سید مرتضی در رابطه با خبر واحد چیست؟

بر عدم حجیت آن ادعای اجماع نموده، بلکه بر این عدم حجیت ادعای بداهت نموده می گوید:

همان‌طور که عمل به قیاس از ضروریات مذهب شیعه است، همین‌طور هم بطلان عمل به خبر واحد از ضروریات مذهب شیعه است.

لذا می گوید: برای بازشناسی عالم شیعی از سنی باید دید که آیا به قیاس و یا خبر واحد عمل می کند یا نه؟

* نظر شیخ طوسی پیرامون ادّعای اجماع بر منع از عمل به خبر واحد چیست؟

ادعای اجماع را پذیرفته است لکن توجیه می کند که: فقهای شیعه بالاجماع به خبرهای واحدی که راویان آنها غیر امامی بوده عمل نمی کردند لکن به روایات امامیه عمل می‌نموده‌اند.

پس از آن می‌فرماید: لازم نیست که راوی حتی امامی هم باشد، بلکه همین‌قدر که مورد وثوق باشد به روایت او عمل می‌شود اگرچه شیعه نباشد.

* پس اینکه گفته شد فقهای شیعه بالاجماع به خبر واحد عمل نمی کردند منظور چیست؟

می گوید: منظور خبر واحد ضعیف و غیر موثق است و نه مطلق خبر واحد مجرد از قرینه.

* نظر مرحوم طبرسی در ما نحن فیه چیست؟

ایشان نیز در مجمع البیان فرموده است: ما امامیه به خبر واحد عمل نمی کنیم و این مسئله نزد ما اجماعی است مگر در موضوعات خارجیه‌ای از قبیل بیّنه یا شهادت عدلین یا تعیین قیمت اشیاء تلف شده توسط خبرگان در معامله و یا از قبیل تعیین ارش جراحات وارده بر حیوانات. و اما در احکام، ما به خبر واحد عمل نمی کنیم.

* اجماع مذکور محصّل است یا منقول؟

برای سید و طبرسی محصّل است، لکن برای ما منقول است.

* پاسخ شیخ به دلیل اول منکرین حجیت خبر واحد (یعنی تمسک به آیات ناهیه از عمل به خبر واحد) چیست؟

به طور کلی دو جواب به شرح ذیل از آیات مذکور می‌دهند.

اول اینکه: آیات مزبور مربوط به اعتقادات است و لذا در همان باب هم ما را از پیروی ظنّ و گمان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۳۳

بر حذر می‌دارند.

* دلیل شیخ بر این مطلب چیست؟

صدر و ذیل آیات و یا ما قبل و ما بعد این صدر و ذیل و نیز شأن نزول آنها می‌باشد. فی المثل:

مشرکین گمان می کردند که فرشتگان دختران خدایند، خدا فرمود: آیا شما هنگام خلقت آنها حضور داشتید و دیدید که آنها آلت انوثیت دارند که چنین قضاوتی می کنید؟ نه، نبودید پس این پندار غلط از کجا؟

سپس می‌فرماید: إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ.*

یعنی: چنین افرادی از روی حدس و گمان قضاوت می کنند و روشن است که قضاوتی منطقی نیست و لذا از خود آیات مدعیات مذکور ثابت می‌شود و حال آنکه، بحث از حجیت خبر واحد مجرد از قرینه مربوط به فروع دین و احکام شرعیه است. در نتیجه: ما نحن فیه، موضوعا و تخصّصا از تحت آیات مورد نظر خارج است.

دوم اینکه: به فرض که آیات شریفه مورد نظر عمومیت و یا اطلاق داشته و شامل احکام شرعیه هم بشود یعنی: بر منع از عمل به مظنّه مطلقا دلالت کند چه در اصول دین و چه در احکام شرعیه، آن‌هم از هر راهی که این مظنّه حاصل شود، چه از راه خبر فاسق و

چه از راه خبر ثقه، و چه از راه خبر عادل. لکن در مباحث بعدی دلیل قطعی می‌آوریم که خبر واحد ثقه مجرد در خصوص احکام شرعیه ارزش دارد. سپس با ادله حجیت خبر واحد این عمومات ناهیه از عمل به غیر علم را تخصیص می‌زنیم، و این خروج حکمی است بنابراین: از ناحیه آیات مشکلی وجود ندارد.

* دومین دلیل منکرین حجیت خبر واحد چه بود؟

تمسک به دو دسته روایت:

۱- حدیث مکاتبه از امام هادی علیه السّلام که تصریح داشت به اینکه هر حدیثی که معلوم الصدور باشد حجت است و آنکه معلوم الصدور نیست حجت نیست.

* پاسخ شیخ به دلیل مذکور چیست؟

این است که: خود این حدیث خبر واحد است و شما به وسیله خبر واحدی که خود محل نزاع است و هنوز دلیلیت آن مسلم و قطعی نیست استدلال می‌کنید که خبر واحد حجت نیست و این استدلال نادرستی است. چرا که ما نقل کلام می‌کنیم به خود این حدیث و سؤال می‌کنیم حجیت حدیث مزبور از کجاست؟

۲- روایات متعددی که دلالت بر عرضه کردن احادیث بر کتاب و سنت قطعیه دارند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۳۴

* آیا روایات مورد ادّعای منکرین، متواتر لفظی‌اند و یا معنوی؟

بدون تردید متواتر معنوی‌اند. چرا که همه آنها در یک قدر جامع، مشترک‌اند و آن عبارت از اینکه:

معیار و ضابطه در این روایات عرضه کردن احادیث بر کتاب و سنت قطعیه است.

* چرا روایات مورد استدلال منکرین حجیّت خبر واحد متواتر لفظی نیستند؟

زیرا الفاظ و تعبیرات در این روایات، مختلف و کاملا- متفاوت‌اند. فی المثل: در برخی آمده: «ما خالف کتاب اللّه فاطرحوه»، در برخی آمده: ما لیس بموافق و یا (ما لا یوافق کتاب اللّه ...)، در برخی آمده: قف حتی نشرح لک، در برخی آمده: فالذی جاء به اولی، در برخی آمده: لم نقله و یا در برخی تعبیر به باطل و یا زخرف و همچنین مردود شده است.

* قبل از پاسخ شیخ به روایات مذکور بفرمائید در عرضه احادیث به کتاب و سنت چند حالت متصوّر است؟

سه حالت:

۱- اینکه موضوعی را خبر واحد متعرض شده، حکمی را هم برای آن مشخص نموده است. حال وقتی به کتاب و سنت مراجعه می‌کنیم می‌بینیم: همان موضوع را متعرّض شده و همان حکم را برای آن بیان داشته است.

چنین حدیثی موافق کتاب و سنّت بوده و بدون تردید حجّت است، که در این حالت به خود کتاب و سنّت اخذ می‌کنیم و لذا چنین حدیثی محل بحث نیست.

۲- اینکه موضوعی را خبر واحد متعرض شده و حکمی را هم برای آن بیان داشته است لکن با رجوع به کتاب می‌بینیم که همان موضوع را متعرّض گردیده، اما حکمی را که برای آن بیان داشته مخالف با حکمی است که در خبر واحد برای آن موضوع بیان شده مثل اینکه: خبر واحد بگوید، استعمال دخانیات حلال است و آیه بفرماید حرام است. چنین خبر واحدی مخالف کتاب و سنت است و بلا شکّ از موارد اخبار العرض است و باید ردّ شود.

۳- اینکه خبر واحد موضوعی را متعرّض شده و حکمی را هم برای آن مشخص کرده است لکن با رجوع به کتاب و سنت معتبره متوجه می‌شویم اصلا چنین موضوعی مطرح نگردیده است. چنین خبری: نه موافق است و نه مخالف، بلکه از آن تعبیر به غیر موافق و غیر مخالف می‌شود و خود شقّ سومی است.

* خود اخبار العرض بر چند دسته‌اند؟

بر دو دسته‌اند:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۳۵

روایاتی می گویند: حدیث مخالف قرآن و سنّت را ردّ کنید.

و روایاتی می گویند: حدیث غیر موافق با قرآن و سنّت را ردّ کنید اگرچه مخالف نباشد.

* پاسخ شیخ به دسته اول از این روایات چیست؟

این است که: این دلیل اخصّ از مدّعاست. چرا؟

زیرا مدّعا این است که: خبر واحد مطلقا حجت نیست مگر در صورتی که موافق کتاب و سنت است پس: خبر در صورت دوم و سوم از صورت‌های سه گانه مذکور، حجّت نمی‌باشد. و حال آنکه دلیل شما (یعنی دسته اول از روایات عرض) تنها شامل قسم دوم می‌شود و دلالت می کند بر اینکه: حدیث مخالف با کتاب و سنّت حجّت نیست، لکن قسم سوم را شامل نمی‌شود. پس این دلیل به درد آن مدّعی نمی‌خورد زیرا شمول ندارد.

* به طور خلاصه بفرمائید عنوان مخالفت در کجا صادق است؟

در جائی که فی المثل: دو دلیل در مورد یک موضوع، دو حکم به خلاف داشته باشند.

* در چه جایی میان دلیلین مخالفت صادق نیست؟

در جائی که: یکی از دلیلین برای موضوعی که اصلا در دلیل دیگر وجود ندارد، حکمی را بیان کند و حال آنکه دلیل دیگر از حکم اثباتی و یا سلبی آن ساکت باشد.

زیرا مضمون این طائفه از اخبار، نهی از خبری است که مخالف با قرآن باشد لذا با توجه به مسئله عنوان مخالفت و توضیح آن در مطالبی که گذشت، این اخبار دلالت نمی کند بر منع از خبری که عنوان مخالفت برآن صدق نمی کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۳۶

متن:

فإن قلت: ما من واقعهٔ إلّا و یمکن استفادهٔ حکمها من عمومات الکتاب المقتصر فی تخصیصها علی السنّهٔ القطعیّهٔ- مثل قوله تعالی خَلَقَ لَکُمْ ما فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً[۲۸] و قوله تعالی إِنَّما حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَهَٔ إلی آخر الآیهٔ[۲۹] و فَکُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلالًا طَیِّباً[۳۰] و یُرِیدُ اللَّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ[۳۱] و نحو ذلک- فالأخبار المخصّصهٔ لها کلّها و لکثیر من عمومات السنّهٔ القطعیّهٔ مخالفهٔ للکتاب و السّنهٔ.

قلت أولا: إنّه لا یعدّ مخالفهٔ ظاهر العموم- خصوصا مثل هذه العمومات- مخالفهٔ، و إلّا لعدّت الأخبار الصادرهٔ یقینا عن الأئمّهٔ علیهم السّلام المخالفهٔ لعمومات الکتاب و السنّهٔ النبویّهٔ مخالفهٔ للکتاب و السنّهٔ، غایهٔ الأمر ثبوت الأخذ بها مع مخالفتها لکتاب اللّه و سنّهٔ نبیّه صلّی اللّه علیه و آله فتخرج عن عموم أخبار العرض، مع أنّ الناظر فی أخبار العرض علی الکتاب و السنّهٔ یقطع بأنّها تأبی عن التخصیص.

و کیف یرتکب التخصیص فی قوله علیه السّلام «کلّ حدیث لا یوافق کتاب اللّه فهو زخرف»[۳۲] و قوله علیه السّلام «ما أتاکم من حدیث لا یوافق کتاب اللّه فهو باطل»[۳۳] و قوله علیه السّلام «لا تقبلوا علینا خلاف القرآن، فإنّا إن حدّثنا بموافقهٔ القرآن و موافقهٔ السنّهٔ»[۳۴]؟!

و قد صحّ عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله انّه قال: «ما خالف کتاب اللّه فلیس من حدیثی»، او «لم اقله» مع انّ اکثر عمومات الکتاب قد خصّص بقول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله.

ترجمه:

[اشکال و اعتراض]

اشاره

اگر گفته شود: هیچ واقعه‌ای نیست مگر آنکه می‌توان حکم آن را از عمومات واقع در کتاب که در تخصیصشان بر سنت قطعی (اخبار و احادیث متواتر و یا مقرون به قرائن مفید علم) اکتفا می‌شود، استفاده نمود، نظیر آیات زیر:

۱- خَلَقَ لَكُمْ ما فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً ۲- إِنَّما حَرَّمَ عَلَیْكُمُ الْمَیْتَةَ ...* ۳- فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۳۷

حَلالًا طَیِّباً* ۴- یُرِیدُ اللَّهُ بِكُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ... و امثال این آیات.

پس اخبار واحدی که مظنون الصدور است (و در عین حال مخصص این آیات و بسیاری از عمومات، سنن قطعیه است) صادق است که گفته شود این اخبار، اخبار مخالف با کتاب و سنت هستند و لذا به نص طائفه اول از اخبار باید طرد شوند، چه پاسخی می‌دهید؟

شیخ پاسخ می‌دهد که: اولاـ: مخالفت خاص با عام مخالفت شمرده نمی‌شود، به ویژه اگر عام مثل عمومات آیات مذکوره باشد وگرنه اخبار و احادیثی که یقینا صادر از ائمه هستند و با عمومات کتاب و سنت نبویه مخالفت دارند هم از جمله اخبار مخالف با کتاب و سنت شمرده می‌شوند. نهایت امر (در تفاوت میان این اخبار و اخبار مظنون الصدور)، ثبوت اخذ به این اخبار مقطوع الصدور است با اینکه مخالف با کتاب اللّه و سنّت نبوی صلّی اللّه علیه و آله هستند (و حال آنکه اخبار مظنون الصدور باید طرح شود).

در نتیجه: عموم اخبار عرض نسبت به این دسته از اخبار مخالف تخصیص خورده و باید آنها را از عموم اخبار مزبور خارج دانست، و حال آنکه ناظر در اخبار عرض پس از دقت، یقین پیدا می‌کند که این احادیث از تخصیص خوردن ابا دارند.

پس با اینکه الفاظ وارد در این اخبار و سیاق آنها به نحوی است که اصلا قابلیت برای تخصیص ندارند چگونه می‌توان قائل به تخصیص شد.

۱- در این سخن امام علیه السّلام:

«هر حدیثی که با کتاب خدا موافق نباشد پس آن باطل می‌باشد».

۲- و این فرموده معصوم علیه السّلام که:

«آنچه از حدیث و روایت به شما رسید و با کتاب خدا موافق نبود پس آن باطل است».[۳۵]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‏۴ ؛ ص۳۷

و این کلام امام علیه السّلام که:

«بر ما احادیث مخالف با قرآن را نپذیرید، چرا که اگر ما حدیث بگوئیم، حدیثی موافق با قرآن و سنت می گوئیم».

۴- و به سند صحیح از پیامبر خاتم صلّی اللّه علیه و آله نقل شده که فرمودند: آنچه با کتاب خدا مخالف است پس از حدیث من نبوده یا من نگفته‌ام. درحالی‌که می‌بینیم اکثر عمومات قرآنی به وسیله روایات منقول از جناب نبی اکرم صلّی اللّه علیه و آله تخصیص خورده (نتیجه اینکه مخالفت خاص با عام در واقع مخالفت نیست وگرنه وجود مقدّس پیامبر صلّی اللّه علیه و آله نمی‌فرمودند که من حدیث مخالف با قرآن نگفته‌ام).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۳۸

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در اشکال و اعتراض مذکور چیست؟

این است که: مگر ما معتقد نیستیم که:

ما من واقعهٔ الّا و له حکم فی القرآن و السنّهٔ الی یوم القیامهٔ؟

و مگر قرآن نفرموده است که:

وَ لا رَطْبٍ وَ لا یابِسٍ إِلَّا فِی کِتابٍ مُبِینٍ؟

و مگر پیامبر صلّی اللّه علیه و آله در حجّهٔ الوداع نفرمود:

«معاشر المسلمین ما من شیء یقرّبکم الی الجنّهٔ و یبعّدکم عن النّار الّا و قد امرتکم به، و ما من شیء یبعّدکم عن الجنّهٔ و یقرّبکم الی النّار الّا و قد نهاکم عنه»؟

و مگر ائمه علیهم السّلام نفرموده‌اند که:

«عندنا مصحف جدّتنا فاطمهٔ علیها السّلام فیها تبیان کل شیء حتی ارش الخدش».

و مگر ما مدعی نیستیم که:

اسلام دین کاملی است، و برای هر موضوعی، در هر عصری حکمی دارد.

حال سؤال این است که: آیا می‌توان گفت که موضوع و یا موضوعاتی وجود دارد که اسلام حکمی برای آن نداشته باشد و کتاب و سنّت متعرّض آن نشده باشد؟

* پاسخ خود متشکل به سؤال خودش چیست؟

این است که: حتما اسلام که مجموعه کتاب و سنّت معتبره است برای هر موضوعی در هر عصری پاسخ مناسبی را بیان داشته و یا می‌دارد، منتهی بیان بر دو گونه است:

۱- گاهی بیان به نحو خصوصی است، یعنی موضوع خاصّی را مطرح نموده و حکم وجوب یا حرمت و یا ... آن را مشخص می‌کند مثل:

(أَقِیمُوا الصَّلاهَ)، (وَ آتُوا الزَّکاهَ)،* (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ)، (لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِکُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذی).

و یا مثل: (جاهَدُوا فِی سَبِیلِ اللَّهِ)،* (وَ لا تَقْرَبُوا الزِّنی)، (وَ لا یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضاً).

۲- و گاهی بیان به نحو عموم است، یعنی: گاهی می‌توان در کتاب و سنّت معتبره به عموماتی برخورد که حکم هر حادثه و واقعه‌ای را در هر زمانی از آن به دست آورد.

مثل: آیه شریفه أُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّباتُ،* که دایره شمولش موضوعات بی‌شماری را در بر می‌گیرد و مثل: آیه شریفه: خَلَقَ لَکُمْ ما فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً، که همه جماد و نبات و حیوان و ... را دربر می‌گیرد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۳۹

و مثل: آیه شریفه: إِنَّما حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَهَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِیرِ ...* که حکم تحریم منحصرا مربوط به همین موضوعات مشخص شده است، و مفهوم آن این است که: غیر از این‌ها هرچه که در این دنیا هست برایتان حلال است. و هکذا امثالهم: از آیات و روایات معتبره.

حال:

هر خبر واحدی را در هر واقعه‌ای که بیاورید یا موافق این عمومات است و یا مخالف، یعنی: مقیّد و مخصّص و یا قرینه برخلاف ظاهر است.

اگر موافق بود حجّت است و چنانچه مخالف بود حجّت نیست و ردّ می‌شود.

در نتیجه: شقّ سومی به نام نه موافق، نه مخالف نداریم، پس: اینکه گفتید: دلیل شما اخصّ از مدّعای شماست درست نیست و دلیل ما مساوی با مدّعای ماست.

* پاسخ جناب شیخ به اشکال و سؤال و جواب مستشکل چیست؟

دو پاسخ به این اشکال داده است.

* نخستین پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

این است که: نه این مخالفت‌های به نحو عموم و خصوص و یا مطلق و مقید مخالفت به شمار می‌روند و نه هر بودنی در تحت عام بودن است.

* چرا به نظر شیخ این مخالفت‌ها، مخالفت نیست؟

زیرا اگر این مخالفت‌ها، مخالفت به شمار آید، مستلزم این است که: روایات مقطوع الصدوری هم که مخصص یا مقید عموم و یا اطلاق کتابی و سنتی هستند نیز مخالف کتاب و سنت محسوب می‌شوند یعنی: عموم اخبار العرض که بر ردّ و طرح هرگونه اخبار مخالف دلالت دارند. روایات مذکور را نیز شامل شوند و در نتیجه، این طائفه از اخبار معلوم الصدور هم ردّ و طرح شوند.

* پس مراد از عبارت (غایة الامر ثبوت الاخذ بها ...) چیست؟

پاسخ شیخ است مبنی بر اینکه حد اکثر و نهایت حرفی که می‌شود درباره اخبار مزبور زد، این است که بگوئیم: چون این اخبار قطعی الصدور و حجت هستند، عام قرآنی را تخصیص زده و از تحت عمومات اخبار العرض استثنا می‌شوند و قابل طرح نیستند، و حال آنکه اخبار العرض از تخصیص، ابا دارند به عبارت دیگر: این احادیث تخصیص‌بردار نیستند. چرا؟

زیرا این اخبار در مقام انذار مکلّفین از مخالفت با کتاب و سنت هستند و مضمونشان موافق با حکم عقل است یعنی: همان گونه که عقل ما را از مخالفت با کتاب و سنّت برحذر می‌دارد، این احادیث هم ما را از این مخالفت می‌ترسانند و به ما هشدار می‌دهند. یعنی: همان‌طور که حکم عقل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۴۰

تخصیص‌بردار نیست، این روایات هم تخصیص‌بردار نیستند، فی المثل: آیا می‌توان گفت که حدیث (ما خالف کتاب اللّه فهو باطل) تخصیص‌بردار است یعنی: اگر موردی را پیدا کردیم که مخالف کتاب بود بگوئیم: این مورد باطل نیست؟

بنابراین: اگر این مخالفت به نحو عموم و خصوص یا به نحو اطلاق و تقیید، مخالفت با کتاب و سنت به حساب آید لازمه‌اش این است که: احادیث قطعیّهٔ الصّدور لکن خاصّ و مقیّد نیز مخالف باشند، منتهی مستثنی شده‌اند پس: به بیان مذکور، اللازم باطل، فالملزوم مثله، در نتیجه این مخالفت، مخالفت نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۴۱

متن:

و ممّا یدلّ، علی أنّ المخالفة لتلک العمومات لا تعدّ مخالفة، ما دلّ من الأخبار علی بیان حکم ما لا یوجد حکمه فی الکتاب و السنّة النبویّة، إذ بناء علی تلک العمومات لا یوجد واقعة لا یوجد حکمها فیهما.

فمن تلک الأخبار: ما عن البصائر و الاحتجاج و غیرهما مرسلة عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله أنّه قال:

«ما وجدتم فی کتاب اللّه فالعمل به لازم، و لا عذر لکم فی ترکه، و ما لم یکن فی کتاب اللّه تعالی و کانت فیه سنّة منّی فلا عذر

لکم فی ترک سنّتی، و ما لم یکن فیه سنّهٔ منی. فما قال أصحابی فقولوا به، فانّما مثل أصحابی فیکم کمثل النجوم، بأیّها اخذ اهتدی، و بأیّ أقاویل أصحابی أخذتم اهتدیتم. و اختلاف أصحابی رحمهٔ لکم. قیل: یا رسول اللّه، و من أصحابک قال: أهل بیتی»[۳۶]، الخبر.

فانّه صریح فی أنّه قد یرد من الأئمهٔ علیهم السّلام ما لا یوجد فی الکتاب و السنّهٔ.

و منها: ما ورد فی تعارض الروایتین من ردّ ما لا یوجد فی الکتاب و السنّهٔ إلی الأئمهٔ علیهم السّلام مثل ما رواه فی العیون عن أبی الولید، عن سعد بن محمّد بن عبد اللّه المسمعیّ، عن المیثمیّ. و فیها:

«ما ورد علیکم من خبرین مختلفین فاعرضوهما علی کتاب اللّه- إلی أن قال:- و ما لم یکن فی الکتاب فاعرضوه علی سنن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله- إلی أن قال- و ما لم تجدوه فی شیء من هذه فردّوا إلینا علمه، فنحن أولی بذلک»، الخبر.

و الحاصل: انّ القرائن الدّالهٔ علی انّ المراد بمخالفهٔ الکتاب لیس مجرّد مخالفهٔ عمومه و اطلاقه کثیرهٔ تظهر لمن له ادنی تتبع.

ترجمه:

(استشهاد شیخ در عدم مخالفت خاصّ با عامّ)

اشاره

و از جمله اموری که دلالت می‌کند که مخالفت با این عمومات قرآنی، مخالفت شمرده نمی‌شود؛ اخباری است که حکم موضوعاتی را که در قرآن و سنّت نبوی صلّی اللّه علیه و آله یافت نمی‌شود بیان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۴۲

می‌نمایند. زیرا بنا بر (ظاهر) این عمومات، نباید واقعه‌ای یافت شود که حکمش در قرآن نباشد (و حال آنکه صریح این اخبار می‌گوید وقایعی هست که حکم آنها در قرآن کریم و سنت نبوی وجود ندارد).

و از جمله این اخبار:

۱- حدیثی است که از کتاب بصائر الدرجات و احتجاج و غیر این دو کتاب، به نحو مرسله از حضرت پیامبر صلّی اللّه علیه و آله نقل شده که فرمودند:

آنچه در قرآن بیابید پس عمل بدان لازم است و عذری برای شما در ترک آن نیست، و آنچه در کتاب خدای تعالی نبوده ولی در سنت و حدیث منقول از من وجود داشته باشد، پس عذری برای شما در ترکش نمی‌باشد، و آنچه در سنت من نیز وجود ندارد، بر شما لازم است به آنچه اصحاب من می‌گویند، قائل شوید، چرا که مثل اصحاب من در میان شما همچون ستارگان است، که اگر به هریک از آنها اخذ کنید، هدایت می‌شوید.

بدین خاطر به هریک از گفته‌های صحابه من نیز اخذ نمایید، هدایت شده، از مهلکه می‌رهید و اختلاف اصحاب من برای شما رحمت است.

پرسیده شد: یا رسول اللّه! اصحاب شما چه کسانی هستند؟

فرمودند: اهل بیتی.

این حدیث صریح است در اینکه، گاهی از ائمه معصومین علیهم السّلام حدیثی وارد می‌شود که در کتاب و سنت یافت نمی‌شود.

۲- روایتی است که در باب تعارض دو روایت وارد شده و در آن حکم شده به اینکه حکمی که در کتاب و سنت یافت نمی‌شود باید به ائمه رد شود و آن عبارتست از:

روایتی که مرحوم صدوق در کتاب عیون از ابو الولید، از سعد بن محمد بن عبد اللّه مسمعی از میثمی بدین مضمون نقل شده:

آنچه از دو خبر مختلف و معارض به شما رسید، آن دو را به کتاب خدا عرضه کنید تا آنجا که می‌فرماید: چنانچه در کتاب نیست، آن دو را بر سنن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله عرضه کنید تا جایی که فرموده: و اگر در کتاب و سنّت نیافتید، پس علم آن را به ما ردّ کنید. زیرا ما اولی و سزاوارتر هستیم به آن از شما.

حاصل کلام اینکه: قرائن دالّه بر اینکه مراد از مخالفت با کتاب، صرف مخالفت با عموم یا اطلاق قرآن نیست و چه‌بسا با اندک تتبع و تأمّل فرد فاحص به آنها دست پیدا می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۴۳

تشریح المسائل

* به نظر شیخ چرا این بودن در تحت عام بودن نیست و دلالت این عمومیت دلالت نیست و هکذا؟

زیرا روایات فراوانی ما را امر می‌کنند به اینکه: حکم هر واقعه‌ای را که از قرآن به دست آوردید دیگر معذور نخواهید بود و باید به آن عمل کنید. و اگر حکم آن واقعه را از قرآن تحصیل نکردید به سنت من رجوع کنید و حکم را به دست آورید و به آن عمل کنید، چنانچه حکم را در سنّت من هم نیافتید به اهل بیت و اصحاب من که مثلشان مثل نجوم است مراجعه نموده و آنچه را که حکم نمودند عمل کنید.

و چنانچه در کلمات معصومین علیهم السّلام هم نیافتید، توقف کرده علم واقعه یا حادثه را به ائمه علیهم السّلام ردّ کنید.

* حاصل مطالب شیخ چیست؟

این است که: اگر بودن به نحو عموم نیز بودن بود، دیگر نباید پیامبر یا امام علیهم السّلام بفرمایند: اگر حکم واقعه را در قرآن و سنّت نیافتید به ...

خیر، نیافتن در کار نمی‌باشد، بلکه حکم هر موضوعی را می‌توان از کتاب و سنت دریافت کرد حال این یافتن در بیان عمومی باشد و یا به بیان خصوصی. و در نتیجه وجود این روایات لغو می‌بود و لغو از حکیم صادر نمی‌شود یعنی: با لحاظ قواعد مختلفه و اسلوب اجتهاد و لحاظ کلیّات و جزئیّات وجود و جولان عقل در تجزیه و تحلیل و ترکیب و ... با ردّ فروع بر اصول می‌توان حکم هر موضوعی را به دست آورد.

از اینجا: روشن می‌شود که هر بودنی، بودن نیست، بلکه بودن باید خصوصی باشد.

* سرّ اینکه این‌گونه بودنها و دلالتها ارزش ندارند، چیست؟

این است که: این عمومات فراوان و وسیع به اندازه‌ای مبتلا به تخصیص شده‌اند که دیگر ظهورشان در عمومیّت، موهون شده و از درجه اعتبار ساقط گردیده است. پس: نمی‌توان به عموم آنها تمسّک نمود.

* نتیجه پاسخ اول شیخ چه شد؟

این شد که: نه این‌گونه مخالفت‌ها، مخالفت است، نه این‌گونه دلالت‌ها، دلالت است و نه این گونه بودن‌ها، بودن به حساب می‌آید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۴۴

متن:

و من هنا نظهر ضعف التأمّل فی تخصیص الکتاب بخبر الواحد لتلک الأخبار، بل منعه لأجلها، کما عن الشیخ فی العدّة، او لما ذکره المحقق من أنّ الدلیل علی وجوب العمل بخبر الواحد الاجماع علی استعماله فیما لا یوجد فیه دلالة، و مع الدلالة القرآنیّة یسقط وجوب العمل به.

و ثانیـا، أنّا نتکلّم فی الأحکام التی لم یرد فیها عموم من القرآن و السـنّهٔ، من أحکام المعاملات، بل العبادات التی لم ترد فیها الّا آیات مجملهٔ أو مطلقـهٔ من الکتاب، اذ لو سـلّمنا انّ تخصـیص العموم یعـدّ مخالفـهٔ امّا تقیید المطلق فلا یعدّ فی العرف مخالفهٔ بل هو مفسّـِر خصوصا علی المختار من عدم کون المطلق مجازا عند التقیید.

ترجمه:

(تضعیف کلام شیخ طوسی و محقق)

اشاره

از اینجا (مطالبی که پیرامون خبر واحد گفته شد و پاسـخی که به منکرین حجیت خبر واحد دادیم) ضعف تأمّل و درنگ برخی فقها (مثـل شـیخ طوسـی در عـدّهٔ الاصول)، در تخصـیص کتاب به خبر واحـد و اسـتنادشان به این اخبار و بلکه منع آن تأمّل به خاطر این اخبـار العرض و یـا آنچه که مرحوم محقق ذکر نموده (مبنی بر اینکه: دلیـل بر وجوب عمل به خبر واحـد اجماع است و مورد اجماع اسـتعمال خبـر در جـایی است که دلیـل قرآنی وجـود نداشـته باشـد، پس بـا ثبـوت آیه و دلالـت قرآنی وجوب عمـل به خبـر سـاقط می گردد)، روشن می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۴۵

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (و من هنا ...) چیست؟

اشاره است به مطلبی که در اواخر مبحث عام و خاص معالم وجود دارد.

* مطلب مذکور چیست؟

این است که: آیا می‌توان با خبر واحد خاص، عمومات قرآن را تخصیص زد یا خیر؟

* چه پاسخی به سؤال فوق داده شده است؟

اکثر اصولیین و فقها معتقدند که چنانچه خبر واحد واجد شرایط بوده و قابلیت برای تخصیص عام کتابی داشته باشد، بلا مانع است.

* پس مراد از عبارت (یظهر ضعف ...) چیست؟

اشاره دارد به نظر برخی از منکرین پاسخ فوق.

بدین معنا که برخی همچون شیخ طوسی معتقدند که خبر واحد شایستگی مخصّص بودن عمومات را ندارد و در اثبات مدعای خود دلائلی دارند، یکی از آن ادله این است که: اخباری داریم به نام اخبار العرض علی الکتاب و السنّهٔ. این اخبار می گویند: هر حدیثی را که مخالف قرآن بود، دور انداخته به آن توجه نکنید. حال اگر عام کتابی دلالت می کرد بر وجوب اکرام همه علماء (چه اصولی، چه فقهی و چه نحوی)، و لکن خبر واحد خاصّی گفت:

اکرام عالم نحوی حرام است، این خبر مخالف و منافی آن عام است، پس به حکم اخبار عرض بایـد طرح شود، و لذا دیگر نوبت به تخصیص نمی‌رسد.

* پاسخ شیخ به استدلال فوق چیست؟

این است که: ضعف و بطلان این استدلال از پاسخ اوّل ما روشن می‌شود و آن این است که:

مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق مخالفت نبوده و مشمول اخبار العرض نمی‌شود.

* پس مراد از عبارت (لما ذکره المحقق ...) چیست؟

اشاره است به دلیل دیگری از این گروه که مرحوم محقق آن را آورده و تنها دلیل ما بر حجیت خبر واحد اجماع است.

یعنی: اجماع علماء دلالت دارد بر اینکه تا زمانی که دلالت قرآنیه‌ای در میان نباشد، ما می‌توانیم از خبر واحد در احکام شرعیه استفاده کنیم، پس در صورت وجود دلالت قرآنی و لو به نحو عموم یا اطلاق (و نه خصوص و نص)، دیگر نوبت به عمل به خبر واحد نمی‌رسد. و در این صورت است که باید طرح شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۴۶

* پاسخ شیخ به دلیل فوق از جانب منکرین حجیت خبر واحد چیست؟

این است که می‌فرماید:

از آنچه ما ذکر نمودیم پاسخ این دلیل هم دانسته می‌شود و آن عبارتست از اینکه:

اولا: این گونه دلالت‌ها و بودن‌ها فاقد ارزش است و جلوی عمل به خبر واحد را نمی گیرد.

ثانیا: مگر دلیل حجیت خبر واحد منحصر به اجماع نیست و ما ادلّه دیگری را هم داریم که مشروط به این شرط هم نمی‌باشد.

* دومین پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

این است که: سلّمنا که مخالفت به نحو عام و خاص هم مخالفت باشد و بودن در تحت عموم با آن وسعت نیز، بودن به شمار آید، لکن مفروض ما در جایی است که حکم واقعه مورد فرض، حتی به طور عموم هم بیان نشده باشد و صرفا خبر واحد متعرض آن شده باشد، مثل: بسیاری از احکام معاملات و بلکه عبادات که در رابطه با حکم آنها به غیر از آیات مجمل و مطلق، دلیل خاصی و حتی دلیل عامی هم وارد نشده است لذا خبر واحد از باب تقیید برای این اطلاقات حکم آنها را تعیین و مشخص نموده است.

بنابراین: اگر اختلافی هم میان خبر و آیات قرآنی باشد، از باب اطلاق و تقیید است. به نحوی که مقیّد مفسّر مطلق بلکه قرینه معیّنه‌ای برای مقصود حاکم است که به واسطه آن پی می‌بریم که از ابتدا، از مطلق مقیّد اراده شده و لفظ مطلق در مقید استعمال گردیده است.

* با توجّه به بیانات فوق مگر احکام شرعیه بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم:

۱- احکامی که به نحو خصوص و یا به نحو عموم نسبت به آنها دلالت قرآنی و روائی وجود دارد. در این قسم:

چنانکه شما هم گفتید دلیل با مدّعی مساوی است. چرا؟

زیرا هر حدیث وارده‌ای در این بخش را به کتاب و سنت عرضه کنیم یا موافق است، یا مخالف و شق سومی در کار نیست.

۲- احکامی که نسبت به آنها دلالت قرآنی و روائی حتی به نحو عموم هم وجود ندارد، مثل کثیری از احکام عبادات و معاملات.

اگر هم نسبت به این احکام دلالت قرآنی و روایی وجود داشته باشد. یک سلسله آیات مجمله یا مطلقه است. از قبیل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۴۷

فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً* و يا أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ و يا حَرَّمَ الرِّبا و يا أَقِيمُوا الصَّلاةَ.*

* قبل از ادامه بحث بفرمائید آیا می‌شود مجمله و یا مطلقه بودن یک آیه مختلف باشد؟

بله، بر اساس مبانی مختلف.

* در تبیین مدعای فوق مثال بزنید؟

فی المثل؛ در باب صحیح و اعم:

چنانچه بنای ما بر این باشد که الفاظ عبادات و معاملات در خصوص عبادت و یا معامله صحیحه (معامله‌ای که واجد تمام اجزاء و شرایط است) وضع شده‌اند، هرجا که در شرطیت یا جزئیت چیزی شک کنیم، نمی‌توانیم به اطلاق کلام تمسک کنیم، در نتیجه

کلام مجمل می‌شود. و اگر بنای ما بر این بود که الفاظ مذکور برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده‌اند، هنگام شک در شرطیت و یا جزئیت چیزی، می‌توانیم به اطلاق کلام تمسک کنیم یعنی بگوئیم:

اگر این جزء مثلا و یا این شرط مشکوک در غرض مولی دخالت داشت، قطعا آن را می‌آورد. فی المثل می‌فرمود: اقیموا الصلاهٔ مع السورهٔ و هکذا ...

و از آنجا که نفرموده است، معلوم می‌شود که شرط یا جزء مشکوک در غرض وی دخیل نمی‌باشد در نتیجه: کلام مطلق می‌شود.

* با توجه به مطالبی که گذشت حاصل پاسخ دوّم شیخ به اشکال مورد نظر چیست؟

این است که:

۱- که آیات مجمل هستند، چنانچه خبر واحد موثقی وارد شد و مراد آیه را توضیح داد، نمی‌توان گفت که چنین خبری مخالف با آیه است، چرا؟

زیرا که آیه مجمل بوده و دلالتی ندارد تا منافی خبر باشد یا نباشد.

پس: این گونه روایات مفسر آیات‌اند نه مخالف آنها، آن‌چنان‌که بخش عمده‌ای از روایات ما از این قبیل‌اند. در نتیجه: شق سوّمی هم پیدا شد، و لذا به مستشکل می‌گوییم: دلیل شما اخصّ از مدّعی است.

۲- و در مواردی که آیات مطلقه هستند، چنانچه خبر واحدی وارد شود که دلالت بر تقیید می‌کند، هیچ‌گونه تنافی و اختلافی وجود ندارد، بلکه خبر، مقید، مفسر، مکمل آن مطلقه است.

* چه تفاوتی میان عام و مطلق وجود دارد که شما عام و خاص را مخالف به شمار می‌آورید و نه مطلق و مفید را؟

تفاوت در این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۴۸

۱- عام: دلالتش بر عموم استغراقی، بالوضع و به ظهور لفظی است.

پس: اگر گفته می‌شود (اکرم العلماء) مثل این است که گفته شود: اکرم الفقهاء و الاصولیین و المنطقیین و الریاضیین و ....

پس: ورزشکاران را هم دربر می‌گیرد. در نتیجه: اطلاق فوق بالنص دلالت بر وجوب اکرام ورزشکاران دارد و بالملازمه دلالت می‌کند بر نفی حکم منافی.

و اگر گفته شود: (لا- تکرم الریاضیین) این نهی (بالمطابقه) دلالت می‌کند بر حرمت اکرام به ورزشکاران و (بالملازمه) دلالت می‌کند بر نفی حکم مخالف.

و لذا: عام و خاص در خصوص، ورزشکاران با یکدیگر مخالف‌اند و باید مخالف را طرح کرد.

۲- مطلق دلالتش بر اطلاق، بالوضع نیست. بلکه دلالتش بالوضع بر اصل طبیعت است بما هی طبیعت و طبیعت (ماهیت) با قطع نظر از اطلاق و تقیید و خصوصیات فردیه، نه مثبت است و نه نافی.

لکن: اگر پس از مطلق، مقیدی آمد فی المثل (اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ) و نظر به فرد خاصی از آن مطلق داشت، در تنافی با یکدیگر نخواهد بود.

* سر مطلب در این عدم تنافی در مطلق و مقید چیست؟

این است که: مطلق لا بشرط است و لا بشرط با هر شرطی قابل جمع است.

* حاصل مطلب شیخ چیست؟

این است که: مقیّد، مفسّر و مکمّل مطلق است مطلقا (یعنی ظاهرا و باطنا) نه مخالف آن.

* مراد از عبارت (من عدم کون المطلق مجازا عند التقیید) چیست؟

اشاره است به اختلافی که میان مشهور از اصولیین و مرحوم سلطان العلماء وجود دارد. یعنی: در باب الفاظ مطلقه دو مبنا وجود دارد.

۱- مشهور، اعتبار و حجیت مطلقات را از باب ظهور لفظی دانسته‌اند و لذا تقیید را سبب مجاز بودن مطلق در مقید می‌دانند به عبارت دیگر معتقد بودند که:

الفاظ مطلقه نیز مثل اسماء اجناس برای ماهیت به شرط شیء وضع شده‌اند، یعنی: ماهیت مطلقه‌ای که قید اطلاق داخل در موضوع له است و لذا استعمال مطلق در مقید مجازی است.

نکته: در اینجاست که شاید کسی فکر کند که این مقید با آن مطلق مخالف است.

۲- سلطان العلماء و فقهای مشهور پس از ایشان معتقدند که:

اسماء اجناس وضع شده‌اند برای دلالت بر اصل طبیعت و ماهیت (یعنی: ماهیت لا ـ بشرط) و همیشه هم در همین معنا به کار می‌روند، امّا دلالت این گونه الفاظ:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۴۹

۱- بر اطلاق، از خارج بوده و بر اساس مقدمات حکمت و به حکم عقل است و ربطی به ظهور وضعی ندارد.

۲- بر تقیید هم از خارج بوده و با آوردن قید صورت می‌پذیرد، آن‌هم از باب تعدد دال و مدلول مثل اینکه گفته شود: اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ.

* حاصل مطلب در مطلب اخیر چیست؟

این است که: بر مبنای اخیر، استعمال مطلق حتی در مقید نه تنها، مجاز نیست بلکه حقیقت است و لذا: چنین مقید و مطلقی مخالف یکدیگر نمی‌باشند.

پس: اخباری وجود دارد که نه موافق قرآن محسوب می‌شود و نه مخالف آن، بلکه شق سومی هستند، که گفته شد. پس: دلیل شما اخصّ از مدعای شماست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۵۰

متن:

فإن قلت: فعلى أىّ شیء تحمل تلك الأخبار الكثيرة الآمرة بطرح مخالف الكتاب؟ فإنّ حملها على طرح ما يباين الكتاب كلّيّةً حمل على فرد نادر بل معدوم، فلا ينبغى لأجله هذا الاهتمام الّذى عرفته فى الأخبار.

قلت: هذه الأخبار على قسمين:

منها: ما يدلّ على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب و السنّة عنهم عليهم السّلام و أنّ المخالف لهما باطل، و أنّه ليس بحديثهم.[۳۷]

و منها: ما يدل على عدم جواز تصديق الخبر المحكىّ عنهم عليهم السّلام إذا خالف الكتاب و السنّة[۳۸]

أمّا الطائفة الاولى فالأقرب حملها على الأخبار الواردة فى اصول الدين، مثل مسائل الغلوّ و الجبر و التفويض الّتى ورد فيها الآيات و الأخبار النبويّة.

و هذه الأخبار غير موجودة فى كتبنا الجوامع، لأنّها اخذت من الاصول بعد تهذيبها من تلك الأخبار.

و أمّا الثانية فيمكن حملها على ما ذكر فى الاولى، و يمكن حملها على صورة تعارض الخبرين كما يشهد به مورد بعضها، و يمكن حملها على خبر غير الثقة لما سيجىء من الأدلّة على اعتبار خبر الثقة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۵۱

ترجمه:

(اشکال به جواب اول شیخ)

اشاره

پس این اخبار کثیره امرکننده به طرح و رد احادیث مخالف با قرآن بر چه معنایی حمل می‌شوند؟
چه آنکه حمل این اخبار بر روایاتی که تباین کلی با قرآن دارند، حمل بر فرد نادر و بلکه بر فرد بدون مصداق است. پس: سزاوار نیست که به خاطر چنین فردی (که یا وجود خارجی ندارد و اگر هم داشته باشد در نهایت قلت است) این همه اهتمامی که از آن آگاهی یافتید در این اخبار به خرج داده شود.

(پاسخ شیخ به اشکال فوق)

این اخبار بر دو قسم‌اند:
برخیشان بر عدم صدور خبر مخالف با قرآن و سنت از ناحیه ائمه علیهم السّلام دلالت دارند، به این معنا که مخالف با آنها باطل و چنین خبری از آنها نیست و برخیشان احادیثی هستند که دلالت بر عدم جواز تصدیق خبری است که با کتاب و سنت مخالفت دارد.
اما طائفه اول:
اقرب حمل آنها بر اخباری است که در اصول دین وارد شده است مثل مسائل غلو و جز و تفویض که آیات و اخبار نبوی در مورد آنها وارد شده این اخبار (که در مسائل اصولی با آیات و اخبار نبوی مخالفت داشته باشد) در کتب جوامع و منابع حدیثی ما نوشته نشده است، چرا که کتب مزبور بعد از تهذیب اصول و تنقیح آن از چنین اخبار مردودی، اخذ شده و ترتیب داده شده‌اند.
اما طائفه دوم:
۱- حمل این دسته از اخبار هم بر اخبار محموله در طائفه اول امکان دارد، هم بر صورت تعارض خبرین، چنانچه مورد بعضی از آنها شاهد و هم بر خبر غیر ثقه ممکن است، چه آنکه ادله قطعیه بر اعتبار خبر ثقه خواهد آمد.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۵۲

تشریح المسائل

* حاصل اشکال در عبارت (فعلی ایّ شیء تحمل تلك الأخبار) به جواب اول شیخ چیست؟
این است که: شما گفتید: مخالفت عام با خاص و مطلق با مقیّد مخالفت محسوب نمی‌شود، بلکه تنها مصداق مخالفت به نحو تباین کلی است میان دو امر.
لذا، خبر واحدی که مخالفتش با عموم قرآن، عام و خاصی یا مطلق و مقیدی است در حقیقت مخالفت نیست در نتیجه: این مخالفت‌ها، مشمول اخبار عرض (یعنی: اخباری که دستور به طرح احادیث مخالف قرآن می‌کنند) نمی‌شود.
حال سؤال و اشکال ما این است که:
اگر میان عام و خاص و یا مطلق و مقید مخالفتی نباشد، مصداق مخالفت با قرآن خبر واحدی می‌شود که میان آن و قرآن و سنت تباین کلی باشد.
حال در میان اخبار مخالفت به نحو تباین کلی، یا چنین مصداقی وجود ندارد و یا در صورت وجود بسیار نادر است. پس نمی‌توان اخبار مذکور را بر خصوص چنین فردی حمل نمود، چرا که از شخص حکیم به دور است که اهتمام وافر و ترغیب بسیار بر اجتناب از عمل به خبری کند که یا اصلا وجود ندارد و یا در حکم معدوم به شمار آید.

بنابراین: مراد از طرح خبر مخالف، خبر واحدی است که با عموم قرآن مخالفت دارد، چرا که راه دیگری نداریم به عبارت دیگر: حمل روایت عرض بر خصوص مخالفت به نحو تباین کلی، مستلزم حمل بر فردی است که یا وجود ندارد و وجودش نادر است.

اللازم باطل فالملزوم مثله.

* چرا لازم باطل است؟

زیرا اولاـ: روایات صادره از ائمه علیهم السّلام بسیار است. ثانیا: اهتمام به این مسئله، دلیل شیوع مسئله و مبتلا به بودن آن دارد و یک مورد و دو مورد نیست، و الا ائمه علیهم السّلام این همه تأکید نمی‌کردند، همان‌طور که عقلاء نیز به امور جزئیه این‌همه اهمیت نمی‌دهند.

پس: ملزوم هم باطل است. یعنی: حمل اخبار عرض بر تباین کلی، بلکه شامل تباین جزئی و عام و خاص هم می‌شود. پس: به حکم روایات کثیره این مخالفت هم مخالفت است.

* حاصل پاسخ شیخ به سؤال و اشکال فوق چیست؟

این است که: اخباری که می‌گوید: ما خالف الکتاب فاطرحوه از دو حال خارج نیستند.

۱- اخباری که مضمون آنها این است که: اصلا خبر مخالف با قرآن و سنت از ائمه علیهم السّلام

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۵۳

صادر نشده است.

۲- اخباری که منطوقشان این است که: تأیید و تصدیق خبر مخالف با قرآن جایز نیست. لکن هر دو دسته، از مورد بحث ما بیرون بوده و ربطی به خبر واحدی که سخن در آن است، ندارد.

* وجه خروج طائفه اول این اخبار از ما نحن فیه چیست؟

احتمالاـ مورد این اخبار، احادیثی است که راجع به اصول دین بوده و در زمان خود ائمه نیز بازار گرمی داشته‌اند و ربطی به خبر واحد ندارند. فی المثل:

روایاتی پیرامون فضیلت ائمه جعل گردیده و در مورد عظمت آنها تا سرحد غلو پیش رفته‌اند، و حال آنکه چنین روایاتی خلاف نص قرآنند، چرا که ائمه هم بندگان خدا بوده و قابل پرستش نیستند و یا روایاتی مبنی بر جبر و مجبور بودن بشر و عدم اراده و اختیار می‌باشد، که نتایج فجیع و سخیفی از آن می‌گرفتند.

فی المثل اینکه: شمر و یزید (لعنهٔ اللّه علیهما) در شهید کردن امام از خود اراده و اختیاری نداشته و خدا به دست آنها این کار را کرده است و لذا این‌ها نباید مؤاخذه و مجازات شوند.

و یا روایاتی بر رد عصمت انبیاء و ائمه، رد علم غیب امام و یا رد معاد جسمانی و یا مثل و ند و ضد قرار دادن برای خداوند جعل می‌کردند.

حال:

اولا: منطوق اخبار دسته اول این است که:

چنین احادیثی که در اصول دین برخلاف آیات و سنن نبوی است از ما صادر نشده است و باطل‌اند.

ثانیا: بحث ما در فروع است و حال آنکه این‌گونه احادیث در اصول و اعتقادات است پس: این گونه روایات علاوه بر اینکه فراوانند جای آن‌همه سروصدا و هیاهو را نیز دارند.

البته محدّثون کتب حدیثی را از این گونه روایات تنقیح و پاک‌سازی کرده‌اند و در کتب شیعه چنین اخباری وجود ندارد.

* وجه خروج طائفه دوم از این اخبار از مورد بحث ما (یعنی حجیت خبر واحد) چیست؟

این است که: حمل این دسته از اخبار بر سه وجه ممکن است که در هر سه حمل مورد آنها از محل بحث خارج است:

۱- وجه اولی که اخبار دسته اول را برآن حمل نمودیم، این اخبار را نیز برآن حمل نموده بگوئیم:

منظور این دسته از اخبار این است که: اگر احادیثی مربوط به اصول دین وارد شد و به سمع شما رسید

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۵۴

که مضمونشان غلو در مورد ائمه، جبر و ... بود و مخالف آیات و سنن نبوی بود، تصدیق آنها بر شما جایز نیست.

و لذا چون مورد و منظور این دسته از اخبار روایات وارده در اصول دین است، پس ربطی به فروع دین (و بحث خبر واحد) نداشته از بحث ما خارج است.

۲- وجه دوم اینکه بگوئیم: مراد این اخبار این است که چنین روایاتی ظاهرا باطل‌اند و نه واقعا.

یعنی: هرچه گشتیم چیزی از ظواهر کتاب که بر وفق چنین حدیثی باشد نیافتیم، و لذا چون مأمور هستیم ظاهرا آن را طرح کردیم و لکن بطلان واقعی در کار نیست. چرا؟

زیرا که شاید در واقع با باطن قرآن منطبق باشد، چرا که امام می‌داند ولی ما نمی‌دانیم فی المثل:

برای نمونه:

امام جواد علیه السّلام برای اثبات اینکه دست دزد باید از اصول اصابع بریده شود به آیه شریفه وَ أَنَّ الْمَساجِدَ لِلَّهِ استشهاد نمودند و حال آنکه دیگران این را نمی‌فهمند.

معاویه به امام حسن مجتبی علیه السّلام گفت: مگر قرآن نگفته: وَ لا رَطْبٍ وَ لا یابِسٍ إِلَّا فِی کِتابٍ مُبِینٍ آیا راجع به ریش من و تو چیز در قرآن آمده؟

حضرت فرمود: بله چرا که قرآن می‌فرماید: وَ الْبَلَدُ الطَّیِّبُ یَخْرُجُ نَباتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِی خَبُثَ لا یَخْرُجُ إِلَّا نَکِداً. که در قسمت اول به محاسن مبارک خود اشاره نمود و در قسمت دوم به ریش خبیث معاویه.

۳- وجه سومی که می‌توان این اخبار را برآن حمل نمود این است که بگوئیم:

مورد این اخبار متعارض است، زیرا لسان این دسته اخبار چنین است که:

اگر حدیثی به سمع شما رسید که با خبر دیگر در تعارض بود، آن یکی که با قرآن مخالف است نباید تصدیق شود.

پس طبق این حمل مطلق خبر واحد از درجه اعتبار ساقط نشد، بلکه خصوص حدیثی باید رد شود و تصدیق نشود که مضمونش با قرآن و سنت نبوی مخالف و با خبر دیگر معارض است.

به عبارت دیگر: منظور، مقام تعارض است و در غیر مقام تعارض جای طرح نیست.

۴- و یا اینکه بگوئیم منظور این اخبار خبرهای ضعیف و غیر ثقه است و نه مطلق خبر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۵۵

متن:

هذا کلّه فی الطائفة الدالّة علی طرح الأخبار المخالفة للکتاب و السنّة.

و أمّا الطائفة الآمرة بطرح ما لا یوافق الکتاب أو لم یوجد علیه شاهد من الکتاب و السنّة، فالجواب عنها- بعد ما عرفت من القطع بصدور الأخبار الغیر الموافقة لما یوجد فی الکتاب منهم علیهم السّلام، کما دلّ علیه روایتا الاحتجاج و العیون المتقدّمتان المعتضدتان بغیرهما من الأخبار: أنّها محمولة علی ما تقدّم فی الطائفة الآمرة بطرح الأخبار المخالفة للکتاب و السنّة، و أنّ ما دلّ منها علی بطلان ما لم یوافق و کونه زخرفا محمول علی الأخبار الواردة فی اصول الدین، مع احتمال کون ذلک من أخبارهم الموافقة للکتاب و السنّة علی الباطن الّذی یعلمونه منهما- و لهذا کانوا یستشهدون کثیرا بآیات لا نفهم دلالتها- و ما دلّ علی عدم جواز تصدیق الخبر الّذی لا

یوجد علیه شاهد من کتاب اللّه علی خبر غیر الثقة أو صورة التعارض، کما هو ظاهر غیر واحد من الأخبار العلاجیّة.

ثمّ انّ الاخبار المذکورة علی فرض تسلیم دلالتها و ان کانت کثیرة الّا انّها لا تقاوم الادلّة الآتیة، فانّها موجبة للقطع بحجیّة خبر الثقة، فلا بدّ من مخالفة لا ظاهر فی هذه الاخبار.

ترجمه:

(پاسخ از طائفه دوم اخبار عرض)

اشاره

تمام این مطالب در اطراف طائفه‌ای از اخبار بود که دلالت بر رد و طرح احادیث مخالف با قرآن و سنت دارند.

و اما جواب از طائفه امرکننده به رد و طرح اخبار غیر موافق با قرآن یا حدیثی که شاهدی برآن از قرآن و سنت یافت نشده این است که:

بعد از قطع به صدور اخبار غیر موافق از ائمه علیهم السّلام- همان‌طور که دو روایت احتجاج و عیون که قبلا گذشت و دیگر اخباری که دلالت بر این معنا داشتند- این‌ها (طائفه دوم) نیز بر همان محملی که احادیث دالّه بر طرح اخبار مخالف با کتاب و سنت حمل شد، حمل می‌شوند.

و نیز احادیثی از این طائفه که دلالت بر بطلان خبر غیر موافق با قرآن دارند بر اخبار وارد در اصول دین حمل می‌شوند، با وجود احتمال موافقت این‌گونه اخبار با کتاب و سنت به خاطر باطنی که ائمه علیهم السّلام از آن آگاه‌اند. (و ما بی‌اطلاع از آن).

و به خاطر همین باطن است که ائمه علیهم السّلام به آیاتی استشهاد می‌نمودند که ما دلالت آنها را

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۵۶

نمی‌فهمیم. و اخباری که دلالت دارند بر عدم جواز تصدیق خبری که از قرآن شاهدی برای آن پیدا نشده، بر خبر غیر ثقه و یا صورت تعارض دو خبر حمل می‌شوند، چنانچه بسیاری از اخبار علاجیه ظاهر در همین صورت‌اند.

سپس: اخباری که ذکر شد به فرض قبول دلالتشان (بر طرح اخبار واحد) و فراوانی تعدادشان، قابل معارضه و مقابله با ادله‌ای که بر حجیت خبر واحد اقامه خواهد شد، نمی‌باشند. چرا که آن اخبار موجب حصول قطع به حجیت خبر موثق‌اند.

پس چاره‌ای نیست (جز اینکه بگوییم:) ظاهر این اخبار (که منکرین به آنها تمسک کرده‌اند) مراد نیست.

تشریح المسائل

* حاصل مطالب شیخ در پاسخ به طائفه دوم از اخبار مورد بحث چیست؟

این است که: اگر ما از همه پاسخ‌های قبلی هم صرف‌نظر کنیم، و دلالت اخبار عرض را بر عدم حجیت خبر واحد مجرد قبول کنیم، لکن ادله عقلیه و نقلیه‌ای در حجیت خبر واحد ثقه خواهد آمد که بر این اخبار مقدم‌اند.

* جهت تقدم ادله عقلیه و نقلیه در حجیت خبر واحد ثقه بر اخبار عرض چیست؟

ادله‌ای که دلالت بر حجیت خبر واحد ثقه دارند خاص‌اند و اخبار عرض عام و یقدم الخاصّ علی العام.

* جهت خاص بودن ادله مورد نظر چیست؟

۱- اختصاص داشتن به خبر ثقه است.

۲- و به فرض متعارض بودن (و عام و خاص نبودن) باز ادله حجیت خبر واحد ثقه:

از حیث دلالت قوی‌تر و از حیث تعداد بیشتر و مؤید به بناء عقلاء هستند و لذا: این ادله حجیت خبر واحد رجحان داشته و حجیت

فعلیه از آن ادله است و نه اخبار.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۵۷

متن:

و امّا الجواب عن الاجماع:

الّذی ادّعاه السیّد و الطبرسیّ، فبانّه لم یتحقق لنا هذا الاجماع.

و الاعتماد علی نقله تعویل علی خبر الواحد، مع معارضته بما سیجیء من دعوی الشیخ المعتضدة بدعوی جماعة اخری الاجماع علی حجیة خبر الواحد فی الجملة، و تحقق الشهرة علی خلافها بین القدماء و المتأخرین.

و امّا نسبة بعض العامّیة، کالحاجبی و العضدیّ، عدم الحجیة الی الرافضیة، فمستندة الی ما رأوا من السیّد من دعوی الاجماع بل ضرورة المذهب علی کون خبر الواحد کالقیاس عند الشیعة.

ترجمه:

(پاسخ شیخ از اجماع مورد ادعای سید و طبرسی)

اشاره

اجماعی که مرحوم سید و جناب طبرسی ادعای آن را کرده‌اند برای ما ثابت نشده.

و اعتماد صرف به نقل هریک از این دو نفر، خود اعتماد بر خبر واحد است، علاوه بر معارض بودن این نقل:

۱- با نقل و ادعای شیخ که مؤید به تأیید جماعتی دیگر است مبنی بر اینکه اجمالا خبر واحد حجت است.

۲- با تحقق شهرت بر حجیت خبر واحد برخلاف ادعای سید و طبرسی

اما نسبت دادن عدم حجیت خبر واحد به شیعه، توسط برخی علماء اهل سنت مثل حاجبی و عضدی بی‌اساس بوده، بلکه مستند است به ادعای اجماعی که از مرحوم سید دیده‌اند، مبنی بر اینکه ضرورت مذهب شیعه بر این است که خبر واحد همچون قیاس است و حجّت نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۵۸

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در پاسخ شیخ به اجماع سید و طبرسی چیست؟

این است که:

اولا: اجماعی که سید و طبرسی ادعای آن را نموده‌اند برای ما محقق و ثابت نشده است و نسبت به ما اجماع منقول است آن‌هم به خبر واحد.

حال چگونه سید و طبرسی که خبر واحد را حجت نمی‌دانند انتظار دارند که ما به این خبر واحد عمل کنیم.

ثانیا: اگر سید و طبرسی ادعای اجماع بر عدم حجیت خبر واحد کرده‌اند در مقابلشان شیخ طوسی و برخی دیگر ادعای اجماع کرده‌اند بر حجیت خبر واحد.

حال به فرض مساوات دو ادعا، تعارضا و تساقطا. پس شما نمی‌توانید ادعای اجماع کنید، علاوه بر اینکه: ادعای شیخ رجحان دارد، چون شهرت محصله قدمائیه و متأخرین هم بر عمل به خبر واحد مجرد است. در نتیجه: اجماع هم دردی را از شما دوا نمی‌کند.

* چه چیز سید را به اشتباه انداخته که او فکر کند عمل به خبر واحد نزد شیعه باطل است؟

نکته‌ای که سید را به اشتباه انداخته این است که: وی دیده است که علماء شیعه در مقام بحث با علمای عامه در برخورد با احادیث ابو هریره و امثال او می‌گویند، این خبر واحد است و ما آن را قبول نداریم و لذا سید گمان کرده که علماء شیعه خبر واحد را قبول ندارند، و حال آنکه این‌گونه پاسخ از روی تقیه بوده است.

یعنی علمای شیعه نمی‌توانسته‌اند صراحتا اعلام کنند که ابو هریره و امثال او مورد وثوق نیستند و روایاتشان قابل عمل نیست و لذا راه را کج کرده و چنین گفته‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۵۹

مقام دوم ادلّه حجیّت خبر واحد

اشاره

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۶۰

متن:

و أمّا المجوّزون، فقد استدلّوا على حجّيته بالأدلّة الأربعة أمّا الكتاب، فقد ذكروا منه آيات ادّعوا دلالتها منها: قوله تعالى فی سورة الحجرات:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ[۳۹]

و المحكيّ فی وجه الاستدلال بها وجهان:

أحدهما: أنّه سبحانه علّق وجوب التثبت على مجیء الفاسق، فينتفی عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط. و إذا لم يجب التثبت عند مجیء غير الفاسق، فأمّا أن يجب القبول و هو المطلوب، او الردّ و هو باطل، لأنّه يقتضی كون العادل أسوأ حالا من الفاسق، و فساده بيّن.

الثانی: أنّه تعالى أمر بالتثبت عند إخبار الفاسق. و قد اجتمع فيه وصفان، ذاتیّ و هو كونه خبر واحد، و عرضیّ و هو كونه خبر فاسق. و مقتضى التثبت هو الثانی، للمناسبة و الاقتران، فانّ الفسق يناسب عدم القبول، فلا يصلح الأوّل للعلّيّة، و إلّا لوجب الاستناد إليه. إذ التعليل بالذاتیّ الصالح للعلّيّة أولى من التعليل بالعرضیّ، لحصوله قبل حصول العرضیّ، فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضیّ. و إذا لم يجب التثبت عند إخبار العدل، فأمّا أن يجب القبول و هو المطلوب، او الردّ، فيكون حاله أسوأ من حال الفاسق، و هو محال.

ترجمه:

(ادلّه مجوّزین عمل به خبر واحد)

اشاره

امّا تجویزکنندگان عمل به خبر واحد، در حجیّت آن بر ادلّه اربعه شیعه استدلال نموده‌اند.

امّا قرآن:

اشاره

آیاتی را از آن ذکر کرده مدّعی دلالت آنها بر حجیت خبر واحدند.

[آیه نبأ]

اشاره

از آن جمله این سخن خدای تعالی در سوره حجرات است که می‌فرماید:

إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ.

ای کسانی که به خدا ایمان آوردید اگر فاسقی خبری برای شما آورد تجسس و تحقیق کنید

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۶۱

تا از روی جهالت آزاری به قومی نرسانید و بر آنچه از روی جهالت انجام داده‌اید پشیمان گردید.

(تقریر استدلال)

اشاره

در وجه استدلال به این آیه شریفه (بر مطلوب) دو راه نقل شده است.

طریق اول: اینکه خدای متعال، وجوب تحقیق و تفحّص از خبر را معلّق به مخبر فاسق نموده است

پس: وجوب تفحص در صورت آوردن خبر به واسطه فاسق، منتفی شود به سبب مقتضای مفهوم شرط. و زمانی که تفحص و جستجو در خبر غیر فاسق واجب نشد.

یا پذیرفتن خبر غیر فاسق واجب است، که مطلوب حاصل است و یا ردّ آن لازم است که این معنائی باطل است زیرا (این معنا) مقتضی بدتر بودن حال عادل از فاسق است که فساد آن واضح است.

طریق دوم: خدای سبحان که امر فرموده به تفحّص در خبر فاسق، دو صفت در خبر وی (فاسق) وجود دارد:

اشاره

۱- وصف ذاتی، چرا که هرچه را او نقل و بازگو کند، خبر واحد است.

۲- وصف عرضی، چرا که نقل‌کننده خبر فاسق است.

خواهان تثبّت و تفحّص وصف دوم (عرضی) است، به دلیل تناسب و تقارن میان این دو.

زیرا فسق در مخبر فاسق مناسب عدم قبول (خبر او توسط دیگران است).

پس نفس خبر واحد بودن صلاحیت علت بودن برای وجوب تثبّت و لزوم تفحّص ندارد.

زیرا امر ذاتی، در مقام ذکر تعلیل و اقامه علّت برای علیّت سزاوارتر از اقامه دلیل و ذکر تعلیل برای علیّت است، چرا که حصول ذاتی قبل از عرضی است و لذا حصول حکم نیز قبل از حصول عرضی است حال وقتی تفحّص در خبر عادل واجب نبود:

یا باید خبر عادل را بدون تحقیق پذیرفت که این همان مطلوب است.

یا باید قبل الفحص آن را ردّ نمود که نتیجه‌اش بدتر بودن حال عادل از فاسق است که این امر محالی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۶۲

تشریح المسائل

* هدف در مقام ثانی چیست؟

بیان این مطلب است که: مشهور متقدمین و تمام متأخرین تا امروز قائل به حجیت خبر واحد بوده و برای اثبات آن به ادله اربعه یعنی: کتاب، سنت، عقل و اجماع تمسک کرده‌اند لذا جناب شیخ:

پس از ادله منکرین حجیت خبر و پاسخ به آنها، به ادله و براهین قائلین و طرفداران حجیت خبر واحد پرداخته و می‌فرماید:

قائلین به حجیت خبر واحد به چهار دلیل تمسک جسته‌اند که ذکر آن گذشت.

* مراد از عبارت (ذكروا منها آيات ادّعوا دلالتها ...) چیست؟

این است که قائلین به حجیت خبر واحد به آیاتی همچون:

۱- نبأ ۲- نفر ۳- کتمان ۴- سؤال ۵- اذن، تمسک کرده‌اند که البته مرحوم شیخ دلالت این آیات بر مدعای آنها را قبول ندارد.

* اولین و مشهورترین آیه‌ای که برای حجیت خبر واحد بدان استدلال و تمسک شده کدام آیه است؟

آیه شریفه نبأ است در سوره مبارکه حجرات (آیه ششم).

* شأن نزول آیه نبأ چیست؟

در تفسیر شریف لاهیجی آمده است که:

پیامبر صلّی اللّه علیه و آله، ولید بن عقبه را برای گرفتن صدقات واجبه به قبیله بنی المصطلق فرستاد از آنجا که خصومتی دیرینه میان او و آن قبیله وجود داشت هنگام استقبال مردم از او، گمان کرد که مردم به قصد کشتن وی بیرون آمده‌اند، لذا بدون تحقیق از همان‌جا برگشت و به خدمت حضرت رسول آمده گفت:

بنی المصطلق راه ارتداد پیش گرفته، قصد کشتن مرا دارند.

حضرت از این معنا ناراحت شد و قصد بنی المصطلق را نمود، بنی المصطلق مطلع شده به خدمت حضرت شتافته، اعلام برائت نمودند، در این اثناء بود که آیه شریفه مزبور نازل شد.

حاصل مطلب اینکه: اگر صرف توهم ولید و گفته او حکم به ارتداد بنی المصطلق می‌نمود، قتل آنها لازم می‌آمد و ثمره قتل آن بی‌گناهان جز ندامت و پشیمانی چیز دیگری در پی نداشت.

* طرق استدلال به آیه شریفه نبأ در حجیّت خبر واحد را اشارتا بنویسید؟

از طریق:

۱- مفهوم شرط ۲- مفهوم وصف ۳- مفهوم لقب ۴- مفهوم قید ۵- علت مذکور در آیه ۶- سیاق کلام ۷- تمسک به منطوق آیه با تقاریر مختلف.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۶۳

* شیخ استدلال به کدامیک از طرق مذکور را نقل نموده است؟

طریق اول و دوم یعنی: مفهوم شرط و مفهوم وصف.

* کیفیت استدلال به آیه نبأ از طریق مفهوم شرط را توضیح دهید؟

معنای منطوقی و مطابقی آیه شریفه عبارتست از اینکه:

۱- اگر فاسقی برای شما خبری آورد پس در اطراف آن تحقیق و تفحّص کنید.

۲- از آنجا که جمله شرطیه دارای مفهوم مخالفت است مفهوم آیه عبارتست از اینکه:

اگر غیر فاسقی (عادلی) برای شما خبری آورد، تبیّن و تحقیق در اطراف آن لازم نیست.

پس: در خبر عادل تفحص و تبیّن لازم نیست.

به عبارت دیگر:

۱- شرط وجوب فحص و تحقیق فاسق بودن مخبر است.

۲- به مقتضای مفهوم شرط با انتفاء شرط، انتفاء حکم لازم است.

در نتیجه اگر آورنده خبر غیر فاسق بود، تبیّن و تفحص در خبر لازم نیست.

* آیا نتیجه فوق ما را به مطلوب می‌رساند؟

خیر، نیازمند به انضمام یک مقدمه خارجیه هستیم.

* قبل از الصاق و انضمام آن مقدمه خارجیه و با قطع نظر از مفهوم آیه نبأ بفرمائید: در خبر واحد عادل چه احتمالاتی وجود دارد؟

سه احتمال وجود دارد:

۱- اینکه در خبر عادل هم مثل خبر فاسق تحقیق و تفحص از صدق و کذب آن لازم باشد.

۲- اینکه در خبر عادل تفحص لازم نبوده، بلکه قبولش بدون تفحص لازم باشد.

۳- اینکه نه تنها در خبر عادل تفحص لازم نیست، رد کردنش بدون معطلی واجب باشد.

* کدامیک از احتمالات مذکور؟

از احتمال اول توسط آیه شریفه نبأ و مقتضای مفهوم شرط، رفع ید می‌شود اما دو احتمال دوم و سوم این است که:

حال که تبیّن لازم نیست آیا قبول بلا تبیّن است و یا رد بلا تثبّت است. می گوئیم: مادامی که احتمال هست، استدلال نیست، چرا که اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال.

* حاصل بررسی احتمالات موجود در خبر عادل چیست؟

این است که: از مقدمه خارجیه کمک گرفته بگوئیم: احتمال رد بلا تبیّن باطل است. زیرا مستلزم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۶۴

بدتر بودن شخص عادل از فاسق است. چون که شارع به خبر فاسق توجه کرده، مستقیما آن را رد نکرده بلکه امر به تحقیق نموده است و این ارزش را برای خبر عادل قائل نشده است.

پس: احتمال رد مستلزم این امر است و این امر بالوجدان باطل است.

* چرا این احتمال رد و لازمه آن بالوجدان باطل است؟

زیرا عند العقلاء عادل شریف‌تر از فاسق است، پس اگر به خبر فاسق توجه شود، به طریق اولی باید به خبر عادل اعتماد شود.

در نتیجه: قبول بلا تبیّن که همان معنای حجیّت خبر عادل است، متعیّن می‌شود.

* مقدمهٔ دو مفهوم وصف و لقب را تعریف و تبیین کنید؟

۱- وصف آن است که: معتمد بر موصوف باشد و موصوف هم در کلام مذکور باشد. مثل: اطعم الانسان الفقیر.

۲- لقب آن است که: خود وصف در کلام مذکور بوده و موضوع الحکم باشد بدون اینکه معتمد بر موصوف باشد. مثل: اطعم الفقیر.

* با توجه به دو تعریف فوق آیه شریفه نبأ از کدام قسم است؟ و چرا؟

از قسم مفهوم لقب. چرا که عنوان فاسق موضوع واقع شده است زیرا نفرموده است: «ان جاءکم رجل فاسق».

* آیا لقب دارای مفهوم است؟

عند الاکثر دارای مفهوم نیست.

* آیا نمی‌توان جمله وصفیّه را تعمیم داده، اطلاق وصف بدون موصوف برآن (لقب) کنیم؟

به فرض هم که چنین کنیم باز هم در جمله وصفیه اختلاف است. برخی مثل: شهید اول قائل به مفهوم وصف‌اند، و کثیری منکر مفهوم وصف‌اند.

* حاصل مقدّمه مذکور چیست؟

این است که: استدلال به آیه نبأ از ناحیه مفهوم وصف، مبنائی است.

* با توجه به مقدمه مذکور حاصل استدلال به آیه نبأ از طریق مفهوم وصف چیست؟

این است که:

۱- در آیه شریفه امر به تفحص در خبر فاسق است.

۲- در اخبار فاسق دو جهت وجود دارد که یکی از آن دو جهت علت برای وجوب تفحص است.

۳- دو جهتی که در اخبار فاسق وجود دارد یکی ذاتی است، یکی عرضی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۶۵

الف: وصف ذاتی عبارتست از اینکه: اخبار فاسق از مصادیق اخبار آحاد است و این وصفی است که غیر قابل انفکاک از خبر فاسق است.

ب: وصف عرضی و آن این است که: آورنده خبر واحد، فردی است موصوف به صفت فسق.

به عبارت دیگر:

یکی وصف فاسق بودن است، که راوی آن شخص فاسقی است.

یکی وصف واحد بودن است، که از لوازم ذات این اخبار است.

یعنی: این مخبر حقیقتا و اولا- و بالذات واحد است نه متواتر و صفت فسق عارضی است که گاهی هست و گاهی نیست از طرف دیگر:

وصف ذاتی از لحاظ رتبه بر اوصاف عرضیه تقدّم دارد، چرا که لازم ذات است، حال در مقام اثبات و استظهار می گوئیم:

مقتضی و علّت برای وجوب تبیّن، وصف عرضی است، چه آنکه در آیه شریفه:

۱- میان وجوب تبین با وصف ذاتی (یعنی خبر واحد بودن) تناسبی نیست هرچند مورد اطمینان باشد در صورتی که میان وجوب تبین با وصف فسق که علت سوءظن و بی‌اعتمادی است تناسب وجود دارد.

۲- میان وجوب تبین و فاسق بودن تقارن حاصل شده، چرا که خدای تعالی می‌فرماید: إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا ... و حال آنکه اگر علّت، خبر واحد بودن بود، باید می‌فرمود: «ان تحقق لکم خبر واحد فتبیّنوا عنه» پس وصف فسق موجب و علت برای لزوم تفحص و وجوب تبین شده است.

حال: با انتفاء این وصف، حکم نیز منتفی می‌شود، یعنی: وقتی مخبر عادل شد، در خبرش تبین لازم نیست وقتی خبر عادل تفحص نخواست، یا باید آن را پذیرفت که هو المطلوب، یا باید آن را ردّ نمود که لازمه‌اش این است که: عادل به اعتبار عدالتش بدتر از فاسق به اعتبار فسقش باشد و این امری است محال.

* عبارت اخرای اثبات فوق چیست؟

این است که: وصف واحد بودن صلاحیت ندارد که علت وجوب تبین شود و الا وجوب تبین معلق به او می‌شد. یعنی می‌فرمود: «ان جاءکم واحد بنبإ فتبیّنوا ...» چون وصف واحد بودن ذاتی است و ذاتی قبل از عرض حاصل است. حال: اگر واحدیت ملاک بود، قبل از آمدن وصف عرض (فسق) حکم به وجوب تبین هم آمده و نیازی به معلق ساختن آن بر فسق نبوده و عبث خواهد بود. و

حال آنکه خدای تعالی وجوب را معلق بر فسق ساخته. در نتیجه: وصف فسق، علت وجوب تبین است نه وصف واحد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۶۶

بودن با توجه به محاسبات فوق: معنای مطابقی آیه می‌شود:

هر خبری که مخبر آن فاسق است باید پیرامون آن تبین کرد و مفهوم وصفی آیه می‌شود.

هر خبری که مخبر آن فاسق نیست، یعنی: عادل است تبین ندارد. حال همان مقدمه خارجیّه را دوباره ضمیمه کرده می گوئیم: اکنون که تبیّن لازم نیست دو احتمال می‌رود:

قبول بلا- تبیّن و یا رد بلاتبیّن که احتمال دوم باطل است، زیرا تالی فاسد مذکور در مفهوم شرط را دارد. پس: احتمال اول (یعنی: قبول بلا تبیّن) تعیّن می‌یابد، و این همان معنای حجیت است.

* نظر صاحب قوانین راجع به حجیت خبر واحد و اثبات آن از طریق مفهوم وصف چیست؟

هرچند ایشان مفهوم وصف را حجت نمی‌داند، لکن، از آنجا که در خصوص مورد بحث قرینه بر وجود مفهوم وجود دارد، به مفهوم وصف قائل شده و لذا خبر عادل را حجت دانسته است.

* وجه دلالت آیه نبأ بر اشتراط عدالت و حجیت خبر عادل چیست؟

این است که:

فاسق کسی است که فسق، برای او ثابت شده است، نه کسی که ما او را فاسق بدانیم، بنابراین:

وقتی تفحص در خبر دارنده چنین صفتی لازم است، قبول خبر بدون تفحص، متوقف است بر علم به انتفاء این صفت.

معنای مزبور مقتضی عدالت راوی و حاکی حدیث است. چرا که میان فاسق و عادل در عالم نفس الامر و واقع شقّ سومی وجود ندارد.

حال: قرینه‌ای که بر این معنا در آیه شریفه وجود دارد، تعلیلی است که در ذیل آن وجود دارد.

زیرا وقوع در ندامت، تنها در عمل به خبر کسی است که در واقع فاسق است، اگرچه از نظر ما متّصف به صفت فسق نباشد.

پس: در عمل به خبر شخصی که در نفس الامر و واقع عادل است، ندامتی وجود ندارد، هرچند ظاهرا کاذب شمرده شود.

(کتاب قوانین الاصول جلد اول مبحث (سنّت) ذیل اشتراط عدالت در راوی حدیث.)

* آیا می‌توان از طریق مفهوم قید به آیه نبأ، در حجیت خبر واحد استدلال نمود؟

برخی گفته‌اند:

از آنجا که حاصل معنای آیه عبارتست از: تبیّنوا نبأ الفاسق، و فاسق به عنوان مضاف الیه، قید برای مضاف است. با انتفاء قید، حکم مترتّب بر مقیّد نیز منتفی می‌شود.

در نتیجه: تبیّن از خبر عادل لازم نمی‌آید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۶۷

متن:

أقول: الظاهر أنّ أخذهم للمقدمهٔ الأخیرهٔ- و هی أنّه إذا لم یجب التثبّت وجب القبول، لأنّ الردّ مستلزم لکون العادل أسوأ حالا من الفاسق- مبنیّ علی ما یتراءی من ظهور الأمر بالتبیّن فی الوجوب النفسیّ، فیکون هنا امور ثلاثهٔ، الفحص عن الصدق و الکذب، و الردّ من دون تبیّن، و القبول کذلک.

لکنّک خبیر بأنّ الأمر بالتبیّن هنا مسوق لبیان الوجوب الشرطی و أنّ التبیّن شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل. فالعمل بخبر العادل غیر مشروط بالتبیّن، فیتمّ المطلوب من دون ضمّ مقدمهٔ خارجیّهٔ، و هی کون العادل أسوأ حالا من الفاسق. و الدلیل علی کون الأمر

بالتبيّن للوجوب الشرطى لا ـ النفسىّ – مضافا إلى أنّه المتبادر عرفا فى أمثال المقام و إلى أنّ الاجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسىّ للتبيّن فى خبر الفاسق، و إنّما أوجبه من أوجبه عند إرادة العمل به، لا ـ مطلقا – هو أنّ التعليل فى الآية بقوله تعالى: «أن تصيبوا»[۴۰]، لا ـ يصلح أن يكون تعليلا ـ للوجوب النفسىّ، لأنّ حاصله يرجع إلى أنّه: «لئلّا تصيبوا قوما بجهالة بمقتضى العمل بخبر الفاسق فتندموا على فعلكم بعد تبيّن الخلاف». و من المعلوم أنّ هذا لا يصلح إلّا علّة لحرمة العمل بدون التبيّن. فهذا هو المعلوم، و مفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبيّن.

مع أنّ فى الأولويّة المذكورة فى كلام الجماعة، بناء على كون وجوب التبيّن نفسيّا، ما لا يخفى، لأنّ الآية على هذا ساكتة عن حكم العمل بخبر الواحد قبل التبيّن و بعده، فيجوز اشتراك الفاسق و العادل فى عدم جواز العمل قبل التبيّن، كما أنّهما يشتركان قطعا فى جواز العمل بعد التبيّن و العلم بالصدق، لانّ العمل حينئذ بمقتضى التبيّن لا باعتبار الخبر. فاختصاص الفاسق بوجوب التعرّض بخبره و التفتيش عنه دون العادل لا يستلزم كون العادل أسوأ حالا، بل مستلزم لمزيّة كاملة للعادل على الفاسق، فتأمّل.

و كيف كان، فقد اورد على الآية إيرادات كثيرة ربما تبلغ إلى نيّف و عشرين، إلّا أنّ كثيرا منها قابلة للدفع، فلنذكر، أوّلا ما لا يمكن الذبّ عنه، ثمّ نتبعه بذكر بعض ما اورد من الإيرادات القابلة للدفع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۶۸

ترجمه:

(انتقاد شیخ به دو استدلال مذکور)

اشاره

ظاهرا تکیه مستدلین به مقدمه اخیر، که عبارتست از اینکه: وقتی تبیّن از خبر عادل لازم نبود، قبولش واجب است، زیرا رد آن مستلزم بدتر بودن حال عادل از فاسق است که امری محال است، مبنی است بر آنچه از ظاهر (فتبيّنوا) که وجوب نفسی تبیّن و تفحّص است. پس (اگر وجوب تبین نفسی باشد) در اینجا سه امر بر آن متفرع (و محقق) است.

۱- تفحص از راست و دروغ خبر ۲- طرح خبر بدون تفحص ۳- پذیرفتن آن بدون تحقیق و تفحص. ولی شما آگاه هستید که امر به تبیّن اینجا از قبیل وجوب شرطی است و اینکه شرط عمل به خبر فاسق تبین و تفحص است نه تبادل، پس عمل به خبر عادل مشروط به تبین نیست.

در نتیجه: مطلوب (یعنی: حجیت قول عادل) بدون انضمام مقدمه خارجیه که همان بدتر بودن حال عادل از فاسق است، ثابت است.

(دلائل شیخ بر شرطی بودن وجوب تبیّن)

و دلیل بر اینکه وجوب تبیّن شرطی است و نه نفسی، این است که: علاوه بر اینکه، وجوب شرطی در این مقام از بحث متبادر به ذهن است، اجماع اهل تحقیق قائم بر عدم وجوب نفسی فحص و تبین از خبر فاسق است و صرفا واجب کرده‌اند آن (تبین) را کسانی که لازم دانسته‌اند آن را هنگام عمل به آن (خبر) نه مطلقا، که تفحص از صدق و کذب خبر فاسق را بطور مطلق لازم بدانند و آن این است که:

تعلیلی که در ذیل آیه شریفه أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً ... آمده درست نیست که علت برای وجوب نفسی باشد زیرا حاصل این تعلیل برمی‌گردد به اینکه: ای مؤمنان اگر فاسقی خبری آورد تفحص کنید که از روی نادانی و به مقتضای عمل به قول فاسق به قومی آزار نرسانید که پس از تفحص بر کرده خویش پشیمان شوید.

روشن است که این علت تنها برای عمل بدون تبین صلاحیت دارد (و نه مجرد شنیدن خبر از فاسق) پس این (حرمت عمل بدون

تفحص) معلول است و مفهوم آن مشروعیت عمل به خبر عادل بدون تفحص است علاوه بر اینکه: تمسک به اولویت یاد شده (یعنی مقدمه خارجیه) در بیان برخی، حتی بنا بر اینکه وجوب تبین را نفسی هم بدانیم درست نمی‌باشد، زیرا آیه شریفه بنا بر اینکه (وجوب تبین نفسی هم باشد) از حکم عمل به خبر، نسبت به قبل از تبین یا بعد از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۶۹

آن ساکت است، پس مشترک بودن فاسق و عادل در جواز عمل به خبر واحد نسبت به قبل از تبین جایز است، همان‌طور که به طور قطع در جواز عمل به ملاحظه بعد از تفحص و احراز صدق با هم مشترک‌اند زیراکه عمل در این هنگام (هنگام تبین و علم به صدق) مستند به تبیّن است و نه به اعتبار خبر.

پس: اختصاص دادن وجوب تفحص به فاسق و تفتیش نمودن از خبر او بدون اینکه در عادل به این امر قائل شویم مستلزم ادون بودن حال عادل از فاسق نیست، بلکه مستلزم مزیت عادل نسبت به فاسق است.

به‌هرحال: اشکالات بسیاری بر آیه شریفه (نبأ) وارد شده است، که چه‌بسا به بیست و اندی می‌رسد منتهی بسیاری از آنها قابل جواب‌اند، و لذا ابتداء اشکالاتی که قابل جواب نیست یادآوری می‌کنیم و سپس، برخی ایرادات قابل جواب را دنبال می‌کنیم.

اما ایراداتی که جواب از آنها ممکن نیست دو اشکال است که ذیلا شرح داده می‌شوند (در متن بعدی).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۷۰

تشریح المسائل

* مراد از وجوب نفسی در تبین از خبر فاسق چیست؟

این است که: نفس اخبار فاسق موجب وجوب تفحص و تبین بر مکلفین باشد، اعم از اینکه بخواهند به خبر وی عمل کنند یا نه. همان‌طور که خواندن نماز، رفتن به حج و ... واجب است، چه عمل مکلف مقبول افتد و یا نه.

* مراد از وجوب شرطی در تفحص از خبر فاسق چیست؟

این است که: عمل به خبر فاسق و ترتیب اثر به آن مستلزم تحقیق و تفحص از صدق و کذب آن باشد و الّا در غیر این صورت، تبین و تحقیق لازم ندارد.

* اگر تبین چنانکه از ظاهر آیه (نبأ) برمی‌آید وجوبش نفسی باشد چه می‌شود؟

حق با مستدلین بوده و باید در اثبات حجیت قول عادل از مقدمه خارجیه مذکور استفاده نمود.

* حال اگر وجوب تبین در ما نحن فیه شرطی باشد چه می‌شود؟

دیگر نیازی به مقدمه خارجیه نبوده و اشکال شیخ به ایشان وارد است.

* حاصل ایراد شیخ به مستدلین به آیه نبأ از طریق مفهوم شرط و وصف چیست؟

این است که: بعد از توجیه استدلال به مفهوم شرط و وصف می‌فرماید:

با استدلال به مفهوم شرط و مفهوم وصف، بدون کوچک‌ترین استفاده از مقدمه خارجیه می‌توان حجیت خبر عادل را اثبات نمود. که شرح این عدم احتیاج داده خواهد شد.

* اگر تبین نیز مثل سایر واجبات نفسی، واجب باشد، چه احتمالاتی از معنای آیه در ذهن متصور می‌شود؟

۱- اینکه پس از تحقق و رسیدن خبر شخص فاسق، تبین بر مکلفین لازم بوده و تا احراز یکی از دو طرف صدق و کذب آرام نگیرد.

۲- چنانچه عادل خبر آورد یا بدون تحقیق و تفحص آن را ردّ نمود و یا بدون تحقیق و تبیّن آن را پذیرفته.

* چگونه از بررسی احتمالات مذکور حجیت خبر عادل را اثبات می‌کنید؟

۱- با استفاده از آیه شریفه که وجوب تبین را معلق به عمل به خبر فاسق کرده از احتمال اول رفع ید می‌کنیم.

۲- فرض اول در احتمال دوم را به دلیل لازمه‌اش قبول نمی‌کنیم، زیرا مستلزم این است که حال عادل ادون از فاسق باشد. در نتیجه: حجیت خبر عادل که فرض دوم باشد، اثبات می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۷۱

* احتمالات مذکور در صورتی متصور بود که وجوب تبین نفسی باشد اگر این وجوب شرطی باشد، چه می‌شود؟

هیچیک از احتمالات سه‌گانه از معنای آیه شریفه به ذهن نخواهد آمد. و لذا نیازی هم به انضمام مقدمه خارجیه پیدا نمی‌کنیم. چرا: زیرا در این فرض منطوق آیه شریفه این است که:

اگر فاسقی برای شما خبری آورد و اراده کردید که به آن عمل کنید، لازم است از صدق و کذب خبرش تفحص کنید پس مفهوم منطوق فوق این است که: اگر عادلی خبر آورد، چون دروغ نمی‌گوید تبین لازم نداشته و عمل به خبر او لازم است. پس: نیازی به مقدمه خارجیه در این فرض نمی‌باشد.

* مراد از عبارت (و الدلیل علی کون الامر بالتبیّن ... الخ) چیست؟

اثبات شرطی بودن لزوم تفحّص از صدق و کذب خبر فاسق با اقامه دلائل است.

* دلائل شیخ در شرطی بودن لزوم تفحص چیست؟

این است که:

اولا: معنای متبادر به ذهن از کلمه (تبینوا) و امثال آن همچون تجسسوا و ... تبیّن به خاطر عمل است.

ثانیا: اجماع علما می‌باشد که تفحص از خبر فاسق واجب نفسی نمی‌باشد، پس چگونه از آیه معنای مخالف با اجماع را برداشت می‌کنید.

ثالثا: اگرچه از صدر و ظاهر آیه می‌توان وجوب نفسی را استفاده کرد، لکن تعلیلی که در ذیل آیه شریفه آمده به خاطر تناسبش با وجوب شرطی، احتمال وجوب نفسی را دفع کرده و خصوص وجوب شرطی را متعیّن می‌سازد.

* حاصل دلائل سه‌گانه شیخ چیست؟

این است که:

۱- معلول در آیه شریفه، عدم جواز عمل به خبر فاسق است، نه اخبار فاسق و سماع آن.

۲- علت وقوع در ندامت، عمل به خبر فاسق است.

۳- مفهوم جمله فوق این است که: عمل به خبر عادل، ندامتی به دنبال ندارد، در نتیجه: بدون تبیّن در خبر عادل می‌توان به آن عمل کرد.

* مراد از عبارت (فتأمّل) در پایان متن مورد بحث چیست؟

شاید اشاره به این نکته داشته باشد که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۷۲

۱- اگر خبر عادل از نظر عدم جواز عمل قبل از تبیّن و جواز آن، پس از تفحص با خبر فاسق مشترک باشد.

۲- و اگر تبیّن از خبر فاسق لازم آید و از خبر عادل لازم نیاید. بلکه وجودش کالعدم فرض شود.

نمی‌توان این امر را به حساب مزیت و عنایت گذاشت، بلکه، مزیت و عنایت در حق او رعایت شده است. چرا:

زیرا پس از نقل خبرش و تفحص از حال آن خبر اگر در صورتی که درست و صادق باشد می‌توان به آن عمل کرد لکن اگر خبر

عادل را بدون تفحص و تبیّن کنار زده و ترتیب اثری به آن داده نشود نمی‌توان آن را کمال مزیت و لطف دانست.

* مراد از عبارت (مع انّ فی الاولویّهٔ ...) چیست؟

این است که:

سلّمنا که وجوب نفسی تبین را بپذیریم، لکن قانون ادونیّت یا اسوئیّت را نمی‌پذیریم. بیان مطلب اینکه: اگر وجوب تبین را نفسی بدانیم منطوق کلام دلالت دارد بر اینکه: اگر فاسقی خبر آورد پیرامون آن تبین کنید چه مربوط به عمل باشد چه نباشد مفهوم کلام دلالت دارد بر اینکه:

تبین در خبر عادل واجب به وجوب نفسی نیست پس آیه نبأ تنها وجوب نفسی را اثبات و یا نفی می‌کند، درحالی‌که منطوق متعرض وجوب شرطی نشده تا در مفهوم، این وجوب از خبر عادل نفی شود.

حاصل مطلب اینکه: آیه از حکم عمل به خبر فاسق و یا عادل ساکت است، چه قبل از تبین چه بعد از تبین لذا امکان دارد که بگوئیم:

به لحاظ عمل تفاوتی میان خبر عادل و خبر فاسق نیست، بلکه در هر دو مورد عمل قبل از تبین نادرست است، و بعد از تبین و علم به صدق، عمل درست است.

پس در حقیقت ما به تبین خود عمل کرده‌ایم نه به خبر عادل و لذا اختصاص یافتن فاسق به این حکم، دلیل بر اسوأ حالا بودن عادل از فاسق نیست به عکس: دلیل بر یک امتیاز بزرگ برای عادل است نسبت به فاسق، چرا که تبین و تفتیش در خبر عادل لازم نیست درحالی‌که در اطراف خبر فاسق لازم هست.

جهت امتیاز هم این است که: نفس تبین و تفتیش سبب هتک عرض است که در خبر عادل نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۷۳

متن:

امّا ما لا یمکن الذبّ عنه فایرادان:

أحدهما: أنّ الاستدلال إن کان راجعا إلی اعتبار «مفهوم الوصف» أعنی الفسق فقیه: أنّ المحقّق فی محلّه عدم اعتبار المفهوم فی الوصف، خصوصا فی الوصف الغیر المعتمد علی موصوف محقّق- کما فی ما نحن فیه- فإنّه أشبه بمفهوم اللقب.

و لعلّ هذا مراد من أجاب عن الآیهٔ- کالسیّدین و أمین الإسلام و المحقّق و العلّامهٔ و غیرهم[۴۱]- بأنّ هذا الاستدلال مبنیّ علی دلیل الخطاب و لا نقول به.

و إن کان باعتبار «مفهوم الشرط» کما یظهر من المعالم[۴۲] و المحکیّ عن جماعهٔ[۴۳] ففیه: أنّ مفهوم الشرط عدم مجیء الفاسق بالنبإ، و عدم التبیّن هنا لأجل عدم ما یتبیّن، فالجملهٔ الشرطیّهٔ هنا مسوقهٔ لبیان تحقّق الموضوع، کما فی قول القائل: إن رزقت ولدا فاختنه، و إن رکب زید فخذ رکابه، و إن قدم من السفر فاستقبله، و إن تزوّجت فلا تضیّع حقّ زوجتک، و إذا قرأت الدرس فاحفظه، قال اللّه سبحانه: وَ إِذا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا[۴۴]، وَ إِذا حُیِّیتُمْ بِتَحِیَّةٍ فَحَیُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها[۴۵] إلی غیر ذلک ممّا لا یحصی.

و ممّا ذکرنا ظهر فساد ما یقال[۴۶] تارهٔ: إنّ عدم مجیء الفاسق یشمل ما لو جاء العادل بنبإ فلا یجب تبیّنه فیثبت المطلوب، و اخری: إنّ جعل مدلول الآیهٔ عدم وجوب التبیّن فی خبر الفاسق لأجل عدمه یوجب حمل السالبهٔ علی المنتفیهٔ بانتفاء الموضوع، و هو خلاف الظاهر.

وجه الفساد أنّ الحکم إذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجیء الفاسق به کان المفهوم- بحسب الدلالهٔ العرفیّهٔ أو العقلیّهٔ- انتفاء الحکم المذکور فی المنطوق عن الموضوع المذکور فیه عند انتفاء الشرط المذکور فیه، ففرض مجیء العادل بنبإ عند عدم الشرط- و هو

مجیء الفاسق بالنبإ- لا- یوجب انتفاء التبیّن عن خبر العادل الّذی جاء به، لأنّه لم یکن مثبتا فی المنطوق حتّی ینتفی فی المفهوم، فالمفهوم فی الآیة و أمثالها لیس قابلا لغیر السالبة بانتفاء الموضوع، و لیس هنا قضیّة لفظیّة سالبة دار الأمر بین کون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود أو لانتفاء الموضوع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۷۴

الثانی: ما أورده فی محکّی العدّة و الذریعة و الغنیة و مجمع البیان و المعارج و غیرها[۴۷]، من انّا لو سلّمنا دلالة المفهوم علی قبول خبر العادل الغیر المفید للعلم لکن نقول: انّ مقتضی عموم التعلیل وجوب التبیّن فی کل خبر لا یؤمن الوقوع فی الندم من العمل به و ان کان المخبر عادلا، فیعارض المفهوم، و الترجیح مع ظهور التّعلیل.

ترجمه:

(دو اشکال غیر قابل دفاع) اشکال اول اینکه:

اشاره

اگر استدلال (به آیه شریفه نبأ) راجع به اعتبار مفهوم وصف یعنی فسق باشد، با اشکال عدم اعتبار مفهوم وصف روبروست. به ویژه در وصفی که تکیه بر موصوف موجود در عبارت ندارد. چنانچه در ما نحن فیه (آیه شریفه نبأ) این‌چنین است. زیراکه (در این قبیل اوصاف) مفهوم، شباهتش به مفهوم لقب بیشتر از مفهوم وصف است. شاید همین معنا مراد کسانی مثل سید مرتضی، سید ابن زهره، امین الاسلام طبرسی، محقق و علامه حلّی و غیره باشد که از استدلال به آیه شریفه این‌گونه پاسخ داده‌اند که: استدلال به آیه مبنی است بر دلیل خطاب (مفهوم مخالف) که ما قائل به آن نیستیم.

و اگر (استدلال مذکور) به اعتبار مفهوم شرط باشد، چنانچه از صاحب معالم و محکیّ از جماعتی دیگر آشکار می‌شود با این اشکال روبروست که مفهوم جمله شرطیه، خبر نیاوردن فاسق است (و نه خبر آوردن عادل). پس عدم تبین و تفحص به دلیل عدم موضوع یعنی خبر است. پس جمله شرطیه در اینجا (آیه شریفه) برای بیان تحقق موضوع آورده شده و دارای مفهوم نیست همان‌طور که در امثله دیگر از جمله اقوال ذیل، مفهومی وجود ندارد.

ان رزقت ولدا فاختنه: اگر فرزنددار شدی او را ختنه کن.

ان رکب زید فخذ رکابه: اگر زید سوار مرکبش شد، رکابش را بگیر.

ان قدم زید من السفر فاستقبله: اگر زید از مسافرت برگشت به استقبالش برو.

ان تزوّجت فلا تضیّع حقّ زوجتک: اگر ازدواج کردی، حق همسرت را تضیع نکن.

و خدای سبحان می‌فرماید: وَ إِذا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا: زمانی که قرآن خوانده می‌شود، به آن گوش فرادهید.

وَ إِذا حُیِّیتُمْ بِتَحِیَّةٍ فَحَیُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها: و زمانی که جواب سلام کسی را می‌دهید به بهتر از آن جواب داده یا عین همان سلام را به سلام‌کننده رد کنید و غیر این امثله از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۷۵

مثال‌ها و شواهدی که قابل حدّ و حصر نیستند.

از آنچه در اشکال مذکور گفته شد فساد آنچه (از جانب اصولیین) گفته می‌شود که:

گاهی خبر نیاوردن فاسق و عدم لزوم تبیّن شامل موردی می‌شود که عادل خبری آورد، پس تبین از اخبار عادل لازم نیست، بنابراین مطلوب ثابت می‌شود.

و گاهی مدلول آیه، که همان عدم وجوب تبیّن در خبر فاسق است به خاطر عدم آن (خبر)، سبب و علّت حمل آیه بر سالبه بانتفاء

موضوع است و این امر خلاف ظاهر است.

(وجه فساد مقاله مذکور)

وجه فساد مقاله مذکور این است که:
حکم (یعنی: وجوب تبیّن در خبر) وقتی به واسطه اخبار ثابت شد به شرط اینکه آورنده‌اش فاسق باشد، مفهومش به حسب دلالت عرفی و یا عقلی عبارتست از: انتفاء حکم مذکور در منطوق از موضوع مذکور و واقع در آن، زمانی که شرط منتفی می‌شود.
پس: فرض عدالت آورنده خبر هنگام عدم شرط که همان خبر آوردن فاسق است، موجب انتفاء وجوب تبیّن از خبر عادل نمی‌شود.
زیرا عادل به عنوان موضوع در منطوق ذکر نشده تا در مفهوم حکم از آن سلب شود پس: مفهوم در این آیه شریفه و امثال آن برای غیر از سالبه به انتفاء موضوع قابلیت و صلاحیت ندارد (و باید در همین معنا حمل شود).
و در اینجا قضیّه‌ای نیست که سالبه باشد و مردد باشد میان اینکه سالبه به انتفاء موضوع باشد یا سالبه به انتفاء محمول از موضوع موجود باشد. (تا گفته شود: چون سالبه اوّلی خلاف ظاهر است، پس الزاما باید آن را بر قسم دوم نمود).

(اشکال دوّمی که قابل جواب نیست)

اشاره

ایرادی است که از کتب (عدّة الاصول) و (ذریعة) و (غنیه) و (مجمع البیان) و (معارج الاصول) و غیر این‌ها، حکایت شده و عبارتست از اینکه:
سلّمنا بپذیریم که مفهوم آیه نبأ دلالت دارد بر قبول خبر غیر علمی عادل، ولی ما می گوئیم:
مقتضای عموم تعلیل (که در ذیل آیه آمده) این است که: در هر خبری که از عمل به آن، احتمال وقوع در ندامت وجود داشته و از آن در امان نیستیم، تبیّن و تفحص لازم است هرچند مخبرش عادل باشد.
بنابراین: (این تعلیل) تعارض پیدا می کند با مفهوم، و چون ترجیح با ظهور تعلیل است ناگزیر باید آن را بر مفهوم مقدم کنیم.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۷۶

تشریح المسائل

اشاره

* مراد از (احدهما) در ابتدای متن چیست؟[۴۸]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۴ ؛ ص۷۶
ی از دو طریق (مفهوم وصف) و (مفهوم شرط) است در تمسّک به آیه شریفه جهت اثبات حجیت خبر عادل.
* مراد از (انّ الاستدلال ان کان راجعا الی اعتبار مفهوم الوصف ...) چیست؟
این است که مستشکل می گوید:
اگر استدلال شما به آیه شریفه (نبأ) از راه مفهوم وصف باشد، یعنی وجوب تفحص معلق بر فسق فاسق باشد، دلالت می کند بر اینکه: اگر این وصف (فسق) منتفی شد و مخبر عادل بود، حکم (یعنی:
امر به تبیّن) نیز منتفی می‌شود و تبیّن واجب نمی‌آید.

* مراد از عبارت (ففیه: انّ المحقّق فی محلّه عدم اعتبار المفهوم فی الوصف ...) چیست؟

پاسخ خود مستشکل است به استدلال از طریق مفهوم وصف مبنی بر اینکه: در باب الفاظ ثابت است که جمله وصفیّه دارای مفهوم نیست و دلالت بر انتفاء عند الانتفاء نمی‌کند، چرا که، اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند و لذا استدلال مذکور عقیم است.

* مراد از عبارت (خصوصا فی الوصف الغیر المعتمد علی موصوف ...) چیست؟

این است که: اگر وصف مفهوم نـدارد، به طریق اولی، اوصافی که موصوفشان در عبارت مـذکور نباشـد، مفهوم نـدارد، چرا که این گونه از وصفها به لقب شبیه‌ترند تا به جمله وصفیّه.

* بیان تفاوتی که در وصف معتمد بر موصوف و وصف غیر معتمد بر موصوف وجود دارد چگونه است؟

بدین نحو است که امکان دارد در اوصافی که معتمد بر موصوف‌اند گفته شود:

آوردن وصف بایـد دلالت کنـد بر اینکه با نبودن این وصف، فلان حکم نیز باید از این موصوف نابود شود و گرنه لغو لازم می‌آید، و لغو باطل بوده و از مولای حکیم صادر نمی‌شود. لکن در مورد وصف غیر معتمد بر موصوف، سخن فوق جایی ندارد، چرا؟

زیراکه خود عنوان ذکر شده و مثل: اسم و لقب است و همان‌طور که:

۱- اکرم زیدا، بر عدم وجوب اکرام به بکر دلالت ندارد، چرا که موضوع دیگری است.

۲- و اطعم الفقیر که لقب است دلالت بر عدم وجوب اطعام سادات ندارد، چرا که موضوع دیگری است.

۳- و اکرم العالم دلالت بر عدم وجوب غیر عالم (جاهل) ندارد.

ما نحن فیه هم از همین قبیل است. یعنی وصف فاسق که موضوع حکم است دلالت بر عدم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۷۷

وجوب تبیّن در خبر عادل که موضوع علی‌حده‌ای است ندارد. و لذا از این ناحیه استدلال باطل است.

* چرا شیخ در عبارت از کلمه و یا تعبیر (اعتبار) استفاده نمود؟

تعبیری تسامحی است.

یعنی: به جـای اینکه بگویـد: وصف مفهوم دارد یـا نه؟ که یـک بحث صـغروی است گفته است مفهوم وصف حجّت است یا نه که یک بحث کبروی است.

علی ایّ حـال مرادشـان همـان مفهـوم داشـتن و نداشـتن است و گرنه مفهـوم که آمـد حجیت آن قطعی است زیرا مـدلول مطـابقی و التزامی منطوق و مفهوم هر دو دارای حجیت‌اند.

* مراد از عبارت (و ان کان باعتبار «مفهوم الشرط» ...) چیست؟

این است که: اگر استدلال شما به آیه نبأ از طریق مفهوم شرط باشد می‌گوئیم: این‌گونه از جملات شرطیه مفهوم ندارند.

* مراد از پاسخ اخیر چیست و چرا برخی از جملات شرطیه مفهوم ندارند؟

این است که: در جملات شرطیّه جزاء متوقّف بر شرط است، منتهی این توقف بر دو گونه است:

۱- در برخی این توقف عقلی است و آن در مواردی است که شـرط تمام الموضوع است برای جزاء، یعنی: عقل ادراک می‌کنـد که با تحقق شرط، جزاء محقق و با عدم آن، تحقق جزاء محال است و ربطی به ظهور لفظی ندارد.

به عبـارت دیگر: مـادامی‌که موضوع هست حکم نیز هست و زمـانی که موضوع نبود، حکم هم نخواهـد بود. یعنی: شـرط مترتب بر تحقق موضوع است، مثل (ان رزقت ولدا فاختنه) که موضوع ختان، ولد است و بدون آن اساسا ختنه بی‌معنا و بی‌مورد است.

۲- و در برخی دیگر از جمله‌های شـرطیه این توقف اعتباری است، یعنی: به حکم عقل توقفی میان دو شـیء نیست لکن معتبر اعتبار می‌کند که یکی متوقف بر دیگری باشد مثل: (ان جاء زید فاکرمه) اگر زید آمد او را اکرام کن.

بدیهی است که موضوع اکرام در اینجا خود زید است و نه مجیء و آمدن زید. چرا که با نیامدن زید نیز می‌توان زید را اکرام نمود. پس بدون شرط نیز جزاء قابل تحقق است.

* کدامیک از دو فرض مزبور فاقد مفهوم است و چرا؟

فرض اول یعنی: موردی که شرط به منظور تحقق موضوع آورده شده باشد. زیرا، مفهوم عبارتست از: سلب حکم از همان موضوعی که در منطوق است که با انتفاء موضوع، حکم منتفی می‌شود لکن انتفائش از باب مفهوم نیست بلکه مستند به انتفاء موضوع است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۷۸

* پس اینکه می گویند مشهور قائل به مفهوم وصف در جملات شرطیه‌اند و افرادی چو سیّد آن را انکار می‌کنند در کجاست؟

در جملات شرطیه‌ای است که از قبیل قسم دوم‌اند.

* جمله شرطیه در آیه نبأ از کدامیک از دو فرض مزبور است و چرا؟

از قسم اول، زیرا تمام الموضوع از برای وجوب تبین همان خبر دادن فاسق است که با انتفاء این موضوع (یعنی: عدم مجیء فاسق) حکم (یعنی: تبین وجوب خبر) نیز منتفی است، البته نه از باب دلالت مفهومی، بلکه از باب سالبه به انتفاء موضوع است. یعنی: اصلا موضوعی نیست تا حکمی باشد. و هکذا در امثله دیگری که شیخ در ذیل مطلب ذکر نموده.

* مراد از عبارت (و ممّا ذکرنا ظهر فساد ما یقال ...) چیست؟

ابطال بیانی است که صاحب معالم در تقریب استدلال به آیه شریفه دارند، با توجه به آنچه ذکر شد.

* پاسخ صاحب معالم از اشکال اول و تقریب استدلال به آیه نبأ چیست؟

می‌فرماید: از بیان اشکال اوّل دو مطلب فهمیده می‌شود.

* مطلب اول چیست؟

این است که برخی گفته‌اند: مفهوم آیه، عدم وجوب تبین در صورت عدم مجیء فاسق است که این مفهوم اطلاق داشته و قابل صدق بر دو فرد است:

یکی عدم المجیء فاسق است، یعنی: اصلا خبری نیست تا تبین واجب باشد، بلکه سالبه به انتفاء موضوع است. یکی مجیء است، یعنی: خبری هست، لکن آورنده‌اش فاسق نیست، بلکه عادل است یعنی: سالبه به انتفاء محمول است، چرا که خبر هست، حکم وجوب تبین را ندارد. پس: اگر عادل خبری آورد تبین لازم ندارد.

بنابراین: مفهوم آیه اطلاق داشته و شامل فرد عادل هم می‌شود و با اطلاقش بر عدم وجوب تبین در خبر عادل دلالت دارد. حال: وقتی تبیّن واجب نشد، یا قبول بلا تبیّن است و یا رد بلا تبیّن.

احتمال دوم باطل است، فتعیّن احتمال الثانی، و این معنای حجیّت خبر عادل واحد مجرّد است.

* پاسخ شیخ به مطلب اوّل چیست؟

می گوید: قانون مفاهیم این است که:

اگر قضیه حملیّه باشد، موضوع در مفهوم، همان موضوع در منطوق است چنانکه محمول هم همان محمول است و تنها، تفاوت در نفی و اثبات است. یعنی: اگر منطوق مثبت باشد، مفهوم منفی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۷۹

خواهد شد و اگر منطوق منفی شد مفهوم مثبت خواهد شد.

۲- و اگر قضیه شرطیه باشد، شرط در منطوق همان شرط در مفهوم است و جزاء هم همان جزاء یعنی: تنها موجبه، سالبه شده و بالعکس، لکن موضوع و یا شرط همان موضوع و شرط است و عوض نمی‌شود.

با حفظ قانون مذکور می گوئیم:

منطوق آیه این است که: اگر فاسق خبری آورد، که موضوع در منطوق آیه، فاسق و مفهوم این است که اگر فاسقی خبر نیاورد. پس: موضوع در مفهوم، همان موضوع در منطوق است و این مطلب با سالبه به انتفاء موضوع سازگار است اما: اینکه گفتید: مفهوم شرط و یا وصف به سبب اطلاقش خبر عادل را هم شامل می‌شود.

می گوئیم:

عنوان عادل در منطوق، موضوع نبود تا در مفهوم نیز موضوع شود. چرا؟ زیراکه (فاسق) در منطوق موضوع است و فاسق قسیم عادل است. خوب وقتی در منطوق خبری از عادل نیست نمی‌توان فرد دوم را از مفهوم اراده نمود، بلکه معینا مراد فرد اوّلی است.

* مراد از سالبه به انتفاء محمول را توضیح دهید؟

سالبه به انتفاء محمول آنجایی است که محمول را از موضوعی که مفروض الوجود است سلب نمائیم، مثل زید لیس بعالم. که زید هست، لکن دارای علم و یا جلوس نیست و حال آنکه: در قضایای سالبه به انتفاء موضوع مثل: زید لیس بعالم، زیدی نیست تا عالم باشد، یا مثل: ابن اللّه لیس بعالم، پسری نیست تا که ...

* با توجه به تعریف فوق اصل اوّلی و مقتضای قاعده در قضایای شرطیه چیست؟

این است که: سالبه به انتفاء محمول باشند.

* مطلب دوّم چیست؟ (در پاسخ صاحب معالم از اشکال اول و تقریب استدلال به آیه نبأ)

۱- هرجا با دلیل خاص ثابت شد که سالبه ما به انتفاء موضوع است مثل مثال اول که گفته شد:

ابن اللّه لیس بعالم، که سالبه به انتفاء موضوع است و برهان و قرآن می گوید: خدا فرزندی ندارد.

۲- و هرجا که یقین حاصل نمودیم که سالبه به انتفاء محمول است. فی المثل: در زید لیس بعالم، لکن هرجا که دو احتمال آمد مثل: عبد زید لیس بمطیع، که:

۱- احتمال دارد که اصلا زید عبدی ندارد تا مطیع باشد.

۲- احتمال دارد که زید واقعا دارای عبد است، لکن عبدی است که مطیع نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۸۰

حال: از اصل مزبور استفاده کرده می گوئیم: مراد احتمال دوم است، یعنی: سالبه به انتفاء محمول.

* حاصل مطلب از مقدمه مذکور چیست؟

این است که: در ما نحن فیه نیز، مفهوم آیه شریفه یک قضیه سالبه است و لذا: احتمال دارد، سالبه به انتفاء موضوع مراد باشد، یعنی: خبری وجود ندارد تا تبین لازم داشته باشد و احتمال دارد سالبه به انتفاء محمول مراد باشد، یعنی: خبری هست، لکن چون مخبرش عادل است تبین لازم ندارد حال: بر اساس قانون فوق، مفهوم آیه را بر احتمال ثانی حمل می کنیم و لذا استدلال تمام است.

* پاسخ شیخ به مطلب دوّم چیست؟

این است که: اگر از ابتدا قضیه‌ای سالبه باشد و دارای دو احتمال مذکور در آن برود حق با شماست. ولی در آیه نبأ، ابتداء قضیه سالبه‌ای وجود ندارد، بلکه یک قضیه شرطیه موجبه وجود دارد که از آن مفهوم گیری می کنیم، در مفهوم گیری هم تابع منطوق هستیم نه تابع قانون فوق، و از آنجا که در منطوق خبری از عادل نبود بلکه موضوع منطوق فاسق بود، در مفهوم نیز چنین است بنابراین:

حکم عادل نه منطوقا از آیه قابل استفاده است و نه مفهوما، پس استدلال ناتمام است.

* حاصل اشکال اول چه بود؟

این بود که در آیه نبأ، مقتضی وجود ندارد. یعنی: آیه دارای مفهوم نیست تا دلیل بر مطلوب باشد.

* اشکال دوم چیست؟

این است که: سلّمنا که در آیه نبأ مقتضی وجود داشته باشد یعنی: آیه دارای مفهوم وصف و یا شرط باشد لکن، وجود مقتضی، کافی در تأثیر نیست، بلکه عدم المانع هم مورد نیاز است و حال آنکه، مانع بزرگی در خود آیه نبأ وجود دارد که جلوی تأثیر مقتضی را نیز می‌گیرد، و آن مانع عبارتست از:

عموم تعلیل در ذیل آیه.

* مراد از مطلب فوق چیست؟ بیان کنید.

این است که:

۱- اگرچه صدر آیه اختصاص به خبر فاسق دارد و وجوب تبین در مورد خبر فاسق است، لکن ذیل آیه به فلسفه این حکم پرداخته است و آن عبارتست از اینکه:

علت وجوب تبین، احتمال وقوع در ندامت است و این معیار و مناط تعمیم دارد. یعنی: به دلیل احتمال ندامت در هر دو میان خبر عادل ظنّی و خبر فاسق ظنّی مشترک است پس: اگر در خبر فاسق به دلیل احتمال ندامت تبین واجب شده، باید در خبر عادل هم به همین دلیل تبین واجب باشد، آنگاه عموم تعلیل ذیل با ظهور مفهوم صدر آیه با هم تعارض می‌کنند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۸۱

۲- نسبت میان آن دو عموم و خصوص من وجه است، یعنی: هریک از جهتی عامّ و از جهتی خاصّ‌اند.

۳- اما مفهوم آیه شریفه: شامل مطلق خبر عادل می‌شود چه علمی و چه غیر علمی.

و اما تعلیل آیه شریفه: دلالت بر عدم حجیت مطلق خبرهای غیر علمی و یا متحمل الندم دارد، چه خبر فاسق و چه خبر عادل.

۴- ماده افتراق میان مفهوم و تعلیل از ناحیه مفهوم، خبر عادل علمی است که مفهوم شامل آن می‌شود ولی تعلیل شامل آن نیست و ماده افتراق میان مفهوم و تعلیل از ناحیه عموم تعلیل، خبر فاسق غیر علمی است و ماده اجتماع میان آن دو، خبر عادل غیر علمی است که مفهوم می‌گوید: اینجا تبین لازم نیست و حجّت است ولی تعلیل می‌گوید: در اینجا هم تبین لازم است چرا که احتمال ندامت هست.

حال: مفهوم و تعلیل در ماده اجتماع تعارض می‌کنند، که به نظر ما عموم تعلیل بر عموم مفهوم مقدّم می‌شود زیراکه ظهور تعلیل در ذیل آیه، منطوقی و حال آنکه ظهور صدر آیه مفهومی است، و دلالت منطوقی و مطابقی، از دلالت مفهومی و التزامی (که تبعی است) اقوی است و قانون در نظام ادلّه، تقدّم قوی بر ضعیف است.

* لبّ اللباب و حاصل اشکال مذکور به عبارت دیگر چیست؟

این است که: هرچند مفهوم صدر آیه (اعم از شرط و یا وصف) این است که: خبر غیر علمی صادر از عادل حجت است و بدون وجوب تبین، باید مورد عمل واقع شود، لکن ما می‌گوئیم:

مفاد علّتی که در ذیل آیه شریفه برای عدم جواز عمل به خبر فاسق وارد شده این است که: وجه عدم جواز عمل به خبر فاسق این است که: چون علمی (قطعی) نیست، چه‌بسا موجب حصول پشیمانی شود حال: این علت در تمام اخبار غیر علمی جاری، و وصف عدالت و یا فسق، دخالتی در آن ندارد و به مقتضای: العلّة یعمّم کما یخصّص، لازم است که در خبر غیر علمی عادل هم تفحص شده و بدون حصول علم به صحت و موافقت آن با واقع، نباید بدان عمل شود.

پس: میان مفهوم صدر آیه و منطوق تعلیل در ذیل آیه، تعارض واقع شده، لکن چون ترجیح با ذیل است باید به ذیل عمل نمود.

* نظر شیخ پیرامون اشکال مذکور (دوم) چیست؟

جناب شیخ ایرادی را به این اشکال وارد کرده که در متن بعدی به آن پرداخته می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۸۲

متن:

لا یقال: انّ النسبة بینهما و ان کان عموما من وجه فیتعارضان فی مادّة الاجتماع- و هی خبر العادل الغیر المفید للعلم- لکن یجب تقدیم عموم المفهوم و ادخال مادة الاجتماع فیه، اذ لو خرج عنه و انحصر مورده فی خبر العادل المفید للعلم کان لغوا، لانّ خبر الفاسق المفید للعلم ایضا واجب العمل؛ بل الخبر المفید للعلم خارج عن المنطوق و المفهوم معا، فیکون المفهوم اخصّ مطلقا من عموم التّعلیل.

لأنّا نقول: ما ذکره أخیرا من أنّ المفهوم أخصّ مطلقا من عموم التعلیل مسلّم، إلّا أنّا ندّعی التعارض بین ظهور عموم التعلیل فی عدم جواز العمل بخبر العادل الغیر العلمیّ و ظهور الجملة الشرطیّة او الوصفیّة فی ثبوت المفهوم. فطرح المفهوم و الحکم بخلوّ الجملة الشرطیّة عن المفهوم أولی من ارتکاب التخصیص فی التعلیل. و إلیه أشار فی محکیّ العدّة بقوله:

«لا نمنع ترک دلیل الخطاب لدلیل، و التعلیل دلیل»[۴۹]

و لیس فی ذلک منافاة لما هو الحقّ، و علیه الأکثر، من جواز تخصیص العامّ بمفهوم المخالفة، لاختصاص ذلک أوّلا بالمخصّص المنفصل. و لو سلّم جریانه فی الکلام الواحد منعناه فی العلّة و المعلول، فانّ الظاهر عند العرف أنّ المعلول یتبع العلّة فی العموم و الخصوص.

فالعلّة تارة تخصّص مورد المعلول و إن کان عامّا بحسب اللفظ. کما فی قول القائل: «لا تأکل الرمّان لأنّه حامض»، فیخصّصه بالأفراد الحامضة. فیکون عدم التقیید فی الرمّان لغلبة الحموضة فیه.

و قد توجب عموم المعلول و إن کان بحسب الدلالة اللفظیّة خاصّا، کما فی قول القائل: «لا تشرب الأدویة التی یصفها لک النسوان، او إذا وصفت لک امرأة دواء فلا تشربه، لأنّک لا تأمن ضرره».

فیدلّ علی أنّ الحکم عامّ فی کلّ دواء لا یؤمن ضرره من أیّ واصف کان، و یکون تخصیص النسوان بالذکر من بین الجهّال لنکتة خاصّة او عامّة لاحظها المتکلّم.

و ما نحن فیه من هذا القبیل، فلعلّ النکتة فیه التنبیه علی فسق الولید، کما نبّه علیه فی المعارج[۵۰] و هذا الایراد مبنیّ علی أنّ المراد بالتبیّن هو التبیّن العلمیّ کما هو مقتضی اشتقاقه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۸۳

ترجمه:

(اشکال بر اشکال دوم)

اگرچه نسبت میان مفهوم صدر آیه و ظهور تعلیل، عموم و خصوص من وجه است، و در ماده اجتماع یعنی: خبر غیر علمی عادل، با یکدیگر تعارض می‌کنند، لکن تقدم عموم مفهوم، بر ظهور تعلیل و داخل کردن ماده اجتماع در عموم مفهوم واجب است.

زیرا اگر خبر غیر علمی عادل از آن مفهوم خارج شود و مورد مفهوم منحصرا خبر علمی عادل واقع شود (چنین مفهومی) لغو و بیهوده است، چرا که خبر علمی نیز حجت و واجب العمل است، بلکه خبر علمی نیز از منطوق و مفهوم هر دو خارج است، پس مفهوم اخصّ مطلق می‌شود از منطوق تعلیل، (و لذا برآن مقدم می‌شود).

(پاسخ شیخ از اصل اشکال)

اشکال مذکور صحیح نیست.

زیرا آنچه اخیرا گفته شد که مفهوم نسبت به عموم تعلیل اخصّ مطلق است، پس باید برآن مقدم شود، قطعی و مسلم است، الّا اینکه ما ادعا می‌کنیم که میان ظهور عموم تعلیل در عدم جواز عمل به خبر غیر علمی عادل میان ظهور عموم تعلیل در عدم جواز عمل به خبر غیر علمی عادل و ظهور جمله شرطیّه یا وصفیه در ثبوت مفهوم، تعارض وجود دارد، پس مفهوم طرح شده و حکم به خالی بودن جمله شرطیه یا وصفیّه از مفهوم سزاوارتر از ارتکاب تخصیص در عموم تعلیل است.

(اشکال شیخ طوسی به تمسّک به آیه نبأ)

اشاره

شیخ طوسی به این اشکال (دوم)، آن‌طور که در کتاب عدّة الاصول حکایت شده به شرح ذیل اشاره نموده است که: ما ترک و رفع ید از دلیل خطاب (یعنی: مفهوم مخالف) را به واسطه دلیل، منع نمی‌کنیم، و تعلیل (وارد در آیه) خود دلیل است (بر حجت نبودن خبر غیر علمی عادل).

و در آن (ترک مفهوم مخالفت) با قاعده مسلمیّه (جواز تخصیص عام به واسطه مفهوم مخالف) منافاتی نیست، به خاطر اختصاص اولا به مخصصات منفصل، ثانیا اگر جریانش در کلام واحد و مخصّص متّصل هم مسلم باشد، آن را نسبت به علّت و معلول منع کرده،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۸۴

نمی‌پذیریم. زیرا از نظر عرف معلول، در عموم و خصوص تابع علّت است.

پس: گاهی علت مورد معلول را با اینکه عام است به حسب لفظ تخصیص می‌دهد، چنانچه در این سخن قائل (لا تأكل الرّمان لانّه حامض) عبارت انّه حامض (که علت است برای لا- تأكل الرمّان)، عدم جواز خوردن را به خصوص انار ترش اختصاص می‌دهد (اگرچه رمان اعم از انار ترش و شیرین است) پس عدم تقیید معلول (رمّان) به قید حموضت (ترش)، به خاطر حالت غالبه (ترشی) در انارهاست.

و گاهی علت، موجب تعمیم معلول می‌شود، هرچند به حسب دلالت لفظی خاص باشد نظیر آنچه در سخن ذیل وارد شده است که:

۱- (لا تشرب الادوية الّتى تصفها النسوان).

داروهایی که زنان برای شما توصیف می‌کنند، ننوشید.

۲- (اذا وصف لک امرأة دواء فلا تشربه لانک لا تأمن ضرره).

وقتی زنی داروئی را برای شما توصیف کرده آن را نیاشام، زیرا که از ضرر آن در امان نیستی.

پس: در عبارت فوق، علّت (زیرا از ضرر آن در امان نیستند) دلالت می‌کند بر اینکه حکم (یعنی عدم جواز شرب ادویه) عمومیت داشته و شامل هر دوائی می‌شود که انسان از ضررش مأمون نیست. و از جانب هر وصف‌کننده‌ای که باشد. و اختصاص دادن سنوان در معلول (لا تشرب الادوية) به ذکر در میان تمام جهان به لحاظ رعایت نکته‌ای عام و یا خاص است که متکلم آن را در نظر گرفته و ما نحن فیه (مورد سخن که آیه نبأ باشد از این قبیل است. یعنی (تعلیل ذیل آیه) حکم را تعمیم داده و عدم جواز عمل به خبر را شامل هر خبری که مفید علم نیست می‌نماید چه مخبرش فاسق باشد یا عادل).

پس شاید در این نکته (ذکر فاسق در معلول) آگاهی دادن بر فسق ولید است، چنانچه آن را محقق در معارج تذکر داده است.

این ایراد (دومی) مبتنی است بر اینکه مراد از (تبین)، تبین علمی باشد، چنانچه اقتضای اشتقاق این کلمه این‌چنین است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۸۵

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (لکن یجب تقدیم عموم المفهوم ... الخ) در متن اشکال شیخ چیست؟

این است که اگرچه قبول داریم که نسبت میان مفهوم آیه با تعلیل ذیل آن عموم و خصوص من وجه است چرا که:

۱- مفهوم، مفادش عبارتست از: عدم وجوب تبین و تفحص در خبر غیر فاسق، چه خبرش علمی باشد چه غیر علمی.

۲- و تعلیل مدلولش عبارتست از عدم اعتبار خبر غیر علمی، چه مخبرش عادل باشد و چه فاسق در نتیجه این دو (مفهوم و تعلیل) دارای یک ماده اجتماع و دو ماده افتراق به شرح ذیل‌اند:

۱- ماده اجتماع خبر غیر علمی، عادل است که مفهوم آن را معتبر می‌داند و تعلیل آن را معتبر نمی‌داند.

۲- ماده افتراقشان از طرف مفهوم، خبر غیر علمی، فاسق است که هم مفهوم با آن تعارض دارد و هم تعلیل آن را معتبر نمی‌داند.

۳- ماده افتراقشان از ناحیه تعلیل، خبر علمی عادل است که مفهوم آن را معتبر می‌داند و تعلیل هم با آن تعارض ندارد.

لکن در عین حال این گونه نیست که عموم تعلیل بر ظهور مفهوم مقدم باشد، بلکه این عموم مفهوم است که بر ظهور تعلیل مقدم است و ماده اجتماع داخل در عموم مفهوم است. به عبارت دیگر:

در ماده اجتماع که امر دائر است که به مفهوم عمل کنیم یا به تعلیل، ما قائلیم که باید به عموم مفهوم عمل کنیم و آن را در عموم مفهوم داخل بدانیم.

* مراد از عبارت (اذ لو خرج عنه و انحصر مورده ...) چیست؟

بیان علت است برای مطلب فوق، مبنی بر اینکه:

اگر منحصرا مفهوم را، در خبر علمی عادل خلاصه کنیم، وجود چنین مفهومی لغو است، چرا؟

زیرا خبر مفید علم، حجت است چه از عادل صادر شود و چه اینکه مخبرش فاسق باشد، بلکه خبری که مفید علم است، منطوقا و مفهوما از آیه شریفه خارج است، در نتیجه: نسبت میان تعلیل عام و مفهوم خاص، مطلق می‌شود و نه من وجه.

* مراد از عبارت (لانّا نقول: ما ذکره اخیرا، من انّ المفهوم ...) چیست؟

قبول نتیجه فوق است مبنی بر اینکه مفهوم آیه اخصّ است و تعلیل اعمّ، زیرا که خبرهای علمی از محدوده آیه نبأ بیرون بوده و آیه شریفه در بیان حکم چنین خبرهایی نیست چه مخبر آنها فاسق

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۸۶

باشد و چه عادل.

* قبل از بیان حاصل جواب بفرمائید مفاد تعلیل و مدلول مفهوم چیست؟

۱- مفاد تعلیل این است که: خبر غیر علمی معتبر نیست چه مخبرش عادل باشد و چه فاسق.

۲- مدلول مفهوم این است که: خبر غیر علمی عادل، معتبر و حجت است.

* از انضمام تعلیل با مفهوم چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود؟

این نتیجه که هر خبر غیر علمی، غیر معتبر است مگر اینکه مخبرش عادل باشد، فهو المطلوب.

* مراد از عبارت (الّا انّا ندّعی التعارض بین ظهور عموم التعلیل ...) چیست؟

حاصل جواب از تقریر مذکور است، مبنی بر اینکه:

با بیانی که شد و خبر علماء از مورد آیه خارج گردید، می‌پذیریم که مفهوم، اخصّ مطلق از عموم تعلیل است، لکن سخن ما در این است که:

میان ظهور عموم تعلیل (یعنی: عدم جواز عمل به خبر غیر علمی عادل) و ظهور جمله شرطیه و یا وصفیه در ثبوت مفهوم و حجیت خبر غیر علمی عادل، تعارض برقرار است و امر مردد میان یکی از دو عمل می‌باشد:

۱- اینکه عموم تعلیل را به واسطه مفهوم تخصیص زده و همان تقریری که در اشکال شد، بپذیریم.

۲- اینکه مفهوم را رد کرده و ملتزم شویم که جمله شرطیه و یا وصفیه مفهوم ندارد. و اما: چون حکم به خلوّ جمله از مفهوم، اولی از تخصیص است، ناگزیر مفهوم ردّ شده و بدین ترتیب، دلیلی بر اعتبار خبر غیر علمی عادل در دست نداریم.

* در بیان مطالب فوق و تقدیم خاص بر عام چند مبنا وجود دارد هریک را توضیح دهید؟

دو مبنا وجود دارد:

۱- مبنای میرزای نائینی ۲- مبنای مشهور.

* مبنای میرزا در باب تقدیم خاص بر عام چیست؟

این است که خاصّ، قرینه عرفیّه بر عام است، و مفسّر عام. و قاعده این است که قرینه بر ذو القرینه و مفسّر بر مفسّر تقدّم دارد. اعم از اینکه هر دو از حیث دلالت مساوی باشند و یا یکی اقوای از دیگری باشد. چرا؟

زیرا در باب حکومت، دلیل حاکم بر دلیل محکوم، قوت دلالت معتبر نیست. در نتیجه: خاص بما هو خاص بر عام مقدم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۸۷

* مبنای مشهور از جمله شیخ طوسی و آخوند در باب تقدیم خاص بر عام چیست؟

این است که چون خاص غالبا از نظر دلالت از عام قوی‌تر است، به حکم «یقدّم القویّ علی الضعیف» بر عام مقدم می‌شود، لذا اگر در موردی عام از نظر دلالت قوی‌تر بود، عام مقدم می‌شود، و اگر در موردی مساوی بودند، هیچ‌یک بر دیگری مقدم نیست. بنابراین: از نظر نائینی، خاص بر عام مقدم است و از نظر مشهور، تقدّم با آنی است که قوی‌تر باشد.

* بر مبنای نائینی چرا خاص از عام قوی‌تر است؟

از باب اینکه: خاص نصّ است و عام ظاهر و یقدّم النّصّ علی الظاهر.

و یا از باب اینکه: خاص اظهر است و عام ظاهر و یقدم الاظهر علی الظاهر.

* با توجه به مطالب مذکور چرا به نظر شیخ خاص مفهومی بر عام منطوقی مقدم نمی‌شود، بلکه بر عکس این عام است که مقدم می‌شود؟

زیرا عام در مقام علّت است و خواهیم گفت که چرا علت مقدم است.

* معنای تقدیم عموم تعلیل، بر ظهور مفهومی چیست؟

این است که اگر عموم تعلیل نبود، آن صدر (آیه به دلیل وجود مقتضی و عدم المانع) ظهور فعلی در مفهوم پیدا می‌نمود، لکن این عام، مانع ظهور آن صدر در مفهوم است. پس: این جمله بالفعل، مفهوم ندارد.

* آیا این طرح المفهوم به واسطه آن تعلیل منطقی است؟

بله، منطقی است. زیرا مفهوم‌گیری تا زمانی است که قرینه قوی‌تر برخلاف آن نباشد و یا اینکه وجود دلیل از مفهوم رفع شود، و تعلیل دلیل باشد.

* مگر در اصول فقه گفته نشد که دلیل خاص و لو مفهومی باشد بر دلیل عام و لو منطوقی باشد مقدم می‌شود پس در اینجا نیز بر اساس قانون فوق باید بگوئید: ظهور مفهومی بر عموم تعلیل مقدم است چرا برعکس می گویید؟

شیخ می‌فرماید: بله تقدیم خاص را بر عام قبول داریم، هرچند که خاص مفهومی باشد. لکن:

اولا: تقدیم و تخصیص مذکور در مواردی است که مخصص ما منفصل باشد.

فی المثل:

۱- در حدیث آمده (کلّ ماء طاهر) که این عام است و آب قلیل و غیر قلیل (کر) را دربر می گیرد.

۲- در حدیث دیگر آمده (الماء اذا بلغ قدر کرّ لم ینجّسه شیء).

ترجمه: آب اگر به حد کر برسد، در اثر برخورد با نجاست نجس نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۸۸

مفهوم حدیث عبارتست از: اگر آب به حد کر نرسد (قلیل باشد) به مجرد ملاقات با نجس متنجّس می‌شود.

حال مفهوم شرط در این حدیث، با عموم عام در آن حدیث (اول) قبلی تعارض می کنند و چون مفهوم در اینجا خاص است، برآن عام مقدم می‌شود. البته در مواردی خاص مفهومی با عام در یک کلام اجتماع می کنند و خاص بر عام مقدم نمی‌شود.

* علت این عدم تقدم چیست؟

بررسی و محاسبه معنای مطابقی صدر و ذیل آیه است، بدین خاطر لذا نوبت به مفهوم نمی‌رسد.

ثانیا: سلّمنا که در موردی هم که (خاص و عام) در یک کلام اجتماع دارند، خاص مفهومی بر عام مقدم شود لکن این مربوط به مواردی است که علیت و معلولیتی در کار نباشد.

فی المثل: در یکجا گفته است: ان کان زید عالما فاکرمه.

یعنی: اگر زید عالم بود او را اکرام کن، مفهومش این است که اگر عالم نبود اکرامش نکن و یا واجب الاکرام نیست. در جای دیگر گفته است:

اکرم کلّ انسان که عام است و شامل زید و غیر زید و عالم و جاهل می‌شود در اینجا هم، مفهوم صدر با منطوق ذیل تنافی دارند، لکن در مواردی که علیت و معلولیت هست و ذیل علت برای صدر است، مفهوم صدر و لو خاص هم باشد بر تعلیل ذیل و لو عام باشد مقدم نمی‌شود، چرا؟

زیرا عند العقلاء در باب علت تامه و معلول قانون و قاعده این است که:

معلول (حکم شرعی مورد بحث) ازهرجهت با علت تامه مساوی، تابع و دائر مدار آن است یعنی اگر علت خاص و مقید باشد، معلول هم محدودیت پیدا می کند و اگر علت تعمیم داشته باشد، معلول هم تعمیم پیدا می کند، اگرچه موضوع جزئی باشد لذا گفته می‌شود:

العلّة تخصّص من وجه و تعمّم من وجه آخر

* حاصل کلام شیخ طوسی چه بود؟

از رفع ید نمودن و طرح مفهوم مخالف به خاطر دلیل برخلاف آن مضایقه و منعی نداشت، چرا که تعلیل وارد در ذیل آیه نبأ برخلاف مفهوم صدر آیه است و لذا می‌توان به واسطه علت از مفهوم چشم‌پوشی نمود.

* این نظر شیخ طوسی با این فرموده اصولیین که (عام منطوقی را می‌توان با خاص مفهومی تخصیص داد که لازمه این سخن اصولیین این است که باید عموم تعلیل را به وسیله مفهوم شرط و یا وصف تخصیص داد و نه اینکه عموم تعلیل را سبب رفع ید از مفهوم بدانیم) تنافی ندارد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۸۹

خیر تنافی ندارد چرا که مورد فرموده اصولیین در غیر علّت و معلول است و محل سخن ما نیز در چنین جایی است.

به عبارت دیگر اینکه فرموده‌اند: باید عام منطوقی را با خاص مفهومی تخصیص داد، در موردی است که عام علت و خاص معلول نباشد چرا که در این صورت کار برعکس شده و مستلزم این می‌شود که به واسطه علت عام، معلول خاص را تعمیم دهیم.

همان‌طور که اگر علت خاص باشد و معلول عام، باید معلول را به واسطه علت محدود و مخصص کرد چرا که معلول از نظر تعمیم و تخصیص تابع علت است و لذا در آیه شریفه نبأ هم باید گفت:

اگرچه وجوب تبیّن در صدر آیه تنها در مورد خبر فاسق آمده، لکن عموم تعلیل در آن توسعه و تعمیم داده و حکم به وجوب را شامل هر خبر غیر علمی قرار داده است.

* اولین مثالی که شیخ در تبین مطالب مذکور آورده تبیین کنید؟

می‌فرماید: اگر طبیبی به بیمار خود بگوید: لا تأکل الرّمان لانّه حامض.

در اینجا حکم عبارتست از (لا تأکل) موضوع عبارتست از (رمان). علت حکم، حموضت است حال رمان از جهتی اطلاق داشته و کلی است، بنابراین انار ترش و شیرین را دربر می‌گیرد. لکن از جهتی هم به افراد همین موضوع اختصاص دارد و سایر اشیاء را دربر نمی‌گیرد و اما حموضت علت حکم است و تمام مناط برای حرمت خوردن ترشی از آن جهت که ترشی است پس رمان خصوصیتی ندارد.

در نتیجه هرکجا ترشی باشد اکل حرام است، چه در رمان و چه در غیر رمان و هرکجا ترشی نباشد خوردن حرام نیست، چه رمان باشد و چه غیر رمان.

بنابراین، العلهٔ تعمّم، یعنی: حکم به حرمت اکل را نسبت به غیر رمان از هر چیز حامضی تعمیم می‌دهد و از جهتی نیز مخصّص است، چرا که حکم لا تأکل، مربوط به اناری است که ترش باشد، لذا اگر اناری بود که شیرین بود، این مناط و معیار و علت در آن نیست.

حال: وقتی علت نبود، معلول آن‌هم که حکم شرعی است، نمی‌باشد.

* چرا از اول طبیب نگفت: لا تأکل الرّمان الحامض، بلکه به طور مطلق گفت: لا تأکل الرّمان؟

به خاطر غلبه است، زیرا غالبا انارها ترش هستند و انار شیرین کم است و لذا نادر را در حکم معدوم فرض کرده و به صورت کلی گفته:

(لا تأکل الرّمان) وگرنه در رمان خصوصیتی نیست.

* دومین مثال جناب شیخ در تبیین مطلب مورد نظر چیست؟

این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۹۰

۱- کسی به صورت جمله شرطیه بگوید: اگر زنی داروئی را برای شما توصیف کرد آن را نخور.

۲- یا کسی به صورت وصفی بگوید: داروهائی را که زن‌ها تجویز می‌کنند ننوش چرا که ایمن از ضرر نیستی.

حال، علت تامه این لا تشرب، عدم ایمنی از ضرر است و این علت از جهتی معمّم است، و حکم لا تشرب را به هرکسی که بدون تخصص تجویز دارو می‌کند تعمیم می‌دهد و از جهتی مخصص است یعنی: زن بودن توصیف‌کننده خصوصیتی در حکم ندارد و مناط حکم، همان ایمن نبودن از ضرر است.

لذا، اگر زنان متخصص تجویز دارو کنند مصرف آن داروها بلا مانع است.

* اگر مناط حرمت عدم ایمنی از ضرر است و زن خصوصیتی ندارد چرا گوینده آن را در موضوع اخذ کرده است؟

شاید به خاطر نکته و یا قرینه عامه غلبه است، بدین معنا که در گذشته، زنان بیشتر به دنبال توصیف داروهای خانگی بوده‌اند.

* آیا ما نحن فیه در آیه شریفه از همین قبیل است؟

بله، و لو موضوع در آیه فاسق است که خاص است، ولی تعلیل آیه موجب تعمیم است یعنی در هر خبری که احتمال ندامت باشد

تبیّن هم که معلول است، وجود دارد چه خبر فاسق و یا عادل و لذا نوبت به مفهوم‌گیری نمی‌رسد و لذا عام مقدّم است.

* اگر گفته شود حال که مناط، احتمال ندامت است و فاسق بودن خصوصیتی ندارد چرا خداوند، فاسق را در آیه آورده است؟ شاید به خاطر نکته خاصی باشد که به قول محقق در معارج آن نکته، آگاه کردن مسلمانان و پیامبر صلّی اللّه علیه و آله از فسق ولید باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۹۱

متن:

و یمکن ان یقال: المراد منه ما یعمّ الظهور العرفیّ الحاصل من الاطمینان الذی هو مقابل الجهالهٔ.

و هذا و إن کان یدفع الإیراد المذکور عن المفهوم- من حیث رجوع الفرق بین الفاسق و العادل فی وجوب التبیّن إلی أنّ العادل الواقعیّ یحصل منه غالبا الاطمینان المذکور بخلاف الفاسق، فلهذا وجب فیه تحصیل هذا الاطمینان من الخارج- لکنّک خبیر بأنّ الاستدلال بالمفهوم علی حجّیّهٔ خبر العادل المفید للاطمینان غیر محتاج إلیه، إذ المنطوق علی هذا التقریر یدلّ علی حجّیّهٔ کلّ ما یفید الاطمینان کما لا یخفی، فیثبت اعتبار مرتبهٔ خاصّهٔ من مطلق الظنّ.

ترجمه:

(احتمال دیگر در معنای تبیّن)

ممکن است گفته شود که مراد از تبیّن، معنائی است اعم از ظهور عرفی حاصل از اطمینان که در مقابل جهالت است و این معنا، اگر معنای تبیّن باشد ایراد مذکور (دوم) را از مفهوم دفع می‌کند، چرا؟

به دلیل بازگشت فرقی که میان عادل و فاسق است (و بر مبنای آن تبیّن از خبر فاسق واجب و از خبر عادل غیر واجب است) به اینکه، عادل واقعی غالبا خبرش مفید اطمینان است، به خلاف فاسق که بدین خاطر تحصیل اطمینان در خبر فاسق از خارج واجب است.

لکن شما متوجه هستید که استدلال به واسطه مفهوم، بر حجیّت خبر عادل که مفید اطمینان است نیازی به تمسّک به مفهوم ندارد، زیرا منطوق (تبینوا) بنابراین تقدیر، دلالت بر حجیت هر خبری می‌کند که مفید اطمینان است و لذا مرتبه خاصی از مطلق ظنّ که همان اطمینان باشد به واسطه آیه نبأ اثبات می‌گردد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۹۲

متن:

۱- ثمّ إنّ المحکیّ عن بعض منع «دلالهٔ التعلیل علی عدم جواز الإقدام علی ما هو مخالف للواقع» بأنّ: المراد بالجهالهٔ السفاههٔ و فعل ما لا یجوز فعله لا مقابل العلم، بدلیل قوله تعالی فَتُصْبِحُوا عَلی ما فَعَلْتُمْ نادِمِینَ[۵۱] و لو کان المراد الغلط فی الاعتقاد لما جاز الاعتماد علی الشهادهٔ و الفتوی[۵۲]

۲- و فیه- مضافا إلی کونه خلاف ظاهر لفظ الجهالهٔ-: أنّ الإقدام علی مقتضی قول الولید لم یکن سفاههٔ قطعا، إذ العاقل بل جماعهٔ من العقلاء لا یقدمون علی الامور من دون وثوق بخبر المخبر بها، فالآیهٔ تدلّ علی المنع عن العمل بغیر العلم لعلّهٔ هی کونه فی معرض المخالفهٔ للواقع.

۳- و امّا جواز الاعتماد علی الفتوی و الشهادهٔ فلا یجوز القیاس به، لما تقدّم[۵۳] فی توجیه کلام ابن قبهٔ من أنّ الإقدام علی ما فیه مخالفهٔ الواقع أحیانا قد یحسن لأجل الاضطرار إلیه و عدم وجود الأقرب إلی الواقع منه- کما فی الفتوی- و قد یکون لأجل مصلحهٔ تزید علی مصلحهٔ إدراک الواقع. فراجع.

۴- فالأولی لمن یرید التفصّی عن هذا الایراد التشبّث بما ذکرنا، من أنّ المراد بالتبیّن تحصیل الاطمینان، و بالجهالة الشکّ أو الظنّ الابتدائیّ الزائل بعد الدقّة و التأمّل. فتأمّل.

۵- و فیها إرشاد إلی عدم جواز مقایسة الفاسق بغیره و إن حصل منهما الاطمینان، لأنّ الاطمینان الحاصل من الفاسق یزول بالالتفات إلی فسقه و عدم مبالاته بالمعصیة و إن کان متحرّزا عن الکذب.

۶- و منه یظهر الجواب عمّا ربما یقال: من أنّ العاقل لا یقبل الخبر من دون اطمینان بمضمونه، عادلا کان المخبر أو فاسقا، فلا وجه للأمر بتحصیل الاطمینان فی الفاسق.

ترجمه:

(پاسخ از دلالت تعلیل بر منع آن از نفی اعتبار خبر غیر علمی عادل)

اشاره

۱- سپس از برخی اصولیین (قاضی از عامه)، منع دلالت تعلیل از اقدام بر علیه آنچه مخالف واقع است حکایت شده، بدان معنا که: مراد از (جهالت) سفاهت و عملی است که انجامش درست نیست، نه اینکه (معنایش) مقابل علم باشد، به دلیل این سخن خدای تعالی که می‌فرماید: فَتُصْبِحُوا عَلی ما فَعَلْتُمْ نادِمِینَ و اگر مراد (از جهالت) اشتباه در اعتقاد باشد،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۹۳

نباید اعتماد بر شهادت و فتوای (عادل) جایز باشد.

(پاسخ شیخ به مقاله قاضی)

۲- و در این (محلیّ عن بعض)، علاوه بر خلاف ظاهر لفظ بودن جهالت به معنای سفاهت، این اشکال هست که اقدام کردن بر مقتضای قول ولید قطعا سفیهانه نبوده است، چرا که عاقل بلکه عده‌ای از عقلاء هرگز به اموری که خبر پیرامون آنها مورد اطمینان و وثوق او نیست اقدام نمی‌کند. پس آیه شریفه دلالت می‌کند بر برحذر داشتن آنها از عمل به غیر علم به علتی که آن علت این است که: عمل به غیر علم در معرض مخالف درآمدن با واقع است.

۳- و امّا جواز اعتماد بر فتوای فقیه و یا شهادت عادل نباید مورد قیاس قرار گیرد، چه آنکه در توجیه سخن ابن قبه گذشت که اقدام بر چیزی که در آن احتمال مخالفت با واقع دارد گاهی به دلیل اضطرار بدان و نبود فعلی که نسبت به واقع از آن فعل اقرب باشد، نیکو می‌شود مثل فتوای فقیه (که عمل به آن اگرچه محتمل است مخالف با واقع درآید، لکن هیچ عملی در حق جاهل و مقلد نزدیکتر به واقع از عمل به فتوای فقیه نیست).

و گاهی (عمل به چنین فعلی که مخالف با واقع است) به خاطر مصلحتی است (در آن) زائد بر مصلحت ادراکی واقع، پس (برای روشن شدن مطلب به آنچه در ذیل تقریر و توجیه ابن قبه گفته شد) مراجعه کن.

۴- بنابراین شایسته‌تر برای کسی که رهایی از ایراد دوم را می‌خواهد، تمسک به آن مطلبی است که ذکر نمودیم مبنی بر اینکه: مراد از (تبیّن)، تحصیل اطمینان و از جهالت، شک یا ظنّ ابتدائی زائل شونده بعد از دقت و تأمّل است، پس تأمل کن.

۵- در این (آیه) ارشاد است به عدم جواز مقایسه فاسق با غیر فاسق، اگرچه از هر دو اطمینان حاصل شود زیرا اطمینان خاصّ از فاسق به مجرد التفات به فسق وی و عدم مبالاتش در امر معصیت زایل گردیده هرچند وی از دروغ گفتن پرهیز داشته باشد، به خلاف عادل که اطمینان خاصّ از خبر وی زائل‌شدنی نیست.

۶- و از آن (تقریر جوابی که در اشکال مذکور آوردیم) پاسخ از آنچه ممکن است گفته شود که: هرگز شخص عاقل خبری را

بدون اینکه به مضمونش اطمینان پیدا کند قبول نکرده و به آن عمل نمی‌کند، چه خبرش عادل باشد و یا فاسق.

پس با این حساب معنا نـدارد کلمه (تبینوا) به معنای تحصـیل اطمینان باشـد چه آنکه این معنا توضـیح واضـحات و دسـتور به مطلبی است که خود (بدون آن) حاصل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۹۴

تشریح المسائل

* حاصل کلام محکی در صدر عبارت چیست؟

این است که: آیه شـریفه مـا را از عمـل سـفیهانه، نهی می‌کنـد چرا که عمل به خبر فاسق عملی است سـفیهانه، بنابراین هر عملی که مخالف با واقع درآیـد، مطرود شارع مقـدس نیست، هرچند که عنوان سـفاهت با آن صادق نباشد پس ملاک تحقق عنوان سـفاهت است، در نتیجه باید گفت:

معنـای جهالت سـفاهت است و نه جهالت در مقابل علم به عبارت دیگر: مراد از تبیّن، تحصـیل علم است ولی مراد از جهالت، عـدم العلم و اعتقاد غلط نیست، بلکه به معنای سفاهت است.

* شاهد و گواه محکیّ بر ادّعای فوق چیست؟

۱- یکی این فراز از آیه شریفه نبأ که می‌فرماید:

فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ زیرا آن عملی سـبب پیدایش پشـیمانی است که بر مشی عقلاء نبوده و از روی سفاهت باشد، نه اینکه اگر صرفا مطابق با واقع نبود، فاعل از فعل خود پشیمان باشد.

۲- اگر مراد از جهالت اشتباه در اعتقاد و عدم تطابق باشد، نباید بر شهادت شاهد و فتوای مقتضی اعتماد شود، چرا که اشتباه این دو و عدم تطابق شهادت و فتوای ایشان با واقع، فراوان تحقق پیدا می‌کند و حال آنکه در اعتماد به آنها شکی وجود ندارد.

* حاصل توضیح و تقریب فوق چیست؟

این است که: چون عمل به خبر عادل و ترتیب اثر دادن به خبر غیر علمی وی، دارای عنوان سـفاهت نیست ناگزیر مورد نهی نیز واقع نشده و از درجه اعتبار ساقط نیست.

* قبل از پاسخ به اشکال فوق بفرمائید کلمه جهل در لسان شارع به چه معناست؟

جهل در لسان شارع:

۱- گاهی در برابر علم به کار رفته و گاهی در برابر عقل.

* جهل در برابر علم به معنای سفاهت است یا در برابر عقل؟

جهل در برابر عقل به معنای سفاهت است.

* چه نسبتی از نسب چهارگانه میان جهل در برابر عقل با جهل در برابر علم وجود دارد؟

عموم و خصوص من وجه، چرا که:

۱- در برخی موارد، جهل به معنای سفاهت هست ولی در برابر علم نیست مثل: دانشمندی که سفیه است.

۲- و در برخی موارد جهل در مقابل علم است ولی به معنای سفاهت نیست، مثل: بی‌سواد عاقل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۹۵

۳- و در برخی موارد هم به معنای بی‌سواد است هم به معنای سفیه و بی‌شعور.

۴- و در برخی موارد هم هیچ‌کدام نیست مثل: دانشمند عاقل.

* با توجه به مطالب فوق عبارت اخرای اشکال محکیّ چیست؟

این است که مراد از تبین، تحصیل علم است ولی مراد از جهالت، عدم العلم نیست بلکه سفاهت است حال با توجه به مطلب فوق:

۱- معنای صدر آیه این است که در خبر فاسق علم حاصل کنید مفهوم آن این است که در خبر عادل تحصیل علم لازم نیست.

۲- تعلیل ذیل آیه این است که اقدام‌های شما باید عاقلانه باشد و نه سفیهانه.

* دلیل محکی بر اینکه جهل باید به معنای سفیه باشد چیست؟

این است که: اگر جهالت به معنای عدم العلم باشد معنای آیه این می‌شود که در هیچ موردی نباید بدون علم اقدام کنید چرا که العلهٔ تعمّم، که لازمه این حرف عدم قبول شهادت عدلین است چون غیر علم است و نیز عدم حجیت فتوای مفتی است زیرا که آن‌هم غیر علم است و مشمول تعلیل آیه نبأ.

و اللازم باطل بالاجماع، فالملزوم مثله.

در نتیجه جهالت به معنای سفاهت است.

* پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

این است که در این احتمال نیز میان صدر و ذیل آیه تعارضی وجود ندارد چرا که ذیل می‌گوید:

اقدام سفیهانه نباید کرد، لذا کسی که به حکم مفهوم صدر، به خبر عادل عمل کند اقدامش سفیهانه نیست بلکه حکیمانه است. فلا تعارض.

* مراد از عبارت (و فیه مضافا الی کونه خلاف ظاهر ... الخ) چیست؟

یکی از دلائل ابطال اشکال و احتمال مذکور است مبنی بر اینکه:

حمل کلمه جهالت به سفاهت برخلاف ظاهر است، چرا که عند العرف جهل در برابر علم بکار می‌رود و نه در برابر عقل و تقابلشان، تقابل عدم و ملکه است.

* پس مراد از عبارت (انّ الاقدام علی مقتضی قوله الولید ...) چیست؟

دومین دلیل بر ابطال اشکال و احتمال مذکور است مبنی بر اینکه:

سلّمنا که جهالت به معنای سفاهت باشد، لکن قبول نداریم که عمل به قول فاسق سفیهانه است چرا که نه با شأن نزول آیه سازگار است و نه با مورد خود آیه، چرا:

زیرا اقدام‌کنندگان در مورد آیه شریفه جماعتی از عقلاء از جمله پیامبر بودند و چنین کسانی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۹۶

سفیهانه عمل نمی‌کنند، پس کلمه جهالت را نمی‌توان به معنای سفاهت حمل کرد.

بله، به خاطر اعتمادی که در ظاهر به ولید داشتند، به غیر علم، عمل کردند که خداوند آنان را از فسق واقعی ولید آگاه کرد.

* پس مراد از عبارت (و امّا جواز الاعتماد علی الفتوی و ...) چیست؟

سومین دلیل بر ابطال اشکال و احتمال مذکور است مبنی بر اینکه:

قیاس کردن شما در این مورد را با بیّنه و فتوی، قیاسی مع الفارق است، و نباید چنین قیاسی صورت بگیرد، چرا؟

زیرا که اولا: بینه به نص قرآن حجّت است اگرچه یقین‌آور نباشد. ثانیا: در زمان انسداد، راهی بهتر از فتوی نداریم چرا که اذا تعذر العلم قام الظنّ مقامه و در زمان انفتاح نیز اگرچه گاهی در فتوی خطا رخ می‌دهد اما از طریق قانون سببیّت و یا طریق مصلحت سلوکیه مشکل را حل می‌کنیم.

بنابراین نمی‌توان با این احتمال و اشکال، اشکال دوم را پاسخ گفت و چنانچه بخواهیم اشکال مذکور را پاسخ دهیم با همان احتمال

دوم است که تبیّن را اطمینانی گرفتیم اگرچه آن معنا نیز خود دارای دو اشکال بود و رد شد و اشکال همچنان باقی است.

* پاسخ فوق در ازاء چه سؤالی بود؟

این سؤال که اگر آیه شریفه ما را از عمل به غیر علم نهی می‌کند، پس چرا از اعتماد بر فتوای فقیه یا شهادت دادن عادل نهی نفرموده است و اصولیین غالبا آن را جایز می‌دانند.

* پس مراد از عبارت (فالاولی لمن یرید التفصّی عن هذا الایراد ...) چیست؟

این است که کسی که می‌خواهد از ایراد دوم رهایی یابد و پاسخش را بدهد، باید بگوید: مراد از تبیّن، اطمینان و از جهالت عدم اطمینان است و چون در عمل به خبر فاسق اطمینان وجود ندارد، عمل بدان منهی و مطروح است به خلاف عملی که مستند به قول عادل است، چون خبر وی اطمینان‌آور است.

* با توجه به نکاتی که از آیه نبأ به دست می‌آید آیا قیاس خبر فاسق با خبر عادل درست است؟

خیر، هرچند هم که خبر فاسق اطمینان‌آور باشد ولی اطمینان حاصل از خبر وی به مجرد توجّه نمودن به فسق او از بین می‌رود، درحالی‌که اطمینان ناشی از خبر عادل زائل نمی‌شود.

* اگر مراد از تبیّن، تبین اطمینانی و مراد از جهالت عدم الاطمینان باشد، یک مناط کلیّ از صدر و ذیل آیه بدست می‌آید مبنی بر اینکه معیار و میزان عمل شما باید اطمینان باشد، لذا هرجا که اطمینان بود عمل کنید و هرجا نبود نه، حال لازمه این مناط این است که: اگر احیانا در موردی از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۹۷

خبر فاسق اطمینان حاصل شد آن خبر فاسق هم حجت می‌شود و ما می‌توانیم مطابق خبر فاسق عمل کنیم چرا که مناط حجیت در آن وجود دارد حال سؤال می‌کنیم اگر چنین است چرا آیه نبأ به طور مطلق فرموده: خبر فاسق حجت نیست که این اطلاق شامل خبر فاسقی بشود که اطمینان‌آور است و چرا آن را مقیّد نکرد؟

زیرا در موارد نادری هم که از خبر فاسق اطمینان حاصل می‌شود، این اطمینان با اطمینان حاصله از خبر عادل قابل مقایسه نیست، چرا که اطمینان در خبر عادل پابرجا و مستقرّ است که به آسانی قابل زوال نیست، اما اطمینان حاصل از خبر فاسق، امری بدوی و ظاهری و متزلزل است.

حال آیه شریفه ارشاد به این نکته دارد که معیار عمل شما اطمینان مستقرّ و پایدار باشد و نه بدوی.

* اگر مراد از تبیّن، تحصیل اطمینان باشد و مراد آیه این باشد که مناط فعل شما باید اطمینان باشد، لازمه‌اش این است که: امر (تبینوا) که دال بر وجوب تحصیل اطمینان است امری عبث باشد چرا که عقل هر عاقلی حکم می‌کند که تا مطمئن نشدی اقدام نکن چه در خبر عادل و چه در خبر فاسق، پس نیازی به امر شارع نیست چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوئیم:

آیه شریفه در مقام اشاره و ارشاد به این نکته است که: ای عقلائی که به مقتضای عقل خود به اطمینانتان پایبند هستید، آگاه باشید که اطمینان باید پایدار و مستقر باشد نه بدوی و لذا ارشاد و اشاره به حکم عقل و تأکید برآن عبث نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۹۸

متن:

و اما ما اورد علی الآیة ممّا هو قابل للذبّ عنه فکثیر:

منها: معارضة مفهوم الآیة بالآیات الناهیة عن العمل بغیر العلم، و النسبة عموم من وجه، فالمرجع إلی أصالة عدم الحجّیّة.

و فیه: أنّ المراد بالنبإ فی المنطوق ما لا یعلم صدقه و لا کذبه، فالمفهوم أخصّ مطلقا من تلک الآیات، فیتعیّن تخصیصها بناء علی ما

تقرّر من أنّ ظهور الجملهٔ الشرطیّهٔ فی المفهوم أقوی من ظهور العامّ فی العموم؛ و أمّا منع ذلک فی ما تقدّم من التعارض بین عموم التعلیل و ظهور المفهوم فلما عرفت من منع ظهور الجملهٔ الشرطیّهٔ- المعلّلهٔ بالتعلیل الجاری فی صورتی وجود الشرط و انتفائه- فی إفادهٔ الانتفاء عند الانتفاء. فراجع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۹۹

ترجمه:

(اشکالات قابل جواب بر آیه نبأ)

اشاره

و اما اشکالاتی که بر آیه شریفه وارد شده و از جمله اشکالات قابل جواب هستند بسیارند از جمله این اشکالات:

۱- تعارض مفهوم آیه (نبأ) است با آیاتی که نهی‌کننده از عمل به غیر علم هستند و نسبت (میان آنها و مفهوم آیه نبأ) عموم و خصوص من وجه است. لذا محل رجوع در ماده اجتماع و تعارض، اصل اصالهٔ عدم الحجیّهٔ است.

(پاسخ شیخ از اشکال فوق)

اشاره

اما مراد از آیه نبأ در منطوق خبری است که هیچ‌یک از صدق و کذبش معلوم نیست پس مفهومش نسبت به آیات ناهیه اخصّ مطلق است، در نتیجه تخصیص آن آیات (به وسیله این مفهوم) تعین می‌یابد البته بنا بر آنچه در اصول مقرر است که:

ظهور جمله شرطیه در مفهوم اقوای از ظهور عام در عموم است (و لذا می‌توان به واسطه مفهوم از عموم عام، رفع ید نمود و آن را تخصیص داد).

(پاسخ به یک سؤال مقدّر)

و اما منع آن (یعنی وجه عدم التزام به مبنای مزبور و تخصیص ندادن عموم تعلیل به مفهوم شرط و یا وصف بنا بر آنچه در قبل گفته آمد) این است که:

چنانچه به دنبال جمله شرطیّه و یا وصفیّه‌ای علّتی آورده شد، که در صورت وجود شرط و انتفاء آن، جاری باشد، دیگر جمله مزبور ظهوری در مفهوم نداشته و دلالت ندارد که اگر شرط منتفی شد حکم هم منتفی است، پس (برای یادآوری این معنا به آنجا) رجوع کن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۰۰

تشریح المسائل

* حاصل اشکال مذکور چیست؟

این است که میان مفهوم آیه نبأ با عموماتی مثل آیه شریفه لا تَقْفُ ما لَیسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ ... که ما را از عمل به غیر علم نهی می‌کنند، نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است زیرا مفهوم این است که:

به خبر عادل عمل کن چه مفید علم باشد و چه مفید علم نباشد و مفاد آیات ناهیه این است که: به غیر علم عمل نکن چه از ناحیه عادل باشد و چه از ناحیه غیر عادل.

یعنی ۱- هرکدام از جهتی خاص و از جهتی عام‌اند. ۲- در ماده اجتماع که محل بحث ماست تعارض می‌کنند، به این معنا که مفهوم حکم به عمل می‌کند و عمومات قرآنیّه از عمل به آن نهی می‌نمایند و لذا لازم است که در اثر این تعارض تساقط کنند که در اینجا نوبت به اصل اولیه در بابت ظنون می‌رسد و آن اصل عبارتست از اینکه: الاصل حرمهٔ العمل بالظنّ الّا ما خرج بالدلیل

در نتیجه نمی‌توان از مفهوم آیه نبأ در حجیّت خبر واحد استفاده کرده و آیه از افاده حجیّت خبر غیر علمی عادل قاصر است.

* چگونگی عموم و خصوص میان مفهوم و آیات ناهیه را بر اساس بیان فوق توضیح دهید؟

۱- مفهوم از این جهت عام است که شامل مطلق خبرهای عادل می‌شود چه خبرهای علمی عادل و یا ظنّی و از این جهت خاصّ است که مخصوص خبرهای عادل است و شامل خبر فاسق نمی‌شود.

۲- آیات ناهیه: از این جهت عام‌اند که شامل مطلق خبرهای ظنّی هستند چه خبر فاسق و چه خبر عادل.

و از این جهت خاصّ‌اند که مخصوص خبرهای غیر علمی هستند ولی خبرهای علمی را دربر نمی‌گیرند.

* ماده افتراق بر اساس بیان فوق در مفهوم آیه نبأ و آیات ناهیه چیست؟

ماده افتراق از ناحیه مفهوم آیه نبأ، خبر عادل علمی است که مفهوم شامل آن می‌شود ولی آیات نه. ماده افتراق از ناحیه آیات ناهیه، خبر فاسق ظنّی است که آیات شامل آن می‌شود ولی مفهوم نه.

* ماده اجتماع بر اساس بیان فوق در مفهوم آیه نبأ و آیات ناهیه چیست؟

ماده اجتماع در هر دو خبر عادل ظنّی است که مفهوم می‌گوید: چنین خبری حجت است و آیات ناهیه می‌گویند: چنین خبری حجت نیست و این همان محل تعارض و تساقط است که به دنبال آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۰۱

نوبت به اصل اوّلی در باب ظنون می‌رسد.

* پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

این است که نسبت میان مفهوم آیه نبأ و آیات ناهیه، عموم و خصوص مطلق است و نه من وجه یعنی آیه نبأ با خبرهای علمی کاری ندارد، نه منطوقا و نه مفهوما، بلکه به خبرهای غیر علمی اختصاص دارد اما بالمنطوق: چرا که منطوق می‌گوید در خبر فاسق تفحص کن تا پشیمانی نباشد.

روشن است که عدم پشیمانی در خبرهای علمی است زیرا یا یقین به صدق دارد پس اقدام می‌کند و یا یقین به کذب دارد و عمل نمی‌کند و احتمال اختلاف وجود ندارد.

اما بالمنطوق: از آنجا که مفهوم تابع منطوق است و منطوق هم مختص به خبرهای غیر علمی است، مفهوم هم مخصوص خبر عادل غیر علمی است.

حال وقتی آیه نبأ نیز مخصوص خبرهای غیر علمی باشد، نسبت میان مفهوم با عموم آیات ناهیه عموم و خصوص مطلق خواهد بود چرا؟ زیرا عمومات می‌گوید: خصوص ظنّ حاصله از خبر عادل ارزش دارد، به آن عمل کن پس خاصّ است و لذا وقتی که عام و خاص باشند قانون این است که:

دلیل خاصّ اگرچه مفهومی باشد بر دلیل عام هرچند که منطوقی باشد مقدّم می‌شود. در نتیجه:

خبر عادل به حکم مفهوم آیه حجّت است.

* چرا شیخ پاسخ فوق را در جواب به اشکال دوم نفرمود؟ مگر در آنجا نیز مفهوم صدر اخص و تعلیل ذیل اعم نبود و برعکس فرمود که عموم تعلیل مقدم بر خاص مفهومی است؟

زیرا چنانچه گفته شد:

اولا: این تقدیم و تخصیص در مواردی است که مخصص منفصل باشد.

ثانیا: مربوط به مواردی است که علّت و معلولی در کار نیست و الّا معلول تابع علت بود و ...

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۰۲

متن:

و ربّما یتوهّم[۵۴] أنّ للآیات الناهیهٔ جههٔ خصوص، إمّا من جههٔ اختصاصها بصورهٔ التمکّن من العلم، و إمّا من جههٔ اختصاصها بغیر البیّنهٔ العادلهٔ و أمثالها ممّا خرج عن تلک الآیات قطعا.

و ینـدفع الأوّل- بعد منع الاختصاص- بأنّه یکفی المستدلّ کون الخبر حجّهٔ بالخصوص عند الانسداد. و الثانی بأنّ خروج ما خرج من أدلّهٔ حرمهٔ العمل بالظنّ لا یوجب جههٔ عموم فی المفهوم، لأنّ المفهوم أیضا دلیل خاصّ مثل الخاصّ الّذی خصّص أدلّهٔ حرمهٔ العمل بالظنّ، فلا یجوز تخصیص العامّ بأحدهما أوّلا ثمّ ملاحظهٔ النسبهٔ بین العامّ- بعد ذلک التخصیص- و بین الخاصّ الأخیر.

فإذا ورد «أکرم العلماء» ثمّ قام الدلیل علی عدم وجوب إکرام جماعهٔ من فسّاقهم ثمّ ورد دلیل ثالث علی عدم وجوب إکرام مطلق الفسّاق منهم، فلا مجال لتوهّم تخصیص العامّ بالخاصّ الأوّل أوّلا ثمّ جعل النسبهٔ بینه و بین الخاصّ الثانی عموما من وجه. و هذا أمر واضح نبّهنا علیه فی باب التعارض.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۰۳

ترجمه:

(توهّم)

اشاره

چه‌بسا توهّم می‌شود که برای آیات ناهیه جهت خاص (خصوصیتی) است که به واسطه آن بتوان نسبت میان آنها و مفهوم خاص را عموم و خصوص من وجه دانست.

(تقریر مطلب)

این جهت خصوص در آیات ناهیه: یا از جهت اختصاص دادن این آیات به صورتی است که (شخص) توانای بر تحصیل علم است و یا از جهت اختصاص آنها به غیر بیّنه عادله و امثال آن است که از تحت عموم این آیات خارج‌اند.

توهم اول دفع می‌شود به اینکه:

بعد از منع اختصاص دادن آیات ناهیه به صورت تمکّن از علم، گفته شود که اعتراف به حجیت سخن غیر علمی عادل در زمان انسداد برای مستدلین کفایت می‌کند.

و توهم دوم دفع می‌شود به اینکه:

گفته شود: خروج اموری که از ادلّه حرمت عمل به ظنّ، خارج‌اند سبب نمی‌شود که در مفهوم آیه نبأ جهت عمومی پیدا شود (تا میان آن و آیات ناهیه نسبت عموم و خصوص من وجه حاصل شود) زیرا مفهوم نیز دلیل خاصی است مثل ادله خاصی که ادله حرمت عمل به ظنّ (آیات ناهیه) را تخصیص می‌زند.

پس تخصیص عام به یکی از مخصّصات (که در عرض هم‌اند) ابتداء و عام مخصّص (نتیجه تخصیص) را با مفهوم (یعنی: خاص دیگر) سنجیده و مورد لحاظ قرار دادن (و به این نتیجه رسیدن که میان مفهوم و آیات عموم، عموم و خصوص من وجه است) جایز و صحیح نمی‌باشد.

پس اگر (دلیل عام)، اکرم العلماء وارد شود، سپس دلیل بر عدم وجوب اکرام جماعتی از فساق آنها وارد شود مثل: (لا تکرم الفسّاق من النجاة)، و پس از آن دلیل سومی وارد شود که مضمونش عدم وجوب اکرام مطلق فساق است مثل: (لا تکرم الفساق). در اینجا جایی برای تخصیص عام (اکرم العلماء) به مخصص اوّل (لا تکرم الفسّاق من النجاة) و پس از آن نسبتی میان عام مخصص و خاص دوم، از عموم و خصوص من وجه قرار دادن باقی نمی‌ماند.

و این امری است روشن که در باب تعارض تذکرا آن را یادآوری کرده‌ایم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۰۴

تشریح المسائل

* منشأ توهم در عبارت (ربما یتوهّم انّ للآیات الناهیة ...) در کجاست؟

در بیانات قبلی جناب شیخ انصاری است که فرمود:

میان مفهوم آیه نبأ و آیات ناهیه، عموم و خصوص مطلق برقرار است یعنی مفهوم خاص و آیات عام‌اند در نتیجه تخصیص آیات به واسطه مفهوم واجب است.

* غرض در توهّم مذکور چیست؟

این است که:

۱- میان مفهوم و آیات ناهیه نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است.

۲- در ماده اجتماع، حکم به تساقط هر دو می‌شود و در نتیجه باید به اصل اصالة عدم الحجّیة مراجعه شود. و بدین ترتیب دلیل بر حجّیت قول عادل را خنثی می کند.

* مراد از عبارت (و امّا من جهة اختصاصها بصورة التمکن ...) چیست؟

بیان توهم اول است مبنی بر اینکه:

باید آیات ناهیه را به صورتی اختصاص داد که در آن صورت مکلف قادر و توانای بر تحصیل علم است. یعنی در این صورت است که مکلف حق ندارد به غیر علم عمل نماید، لکن آیات مذکور نسبت به انسداد باب علم نظری نداشته و ساکت‌اند و با توجّه به نکته اخیر:

مفاد آیات این است که: عمل به غیر علم در زمان توانائی بر تحصیل علم جایز نیست، چه عادل خبر غیر علمی بیاورد چه فاسق و مفاد مفهوم آیه نبأ این است که:

خبر غیر علمی عادل حجّت است و می‌توان به آن عمل نمود چه در زمان تمکن و توانایی از تحصیل علم و چه در زمان انسداد. در نتیجه: میان این دو مفاد، عموم و خصوص من وجه برقرار است که در ماده اجتماع، یعنی: خبر غیر علمی عادل، در زمان انفتاح علم، میان مفهوم و آیات ناهیه، اجتماع و تعارض حاصل شده پس باید هر دو را ردّ کرده و به اصل عدم حجّیت رجوع شود.

* پاسخ شیخ به توهّم مذکور (اوّل) چیست؟

این است که:

اولاـ آیات ناهیه مطلق بوده و قرینه و قیدی بر اختصاص این آیات به فرض انفتاح باب علم در دست نیست و ما به اطلاق آنها تمسک می کنیم.

در نتیجه این آیات مطلقا بر عدم حجیت مظنّه دلالت دارد چه در زمان انفتاح و چه در زمان انسداد چه در خبر عادل و چه در خبر فاسق.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۰۵

لکن مفهوم آیه شریفه مطلقا بر حجیت خصوص خبر عادل دلالت دارد، چه در حال انسداد و چه در حال انفتاح.

پس: نسبت میان آیات و مفهوم آیه، عموم و خصوص مطلق است و خاص هم تقدم دارد ثانیا:

سلّمنا که آیات ناهیه به زمان انفتاح اختصاص داشته باشند و نسبت میان آیات با مفهوم عموم و خصوص من وجه باشد و در ماده اجتماع هم تعارضا و در نتیجه تساقطا، اما همان ماده افتراق مفهوم، که دلالت بر حجیّت خبر عادل ظنّی در زمان انسداد است برای ما کفایت کرده و مطلوب ما را ثابت می‌کند.

چرا که از ابتدای بحث حجیّت خبر تذکر دادیم که مدّعای ما اثبات فی الجمله حجیّت خبر واحد یعنی: به نحو موجبه جزئیه است (و نه بالجمله به نحو موجبه کلیه) در مقابل سلب کلّی که سیّد و اتباع او دارند.

* حاصل مطلب در پاسخ شیخ چیست؟

این است که: خبر واحد عادل ظنّی حد اقل در زمان انسداد بابت علم حجّت است.

* مراد از عبارت (و امّا من جهة اختصاصها بغير البيّنة العادلة ...) چیست؟

بیان توهّم دوّم است مبنی بر اینکه:

۱- اگرچه آیات ناهیه عام و دو دلیل بعدی خاص هستند و لکن این آیات را ابتداء به بیّنه عادل و یا شهادت عدلین (یعنی: اخبار از موضوعات) تخصیص داده و ادلّه حجیّت بیّنه موجب تخصیص آنها می‌شود.

۲- این عمومات (آیات ناهیه) بعد از تخصیص دلالت می‌کنند بر اینکه در ماعدای بیّنه و فتوی به مظنّه عمل نکن.

۳- این عام مخصّص را با مفهوم آیه نبأ مقایسه و نسبت‌سنجی می‌کنیم که این نسبت عموم و خصوص من وجه است.

اما مفهوم آیه:

از این جهت عام است که مطلق خبر عادل را دربر می‌گیرد، چه در احکام و چه در موضوعات و از این جهت خاص است که تنها شامل خبر عادل می‌شود.

و اما عمومات آیات ناهیه:

از این جهت عام‌اند که مطلق خبر را دربر می‌گیرند چه خبر عادل و چه خبر فاسق.

و از این جهت خاص‌اند که به خبر در احکام اختصاص دارند و شامل خبر از موضوعات نمی‌شوند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۰۶

ماده افتراق مفهوم آیه عبارتست از:

خبر عادل در موضوعات، که مفهوم آیه شامل آن نمی‌شود.

و ماده افتراق در عمومات عبارتست از:

خبر فاسق در احکام که مفهوم آیه نبأ آن را دربر نمی‌گیرد و اساسا سروکاری با آن ندارد.

و اما ماده اجتماع آیات ناهیه و مفهوم آیه عبارتست از: خبر عادل غیر علمی در احکام که:

مفهوم آیه می‌گوید: این نوع از خبر حجت است چرا که خبر عادل است و عمومات ناهیه می‌گویند:

این نوع از خبر حجت نیست، چون ظنّی است. یعنی: در ماده اجتماع تعارضا و در نتیجه تساقطا و لذا به (الاصل) برمی‌گردد پس: نمی‌توان از مفهوم آیه استفاده نمود.

* پاسخ شیخ به توهّم مزبور (دوم) چیست؟

این است که نسبت‌سنجی مذکور نادرست است. چرا؟

زيرا كه اين نسبت‌سنجى از قبيل انقلاب در نسبت است (صغرى).

زيرا كه انقلاب در نسبت باطل است (كبرى).

پس نسبت‌سنجى مذكور نادرست و باطل است.

* در بيان صغرى بفرمائيد: انقلاب در نسبت در چه جائى صورت مى‌گيرد توضيح دهيد؟

در جايى كه از سه دليل، يكى عام و دوتاى ديگر در عرض هم و خاص باشند. و لذا اگر ابتدا هريك از دو دليل خاص را با دليل عام بسنجيم، نسبت ميان آن خاص و دليل عام، عموم و خصوص مطلق است لكن، اگر عام را ابتدا با يكى از دو دليل خاص نسبت‌سنجى كرديم و حاصل آن را كه عام مخصص است با دليل خاص ديگر نسبت‌سنجى كرديم، نسبت از عموم و خصوص مطلق به عموم و خصوص من وجه تبديل مى‌شود، كه اين تبديل در نسبت را انقلاب در نسبت مى‌گويند.

مثلا:

۱- دليل عامى داريم كه مى‌گويد: (اكرم العلماء) كه اين عام شامل: عادل و فاسق و فاسق هم چه نحوى و چه غير نحوى مى‌شود.

۲- و دليل خاصى داريم كه مى‌گويد: (لا تكرم الفسّاق من العلماء) كه اين خاص شامل نحوى و غير نحوى مى‌شود.

۳- و دليل اخصّى داريم كه مى‌گويد: (لا تكرم العالم الفاسق النحوى).

اكنون، اگر هريك از دو دليل خاص را با دليل عام بسنجيم نسبت ميان آنها عموم و خصوص مطلق مى‌شود لكن اگر اول دليل اخص را با عام محاسبه و نسبت‌سنجى كنيم، عموم و خصوص

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۴، ص: ۱۰۷

مطلق مى‌شود و لذا اخص بر اعم مقدم شده و نتيجه اين مى‌شود كه غير از نحويين فاسق، اكرام ساير علماء واجب است حال اگر اين نتيجه (عام مخصص) را با دليل خاص (دوم) محاسبه و نسبت‌سنجى كنيم، نسبت ميان آنها عموم و خصوص من وجه مى‌شود يعنى: هريك از جهتى عام و از جهتى خاصّ مى‌باشد.

* جهت عام و خاص بودن در هريك از عام و خاص چيست؟

۱- دليل عام:

از اين جهت عام است كه علاوه بر علماء عادل مطلق علماء فاسق (چه نحوى و چه غير نحوى) را دربر مى‌گيرد. و از اين جهت خاصّ است كه غير از علماء عادل اختصاص به فسّاق غير نحوى دارد و نه نحوى.

۲- دليل خاص:

از اين جهت عام است كه علاوه بر علماء عادل، مطلق علماء فاسق (چه نحوى و چه غير نحوى) را دربر مى‌گيرد.

و از اين جهت خاصّ است كه اختصاص به مطلق علماء فاسق دارد و علماء عدول را دربر نمى‌گيرد.

* ماده افتراق در هريك از دليل عام و خاص به نظر شيخ چيست؟

ماده افتراق: از ناحيه دليل عام، علماء عدول‌اند، و از ناحيه دليل خاصّ، فاسق نحوى است.

* ماده اجتماع در دليل عام و خاص چيست؟

فاسق غير نحوى است به اين معنا كه:

۱- عام مى‌گويد: يحب اكرامه ۲- و خاص مى‌گويد: يحرم اكرامه

* حاصل مطالب فوق چيست؟

اين است كه: دليل عام و دليل خاص در ماده اجتماع تعارض كرده و در نتيجه تساقط مى‌كنند و اين همان انقلاب در نسبت است.

* در بيان كبراى قياس بفرمائيد چرا انقلاب در نسبت باطل است؟

زیرا اگر یک دلیل عام داشته و چند دلیل خاص که در عرض یکدیگرند، جایز نیست ابتدا عام را به یکی از مخصصات، تخصیص داد و سپس حاصل بعد از تخصیص را با مخصّص دیگر نسبت‌سنجی نمود. چرا؟

زیرا که هیچ‌یک از مخصصات اولی از دیگری نیستند، بلکه همه در عرض یکدیگر بوده و به طور

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۰۸

مساوی بر عام وارد شده و سهمی از عام را به خود اختصاص می‌دهند.

بنابراین باید عام را با هریک از مخصصات در یک عرض نسبت‌سنجی نمود حال ما نحن فیه از این قبیل است.

یعنی یک عام داریم که عموم آیات ناهیه است و سه دلیل خاص داریم که عبارتند از:

۱- دلیل حجت بیّنه ۲- دلیل حجیت فتوا ۳- دلیل حجیّت خبر واحد

که همین دلیل حجیت خبر واحد، مفهوم آیه نبأ می‌باشد در چنین موردی.

* مراد از مطلب فوق چیست؟

این است که:

ما عقلا و شرعا نمی‌توانیم عموم آیه نبأ را با دلیل خاص ۱ و ۲ نسبت‌سنجی و محاسبه کنیم و سپس عام بعد از تخصیص را با دلیل خاص سوم (مفهوم آیه نبأ) مورد سنجش قرار دهیم.

و لذا هر سه دلیل خاص در عرض هم بوده و هر سه به طور مساوی بر عام وارد شده و عام را تخصیص می‌زنند در نتیجه عام مورد نظر سه مخصص پیدا می کند که نسبت میان آنها عموم و خصوص من وجه نیست، بلکه عموم و خصوص مطلق است.

به عبارت دیگر: ادله سه‌گانه مزبور را به منزله یک مخصّص قرار داده و آیات ناهیه را یک بار به وسیله مجموع آنها تخصیص می‌زنیم نتیجه این تخصیص، حجیت خبر غیر علمی عادل است که مطلوب مستدل ثابت می‌شود.

به عبارت دیگر: خاص و لو مفهومی باشد بر عام و لو منطوقی باشد مقدم است و لذا اشکال اول وارد نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۰۹

متن:

و منها: أنّ مفهوم الآیة لو دلّ علی حجّیّة خبر العادل لدلّ علی حجّیّة الإجماع الّذی أخبر به السیّد المرتضی و أتباعه- قدّست اسرارهم- من عدم حجّیّة خبر العادل[۵۵]، لأنّهم عدول أخبروا بحکم الإمام علیه السّلام بعدم حجّیّة الخبر.

و فساد هذا الإیراد أوضح من أن یبیّن، إذ بعد الغضّ عمّا ذکرنا سابقا فی عدم شمول آیة النبأ للإجماع المنقول، و بعد الغضّ عن أنّ إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشیخ نقول: إنّه لا یمکن دخول هذا الخبر تحت الآیة:

أمّا أوّلا فلأنّ دخوله یستلزم خروجه، لأنّه خبر العادل فیستحیل دخوله.

و دعوی «أنّه لا یعمّ نفسه» مدفوعة بأنّه و إن لا یعمّ نفسه لقصور دلالة اللفظ علیه، إلّا أنّه یعلم انّ الحکم ثابت لهذا الفرد ایضا، للعلم بعدم خصوصیّته مخرجة له عن الحکم. و لذا لو سألنا السیّد عن انّه اذا ثبت اجماعک لنا بخبر واحد هل یجوز الاتکال علیه، فیقول: لا.

و أمّا ثانیا، فلو سلّمنا جواز دخوله، لکن نقول إنّه وقع الاجماع علی خروجه من النافین بحجّیّة الخبر و من المثبتین، فتأمّل.

و أمّا ثالثا، فلدوران الأمر بین دخوله و خروج ما عداه و بین العکس، و لا ریب أنّ العکس متعیّن، لا لمجرّد قبح انتهاء التخصیص إلی الواحد، بل لأنّ المقصود من الکلام حینئذ ینحصر فی بیان عدم حجّیّة خبر العادل. و لا ریب أنّ التعبیر عن هذا المقصود بما یدلّ علی عموم حجّیّة خبر العادل قبیح فی الغایة و فضیح إلی النهایة. کما یعلم من قول القائل: «صدق زیدا فی جمیع ما یخبرک»، فأخبرک زید بألف من الأخبار، ثم أخبر بکذب جمیعها، فأراد القائل من قوله: «صدّق، الخ» خصوص هذا الخبر.

و قد اجاب بعض من لا تحصیل له: بأنّ الاجماع المنقول مظنون الاعتبار و ظاهر الکتاب مقطوع الاعتبار.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۴، ص: ۱۱۰

ترجمه:

(اشكال دوم بر استدلال به آيه نبأ در حجّيت خبر واحد)

اشاره

و از جمله اشكالات مزبور اين است كه:

مفهوم آيه (نبأ) اگر بر حجيّت خبر عادل دلالت كند، بر حجّت بودن اجماعى كه سيد مرتضى و پيروان او از آن بر عدم حجيّت خبر واحد خبر داده‌اند، دلالت خواهد كرد. زيرا كه ايشان (مرحوم سيد و پيروان او و همگى) عادل بوده و خبر داده‌اند از حكم امام بر عدم حجيّت خبر واحد.

(پاسخ شيخ به اشكال مزبور)

اشاره

فساد اين ايراد روشن‌تر از اين است كه بيان گردد، زيرا بعد از چشم‌پوشى و صرف‌نظر از آنچه در عدم شمول آيه نبأ نسبت به اجماع منقول و همچنين بعد از چشم‌پوشى از اينكه خبر مرحوم سيد و پيروانش (از اجماع يادشده) معارض با اخبار شيخ است (در اجماعى كه از آن خبر داده) دخول اين خبر سيد (از اجماع مذكور) در تحت آيه غيرممكن است.

امّا:

اولا: به خاطر اينكه دخول (اين خبر در تحت آيه)، مستلزم خروج آن است، زيرا كه آن (خبر) از مصاديق خبر عادل است (و لذا اگر مضمون اين خبر سيد را با آيه نبأ حجت كنيم، همه اخبار واحد از جمله خبر خود سيد از درجه اعتبار ساقط مى‌شود) در نتيجه دخول آن در تحت آيه غيرممكن است.

(يك ادّعا و دفع آن)

و ادعاى اينكه (خبر سيد مبنى بر عدم حجيّت خبر صادر از عادل) شامل خودش نمى‌شود.

(بنابراين تمام اخبار واحد جز خبر وى از درجه اعتبار ساقط مى‌شود و بدين گونه دفع مى‌شود كه: اگرچه اين خبر شامل خودش نمى‌شود چه آنكه دلالتش بر اين معنا قاصر بوده و لفظ خبر كوتاه‌تر است از اينكه خودش را دربر بگيرد، لكن درعين‌حال حكم به عدم اعتبار و سلب حجيّت، اين فرد از خبر واحد را نيز دربر مى‌گيرد. و به دليل علم به عدم خصوصيّت در اين فرد به خصوص در ميان افراد خبر كه موجب خروج آن از حكم مذكور مى‌گردد.

ازاين‌رو اگر از مرحوم سيد سؤال كنيم، اجماعى را كه شما ادّعا نموديد اگر به واسطه خبر

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۴، ص: ۱۱۱

واحد به ما برسد، آيا مى‌توان به آن اعتماد نمود؟ حتما در جواب مى‌فرمايند: خير.

چون اگر بگويند: بله با مدعاى خود (يعنى: عدم حجيّت خبر واحد) در تناقض است.

ثانيا: سلّمنا كه دخول خبر سيد مرتضى در تحت مفهوم آيه نبأ را بپذيريم، لكن مى‌گوييم:

اجماع طرفين دعوى (منكرين حجيّت خبر واحد و مثبتين آن) بر خروج خبر سيد از تحت مفهوم آيه نبأ منعقد شده است.

ثالثا: به دليل دوران امر بين داخل بودن خبر سيد (در تحت آيه) و خارج بودن ما عداى خبر سيد (ساير اخبار آحاد) از تحت آن يا

بالعکس تمام اخبار داخل در تحت آیه و خبر سیّد خارج از آن باشد، که بدون تردید صورت عکس (در مقام دوران) متعیّن و مورد رجحان است و (این رجحان) نه بخاطر قبح تخصیص عام است تا باقی ماندن یک فرد واحد در تحت آن، بلکه به خاطر این است که: مراد از کلام، بیان عدم حجیّت خبر عادل است و تردیدی نیست که تعبیر از این مقصود به عبارتی که دلالت بر عموم حجیّت خبر عادل داشته باشد زشت و ناپسند و فضاحتش به نهایت رسیده است.

چنانچه این مطلب فهمیده می‌شود از سخن کسی که بگوید: زید را در تمام اخباری که می‌دهد تصدیق کن پس زید برای ما هزار خبر بیاورد، سپس در پایان خبر از دروغ بودن تمام آن اخبار دهد و سپس (گوینده) از سخنش که گفت (صدّق ...) همین خبر (آخرین) زید را اراده کند (و نه هزار خبر قبلی را). که اهل لسان وی را تقبیح خواهند نمود.

و گاهی برخی که علم و آگاهی ندارند از اشکال مذکور این‌گونه پاسخ داده‌اند که:

اجماع منقول مظنون الاعتبار و ظاهر قرآن کریم مقطوع الاعتبار است (و لذا به واسطه اجماع سید که دلیل ظنّی است نمی‌توان از ظاهر آیه شریفه نبأ رفع ید نمود).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۱۲

تشریح المسائل

* حاصل اشکال دوم به استدلال بر آیه نبأ چیست؟

این است که:

اگر مفهوم آیه نبأ بر حجیّت خبر واحد عادل دلالت کند، باید بر حجیت خبر سید مرتضی و پیروانش که حکایت اجماع نموده و بدین‌وسیله خبر از رأی معصوم بر عدم حجیّت خبر واحد داده‌اند، دلالت کند.

حال اگر مفهوم آیه دلالت بر حجیّت خبر سید کرده و آن را دربر بگیرد، لازمه‌اش این است که:

همه خبرهای عدول از بین رفته و از حجیّت ساقط شوند. چرا که مقتضای خبر سید چنین است و کسی حتی شمای مستدل هم به این مسئله ملتزم نیستی.

پس: اللازم باطل فالملزوم مثله، در نتیجه: مفهوم آیه نبأ مرجّحیت خبر عادل را نیز باطل می‌کند.

به عبارت دیگر: اگر اجماع منقول در تحت آیه نبأ قرار گیرد، لازم می‌آید که خبر واحد از آن خارج شده و مشمول مفهوم آیه مذکور قرار نگیرد و بدین ترتیب دلیل بر حجیّت خبر واحد خنثی شود.

* چرا می‌گوید اگر مفهوم آیه دلالت بر حجیّت خبر واحد عادل کند باید بر حجیّت اجماع منقول نیز دلالت کند؟

زیرا که سید و اتباع او نیز عادل بوده و به توسط اجماع از حکم امام علیه السّلام خبر می‌دهند، پس اگر سایر خبرهای عدول حجت است باید این خبر هم حجّت باشد و این دلیل ملازمه است.

* پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

این است که: بطلان این اشکال از واضحات است و چندین جواب از آن داریم از جمله:

۱- در ابتدای بحث حجیّت اجماع گفته شد که:

اجماع منقول خبر حدسی است (صغری).

خبر حدسی مشمول ادلّه حجیّت خبر واحد از جمله آیه نبأ نمی‌شود (کبری).

پس اجماع منقول مشموم مفهوم آیه نبأ نمی‌شود (نتیجه).

۲- سلّمنا که مفهوم آیه شامل خبرهای حدسی هم شود، لکن:

اگر سید و پیروانش که بعض العدول‌اند خبر از اجماع بر عدم حجیّت خبر واحد داده‌اند. در مقابل شیخ طوسی و اتباعش هم خبر از اجماع بر حجیّت خبر واحد داده‌اند.

در نتیجه: این دو ادّعا با هم تعارض کرده تساقط می‌کنند، و لذا مانعی جلوی مفهوم آیه را نمی‌گیرد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۱۳

۳- به فرض که از دو پاسخ (یا دو اشکال) فوق چشم‌پوشی کنیم لکن اشکال اصلی این است که:

اساسا دخول خبر سید مرتضی در تحت آیه نبأ محال است.

به عبارت دیگر: آیه نبأ شامل خبر سید از اجماع و رأی امام نمی‌شود.

* دلیل اوّل شیخ بر این استحاله چیست؟

این است که:

دخول خبر سید در مفهوم آیه نبأ مستلزم خروجش از مفهوم آیه است. (صغری)

چیزی که دخولش مستلزم خروجش باشد خنثی و محال است. (کبری)

پس دخول خبر سید در مفهوم آیه خنثی و محال است. (نتیجه)

* چرا دخول خبر سید مستلزم خروج می‌باشد؟

۱- اگر آیه بخواهد خبر سید را نیز شامل شود و بر خبر او (که عدم حجیّت خبر واحد است) دلالت کند مستلزم این است که سایر خبرها داخل در مفهوم آیه نبوده و حجت نباشند چرا، چون مقتضای خبر سید همین است.

۲- و چنانچه به حکم خبر سید خبرهای عدول را باطل کنیم مستلزم این است که: خبر سید هم حجت نباشد، چرا؟ زیرا خبر سید هم خبر عادل واحد است و همچون سایر خبرهای عدول است.

۳- و اگر خبر سید حجّت نباشد مستلزم این است که: از مفهوم آیه خارج شود و در نتیجه: خبر سید خودش را نابود می‌کند و سبب خودکشی خودش می‌شود.

* اگر گفته شود که خبر سید طریق است و موضوعیّت ندارد چرا که عقلا هر خبری از خود انصراف داشته و در ما عدا ظهور دارد پس شامل خودش نشده و سبب نابودی خودش نمی‌شود.

فی المثل: کسی می‌گوید: تمام خبرهای من درست است.

اگرچه این خود یک خبر است، لکن عرف توجّهی به اینکه این خود یک خبر است، ندارد بلکه عرف از این خبر این‌گونه می‌فهمد که آن شخص مرادش این است که:[۵۶]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۴ ؛ ص۱۱۳

تی در خارج می‌گویم: حسن به مسافرت رفت و حسین از زیارت آمد، راست می‌گویم و چنانچه این فرد بگوید: تمام خبرهای من دروغ است.

اگرچه این خود یک خبر است، لکن عرف توجّهی به خود این خبر ندارد، بلکه می‌گوید: مراد این فرد این است که خبرهای من در خارج دروغ است. حال، ما نحن فیه از این قبیل است. یعنی:

سید که به‌واسطه اجماع از قول معصوم خبر می‌دهد که خبر واحد حجیّت ندارد، اگرچه خود این یک خبر واحد است، لکن از خودش انصراف داشته و مرادش سایر خبرهای واحد عادل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۱۴

مثل اين سخن زرارة كه مى‌گويد: قال الصادق يجب الجمعة و ...

بنابراين: تالى فاسد مزبور منتفى است و خبر سيّد خودش را نابود نمى‌كند چه جوابى مى‌دهيد؟

شيخ پاسخ مى‌دهد: سلّمنا كه اين خبر سيد به دلالت لفظيه شامل خود نشود و از خود انصراف داشته باشد لكن به دلالت عقليه و با تنقيح مناط شامل خود نيز مى‌شود يعنى: فلسفه عدم حجيّت ساير خبرهاى عدول اين است كه خبر واحد ظنّى هستند و لذا حجّت نيستند اين مناط در خبر سيد هم وجود دارد و از اين جهت امتيازى در خبر ايشان بر ساير خبرها وجود ندارد در نتيجه: مشكل مذكور در جاى خود باقى است.

* مراد از عبارت (انّه وقع الاجماع على خروجه من النافين ...) چيست؟

دليل دوم شيخ است بر استحاله مذكور مبنى بر اينكه سلّمنا كه دخول خبر سيد در مفهوم آيه ممكن باشد، لكن اجماع طرفين دعوى يعنى: منكرين حجيّت خبر واحد و مثبتين آن بر اين منعقد شده كه خبر سيد مشمول مفهوم آيه نبأ نيست.

* دليل نافين و مثبتين بر مدّعاى فوق چيست؟

دليل نافين اين است كه: اگر بگويند خبر سيد داخل در مفهوم آيه است، اين مطلبشان كه مى‌گويند: خبر واحد حجّت نيست، نقض مى‌شود و بى‌شك خبر سيد هم خبر عادل واحد است.

* دليل مثبتين بر عدم دخول خبر سيد در مفهوم آيه نبأ چيست؟

اين است كه اين‌ها از طرفى مى‌گويند: خبرهاى عدول مثل: خبر زراره‌ها و محمد بن مسلم‌ها و ...

در مفهوم آيه داخل‌اند حال اگر بگويند: خبر سيد هم داخل در مفهوم آيه است مستلزم اين است كه ساير خبرهاى عدول داخل در مفهوم آيه نبوده و حجّت نيست و اين تناقض آشكار است و لذا همه مى‌پذيريم كه خبر سيد از مفهوم آيه بيرون است.

* مراد از اصطلاح (فتأمّل) در پايان عبارت فوق چيست؟

شايد مراد و وجه تأمل اين باشد كه بحث ما در مرحله امكان و امتناع دخول خبر سيد در مفهوم آيه است و حال آنكه اجماع مربوط به مرحله وقوع خارجى است و دلالت دارد بر اينكه در خارج واقع نشده است و اين دليل بر استحاله نيست.

* مراد از عبارت (فلدوران الامر بين دخوله و خروج ...) چيست؟

بيان دليل سوم شيخ است به استحاله مذكور مبنى بر اينكه:

چون جمع ساير خبرهاى عدول از يك طرف و جمع آنها با خبر سيد از طرف ديگر در تحت مفهوم آيه مستلزم تناقض است، لذا امر دائر مى‌شود ميان يكى از دو احتمال:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۴، ص: ۱۱۵

۱- اينكه تنها خبر سيد در مفهوم آيه داخل باشد تا ساير خبرهاى عدول از مفهوم آيه خارج شوند.

۲- اينكه ساير خبرهاى عدول در مفهوم آيه داخل و خبر سيد از تحت آن خارج شود (به عكس فرض قبلى) كه به نظر جناب شيخ احتمال دوم متعيّن است.

* مراد از عبارت (و لا ريب انّ العكس متعيّن لا لمجرد ...) چيست؟

دليل اول شيخ است بر تعين احتمال دوم مبنى بر اينكه:

احتمال اول مستلزم تخصيص عام است تا آنجا كه تنها يك فرد در ذيل آن باقى بماند، درحالى‌كه تخصيص كثير قبيح است و به طريق اولى تخصيص اكثر قبيح است و تخصيص عام تا منتهى درجه صد بار زشت‌تر است و در غايت فضاحت مى‌باشد و چنين كلامى از مولاى حكيم صادر نمى‌شود، پس احتمال اوّل باطل است.

* مراد از عبارت (و لا ريب انّ التعبير عن هذا المقصود ...) چيست؟

دلیل دوم شیخ است بر تعیّن احتمال دوم بـدین معنا که: احتمال اوّل مسـتلزم این است که مولای حکیم اثبات را به جای نفی به کار گرفته باشد و این قبیح است.

* در تبیین مطلب اخیر مثال بزنید؟

مثل اینکه: مولائی به عبدش بگوید: صدق زیدا فی جمیع ما یخبرک

سپس: زیـد هزاران خبر آورده بگویـد: عمرو مرد، بکر فرار کرد و هکـذا ... بعد در پایان همه خبرها بگوید: همه خبرهای من دروغ بود.

حال مولی بگوید: منظور من همین خبر اخیر بود و آن را تصدیق کند که همه خبرهای زید دروغ بود و لذا منظور مولی این بوده که زید را تصدیق نکن، منتهی:

به جای اینکه بگویـد: لا تصدّق زیدا فی ما یخبرك، گفته است: «صدّق زیدا فی جمیع ما یخبرك»، تنظیر مطلب فوق در ما نحن فیه این است که:

خداونـد به حکم مفهوم آیه به طور مطلق فرموده: خبر عادل حجت است، لکن مراد اصـلی خداونـد، خبر سـید مرتضـی باشـد آنگاه مقتضای خبر سید این است که: خبر عدول اصلا حجت نیست حتی همین خبر سید.

نتیجه اینکه: مقصود خداوند این است که خبر واحد عادل حجت نیست، لکن از این نفی به آن (اثبات) عام و مطلق تعبیر کرده است و این خنده‌ناك است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۱۶

متن:

و منها: أنّ الآیة لا تشـمل الأخبار مع الواسـطة لانصـراف النبأ إلی الخبر بلا واسـطة، فلا یعمّ الروایات المأثورة عن الأئمة علیهم السّلام لاشتمالها علی وسائط.

و ضـعف هـذا الایراد علی ظاهره واضح، لأنّ کلّ واسـطة من الوسائط إنّما یخبر خبرا بلا واسـطة، فانّ الشـیخ إذا قال: «حدّثنی المفید، قال: حدثنی الصدوق، قال: حدثنی أبی، قال حدّثنی الصـفّار، قال: کتبت إلی العسـکریّ علیه السّـلام بکذا»، فانّ هناك أخبارا متعدّدة بتعدّد الوسائط. فخبر الشـیخ قوله «حدثنی المفید، الخ» و هذا خبر بلا واسـطة یجب تصدیقه. فاذا حکم بصدقه و ثبت شـرعا أنّ المفید حـدّث الشیخ بقوله «حدّثنی الصدوق»، فهذا الاخبار- أعنی قول المفید الثابت بخبر الشـیخ: «حدّثنی الصدوق»- أیضا خبر عادل و هو المفیـد، فنحکم بصدقه و أنّ الصدوق حدّثه. فیکون کما لو سـمعنا من الصدوق إخباره بقوله «حدّثنی أبی»، و الصدوق عادل فیصدق فی خبره. فیکون کما لو سمعنا أباه یحدّث بقوله: «حدّثنی الصفّار»، فنصدّقه لأنّه عادل، فیثبت خبر الصفّار أنّه کتب إلیه العسکریّ علیه السّـلام. و إذا کان الصـفّار عادلا وجب تصدیقه و الحکم بأنّ العسکریّ علیه السّلام کتب إلیه ذلک القول، کما لو شاهدنا الامام علیه السّـلام یکتب إلیه، فیکون المکتوب حجّة، فیثبت بخبر کلّ لاحق أخبار سابقه. و لهذا یعتبر العدالة فی جمیع الطبقات، لأنّ کلّ واسطة مخبر[۵۷] بخبر مستقل هذا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۱۷

ترجمه:

(اشکال سوم بر استدلال به آیه نبأ در حجیّت خبر واحد)

اشاره

و از جمله اشکالات قابل جواب این است که: آیه نبأ شامل اخبار با واسطه نمی‌شود، به خاطر انصراف لفظ (نبأ) به خبر بدون واسطه،

در نتیجه: روایات وارده از ائمه علیهم السّلام را به خاطر اشتمالشان بر وسائط دربر نمی‌گیرد.

(پاسخ اشکال)

سستی این ایراد بنا بر آنچه از ظاهرش برمی‌آید آشکار است، زیرا هر واسطه‌ای از وسائط خبری می‌دهد بدون واسطه، پس وقتی شیخ طوسی می‌فرماید: مفید به من خبر داد و مفید هم می‌فرماید که صدوق به من خبر داد و صدوق هم می‌فرماید که پدرم به من خبر داد و پدر صدوق می‌فرماید: صفار به من خبر داد و صفار می‌فرماید: محضر امام عسگری علیه السّلام نوشتم که چنین و چنان ... در اینجا (به مقتضای آیه نبأ) اخبار متعددی به تعداد وسائط وجود دارد.

بنابراین: خبر شیخ این سخن وی است که فرمود: مفید به من خبر داد که این خود خبر است بدون واسطه و تصدیقش واجب و لازم است. و لذا اگر حکم به صدق آن شده و شرعا ثابت شود که مفید برای شیخ طوسی حدیثی فرموده و اظهار داشته که صدوق برای او حدیثی نقل کرده است، این اخبار یعنی قول مفید که به‌واسطه خبر مرحوم شیخ یعنی: (حدّثنی الصدوق) ثابت شده نیز خبری است که از فرد عادل یعنی مفید صادر شده و لذا حکم به صدقش می‌کنیم یعنی می‌گوئیم: حتما صدوق برای او حدیثی نقل کرده است.

بنابراین: حدیث مزبور به مثابه این است که: ما خود آن را از صدوق شنیده‌ایم که فرموده است (حدّثنی ابی) و از آنجا که صدوق عادل است (مطابق مفهوم آیه نبأ) در خبرش تصدیق می‌شود، پس مثل این می‌ماند که ما خود شنیده باشیم که پدرش فرمود: (حدّثنی الصفّار) پس او را به خاطر عدالتش تصدیق می‌کنیم پس خبر صفار ثابت می‌شود به اینکه امام عسگری علیه السّلام قول مزبور را به وی نوشته است و وقتی صفار عادل باشد، تصدیق او و حکم به اینکه امام حسن عسگری علیه السّلام آن قول را برای او نوشته است واجب است به نحوی که گویا خود آن را مشاهده کرده‌ایم، پس مکتوب برای ما حجّت است.

در نتیجه: به‌واسطه خبر هر لاحقی اخبار سابقی ثابت می‌شود، بدین خاطر در تمام طبقات این‌گونه اخبار شرط است که راویان عادل باشند، چرا که هر واسطه‌ای خود مخبری است که بالاستقلال خبری را نقل می‌نماید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۱۸

تشریح المسائل

اشاره

* حاصل و خلاصه اشکال سوم چیست؟

این است که مطلوب شما اثبات حجیّت خبر واحد و روایات موجود در کتب حدیثی است و آیه نبأ همچنین مطلوبی را ثابت نمی‌کند.

* پس مراد از عبارت (لانصراف البناء الی الخبر بلا واسطة ...) چیست؟

بیان علّت است برای مطلب فوق بدین معنا که: آیه شریفه به دلیل اینکه لفظ (نبأ) منصرف است به خبر بدون واسطه، شامل اخبار با واسطه نمی‌شود. در نتیجه: آیه نبأ شامل روایات وارده از طرف ائمه نمی‌شود، چرا که تمام این احادیث با واسطه و مشتمل بر وسائطاند. فالمطلوب لیس بحاصل.

به عبارت دیگر: ۱- مفهوم آیه همچون منطوق آن مخصوص خبرهای مستقیم و بلا-واسطه است پس شامل خبرهای مع الواسطه نمی‌شود. زیرا، اگرچه کلمه نبأ مطلق است لکن انصراف دارد به خصوص خبرهای بلا-واسطه. ۲- نوع خبرهای موجود در کتب حدیثی نسبت به ما مع الواسطه او الوسائط هستند. پس: آیه نبأ شامل خبرهای (موجود در کتب حدیثی) مع الواسطه نمی‌شود

فالمطلوب لیس بحاصل.

* پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

این است که هر دو مقدمه استدلال شما ناتمام است.

* علت ناتمام بودن مقدمه اول به نظر شیخ چیست؟

این است که: ۱- اینکه گفتید: آیه نبأ مخصوص خبرهای بلا واسطه نیست ما قبول نداریم، بلکه کلمه (نبأ) اطلاق داشته و بر خبرهای بلا واسطه نیز اطلاق می‌شود. ۲- اینکه گفتید: کلمه (نبأ) انصراف دارد ما نمی‌پذیریم، چرا که منشأ انصراف از دو حال خارج نیست یا غلبه وجود خارجی است که نه ارزشی دارد و نه ما می‌پذیریم. و یا غلبه استعمال است که دارای ارزش است و لکن ما قبول نداریم که کلمه (نبأ) در خبرهای بلا واسطه تا این حدّ کثیر الاستعمال باشد، پس: اطلاق به حال خود باقی است.

* علت ناتمام بودن مقدمه دوم در اشکال به نظر شیخ چیست؟

این است که: اگرچه روایات کتب حدیثی به حسب ظاهر مع‌الواسطه‌اند، ولی با دقت و تجزیه و تحلیل عقلی هر خبری مع الواسطه نیست، بلکه یک خبر چندین خبر بلا واسطه است.

* مقدمهٔ بفرمائید خبر بلا واسطه بر چند نوع است؟

بر دو قسم‌اند: ۱- خبر بلا واسطه وجدانی، ۲- خبر بلا واسطه تعبدی.

* در تبین مطلب فوق چه مثالی مطمح نظر شیخ است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۱۹

بیان مطلب در قالب مثال این است که فرض کنید: شیخ طوسی مستقیما به شما خبر دهد که قال الشیخ اخبرنی المفید قال اخبرنی الصدوق قال اخبرنی ابی قال اخبرنی الصّفار قال کتبت الی العسکری علیه السّلام کذا و کذا. خبر مزبور علی الظاهر یک خبر است که دارای پنج واسطه است، لکن فی الواقع پنج خبر بلا واسطه است. منتهی خبر شیخ به شما وجدانا و عقلا بی‌واسطه است چرا که خودتان از زبان او شنیده‌اید و خبرهای مفید و صدوق و پدرش و ... بلا واسطه تعبدی و شرعی است.

* مراد از این خبرهای بلا واسطه وجدانی و تعبّدی چیست؟

وقتی شیخ به شما خبر داد، خبرش یک خبر عدل است و به حکم آیه نبأ، تصدیق آن واجب است، معنای وجوب تصدیق، حکم به ثبوت مخبر به است، لکن مخبر به، قول معصوم نیست تا خبر شیخ مع الواسطه شود، بلکه مخبر به، اخبار المفید است.

یعنی: شیخ طوسی عادل خبر می‌دهد که مفید به او اخبار نموده از قول صدوق، پس شیخ را تصدیق کن، یعنی: بگو مفید چنین خبری را به او داده و اخبار المفید برای شیخ بلا واسطه وجدانی است لکن برای شما که از زبان شیخ می‌شنوید بلا واسطه تعبدی است.

در بلا واسطه تعبدی، شما خود را جای گذاشته و هر اثری را که شیخ وجدانا بر خبر مفید مترتب می‌نمود شما هم تعبدا مترتب می‌سازید. سپس به سراغ خبر دوم یعنی: خبر مفید می‌رویم؛

خبر مفید هم خبر عادل است و به حکم آیه نبأ (صدق العادل) حکم کن به ثبوت مخبر به، اما مخبر به به خبر مفید قول امام نیست تا خبر مع الواسطه باشد، بلکه قول صدوق و اخبار صدوق است که بلا واسطه به مفید رسیده است. منتهی اخبار الصدوق را که پدرش به او خبر داده است، نسبت به مفید بلا واسطه وجدانی است و نسبت به من بلا واسطه تعبدی است، چرا که من با کمک آیه نبأ خود را جای شیخ طوسی و سپس جای مفید گذاشته و آن اثری را که مفید برآن مترتب می‌کرد من هم مترتب می‌کنم، و هکذا نسبت به خبر صدوق که خبر عادل است و مخبر به آن اخبار الاب است، و هکذا نسبت به خبر پدر صدوق که مخبر به آن اخبار صفّار است و ... همان محاسبه بالاـ مجدد صورت می‌پذیرد. در نتیجه: هیچ‌کدام از طبقات خبر مع الواسطه

نمی‌شود، بلکه هر لاحقی از سابق خود خبر می‌دهد و آن خبری بلا واسطه است.

* شاهد و گواه بر اینکه این خبر چند خبر است نه یک خبر، چیست؟

این است که علماء بالاجماع می گویند: اگرچند طبقه در میان بود باید همه طبقات امامی عدل باشند تا حدیث صحیحه باشد درحالی که اگر یک خبر بود که مخبر اخیرش عادل باشد، کافی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۲۰

متن:

هذا، و لکن قد یشکل الامر بانّ ما یحکیه الشیخ عن المفید إذا صار خبرا للمفید بحکم وجوب التصدیق، فکیف یصیر موضوعا لوجوب التصدیق الذی لم یثبت موضوع الخبریّهٔ الّا به. او یشکل بانّ الآیهٔ انّما تدلّ علی وجوب تصدیق کلّ مخبر و معنی وجوب تصدیقه، وجوب ترتیب الآثار الشرعیّهٔ المترتّبهٔ علی عدالهٔ زید من جواز الاقتداء به و قبول شهادیهٔ. و اذا قال المخبر: اخبرنی عمرو انّ زیدا عادل.

فمعنی تصدیق المخبر علی ما عرفت وجوب ترتیب الآثار الشرعیّهٔ المترتّبهٔ علی اخبار عمرو بعدالهٔ زید إذا کان عادلا و ان کان هو وجوب تصدیقه فی عدالهٔ زید الّا انّ هذا الحکم الشرعیّ لاخبار عمرو انّما ثبت بهذه الآیهٔ و لیس من الآثار الشّرعیّهٔ الثابتهٔ للمخبر به مع قطع النّظر عن الآیهٔ حتی یحکم بمقتضی الآیهٔ بترتیبه علی اخبار عمرو به.

و الحاصل: انّ الآیهٔ تدلّ علی ترتیب الآثار الشرعیّهٔ الثابتهٔ للمخبر به الواقعی علی اخبار العادل و من المعلوم انّ المراد من الآثار غیر هذا الاثر الشرعی الثابت بنفس الآیهٔ، فاللازم علی هذا دلالهٔ الآیهٔ علی ترتیب جمیع آثار المخبر به علی الخبر الّا الاثر الشرعیّ الثابت بهذه الآیهٔ للمخبر به إذا کان خبرا. و بعبارهٔ اخری:

الآیهٔ لا تدلّ علی وجوب قبول الخبر الّذی لم یثبت موضوع الخبریّهٔ له الّا بدلالهٔ الآیهٔ علی وجوب قبول الخبر، لانّ الحکم لا یشمل الفرد الّذی یصیر موضوعا له بواسطهٔ ثبوته لفرد آخر.

و من هنا یتّجه ان یقال:

انّ ادلّه قبول الشهادهٔ لا تشتمل الشّهادهٔ علی الشهادهٔ، لانّ الاصل لا یدخل فی موضوع الشاهد الّا بعد قبول شهادهٔ الفرع.

ترجمه:

(تقریر اشکال مزبور به بیان دیگر)

این بود اشکال و جوابی که دادیم،

و لکن گاهی (به این پاسخ شیخ) اشکال شده است که آنچه را شیخ طوسی از جناب مفید نقل کرده، به حکم وجوب تصدیق خبر عادل، وقتی به عنوان خبر برای مفید در خارج ثابت شد، چگونه موضوع واقع می‌شود برای وجوب تصدیقی که موضوع خبر بودن تنها به آن ثابت شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۲۱

(تقریری دیگر)

اشاره

یا (به این پاسخ شیخ) اشکال می‌شده است به اینکه آیه شریفه نبأ دلالت دارد بر لزوم تصدیق هر مخبری و معنای وجوب تصدیق

وی (مخبر) این است که: باید آثار شرعیّه‌ای را که بر صدق خبر مترتّب است برآن بار کرد.

پس هنگامی که مخبر می‌گوید: زید عادل است، معنای وجوب تصدیق وی، وجوب ترتیب و بار کردن آثار شرعی مترتّب بر عدالت زید است (مثل: اقتداء کردن به او در نماز و قبول شهادتش و ...).

و یا هنگامی که مخبر می‌گوید: عمرو به من خبر داد که زید عادل است (در اینجا نیز) معنای تصدیق مخبر بر اساس آنچه گفته شده این است که باید تمام آثار شرعی مترتب بر خبر عمرو به عدالت زید بار گردد.

از جمله این آثار (هرچند وجوب تصدیقش در عدالت زید است) لکن این حکم شرعی (یعنی: وجوب تصدیق در عدالت) برای خبر عمرو، به واسطه آیه نبأ آمده و از آثاری نیست که با قطع نظر از آیه برای مخبر به ثابت باشد تا به مقتضای آیه بتوان حکم به ترتب آن نمود.

(حاصل اشکال)

اینکه آیه شریفه دلالت می‌کند بر ترتیب آثار شرعی که بر مخبر به واقعی ثابت است و مراد از آثار شرعی، غیر از آن آثاری است که به نفس آیه (برای مخبر به) ثابت است.

سپس لازمه این مطلب، دلالت آیه شریفه نبأ است بر ترتّب جمیع آثار مخبر به بر خبر، مگر اثر شرعی ثابت شده به واسطه این آیه برای مخبر به، اگر خبری باشد.

به عبارت دیگر:

آیه بر وجوب قبول خبری که موضوع خبریتش تنها مستند به دلالت آیه است دلالت ندارد چرا که حکم واقع در آیه شامل آن فرد از خبری که موضوع واقع شدنش برای آیه پس از ثبوت حکم مزبور نسبت به فرد دیگر است نمی‌شود و لذا با توجه به این اشکال جا دارد که گفته شود:

ادلّه قبول شهادت شامل شهادت بر شهادت نمی‌شود، زیرا (شهادت) اصل در موضوع (شاهد) داخل نمی‌گردد، مگر پس از قبول شدن شهادت فرع (یعنی: موضوع شاهد نسبت به شاهد اصل تحققش مستند به ادلّه قبول شهادت است. در نتیجه: این ادله نمی‌توانند این قبیل از شهادات را حجّت نمایند).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۲۲

تشریح المسائل

* حاصل متن مزبور چیست؟

این است که اشکال مزبور مبنی بر اینکه آیه نبأ (به تقریری که گذشت) شامل اخبار با واسطه نمی‌شود، قابل پاسخ و اشکال است یعنی نمی‌توان گفت کلمه (نبأ) ظاهر در خبر بدون واسطه و منصرف به آن است که شرح و تفصیل این جواب گذشت. لکن این اشکال با دو تقریر دیگر قابل طرح و ارائه است که بهتر از تقریر قبلی است.

* اشکال مزبور و یا پاسخ شیخ از چه ناحیه‌ای مورد اشکال واقع شده است؟

از دو ناحیه: ۱- از ناحیه موضوع، ۲- از ناحیه حکم.

* مقدمهٔ بفرمائید کدامیک از حکم و موضوع بر دیگری مترتب است؟

قطعا هر موضوعی از جهت رتبه بر حکمش تقدم داشته و تا موضوعی نباشد حکمی در کار نیست، چرا که موضوع نسبت به حکم، مثل علت است نسبت به معلول و یا مثل جوهر است نسبت به عرض و یا مثل موصوف است نسبت به صفت و یا مثل عارض است

نسبت به معروض و یا مثل حال نسبت به محل است و ... حال: همان گونه که وجود معلول در خارج بدون وجود علت و یا وجود عارض بدون وجود معروض غیرممکن و از محالات است، همین‌طور وجود حکم هم بدون موضوع از محالات و غیرممکن است چرا که ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له.

بنابراین حکم شرعی هم در اصل وجود و تحقق همیشه متوقف است بر موضوع؛ اعم از اینکه موضوع بالفعل در قضایای خارجیّه موجود باشد و یا به صورت مفروض الحصول در قضایای حقیقیه.

* چرا حکم نمی‌تواند برای خود موضوع آفرین باشد تا که موضوع متوقف بر حکم باشد؟

زیرا دور حاصل می‌آید بدین معنا که: الحکم متوقف علی الموضوع و الموضوع علی الحکم و دور هم باطل است.

به عبارت دیگر: اگر تحقق موضوع ناشی از قبل حکم باشد، دیگر نمی‌تواند مشمول آن حکم قرار بگیرد.

* با توجه به مقدمه فوق اشکال موضوعی بر پاسخ شیخ و یا اشکال مورد نقد شیخ چیست؟

این است که:

وقتی شیخ (طوسی) در مقام اخبار فرمود: که مفید خبر داده است که چنین و چنان، در اینجا دو خبر وجود دارد.

۱- یکی خبر شیخ ۲- یکی هم خبر مفید و این دو خبر هر دو موضوع هستند برای (حکم) به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۲۳

وجوب عمل.

به عبارت دیگر: در (ما نحن فیه) حکم عبارتست از (صدّق العادل) که مضمون آیه نبأ است.

و لذا باید موضوعی باشد تا حکم مزبور برآن مترتب شود. منتهی، قبل از اینکه آیه نبأ افاده چنین حکمی را بنماید، موضوع اولی (یعنی: خبر شیخ) در خارج محقق است و ثبوتش مستند به آیه نیست.

در نتیجه: چون واجد شرایط است، (حکم) به وجوب عمل که از قبل آیه استفاده می‌شود شامل آن می گردد بنابراین: به حکم مفهوم آیه نبأ باید به خبر شیخ عمل شود. به عبارت دیگر: موضوع الحکم (یعنی: اخبار العدل) نسبت به خبر شیخ طوسی بالوجدان وجود دارد و حکم هم برآن مترتب می‌شود لکن، موضوع دومی (نفس خبر مفید) تحققش مستند به حکمی است که از آیه نبأ حاصل می‌شود زیرا پس از اینکه آیه شریفه حکم به وجوب عمل به خبر شیخ و حجیّت آن را افاده نمود، برای ما ثابت می‌شود که خبر کذائی را جناب مفید به شیخ طوسی داده است و در اینجاست که نفس خبر مفید ثابت می‌شود یعنی: اخبار المفید که خود موضوعی است برای (صدّق العادل) با خود آیه نبأ که در مقام بیان حکم است ثابت می‌شود، چرا که شیخ طوسی فرمود: (حدّثنی مفید) و آیه نبأ فرمود: (صدّق العادل) یعنی: شیخ طوسی را در اخبارش تصدیق کن و با تصدیق شیخ است که اخبار المفید ثابت می‌شود و بعد از آن است که موضوع برای حکم آیه (صدّق العادل) واقع می‌شود.

بنابراین: چون این موضوع از قبل حکم مستفاد از آیه نبأ متولد می‌شود، وجوب عمل که مفاد آیه است شامل آن نمی‌شود. حال: این تقریر در کلیه اخبار با واسطه جاری است. و آیه نبأ تنها واسطه اول را که موضوع (یعنی: خبر بودنش) هیچ‌گونه وابستگی به آیه نداشته باشد را شامل می‌شود.

در نتیجه: از حجت نمودن اخبار و وسائط بعدی که تماما ثبوت و تحققشان از ناحیه حکم مستفاد در آیه است، قاصر است.

* مقدمهً بفرمائید در مورد خبر دادن عادلی به اینکه مثلا زید عادل است چه ارکانی وجود دارد؟

سه رکن از جمله:

۱- نفس خبر دادن ۲- مخبر به (عدالت زید) ۳- آثار مخبر به (عدالت)

* مراد از آثار مخبر به (عدالت) در اینجا چیست؟

اگر مجتهد باشد، جواز تقلید، و اگر امام جماعت باشد، جواز اقتداء، و اگر شاهد در حادثه‌ای باشد قبول شهادت او در محکمه است.

* آثار مخبر به بر چند قسم است؟

عقلی، شرعی و عادی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۲۴

* بحث ما در کدام قسم است؟

در آثار شرعی مخبر به است.

* آثار شرعی مخبر به (عدالت) بر چند قسم است؟

بر دو قسم است:

۱- آثاری که در واقع و نفس الامر ثابت است و بر این مخبر به (عدالت) مترتب می‌باشد.

۲- آثاری که به واسطه خود این اخبار ثابت می‌شود.

* با حفظ مقدمه فوق تقریر دوم و یا اشکال به پاسخ شیخ از اشکال مزبور چیست؟

این است که:

۱- آیه نبأ حکم به حجیت خبر هر عادلی نموده و تصدیق آن را لازم می‌داند.

۲- معنای تصدیق، یعنی: صدّق العادل و معنای صدّق العادل یعنی: رتّب الاثر.

فی المثل: اگر مخبر عادلی خبر داد که زید عادل است، به حکم آیه شریفه نبأ باید عدالت وی را تصدیق و آثار شرعی عدالت مثل: اقتداء به او در نماز و یا پذیرش شهادتش را به عنوان شاهد در طلاق قبول نمود. حال اگر مخبر عادل دیگری این‌گونه خبر داد که: عمرو به من خبر داده است که (زید) عادل است. معنای وجوب تصدیق این مخبر این است که: حتما عمرو به او چنین خبری را داده است.

لذا اگر عمرو هم عادل باشد، هرچند وجوب تصدیقش به این معناست که عدالت زید ثابت بوده و آثار شرعی عدالت (جواز اقتدا و قبول شهادت) او را باید ملتزم شد، لکن باید گفت: این آثار که بر صدق خبر (عمرو) مترتب است، مستند به آیه شریفه است و از قبل آن بدست آمده، چرا؟ زیرا خبر عمرو پس از شمول آیه نسبت به خبر مخبر اولی، در خارج ثابت شده است و آثار شرعی مترتب بر این صدق نیز مثل خود خبر وابسته به آیه می‌باشند.

بدین خاطر آیه شریفه از حکم به ترتب این‌گونه آثار قاصر بوده و تنها حکم به ترتب آثاری می‌کند که با قطع نظر از آیه ثابت می‌باشند.

* مراد از عبارت (و من هنا یتّجه ...) چیست؟

این است که از همین‌جا که، حکم نمی‌تواند برای خود موضوع درست کند، شاید کسی اشکال کند که پس شهادت بر شهادت مقبول نیست.

* مراد از مطلب فوق چیست؟ آن را بیان کنید.

این است که: فی المثل شخصی عند القاضی، شهادت می‌دهد که، این ماشین ملك زید است در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۲۵

اینجا:

۱- موضوع (که شهادت عدلین باشد) بالوجدان وجود دارد.

۲- ادلّه حجیت شهادت نیز، حکم را (که وجوب قبولی است) می‌آورد.

۳- اثر واقعی هم که حقوق مالی باشد علی الظاهر بر این شهادت مترتب است. اما:

گاهی دو نفر عادل می‌گویند: ما شهادت می‌دهیم به اینکه دیروز دو نفر عادل شهادت دادند بر اینکه این ماشین مال زید است در اینجا:

شهادت دو شاهد امروزی از نظر موضوع کامل است.

یعنی: شهادهٔ العدلین و ادلّه حجیّت، شامل شهادت این دو شاهد می‌شود، لکن از نظر اثر، مبتلا به اشکال است.

* مراد از اینکه شهادت شاهدین فوق الذکر از نظر اثر مبتلا به اشکال است، چیست؟

این است که اثرش وجوب قبولی شهادت آنها است و این اثر توسط خود این ادلّه ثابت می‌شود و آنچه متبادر به ذهن است غیر از اثر مذکور است.

پس: این اثر (مذکور) کان لم یکن تلقّی می‌گردد و شهادت فرع، اثر مستقیم ندارد اما شهادت اصل (یا دو شاهد دیروزی) از لحاظ حکم و اثر کامل است یعنی: مالکیت زید را ثابت می‌کند، لکن از نظر موضوع مبتلا به اشکال است.

چرا که این (موضوع) به توسط خود دلیل وجوب قبول شهادت ثابت می‌گردد و این محال است در نتیجه: هم شهادت اصل و هم شهادت فرع، هر دو باطل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۲۶

متن:

لکن یضعّف هذا الاشکال:

اوّلا: بانتقاضه بورود مثله فی نظیره الثّابت بالاجماع کالاقرار بالاقرار. و مخالفهٔ قبول الشّهادهٔ علی الشّهادهٔ لو سلّمت لیست من هذه الجهة.

و ثانیا: بالحلّ: و هو انّ الممتنع هو توقّف فردیّهٔ بعض افراد العامّ علی اثبات الحکم لبعضها الآخر کما فی قول القائل: کلّ خبری صادق او کاذب.

امّا توقّف العلم ببعض الافراد و انکشاف فردیّته علی ثبوت الحکم لبعضها الآخر کما فیها نحن فیه فلا مانع منه.

و اما ثالثا: فلانّ عدم قابلیّهٔ اللّفظ العامّ لان یدخل فیه الموضوع الّذی لا یتحقّق و لا یوجد الّا بعد ثبوت حکم هذا العامّ لفرد آخر لا یوجب التّوقّف فی الحکم اذا علم المناط الملحوظ فی الحکم العامّ و انّ المتکلّم لم یلاحظ موضوعا دون آخر.

فاخبار عمرو بعدالهٔ زید فیما لو قال المخبر:

اخبرنی عمرو بانّ زیدا عادل و ان لم یکن داخلا- فی موضوع ذلک الحکم العامّ و إلّا لزم تأخّر الموضوع وجودا عن الحکم الّا انّه معلوم انّ هذا الخروج مستند الی قصور العبارهٔ و عدم قابلیّتها، لشموله لا للفرق بینه و بین غیره فی نظر المتکلّم حتّی یتأمّل فی شمول الحکم العام له بل لا قصور فی العبارهٔ بعد ما فهم منها انّ هذا المحمول وصف، لازم لطبیعهٔ الموضوع و لا ینفکّ عن مصادیقه، فهو مثل ما لو اخبر زید بعض عبید المولی بانّه قال لا- تعمل باخبار زید، فانّه لا یجوز له العمل به و لو اتّکالا علی دلیل عامّ یدلّ علی الجواز و یقول انّ هذا العام لا یشمل نفسه، لانّ عدم شموله له لیس الّا لقصور اللّفظ و عدم قابلیّته للشّمول لا للتّفاوت بینه و بین غیره من اخبار زید فی نظر المولی.

و قد تقدّم فی الایراد الثانی من هذه الایرادات ما یوضح ذلک فراجع.

ترجمه:

(پاسخ شیخ به اشکال مذکور و تضعیف آن)

اشاره

و لکن این اشکال تضعیف می‌شود:

اوّلا: با نقض آن به مثلث همچون اقرار به اقرار که بالاجماع مقبول است و مخالفت با قبول شـهادت بر شـهادت (و عـدم اجرای ادلّه شهادت برآن) به فرض وقوعش در خارج نه از این جهت است که در اشکال سابق الذکر گفته شد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۲۷

ثانیا: با جواب حلّی و آن عبارتست از اینکه:

آنچه ممتنع است متوقف بودن فردیت برخی از افراد عـام است بر اثبـات حکم نسبت به برخی دیگر از افراد، نظیر قـول قائـل که می‌گوید:

تمـام خبرهـای من صـادق است و یـا همه اخبار من کاذب است در این مثال، خبر بودن نفس این عبارت که قائل به آن تکلم کرده، متوقف است بر اثبـات حکم که «صـادق» و یـا «کاذب» باشـد. اما متوقف بودن علم به تحقّق برخی افراد و منکشف بودن فردیّتش بر ثبوت حکم نسبت به بعضی دیگر همچون مورد بحث امتناعی ندارد.

ثالثـا: عـدم قـابلیت لفـظ عـام برای دخول فردی در تحت آن، که تحقق نمی‌یابـد مگر پس از این حکم عـام و اثباتش برای برخی از افراد دیگر، موجب آن نیست که با دانستن مناط مورد لحاظ در حکم عام و اینکه متکلم در القاء حکمش صـرفا موضوع کـذائی را در نظر گرفته و نه غیر آن را، باز توقف نمائیم.

پس اخبـار عمرو به عـدالت زیـد در موردی که مخبر بگویـد: عمرو به من خبر داد که زیـد عادل است اگرچه در موضوع حکم عام مزبور (یعنی: مفهوم آیه نبأ که دلالـت بر حجیت هر خبر عـادلی دارد) داخل نیست، چه آنکه در صورت دخول در آن لازم می‌آید موضوع از نظر وجود متأخّر از حکم باشد، لکن (درعین‌حال) معلوم است که این خروج مستند به قصور عبارت و عدم قابلیت صرف لفـظ است و نه اینکه میـان این خبر و غیرش تفـاوتی در نظر متکلم بوده تـا در شـمول حکم عام نسبت به این فرد تأمّل و دغـدغه‌ای داشـته باشـد. البته پس از اینکه از این (عبـارت) احراز شـد که این محمول (حکم عـام) وصـفی است لازم (یعنی: حجیّت بودن خبر عـادل لازمه طبیعت هر خبر عـدلی است و از مصـادیق آن انفکـاك نـدارد) قصوری در این عبارت (لفظ) هم نبوده و خبر عمرو نیز مانند سایر اخبار، مشمول مفهوم آیه نبأ می‌گردد.

پس آن (اخبار بی‌واسطه هم) نظیر این مثال هستند که:

زید به برخی از بندگان آقایش خبر دهد که آقایش فرمود: به خبرهایی که زید می‌دهد عمل نکنید، که جایز نیست (که شـنونده) به این خبر زیـد عمل کنیـد، و لو از باب اعتماد بر دلیل عامی که بر جواز اعتماد دلالت دارد و خود را در این اتکاء این‌گونه قانع نماید که خبر مذکور (به خبر زید عمل نکنید) شامل خودش نمی‌شود، زیرا عدم شـمول خبر مزبور نسبت به خودش صرفا به خاطر قصور عبـارت و عـدم قابلیت لفظ است، نه اینکه میان آن و غیرش از اخبار دیگری که می‌دهـد فرقی باشـد و آقا برای خصوص خبر مزبور امتیازی قائل شده باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۲۸

تشریح المسائل

* پاسخ شیخ از مشکله مذکور چیست؟

شیخ روی هم رفته چهار پاسخ به این مشکله داده است از جمله:

۱- یک پاسخ نقضی ۲- یک پاسخ حلّی از اشکال موضوعی ۳- یک پاسخ حلّی از اشکال حکمی ۴- از راه ظهور لفظی.

* حاصل پاسخ نقضی شیخ چیست؟

این است که اگر آیه نبأ به تقریری که گذشت شامل اخبار با واسطه نشود و با همین قیاس ادلّه قبول شهادت، شامل شهادت بر شهادت هم نشود، پس ادلّه نفوذ اقرار (مثل: اقرار العقلاء علی انفسهم جایز) هم نباید شامل اقرار بر اقرار شود.

لذا اگر شخصی عند القاضی اعتراف کند به اینکه زید هزار تومان از من طلبکار است در اینجا عموم اقرار العقلاء علی انفسهم جایز، جاری شده و قاضی حکم می‌کند به پرداخت آن پول به زید لکن گاهی آن شخص می‌گوید: من اعتراف می‌کنم که دیروز اعتراف کرده‌ام که زید هزار تومان از من طلبکار است. در اینجا در نظر قاضی:

۱- اقرار فرع از لحاظ موضوع مشکلی ندارد، چرا که اقرار العقلاء علی انفسهم جائز و لکن از نظر حکم و اثر (یعنی: وجوب قبول اثر و دربر گرفته شدن آثار واقعی توسط عموم اقرار) مبتلا به اشکال است.

۲- و اقرار اصل (که دیروز بوده) از نظر حکم و اثر مشکلی ندارد، چرا که آثار واقعی و حق مالی در آن مطرح است، لکن از نظر موضوع مبتلا به اشکال است، چرا که اقرار دیروز عند الحاکم نبوده و وجدانا ثابت نیست و لذا این موضوع جدید با وجوب قبول اقرار فعلی ثابت می‌شود، پس حکم برای خود موضوع درست نمی‌کند.

حال، همان مشکلی که در رابطه با اخبار مفید و صدوق و ... وجود داشت، در اینجا نیز بالاجماع ثابت است و لذا هر پاسخ که شما در اینجا می‌دهید، ما هم در ما نحن فیه خواهیم داد.

* سرّ اینکه ادلّه قبول شهادت، شامل شهادت بر شهادت نمی‌شود چیست؟

این است که: شرط قبولی شهادت این است که عند الحاکم باشد و آن شهادت اصل که مشهور به شهادت فرع است، عند الحاکم نبوده و مورد قبول نیست.

* حاصل پاسخ حلّی شیخ از اشکال موضوعی مزبور چیست؟

این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۲۹

۱- گاهی نفس تحقّق موضوعی و اصل فردیت برخی از مصادیق عام متوقف بر اثبات حکم نسبت به بعضی دیگر از افراد عام است و به عبارت دیگر: ثبوت حکمی برای موضوعی، موضوع دیگری را محقّق و واسطه در ثبوت آن موضوع می‌شود مثل اینکه شخصی هزاران خبر داده و سرانجام بگوید:

(تمام خبرهای من درست است) و یا (تمام خبرهای من دروغ است) در اینجا با ثبوت حکم صادق و یا کاذب برای آن هزاران خبر، موضوع جدیدی برای آخرین خبر که همین خبر «تمام خبرهایم درست و یا نادرست است» ثابت می‌شود.

به عبارت دیگر:

این خبر اخیر خود خبری از اخبار این گوینده است لکن خبر بودن و تحقّق یافتن آن متوقّف بر این است که حکم به صادق و یا کاذب بودن شامل اخبار دیگر بشود. حال پس از این شمول و اثبات حکم موضوع خبر بودن عبارت اخیر تحقق پیدا نماید؟ بله، در چنین موردی اشکال شما وارد است که حکم، موضوع‌ساز نمی‌باشد.

۲- لکن گاهی موضوع وجودا مقدّم بر حکم است، منتهی علم به تحقق آن پس از اثبات حکم برای برخی دیگر از افراد، حاصل می‌گردد.

به عبارت دیگر: گاهی ثبوت حکم برای موضوعی، موضوع جدیدی را کشف و سبب علم به آن می‌گردد یعنی: واسطه در اثبات

است و نه واسطه در ثبوت.

ما نحن فيه از اين قبيل است كه ثبوت الحكم يعنى: وجوب تصديق براى خبر شيخ كاشف از موضوع ديگر (يعنى: خبر مفيد) است و نه اينكه ايجادكننده آن.

يعنى: خبر مفيد در واقع بوده است و اين اخبار شيخ و صدّق العادل از آن پرده برمى‌دارد و هكذا نسبت به خبر صدوق و پدر صدوق و صفّار كه اين فاقد تالى فاسد بوده و مستلزم دور نمى‌باشد. چرا كه حكم در اصل وجود، توقف بر موضوع دارد لذا موضوع در اصل وجود متوقف بر حكم نمى‌باشد، بلكه در معلوميت و علم به آن بر حكم توقف دارد، پس دورى در كار نيست، چرا كه توقف از جهت واحده نيست.

* مراد از عبارت (و ان لم يكن داخلا فى موضوع ذلك الحكم ...) چيست؟

پاسخ حلّى شيخ است از اشكال حكمى مزبور بدين معنا كه:

ما هم قبول داريم كه صدق العادل (در ما نحن فيه) شامل خبر مفيد و سابقين بر او نمى‌شود، لكن اين عدم شمول به خاطر قصور و اشكال در خبر مفيد نيست، چرا كه خبر مفيد از مصاديق روشن خبر عادل است، بلكه به خاطر اين است كه خود لفظ عام (يعنى: صدق العادل) قصور دارد و لذا به عمومها

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۴، ص: ۱۳۰

و به دلالت لفظيّه شامل خبر مفيد و سابقين بر او نمى‌شود يعنى: قابليت شمول بر آنها را ندارد چون مستلزم تأخر موضوع از حكم و توقف موضوع بر حكم است و اين هم امر باطلى است.

لكن، اين قصور لفظى سبب نمى‌شود كه از ناحيه مناط هم قصورى باشد، بلكه با تنقيح مناط (كه حكمى عقلى است) ثابت مى‌شود كه (صدق العادل) اختصاص به خبر شيخ ندارد و سرّ اينكه خبر شيخ حجّت است و صدق العادل آن را دربر مى‌گيرد اين است كه: خبر شيخ نيز خبر عادل است و الّا خصوصيّت ديگرى ندارد.

نكته:

همين مناط در خبر مفيد نيز هست، در خبر صدوق و ... نيز هست، پس با تنقيح مناط، مفهوم آيه شامل هر خبر عادلى مى‌شود بدون اينكه مزيتى در ميان باشد.

در تبيين اين تنقيح مناط مثال بزنيد؟

۱- گاهى شخصى مى‌گويد: زيد عادل.

در اينجا عدالت واقعى احراز شده و آن عدالت بر او مترتب گرديده و حرفى هم در ميان نيست ولى يك وقت آن شخص مى‌گويد: اخبرنى عمرو بانّ زيدا عادل.

در اينجا (صدق العادل) شامل اين اخبار عمرو نمى‌شود چرا كه با قطع نظر از آيه شريفه اخبارى از عمرو در كار نمى‌باشد و حكم، موضوع درست كن براى خودش نيست، و اين از ناحيه قصور لفظى است لكن با تنقيح مناط شامل اخبار عمرو مى‌شود.

۲- اگر فردى به نام زيد به يكى از افراد لشكر بگويد: فرمانده به من گفته: به تو بگويم كه تو به خبرها و گزارش‌هاى من عمل نكرده و ترتيب اثر ندهى.

اين سخن اگرچه انصراف داشته و به ظهور لفظى خود را شامل نمى‌شود، لكن با تنقيح ملاك خود را هم شامل شده و اگر آن فرد لشكرى به اين (لا تعمل باخبارى) گوش فرادهد معذور نيست.

نتيجه اينكه: با تنقيح مناط، خبر مفيد و خبر صدوق و ... نيز داخل در صدق العادل مى‌شوند.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۴، ص: ۱۳۱

متن:

و منهـا: أنّ العمل بالمفهوم فی الأحكام الشـرعیّهٔ غیرممكن، لوجوب التفحّص عن المعارض لخبر العـدل فی الأحكام الشـرعیّهٔ، فیجب تنزیل الآیـهٔ علی الإخبار فی الموضوعات الخارجیّهٔ، فانّها هی التی لا یجب التفحّص فیها عن المعارض، و یجعل المراد من القبول فیها هو القبول فی الجملهٔ، فلا ینافی اعتبار انضـمام عدل آخر إلیه. فلا یقال: إنّ قبول خبر الواحد فی الموضوعات الخارجیّهٔ مطلقا یستلزم قبوله فی الأحكام بالاجماع المركّب و الأولویّهٔ.

و فیه: أنّ وجوب التفحّص عن المعـارض غیر وجوب التـبیّن فی الخبر، فـانّ الأـوّل یؤكّـد حجّیّهٔ خبر العـادل و لاـ ینافیهـا، لأـنّ مرجع التفحّص عن المعـارض إلی الفحص عمّـا أوجب الشـارع العمـل به، كما أوجب العمل بهـذا. و التبیّن المنافی للحجّیّـهٔ هو التوقف عن العمل و التماس دلیل آخر، فیكون ذلك الدلیل هو المتّبع و لو كان أصـلا من الاصول. فاذا یئس عن المعارض عمل بهذا الخبر، و إذا وجـده أخـذ بالأرجـح منهما. و إذا یئس عن التبیّن توقف عن العمل و رجع إلی ما یقتضـیه الاصول العملیّهٔ. فخبر الفاسق و إن اشترك مع خبر العادل فی عدم جواز العمل بمجرّد المجیء إلّا أنّه بعد الیأس عن وجود المنافی یعمل بالثانی دون الأوّل. و مع وجدان المنافی یؤخذ به فی الأوّل و یؤخذ بالأرجح فی الثانی، فتتبع الأدلّهٔ فی الأوّل لتحصـیل المقتضـی الشـرعیّ للحكم الذی تضـمّنه خبر الفاسق، و فی الثانی لطلب المانع عمّا اقتضاه الدلیل الموجود.

ترجمه:

(اشکال چهارم)

اشاره

و از جمله اشکالات قابل جواب این است که:

عمل به مفهوم (آیه نبأ) در احکام شـرعیه، به دلیل وجوب تبیّن و تفحّص از وجود معارض با خبر عادل در احکام شـرعی، غیرممکن است و لـذا تنزیل آیه شـریفه بر اخبار (صادر از عـدول) در موضوعات خارجی لازم است، زیرا که در موضوعات خارجی فحص از معارض لازم نیست.

و مراد از قبول (خبر عـادل) در آیه نبـأ، قبول اجمـالی است، پس بـا وجود و لزوم انضـمام عـدل دیگری با وی (در پـذیرفتن کامل و ثبوت مخبر به) شرعا تنافی ندارد. پس (با توجه به اشکال و جواب فوق) نباید گفته شود که:

قبول خبر واحد در موضوعات خارجی بطور مطلق (چه قول عادل دیگر به آن منضمّ شده

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۳۲

باشد یا نه) مستلزم این است که آن را در احکام شرعی هم بپذیریم، چرا که اجماع مرکب و اولویت مقتضی این حکم است.

(پاسخ از اشکال مذکور)

این است که:

این وجوب تفحّص (از معـارض در احکـام شـرعی)، غیر از وجوب تبیّن در خبر فـاسق است، زیرا اوّلی (وجوب تفحّص از معارض) حجیّت خبر واحد را تأکید می‌کند و با آن تنافی ندارد.

زیرا که بازگشت تفحّص از معارض به تفحّص از اموری است که شارع مقـدس عمل بـدان را واجب کرده است همان‌طور که عمل به خبر عادلی را که فعلا به آن دست یافته واجب کرده است.

و تبیّن منافی با حجیت، تبیّنی است (که شخص در طول آن) متوقف از عمل بوده و به دنبال دلیل دیگری است (تا به آن عمل کند)

به نحوی که آن دلیل، همان دلیلی باشد که وی به دنبالش بود اگرچه اصلی از اصول باشد پس وقتی (مکلف) از معارض و وجود آن مأیوس شد، به همین (خبر عادلی که به سمعش رسیده) عمل می‌کند و اگر (معارض) را پیدا کرده به آنکه ارجح است عمل می‌کند (چه اینکه ارجح خبر عادل باشد و یا معارض) و چنانچه (مکلف) از تفحص و حصول علم (به صدق و کذب خبر) مأیوس شده از عمل به خبر فاسقی که به گوشش رسیده خودداری کرده و به آنچه مقتضای اصول عملیه است عمل می‌نماید.

و لذا خبر فاسق اگرچه در اینکه به مجرد حصولش مورد عمل قرار نمی‌گیرد با خبر عادل مشترک است، لکن بعد از یأس از وجود معارض با آنها به خبر عادل عمل می‌شود و به خبر فاسق نه.

و در صورت پیدا شدن معارض در خبر فاسق به معارض عمل می‌شود نه خبر فاسق و در خبر عادل به هریک از خبر و معارض که ارجح باشند.

بنابراین تفحص ادلّه:

۱- در اولی (فرض اخبار فاسق) به منظور بدست آوردن مقتضی شرعی جهت حکمی است که خبر فاسق متضمّن آنست (که بدون دست‌یابی به آن اصلا عمل به خبر وی جایز نیست شرعا).

۲- و در دومی (فرض اخبار عادل) مراد از فحص، تحصیل مانعی است تا از اقتضای دلیل موجود ممانعت کند پس میان این دو فحص تفاوت زیاد است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۳۳

تشریح المسائل

* حاصل چهارمین اشکال قابل جواب چیست؟

این است که مراد شما از استدلال به آیه نبأ، اثبات حجیّت خبر واحد عادل در احکام شرعیه است و این مقصود شما حاصل نمی‌شود.

به عبارت دیگر: مفهوم آیه نبأ آن‌چنان‌که شما مستدلین می‌گوئید خبر عادل را بطور مطلق و در تمام امور حجت نمی‌داند و آیه اخصّ از مدّعاست یعنی: مفهوم آیه تنها قول عادل را در موضوعات خارجی حجت می‌داند و نه احکام شرعیه. چرا که آیه شریفه بدون قید و شرط حکم به قبول قول عادل نموده و چیزی مانع از آن نیست و این امر در موضوعات خارجی مثل: عدالت زید، فسق بکر، اداء دین، ثبوت سرقت و ... همین‌طور است اما، در احکام شرعی مثل وجوب تطهیر ملاقی با نجس و حرمت خوردن گوشت خرگوش، به صرف خبر عادل، نمی‌توان اعتماد کرد، بلکه باید از معارض با آن فحص نمود. اگر معارض نداشت می‌توان به آن (خبر) عمل نمود ولی با وجود معارض و مرجّح هر دو تعارض کرده و از درجه اعتبار ساقط می‌شوند.

پس نمی‌توان مفهوم آیه را دلیل بر حجیّت قول عادل در احکام شرعی قرار داد.

* مراد از عبارت (و یجعل المراد من القبول ...) چیست؟

پاسخ از یک اشکال مقدّر است به متشکل مبنی بر اینکه:

از آیه نبأ در موضوعات هم نمی‌توان استفاده نمود، چرا که اخبار عدل در موضوعات هم کفایت نمی‌کند، بلکه اخبار العدلین یا اربعة عدول لازم است.

* حاصل پاسخ مستشکل به اشکال مزبور چیست؟

این است که: اشکال مزبور در صورتی موجه ماست که قول عادل واحد به طور کلی در موضوعات بی‌اعتبار باشد و حال آنکه چنین نیست، بلکه به عنوان جزء العلة از آن استفاده می‌شود به عبارت دیگر: مراد از حجیّت و قبول قول عادل در موضوعات حجیّت

بالجمله یعنی قبول اجمالی است لذا منافات ندارد که در اثبات این امور انضمام عادل دیگر شرط باشد و اعتبار این انضمام با قبول فی الجملهٔ هیچ‌گونه تهافتی ندارد.

* مراد از عبارت (فلا یقال: انّ قبول خبر الواحد ...) چیست؟

این است که با توجه به مطالب بالا دیگر جا ندارد که گفته شود:

اگر قول عادل را در موضوعات به طور مطلق بپذیریم و بدون انضمام با عدل دیگر خبرش را بپذیریم، باید در احکام شرعی هم آن را معتبر دانسته و بپذیریم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۳۴

* مراد مستشکل از مطلب فوق چیست؟

این است که می‌گوید:

۱- اگر شما مستدلین بگوئید: ما از راه اولویت ثابت می‌کنیم که خبر عادل، در احکام هم حجت است، یعنی: گاهی موضوعات به مراتب مهم‌تر از احکام‌اند، چرا که حقوق مالی، عرضی و جانی در آنها مطرح است مضافا به اینکه برخلاف احکام باب العلم به طور معمول در موضوعات مفتوح است، مع‌ذلک: اگر خبر عادل در موضوعات حجت باشد، پس به طریق اولی در احکام هم حجت است چرا که دارای اهمیّت ویژه‌ای نیستند.

ما خواهیم گفت: این اولویت در اینجا جایی ندارد، زیرا که ما خبر عادل را در موضوعات فی الجملهٔ (بالاجمال) حجت می‌دانیم و نه بالاطلاق (به‌طور مطلق). و حال آنکه ادّعای شما در احکام حجیت خبر واحد بالجمله (به طور مطلق) است و نه فی الجملهٔ. البته اگر شما هم حجیت خبر واحد را فی الجملهٔ می‌دانستید، جای چنین اولویتی بود.

۲- و چنانچه بگوئید: مسئله را از راه اجماع مرکب حل می‌کنیم بدین معنا که:

جماعتی قائل‌اند به اینکه خبر واحد، نه در احکام و نه در موضوعات مطلقا حجت نیست و جماعتی دیگر می‌گویند: خبر واحد در احکام حجت است.

اما هر دو دسته و جماعت بر این مطلب که قول به حجیّت خبر واحد در موضوعات فقط خرق اجماع مرکب و مخالف قول امام است و باطل می‌باشد.

حال شما چه می‌گوئید؟ یا باید بگوئید خبر واحد اصلا حجّت نیست و یا باید بگوئید چون در موضوعات حجت است پس باید در احکام هم حجّت باشد و الّا خرق اجماع می‌باشد.

در پاسخ به شما می‌گوئیم:

قول به حجیّت در موضوعات مستلزم قول به آن در احکام نیست، چرا که ما در موضوعات خبر عادل را فی الجملهٔ حجّت می‌دانیم و نه بالجمله و حال آنکه شما حجیّت قول عادل را در احکام بالجمله می‌دانید.

پس: از التزام به یکی از این دو، التزام به دیگری لازم نمی‌آید. در نتیجه آیه نبأ دلالتی بر حجیّت خبر واحد نداشته و دردی را درمان نمی‌کند.

* قبل از پاسخ جواب به ایراد مذکور حاصل پاسخی که ایشان از ایراد سابق الذکر دادند چیست؟

این است که:

اشکال‌کننده ادعا نمود که چون عمل به خبر عادل در احکام شرعی، بدون فحص در معارض

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۳۵

جایز و مشروع نیست. پس: میان آن و خبر فاسق تفاوتی نیست، چرا که قبل از تفحّص نمی‌توان به خبر فاسق عمل نمود همان‌طور

که به خبر عادل هم قبل از تفحص از معارض نمی‌توان عمل کرد.

ازاین‌رو مفهوم آیه نبأ دلیل بر حجیت خبر عادل در احکام شرعی نیست و تنها آن را نسبت به موضوعات خارجی حجّت قرار می‌دهد.

* پاسخ شیخ به ایراد مذکور چیست؟

این است که:

اگرچه حکم همین است که مستشکل می‌گوید: و قبل از فحص از معارض نمی‌توان به خبر واحد در احکام شرعیه عمل کرد لکن، این امر سبب نمی‌شود که خبر وی را با خبر فاسق در یک عرض قرار داده و وجوب فحص از معارض با آن را، با تبیّن از صدق و کذب در خبر فاسق مساوی دانست، بلکه میان این دو تفحص تفاوت زیاد است، همان‌طور که میان خبر عادل با خبر فاسق تفاوت روشن و آشکار است.

به عبارت دیگر شیخ می‌فرماید: ما نیز می‌پذیریم که فحص در خبر عادل در باب احکام لازم است، لکن وجوب این تبیّن در خبر عادل با وجوب آن در خبر فاسق تفاوت دارد و آن اینکه:

وجوب تبیّن در خبر عادل، نه تنها منافی با حجیّت آن نیست، بلکه تأکیدکننده حجیّت آن می‌باشد، چرا؟ زیرا هم احتمال تخصیص در آن می‌دهیم و هم احتمال حجیّت قوی‌تر، فلذا فحص لازم است.

حال، اگر بعد الفحص به معارض قوی‌تری برخوردیم به آن عمل می‌کنیم چرا که یقدم القوی علی الضعیف. و اگر به معارض برابری برخوردیم در عمل به یکی از آنها مخیریم و چنانچه معارضی نیافتیم به خبر واحد عمل می‌کنیم و او حجیّت فعلی است.

و امّا وجوب تفحّص در خبر فاسق منافی با حجیّت است، چرا که پس از فحص اگر قرینه بر صدق آن پیدا شد به آن قرینه عمل می‌شود و نه به خبر فاسق.

و اگر قرینه بر کذب آن پیدا شود، به آن توجهی نمی‌کنیم. و چنانچه قرینه بر هیچ طرف نبود به خبر فاسق عمل نمی‌شود و به سراغ اصول عملیه می‌رویم بنابراین:

وجوب تفحص در خبر عادل به خاطر این است که مقتضی موجود است، لکن احتمال مانع می‌دهیم و الّا اگر مانع نباشد مقتضی اثر خود را می‌گذارد.

و وجود تفحص در خبر فاسق برای این است که:

اصلا مقتضی حجیّت در آن نمی‌باشد پس اعتباری به آن نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۳۶

متن:

و منها: أنّ مفهوم الآیهٔ غیر معمول به فی الموضوعات الخارجیّهٔ التی منها مورد الآیهٔ، و هو إخبار الولید بارتداد طائفهٔ. و من المعلوم أنّه لا یکفی فیه خبر العادل الواحد، بل لا أقلّ من اعتبار العدلین، فلا بد من طرح المفهوم، بعدم جواز إخراج المورد.

و فیه: أنّ غایهٔ الأمر لزوم تقیّد المفهوم بالنسبهٔ إلی الموضوعات بما إذا تعدد المخبر العادل.

فکلّ واحد من خبری العدلین فی البیّنهٔ لا یجب التبیّن فیه. و أمّا لزوم إخراج المورد فممنوع، لأنّ المورد داخل فی منطوق الآیهٔ لا مفهومها، و جعل أصل خبر الارتداد موردا للحکم بوجوب التبیّن إذا کان المخبر به فاسقا، و لعدمه إذا کان المخبر به عادلا، لا یلزم منه إلّا تقیید الحکم فی طرف المفهوم و إخراج بعض أفراده، و هذا لیس من إخراج المورد المستهجن فی شیء.

ترجمه:

(اشکال پنجم)

اشاره

و از جمله اشکالاتی که قابل پاسخ هستند این است که:

به مفهوم آیه (نبأ) در موضوعات خارجی مورد آیه، عمل نشده و از جمله این موضوعات مورد آیه، اخبار ولید به ارتداد طائفه‌ای است.

و روشن است که خبر عادل واحد در آن (ارتداد) کافی نیست، بلکه لااقل خبر دو عادل (به آن) لازم است پس به دلیل نبود جواز بر اخراج مورد از مفهوم، باید (وجود) مفهوم را (در آیه) ردّ نمود.

(پاسخ شیخ از اشکال فوق)

نهایت امر مقیّد کردن مفهوم (آیه) است نسبت به موضوعاتی که لازم است مخبر عادل، متعدد باشد. پس در هیچ‌یک از دو خبر (صادر شده از) عدلین تبیّن لازم نیست و اما (اینکه گفته شد) اخراج مورد (از مفهوم آیه) لازم است. غیر قابل قبول و ممنوع است، چرا که مورد داخل در منطوق است و نه در مفهوم.

و از قرار دادن خبر از ارتداد در موارد وجوب تفحّص، آنگاه که مخبر فاسق باشد و عدم وجوب آن (تبیّن) آنگاه که مخبر عادل باشد، (محذور و ایرادی) لازم نمی‌آید جز مقیّد کردن این حکم در جانب مفهوم و خارج کردن برخی از افرادش از عموم آن.

و این امر موجب اخراج مورد مستهجنی نیست تا منشا اشکال به آیه شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۳۷

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید خبر پیرامون چه اموری است؟

۱- گاهی اخبار پیرامون حکمی از احکام شرعیه است. فی المثل: زراره می‌گوید: قال ابو عبد اللّه صلواهٔ الجمعهٔ واجبهٔ ... و هکذا امثالهم.

۲- و گاهی اخبار پیرامون موضوعی از موضوعات خارجیه است. فی المثل: شخصی می‌گوید: فلان جماعت مسلمان شدند و یا فلان جمع مرتدّ شدند و هکذا امثالهم.

* چرا خبر عدل در باب موضوعات خارجیه بالاجماع کافی نبوده و غالبا خبر عدلین لازم است؟

زیرا که خدای تعالی می‌فرماید: فاستشهدوا شهیدین من رجالکم.

نکته: در برخی موارد مثل: اخبار به ارتداد جمعی، خبر دادن چهار عادل لازم است لکن، در باب احکام اختلاف است که آیا خبر واحد عدل کافی است یا نه؟

* با توجه به مقدّمه فوق حاصل اشکال پنجم چیست؟

این است که: مورد خود آیه نبأ (و شأن نزول آن) موضوعی از موضوعات خارجیه یعنی: اخبار ولید بن عتبه از ارتداد قبیله بنی المصطلق است. (صغری)

در موضوعات خارجیه نمی‌توان به مفهوم آیه عمل نموده حکم به حجیت خبر عادل واحد نمود.

(کبری)

نتیجه: پس در مورد خود آیه نبأ نمی‌توان به مفهوم آیه عمل نمود. (نتیجه)

سپس می‌گوید: حال که در مورد خود آیه نمی‌توان به مفهوم آن عمل نمود، باید مفهوم را طرح کرده معتقد شویم که در ما نحن

فیه (مورد احکام که محل بحث ماست) نیز نمی‌توان به مفهوم آیه عمل کرده و حکم به حجیّت خبر عادل واحد نمود.

زیرا که عنـد جمیع العقلاء قبیـح است که به کلامی در مورد خودش عمل نکنیم و در سایر موارد به آن عمل نمائیم. فی المثل: اگر مولی فرمود که «لا تنقض الیقین بالوضوء بالشکّ» و درحالی که مورد سـخن وضوء است، ما به آن عمل نکرده و در ابواب دیگر فقه به آن (قانون) عمل کنیم، کاری خنده‌دار کرده‌ایم. پس با مفهوم آیه نبأ مطلوب شما ثابت نمی‌شود.

* پاسخ شیخ به اشکال فوق چیست؟

این است که ما معتقدیم که به مفهوم آیه نبأ:

هم در مورد خودش (یعنی: موضوعات خارجیه) می‌توان عمل کرد و هم در احکام شرعیه لکن:

۱- در احکام، به مفهوم آیه، به قول مطلق عمل می‌شود (چه مخبر واحد باشد و چه متعدد).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۳۸

۲- و در موضوعات، به مفهوم آیه با قیـد تعدّد (دو یا چهار نفر بودن مخبر) عمل می‌شود پس: اخراج موردی که قبیح باشد در میان نیست الّا یک تقیید که آن‌هم قبیح نیست.

* مراد از پاسخ شیخ به اشکال پنجم چیست؟

این است که: آیه نبأ به قول مطلق فرموده: إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ ... و قیدی به نام ارتداد و ... در آن نمی‌باشد، لکن مورد آن (آیه شریفه) داستان ارتداد است. حال مطلب از دو حال خارج نیست:

۱- یا این است که: هریک از منطوق و مفهوم آیه، عام و کلّی در نظر گرفته شود و اختصاصی به خبر ارتداد نداشته باشد، همان‌طور که از ظاهر آیه برمی‌آید که در این صورت:

منطوق آیه این است که: اگر فاسق خبری آورد به آن توجه نکنیـد مطلقا (چه در احکام و چه در موضوعات، چه مخبر واحد باشد و چه متعـدد). و مفهوم آیه این است که: اگر عـادلی خبری آورد به آن عمـل کنیـد مطلقـا (چه در احکـام و چه در موضوعـات و چه مخبر واحد باشد و یا متعدد).

امـا در خصوص موضوعات خارجیه به مفهوم آیه قیـدی می‌زنیم و آن قیـد این است که: به خبر عادل با قیـد تعـدد و انضـمام عـدل دیگر عمل می‌کنیم نه بـدون آن و این تقییـد به خاطر دلیل خارجی اجماع است و ربطی به مفهوم آیه نـدارد. البته اگر دلیل خارجی هم وجود داشت، در همین مورد آیه نیز به خبر عادل واحـد اکتفاء می‌کنیم و همین تقییـد است که قبحی نداشـته، بلکه سیره عقلاء برآن است.

و اما اخراج مورد نیز در کار نیست، زیرا که مورد آیه (خبر ولید به ارتداد بنی المصطلق) به مفهوم آیه مربوط نیست، بلکه (آن خبر) به منطوق آیه مرتبط است و عمل نیز به منطوق مطلق است و قیدی ندارد.

۲- و یا این است که: هریک از منطوق و مفهوم، خاص و جزئی لحاظ شـده و منحصـر شود به همین شأن نزول آیه (یعنی: خبر ولید به ارتداد) در این صورت: منطوق آیه این است که:

ان جاءکم فـاسق بنبإ (الارتـداد) فتبیّنوا، که بـا نبأهـای دیگر کـاری نـدارد و به منطوق عمـل می‌شود و مفهوم آیه این است که: ان جاءکم عادل بنبإ (الارتـداد)، تبین واجب نیست و باز هم به منطوق آیه عمل می‌شود، مطلقا (چه خبر مخبر واحد باشد و چه متعدّد). لکن در جـانب مفهوم مطلق نـداریم، بلکه بـا قیـد انضـمام و تعـدّد عمـل می‌شود و برخی از افراد مفهوم که خبر عـادل واحـد بـدون ضمیمـه باشـد بـا دلیـل خـارجی، خـارج می‌گردد و این تقییـد غیر از خروج مـورد قبـح است در نـتیجه مشکل خروج المـورد پیش نمی‌آید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۳۹

متن:

و منها: ما عن غایهٔ البادی، من أنّ المفهوم یدلّ علی عدم وجوب التبیّن، و هو لا یستلزم العمل، لجواز وجوب التوقف[۵۸]

و کأنّ هـذا الایراد مبنی علی ما تقدّم فساده من إرادهٔ وجوب التبیّن نفسیّا، و قد عرفت ضـعفه، و أنّ المراد وجوب التبیّن لأجل العمل عند إرادته و لیس التوقف حینئذ واسطهٔ.

ترجمه:

(اشکال ششم)

اشاره

و از جمله اشکالات مقابل جواب ایرادی است از کتاب غایهٔ المبادی مبنی بر اینکه:

مفهوم، دلالـت دارد بر عـدم وجوب تبیّن (نسبت به خبر عـادل) و این معنا به دلیل امکان وجوب توقف در آن، مسـتلزم عمل بـدون تبیّن به آن (خبر عدل) نمی‌شود.

(کلام شیخ پیرامون اشکال مزبور)

این ایراد مبنی برآن کلامی است که قبلا فسادش گذشت، و آن عبارت بود از:

اراده وجوب نفسی برای تبیّن، و حال آنکه ضعف این معنا را قبلا دانستی و گفته شد و مراد این است که:

وقتی اراده عمل به خبر فاسق نمودید، واجب است از صدق و کذب آن تفحّص کنید به عبارت دیگر گفته شد: وجوب شرطی است و نه نفسی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۴۰

تشریح المسائل

* حاصل پاسخ شیخ چیست؟

این است که توقف حـالت سومی نیست که واسـطه میـان عمـل و ترک واقع شود، چرا؟ زیرا همان‌طور که قبلا گفته شـد معنای آیه چنین می‌شود که:

اگر فاسقی خبر آورد و خواستیـد به آن عمل کنیـد واجب است از صـدق و کذب آن تفحّص کنید و اگر عادلی خبر آورد، هنگام عمل تبیّن واجب و لازم نمی‌باشد.

* حاصل اشکال ششم چیست؟

این است که مفهوم آیه دلالت بر حجیّت خبر عادل ندارد، چرا که چهار احتمال در خبر عادل وجود دارد:

۱- در خبر عادل نیز مثل خبر فاسق تبیّن لازم است.

۲- قبول خبر عادل بدون تبیّن لازم است.

۳- خبر عادل باید بدون تبیّن ردّ و طرح شود.

۴- در خبر عادل باید توقف نمود، یعنی نه می‌توان به آن عمل نمود و نه ردّ، بلکه التوقّف فی الفتوی و الاحتیاط فی العمل.

حـال، از احتمـال اوّل بـا مفهوم آیه و از احتمـال سوم بـا قـانون اسوئیت رفع یـد می‌کنیم در نـتیجه دو احتمـال بـاقیست، که إذا جـاء الاحتمال بطل الاستدلال.

* پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

می‌فرماید: گویا جناب شهید وجوب تبیّن در آیه را نفسی دانسته که این احتمالات را داده است حال: اگر به وجوب نفسی تبیّن هم در آیه قائل شویم، احتمال اوّل، خود بر دو قسم است:

۱- اینکه تبیّن واجب نفسی باشد. ۲- اینکه تبیّن واجب غیری باشد.

اما به دلیل تبادر و اجماع و تعلیل آیه، وجوب تبیّن در آیه، غیری است یعنی: شرط آن عمل است بنابراین دو احتمال بیشتر وجود ندارد:

۱- اینکه شرط جواز عمل به خبر عادل، تبیّن باشد.

۲- اینکه تبیّن شرطیّت نداشته و بدون آن نیز بتوان به خبر عادل عمل نمود.

در این صورت:

از احتمال اوّل با مفهوم آیه رفع ید می‌کنیم که می‌ماند احتمال دوّم، که بدین‌وسیله مطلوب ما (حجّیّت خبر عادل) اثبات می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۴۱

متن:

و منهما: أنّ المسألة اصولیّة، فلا یکتفی فیها بالظنّ.

و فیه: أنّ الظهور اللفظیّ لا بأس بالتمسّک به فی اصول الفقه، و الاصول الّتی لا یتمسّک لها بالظنّ مطلقا هو اصول الدین لا اصول الفقه، و الظنّ الّذی لا یتمسّک به فی الاصول مطلقا هو مطلق الظنّ لا الظنّ الخاصّ.

ترجمه:

(اشکال هفتم)

اشاره

و از جمله اشکالات قابل جواب این است که:

این مسئله (حجّیّت خبر واحد و یا عدم حجّیّت آن) یک مسئله اصولی است، پس در آن، به ظنّی (که از مفهوم آیه استفاده می‌شود) اکتفا نمی‌شود.

(پاسخ شیخ به اشکال مزبور)

در اصول فقه، اشکالی در تمسّک به ظهور لفظی نیست، و اصولی که نمی‌توان در آن به ظنّ تمسّک نمود عبارتند از:

۱- اصول دین (از اصول اعتقادی پنجگانه) و نه اصول فقه.

۲- و ظنّی که نمی‌توان به آن در اصول استدلال نمود (چه اصول فقه و چه اصول دین)، مطلق ظنّ است و نه ظنّ خاصّ، چه آنکه در اصول فقه از ظنّ خاصّ استفاده می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۴۲

تشریح المسائل

* مراحل موجود در اشکال هفتم را تبیین کنید؟

مسئله حجّیّت خبر واحد از مسائل اصولیه است و نه فروعات فقهیه. (صغری)

۱- در مسائل اصولیه نمی‌توان به مظنّه عمل نمود. (کبری)

پس در مسئله حجّیّت خبر واحد نمی‌توان به مظنّه عمل نمود. (نتیجه)

استدلال شما به مفهوم آیه است و مفهوم از ظهورات است نه نصوص. (صغری)

۲- ظهورات از امور ظنّیه‌اند، چرا که دارای احتمال خلاف‌اند. (کبری)

پس مفهوم آیه نیز امر ظنّی است. (نتیجه)

مفهوم آیه نبأ از ظنون است. (صغری)

۳- در حجیّت خبر واحد به ظنون اکتفاء نمی‌شود. (کبری)

پس در حجیّت خبر واحد به مفهوم آیه اکتفاء نمی‌شود. (نتیجه)

* مقدمهٔ بفرمایید مسائل اصولیه بر چند قسم است؟

بر دو قسم:

۱- اصول اعتقادات ۲- اصول فقه.

* مطلق ظنّ بر چند قسم است؟

بر دو قسم:

۱- ظنّ مطلق که با دلیل انسداد ثابت می‌شود.

۲- ظنّ خاصّ، که دلیل خاص بر حجیّت آن اقامه شده است.

* با توجه به مقدمه مذکور حاصل پاسخ شیخ به اشکال هفتم چیست؟

این است که:

کبرای مرحله اول اشکال، خود دارای اشکال است، چرا؟ زیرا که در اصول دین اکتفاء به ظنّ درست نیست (چه ظنّ مطلق و چه ظنّ خاصّ)، بلکه باید یقین حاصل شود.

اما در مسائل اصول فقه، نمی‌توان به ظنّ مطلق اکتفاء نمود چون دلیلی بر اعتبار آن وجود ندارد، لکن به ظنّ اکتفاء می‌شود، چرا که دلیل قاطع بر حجیّت آن اقامه شده و دارای پشتوانه علمی است.

حال در ما نحن فیه، ظهور آیه اگرچه ظنّی باشد ولی از ظنون خاصّه است، یعنی دلیل خاصّ و قطعی (یعنی نبأ قطعیه عقلاء) بر اعتبار آن اقامه شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۴۳

متن:

و منها: أنّ المراد بالفاسق مطلق الخارج عن طاعهٔ اللّه و لو بالصغائر، فکلّ من کان کـذلک أو احتمل فی حقّه ذلک وجب التبیّن فی خبره، و غیره ممّن یفید قوله العلم، لانحصاره فی المعصوم و من هو دونه؛ فیکون فی تعلیق الحکم بـالفسق إشارهٔ إلی أنّ مطلق خبر المخبر غیر المعصوم لا عبرهٔ به، لاحتمال فسقه، لأنّ المراد الفاسق الواقعیّ لا المعلوم؛ فهـذا وجه آخر لإفادهٔ الآیهٔ حرمهٔ اتّباع غیر العلم لا یحتاج معه إلی التمسّک فی ذلک بتعلیل الآیهٔ، کما تقدّم فی الإیراد الثانی من الإیرادین الأوّلین.

و فیه: أنّ إرادهٔ مطلق الخارج عن طاعهٔ اللّه من إطلاق الفاسق خلاف الظاهر عرفا، فالمراد به إمّا الکافر- کما هو الشائع إطلاقه فی الکتاب، حیث إنّه یطلق غالبا فی مقابل المؤمن- و إمّا الخارج عن طاعهٔ اللّه بالمعاصی الکبیرهٔ الثابتهٔ تحریمها فی زمان نزول هـذه الآیـهٔ، فـالمرتکب للصغیرهٔ غیر داخـل تحت إطلاق الفاسق فی عرفنا المطابق للعرف السابق، مضافا إلی قوله تعالی إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّئاتِکُمْ[۵۹]؛ مع أنّه یمکن فرض الخلوّ عن الصغیرهٔ و الکبیرهٔ، کما إذا علم منه التوبهٔ من الذنب السابق. و به ینـدفع الإیراد المذکور حتّی علی مذهب من یجعل کلّ ذنب کبیرهٔ. و أمّا احتمال فسقه بهذا الخبر لکذبه فیه فهو غیر قادح، لأنّ ظاهر قوله إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ[۶۰]: تحقّق الفسق قبل النبأ لا به نبأ، فالمفهوم یدلّ علی قبول خبر من لیس فاسقا مع قطع النظر عن هذا النبأ و

احتمال فسقه به.

هـذه جملـهٔ ممّا أوردوه علی ظاهر الآیـهٔ، و قـد عرفت أنّ الوارد منها إیرادان، و المعـدهٔ الإیراد الأوّل الّذی أورده جماعهٔ من القدماء و المتأخّرین.

ترجمه:

(اشکال هشتم)

اشاره

و از جمله اشکالاتی که قابل جواب‌اند این است که:

مراد از فاسق (در آیه) مطلق هرکسی است که از اطاعت پروردگار خارج شده است و لو (به وسیله) ارتکاب به گناهان صغیره.

پس هرکسی که این‌چنین باشد و یا در حق او این‌چنین احتمالی داده شود، تبیّن و تفحّص در خبرش واجب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۴۴

و غیر آن (فـاسق) کسـی است که از قولش علم حاصـل می‌شود، به دلیـل انحصار (غیر) در معصوم و یا کسـی که در درجه نازلتری است، پس در تعلیق حکم (به وجوب تفحّص) بر فسق، اشاره است به اینکه مطلق خبر (صادر) از غیر معصوم به دلیل احتمال فسـقش اعتباری نداشـته (و تفحّص در آن واجب است) چه آنکه مراد از (فسق) در منطوق آیه، فاسق واقعی است، نه کسـی که معلوم الفسق است.

فلذا: این (بیان) توجیه دیگری است برای اینکه آیه، حرمت تبعیّت از غیر علم را افاده کند و در آن (تقریر) نیازی به تمسّک به تعلیل وارد در آیه نمی‌باشد، چنانچه در ایراد دومی از دو ایراد اول به آن (تعلیل) تمسّک شد.

(جواب از اشکال)

اراده مطلق خارج‌شونـده از اطـاعت خداونـد از لفـظ فـاسق (و لو بـا ارتکاب گناهان صـغیره) عرفا خلاف ظاهر و معنای دور از ذهن است.

پس مراد از آن (فـاسق) یـا کـافر است چنـانچه در قرآن کریم اطلاـق شایعی به این معنا وجود دارد آنجا که خـدای تعالی آن را در مقابل ایمان قرار می‌دهد و یا کسی است که به واسطه انجام گناهان کبیره که حرمت و کبیره بودنشان در زمان نزول آیه ثابت شده، از فرمـانبرداری حقتعـالی خـارج شـده است پس مرتکب گنـاه صـغیره در تحت اطلاق فاسق، از نظر عرف فعلی ما که حتما با عرف سابق مطابق است داخل نمی‌باشد. مضافا به اینکه خدای تعالی می‌فرماید:

«اگر از معاصـی کبیره‌ای که از آن نهی شده‌اید اجتناب کنید، سیّئات (گناهان صغیره) شما را می‌آمرزم» در صورتی که فرض پاک بودن (شخصی) از گناهان صغیره و کبیره امکان دارد، اگر توبه‌اش از گناهان سابق محرز و معلوم باشد.

و بـا این فرض ایراد مـذکور دفع می‌شود حتّی بنـا بر مـذهب کسـی که (سـید مرتضـی و امین الاسـلام طبرسـی) هر گنـاهی را کبیره می‌داند.

و امّا احتمال فسق (چنین کسـی که گناهی از آن صادر نشـده ولی احتمال کذب بودن خبرش می‌رود) مضرّ نمی‌باشد، زیرا از ظاهر (إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ) تحقق داشـتن فسق به قبـل از نبـأ اسـتفاده می‌شود و نه به نفس خبر پس مفهوم آیه دلاـلت دارد بر قبول خبر کسـی که فـاسق نیست با قطع نظر از خبری که داده و احتمال فسـقی که ثابت نشـده این مجموعه ایراداتی بود که علی الظاهر بر آیه وارد شده و چنانکه متوجه شدید دوتا از آنها وارد بود که عمده آن دو همان ایراد اولی بود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۴۵

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمایید الفاظ و کلمات برای چگونه معانی‌ای وضع شده‌اند؟

برای معانی واقعیه و نفس الامری وضع شده‌اند، (نه برای معانی معلومه با قید علم).

یعنی: واضع لغت، هنگام وضع اصل معنا را لحاظ نموده و لفظ را برای آن وضع کرده، بدون اینکه علم یا جهل شنونده و یا خواننده در آن دخالتی داشته باشد.

فی المثل: انسان را برای حیوان ناطق وضع کرده بـدون اینکه علم و آگاهی دیگران در آن دخیل باشد. حال، این الفاظ (وضع شده) با همین معانی واقعیه خودشان در لسان مقدس شارع موضوع واقع شده‌اند برای احکام.

یعنی: شارع فرموده: الخمر حرام که حرمت را روی خمریّت برده است و نفرموده: الخمر المقطوع حرام.

* به عنوان مقدمه دوم بفرمائید فاسق در افعال مختلف به چه معناست؟

۱- مشهور می‌گویند:

فاسق عبارتست از: کسـی که مرتکب گناهان کبیره می‌شود فی المثل: زنا کرده و یا شـرب خمر می‌کند و ... البته مشهور خود بر دو دسته‌اند:

الف: برخی از آنها می‌گویند:

هر گناهی کبیره است. (صغری)

هر کبیره‌ای موجب فسق است. (کبری)

پس هر گناهی موجب فسق است. (نتیجه)

ب: بیشتر آنها قائلند که گناهان بر دو دسته‌اند: ۱- صغیره ۲- کبیره

و آنچه موجب فسق است، گناهان کبیره است.

۲- برخی هم می‌گویند فاسق عبارتست از:

هرکسی که از اطاعت الهی خارج و در معصیت داخل می‌شود چه مرتکب کبار شود یا صغائر.

نکته: اشکال هشتم بر مبنای همین نظر اخیر است.

* با توجه به مقدّمات فوق حاصل اشکال هشتم چیست؟

این است که:

اوّلاـ بـه حکـم مقـدّمه اوّل مراد از (فـاسق) در منطـوق آیـه، فـاسق واقعی اسـت یعنی ذات ثبـت لـه الفسـق یعنی کســی کـه در واقع کوچک‌ترین خلافی از او صادر شود (چه گناه صغیره و چه گناه کبیره) نه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۴۶

اینکه مراد معلوم الفسق باشد.

بله: اگر منطوق آیه این‌گونه بود که (ان جاءکم معلوم الفسق بنبإ ...) می‌توانستید بگوئید:

پس اگر مظنون یا مشکوک و یا محتمل الفسق باشد، تبیّن واجب نیست که در این صورت می‌توانستید مطلوب خود را ثابت کنید.

امّا منطوق آیه چنین است که (إِنْ جـاءَکُمْ فـاسِقٌ بِنَبَإٍ ...)، که مراد از فاسق، فاسق واقعی است یعنی اگر مخبری فی الواقع فاسق بود، تبیّن در خبرش لازم است. بنابراین منطوق آیه تعمیم یافته و شامل (معلوم الفسق) و (مظنون الفسق) هر دو می‌شود.

- معلوم الفسق:

کسی است که احتمال قوی می‌رود که در واقع فاسق باشد و خبرش فاقد حجیّت.

در مظنون الفسق:

۱- ابتدا باید از حال خود مخبر تبیّن کنیم که آیا فی الواقع عادل است یا فاسق.

۲- و پس از ظهور فسقش از حال خبری که داده تبیّن کنیم که آیا درست است یا نه و در مشکوک الفسق:

یعنی: کسی که شک داریم آیا در واقع فاسق است یا خیر.

۱- ابتدا از حال مخبر تفحّص می‌کنیم.

۲- پس از معلومیت فسقش از حال خبری که داده است، تفحّص می‌کنیم.

ثانیا: به حکم مقدمه دوّم، مراد از فاسق اعم است از مرتکب کبائر و مرتکب صغائر.

پس در خبر مخبری که مرتکب کبائر است و کسی که مرتکب صغائر است تبیّن باید کرد.

حال بر مبنای محاسبه اخیر، منطوق آیه شامل شش گروه می‌شود:

۱- کسی که مرتکب کبیره است، یقینا.

۲- کسی که مرتکب صغیره است، یقینا.

۳- کسی که در ارتکابش به کبیره ظنّ داریم.

۴- کسی که در ارتکابش به صغیره ظنّ داریم.

۵- کسی که در ارتکابش به کبیره شک داریم.

۶- کسی که در ارتکابش به صغیره شک داریم.

پس آیه نبأ ضمن دربر گرفتن گروه‌های فوق، دلالت دارد بر اینکه در خبر همه این افراد، تبیّن لازم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۴۷

آن‌گاه در مفهوم آیه، باقی می‌ماند خبر کسانی که یقین به عدم فسق آنها داریم یعنی قطع داریم که نه مرتکب کبیره می‌شوند و نه مرتکب صغیره که عبارتند از:

معصومین علیهم السّلام و تالی‌تلوهای آنها مثل: زراره، جابر، سید رضی و ... که خبر این‌ها، علمی و یقین‌آور است و در خبرهای علمی نیازی به مفهوم آیه نمی‌باشد، بلکه علم، علم است و حجّت عقلی، لذا باید از خبر مفهوم آیه گذشت.

* حاصل و خلاصه این اشکال به زبان ساده‌تر چیست؟

این است که:

مراد از فاسق، فاسق واقعی است یعنی: نه مرتکب صغیره شود و نه کبیره پس هر مخبری که یقینا (از نظر ما) فاسق باشد، اگرچه علم به فسقش نداشته باشیم ولی احتمال ارتکابش به خطا و اشتباه صغیره‌ای را بدهیم، تبیّن در خبرش لازم است مفهوم معنای فوق این است که:

کسی که در واقع از گناه مبرّاست و در واقع عادل است، چون خبرش علم‌آور است نیازی به تفحّص ندارد و مثل اخباری است که از معصوم یا تالی تلو معصوم صادر می‌شود.

بنابراین آیه نبأ حجیّت خبر را منحصر در عادل واقعی می‌کند نه کسی را که ما به فسق او علم نداریم. در نتیجه در حجیّت اخبار عدول متعارف نمی‌توان به آیه نبأ تمسّک کرد.

* حاصل پاسخ شیخ به اشکال هشتم چیست؟

این است که:

اوّلا: تفسیر (فاسق) به کسی که مطلق معصیت از او سر زده باشد (و لو معصیت صغیره) خلاف ظاهر است و عرف مسلمانان آن را نمی‌پذیرد، پس مراد از آن یکی از دو معنای ذیل است:

۱- اینکه به معنای کافر باشد، چرا که در مواضع متعدّدی از قرآن، خدای تعالی آن را در مقابل مؤمن قرار داده است و مقابله مزبور مفید این معناست که فاسق مقابل مؤمن، به معنای کافر است.

در این صورت معنای منطوق آیه عبارتست از اینکه اگر کافری برای شما خبری آورد از خبرش تفحص کنید قهرا معنای مفهوم آیه عبارتست از اینکه: اگر مؤمنی برای شما خبری آورد، تبیّن در خبرش لازم نیست حال با توجه به معنای فوق:

تمام اخبار صادر از عدول مسلمین حجت است یعنی حجیّت خبر منحصر در اخبار صادره از معصوم نمی‌شود.

۲- اینکه به معنای مرتکب گناه کبیره‌ای باشد که در زمان نزول آیه شریفه، کبیره بودنش ثابت باشد، مثل: زنا و شرب خمر و ...

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۴۸

لذا مرتکب سیّئات و گناهان صغیره در اطلاق فاسق داخل نمی‌شود، چرا که خدای تعالی در کتاب عزیزش فرمود:

اگر از گناهان کبیره اجتناب کنید، گناهان صغیره شما را می‌بخشم.

با توجه به معنای فوق معنای منطوق آیه عبارتست از اینکه:

اگر کسی که مرتکب گناه کبیره است برای شما خبری آورد، تبیّن و تفحّص از خبرش لازم است و مفهوم آن آیه عبارتست از اینکه:

اگر غیر مرتکب کبیره (اعم از معصوم علیه السّلام و تالی تلو یا کسی که مرتکب صغایر می‌شود) خبری آورد تفحّص در خبرش لازم نیست.

بر اساس این تقریر می‌توان اخبار عدول از مسلمین را حجّت دانست.

ثانیا: فرض کسی که مرتکب گناهان بوده و لکن در اثر توبه از اعمال سابقش خود را در ردیف کسانی قرار داده که تبیّن در خبرش لازم نیست دور از واقع نیست.

بر اساس این فرض هم، حجیّت خبر منحصر در خبر معصوم یا تالی تلو او نمی‌باشد.

* اگر اشکال شود این مخبری که توبه کرده و فاسق نیست اگر با آوردن خود همین خبری که می‌دهد، دروغ بگوید و فاسق شود، تبیّن در آن لازم می‌آید چه پاسخ می‌دهید؟

شیخ می‌گوید:

آنچه از آیه شریفه به ذهن متبادر می‌شود، کسی است که سابقه فسق داشته و جلوتر فاسق بوده است، نه اینکه با همین خبر فسق او ثابت شود.

نکته: ده اشکالی که بر آیه نبأ وارد شده مطرح و به هشت‌تای آن پاسخ گفته شد، که عمده‌ترین اشکال غیر قابل جواب دو اشکال اوّل بود، به ویژه اشکال اوّل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۴۹

متن:

۱- ثمّ إنّه کما استدلّ بمفهوم الآیهٔ علی حجّیّهٔ خبر العادل، کذلک قد یستدلّ بمنطوقها علی حجّیهٔ خبر غیر العادل إذا حصل الظنّ بصدقه، بناء علی أنّ المراد بالتبیّن ما یعمّ تحصیل الظنّ، فإذا حصل من الخارج ظنّ بصدق خبر الفاسق کفی فی العمل به.

۲- و من التبیّن الظّنّی تحصیل شهرهٔ العلماء علی العمل بالخبر او علی مضمونه او علی روایته، و من هنا تمسّک بعض بمنطوق الآیهٔ

على حجّيّة الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة.

۳- و فى حكم الشهرة أمارة اخرى غير معتبرة.

۴- و لو عمّم التبيّن للتبيّن الاجمالىّ- و هو تحصيل الظنّ بصدق مخبره- دخل خبر الفاسق المتحرّز عن الكذب، فيدخل الموثّق و شبهه بل الحسن أيضا.

۵- و على ما ذكر فيثبت من آية النبأ، منطوقا و مفهوما، حجّيّة الأقسام الأربعة للخبر الصحيح و الحسن و الموثّق و الضعيف المحفوف بقرينة ظنّيّة،

و لكن فيه من الاشكال ما لا يخفى، لأنّ التبيّن ظاهر فى العلمىّ. كيف و لو كان المراد مجرّد الظنّ لكان الأمر به فى خبر الفاسق لغوا، إذ العاقل لا يعمل بخبر إلّا بعد رجحان صدقه على كذبه، إلّا أن يدفع اللغويّة بما ذكرنا سابقا، من أنّ المقصود التنبيه و الارشاد على أنّ الفاسق لا ينبغى أن يعتمد عليه و انّه لا يؤمن من كذبه و ان كان المظنون صدقه.

و كيف كان، فمادّة التبيّن و لفظ الجهالة و ظاهر التّعليل كلّها آبية من ارادة مجرّد الظنّ.

ترجمه:

(استدلال به منطوق آيه در حجيّت خبر ظنّى غير عادل)

اشاره

سپس:

۱- همان‌طوری‌که به مفهوم آيه نبأ بر حجيّت خبر واحد استدلال شده، همين‌طور هم گاهى به منطوقش بر حجيّت خبر واحد استدلال مى‌شود. البته آنگاه که به صدقش ظنّ حاصل شود، مبنى بر اينکه مراد از (تبيّن) معنائى اعم از تحصيل ظنّ است، پس اگر از خارج به صدق خبر فاسق ظنّ حاصل شود، (اين مقدار) در عمل به قول او کافى است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شيخ انصارى، ج۴، ص: ۱۵۰

۲- از مصاديق تبيّن ظنّى (تفحّصى که پس از آن ظنّ به صدق مخبر حاصل مى‌شود) تحصيل شهرت علماء است بر عمل نمودن به خبر يا بر محتواى آن و يا بر نقل روايتش.

و از اين (اعم بودن تبيّن نسبت به تبيّن و تفحص ظنّى و علمى است) که برخى در جهت حجيّت خبر ضعيفى که با شهرت ضعفش جبران مى‌شود، به منطوق آيه استدلال و تمسّک کرده‌اند.

۳- و در حکم شهرت اماره ديگرى است که فاقد اعتبار است.

(تعميم در معناى تبين و نتيجه آن)

اشاره

۴- و اگر تبيّن به تبين اجمالى (که همان تحصيل ظنّ به صدق مخبر است) نيز تعميم يابد، خبر موثّق و نظير آن، بلکه حديث حسن نيز در خبر فاسق اجتناب‌کننده از دروغ داخل مى‌شود که نتيجه‌اش حجيّت خبر مذکور است.

۵- و بنا بر آنچه گفته شد، حجيّت چهار قسم (از خبر واحد) يعنى صحيح، حسن، موثّق و ضعيف همراه با قرينه ظنّيه، از آيه شريفه نبأ مفهوما و منطوقا ثابت مى‌شود.

و لکن در اين تعميم اشکالى است که پوشيده و پنهان نيست. چرا که معناى ظاهرى تبيّن، تبيّن علمى است (فحصى که منجر به علم

به صدق راوی است)، پس چگونه (این کلمه به معنائی که شامل ظنّی و علمی هر دو شود، تفسیر می‌گردد) و چنانچه مراد (از تبیّن) خصوص ظنّ باشد، امر به تبیّن در خبر فاسق لهو و بیهوده خواهد بود، زیرا که شخص عاقل هیچ‌گاه به خبری قبل از اینکه ظنّ به صدقش پیدا کند، عمل نمی‌کند مگر اینکه احتمال صدق آن خبر بر احتمال کذبش راجح باشد. (پس نیازی نیست که شارع مقدس امر به تحصیل ظنّ نماید).

(توجیه امر به تبیّن و دفع لزوم لغویّت)

مگر اینکه مسئله لغویت به آنچه سابقا گفته آمد (مبنی بر اینکه تبیّن اگرچه به معنای تحصیل خصوص ظنّ باشد ولی چون مراد از آن تنبیه و ارشاد به این نکته است که نباید به فاسق اعتماد کرده و از دروغ و کذب وی در امان بود، اگرچه ظنّ به صدقش باشد، پس امر به تفحّص ظنیّ لغو و بیهوده نیست)، دفع شود.

و به هر صورت ماده «تبیّن» و لفظ «الجهالهٔ» و ظاهر علّتی که در آیه وارد شده، همگی از اراده تحصیل ظنّ، در معنای «تبیّن» اباء دارند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۵۱

تشریح المسائل

* خبر واحد بر چند قسم است؟

بر پنج قسم:

۱- صحیح ۲- حسن ۳- موثق ۴- ضعیف منجبر ۵- ضعیف غیر منجبر.

* خبر صحیح چگونه خبری است؟

خبری است که روایاتش در تمام طبقات امامی عدل باشد.

* خبر حسن چگونه خبری است؟

خبری است که روایاتش همگی امامی ممدوح باشند، لکن عدالتش محرز نیست.

* خبر موثق چگونه خبری است؟

خبری است که راویان آن همگی مورد وثوق و متحرّز از کذب باشند، چه امامی و چه غیر امامی.

* خبر ضعیف منجبر چگونه خبری است؟

خبری است که از نظر سند ضعیف و از درجه اعتبار ساقط است، لکن ضعف سندش به واسطه شهرت و امثال آن جبران شده است.

* خبر ضعیف غیر منجبر چگونه خبری است؟

خبری است که علاوه بر ضعف سند، جبران ضعف هم نشده است.

* با توجه به اقسام خبر، در رابطه با دلالت آیه نبأ بر حجیّت خبر واحد چه نظریاتی مطرح است؟

سه نظر عمده مطرح است:

۱- نظریه‌ای که راه افراط را رفته است.

۲- نظریه‌ای که به تفریط کشیده شده است.

۳- نظریه‌ای که راه وسط را برگزیده است.

* در قول وسط راجع به دلالت آیه نبأ در حجیّت خبر واحد چه گفته‌اند؟

گفته‌اند:

آیه نبأ دلالت بر حجیّت خبر واحد دارد، لکن نه مطلق خبر واحد، بلکه خصوص خبر واحد عادل، این‌ها همان کسانی هستند که یا به مفهوم شرط آیه و یا به مفهوم وصف آن بر حجیّت خبر واحد استدلال می‌کردند.

* قول به تفریط راجع به دلالت آیه نبأ در حجیت خبر واحد چه گفته است؟[۶۱]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۴ ؛ ص۱۵۱

ن‌ها یعنی شیخ انصاری و اتباع او گفته‌اند:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۴، ص: ۱۵۲

آیه نبأ نه تنها در حجیّت سایر خبرها کاربرد ندارد، بلکه در حجیّت خبر واحد عادل هم به کار نمی‌رود.

* قول به افراط پیرامون دلالت آیه نبأ در حجیّت خبر واحد چه گفته است؟

می‌گویند: آیه نبأ نه تنها در حجیّت خبر واحد عادل کاربرد دارد، بلکه در سایر خبرها نیز دلالت بر حجیّت آنها می‌کند.

* بر اساس قول به افراط آیه نبأ چند قسم از اقسام خبر را حجت می‌کند؟

به جز خبر ضعیف غیر منجبر سایر اقسام را حجّت می‌کند.

* مراد از عبارت (و قد یستدل بمنطوقها ...) چیست؟

دلیل گروه مذکور بر این مدعاست مبنی بر اینکه:

تبیّن اعمّ است از تبیّن علمی و تبیّن ظنّی. و مراد آیه شریفه این است که شرط عمل به خبر فاسق تبیّن است، یعنی پس از تحصیل علم و یا ظنّ می‌توان به خبر فاسق عمل نمود.

و لذا وقتی مراد، تحصیل ظنّ شد، منطوق آیه خبر ضعیف منجبر را نیز دربر می‌گیرد هرچند مخبر آن فاسق باشد، لکن شهرت عملی، و یا شهرت فتوائی و یا شهرت روائی موجب ظنّ به چنین حدیثی می‌شود.

در نتیجه شرط العمل حاصل شده و چنین خبری به حکم منطوق آیه حجت می‌شود و هکذا خبر ضعیف منجبر به اجماع منقول و یا منجبر به خبر ضعیف دیگر.

حال اگر ظنّ در تبیّن ظنّی را به ظنّ تفصیلی و ظنّ اجمالی تعمیم دهیم، آیه شریفه بر حجیّت خبر ثقه و خبر حسن هم دلالت می‌کند.

در نتیجه: به واسطه آیه نبأ حجیّت چهار قسم از پنج قسم خبر واحد ثابت می‌شود منتهی، سه قسم با منطوق آیه و یک قسم که خبر عادل واحد باشد با مفهوم آیه.

* مراد مستشکل از ظنّ تفصیلی در ما نحن فیه چیست؟

این است که: نسبت به خصوص این خبر، قرینه بر صدقش از خارج داشته باشیم مثل خبر ضعیف منجبر که همین‌طور است.

* مراد مستشکل از ظنّ اجمالی در ما نحن فیه چیست؟

این است که:

نسبت به فردفرد روایات خارجیه این راوی، ظنّ بر صدق و قرینه بر صدقش نداریم، لکن به طور مجمل و سربسته از طریق علم رجال بدست آورده‌ایم که فلان راوی ثقه و اجتناب‌کننده از کذب است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۴، ص: ۱۵۳

و یا اینکه او مورد مدح بوده است.

لذا مطلب فوق سبب ظنّ به صدق این راوی می‌شود که هرکجا خبری داد، ظنّ به صدق او پیدا کنیم.

* مراد از عبارت (علی العمل او علی مضمونه او روایته ...) چیست؟

این است که: قیام شهرت بر روایت به یکی از انحاء سه‌گانه ذیل است:

۱- اینکه مشهور علماء در مقام ارائه دلیل بر مدّعای خودشان، خبر فاسق را نقل کرده باشند.

۲- اینکه، اگرچه مشهور به نفس روایت عمل نکرده یعنی در مقام استدلال خبر مزبور را نقل نکرده لکن به مضمون آن فتوی داده‌اند.

۳- اینکه مشهور از علماء روایت مذکور را نقل کرده باشند.

* مراد از عبارت (امارهٔ اخری غیر معتبرهٔ ...) چیست؟

شاید منظور اماره‌ای است که اعتبارش نفی و سلب شده است مثل قیاس و یا همان‌طور که حجّیّتش اثبات نشده، سلب هم نشده باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۵۴

متن:

نعم:

۱- یمکن دعوی صدقه علی الاطمینان الخارج عن التحیّر و التزلزل بحیث لا یعدّ فی العرف العمل به تعریضا للوقوع فی الندم.

۲- فحینئذ لا یبعد انجبار خبر الفاسق به.

۳- لکن لو قلنا بظهور المنطوق فی ذلک کان دالا علی حجّیّهٔ الظنّ الاطمینانیّ المذکور و إن لم یکن معه خبر فاسق نظرا إلی أنّ الظاهر من الآیهٔ أنّ خبر الفاسق وجوده کعدمه، و أنّه لا بدّ من تبیّن الأمر من الخارج و العمل علی ما یقتضیه التبیّن الخارجی.

۴- نعم ربّما یکون نفس الخبر من الأمارات التی یحصل من مجموعها التبیّن.

۵- فالمقصود الحذر عن الوقوع فی مخالفهٔ الواقع، فکلّما حصل الأمن منه جاز العمل، فلا فرق حینئذ بین خبر الفاسق المعتضد بالشهرهٔ إذا حصل الاطمینان بصدقه و بین الشهرهٔ المجرّدهٔ إذا حصل الاطمینان بصدق مضمونها.

۶- و الحاصل أنّ الآیهٔ تدلّ علی أنّ العمل یعتبر فیه التبیّن من دون مدخلیّهٔ لوجود خبر الفاسق و عدمه، سواء قلنا بأنّ المراد منه العلم أو الاطمینان أو مطلق الظنّ، حتّی أنّ من قال بأنّ خبر الفاسق یکفی فیه مجرّد الظنّ بمضمونه- بحسن أو توثیق أو غیرهما من صفات الراوی- فلازمه القول بدلالهٔ الآیهٔ علی حجّیّهٔ مطلق الظنّ بالحکم الشرعیّ و إن لم یکن معه خبر أصلا، فافهم و اغتنم و استقم.

۷- هذا. و لکن لا یخفی أنّ حمل التبیّن علی تحصیل مطلق الظنّ أو الاطمینان یوجب خروج مورد المنطوق و هو الإخبار بالارتداد.

ترجمه:

(استدراک)

اشاره

۱- بله ادّعای صدق (تبیّن) بر اطمینانی که رهاکننده (انسان) از سرگردانی و تزلزل است به نحوی که در عرف عمل به آن (اطمینان) موجب در معرض واقع شدن برای پشیمانی محسوب نشود، صادق است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۵۵

۲- پس در این صورت جبران شدن خبر فاسق به چنین اطمینانی بعید نیست.

۳- لکن اگر قائل به ظهور منطوق آیه در معنای مذکور (صدق تبیّن بر اطمینان) شدیم، آیه دلالت‌کننده بر حجیّت ظنّ اطمینانی

مزبور است، اگرچه بـا آن (اطمينـان) خبر فاسق همراه نباشـد (بلكه آورنـده خبر عادل باشـد)، نظر به اينكه ظاهر آيه افاده‌كننـده اين معنـاست كه وجود خبر صـادر از فـاسق به منزله عـدم و نبودش است، و اينكه پس از حصول ظنّ اطمينـان از خـارج بنا بر آنچه تبيّن خارجى اقتضاء مى‌كند، بايد به آن عمل نمود (بدون توجه به خبر).

۴- بله، چه‌بسـا نفس خبر از امـارات و نشانه‌هـائى است كه (از انضـمام آن خبر بـا امر خـارجى) تبيّن حاصـل مى‌شود (و به صـدق يا كذب خبر فاسق علم حاصل مى‌گردد).

۵- پس مقصود پروردگـار (از اين آيه) احتيـاط و پرهيز (مكلفين) از مخالفت با واقع است و لـذا هر چيزى كه موجب حصول امنيّت از مخـالفت بـا واقع شود، اطمينـان و عمـل به آن جـايز است. بنـابراين: ميـان خبر فاسـقى كه مؤيّـد به شـهرت است (به شـرط اينكه اطمينان به صدقش حاصل شود، و ميان شهرت مجرد (از خبر فاسق) وقتى به صدق مضمون آن اطمينان حاصل شود، فرقى نيست.

حاصل كلام

۶- اينكه آيه شـريفه دلالـت دارد بر اينكه در آن (جواز عمـل) تبيّن معتبر است، بـدون اينكه خبر فـاسق و يـا عـدمش در آن دخالت داشـته باشـد، اعم از اينكه تبيّن را به معناى علم يا اطمينان بدانيم يا مطلق ظنّ، حتى كسـى كه در جواز عمل به خبر فاسق مجرّد، ظنّ به مضمون آن را كافى مى‌داند (چه ظنّ مذكور ناشى از حسن خبر باشد و يا به واسطه توثيق بدست آمده باشد و يا از طريق ديگرى ثابت گردد) لازمه حرفش اين است كه:

آيه دلالت بر حجيّت مطلق ظنّ به حكم شرعى دارد، هرچند اصلا خبرى با آن نباشد.

پس آنچه در اين مقام گفته شده به خاطر سپرده غنيمت شمار.

۷- لكن پنهان نماند كه حمل (لفظ) تبيّن بر تحصـيل مطلق ظنّ يا تفسـير آن به معناى اطمينان، سـبب خروج مورد منطوق آيه (يعنى اخبار از ارتـداد) از مفاد آيه است، چرا كه آيه مطلق ظنّ را كافى مى‌دانـد، (و حال آنكه مورد آن (اخبار از ارتداد) از امورى اسـت كه در آن نمى‌توان به ظنّ اكتفا نمود، بلكه در آن علم و يا امرى كه با دليل قطعى همچون علم قرار داده شده، بايد حاصل شود.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۴، ص: ۱۵۶

تشريح المسائل

* به نظر شيخ چه احتمالاتى در كلمه (تبيّن) وجود دارد؟

سه احتمال: ۱- علمى ۲- اطمينانى ۳- ظنّى

* مراد از تبيّن علمى چيست؟

اين است كه اگر فاسـقى خبر آورد بر شـما لازم است كه از خارج به صـدق آن علم پيدا كرده و سـپس بدان عمل كنيد وگرنه حق عمل به آن را نداريد.

* مراد از تبيّن اطمينانى چيست؟

اين است كه اگر فاسقى خبرى آورد بر شما لازم است كه از خارج به صدق آن علم پيدا كرده و سپس بدان عمل كنيد.

* اطمينان چيست؟

عالى‌ترين مرحله ظنّ است.

* مراد از تبيّن ظنّى چيست؟

اين است كه اگر فاسـقى خبرى آورد بر شما لازم است كه ابتدا از خارج نسبت به خبر او تحصيل ظنّ كرده و سپس به آن خبر عمل

کنید و گرنه بدون ترجیح جانب صدق حقّ عمل ندارید.

* مراد از معنای تبیّن کدامیک از احتمالات سه گانه فوق الذکر است؟

احتمال اوّل یعنی تبیّن علمی.

* چرا احتمال سوم باطل است؟

زیرا مبتلا به سه اشکال است.

* اشکال اوّل بر احتمال سوم چیست؟

این است که:

اگر مراد از تبیّن، تبیّن ظنّی باشد مستلزم این است که امر خداوند به تبیّن لغو و بیهوده باشد.

اما: و اللازم باطل، فالملزوم مثله. و بیان ملازمه این است که:

هر عاقلی می‌فهمد که بدون دستیابی به مظنّه و رجحانی نسبت به صدق خبری نباید به آن خبر عمل کند آنجا که عقل نیاز به مظنّه را نسبت به صدق خبر می‌فهمد، نیازی به بیان شارع نیست. آنجا که نیازی به بیان شارع نیست، امر شارع لغو و عبث است.

* بیان بطلان لازم چگونه است؟

این گونه است که: کار لغو قبیح است و فعل قبیح از مولای حکیم سر نمی‌زند فالملزوم مثله مگر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۵۷

کسی بگوید لغویّتی در کار نیست. زیرا کلام خداوند که فرموده: (فَتَبَيَّنُوا)، ارشاد به این نکته است که (ایّها النّاس)، سلّمنا که از قول فاسق، ظنّ به صدق پیدا کنید، لکن نباید به آن عمل کنید، چرا که ظنّ حاصل از قول فاسق، علاوه بر اینکه ابتدائی است با قطع نظر از فسق اوست که به محض توجه به فسق او، زائل می‌شود و لذا قابل اعتماد نمی‌باشد در نتیجه لغویّت لازم نمی‌آید.

* اشکال دوم بر احتمال سوم چیست؟

این است که اگر مراد از تبیّن، تبیّن ظنّی باشد، مستلزم دلالت آیه بر حجیّت مطلق الظنّ است چرا که اگر مراد تبیّن ظنّی باشد، مناط عمل شما، در منطوق آیه، ظنّ به صدق است و در این مناط خبر واحد خصوصیتی ندارد، بلکه این مناط است که عمومیت می‌یابد یعنی ظنّ به صدق از هر راهی که حاصل شود، حجّت است چه از راه خبر واحد و چه از راه اجماع منقول و چه از راه شهرت باشد. در این صورت آیه نبأ قبل از اینکه دلیل بر حجیّت خبر واحد باشد، دلیل بر حجیّت مطلق ظنّ است در نتیجه این آیه شریفه بیشتر به درد قائلین به ظنّ مطلق می‌خورد تا به درد طرفداران ظنون خاصّه. و اللّازم باطل.

زیرا که بحث ما در حجیّت خبر واحد از باب ظنّ خاص است، نه ظنّ مطلق، فالملزوم مثله.

* سومین اشکال بر احتمال سوم چیست؟

این است که اگر مراد از تبیّن، تبیّن ظنّی باشد، مستلزم خروج المورد است، فاللازم باطل فالملزوم مثله.

* بیان ملازمه مذکور چگونه است؟

این است که مورد آیه خبر ارتداد است. (صغری)

در خصوص مورد ارتداد ظنّ کافی است. (کبری)

پس برای خبر ارتداد علم یا بیّنه شرعیه لازم است. (نتیجه)

* بطلان لازم در این اشکال بر احتمال سوم چگونه است؟

بدین گونه است که:

خروج مورد قبیح است. (صغری)

کار قبیح از مولای حکیم صادر نمی‌شود. (کبری)

پس اینکه مراد از تبیّن، تبیّن ظنّی باشد، باطل است. (نتیجه)

* چرا احتمال دوم باطل است؟

زیرا مبتلا به همان اشکالاتی است که احتمال سوم مبتلا بود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۵۸

* نتیجه بررسی دو احتمال فوق الذکر چیست؟

تعیّن احتمال اوّل که مراد از تبیّن، تبیّن علمی بود.

* چه قرائن دیگری در تعیین احتمال اوّل وجود دارد؟

۱- اشتقاق کلمه (تبیّن)، از کلمه (بیان)، و بیان یعنی امر روشن و امر روشن یعنی علم. پس تبیّن کنید، یعنی: تحصیل علم کنید.

۲- جهالت یعنی: عدم العلم و عمل به غیر علم هم ممنوع است و باید اقدامتان از روی علم باشد پس اقدام ظنّی و اطمینانی کفایت نمی‌کند.

۳- در تعلیل آیه، فلسفه تبیّن احتمال ندامت است که این احتمال هم با تحصیل علم از بین می‌رود و الّا با حصول اطمینان و یا ظنّ و لو بالوجدان در جای خود باقی است، هرچند عملا وجود نداشته باشد.

نتیجه اینکه:

۱- منطوق آیه می‌گوید: اگر فاسق خبری آورد، شرط عمل شما به آن خبر تحصیل علم است و نباید بدون علم عمل کنید.

پس این منطوق به درد حجیّت خبر ضعیف منجبر، ثقه و حسن نمی‌خورد، چه آنکه در آنها علم نبوده و حد اکثر ظنّ به صدق است.

۲- مفهوم آیه می‌گوید:

اگر عادلی خبری آورد، تحصیل علم پیرامون آن لازم نیست، اعتماد کرده عمل کنید و لذا این مفهوم به درد حجیّت خبر عادل می‌خورد، لکن این هم مبتلا به اشکالاتی است که ذکر شد و دانستید.

حاصل اینکه: آیه نبأ در اثبات حجیّت خبر واحد به کار نمی‌رود و از آن باید گذشت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۵۹

متن:

و من جملهٔ الآیات قوله تعالی فی سورهٔ البراءهٔ: فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ[۶۲] دلّت علی وجوب الحذر عند إنذار المنذرین من دون اعتبار إفادهٔ خبرهم العلم لتواتر أو قرینهٔ، فیثبت وجوب العمل بخبر الواحد. امّا وجوب الحذر فمن وجهین:

أحدهما: أنّ لفظهٔ «لعلّ» بعد انسلاخها عن معنی الترجّی ظاهرهٔ فی کون مدخولها محبوبا للمتکلّم. و إذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه، إمّا لما ذکره فی المعالم، من أنّه لا معنی لندب الحذر، إذ مع قیام المقتضی یجب و مع عدمه لا یحسن، و إمّا لأنّ رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالاجماع المرکّب، لأنّ کلّ من أجازه فقد أوجبه.

الثانی: أنّ ظاهر الآیهٔ وجوب الانذار، لوقوعه غایهٔ للنفر الواجب بمقتضی کلمهٔ «لو لا»، فاذا وجب الأنذار أفاد وجوب الحذر لوجهین.

أحدهما وقوعه غایهٔ للواجب، فان الغایهٔ المترتبهٔ علی فعل الواجب ممّا لا یرضی الامر بانتفائه، سواء کان من الأفعال المتعلّقهٔ للتکلیف ام لا، کما فی قولک: تب لعلّک تفلح، و أسلم لعلّک تدخل الجنّهٔ»، و قوله تعالی: «فَقُولا لَهُ قَوْلًا لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشى.[۶۳]

الثانی أنّه إذا وجب الانذار ثبت وجوب القبول و إلّا لغی الانذار.

و نظیر ذلک ما تمسّک به فی المسالک علی وجوب قبول قول المرأة و تصدیقها فی العدّة، من قوله تعالی: «وَ لا یَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ یَکْتُمْنَ ما خَلَقَ اللَّهُ فِی أَرْحامِهِنَّ»[۶۴]، فاستدلّ بتحریم الکتمان و وجوب الاظهار علیهنّ علی قبول قولهنّ بالنسبة إلی ما فی الأرحام[۶۵]

ترجمه:

(۲- آیه شریفه نفر)

اشاره

و از جمله آیاتی که در حجیت خبر واحد به آن تمسک نموده‌اند این سخن خدای تعالی در سوره برائت است که می‌فرماید:

(پس چرا از هر گروهی برای فراگرفتن مطالب دینی جماعتی کوچ نمی‌کننـد تا در دین تفقه و بصیرت پیـدا نموده و وقتی به طائفه خود برگشتند ایشان را انذار نمایند، شاید که آنها خود را از مخالفت با دستورات الهی برحذر دارند).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۶۰

این آیه شریفه دلالت دارد بر وجوب پرهیز (از گناهان) و مخالفت با دستورات شرع، هنگام انذار طائفه منذرین، بدون اعتبار حصول علـم (برای شـنوندگان) از نـاحیه تـواتر اخبـار منـذرین و یـا همراه بـودن قرینه‌ای، پس به مجرّد اخبـار (منـذرین) عمـل به آن واجب می‌گردد. پس عمل به خبر واحد واجب است. و اما وجوب حذر از دو جهت است:

(وجه اول)

این است که لفظ (لعل) پس از انسـلاخ از معنای حقیقی‌اش (یعنی: ترجی)، دلالت دارد بر اینکه مـدخولش (یعنی: حـذر) مطلوب و محبوب متکلّم است و اگر حسن آن (حـذر) محقق و ثـابت گردد وجوبش نیز ثـابت می‌شود (و این وجه وجوب): یا امری است که در معالم ذکر فرموده مبنی بر اینکه: هیچ معنا و مفهومی برای اسـتحباب حذر وجود ندارد، چون با قیام مقتضـی حذر واجب می‌شود و با عـدم مقتضـی حسـنی نـدارد. و یا به خاطر این است که رجحان عمل به خبر واحد، مسـتلزم آن است که (عمل به خبر واحد) به دلیل اجماع مرکب واجب باشد، زیرا تمام کسانی که (عمل به آن را) تجویز کرده‌اند، واجبش هم ننموده‌اند.

(وجه دوم)

این است که ظـاهر آیه بیـانگر وجوب انـذار است، چرا که انـذار نهایتـا برای نفر واقع شـده که به ملاحظه (وقوع نفر) بعـد از (لو لا) واجب است. پس وقتی انـذار واجب شـده وجوب حـذر را به دو دلیل واجب می‌کنـد: دلیل اول اینکه: حـذر غایت امر واجب (یعنی انذار) است (و غایت واجب هم که واجب است)، زیرا غایت مترتب بر فعل واجب از اموری است که امر به ترک آن راضـی نیست، خواه از افعال متعلق تکلیف باشد یا نه (از افعال قهری و طبیعی) مثل: تب لعلّک تفلح: از گناهان توبه کن شاید رسـتگار شوی؛ اسلم تـدخل الجنّة: مسـلمان شو شایـد به بهشت وارد شوی و مثـل این کلام خـدای تعالی: فَقُولا لَهُ قَوْلًا لَیِّناً لَعَلَّهُ یَتَذَکَّرُ أَوْ یَخْشی: با او با سخن نرم تکلم کنید شاید متذکر یا خائف شود.

دلیـل دوم اینکه: وقـتی انـذار واجب شود، قبول آن‌هم ثـابت می‌شود وگرنه انـذار لغو می‌شود و نظیر این (اسـتدلال) بیـانی است که جناب شـهید ثانی در کتاب مسالک جهت وجوب قبول قول زن و تصدیقش درباره عدّه، به آن تمسّک نموده و در مقام استدلال به آیه شریفه وَ لا یَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ یَکْتُمْنَ ما خَلَقَ اللَّهُ فِی أَرْحامِهِنَ جهت مطلوب مذکور فرموده است:

وقتی آیه دلالـت بر حرمت کتمان و وجوب اظهار بر زنان داشت، نفس همین امر دلالت دارد بر قبول قول ایشان درباره آنچه مربوط

به ارحامشان می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۶۱

تشریح المسائل

اشاره

* دومین آیه‌ای که در اثبات حجیّت خبر واحد به آن استدلال شده، کدام آیه است؟

آیه شریفه (نفر) است که خدای تعالی در سوره توبه، آیه ۱۲۲، فرموده است:

وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ.

* در این آیه شریفه خداوند چه فرموده است؟

۱- ابتداء بندگان خود را به فراگیری مسائل حلال و حرام و تفقه در دین ترغیب و تشویق می‌کند.

۲- ضـمن اینکه می‌فرمایـد برای همه مؤمنان امکان ندارد که از اطراف و اکناف جهان بار سـفر بسته و برای شـنیدن احکام الهی به طور مستقیم از زبان پیامبر به مرکزیت اسلام سفر نمایند، راه دیگری را پیشنهاد می‌کند و آن اینکه از هر قومی گروهی به نمایندگی از آنان کوچ کرده به مرکزیت علم رفته و در آنجا از محضر رسول خدا دستورات دینی را آموخته و فقیه در دین شوند.

سپس:

۳- امر می‌فرمایـد: که پس از تفقّه در دین و بـازگشت به میـان قوم خود، آموخته‌هایشـان را برای دیگران بـازگو نموده و آنهـا را از مخـالفت بـا دستورات خـدا برحـذر دارنـد، شایـد که این انـذار و تبلیغ در آنهـا مؤثّر افتـد و سبب آن شود که از مخـالفت و زیر پا گذاشتن احکام شرع برکنار بمانند.

* کیفیت استدلال به آیه شریفه نفر را در جهت اثبات حجیّت خبر واحد بیان کنید؟

مستدلین به این آیه شریفه می‌گویند آیه شریفه دلالت می‌کند بر اینکه:

۱- با آمدن منذرین و انذار قوم، بر قوم واجب است که بترسند و از معصیت برحذر باشند.

۲- وجوب حذر همان وجوب قبول قول منذر و متابعت از اوست.

پس قبول قول منذر بر مؤمنین واجب است، یعنی که قول آنها در حق قوم حجّت است سپس می‌گوید:

آیه شـریفه دیگر مقیّـد نفرموده به اینکه انـذار بایـد در حـدّی باشد که یقین‌آور باشد تا به درد ما نحن فیه بخورد، بلکه از این حیث اطلاق داشته و شامل موارد ذیل می‌شود.

۱- موردی که انذار در حدّ تواتر و یقین‌آور باشد

۲- موردی که انذار به صورت خبر واحد مع القرینه باشد

۳- موردی که انذار به صورت خبر واحد بلا قرینه باشد.

یعنی آیه شریفه در هر سه صورت دلالت بر وجوب انذار و همچنین حذر دارد پس:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۶۲

آیه شریفه به اطلاقش دلالت بر ما نحن فیه دارد و مطلق خبر واحد را شامل می‌شود اعم از اینکه مخبر عادل باشد یا نه؟

* مهم‌ترین نکته در استدلال مذکور چیست و چرا؟

اثبات وجوب حذر است به خاطر اینکه، حجیّت قول منذر را مطلقا نتیجه بگیریم.

* وجوب حذر بعد از انذار را چگونه نتیجه گرفته‌اند با اینکه در آیه امر به حذر وجود ندارد؟

جناب شیخ دو وجه به شرح ذیل برای آن تقری فرموده است.

۱- بیان صاحب معالم است مبنی بر اینکه:

کلمه (لعل) در اصل لغت به معنای ترجّی (امیدواری) نسبت به امر مطلوب است، لکن معنای حقیقی آن در مورد خدای تعالی غیرممکن و محال است، چرا؟ زیرا که:

۱- امیدواری توأم با تردید است.

۲- تردید ناشی از جهالت است.

۳- جهالت بر خدای حکیم محال است.

پس امیدواری توأم با تردید در مورد خداوند محال است، لکن اصل محبوبیت در این مورد بلا مانع است.

در نتیجه:

فراز لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ در ما نحن فيه، دلالت دارد که حذر کردن بندگان از گناه و عقاب حسن داشته و محبوب خداست حال وقتی که حسن حذر ثابت شد، امر مردد می‌شود بین اینکه (این حسن) واجب است یا مستحب. اما مستحب امری است حسن و مطلوب مولی و واجب هم که مطلوب و بایسته است، لکن در ما نحن فيه، مراد از حسن حذر، استحباب حذر نیست بلکه وجوب است، چرا؟ زیرا که حذر کردن، یا مقتضی دارد که همان عقاب است و یا مقتضی ندارد. اگر مقتضی داشته باشد نه تنها حسن دارد، بلکه واجب است. و اگر مقتضی نداشته باشد نه تنها واجب نیست، بلکه حسن هم نداشته و بیهوده است. لکن از آنجا که حسن حذر ثابت شد و حسن کاشف از این است که مقتضی دارد. حذر کردن نه تنها حسن دارد، بلکه به دلیل وجود مقتضی واجب است. پس از راه حسن الحذر دست یافتیم به وجوب الحذر.

* پس مراد از عبارت (و امّا لانّ رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم ...) چیست؟

این است که پس از اثبات اینکه حذر حسن دارد و حسن حذر، جواز و مشروعیت قبول قول منذر است و وقتی جواز قبول قول منذر ثابت شد، وجوب آن را با اجماع مرکب بدین نحو ثابت می‌کنیم که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۶۳

۱- آنهائی که می‌گویند: قبول خبر واحد واجب نیست، اصل جواز را نیز منکرند.

۲- و آنهائی که می‌گویند: قبول خبر واحد جایز است، علاوه بر جواز وجوب را نیز قائلند.

پس کسی نیست که قائل به جواز باشد، امّا قائل به وجوب نباشد زیرا خرق اجماع می‌شود بنابراین:

با بیان مزبور جواز ثابت شد، خوب وجوب هم ثابت می‌شود پس قبول و حذر واجب است و این معنای حجیّت خبر واحد است.

* پس مراد از عبارت (انّ الظاهر الآية وجوب الانذار، لوقوعه غاية ...) چیست؟

حاصل وجه دومی است که شیخ در جهت اثبات وجوب حذر بیان داشته و آن این است که:

حذر، غایت امر واجب (یعنی: انذار) است. (صغری)

غایت امر واجب، واجب است. (کبری)

پس حذر به عنوان غایت انذار واجب است. (نتیجه)

به عبارت دیگر:

۱- همراهی نفر با کلمه لو لا دلالت بر مذمت بر ترک نفر دارد. (صغری)

مذمت بر ترک، دلیل بر وجوب است. (کبری)

پس، خود نفر واجب است. (نتیجه)

۲- غایت اصلی در نفر تفقه در دین است. (صغری)

غایت الواجب واجبهٔ (یعنی لا یرضی المولی بترکه). (کبری)

پس تفقه در دین واجب است. (نتیجه)

۳- غایت تفقه انذار است. (صغری)

غایت الغایهٔ واجبهٔ. (کبری)

پس: حذر هم واجب است یعنی لا یرضی المولی بانتفائه. (نتیجه)

منتهی، گاهی غایت، فعلی از افعال اختیاریه مکلّف است مثل ما نحن فیه که حذر کردن از محارم الهی در اختیار ماست و گاهی غایت، از لوازم عقلی یا فعل است مثل (تب لعلّک تفلح) که رستگاری از لوازم عقلی توبه است نه اینکه فعل مکلّف باشد، همان‌طور که ورود در بهشت از لوازم عقلی عمل و اعتقاد به اسلام است.

* پس مراد از عبارت (الثانی: انّه إذا وجب الانذار ثبت وجوب القبول ... الخ ...) چیست؟

همان بیان قبل است در وجه دوم تا بدانجا که انذار به عنوان غایهٔ الواجب واجب می‌باشد، لکن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۶۴

سپس می‌فرماید:

لازم نیست که حذر از باب غایت واجب بودن واجب باشد، تا کسی اشکال کند که (لام) غایت در آیه وجود ندارد و تنها فرموده است که (لعلّهم یحذرون)، بلکه از راه عقل هم می‌توان پیش آمد و گفت:

اگر انذار واجب باشد، حذر هم باید واجب باشد وگرنه مستلزم لغو بودن انذار است، چون که اثری برآن مترتب نمی‌باشد اما لغو قبیح است و از مولی حکیم صادر نمی‌شود پس حذر هم باید واجب باشد.

* مراد از عبارت (و نظیر ذلک ما تمسّک به فی المسالک ...) چیست؟

نظیر استدلال فوق است:

در مسالک، از شهید ثانی در رابطه با وجوب قبول قول مرئه در باب عدّه است که آیه شریفه می‌فرماید: وَ لا یَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ یَکْتُمْنَ ما خَلَقَ اللَّهُ فِی أَرْحامِهِنَّ ...[۶۶]

یعنی: کتمان ما فی الارحام بر زن‌ها حرام است و اظهار آن واجب. و لذا عقل می‌گوید: اگر اظهار بر زن واجب است، پس قبول هم باید بر دیگران واجب باشد وگرنه مستلزم لغو است.

* مراد از عبارت (بمقتضی کلمهٔ لو لا ...) چیست؟

این است که چون مدخول کلمه (لو لا) در آیه مورد بحث به صیغه ماضی است، ناگزیر باید معنای مستفاد از این کلمه، تندیم و توبیخ بر ترک (نفر) باشد. مثل آیه شریفه: فَلَوْ لا نَصَرَهُمُ الَّذِینَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْباناً آلِهَةً حال می‌توان گفت:

معنای مستفاد از کلمه (لو لا) به خاطر مدخول ماضیش توبیخ بر ترک (نفر) است. (صغری)

بر ترک امر غیر واجب، توبیخ وجود ندارد. (کبری)

پس: (نفر) هم لازم و واجب است. (نتیجه)

* پس اگر مدخول (لو لا) فعل مضارع باشد معنای مستفاد از این کلمه چیست؟

معنای تخصیص و وادار نمودن است، مثل آیه شریفه: لَوْ لا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ ....

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۶۵

متن:

فـان قلت: المراد بـالنفر النفر إلى الجهاد، كما يظهر من صـدر الآيـة، و هو قوله تعالى: «وَ ما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً». و من المعلوم أنّ النفر إلى الجهاد ليس للتفقّه و الإنذار. نعم ربما يترتّبان عليه، بناء على ما قيل، من أنّ المراد حصول البصـيرة فى الدين من مشاهدة آيات اللّه و ظهور أوليائه على اعدائه و سائر ما يتفق فى حرب المسلمين مع الكفّار من آيات عظمة اللّه و حكمته، فيخبروا بذلك عند رجوعهم إلى الفرقة المتخلّفة الباقية فى المدينة. فالتفقّه و الإنذار من قبيل الفائدة لا الغاية حتّى تجب بوجوب ذيها.

قلت: أوّلا، إنّه ليس فى صدر الآية دلالة على أنّ المراد النفر إلى الجهاد، و ذكر الآية فى آيات الجهاد لا يدلّ على ذلك.

و ثانيـا، لو سـلّم أنّ المراد النّفر إلى الجهـاد، لكن لاـ يتعيّن أن يكون النفر من كـلّ قوم طائفـة لأجل مجرّد الجهاد، بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعيّن أن ينفر من كلّ قوم طائفـة، فيمكن أن يكون التفقّه غاية لا يجاب النفر على كلّ طائفة من كلّ قوم، لا لايجاب أصـل النفر.

و ثالثا: انّه قد فسّر الآية بانّ المراد نهى المؤمنين عن تفر جميعهم الى الجهاد كما يظهر من قوله:

(و ما كان المؤمنون لينفروا كافّة) و امر بعضـهم بان يتخلّفوا عند النّبىّ صـلّى اللّه عليه و آله و لا يخلو وحده، فيتعلّموا مسائل حلالهم و حرامهم حتّى ينذروا قوامهم النّافرين إذا رجعوا اليهم.

و الحاصـل انّ ظهور الآيـة فى وجوب التفقه و الانـذار ممّا لا ينكر، فلا محيص عن حمل الآيـة عليه و ان لزم مخالفـة الظاهر فى سـياق الآية او بعض الفاظها.

ترجمه:

(اشکال شیخ به استدلال مذکور)

اشاره

مراد از (نفر)، حرکت به منظور جهـاد است چنانچه از صـدر آیه (یعنی: و ما کان المؤمنون لینفروا کافـة)، آشـکار می‌شود و بـدیهی است که حرکت کردن به طرف جهاد به منظور فهم عمیق و اطلاع بر مسائل حرام و حلال و انذار مردم و تبلیغ آنها نمی‌باشد.

بله چه‌بسا (این دو امر) مترتب بر (نفر) می‌شوند، لکن مبتنی بر این سخن که:

مراد از (تفقه) حصول بصـیرت در دین به واسـطه مشاهده آیات حق تعالی و پیروزی و غلبه دوسـتان حضـرتش بر دشـمنانش و سایر اموری که در حرب و جنگ مسلمانان با کفار اتفاق می‌افتد باشد که هریک از نشانه‌های بزرگی و حکمت خداوند است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۶۶

پس قوم مجاهدین پس از بازگشـتشان به میان طائفه‌ای که در دیارشان مانده و به جهاد نرفته‌اند، به واسـطه این (آیات الهی و تسـلط اولیاء خدا بر دشمنان او) آنچه را که دیده‌اند گزارش می کنند.

پس تفقه و انذار از فوائدی است که بر (نفر) مترتّب می‌شود، نه اینکه غایت برای نفر بوده تا به وجوب آن، واجب شود.

در نتیجه، از راه ایجاب نفر، وجوب تفقّه و انذار ثابت نشده و استدلال مزبور در این‌گونه موارد جاری نیست.

(پاسخ شیخ از اشکال خودش)

اولا: در صـدر آیه (عبارتی که) دلالت کنـد بر اینکه مراد از (نفر)، رفتن به سوی جهاد باشـد، وجود ندارد و ذکر این آیه شـریفه در زمره آیات جهاد، دلالت بر این امر ندارد.

ثانیـا: به فرض که مراد از (نفر) حرکت برای جهاد باشـد، لکن لازم نیست که (نفر) به منظور جهاد به واسـطه طائفه و جماعتی از هر قومی باشـد، بلکه اگر نفر، صـرفا به خاطر جهاد باشـد، لازم نمی‌باشد که از هر قومی برآن اقدام شود (یعنی: اگر یک قوم هم بر این

امر اقدام نمايد، كافى است).

پس ممكن است تفقه، غايت ايجاب نفر بر طائفه از هر قومى باشد، نه اينكه غايت براى اصل (نفر) باشد.

ثالثا: گاهى آيه شريفه تفسير شده است به اينكه مراد نهى مؤمنين است از حركت و كوچ جمعى چنانچه از فراز وَ ما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً استفاده مى‌شود و دستور فرموده است بعضى اهل ايمان را به ماندن نزد پيامبر صلّى اللّه عليه و آله و تنها نگذاشتن ايشان، به منظور يادگيرى مسائل حلال و حرامشان تا كه انذار كنند قومشان را كوچ‌كنندگان هنگامى كه بازگشت مى‌كنند به سوى آنها (قومشان).

حاصل كلام اينكه:

ظهور آيه شريفه در افاده وجوب تفقّه و انذار امرى است غير قابل انكار و لذا چاره‌اى نيست جز حمل آيه برآن و لو اينكه مخالفت با ظاهر سياق آيه يا بعضى از الفاظ واقع، در آن لازم آيد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۴، ص: ۱۶۷

تشريح المسائل

* حاصل اشكال مذكور چيست؟

اين است كه استدلال شما (در بيان سوم و چهارم)، مبتنى است بر وجوب حذر از طريق وجوب انذار، و اين نحوه استدلال زمانى درست است كه انذار و حذر، غايت براى نفر باشند و حال آنكه اين‌طور نيست چرا كه در برخى تفاسير:

۱- مراد از «تفقّه» را نگريستن آيات عظمت خداى تعالى، از قبيل ظفر و غلبه معدودى از مسلمين بر جماعت كثيرى از كفار است.

۲- و مراد از «انذار» بازگو كردن اين مشاهدات براى طائفه‌اى است كه در شهر مانده و به جهاد نرفته‌اند. در نتيجه انذار و حذر از قبيل فوائد مترتّب بر نفر هستند و قهرا از وجوب نفر وجوب آن دو را نمى‌توان اثبات كرد.

به عبارت ديگر: آيه نفر مربوط به نفر الى الجهاد است و ربطى به نفر الى المدينه و به دنبال آن تفقه در دين و به دنبال آن انذار و به دنبال آن حذر، ندارد.

* دليل مستشكل بر مدّعاى فوق چيست؟

وجود دو قرينه است:

۱- صدر آيه است كه مى‌گويد: (وَ ما كانَ الْمُؤْمِنُونَ ...)، و تناسب با جنگ و جهاد دارد چرا كه در جهاد است كه بايد عدّه‌اى مستقيما در جبهه قرار گرفته و عدّه‌اى براى پشتيبانى در بلاد بمانند.

۲- قرينه سياقيّه است. چرا كه آيه نفر در سياق آيات جهاد وارد شده به نحوى كه قبل و بعد آن مربوط به جهاد است، در نتيجه اين آيه نيز مربوط به جهاد است.

سپس مى‌گويد: اگر مراد، نفر الى الجهاد باشد، غايت نفر حفظ بيضه اسلام است نه تفقّه در دين و ... البته: مشاهدات و ديدن امدادهاى غيبى، به رزمندگان اسلام بصيرت بيشتر مى‌دهد و باورهاى او را صدچندان مى‌كند، چنانكه پس از بازگشت به وطن، خاطرات جبهه و مشاهدات فوق را براى ديگران نقل مى‌نمايد، لكن اين بصيرت و ... از فوائد جنبى مسئله جهاد است نه هدف اصلى بنابراين نمى‌توان گفت كه تفقّه در دين غايةُ الواجب است، پس بايد واجب باشد و به دنبال آن نمى‌توان گفت:

انذار غايةُ الواجب است و حذر غايةُ الواجب است، پس بايد واجب باشد يعنى از اين طريق نمى‌توان پيش آمد.

* پاسخ شيخ به اشكال مذكور چيست؟

اين است كه در تفسير آيه شريفه چهار احتمال وجود دارد كه حد اقل بر اساس سه‌تاى آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۶۸

می‌توان در ما نحن فیه، به آیه (نفر) استدلال نمود.

* پاسخ اوّل جناب شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که اینکه گفته شد صدر آیه دلالت دارد بر اینکه مراد از (نفر) کوچ و حرکت برای جهاد است یک ادّعاست، چرا که هیچ لفظ و عبارتی که بر این مطلب دلالت کند در آن ذکر نگردیده است.

و اگر عنوان کنید که این آیه در زمره آیات جهاد وارد شده، می‌گوئیم که صرف این امر دلالت ندارد بر اینکه این آیه شریفه نیز راجع به جهاد باشد، تا اینکه استدلال برای حجیّت خبر واحد به آن ممکن نباشد.

* پس مراد از عبارت (لو سلّم انّ المراد النفر إلی الجهاد ...) چیست؟

پاسخ دوّم شیخ است به اشکال مزبور مبنی بر اینکه:

به فرض که ما قبول کنیم مراد از (نفر) حرکت و کوچ برای جهاد باشد، لکن چه لزومی دارد که نافر و حرکت‌کننده (برای جهاد) الزاما از هر قومی، طائفه‌ای و گروهی باشند، بلکه از هر قوم و قبیله‌ای یک نفر هم که بروند کفایت می‌کند و حتی این هم لازم نیست چرا که جهاد از واجبات کفائی بوده و چنانچه از عهده یک قوم هم برآید و یک قوم بتوانند آن را به نحو احسن ایفاء نمایند، از عهده دیگران ساقط است و نیازی به مطلب فوق نیست.

بنابراین از اینکه وجوب کوچ، طائفه از هر قومی قرار داده شده، روشن می‌شود که این امر به منظور جهاد نیست فلذا ممکن است اصل نفر برای جهاد بوده ولی وجوب نفر هر طائفه از هر قومی به منظور تفقّه در دین و اخذ مسائل حلال و حرام باشد که هنگام بازگشت هر طائفه‌ای به طرف قوم خود رفته و ایشان را انذار نمایند.

در نتیجه با این بیان و تقریر می‌توان آیه (نفر) را از ادلّه حجیّت خبر واحد قرار داد.

* سوّمین پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

این است که: در مقابل تفسیر مستشکل، تفسیر دیگری نیز از آیه شریفه به شرح ذیل وجود دارد که: خدای متعال در این آیه، مؤمنین را از پراکنده شدن و تنها گذاشتن پیامبر نهی فرموده، چنانکه صدر آیه یعنی وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً دلالت بر این امر دارد، اما برخی را نیز دستور داده که نزد پیامبر باقی مانده و در طول مسافرت، حلال و حرام خود را از حضرت یاد گرفته و هنگام مراجعت قوم خود را از آموخته‌های خود مطلع سازند و بدین‌وسیله آنها را انذار کنند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۶۹

متن:

و ممّا یدلّ علی ظهور الآیة فی وجوب التفقّه و الإنذار، استشهاد الإمام بها علی وجوبه فی أخبار کثیرة:

منها: ما عن الفضل بن شاذان فی علله عن الرضا علیه السّلام فی حدیث، قال:

«إنّما امروا بالحجّ لعلّة الوفادة إلی اللّه و طلب الزیادة و الخروج عن کلّ ما اقترف العبد» إلی أن قال «و لأجل ما فیه من التفقّه و نقل أخبار الأئمة علیهم السّلام إلی کلّ صقع و ناحیة، کما قال اللّه عزّ و جلّ: فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ[۶۷] الآیة[۶۸]

و منها: ما ذکره فی دیباجة المعالم من روایة علیّ بن أبی حمزة، قال:

سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول «تفقّهوا فی الدّین، فإنّه من لم یتفقّه منکم فی الدین فهو أعرابیّ، إنّ اللّه عزّ و جلّ یقول: لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ».

ترجمه:

(استشهاد به احادیث جهت اثبات ظهور آیه در وجوب تفقّه)

اشاره

و از جمله اخباری که بر ظهور آیه در وجوب تفقّه و انذار دارد، استشهاد امام به این آیه است بر وجوب آن در روایات بسیار:

و از جمله این روایات: روایتی است از فضل ابن شاذان در کتاب (علل) از امام رضا که فرموده است: مردم امر شده‌اند (به رفتن) به حج به علت وارد شدن به محضر خدا و طلب زیادی علم و ... و بیرون آمدن از آنچه عبد مرتکب آن شده است، تا به آنجا که فرمود:

و نیز به این خاطر است که در رفتن به حج انذار تفقّه (یادگیری حلال و حرام) و همچنین نقل روایات ائمه به هر گوشه و کنار و ناحیه‌ای صورت می‌پذیرد، چنانچه خدای عزّ و جلّ فرموده است: فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ ....

و از جمله روایتی است به نقل از صاحب معالم در دیباچه این کتاب، به روایت علی بن ابی حمزه که گفته:

از امام صادق شنیدم که می‌فرمود:

در دین تفقّه پیدا کنید، زیرا کسی که از شما در دین تفقّه نداشته باشد، اعرابی و برّانی است، همانا خدای تعالی در قرآن می‌فرماید: لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ ....

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۷۰

متن:

و منها: ما رواه فی الکافی- فی باب ما یجب علی الناس عند مضیّ الإمام علیه السّلام- من صحیحة یعقوب بن شعیب، قال:

قلت لأبی عبد للّه علیه السّلام: إذا حدث علی الإمام حدث کیف یصنع الناس؟

قال «أین قول اللّه عزّ و جلّ: فَلَوْ لا نَفَرَ» الآیة، قال علیه السّلام «هم فی عذر ما داموا فی الطلب، و هؤلاء الّذین ینتظرونهم فی عذر حتّی یرجع إلیهم أصحابهم»[۶۹]

و منها: صحیحة عبد الأعلی، قال:

سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن قول العامّة: إنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله قال «من مات و لیس له إمام مات میتة جاهلیّة».

قال «حقّ و اللّه» قلت: فإنّ إماما هلک و رجل بخراسان لا یعلم من وصیّه لم یسعه ذلک؟ قال:

«لا یسعه، إنّ الإمام إذا مات وقعت حجّیة وصیّه علی من هو معه فی البلد، و حقّ النفر علی من لیس بحضرته إذا بلغهم، إنّ اللّه عزّ و جلّ یقول: فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ الخ»[۷۰]

و منها: صحیحة محمّد بن مسلم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، و فیها:

قلت: أ فیسع الناس إذا مات العالم أن لا یعرفوا الّذی بعده؟ فقال:

«أمّا أهل هذه البلدة فلا» یعنی أهل المدینة «و أمّا غیرها من البلدان فبقدر مسیرهم، إنّ اللّه عزّ و جلّ یقول: فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ الخ»[۷۱]

و منها: صحیحة البزنطیّ المرویّة فی قرب الإسناد عن أبی الحسن الرضا علیه السّلام[۷۲]

و منها: روایة عبد المؤمن الأنصاریّ الواردة فی جواب من سأل عن قوله صلّی اللّه علیه و آله «اختلاف امّتی رحمة» إذا کان اختلافهم رحمة فاتّفاقهم عذاب؟!

لیس هذا یراد، إنّما یراد الاختلاف فی طلب العلم، علی ما قال اللّه عزّ و جلّ:

فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ ...[۷۳]، الحدیث منقول بالمعنی، و لا یحضرنی الفاظه.

و جمیع هذا هو السّرّ فی استدلال اصحابنا بالآیة الشریفة علی وجوب تحصیل العلم و کونه کفائیا.

هذا غایهٔ ما قیل او یقال فی توجیه الاستدلال بالآیهٔ الشریفهٔ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۷۱

ترجمه:

(ادامه روایات مورد استشهاد)

و از جمله روایات مزبور، روایتی است که آن را در کتاب کافی (در باب آنچه بعد از رحلت امام بر مردم لازم است) از صحیحه یعقوب بن شعیب نقل نموده که می گوید:

به امام صادق علیه السّلام عرض کردم: زمانی که حادثه موت بر امام پیش آید مردم چه باید بکنند؟

فرمود:

کجاست فرموده حق تعالی که می‌فرماید: فَلَوْ لا نَفَرَ ....

و سپس فرمود:

مردم تا زمانی که در طلب امام بعدی هستند (اگر خلاف و اشتباهی که ناشی از عدم دسترسی به معصوم است از آنها صادر گردد) در عذرند. و کسانی که (به واسطه مانعی از موانع به طلب امام نرفته‌اند) بلکه منتظرند که اصحاب و یارانشان برای آنها خبر بیاورند، در صورت مخالفت مزبور، معذورند.

و از جمله روایات مزبور، روایت صحیحه عبد الاعلی است که می گوید:

از امام صادق علیه السّلام، درباره سخن اهل سنت که می گویند: پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله فرموده‌اند:

کسی که بمیرد و امامی برایش نباشد، به مردن زمان جاهلیت مرده است، سؤال کردم حضرت فرمود: به خدا قسم سخن حقّی است.

عرض کردم: اگر امامی رحلت کرد، درحالی‌که شخصی در خراسان است و نمی‌داند که چه کسی وصی اوست، آیا در سعه نیست؟

فرمود: در سعه نمی‌باشد، زیرا هنگامی که امامی رحلت می کند، حجّیت وصیتش بر کسانی که با وی در یک شهر هستند اعلام می‌شود، و نفر و کوچ برای کسانی که در شهر وی زندگی نمی کنند، وقتی خبر (رحلت) امام به گوششان رسید، جهت علم به وصی او حقّ (واجب) است.

زیرا خدای تعالی می‌فرماید: فَلَوْ لا نَفَرَ ....

و از جمله روایات مزبور روایت صحیح محمّد بن مسلم از امام صادق علیه السّلام است که در آن آمده است که:

در محضر امام عرض کردم: اگر امام رحلت کند آیا مردم در نشناختن امام بعدی در توسعه و عذر هستند؟

پس فرمود:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۷۲

امّا اهالی این شهر (مدینه طیبه) نه، در سعه نیستند، اما اهالی غیر مدینه از شهرهای دیگر به قدری معذورند که سفرشان تا این شهر طول بکشد چه آنکه خدای عزّ و جلّ می‌فرماید:

فَلَوْ لا نَفَرَ ....

و از جمله روایات مزبور، روایت صحیح بزنطی از امام رضا علیه السّلام است که در کتاب قرب الاسناد روایت شده است.

و از جمله روایات مزبور، روایت عبد المؤمن انصاری است در پاسخ به شخصی که از فرموده پیامبر صلّی اللّه علیه و آله که فرموده‌اند: اختلاف امّت من سبب رحمت برای ایشان است، سؤال نموده و اظهار داشت: وقتی اختلافشان رحمت است، پس

اتفاقشان (سبب) عذابشان است كه حضرت فرمودند:

اين معنا مراد نيست، بلكه اختلاف در طلب علم اراده شده، همان‌طور كه خداى تعالى فرموده: فَلَوْ لا نَفَرَ ....

سپس شيخ مى‌فرمايد: اين حديث به خاطر نداشتن الفاظ مربوطه، نقل به معنا شده است و به‌هرتقدير:

تمام اين احاديث موجب آن شده است كه اصحاب و علماء در استدلال بر وجوب كفائى تحصيل علم، به آيه شريفه (نفر) تمسّك نمايند.

سپس مى‌فرمايد: آنچه تا به اينجا ذكر شد، نهايت توجيهى است كه در استدلال به آيه نفر گفته شده و يا ممكن است گفته شود، ولى انصاف اين است كه از چند جهت استدلال به آن جايز نيست كه در متن بعدى خواهد آمد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۴، ص: ۱۷۳

متن:

لكنّ الانصاف: عدم جواز الاستدلال بها من وجوه:

الأوّل: أنّه لا يستفاد من الكلام إلّا مطلوبيّة الحذر عقيب الانذار بما يتفقّهون فى الجملة، لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقّف وجوبه على حصول العلم، فالمعنى: لعلّه يحصل لهم العلم فيحذروا. فالآية مسوقة لبيان مطلوبيّة الإنذار بما يتفقّهون و مطلوبيّة العمل من المنذرين بما انذروا. و هذا لا ينافى اعتبار العلم فى العمل. و لهذا صحّ ذلك فيما يطلب فيه العلم.

فليس فى هذه الآية تخصيص للأدلّة الناهية عن العمل بما لم يعلم. و لذا استشهد الامام، فيما سمعت من الأخبار المتقدّمة، على وجوب النفر فى معرفة الامام عليه السّلام و إنذار النافرين للمتخلّفين، مع أنّ الامامة لا تثبت إلّا بالعلم.

الثانى: أنّ التفقّه الواجب ليس إلّا معرفة الامور الواقعيّة من الدين، فالانذار الواجب هو الانذار بهذه الامور المتفقّه فيها. فالحذر لا يجب إلّا عقيب الانذار بها. فاذا لم يعرف المنذر- بالفتح- أنّ الانذار هل وقع بالامور الدينيّة الواقعيّة او بغيرها خطاء او تعمّدا من المنذر- بالكسر- لم يجب الحذر حينئذ. فانحصر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذر صدق المنذر فى إنذاره بالأحكام الواقعيّة. فهو نظير قول القائل: أخبر فلانا بأوامرى، لعلّه يمتثلها.

فهذه الآية نظير ما ورد من الأمر بنقل الروايات، فانّ المقصود من هذا الكلام ليس إلّا وجوب العمل بالامور الواقعيّة، لا وجوب تصديقه فيما يحكى و لو لم يعلم مطابقته للواقع. و لا يعدّ هذا ضابطا لوجوب العمل بالخبر الظنّى الصادر من المخاطب فى الأمر الكذائىّ.

و نظيره جميع ما ورد من بيان الحقّ للناس و وجوب تبليغه إليهم، فانّ المقصود منه اهتداء الناس إلى الحقّ الواقعىّ، لا إنشاء حكم ظاهرىّ لهم بقبول كلّ ما يخبرون به و إن لم يعلم مطابقته للواقع.

ثمّ الفرق بين هذا الايراد و سابقه: أنّ هذا الايراد مبنىّ على أنّ الآية ناطقة باختصاص مقصود المتكلّم بالحذر عن الامور الواقعيّة المستلزم لعدم وجوبه إلّا بعد إحراز كون الانذار متعلّقا بالحكم الواقعىّ. و أمّا الايراد السابق فهو مبنىّ على سكوت الآية عن التعرّض لكون الحذر واجبا على الاطلاق او بشرط حصول العلم.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۴، ص: ۱۷۴

ترجمه:

(اشكالات شيخ بر استدلال به آيه نفر)

اشاره

ولى انصاف اين است كه از چند جهت استدلال به آن (آيه نفر) جايز نيست.

وجه اول اینکه:

استفاده نمی‌شود از آیه شریفه، جز اینکه حذر و احتیاط به دنبال انذار فی الجملهٔ (اجمالا) مطلوب است لکن در آن (آیه شریفه) اطلاق (دلالت‌کننده) بر وجوب حذر (در صورت‌های مختلفه)، بلکه ممکن است وجوبش متوقف بر حصول علم و یقین شود.

پس معنای آن (اینکه نافرین از سفر برگشته، اخبار بر قوم باقیمانده دهند نسبت به آنچه آموخته‌اند آنها را انذار کنند) این است که شاید برای آنها علم (به صحت گفته انذارکنندگان) حاصل شود که در نتیجه لازم است (از مخالفت با آن) حذر نمایند.

بنابراین سیاق آیه شریفه برای بیان مطلوبیت انذار به واسطه آنچه (از حلال و حرام) آموخته‌اند و مطلوبیت عمل از شنوندگان است به واسطه انذاری که شده‌اند. و این امر با اعتبار و اشتراط علم (در مقام وجوب عمل) تنافی ندارد، فلذا انذار در اموری که مطلوب در آنها صرفا علم است صحیح و درست است.

پس در این آیه، مخصصی برای ادلّه ناهیه از عمل به غیر علم نبوده (و با آنها تنافی ندارد)، و لذا امام در آنچه از اخبار متقدّمه بر وجوب نفر در شناخت امام شنیدی به آیه مذکور استشهاد فرموده به اینکه مسئله امامت از اموری است که در آن علم و یقین معتبر بوده و هرگز به غیر علم و قطع ثابت نمی‌شود.

وجه دوم اینکه:

اشاره

بصیرت و آگاهی واجب، صرفا شناخت پیدا نمودن به امور واقعی از دین است، پس انذار واجب همان انذار به این امور است، پس حذر واجب نیست مگر صرفا به دنبال انذار به این مسائل و امور واقعی از دین.

پس اگر شخص منذر (به فتح ذال) متوجه نشد که انذار منذر (به کسر ذال) آیا نسبت به امور واقعی از دین است و یا عمدا و یا اشتباها متعلّق آن را امر دیگری قرار داده است، حذر در چنین صورتی واجب نیست، و لذا وجوب حذر منحصر می‌شود به موردی که منذر (به فتح ذال) به صدق منذر (به کسر ذال) در انذارش به احکام واقعیه علم داشته باشد.

بنابراین آن (انذار صادر از منذر) نظیر کلام گوینده‌ای است که می‌گوید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۷۵

فلانی را از دستورات من باخبر ساز، شاید آنها را امتثال نماید.

به‌هرتقدیر این آیه شریفه (نفر)، مثل امر به نقل روایات است.

پس همان‌طور که مراد از این امر نیست، مگر وجوب عمل به امور واقعیه و روایات صادره در واقع، همین‌طور هم مراد از آیه، صرفا عمل به امور واقعیه است، نه اینکه تصدیق حالی و ناقل بر شنوندگان واجب باشد، اگرچه به مطابقت نقل وی با واقع، علم و یقین پیدا نکنند، (بلکه وجوب تصدیق منحصرا در صورت حصول علم به مطابقت کلام با واقع می‌باشد) و روشن است که این معنا را نمی‌توان ضابطه و قاعده کلّی برای وجوب عمل به خبر ظنّی صادر از شخص خطاب‌کننده در امری که نموده است، دانست و آیه را از ادلّه دالّه برآن قرار داد. و نظیر این آیه است تمام بیاناتی که در بازگو نمودن حق برای مردم و وجوب رساندن آن به ایشان وارد شده است، زیرا که مراد از این (کلام)، ارشاد مردم به حق واقعی است و نه صرفا ایجاد حکمی ظاهری برای آنها که مشتمل باشد بر لزوم قبول آنها، تمام چیزهایی را که (مخبرین) خبر می‌دهند و لو به مطابقت آنها با واقع نیز علم پیدا نکنند.

(فرق میان ایراد دوّم و اوّل)

سپس بدان که فرق میان این ایراد (دوّم) و ایراد قبلی (اشکال اوّل) این است که این ایراد مبنی برآن است که آیه شریفه نفر لسانش به این مطلب اختصاص دارد که مراد متکلّم از حذر، از امور واقعیّه است که لازمه‌اش عدم وجوب آن است مگر پس از احراز و علم به اینکه انذار منذر متعلّق به حکم واقعی است.

ولی ایراد اوّل مبنی است بر سکوت آیه از وجوب حذر به طور مطلق و یا در فرضی که علم حاصل شود به عبارت دیگر در آیه شریفه نفر از این جهت که در وجوب حذر، آیا علم به صدق منذر شرط است و یا بدون علم هم حذر واجب است، اجمال وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۷۶

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (و لکنّ الانصاف عدم جواز الاستدلال بها ...) چیست؟

این است که شیخ می‌فرماید: علی‌رغم اینکه ما در استدلال به آیه شریفه سعی وافی نموده و با بیانات مختلفه، وجوب حذر را اثبات نمودیم، همچنین ایراد و اشکال وارده بر آیه را نیز پاسخ گفتیم، لکن حق و انصاف این است که آیه شریفه (نفر) دلیل بر حجیّت خبر واحد نمی‌شود، زیرا که دلالت آیه بر مدّعی از سه جهت مبتلای به اشکال است.

* مراد از عبارت (انّه لا یستفاد من الکلام الّا مطلوبیّة ...) چیست؟

بیان اشکال اول است بر استدلال به آیه نفر در اثبات حجیّت خبر واحد، مبنی بر اینکه: دلالت بر آیه شریفه بر مطلوبیت حذر عند انذار المنذرین مسلّم و مجمع علیه و بلا تردید است اما از این جهت که آیا یجب الحذر عند الانذار مطلقا (یعنی: و لو انذار غیر علمی باشد) و یا یجب الحذر عند الانذار العلماء ساکت بوده و به هیچ‌یک از این دو جهت تصریح نشده است، پس در آیه شریفه هر دو احتمال وجود دارد یعنی:

۱- احتمال دارد که آیه از این جهت اطلاق داشته و شامل انذار غیر علمی هم بشود، که در نتیجه دلیل بر حجیّت قول منذر واحد هم خواهد بود.

۲- و احتمال دارد آیه از این جهت مقیّد بوده و مختص به انذار علما باشد، که در نتیجه دلیل بر حجیّت خبر واحد نخواهد بود.

به عبارت دیگر:

احتمال دارد که دلیل بر حجیّت خبر واحد باشد و احتمال دارد که دلیل بر حجیّت خبر واحد نباشد و لذا إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، پس شمای مستدل نمی‌توانید به ظهور اطلاقی آیه تمسّک کنید.

* حاصل مطلب در بیان شیخ چیست؟

این است که:

۱- وقتی پای احتمال پیش می‌آید کلام مجمل می‌شود.

۲- قانون مجملات هم به حکم عقل این است که باید به قدر متیقّن اخذ نمود.

۳- قدر متیقّن از انذاری که به دنبال آن وجوب حذر پیش می‌آید، انذار علمی و یقین‌آور است و لذا ما زاد برآن مشکوک بوده و اصل عدم وجوب حذر در آن جاری می‌شود.

* پس مراد از عبارت (و لذا استشهد الامام، فیما سمعت من الاخبار المتقدّمة ...) چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۷۷

گواه شیخ است بر اثبات احتمال دوّم، به این معنا که در روایاتی که گذشت، امام علیه السّلام در وجوب شناخت امام بعدی (بعد از

رحلت امـام قبلی) به همین آیه شـریفه تمسّـک می کنـد و حال اینکه مسـئله امامت و شـناخت او از اصول عقیـدتی است و در اصول عقیدتی هم علم و یقین ملاک و معیار است.

یعنی: باقیمانـدگان در وطن (متخلفین) تـا به قول نـافرین یقین حاصل نکننـد، حق ندارنـد به امامت فردی معتقـد شونـد. بنابراین آیه شریفه مطلق نبوده و منافاتی با اعتبار علم و اشتراط آن ندارد.

* وجوب حذر از کدام فراز در آیه شریفه استفاده می‌شود؟

از کلمه لعل به این معنا که کلمه (لعلّ) برای ترجّی وضع شده، لکن استعارهٔ در معنای طلب و وجوب استعمال شده است.

* مگر طلب و ترجی بر چند گونه است؟

بر دو گونه است:

۱- گاهی لعلّ به معنای ترجّی در امری اسـتعمال می‌شود که مقتضی عمل در آن معلوم و یقینی است مثل اینکه بگویند: (عظ الناس لعلّهم یعملون) مردم را موعظه کن شایـد عمـل کننـد در اینجا ترجی ناظر به احتمال مقتضـی برای عمل نمی‌باشـد. چرا که واعظ در مقام وعظ، چیزی را که علمی نباشد (به اعتقاد خودش) نمی گوید، در نتیجه ترجّی از جهت عمل متعظ می‌باشد.

۲- و گاهی لعلّ در امری استعمال می‌شود که مقتضای آن، احتمال است و نه علم و یقین. مثل اینکه بگویند: (سل فلانا لعلّه یعلّمک ...). از فلان‌کس سؤال کن شایـد تو را بیـاموزد. در اینجـا، کلمه (لعلّ) ناظر به جهت عمل نمی‌باشـد، بلکه مراد حصول علم از قول مسئول عنه می‌باشد.

* مراد از عبارت (انّ التفقّه الواجب لیس الّا معرفهٔ الامور ... الخ ...) چیست؟

بیـان اشـکال دوّم است بر اسـتدلال به آیه نفر در اثبـات حجیّت خبر واحـد، بـدین معنـا که: آیه شـریفه (نفر) نه تنها ظهور در اطلاق ندارد تا قابل تمسک باشد، بلکه ظهور در اعتبار و اشتراط علم دارد به عبارت دیگر آیه شـریفه دلالت دارد بر اینکه انذار باید علمی باشد تا بشود به آن ترتیب اثر داد.

* مراد از اشکال مزبور چیست، توضیح دهید؟

این است که آیه شریفه:

۱- صدرش دلالت دارد بر وجوب نفر طائفه‌ای از هر قومی.

۲- و دلالت دارد بر اینکه غایت اصلی از این نفر، تفقّه در دین است.

۳- مراد از دین واقعیات یعنی: احکام واقعیّه و نفس الامری اسلام است، نه یک سلسله احکام ظاهریه و صوری.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۷۸

۴- و دلالت می کند بر اینکه هدف اصلی از تفقّه در دین، انذار القوم است.

۵- مراد از انذار قوم نیز، انذار آنان به همان واقعیاتی است که یاد گرفته‌اند.

۶- و دلالت دارد بر اینکه هدف از انذار هم بر حذر بودن است، قبول حقایق و تسلیم شدن در برابر آنهاست.

در نتیجه تسلیم در برابر احکام واقعیّه واجب است.

* چه نتیجه‌ای از قضیه مذکور به دست می‌آید؟

از آنجا که موضوع این قضیّه احکام واقعیّه است و محمول آن وجوب تسلیم، لازم می‌آید که موضوع را (که الحکم الفلانی واجب او حرام) احراز نموده تـا بتوان حکم به وجوب حـذر را برآن بـار نمـود و احراز موضـوع در صـورتی است که به صـدق مخبر در اخبارش یقین حاصل کنیم. فی المثل: وقتی خبر از وجوب جمعه عند الشارع می‌دهد، نمی‌توان این موضوع (وجوب جمعه) را با خبر واحد احراز نمود، چرا که احتمال خطا و یا کذب دارد.

وقتی موضوع یقینا و بالوجدان احراز نشد، حکم وجوب تصدیق آن بار نمی‌شود. در نتیجه الآیة ناطقة باعتبار العلم.

پس آیه سخن از تسلیم در برابر واقعیاتی می‌کند که ملاک این تسلیم، احراز و علم به واقع است و نه تعبد. به عبارت دیگر: آن تفقّه واجب، تفقّه در دین یعنی بصیرت نسبت به امور واقعی و نفی الامری است و نه به جعل و انشاء احکام ظاهری.

لذا:

۱- موضوع تفقّه امور واقعی است.

۲- مراد از انذار، حذر از امور واقعی و نفس الامری است.

۳- منذر باید علم پیدا کند که انذار منذر به این واقعیات تعلق گرفته.

پس مادامی‌که منذر این علم را پیدا نکرده حذر بر او واجب نیست. لذا با توجه به این نکته، نمی‌توان آیه (نفر) را از جمله ادلّه حجیّت خبر واقع قرار داد.

* امثله شیخ در تنظیر و تبیین مطلب مذکور چیست؟

۱- وقتی به مولائی به نماینده‌اش بگوید: اوامر من را به فلان عبد ابلاغ کن به امید اینکه او امتثال کند که در اینجا موضوع مطلوبیّت و وجوب امتثال عبارتست از: اوامر مولی و لذا تا عبد این موضوع را نفهمد، حکمی هم بر او نیست، نه اینکه او تعبّدا باید مخبر را تصدیق کند.

۲- دستور ائمه به گرفتن احادیثشان و نقل به دیگران در اینجا نیز مراد این نیست که این نقل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۷۹

موضوعیّت داشته و دیگران باید تعبّدا آن را بپذیرند، بلکه منظور این است که از طریق این نقل، مخاطبین به واقع رسیده و به آن عمل کنند.

۳- آیات و روایاتی که دلالت دارند بر وجوب تبلیغ حق به مردم. در اینجا نیز غرض این نیست که مردم تعبّدا سخن مبلغین را بپذیرند، بلکه مراد وصول به حق و تسلیم مردم در برابر حقّ است و ما نحن فیه نیز از همین قبیل است.

پس: باز هم آیه شریفه در ما نحن فیه کاربرد ندارد و در اثبات حجیّت خبر واحد نمی‌توان به آن تمسّک جست.

* مراد از عبارت (ثمّ الفرق بین هذا الایراد و سابقه ...) چیست؟

فرق میان دو ایراد است که حاصل آن به شرح ذیل است:

۱- در ایراد دوّم گفتیم: صرفا حذر از امور واقعی واجب است و تا این معنا احراز نشود انذار منذرین بدون اثر است.

۲- در ایراد اوّل هم گفتیم آیه اجمال داشته چه آنکه حذر مطلوب بوده و واجب است، لکن اینکه آیا صرفا در صورت حصول علم واجب است و یا به طور مطلق هیچ‌یک از این دو استفاده نمی‌شود.

* مراد از احکام واقعیه و نفس الامری چیست؟

احکامی است که در واقع و لوح محفوظ ثبت و ضبط است یعنی: واجب و حرامی که عند اللّه و عند المعصوم وجود دارد و دائر مدار مصالح و مفاسد واقعیه و نفس الامری است که در متعلّقات آنها وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۸۰

متن:

الثالث: لو سلّمنا دلالة الآیة علی وجوب الحذر مطلقا عند إنذار المنذر و لو لم یفد العلم، لکن لا تدلّ علی وجوب العمل بالخبر من حیث إنّه خبر، لأنّ الإنذار هو الإبلاغ مع التخویف، فإنشاء التخویف مأخوذ فیه، و الحذر هو التخوّف الحاصل عقیب هذا التخویف الداعی إلی العمل بمقتضاه فعلا، و من المعلوم أنّ التخویف لا یجب إلّا علی الوعّاظ فی مقام الإیعاد علی الامور الّتی یعلم المخاطبون

بحكمهما من الوجوب و الحرمة، كما يوعد على شرب الخمر و فعل الزنا و ترك الصلاة، أو على المرشدين فى مقام إرشاد الجهّال، فالتخوّف لا يجب إلّا على المتّعظ أو المسترشد، و من المعلوم أنّ تصديق الحاكى فى ما يحكيه من لفظ الخبر الّذى هو محلّ الكلام خارج عن الأمرين.

توضيح ذلك أنّ المنذر إمّا أن ينذر و يخوّف على وجه الإفتاء و نقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده، و إمّا أن ينذر و يخوّف بلفظ الخبر حاكيا له عن الحجّة عليه السّلام، فالأوّل كأن يقول «يا أيّها الناس اتّقوا اللّه فى شرب العصير، فإنّ شربه يوجب المؤاخذة» الثانى كأن يقول فى مقام التخويف:

قال الإمام عليه السّلام: من شرب العصير فكأنّما شرب الخمر.

أمّا الإنذار على الوجه الأوّل فلا يجب الحذر عقيبه إلّا على المقلّدين لهذا المفتى.

و أمّا الثانى فله جهتان: إحداهما جهة تخويف و إيعاد، و الثانية جهة حكاية قول الإمام عليه السّلام.

و من المعلوم أنّ الجهة الاولى ترجع إلى الاجتهاد فى معنى الحكاية، فهى ليست حجّة إلّا على من هو مقلّد له، إذ هو الّذى يجب عليه التخوّف عند تخويفه.

و أمّا الجهة الثانية فهى الّتى تنفع المجتهد الآخر الّذى يسمع منه هذه الحكاية، لكن وظيفته مجرّد تصديقه فى صدور هذا الكلام عن الإمام عليه السّلام، و أمّا أنّ مدلوله متضمّن لما يوجب التحريم الموجب للخوف أو الكراهة فهو ممّا ليس فهم المنذر حجّة فيه بالنسبة إلى هذا المجتهد.

فالآية الدالّة على وجوب التخوّف عند تخويف المنذرين مختصّة بمن يجب عليه اتّباع المنذر فى مضمون الحكاية و هو المقلّد له- للإجماع على أنّه لا يجب على المجتهد التخوّف عند إنذار غيره- إنّما الكلام فى أنّه هل يجب عليه تصديق غيره فى الألفاظ و الأصوات الّتى يحكيها عن المعصوم عليه السّلام أم لا؟ و الآية لا تدلّ على وجوب ذلك على من لا يجب عليه التخوّف عند التخويف.

فالحقّ أنّ الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد كفاية و وجوب التقليد على العوامّ أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۴، ص: ۱۸۱

ترجمه:

(وجه سوّم از وجوه اشكال)

اشاره

به فرض كه دلالت آيه را بر وجوب مطلق حذر هنگام انذار منذر و لو مفيد علم هم نباشد بپذيريم، لكن آيه دلالتى بر وجوب عمل به خبر از آن جهت كه خبر است ندارد، (تا از ادلّه حجّيّت خبر واحد باشد) زيرا انذار لغة همان رساندن خبر است همراه با تخويف. پس ايجاد تخويف در كلمه انذار نهفته است و حذر همان حصول خوف است به دنبال اين تخفيف به انگيزه عمل منذر به مقتضاى آن (انذار) و روشن است كه تخويف (ابلاغ خبر با تخويف) واجب نيست مگر:

۱- بر وعاظ در مقام ابعاد بر امورى كه مخاطبين حكم آن را كه وجوب يا حرمت است مى‌دانند، همان‌طور كه برحذر داشته مى‌شوند بر شرب خمر و فعل زنا و ترك نماز.

۲- و يا بر مرشدين در مقام ارشاد جهال و نادانان.

بنابراين تخويف واجب نيست مگر بر متعظين و مسترشدين، نه بر هركسى كه خبرى را از فرد عادلى شنيد، چنانچه همين موضوع بحث ماست.

بدیهی و روشن است که این موضوع، از دو امر مذکور خارج است و ارتباطی با آنها ندارد.

(توضیح مطلب)

اشاره

اینکه منذر، یا انذار می‌گویند و تخویف می‌نماید بر وجه دادن فتوی و نقل آنچه به واسطه اجتهادش خبر برآن دلالت دارد و یا اینکه انذار و تخویف می‌کند به واسطه نقل خبر و حکایت برای منذر از امام پس صورت اول مثل این است که بگوید:

ای مردم در نوشیدن عصیر از خدا بترسید، چه آنکه نوشیدن آن سبب مؤاخذه و عذاب می‌شود و صورت دوم مثل آن است که در مقام تخویف بگوید:

امام علیه السّلام می‌فرماید: کسی که عصیر بنوشد گویا شراب نوشیده است.

(حکم انذار بر وجه اول)

این است که حذر به دنبال آن (انذار) واجب نیست مگر صرفا بر مقلّدین از این مجتهد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۸۲

(و حکم انذار بر وجه دوم)

خود مشتمل بر دو وجه است:

۱- یکی از آنها جهت تخویف و ایعاد است.

۲- و یکی از آنها حکایت قول امام علیه السّلام است.

بدیهی و روشن است که جهت اوّل بازگشت‌کننده به اجتهاد این مجتهد در معنای حدیث است (و او این‌گونه استنباط کرده است و لذا حکایت مزبور حجّت نیست، مگر در حقّ کسی که مقلّد اوست. زیرا این مقلّد اوست که به دنبال تخویف و انذار وی باید تخوف، در او (حاکی) حاصل شود و نه در دیگران.

اما جهت دوّم:

اینکه (این نقل خبر و حکایت) نافع و سودمند است برای مجتهد دیگر که این حکایت را از حاکی می‌شنود؛ لکن وظیفه مجتهد مستمع مجرّد تصدیق وی (ناقل و حاکی) است در صدور این کلام از امام و امّا اینکه مدلول روایت (حرمت) موجب برای خوف و یا بر کراهت دلالت دارد، از جمله اموری است که فهم مجتهد ناقل برای مجتهد شنونده حجّت نمی‌باشد.

پس دلالت آیه شریفه بر وجوب تخوّف و حذر به دنبال انذار و تخویف، صرفا به کسی اختصاص دارد که پیروی از منذر در مدلول خبر بر وی واجب است و وی همان مقلّد این مجتهد است، به دلیل اقامه اجماع بر اینکه تخوّف و تبعیّت و پیروی بر مجتهد مستمع، هنگام انذار مجتهدی دیگر و فتوی به حرمت و یا وجوب شیئی، واجب نمی‌باشد. (بلکه چه‌بسا حرام هم باشد).

محل کلام و مورد بحث این است که آیا تصدیق مجتهد در الفاظ حدیثی که نقل می‌کند بر مجتهد دیگر واجب است و یا اینکه این هم واجب نیست.

حق این است که استدلال به این آیه شریفه جهت اثبات وجوب کفائی اجتهاد و لزوم تقلید عوام از مجتهدین، اولی است از تمسّک و استدلال به آن جهت اثبات وجوب عمل به خبر واحد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۸۳

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (لو سلّمنا دلالة الآیة علی وجوب الحذر مطلقا عند ...) چیست؟

بیان سومین اشکال به استدلال مستدلین به آیه نفر است مبنی بر اینکه:

۱- آیه شریفه نفر اخصّ از مدّعی است.

چرا که ادعای قائلین به حجیّت خبر واحد این است که هر خبری که از عادل صادر شود حجت بوده و تصدیقش بر شنونده واجب است.

۲- این آیه شریفه تنها یک خبر را حجّت و تصدیق آن را لازم می‌داند. آن‌هم در جائی است که عادل خبرش مشتمل بر انذار و تخویف باشد. چنانچه وعاظ و مرشدین، اخبارشان چنین است و حال آنکه مطلق مخبرین خبرهایی که می‌دهند، این‌طور نیست.

پس آیه شریفه نفر را از آن جهت که خبر است، نمی‌توان از ادلّه حجیّت خبر قرار داد و لذا در نهایت باید گفت:

این آیه شریفه، خبری را حجّت می‌کند که مشتمل بر تخویف است، به‌طوری که بر متعظین و مسترشدین واجب است که به آن ترتیب اثر دهند.

لکن اگر عادلی خبری را نقل نمود بدون اینکه، انذار و تخویفی در آن باشد، آیه دلالتی ندارد بر اینکه مستمع به صرف شنیدن آن باید آن را تصدیق نماید.

* پس مراد از عبارت (انّ المنذر امّا ان ینذر و یخوّف علی وجه الافتاء ...) چیست؟

توضیح اشکال فوق است مبنی بر اینکه منذر انذار و تخویفش به دو صورت ممکن است:

۱- اینکه با دادن فتوی و نقل نمودن آنچه به اجتهادش خبر برآن دلالت دارد، صورت بپذیرد.

۲- اینکه به واسطه صرف نقل خبر و حکایت آن از امام علیه السّلام انذار و تخویف کند. حال:

صورت اول مثل این است که بگوید: ای مردم از خدای متعال و عذاب او بترسید و از شرب عصیر خودداری کنید، چرا که باعث مؤاخذه و عقاب است و صورت دوم مثل آنکه در مقام تخویف و انذار بگوید:

امام معصوم علیه السّلام فرمودند: کسی که عصیر بیاشامد، گویا شراب نوشیده است.

* چه ابوابی در باب اخبار و ارشاد وجود دارد؟

سه باب وجود دارد از جمله:

۱- باب اخبار و استخبار که شأن راوی از آن جهت است که راوی است. یعنی: وظیفه‌اش اخبار و نقل کلمات معصومین است طابق النعل بالنّعل، همان‌طور که شنونده نیز صرفا وظیفه‌اش تصدیق

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۸۴

راوی ثقه و یا عادل است و نه چیز دیگر.

۲- باب وعظ و اتّعاظ، که شأن واعظ از آن جهت که واعظ است در مقام وعظ است یعنی: واعظ در مقام موعظه، مردم را نسبت به آنچه می‌دانند و عمل نمی‌کنند، موعظه کرده و آنان را از ترک واجب و ارتکاب حرام برحذر می‌دارد و می‌ترساند.

و به عبارت دیگر: مردم را امر به معروف و نهی از منکر می‌کند، همان‌طور که وظیفه متّعظ هم حذر و تخوّف است.

۳- باب ارشاد و استرشاد، که شأن فقیه و مجتهد است نسبت به عوام الناس و مقلّدین. یعنی:

مجتهد و مرشد در مقام ارشاد جاهل، مقلّد را که علم به حلال و حرام و یا واجب و مستحب ندارد، به وظیفه‌اش آشنا نموده و به این وسیله او را انذار و تخویف می‌کند.

فی المثل می‌گوید: فلانی، فلان امر واجب است مبادا ترکش کنی که مجازات می‌شوی و یا فلان مطلب حرام است، مبادی مرتکب شوی که باز معاقب خواهی بود. و اما مقلّد یا مسترشد نیز وظیفه‌اش اخذ این فتوا و عمل به آنها می‌باشد.

* به نظر شیخ نقل حدیث به چند صورت متصوّر است؟

به سه صورت:

۱- اینکه ناقل تنها الفاظ و عبارات امام را نقل و حکایت کرده ولی منذر نمی‌باشد مثل اینکه فردی عامّی به خدمت امام معصوم علیه السّلام رسیده و پس از شنیدن حدیثی از ایشان، آن را حفظ نموده در حالی که خود نمی‌فهمد که امام چه فرموده، امّا در برگشت به وطنش، عین الفاظ و عبارات امام را برای دیگران نقل می‌کند.

۲- اینکه ناقل در نقل حدیث، صرفا منذر است و جنبه انذاری دارد و نه صرف حکایت‌گری. مثل اینکه فردی از امام حدیثی را شنیده، معنای آن را هم فهمیده است، لذا در مقام بیان آن برای دیگران تنها الفاظ و عبارات امام را نقل نمی‌کند، بلکه فهم و برداشت خود را از حدیث نقل می‌کند که این خود فتوی می‌باشد، همان‌طور که شیخ صدوق چنین کرده است.

۳- و نقل حدیثی که ناقل هم نقل الفاظ و عبارات می‌کند و هم انذار و تخویف می‌دهد مثل اینکه شخصی حدیثی را از امام شنیده، معنای آن را هم فهمیده، بعد با همان الفاظ و عبارات مردم را انذار می‌کند که در اینجا به اعتبار حکایت الفاظ امام مخبر است و به اعتبار فهم مدلول حدیث منذر است.

* کدام‌یک از سه قسم مذکور شامل آیه نفر شده و به درد ما می‌خورد؟

۱- قسم اوّل به درد ما نحن فیه می‌خورد، لکن مشمول آیه نفر نمی‌شود، چرا که آیه نفرموده:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۸۵

لیخبروا ... بلکه فرموده: لینذروا.

۲- قسم دوّم شامل آیه شریفه نفر می‌شود و لکن به درد ما نمی‌خورد، چرا که فتاوای ابن بابویه و امثال او در باب خبر واحد به درد ما نمی‌خورد، چون که ما خواهان الفاظ امام هستیم.

۳- قسم سوّم نیز نسبت به مقلّدین شخص مجتهد حجّت است و لذا انذار و حذر نیز بر آنها واجب است، لکن از این جهت محل بحث ما نمی‌باشد یعنی: نسبت به مجتهد دیگر که منتظر الفاظ و کلمات امام است حجّت نیست، چرا که آیه لینذروا دارد و نه لیخبروا.

درحالی‌که برای مجتهد جهت اخباری مهم است و نه انذاری. نتیجه اینکه آیه نفر در اثبات ما نحن فیه کاربرد ندارد.

* مراد از عبارت (فالحقّ: انّ الاستدلال بالآیة ...) چیست؟

نظر شیخ است در پایان مطلب مبنی بر اینکه:

حق این است که به این آیه فَلَوْ لا نَفَرَ ... لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ جهت اثبات وجوب کفائی اجتهاد و لزوم تقلید عوام از مجتهدین، استدلال نمود و این استدلال به مراتب اولی است از استدلال به آن جهت وجوب و حجّیّت خبر واحد، چرا؟

زیرا که آیه فرموده: لینذروا ... و نفرموده: لیخبروا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۸۶

متن:

و ذکر شیخنا البهائیّ قدّس سرّه فی أوّل أربعینه:

أنّ الاستدلال بالنبویّ المشهور «من حفظ علی امّتی أربعین حدیثا بعثه اللّه یوم القیامة فقیها عالما»[۷۴] علی حجّیّة الخبر لا یقصر عن الاستدلال علیها بهذه الآیة[۷۵]

و كان فيه إشارة إلى ضعف الاستدلال بها، لأنّ الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جدّا، كما سيجيء إن شاء اللّه عند ذكر الأخبار.
و لكن ظاهر الرواية المتقدّمة عن علل الفضل يدفع هذا الايراد، لكنّها من الآحاد، فلا ينفع فى صرف الآية من ظاهرها فى مسألة حجّيّة الآحاد مع إمكان منع دلالتها على المدّعى، لأنّ الغالب تعدّد من يخرج إلى الحجّ من كلّ صقع، بحيث يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم لحكم اللّه الواقعىّ، عن الامام عليه السّلام و حينئذ فيجب الحذر عقيب إنذارهم. فاطلاق الرواية منزّل على الغالب».
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۸۷
ترجمه:

(مقاله مرحوم شیخ بهایی)

اشاره

شیخ بهائی در اول کتاب اربعین خود فرموده است:
استدلال به حدیث مشهور نبوی صلّى اللّه عليه و آله که فرموده است:
«کسی که از امّت من چهل حدیث را حفظ کند، خدای تعالی او را فقیه و عالم محشور می‌فرماید» بر حجیّت خبر واحد، کمتر از استدلال به آیه شریفه (نفر) نمی‌باشد. در این کلام شیخ اشاره است به اینکه:
استدلال به آیه شریفه نفر در اثبات حجیّت خبر واحد، در نهایت ضعف و سستی است، زیرا که استدلال به حدیث برای این منظور، سست و ضعیف است. چنانکه وجه ضعیف دلالت آن (حدیث) در باب تمسّک به اخبار جهت حجّیت خبر واحد خواهد آمد. إن شاء اللّه تعالی.

(استدراک)

پس از بیان اشکال سوم و توضیح آن و رجوع از آن می‌فرماید:
ولی ظاهر روایتی که از کتاب (علل) فضل ابن شاذان نقل شده این ایراد (سوم) را دفع می‌کند.
منتهی حدیث مذکور خود از اخبار آحاد است، فلذا در برگرداندن آیه از ظاهرش و توجیه تمسّک به آن جهت اثبات حجیّت خبر واحد، نافع نمی‌باشد، علاوه بر اینکه دلالت این روایت بر مدّعا ممنوع است، زیرا غالبا تعدد و پراکندگی کسانی که به زیارت حج و طواف بیت اللّه الحرام می‌روند، به نحوی است که وقتی جمعا حدیثی را از امام نقل می‌کنند، غالبا برای مستمعین، قطع به حکم اللّه واقعی حاصل می‌شود.
در چنین صورتی حذر بر ایشان واجب است، (چرا که عمل برطبق قطع و مقتضای یقین امری است مسلّم و بدون اختلاف).
پس، اطلاق روایت مذکور، تنزیل‌شونده بر همین معناست که امری است غالب الوقوع.
بنابراین، دلیلی در آیه بر حجیّت خبر واحد ظنّی وجود ندارد.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۸۸

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (و لكن ظاهر الرواية المتقدّمة ...) در متن مزبور چیست؟
این است که: اگرچه در اشکال سوم تناسب آیه نفر با مقام ارشاد و استرشاد ثابت شد درحالی‌که به درد مقام روایت یا نقل حدیث و یا اخبار و استخبار نمی‌خورد. لکن وقتی به روایاتی که در تفسیر آیه فوق وارد شده مراجعه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که این

روایات دلالت دارنـد بر تعمیم و شـمول آیه، چه نسبت به ارشاد و استرشاد و چه نسبت به اخبار و استخبار، از آن روایات، روایت فضل بن شاذان است در کتاب علل، از امام رضا علیه السّـلام که در آن فوائد حج را برشـمرده‌اند و از جمله فوائد حج این مسئله را ذکر نمودند که: «از فوائد حج این است که مسلمانان از هرگونه عالم اسلامی به مکّه و مدینه آمده و در آنجا احادیث ما را شنیده، سپس به میان قومشان برده و آنجا نقل می‌کنند».

سپس حضـرت رضا علیه السّـلام به آیه نفر، در این رابطه استشـهاد نمودنـد که: کما قال اللّه عزّ و جلّ: فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ .... در اینجا ملاحظه می‌شود که برای نقل حدیث به این آیه شریفه استدلال شده است و لذا روشن می‌شود که این آیه به درد باب اخبار و روایات هم می‌خورد.

* پس مراد از عبارت (لکنّها من الآحاد، فلا ینفع فی صرف الآیة ...) چیست؟

دو جواب از جـانب شـیخ است به اسـتدراک مـذکور: یکی اینکه حـدیث فضـل ابن شـاذان، خودش خبر واحـد است و با خبر واحد نمی‌توان شمول آیه را نسبت به نقل حدیث ثابت کرد، چرا که مستلزم (دور) است.

* چرا اثبات شمول آیه نسبت به نقل حدیث به واسطه حدیث فضل دور است؟

زیرا:

۱- از طرفی حجیّت مطلق خبر واحد، از جمله همین خبر فضل، متوقف است بر شمول آیه نسبت به نقل حدیث.

۲- و از طرفی شـمول آیه نسبت به نقـل حـدیث نیز، متوقف است بر حجیّت خبر فضـل و دلالت آن بر شـمول. پس حجیّت متوقف است بر شمول و شمول متوقّف بر حجیّت است به عبارت دیگر:

حجیّت متوقف است بر حجیّت یعنی: توقف الشیء علی نفسه. و این دور صریح است.

۲- اینکه در حدیث فضل نیز دو احتمال وجود دارد:

یکی اینکه قول مخبر حجّت باشد و لو اینکه علمی نباشد.

و یکی اینکه، تعداد افراد مکّه‌رو غالبا از هر منطقه زیاد بوده است به نحوی که در بسیاری موارد، مخاطبین و شنوندگان از اظهارات آنها به حکم واقعی و کلام امام یقین حاصل می‌نمودند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۸۹

در اینجاست که مخاطب از روی علم عمل می‌کند و نه از باب خبر واحد، و این احتمال اقوای از احتمال دیگر است.

* چرا حدیث فضل، قبول را مقید به علم ننمود؟

زیرا این حـدیث حمل بر غالب شـده، چرا که غالبا قول حاجیان علم‌آور بوده و لـذا قول شاذ و نادر را ملحق به عـدم نموده و به قول مطلق فرموده است.

در نتیجه آیه نفر با مقام اخبار و نقل حدیث به صورت واحد تناسبی ندارد.

* حاصل مطلب در عبارت (و ذکر شیخنا البهائی ... الخ ...) چیست؟

این است که: جنـاب شـیخ بهائی در ابتـدای کتاب اربعینش، حـدیث نبوی مشـهور و مسـتفیض، بلکه متواتری را نقل نموده است که پیـامبر صـلّی اللّه علیه و آله نفرموده: «من حفـظ علی امّتی اربعین حـدیثا بعثه اللّه فقیها عالما». سـپس فرموده: برخی در اثبات حجیّت خبر واحد به حدیث مزبور تمسّک نموده‌اند.

* کیفیّت تمسّک به حدیث مزبور در اثبات حجیّت خبر واحد از نظر شیخ بهائی چگونه است؟

بدین گونه است که:

۱- پیامبر صلّی اللّه علیه و آله کسی را که حدیث بیاموزد و برای امّت حفظ کند، مدح فرموده است.

۲- لازمه این مدح و ستایش، جواز قبول حدیث است از سول مخاطبین و الّا لغو لازم آید.[۷۶]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۴ ؛ ص۱۸۹

گاه، چون حدیث اطلاق دارد، (یعنی: چه مخبر یک نفر و یا متعدّد باشد قبول درست است) و با این اطلاق شامل خبر واحد هم می‌شود. سپس می‌فرماید: استدلال به این حدیث برای حجیّت خبر واحد، کمتر از استدلال به آیه نفر در حجیّت خبر نیست.

* نظر شیخ انصاری پیرامون مطلب شیخ بهائی چیست؟

می‌فرماید: مراد شیخ بهائی این است که: همان‌طور که استدلال به حدیث مذکور ضعیف است، استدلال به آیه هم ضعیف است.

* خدشه شیخ در دلالت حدیث چگونه است؟

بدین گونه است که:

درست است که مدح پیامبر دلیل بر جواز قبول حدیث است، ولی آیا قبول مطلقا جایز است (چه علمی، چه ظنّی) و یا مقیّدا بالعلم قبول، جایز است؟

از این جهت، حدیث ساکت است و دربرگیرنده هر دو احتمال و لذا کلام مجمل می‌شود. آنجا که کلام مجمل می‌شود، باید قدر متیقّن را گرفت و به آن عمل نمود. خلاصه عین همین اشکال به آیه نفر نیز وارد بود که شرح آن گذشت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۴، ص: ۱۹۰

متن:

و من جملة الآيات الّتى استدلّ بها جماعة، تبعا للشيخ فى العدّة على حجيّت الخبر، قوله تعالى:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَ الْهُدى مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتابِ أُولئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ[۷۷]

و التّقريب فيه:

نظير ما بيّناه فى آية النّفر، من انّ حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الاظهار.

ترجمه:

(تمسّک به آیه کتمان)

اشاره

و از جمله آیاتی که جماعتی (از اصولیین) به متابعت از شیخ طوسی، در اثبات حجیّت خبر واحد به آن استدلال کرده‌اند، آیه شریفه کتمان است که می‌فرماید:

کسانی که آنچه را ما از بیّنات و هدایت بر مردم نازل و برای آنها در قرآن کریم آشکار نمودیم مخفی و پنهان می‌دارند، خداوند و لعنت‌کنندگان آنها را لعن می‌نمایند.

(تقریب استدلال)

به آیه شریفه کتمان، نظیر بیانی است که در آیه نفر نمودیم مبنی بر اینکه: وقتی کتمان حقّ حرام و اظهارش واجب باشد، لازمه‌اش این است که پس از اظهار، دیگران ملزم به قبول و پذیرش آن هستند و الّا لازم می‌آید که وجوب اظهار و حرمت کتمان، امر لغو و بیهوده‌ای باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۹۱

تشریح المسائل

اشاره

* مراد از کتمان در آیه شریفه چیست؟

کتمان علائم و نشانه‌های پیامبر اسلام است که در تورات بیان شده بود و آشنایان به تورات آن را به خوبی می‌دانستند و به قول قرآن:

پیامبر را همانند فرزندان خود می‌شناختند، مع‌ذلک روی تعصبات و لجاجت‌ها و ... این حقیقت آشکار را کتمان می‌نمودند. و باز هم به قول قرآن: جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ....

* کیفیّت استدلال به آیه شریفه کتمان در باب حجیّت خبر واحد را بیان کنید؟

بدین نحو است که آیه شریفه کتمان:

۱- به دلالت لفظیه مطابقیه بر حرمت کتمان حق دلالت دارد. چرا؟

زیرا به دنبال کتمان، مجازات کاتم، لعن خدا و فرشتگان قرار داده شده است که خود دلیل حرمت است.

۲- و به دلالت لفظیّه التزامیّه (لازم بیّن بالمعنی الاخصّ) بر وجوب اظهار حق دلالت دارد.

۳- و به دلالت عقلیّه صرفه دلالت دارد بر اینکه:

اگر اظهار حق بر دانایان واجب است، پس باید قبول حق هم بر مخاطبین واجب باشد وگرنه مستلزم این است که وجوب اظهار لغو باشد.

و اللازم باطل فالملزوم مثله.

آنگاه آیه می‌گوید:

قبول حق و تسلیم شدن در برابر حقّ عند الاظهار واجب است بدون اینکه مقید کند حتما باید اظهار علمی باشد و لذا به اطلاق کلام تمسّک کرده می‌گوئیم:

هنگام اظهار حق، قبول حق واجب است مطلقا چه اظهار علمی باشد و چه غیر علمی.

حال از جمله بیّنات، اخبار صادره از معصومین علیهم السّلام است. پس به حکم آیه شریفه کتمان، این احادیث بر راوی پس از شنیدن از معصوم حرام است.

در نتیجه: اظهار واجب است، پس قبول هم واجب است و این معنای حجیّت خبر واحد است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۹۲

متن:

و يرد عليها: ما ذكرنا من الايرادين الأوّلين فى آية النفر، من سكوتها و عدم التعرض فيها لوجوب القبول و إن لم يحصل العلم عقيب الاظهار او اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذى يحرم كتمانه و يجب إظهاره، فانّ من أمر غيره باظهار الحقّ للناس ليس مقصوده إلّا عمل الناس بالحقّ، و لا يريد بمثل هذه الخطاب تأسيس حجّيّة قول المظهر تعبّدا و وجوب العمل بقوله و إن لم يطابق الحقّ.

و يشهد لما ذكرنا: أنّ مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبىّ صلّى اللّه عليه و آله بعد ما بيّن اللّه لهم ذلك فى التورية، و معلوم أنّ آيات النبوّة لا يكتفى فيها بالظنّ. نعم لو وجب الاظهار على من لا يفيد قوله العلم غالبا أمكن جعل ذلك دليلا على أنّ المقصود

العمل بقوله و إن لم يفد العلم، لئلا يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو.

و من هنا يمكن الاستدلال بما تقدّم- من آيـة تحريم كتمان ما في الأرحام على النساء- على وجوب تصديقهنّ، و بآية وجوب إقامة الشهادة على وجوب قبولها بعد الاقامة، مع إمكان كون وجوب الاظهار لأجل رجاء وضوح الحقّ من تعدّد المظهرين.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۹۳

ترجمه:

(اشکال بر استدلال به آیه کتمان)

اشاره

دو ایرادی که بر استدلال به آیه نفر وارد کردیم بر استدلال به این آیه نیز وارد است.

۱- به دلیل ساکت بودن این آیه، در وجوب مطلق قبول از هر مظهری، اگرچه به دنبال اظهار کلام منذر علم حاصل نشود.

۲- اختصاص وجوب قبول (که مستفاد از این آیه است) به امری که کتمانش حرام و اظهارش واجب است، زیرا وقتی یک شخص، دیگری را امر می‌کند به اظهار و روشن کردن حق برای مردم، مقصودش صرفا عمل به حقّ و واقع است و مرادش از چنین خطابی، تأسیس حجّت بودن قول مظهر به نحو تعبّد و وجوب عمل به قول او، و لو اینکه با واقع مطابق نباشد، نمی‌باشد.

(استشهاد بر اشکال مذکور)

و شاهد بر آنچه ما ذکر کردیم این است که:

مورد آیه، کتمان نمودن یهود است نشانه‌های پیامبر اسلام صلّی اللّه علیه و آله را بعد از اینکه خدای تعالی برای آنها در تورات بیان فرمود و روشن است که در آیات و علائم نبوت از اموری است که اکتفاء به ظنّ در آنها کافی نیست.

بله، اگر اظهار آن بر کسی واجب باشد که از گفته و خبرش برای دیگران علم حاصل نمی‌شود، قرار دادن نفس آن (وجوب اظهار بر کسی که قولش علم‌آور نیست) حاکی از آن است که، مراد عمل کردن به قول وی بوده و لو آنکه کلامش مفید علم نباشد، چه آنکه در غیر این صورت القاء این کلام و ایجاب اظهار امر لغو و بیهوده‌ای می‌باشد. و بدین خاطر می‌توان به استدلالی که گذشت، تمسّک نمود به اینکه: تحریم کتمان نمودن زنان از حالات و عوارض واقع در رحمشان (در آیه شریفه کتمان) دلیلی است بر وجوب تصدیق ایشان.

و نیز به آیه دال بر وجوب اقامه شهادت (یعنی لا تَکْتُمُوا الشَّهادَةَ وَ مَنْ یَکْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) بر لزوم و وجوب قبول شهادت بعد از اقامه شدن آن، استدلال نمود (زیرا که اگر وجوب تصدیق و لزوم قبول، از آن استفاده نشود، تحریم کتمان و وجوب اقامه شهادت لغو و بیهوده خواهد بود) با اینکه ممکن است:

احتمالا وجوب اظهار (در حق وی) به خاطر امید به وضوح و روشنی حق است در اثر تعدّد و تکثر مظهرین.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۹۴

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در عبارت (یرد علیها: ما ذکرنا من الایرادین الاوّلین فی ... الخ ...) چیست؟

بررسی اشکالات بدون پاسخی است که به آیه نفر وارد بود، و بر استدلال به آیه کتمان نیز وارد بوده و بدون جواب مانده‌اند. و لذا آیه کتمان هم از ادله حجیت خبر واحد نمی‌باشد.

* اشکال اوّل بر استدلال به آیه کتمان از نظر شیخ چیست؟

همان اشکال اوّل آیه نفر است و حاصل مطلب بدین قرار است که:

به حکم آیه مزبور، کتمان حق حرام، اظهار حق واجب، قبول حق عند الاظهار نیز واجب، لکن آیا قبول واجب عند الاظهار مطلقا است (چه اظهار علمی باشد و چه غیر علمی) و یا اینکه باید اظهار علمی باشد؟

از این ناحیه آیه شریفه در مقام بیان نبوده و ساکت است، و لذا آیه دارای دو احتمال است و إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. که بیان آن در آیه نفر گذشت.

* دومین اشکال وارده بر استدلال به آیه کتمان از نظر شیخ چیست؟

همان اشکال دوّم آیه نفر است، بدین معنا که:

آیه شریفه در مقام تأسیس یک حکم ظاهری به نام حجیّت خبر نبوده و بر قبول و پذیرش قول مظهر را مطلقا (چه علم به حق داشته باشی یا نه) نخواسته است، بلکه آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه:

کتمان حقّ واقعی حرام، اظهار حقّ واقعی واجب و تسلیم هم در قبال حقّ واقعی واجب است حال چنین تسلیمی، منوط به احراز موضوع (حقّ واقعی) است، و احراز موضوع مترتب بر یقین به صدق مظهر است که در باب خبر واحد، به بیانی که در آیه نفر گذشت، وجود ندارد. حاصل مطلب اینکه:

آیه کتمان، نه تنها راجع به مسئله فوق ساکت است، بلکه ناطق به اعتبار علم است در اظهار، یعنی اظهار باید علمی باشد.

* شاهد شیخ بر مطلب اخیر در اشکال دوّم چیست؟

مورد خود آیه و شأن نزول آنکه راجع به نشانه‌های نبوت پیامبر اسلام است، که امری اعتقادی است و در امور اعتقادی علم لازم است، لذا نمی‌توان به آیه شریفه در مورد خودش عمل نکرد و در سایر موارد عمل‌کننده به آن بود.

* پس مراد از عبارت (نعم لو وجب الاظهار علی من لا یفید قوله العلم ...) چیست؟

این است که در مواردی که شارع مقدس اظهار را واجب کرده است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۹۵

۱- مثل: قول زن نسبت به ما فی الارحام و نسبت به طهر و حیض.

۲- و مثل: قول خبره واحد در باب تعیین قیمت متلفات

۳- و مثل: قول دو عادل در باب شهادت بر یک حق مالی و یا جانی و ...

می‌توان گفت حال که اظهار واجب شده آن‌هم به قول مطلق، پس قبول هم باید واجب باشد وگرنه لازم می‌آید که اظهار لغو باشد، لکن موارد مذکور و امثال آن به طور کلی از موضوعات بوده و ربطی به احکام ندارند و حال آنکه بحث ما در باب خبر واحد در احکام است.

* سومین اشکال وارده بر استدلال به آیه کتمان در حجیّت خبر واحد چیست؟

این است که شاید وجوب اظهار، و وجوب قبول تعبّدی باشد یعنی چه برای تو یقین حاصل شود، چه نه و چه حق را بشناسی یا نه، پس از اظهار مظهر واجب است اظهاراتش را قبول کنی.

بنابراین آیه کتمان به درد مسئله مورد بحث ما (یعنی حجیّت خبر واحد) می‌خورد.

لکن امکان دارد که خدای تعالی اظهار را واجب کرده باشد که در این صورت مظهر حق زیاد شده، در نتیجه حق واضح‌تر و جلیّ می‌گردد، لذا از باب علم عمل می‌شود و نه از روی تعبد.

پس آیه کتمان در اثبات حجیّت خبر واحد کاربرد ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۹۶

متن:

و من جملهٔ الآیات الّتی استدلّ بها بعض المعاصرین[۷۸] قوله تعالی:

فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ[۷۹]

بناء علی أنّ وجوب السؤال یستلزم وجوب قبول الجواب- و إلّا لغی وجوب السؤال- و إذا وجب قبول الجواب وجب قبول کلّ ما یصحّ أن یسأل عنه و یقع جوابا له، لأنّ خصوصیّهٔ المسبوقیّهٔ بالسؤال لا دخل فیه قطعا؛ فإذا سئل الراوی الّذی هو من أهل العلم عمّا سمعه عن الإمام علیه السّلام فی خصوص الواقعهٔ فأجاب بأنّی سمعته یقول کذا، وجب القبول بحکم الآیهٔ، فیجب قبول قوله ابتداء: «إنّی سمعت الإمام علیه السّلام یقول کذا»، لأنّ حجّیّهٔ قوله هو الّذی أوجب السؤال عنه، لا أنّ وجوب السؤال أوجب قبول قوله، کما لا یخفی.

ترجمه:

(استدلال به آیه سؤال در حجیّت خبر واحد)

اشاره

و از جمله آیاتی که برخی از معاصرین (در اثبات حجیّت خبر واحد) بدان استدلال نموده‌اند، این فرموده حق تعالی است:

(اگر نمی‌دانید از اهل علم و دانش سؤال کنید). مبنی بر اینکه:

وجوب سؤال، مستلزم وجوب جواب باشد و گرنه وجوب سؤال لغو و بیهوده است. و وقتی که قبول جواب (مسبوق به سؤال) واجب شد، هرآنچه صحیح است از آن سؤال شود و شأنیت جواب واقع شدن را دارد، پاسخ گفتنش واجب است، چرا که در حکم به وجوب، هیچ خصوصیت برای مسبوقیّت به سؤال نمی‌باشد.

پس وقتی راوی که از اهل علم است، از آنچه از امام در خصوص واقعه‌ای شنیده، مورد سؤال واقع شود، بگوید از حضرتش شنیدم که چنین و چنان فرمود، اگر به حکم آیه قبول آن واجب باشد، مستلزم این است که زمانی هم که ابتداء و بدون اینکه مورد سؤال قرار گیرد، اگر بگوید: از امام شنیدم که چنین و چنان فرمودند، پذیرفتن و قبولش واجب است.

(به دلیل اینکه حجّت بودن قول او موجب سؤال از وی شده، نه اینکه وجوب سؤال علّت پذیرفتن سخن او شده است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۹۷

تشریح المسائل

* چهارمین آیه‌ای که در باب حجیّت خبر واحد بدان استدلال شده کدام آیه است؟

آیه شریفه سؤال است که در دو سوره نحل آیه ۴۳ و انبیاء آیه ۷ وجود دارند یعنی فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ* اگر نمی‌دانید از اهل دانش بپرسید.

* کیفیت استدلال به آیه شریفه را توسط مستدلین به آن توضیح دهید؟

بدین نحو است که:

در آیه شریفه، امر به سؤال شده است.

صیغه امر دلالت بر وجوب دارد.

پس آیه شریفه به ظهور منطوقی دلالت بر وجوب سؤال دارد.

حال اگر سؤال بر فرد عامی و جاهل واجب باشد، مستلزم این است که پاسخ نیز بر اهل دانش واجب باشد یعنی اگر پاسخ بر اهل دانش واجب نباشد، ایجاب سؤال از سوی شارع لغو و بیهوده است کار لغو و بیهوده، قبیح است و از سوی شارع صورت نمی‌گیرد پس پاسخ بر اهل دانش از سوی شارع واجب است.

حال: اگر پاسخ دادن به سؤال بر عالم واجب باشد. لازمه‌اش این است که قبول هم بر سائل واجب باشد و الّا لازم می‌آید که ایجاب الجواب بر عالم لغو و بیهوده باشد. کار لغو و بیهوده قبیح است و صدورش از مولای حکیم محال.

پس قبول جواب هم بر سائل واجب است مطلقا، چه از پاسخ اهل علم، علم پیدا کنیم چه ظنّ.

حال: نتیجه مزبور را به عنوان یک کبرای کلی بر ما نحن فیه تطبیق می‌کنیم و می‌گوئیم:

کسی که به خدمت امام شرف‌یاب و حدیثی را از ایشان شنیده اهل ذکر (یعنی: عالم) است بر دیگران واجب است، از او که اهل ذکر (علم) است سؤال کنند.

پس جواب بر او که اهل علم است و قبول بر او که سائل است واجب است و لو پاسخ علم‌آور نباشد.

* آیا وجوب جواب و ابلاغ کلام اعم از این است که در پاسخ به سؤال باشد یا بدون سؤال؟

وقتی بر عالم جواب سؤال واجب باشد، بازگو نمودن آن جواب و ابلاغش به سائل مطلوب است، اعم از آنکه از آن سؤال شود یا نه؟

بنابراین:

۱- هر مطلبی که شأنیت سؤال از آن صلاحیّت جواب واقع شدن را داشته باشد، بازگو کردنش لازم است و لو مسوق به سؤال قرار نگیرد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۹۸

۲- وقتی اظهار چنین مطلبی واجب باشد، پذیرفتنش بر شنونده لازم و واجب است، و الا وجوب اظهار لغو و بیهوده است.

پس اگر راوی اهل علمی، ابتداء و بدون مسبوقیت به سؤال بگوید از امام علیه السّلام شنیدم که فرمود چنین و چنان.

قبول آن بر مستمعین واجب است، چرا که کلام وی حجّت است.

به عبارت دیگر: اگرچه آیه سؤال به ظهور لفظی این بخش از روایات را (که مورد سؤال واقع نمی‌شود) شامل نمی‌شود، لکن با تنقیح مناط آنها را نیز دربر می‌گیرد. چرا؟

زیرا وجوب سؤال و به دنبال آن وجوب قبول جواب، عبارتست از حجیت قول اهل ذکر، و الّا مسبوق بودن به سؤال خصوصیتی ندارد.

به عبارت دیگر، چون قول اهل ذکر و راوی حجّت است، یجب السؤال و سپس یجب القبول، نه اینکه چون سؤال واجب شود، قبول هم واجب می‌شود.

پس اگر مناط، حجیّت قول راوی باشد، این مناط در سایر روایاتی هم که در جواب سؤال نیستند وجود خواهد داشت.

پس با همین مناط آن روایات نیز حجّت خواهد بود. بنابراین دلیل اخصّ از مدّعا نیست، بلکه دلیل با مدّعا مساوی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۱۹۹

متن:

و يرد عليه أوّلا[۸۰]: أنّ الاستدلال إن كان بظاهر الآية فظاهرها بمقتضى السياق إرادة علماء أهل الكتاب- كما عن ابن عبّاس، و مجاهد، و الحسن، و قتادة[۸۱]- فإنّ المذكور في سورة النحل:

وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ إِلَّا رِجالًا نُوحِی إِلَیْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ بِالْبَیِّناتِ وَ الزُّبُرِ[۸۲]

و فی سورة الأنبیاء:

وَ ما أَرْسَلْنا قَبْلَکَ إِلَّا رِجالًا نُوحِی إِلَیْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ[۸۳]

و إن کان مع قطع النظر عن سیاقها ففیه: أوّلا: أنّه ورد فی الأخبار المستفیضة أنّ أهل الذکر هم الأئمة علیهم السّلام و قد عقد فی اصول الکافی بابا لذلک[۸۴]، و قد أرسله فی المجمع عن علیّ علیه السّلام[۸۵]

و ردّ بعض مشایخنا[۸۶] هذه الأخبار بضعف السند، بناء علی اشتراک بعض الرواة فی بعضها و ضعف بعضها فی الباقی.

و فیه نظر، لأنّ روایتین منها صحیحتان- و هما روایتا محمّد بن مسلم و الوشّاء[۸۷]- فلاحظ، و روایة ابی بکر الحضرمی[۸۸]، حسنة او موثقة، نعم ثلاث روایات آخر[۸۹]، منها لا تخلو من ضعف و لا یقدح قطعا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۰۰

ترجمه:

(ایرادات شیخ به استدلال صاحب فصول به آیه سؤال)

اشاره

اولا: اگر استدلال در اثبات حجیّت خبر واحد به ظاهر آیه باشد، از ظاهر آیه به مقتضای سیاقش، علمای اهل کتاب اراده شده، چنانچه از ابن عباس و مجاهد و حسن و قتادة این‌طور نقل شده، چه آنکه در سوره نحل چنین ذکر شده است که:

و ما پیش از تو ای محمّد نفرستادیم مگر مردانی را که به ایشان وحی نمودیم، پس اگر نمی‌دانید این معنا را از اهل دانش بپرسید.

و اگر با قطع نظر از سیاقش مورد استدلال واقع شود پس در آن (استدلال) اشکالاتی است.

(اشکال اوّل)

در اخبار مستفیض آمده است که اهل ذکر، همان ائمه علیهم السّلام هستند، چنانکه جناب کلینی هم در اصول کافی بابی را در این معنا قرار داده است.

و جناب امین الاسلام (طبرسی) هم در مجمع البیان روایتی را به همین مضمون از علی علیه السّلام مرسلا نقل کرده است و برخی از بزرگان و اساتید ما این اخبار را به واسطه ضعف سند ردّ کرده‌اند، البته بنا بر اشتراک روات این اخبار بین ضعیف و غیر ضعیف، و ضعف برخی روات در ما بقی اخبار.

در کلام فوق نظر و مناقشه است، زیرا دو روایت از این روایات یعنی: روایت محمد بن مسلم و روایت وشّاء صحیح هستند، پس آنها را ملاحظه کنید و روایت ابی بکر حضرمی، یا حسن است و یا موثق و لذا قابل اعتماد است.

بله، سه روایت دیگر از این اخبار و احادیث خالی از ضعف نیستند و لکن مضر و قادح هم نمی‌باشند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۰۱

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (انّ الاستدلال ان کان بظاهر الآیة ... الخ ...) چیست؟

این است که آیه شریفه دارای صدر و ذیلی است چنان‌که در سوره نحل فرموده:

وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ إِلَّا رِجالًا نُوحِی إِلَیْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ بِالْبَیِّناتِ وَ الزُّبُرِ اگرچه این ذیل را در سوره انبیاء

ندارد.

حال شیخ می‌پرسد که این استدلال شما با در نظر گرفتن سیاق (یعنی: صدر و ذیل) آیه صورت می گیرد و یا با قطع نظر از سیاق؟ استدلال شما با لحاظ هریک که باشد دارای اشکال است:

۱- اگر استدلال شما با در نظر گرفتن صدر و ذیل (سیاق) به کلّ کلام باشد، اشکالش این است که:

این آیه به ملاحظه صدرش (آیات قبل از آن) مربوط به علماء یهود است و عوام الناس از اهل کتاب و صرفا ایشان مورد نظر آیه است و نه مربوط به باب روایت و راوی چنانچه مفسّرین آورده‌اند: که کفار قریش در مقام تکذیب پیامبر می گفتند: اگر خدای تعالی پیامبر می‌فرستد، بایستی که از ملائکه بفرستد و حق تعالی در ردّ ایشان می‌فرماید:

تمام پیامبران قبل از تو رجالی از بنی آدم بوده‌اند و اگر ایشان در این مسئله شاك و یا جاهل‌اند از علماء، خویش سؤال کنند و لذا از این منظر نمی‌توان به این آیه شریفه در اثبات حجیّت خبر واحد استدلال نمود.

۲- و اگر استدلال شما با قطع نظر از سیاق (صدر و ذیل) و به خود این کلام کلّی است، چنین استدلالی دارای سه اشکال است که اشکال اول در متن مذکور به شرح ذیل است: از اخبار بسیاری که وارد شده است، این گونه استفاده می‌شود که:

مراد از اهل ذکر خصوص ائمه علیهم السّلام است و نه دیگران.

آنگاه قول امام یقین‌آور است چرا که معصوم است در نتیجه سائل به علم خود عمل می‌کند و نه به تعبّد به غیر علم. بنابراین از حجیّت فرموده ایشان لازم نمی‌آید که خبر ظنّی عادل هم حجّت باشد.

* مراد از عبارت (و ردّ بعض مشایخنا هذا الاخبار بضعف السند ...) چیست؟

اشکالی است بر مطلب شیخ مبنی بر اینکه این روایات نوعا مبتلا به اشکال‌اند و یا اینکه راویان آنها مشترك میان عادل و فاسق است و یا اینکه راوی آن مستقیما ضعیف است. پس نمی‌توان به واسطه این روایات، اطلاق آیه را به معصومین اختصاص داد.

* پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

این است که در این رابطه شش روایت وجود دارد که یکی از آنها حسن یا موثق است در نتیجه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۰۲

قابل اعتماد می‌باشد، دوتای از آنها صحیحه است و سه روایت هم ضعیف السند است.

* مراد از دو روایت در عبارت (و هما روایتا محمد بن مسلم و الوشاء ...) کدامین روایت است؟

۱- روایت اولی در کتاب کافی از محمد بن مسلم از ابی جعفر علیه السّلام چنین نقل شده است که:

قال: انّ من عندنا یزعمون انّ قول اللّه عزّ و جلّ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ* انّهم الیهود و النّصاری.

قال: إذا یدعونکم الی دینهم، قال: ثمّ مال بیده الی صدره نحن اهل الذکر و نحن المسئولون.

۲- و روایت دوم را نیز در کتاب مذکور این گونه نقل فرموده که:

عن وشاء، عن مولانا ابی الحسن الرّضا علیه السّلام:

قال: سمعته یقول: قال علی ابن الحسین علیهما السّلام علی الأئمهٔ من الفرض ما لیس علی شیعتهم و علی شیعتنا ما لیس علینا امرهم اللّه عزّ و جلّ انّ یسألونا.

قال: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ.*

فامرهم ان یسألونا و لیس علینا الجواب ان شئنا أجبنا و ان شئنا أمسکنا.

* مراد از روایت ابی بکر حضرمی کدام روایت است؟

روایتی است در کتاب شریف کافی که به نحو ذیل روایت شده است:

قال: کنت عند ابی جعفر علیه السّلام و دخل علیه الورد اخو الکمیت، فقال جعلنی اللّه فداک، اخترت لک سبعین مسئلهٔ، ما یحضرنی منها مسئلهٔ واحدهٔ.

فقال: و لا واحدهٔ یا ورد. قال: بلی قد حضرنی منها واحدهٔ، قال: و ما هی، قال: قول اللّه تعالی:

فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ* من هم؟

قال: نعم. قلت: علیکم ان تجیبونا؟ قال: ذاک الینا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۰۳

متن:

و ثانیا: أنّ الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصیل العلم، لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبّدا، کما یقال فی العرف: سل إن کنت جاهلا. و یؤیّده أنّ الآیهٔ واردهٔ فی اصول الدین و علامات النبیّ صلّی اللّه علیه و آله الّتی لا یؤخذ فیها بالتعبّد إجماعا.

و ثالثا: لو سلّم حمله علی إرادهٔ وجوب السؤال للتعبّد بالجواب، لا لحصول العلم منه، قلنا: إنّ المراد من أهل العلم لیس مطلق من علم و لو بسماع روایهٔ من الامام و إلّا لدلّ علی حجّیّهٔ قول کلّ عالم بشیء و لو من طریق السمع و البصر، مع أنّه یصحّ سلب هذا العنوان من مطلق من أحسّ شیئا بسمعه او بصره. و المتبادر من وجوب سؤال أهل العلم بناء علی إرادهٔ التعبّد بجوابهم هو سؤالهم عمّا هم عالمون به و یعدّون من أهل العلم فی مثله. فینحصر مدلول الآیهٔ فی التقلید، و لذا تمسّک به جماعهٔ علی وجوب التقلید علی العامّی.

ترجمه:

(اشکال دوم)

آنچه از وجوب سؤال، به هنگام عدم علم استفاده می‌شود وجوب تحصیل علم است، و نه لزوم و وجوب سؤال برای عمل به جواب (ی که شنیده می‌شود) تعبّدا، چنانچه در عرف گفته می‌شود: «سل ان کنت جاهلا». و تأیید می‌کند این مطلب را، آیه شریفه سؤال در اصول دین و نشانه‌های نبیّ صلّی اللّه علیه و آله، که در آن به اجماع علماء به تعبّد نمی‌توان اکتفا نمود، (بلکه تحصیل علم لازم است).

(اشکال سوّم)

اشاره

به فرض که حمل آیه را بر اراده وجوب سؤال، برای تعبّد نمودن به جواب و نه به منظور تحصیل علم، درست باشد خواهیم گفت: مراد از اهل علم، مطلق آگاه و عالم به چیزی نیست، و لو به این باشد که روایتی را از معصوم شنیده نباشد، وگرنه لازم می‌آید که آیه دلالت کند بر حجیّت قول هرکسی که به چیزی علم و اطلاع دارد و لو آنکه (علمش) از طریق شنیدن و یا دیدن نباشد، و حال آنکه قطعا عنوان علم از مطلق کسانی که چیزی را به شنیدن و یا دیدن احساس می‌کنند، صحّت سلب دارد. و متبادر (به ذهن) از وجوب سؤال از اهل علم به منظور تعبّد نمودن به جواب ایشان، سؤال نمودن از چیزی است که عالم به آن در تخصّص داشته و وی را از اهل علم به آن محسوب کنند.

بنابراین مدلول آیه منحصر به وجوب تقلید می‌شود، بدین خاطر جماعتی از اهل دانش به این آیه بر وجوب تقلید عامی از مجتهد تمسّک نموده‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۰۴

متن:

و بما ذکرنا یندفع ما یتوّهم من «أنّا نفرض الراوی من أهل العلم. فإذا وجب قبول روایته وجب قبول روایهٔ من لیس من أهل العلم بالاجماع المرکّب».

حاصل وجه الاندفاع: أنّ سؤال أهل العلم عن الألفاظ الّتی سمعها من الإمام علیه السّلام و التعبّد بقوله فیها لیس سؤالا من أهل العلم من حیث هم أهل العلم. الا تری أنّه لو قال: سل الفقهاء إذا لم تعلم، او الأطبّاء، لا یحتمل أن یکون قد أراد ما یشمل المسموعات و المبصرات الخارجیّهٔ من قیام زید، و تکلّم عمرو، و غیر ذلک.

ترجمه:

(دفع یک توهّم)

اشاره

به واسطه اشکال سوّمی که ذکر نمودیم، این توهّم که (متوهّم می‌گوید) ما فرض می‌کنیم که راوی از اهل علم باشد و به مقتضای آیه وقتی قبول روایت وی واجب بود روایت راوی غیر اهل علم نیز باید واجب باشد، بالاجماع المرکّب.

(حاصل دفع)

این است که از اهل علم سؤال کردن و طلب نمودن الفاظی که از امام علیه السّلام شنیده و سپس تعبّد نمودن به قول او در الفاظ مزبور، سؤال از اهل علم بما هو اهل علم محسوب نمی‌شود، بلکه سؤال از راوی شمرده می‌شود.

مگر نمی‌بینی هنگامی که به فردی می‌گویند: وقتی نمی‌دانی از فقیه بپرس و یا از طبیب.

هیچ‌کس از این عبارت، احتمال این معنا را نمی‌دهد که مراد گوینده این است که اگر به مسموعات و مبصرات خارجی مثل: قیام زید و سخن گفتن عمرو هم علم نداشتی از فقیه و یا طبیب سؤال کن، بلکه سؤال از فقیه و یا از طبیب، طلب نمودن آن چیزی است که در تخصّص او باشد و فن او محسوب شود.

بنابراین راوی را از اهل علم به شمار آوردن و به مقتضای آیه خبرش را پذیرفتن و واجب دانستن و پس از آن به اجماع مرکب تمسّک کردن بر وجوب قبول روایت راوی غیر اهل علم تکلّفی پیش نمی‌آید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۰۵

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (انّ الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصیل العلم) چیست؟

این است که در آیه شریفه دو احتمال وجود دارد:

۱- اینکه مراد این باشد که سؤال کنید تا علم پیدا کنید و در نتیجه به علم خود عمل کنید و لذا سخن از تعبّد صرف نیست.

۲- اینکه مراد این باشد که سؤال کنید و سپس جواب را گرفته به آن عمل کنید، چه برای شما علم بیاورد یا نه، بلکه باید از روی تعبّد به آن عمل کنید.

حال بنا بر احتمال اوّل، آیه به درد اثبات حجیّت خبر واحد نمی‌خورد، لکن بنا بر احتمال دوم، چرا.

* به نظر شیخ کدامیک از دو احتمال فوق اقوی است؟

احتمال اوّل اقوی است و آیه برآن حمل می‌شود.

* دلیل شیخ بر مدّعای مذکور چیست؟

یکی تبادر است، چرا که متبادر به ذهن از این تعبیر، همان احتمال اوّل است و دیگری شأن نزول آیه است که در رابطه با علامات النّبیّ است، و آن‌هم از اصول دین است و در اصول دین هم تعبّد جا ندارد، بلکه سؤال برای تحصیل علم است از طرفی: سلّمنا که احتمال اوّل اقوی نباشد، لکن از آنجا که محتمل الطرفین است می گوئیم: إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

* مراد از عبارت (لو سلّم حمله علی ارادة وجوب السؤال للتعبّد بالجواب ما لا حصول العلم ...) چیست؟

این است که به فرض مراد این باشد که:

سؤال کنید تا تعبّدا به جواب عمل کنید، نه اینکه تا علم پیدا کنید و آنگاه به علم خود عمل کنید لکن ما می گوئیم:

مراد از اهل ذکر مطلق کسی است که چیزی را بداند و لو از راه سمع و بصر نباشد و الّا آیه دلالت می‌نمود بر حجیّت قول هر انسانی که آگاه و عالم به چیزی بود و لو از راه دیدن و لو از راه دیدن و شنیدن.

خلاصه اینکه بر راوی بما هو راوی که عارف به الفاظ امام است، راوی گفته نمی‌شود، زیرا چه‌بسا راوی، فرد عامی محض باشد پس مراد از اهل علم چه کسانی است.

خواهیم گفت: مراد کسی است که در این رشته عالم به حساب آید و تو باید از آن رشته مربوطه سؤال کنی نه از هر امری و لو رشته او هم نباشد یعنی: مراد سؤال از رشته تخصّصی اوست، به دلیل یک تبادر عرفی و چنین کسانی همان مجتهدین هستند و نه راویان. پس آیه قبل از هر چیز به درد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۰۶

حجیّت فتوی می‌خورد و نه خبر واحد.

* اگر اشکال شود که برخی راویان حدیث خود از اهل ذکر و مجتهد بوده‌اند و برخی عامی، حال وقتی آیه سؤال شامل گروه اوّل شود (یعنی اهل علم) و روایات آنها نیز حجّت شود، از راه اجماع مرکب، احادیث راویان عامّی را نیز حجت می کند یعنی گفته می‌شود که:

کسی که قائل به تفصیل نیست که بگوید: حدیث راوی عالم حجّت و حدیث راوی عامی لا حجّت است، بلکه عدّه‌ای به‌طور کلّی خبر واحد را حجّت نمی‌دانند چه راوی آن عامی باشد و چه عالم.

عدّه‌ای نیز به قول مطلق خبر واحد را حجّت می‌دانند.

پس اگر آیه سؤال خبر راوی عالم را شامل شود، باید خبر راوی عامی را هم حجّت بدانیم و الّا خرق اجماع می‌شود. پاسخ شیخ چیست؟

این است که: سؤال از اهل علم منظور است، نه سؤال از الفاظ و اصوات امام از اهل علم از آن جهت که عالم‌اند.

پس مشمول آیه سؤال نمی‌باشد، شاهد و گواه ما نیز بر این مدّعی این است که وقتی گفته می‌شود از مجتهد بپرس یعنی از آن جهتی که بدان عالم است بپرس، نه اینکه از هر دری وارد شو و از هر موضوعی بپرس.

حاصل اینکه آیه شریفه مزبور به درد ما نحن و فیه نمی‌خورد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۰۷

متن:

و من جملة الآیات، قوله تعالی فی سورة البراءة: وَ مِنْهُمُ الَّذِینَ یُؤْذُونَ النَّبِیَّ وَ یَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ. قُلْ أُذُنُ خَیْرٍ لَکُمْ یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ[۹۰] مدح اللّه- عزّ و جلّ- رسوله صلّی اللّه علیه و آله بتصدیقه للمؤمنین، بل قرنه بالتصدیق باللّه جلّ ذکره. فإذا کان التصدیق حسنا یکون واجبا.

و یزید فی تقریب الاستدلال وضوحا ما رواه فی فروع الکافی، فی الحسن بابراهیم بن هاشم، أنّه کان لاسماعیل بن أبی عبد اللّه دنانیر، و أراد رجل من قریش أن یخرج بها إلی الیمن. فقال له أبو عبد اللّه علیه السّلام: «یا بنیّ! اما بلغک أنّه یشرب الخمر؟ قال: سمعت الناس یقولون. فقال: یا بنیّ انّ اللّه عزّ و جلّ یقول: یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین، یقول: یصدّق اللّه و یصدّق للمؤمنین؛ فإذا شهد عندک المسلمون فصدّقهم[۹۱]

ترجمه:

(استدلال به آیه اذن در اثبات حجّیت خبر واحد)

اشاره

و از جمله آیاتی (که در حجّیت خبر واحد بدان تمسّک می‌شود)، این سخن خدای تعالی است در سوره برائت: برخی از مردم کسانی هستند که وجود پیامبر اکرم را اذیت می‌کنند و می‌گویند: او گوش است. بگو: او گوش خوبی برای شماست، به خدا ایمان داشته باشید و مؤمنین را تصدیق کنید.

(تقریب استدلال)

خدای متعال در این آیه شریفه با تصدیق پیامبرش، مؤمنین را مدح و ستایش کرده است، بلکه آن (تصدیق مؤمنین) را با تصدیق خودش مقرون قرار داده است. از اینجا معلوم می‌شود که تصدیق مؤمنین و ترتیب اثر به قول آنها حسن است و وقتی حسن بود، پس واجب است.

آنچه بر وضوح و روشنی این استدلال می‌افزاید، روایتی است نقل شده در فروغ کافی که به واسطه قرار گرفتن ابراهیم بن هاشم در سلسله سندش، آن را حسن برشمرده‌اند و چنین است که:

اسماعیل پسر امام صادق سکه‌های دینار داشت و مردی از قریش اراده کرد که آن پول‌ها را جهت تجارت به یمن ببرد، حضرت به اسماعیل فرمود: فرزندم آیا به گوش تو نرسیده که وی شارب الخمر است. اسماعیل عرض کرد: از مردم شنیدم که این‌طور می‌گویند. حضرت فرمودند:

فرزندم خدای عزّ و جلّ می‌فرماید: پیامبر ایمان به خدا داشته و مؤمنین را تصدیق می‌کند. پس وقتی نزد تو مسلمانان به چیزی شهادت دادند ایشان را تصدیق کن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۰۸

تشریح المسائل

اشاره

* شأن نزول آیه شریفه (اذن) چیست؟

در تفسیر لاهیجی از علی بن ابراهیم روایت شده است که عبد الله بن نفیل منافق به خدمت پیامبر صلّی اللّه علیه و آله می‌آمد و نمّامی می‌کرد و اخبار را به منافقان می‌داد. جبرئیل حضرت را از این مطلب باخبر نمود حضرت آن منافق را به حضور طلبید و فرمود که از تو چنین عملی به من رسیده است او قسم خورد که کار من نیست.

حضرت به حسب ظاهر سخن او را قبول فرمود و به او دستور داد که به منزل خود برود او به نزد قومش آمد و گفت:

محمد گوش است هرچه بگوئی می‌پذیرد. خدای تعالی او را از سخن‌چینی من خبر داد، قبول کرد چون من انکار نمودم، آن را هم قبول کرد و لذا خدای تعالی این آیه را نازل فرمود.

* کیفیت استدلال مستدلین به آیه اذن را توضیح دهید؟

بدین نحو است که می‌گویند:

خدای تعالی پیامبرش را به سبب تصدیقش مدح و ستایش فرمود.

پیامبر خدا نیز مؤمنین را تصدیق می‌کند.

پس تصدیق المؤمنین حسن و ممدوح است مطلقا.

یعنی چه اخبار مؤمنین برای او یقین‌آور باشد و یا نه، پس شامل خبر واحد هم می‌شود آنگاه وقتی حسن تصدیق به‌واسطه آیه اذن ثابت شد، از راه اجماع مرکب وجوب تصدیق مؤمنین را ثابت می‌کنند بیان مطلب اینکه:

۱- می‌گویند: احدی از اصولیین قائل به تفصیل نشده‌اند، بلکه سید مرتضی و پیروانش به قول مطلق می‌گویند: تصدیق مؤمنین بدون اینکه قولشان یقین‌آور باشد، نه حسن دارد، نه جایز است و نه واجب.

۲- مشهور می‌گویند: تصدیق مؤمن و لو علم‌آور هم نباشد، نه تنها حسن و جایز است، بلکه واجب است.

در نتیجه کسی نگفته تصدیق مؤمن حسن است ولی واجب نیست.

حال وقتی آیه حسن را ثابت کرد، با اجماع وجوب هم ثابت می‌شود و معنای حجیّت خبر واحد هم همین است که یجب التصدیق و ترتیب الاثر.

پس آیه شریفه مع الضمیمهٔ، حجیّت خبر واحد را ثابت می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۰۹

* شاهد و گواه مستدلّین بر استدلالشان به آیه اذن چیست؟

این است که در روایت اسماعیل ابن صادق علیه السّلام به آیه مذکور استدلال شده و آن این است که اسماعیل فرزند ارشد حضرت امام علیه السّلام مقداری دینار داشت، که آنها را جهت تجارت در اختیار مردی از اهل حجاز قرار داد، درحالی‌که شنیده بود که آن تاجر شارب الخمر است و لکن اعتنایی نکرد آن مرد هم رفت و دینارهای وی را مصرف کرد و چیزی هم به او نداد.

امام صادق علیه السّلام به اسماعیل فرمود:

مگر از مسلمانان نشنیده بودی که وی شارب الخمر است، چرا دینارهایت را به او دادی؟ مگر قرآن نمی‌فرماید که: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ، یعنی یصدّق اللّه و یصدّق للمؤمنین. پس چرا تصدیق ننمودی و ترتیب اثر به سخن مؤمنین ندادی؟

و لذا نتیجه می‌گیرند که آیه اذن می‌تواند مثبت مدّعای ما باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۱۰

متن:

و یرد علیه أوّلا- أنّ المراد بالاذن سریع التصدیق و الاعتقاد بکلّ ما یسمع، لا من یعمل تعبّدا بما یسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه؛ فمدحه بذلک لحسن ظنّه بالمؤمنین و عدم اتّهامهم.

و ثانیا: أنّ المراد من التصدیق فی الآیهٔ لیس جعل المخبر به «واقعا» و ترتیب جمیع آثاره علیه، إذ لو کان المراد به ذلک لم یکن اذن خیر لجمیع الناس؛ إذ لو أخبره أحد بزنا أحد أو شربه أو قذفه أو ارتداده فقتله النبیّ أو جلده لم یکن فی سماعه ذلک الخبر خیر للمخبر عنه- بل کان محض الشرّ له، خصوصا مع عدم صدور الفعل منه فی الواقع- نعم، یکون خیرا للمخبر من حیث متابعهٔ قوله و إن

كان منافقا مؤذيا للنبىّ صلّى اللّه عليه و آله على ما يقتضيه الخطاب فى «لكم»؛ فثبوت الخير لكلّ من المخبر و المخبر عنه لا يكون إلّا إذا صدّق المخبر- بمعنى إظهار القبول عنه و عدم تكذيبه و طرح قوله رأسا- مع العمل فى نفسه بما يقتضيه الاحتياط التامّ بالنسبة إلى المخبر عنه، فإن كان المخبر به ممّا يتعلّق بسوء حاله لا يؤذيه فى الظاهر لكن يكون على حذر منه فى الباطن، كما هو مقتضى المصلحة فى حكاية إسماعيل المتقدّمة.

و يؤيّد هذا المعنى ما عن تفسير العيّاشىّ عن الصادق عليه السّلام من أنّه: «يصدّق المؤمنين، لأنّه صلّى اللّه عليه و آله كان رءوفا رحيما بالمؤمنين»[۹۲]

فإنّ تعليل التصديق بالرأفة و الرحمة على كافّة المؤمنين ينافى إرادة قبول قول أحدهم على الآخر، بحيث يرتّب عليه آثاره و إن أنكر المخبر عنه وقوعه، إذ مع الإنكار لا بدّ من تكذيب أحدهما، و هو مناف لكونه اذن خير و رءوفا رحيما لجميع المؤمنين؛ فتعيّن إرادة التصديق بالمعنى الّذى ذكرنا.

ترجمه:

(اشکال شیخ به استدلال به آیه اذن)

اشاره

و دو ایراد برآن (استدلال به آیه اذن) به شرح ذیل وارد است:

۱- مراد از (اذن) فرد سریع التصدیق و سریع الاعتقاد است به آنچه که می‌شنود، و نه آن‌کس که هرچه را می‌شنود، بدون حصول علم و اعتقاد، از روی تعبّد به آن عمل می‌کند.

و لذا خداوند ایشان (پیامبر صلّی اللّه علیه و آله) را به‌واسطه داشتن حسن ظنّ به مؤمنین و متهم نکردن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۱۱

آنان مدح و ستایش فرموده است.

۲- مراد از (تصدیق) در آیه شریفه، این نیست که (مخبر به) را واقع قرار داده و تمام آثار واقع را برآن مترتب نمایند، زیرا اگر مراد، واقع قرار دادن مخبر به بود، دیگر پیامبر اذن خیر برای همه مردم نمی‌بود، چه آنکه اگر شخصی از زنا کردن یا شرب خمر و یا ارتداد فلان شخص به پیامبر خبر دهد و پیامبر نیز به مجرّد شنیدن این خبر، (مخبر عنه) را کشته و یا تازیانه بزند، در شنیدن آن خبر، خیری برای (مخبر عنه) نمی‌باشد، بلکه برای او شرّ محض است، به ویژه اگر فعل از او صادر نشده باشد.

بله: خیر است نسبت به مخبر از آن جهت که متابعت کلامش را نموده، اگرچه مخبر شخص منافق و اذیت‌کننده پیامبر باشد، چنانچه مقتضای خطاب در (لکم) چنین است.

پس ثبوت خیر بودن حضرت برای هریک از مخبر و مخبر عنه ممکن نیست، مگر وقتی‌که مخبر را ظاهرا تصدیق کند، و به سبب آنچه مقتضی احتیاط تامّ است از مخبر عنه احتیاط نماید. پس اگر مخبر به (خبری که به وی داده‌اند)، به سوء حال و نیّت بد مخبر عنه تعلّق دارد، علی الظاهر او را اذیّت نمی‌کند، لکن باطنا از او پرهیز می‌نماید، چنانچه مقتضای مصلحت در داستان اسماعیل که قبلا گذشت، همین‌طور است.

(مؤید اشکال دوّم)

اشاره

و مؤیّد معنای یاد شده روایتی است در تفسیر عیّاشی از امام صادق علیه السّلام بدین معنا که فرمودند: پیامبر اکرم مؤمنین را به این خاطر تصدیق می‌فرمود که نسبت به ایشان رئوف و رحیم بود.

(استشهاد)

اشاره

این تعلیل (امام) در تصدیق اقوال مؤمنین به خاطر رأفت و رحمت نسبت به قاطبه اهل ایمان، منافی با اراده قبول قول یکی از آنها بر علیه دیگری است به نحوی که آثار واقع را نیز برآن مترتب کند، اگرچه مخبر عنه، وقوع و صدور فعل را از خود منکر می‌شد، چه آنکه با انکار وی ناگزیر حضرت می‌باید یکی از مخبر و مخبر عنه را تکذیب می‌فرمود و این تکذیب با اذن خیر و رحیم و رئوف بودن نسبت به همه مردم، منافات دارد.

پس تصدیق به همان معنایی که (در اشکال دوم) ذکر کردیم (یعنی: مجرّد تصدیق و صرف اظهار قبول بدون اینکه برآن آثار واقع مترتب شود) تعیّن می‌یابد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۱۲

تشریح المسائل

* تصدیق در تقسیم اولیّه بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: ۱- قولی ۲- فعلی

* مراد از تصدیق قولی چیست؟

تأیید سخن گوینده است به این معنا که لسانا به او می‌گوید: تو راست می‌گویی، لکن برطبق خبر او اقدام نکرده و عمل نمی‌کند، بلکه در مقام عمل با احتیاط تام و کامل حرکت می‌کند.

* مراد از تصدیق فعلی چیست؟

این است که عملا سخن گوینده را تأیید و تصدیق کرده و به خبر وی ترتیب اثر داده و آن را جامه عمل می‌پوشاند و آن را نازل به منزله علم قرار می‌دهد.

* با توجّه به معانی فوق الذکر از تصدیق، کدام معنا در باب حجیّت خبر مطرح است؟

تصدیق عملی، یعنی ترتیب اثر دادن و به خبر عمل کردن، بدین معنا که فی المثل زراره گفت: قال الامام یجب الجمعهٔ، حال شخصی برود و در خارج جمعه را انجام دهد و یا مثلا: زراره گفته است که قال الامام یحرم استعمال الدخانیات. شخص در خارج عملا آن را ترک کند.

* مراد از تصدیق در آیه شریفه کدام معناست؟

تصدیق قولی است یعنی اظهار القبول.

* مراد از عبارت (یرد علیه ...) در ابتدای متن مزبور چیست؟

پاسخ شیخ است به استدلالی که به آیه اذن شده است مبنی بر اینکه استدلال مذکور دارای دو ایراد و اشکال است.

* حاصل اشکال اوّل شیخ به استدلال مزبور چیست؟

این است که مراد از (اذن خیر) بودن رسول اللّه در آیه شریفه یکی از سه معنای ذیل است:

۱- اینکه به معنای قبول کردن آن حضرت باشد، به این معنا که نه افراد را تکذیب نموده و نه به آنها سوءظنّ داشته است.

۲- مراد از آن (اذن خیر) این باشد که حکم به عدم کذب افراد می‌نموده و خبر مخبر را به حسب اعتقادش مطابق با واقع می‌دانسته است.

۳- مراد از آن (اذن خیر) این باشد که خبری که به سمع آن حضرت می‌رسید مطابق با واقعش می‌دانسته و آثار واقع را بر آن مترتب می‌ساخته است.

حال در صورتی می‌توان به آیه اذن بر حجیّت خبر واحد استدلال نمود که مراد از (اذن خیر)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۱۳

معنای سوم باشد و حال آنکه، این معنا از ظاهر آیه به دست نمی‌آید و دلیل و قرینه‌ای هم بر اراده آن در دست نیست.

* عبارت اخرای اشکال اوّل چیست؟

این است که هرکسی که به مجرّد شنیدن سخنی، بدون علم و اعتقاد قلبی، از روی تعبّد به آن ترتیب اثر دهد، مراد از (اذن) نمی‌باشد، تا به درد ما نحن فیه نخورد.

بلکه، کسی است که سریع الاعتقاد است و به محض شنیدن خبری از یک مخبر برایش باور حاصل می‌شود، آنگاه به باور و یقین خود عمل می‌کند و نه از روی تعبّد، پس آیه از ما نحن فیه اجنبی است.

* اگر اشکال شود که آیه در مقام مدح است و حال آنکه سریع الاعتقاد بودن صفتی مذموم است و سزاوار مدح نیست پس چگونه می‌توان آیه را به معنای فوق تفسیر نمود؟ شیخ چه پاسخی می‌دهد؟

می‌فرماید: سریع الاعتقاد بودن اگرچه از جهات دیگری مذموم است و لکن از این جهت که حاکی از حسن ظنّ طرف به مؤمنین و نشانه عدم اتّهام نبیّ اکرم به مؤمنین است، کاملا ممدوح است و لذا با مقام آیه تناسب دارد.

* حاصل اشکال دوّم شیخ به استدلال به آیه اذن چیست؟

این است که مراد از حجّت بودن خبر واحد و اخباری را که عادل می‌آورد این است که آن را واقع فرض کرده و تمام آثار واقعی را بر آن مترتب نمود، و حال آنکه آیه شریفه اذن بر آن دلالت نمی‌کند.

زیرا اگر این‌چنین می‌بود، خدای تعالی از آن حضرت، نسبت به مردم، به اذن خیر تعبیر نمی‌نمود.

چه آنکه فی المثل: اگر زید به حضرتش خبر می‌داد که عمرو شرب خمر کرده و یا عمل زنا نموده، مسئله از دو حال خارج نبوده است.

۱- اینکه خبر را واقع به حساب آورده و حدّ شرب و یا زنا را بر عمر جاری می‌نمود.

۲- اینکه خبر را رد و زید را در خبرش تصدیق و تأیید نمی‌فرمود.

حال در هیچ‌یک از این دو صورت اطلاق اذن خیر به طور مطلق درست نمی‌باشد، چرا که در فرض اوّل، اذن خیر نسبت به (مخبر) بوده، و در فرض دوّم نسبت به (مخبر عنه).

در نتیجه از اطلاق حق تعالی از پیامبر به اذن خیر، به طور مطلق و بدون هرگونه قیدی، می‌فهمیم که مقصود معنایی است غیر از آنچه گفته شد، و آن این است که مخبر، وقتی خبر می‌آورد علی الظاهر حضرت او را تصدیق می‌فرمود و دروغگو قلمدادش نمی‌نمود و حال آنکه باطنا و در عمل آثار واقع را بر خبر او مترتب نمی‌کرد. لکن مواظب و مراقب (مخبر عنه) بوده و در کمال احتیاط و حذر از او قرار داشته‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۱۴

این نحوه عمل و مشی حضرت، موجب صدق (خیر) نسبت به هر دو (مخبر- مخبر عنه) است.

لذا معنای فوق هیچ‌گونه ارتباطی با حجیّت قول عادل نداشته و دور از افاده آن معنا می‌باشد.

* حاصل اشکال فوق به طور خلاصه چیست؟

با توجه به تقسیمات تصدیق به قولی و فعلی، مراد از تصدیقی که در باب حجیّت خبر مطرح است همان تصدیق عملی یعنی ترتیب اثر دادن و عمل نمودن به خبر مخبر است و حال آنکه مراد از تصدیق در آیه شریفه، تصدیق قولی است یعنی اظهار قبول.

(فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد)

* به چه دلیل می‌گویید مراد از تصدیق در آیه شریفه تصدیق قولی است؟

به دلیل وجود شواهد متعدّد داخلی و خارجی.

* مراد از عبارت (و یؤیّد هذا المعنی ما عن تفسیر العیاشی عن الصادق ...) چیست؟

روایتی است در تفسیر عیّاشی از امام صادق ۷ که شیخ در تأیید اشکال دوم آورده است که فرموده‌اند:

پیامبر اکرم مؤمنین را به این علت و دلیل تصدیق می‌فرمود که به ایشان رئوف و رحیم بودند.

حال رئوفیّت و رحیمیّت نسبت به همه مؤمنین زمانی است که تصدیق قولی باشد وگرنه اگر مراد تصدیق عملی باشد، چه‌بسا ممکن است که نسبت به مخبر رئوف و رحیم شود ولی نسبت به مخبر عنه غلیظ و شدید باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۱۵

متن:

و یؤیّده أیضا: ما عن القمیّ فی سبب نزول الآیهٔ:

«أنّه نمّ منافق علی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله فأخبره اللّه ذلک، فأحضره النبیّ و سأله، فحلف: أنّه لم یکن شیء ممّا ینمّ علیه، فقبل منه النبیّ. فأخذ هذا الرجل بعد ذلک یطعن علی النبیّ و یقول: إنّه یقبل کلّ ما یسمع. أخبره اللّه أنی أنمّ علیه و أنقل أخباره، فقبل. فأخبرته أنّی لم أفعل، فقبل. فردّه اللّه– تعالی– بقوله لنبیّه صلّی اللّه علیه و آله: قُلْ أُذُنُ خَیْرٍ لَکُمْ[۹۳]

و من المعلوم: أنّ تصدیقه صلّی اللّه علیه و آله للمنافق لم یکن بترتیب آثار الصدق علیه مطلقا. و هذا التفسیر صریح فی أنّ المراد من المؤمنین المقرّون بالایمان من غیر اعتقاد، فیکون الایمان لهم علی حسب إیمانهم، و یشهد بتغایر معنی الایمان فی الموضعین، مضافا إلی تکرار لفظه، تعدیته فی الاوّل بالباء و فی الثانی باللّام، فافهم.

و أمّا توجیه الروایهٔ فیحتاج إلی بیان معنی التصدیق، فنقول: إنّ المسلم إذا أخبر بشیء فلتصدیقه معنیان.

أحدهما: ما یقتضیه أدلّهٔ تنزیل المسلم علی الصحیح و الأحسن، فانّ الإخبار، من حیث انّه فعل من أفعال المکلّفین، صحیحه ما کان مباحا و فاسده ما کان نقیضه، کالکذب و الغیبهٔ و نحوهما، فحمل الإخبار علی الصادق حمل علی أحسنه.

و الثانی: هو حمل إخباره، من حیث انّه لفظ دالّ علی معنی یحتمل مطابقته للواقع و عدمها، علی کونه مطابقا للواقع بترتیب آثار الواقع علیه.

و الحاصل أنّ المعنی الثانی هو الّذی یراد من العمل بخبر العادل. و أمّا المعنی الأوّل، فهو الّذی یقتضیه أدلّهٔ حمل فعل المسلم علی الصحیح و الأحسن. و هو ظاهر الأخبار الواردهٔ فی: أنّ من حقّ المؤمن علی المؤمن أن یصدّقه و لا یتّهمه، خصوصا مثل قوله علیه السّلام:

«یا أبا محمّد! کذّب سمعک و بصرک عن أخیک، فان شهد عندک خمسون قسامهٔ أنّه قال قولا، و قال: لم أقله، فصدّقه و کذّبهم، الخبر».[۹۴]

فإنّ تکذیب القسامهٔ مع کونهم ایضا مؤمنین لا یراد منه الّا عدم ترتیب آثار الواقع علی کلامهم لا ما یقابل تصدیق المشهود علیه، فانّه ترجیح بلا مرجّح بل ترجیح المرجوح.

نعم: خرج من ذلک مواضع وجوب قبول شهادهٔ المؤمن علی المؤمن و ان انکر المشهود علیه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۱۶

ترجمه:

(مؤیّدی دیگر)

اشاره

و تأیید می‌کند این معنا (اشکال دوم) را روایتی از مرحوم قمیّ در سبب نزول آیه شریفه مبنی بر اینکه منافقی در مدینه پشت سر پیامبر سخن‌چینی می‌نمود که خداوند پیامبر را از این مسئله باخبر نمود، حضرت وی را به حضور طلبید از او سؤال فرمود که چرا توطئه می‌کنی؟

او در پاسخ همه چیز را انکار کرده قسم خورد که سخن‌چینی نکرده است، پیامبر هم قبول کرد و فرمود حال که می‌گویی نکرده‌ام، پس آزادی برو. از آن پس آن مرد منافق در مقام طعن و در غیاب پیامبر می‌گفت:

پیامبر اذن (گوشی) است، هرچه را که بشنود، می‌پذیرد، خداوند او را از سخن‌چینی من و اینکه اخبارش را نقل می‌کنم، باخبر کرد پس قبول نمود وقتی خودم آن را انکار کردم باز هم پذیرفت.

لذا خدای متعال او را رد نمود و به ایشان فرمود: بگو پیامبر برای شما گوش خوبی است.

(استشهاد)

روشن است که تصدیق پیامبر صلّی اللّه علیه و آله نسبت به منافق مذکور، ترتّب مطلق آثار صدق بر او نبوده و این تفسیر صریح است در اینکه مراد از مؤمنین (در آیه) کسانی هستند که بدون اعتقاد اقرار به ایمان دارند، پس ایمان (پیامبر) به ایشان، برحسب ایمانی است که داشته‌اند و گواه بر تغایر معنای ایمان در دو موضع، علاوه بر تکرار این لفظ در هر دو جا، متعدی شدن کلمه یؤمن در اوّلی با (باء) و در دوّمی با (لام) است، فافهم.

(توجیه روایت و تبیین معنای تصدیق)

اشاره

و امّا توجیه کردن روایت، نیاز به بیان معنای تصدیق دارد، ازاین‌رو می‌گوییم که:

هنگامی که مسلمان از چیزی خبر می‌دهد، برای تصدیق خبرش دو معنا می‌باشد.

۱- معنائی که ادلّه تنزیل فعل مسلمان بر صحیح و احسن مقتضی آن است. بنابراین اخبار از حیث اینکه فعلی است از افعال مکلفین است، صحیحش مباح و فاسدش نقیض آن است مثل:

دروغ و غیبت و امثال آن، بدین خاطر حمل خبر صادر از مسلمان را بر صدق و راستگوئی حمل فعل مسلمان بر امر احسن و صحیح است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۱۷

۲- اینکه خبر صادر از مسلمان را از حیث اینکه لفظی است که دلالت بر معنایی می‌کند که احتمال دارد مطابق با واقع باشد و یا غیر مطابق، بر مطابق با واقع حمل می‌نمائیم، به این معنا که آثار واقع را برآن مترتّب می‌سازیم.

(حاصل مطلب)

اینکه معنـای دوم همـان معنایی است که از عمل به خبر عادل و حجیّت آن، اراده شـده است و امّا معنای اوّل: همان معنایی است که مقتضای ادلّه حمل فعل مسلمان بر صحیح و احسن است، چنانچه ظاهر اخبار وارده دلالت دارند بر اینکه:

یکی از حقوق مؤمن بر مؤمن این است که وی را تصدیق نموده و متّهمش نکند، به ویژه مثل این فرموده امام علیه السّلام:

ای ابا محمدا! گوش و چشـمت را (نسبت به شنیدنی‌ها و دیدنیهای) راجع به برادر دینی‌ات تکذیب نما، چه آنکه اگر ۵۰ نفر نزد تو قسم بخورند که وی فلان سخن را گفته، لکن خودش بگوید: آن را نگفته‌ام، او را تصدیق و قسامه را تکذیب نما.

پس از تکـذیب قسم‌خورنـدگان با اینکه از اهل ایمان هسـتند، اراده نشـده است مگر عـدم ترتّب آثار بر کلام ایشان، نه تکذیب در مقابل تصـدیق مشـهود علیه (یعنی بگویی ایشان دروغ و مشـهود علیه راست می‌گویـد) چرا که این معنا ترجیـح بدون مرجّح و بلکه ترجیـح مرجوح بر راجح است. بله از این معنا (که ذکر شد) مواردی که واجب است شـهادت مؤمن بر علیه مؤمن قبول شود، هرچند مشهود علیه آن را انکار کند، خارج گردیده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۱۸

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (و یؤیّده ایضا ما عن القمیّ فی سبب نزول الآیهٔ ... الخ) چیست؟

بیـان شـأن نزول آیه است به عنوان شاهـدی دیگر بر اشـکال دوم مبنی بر اینکه منافقی پشت سـر پیامبر نمّامی می‌کرد، خـدای تعالی رسول اللّه را باخبر فرمود، حضرت آن منافق را احضار کرد، آن مرد مسئله را تکذیب کرد پیامبر او را رها ساخت.

پس از این مـاجرا در تضـعیف پیـامبر می‌گفت: او گوش است و هرکه هرچه می‌گویـد، می‌پـذیرد، چرا که خـدا او را از نمّـامی من باخبر کرد پذیرفت من آن را تکذیب کردم باز هم پذیرفت. لذا: آیه آمد که أُذُنُ خَیْرٍ لَکُمْ یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ ای یصدّقهم.

حال از آنجا که این منافق ایمانش به خدا صوری بود، تصدیق النّبی صلّی اللّه علیه و آله هم نسبت به او ظاهر خواهد بود و نه ظاهرا و باطنا، در نتیجه آثار مترتّب بر کلام صادق را بر سخنان او مترتّب نمی‌نمود.

* جهت توجیه روایت اسماعیل بن صادق مقدّمهٔ بفرمائید تصدیق المسلم بر چند نوع است؟

بر دو نوع است:

۱- حمل قول و کلام او بر درستی و احسن الوجوه بودن.

چرا که قول مسـلم نیز فعلی از افعال اختیاریه صادره از مسـلم است و لـذا وقتی امر دائر است که این فعل او را حمل بر صـحت کنیم (یعنی: صدق و راستی) و یا حمل بر فساد (یعنی کذب و غیبت)، باید حمل بر احسن کنیم که همان صدق است.

این معنا از ادلّه وجوب حمل فعل مسـلم بر صحت، استفاده می‌شود و ربطی به ما نحن فیه ندارد، چرا که در مقام عمل احتیاط حاکم است.

۲- تصدیق عملی یعنی: آثار را برآن مترتب ساختن است که ما نحن فیه و مورد بحث ما نیز همین است.

* با توجه به مقدّمه فوق مراد از عبارت (و من المعلوم انّ تصدیقه للمنافق ... الخ) چیست؟

این است که حضـرت صلّی اللّه علیه و آله مطلق آثار صدق را بر کلام او مترتّب نساخته و به حسب ظاهر وی را تکذیب نمی‌فرمود است.

پس اولا: مراد از آن صدق المؤمنین در کلام امام صادق، تصدیق به معنای اوّلی است یعنی:

حمل فعل مسـلم بر صحت و احسن الوجوه بودن و لکن عند العمل، احتیاط کردن است چرا که مراد از مؤمنین در آیه شریفه کسانی هسـتند که صـرفا با ایمان تقارن داشته و ظاهرا به آنان مؤمن گفته می‌شد بدون اینکه در باطن ایمان و اعتقادی داشته باشند. بنابراین

آیه ربطی به ما نحن فیه ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۱۹

ثانیا: به فرض که مراد تصدیق عملی باشد. در این صورت شما از استدلال به کتاب بیرون رفته و به سنت استدلال کرده‌اید و حال آنکه اکنون بحث ما پیرامون استدلال به کتاب است.

* پس مراد از عبارت (فیکون الایمان و لهم علی حسب ایمانهم ...) چیست؟

این است که ایمان پیامبر به میزان و برحسب ایمانی است که آنها داشتند.

یعنی: چون اعتقاد باطنی نداشتند و تنها به حسب ظاهر خود را اهل ایمان معرّفی می‌کردند لاجرم ایمان حضرت و تصدیق ایشان نسبت به آنها صوری و ظاهری بوده است، بدون اینکه آنها را به حسب واقع مؤمن فرض کرده باشد و آثار واقع را بر ایمان آنها مترتّب ساخته باشد که شواهدی نیز در اثبات این مدّعا آورده شد.

* مراد از عبارت (فإنّ تعلیل التصدیق بالرأفة و الرّحمة علی کافة ...) چیست؟

اوّلین شاهد بر این است که مراد از تصدیق در آیه شریفه تصدیق قولی است. چنانکه آیه شریفه فرمود: أُذُنُ خَیْرٍ لَکُمْ. یعنی: پیامبر گوش خیر است برای همه شما مؤمنین، حتّی منافقین.

لذا زمانی اذن خیر برای همه می‌شود که آنها را به زبان تصدیق نماید، ولی اگر عملا تصدیق کند برای برخی اذن خیر بوده و برای برخی اذن شرّ خواهد بود.

فی المثل: اگر زید خبر دهد که بکر شرب خمر کرده و خود بکر آن را انکار نماید، و پیامبر صلّی اللّه علیه و آله هر دو مخبر را تصدیق نماید، تناقضی آشکار رخ می‌دهد.

و اگر مخبر اوّلی را تصدیق کند و به خبر او ترتیب اثر دهد و بکر را تازیانه بزند، نسبت به مخبر اوّلی اذن خیر است ولی نسبت به مخبر دوّمی یا (مخبر عنه) اذن شرّ است و نه خیر به ویژه، اگر (مخبر به) یعنی: (شرب خمری) در کار نباشد که در اینجا حتما شرّ محض خواهد بود پس اگر بخواهد اذن خیر برای همه باشد، باید مراد از تصدیق، تصدیق قولی باشد.

* مراد از اصطلاح (افهم) در پایان پاراگراف اوّل چه بود؟

شاید اشاره باشد به اینکه اختلاف حرف تعدیه در این دو موضع اقتضا نمی‌کند که ایمان به مؤمنین را بر معنای مذکور حمل نمود، بلکه نهایتا باید گفت:

معنای ایمان در دو مورد با هم متفاوت است و در تحقق تفاوت و تغایر آن همین اندازه کافی است که گفته شود مراد از ایمان به خدا عبودیت و اطاعت است و لذا تحقق آن موقوف بر اقرار به زبان و اعتقاد به قلب و عمل به ارکان است، به خلاف ایمان به مؤمنین چرا که مراد از ایمان به مؤمنین، مجرد ترتّب آثار واقع بر قولشان می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۲۰

متن:

و انت إذا تأمّلت هذه الرّوایة و لاحظتها مع الرّوایة المتقدّمة فی حکایة اسماعیل، لم یکن لك بدّ من حمل التّصدیق علی ما ذکرنا.

و ان ابیت الّا عن ظهور خبر اسماعیل فی وجوب التصدیق به معنا ترتیب آثار الواقع فنقول:

انّ الاستعانة بها علی دلالة الآیة خروج عن الاستدلال بالکتاب الی السنّة و المقصود هو الاوّل.

غایة الامر کون هذه الرّوایة فی عداد الرّوایات الآتیة إن شاء الله تعالی.

ثمّ انّ هذه الآیات علی تقدیر تسلیم دلالة کلّ واحد منها علی حجیّة الخبر انّما تدلّ بعد تقیید المطلق منها الشامل لخبر العادل و غیره بمنطوق آیة النبأ علی حجیّة خبر العادل الواقعیّ او من اخبر عدل واقعیّ بعد الیه، بل یمکن انصراف المفهوم- بحکم الغلبة و شهادة

التعلیل بمخافهٔ الوقوع فی النّدم- الی صورهٔ افادهٔ خبر العادل الظنّ الاطمینانیّ بالصّدق، کما هو الغالب مع القطع بالعدالهٔ فیصیر حاصل مدلول الآیات اعتبار خبر العادل الواقعیّ بشرط افادته الظنّ الاطمینانی و هو المعبّر عنه بالوثوق.

نعم، لو لم نقل بدلالـهٔ آیـهٔ النبأ من جهـهٔ عـدم المفهوم لها اقتصـر علی منصـرف سائر الآیات، و هو الخبر المفید للوثوق و ان لم یکن المخبر عادلا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۲۱

ترجمه:

اگر تو در اطراف این روایت تکفّر و دقّت کنی و آن را بـا روایتی که در ارتباط با داسـتان اسـماعیل که قبلا گـذشت، ملاحظه کنی چاره‌ای جز حمل تصـدیق بر معنایی که ذکر شـد برای تو باقی نمی‌مانـد و اگر (از معنای مزبور) جز ظهور خبر اسـماعیل در وجوب تصدیق به معنای ترتیب آثار واقع بر خبر، ابا نمایی؛ می‌گوییم:

کمک خواسـتن از این روایت، جهت اثبات حجیّت قول عادل و به واسـطه آن دلالت آیه را اثبات نمودن، مستلزم عدول از استدلال به آیه و اثبات حجیّت خبر واحد به واسطه سنّت است و حال آنکه اکنون مراد ما استدلال به آیه است.

نهایتا می‌توان این روایت را در زمره روایاتی قرار داد که در آینده برای اثبات حجیّت خبر واحد به آنها استدلال خواهد شد.

(تنبیه)

اشاره

این آیـات (که ذکر شـد) به فرض قبول دلالت هریکشان بر حجیّت خبر واحـد عادل، تحقّق دلالتشان پس از مقیـد نمودن مطلق آنها که شامـل خبر عـادل و غیر عـادل می‌شود، به منطوق آیه نبأ است. به عبـارت دیگر برخی از آیاتی که گـذشت به طور مطلق خبر را حجّت قرار می‌دهند، اعم از اینکه از عادل صادر شده و یا غیر عادل آن را آورده باشد.

و برخی دیگر مثـل: آیه نبـأ صـرفا خبر عـادل واقعی یـا خبر کسـی را که عـادل واقعی از عـدالتش خبر داده معتبر قرار می‌دهـد، بلکه ممکن است مفهوم آیه نبأ به حکم غلبه و علّتی که در ذیل آمده، یعنی وقوع در ندامت و پشیمانی منصرف به صورتی است که خبر عادل مفید ظنّ اطمینانی باشد، چنانچه با قطع به عدالت مخبر غالبا این گونه می‌باشد.

(نتیجه)

پس حاصل مدلول آیات به ملاحظه مفهوم و آیه نبأ چنین نمی‌شود:

خبر عـادل واقعی به شـرط آنکه افـاده ظنّ اطمینـانی بکنـد، حجّت و معتبر است و این ظنّ همـان وثوق و اطمینـان است که در لسان اصولیین آمـده است. بله اگر برای آیه نبـأ مفهوم قائـل نشویم و در نتیجه دلالـت مـذکور را از آن منتفی بـدانیم، لازم است در مقام حکم صرفا به منصرف سایر آیات، یعنی خبری که افاده وثوق و اطمینان می‌کند اکتفاء نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۲۲

تشریح المسائل

* به نظر شیخ حاصل مطلب و نتیجه بحث در آیات به عنوان دلیل در اثبات حجیّت خبر واحد چیست؟

به نظر شیخ دلالت هیچ‌یک از آیات بر مدّعای مشهور یعنی حجیّت خبر واحد تام و تمام نبود و هریک به اشکالاتی مبتلا بودند.

حال به فرض که دلالت آیات هم تام باشـد، بایـد دیـد مقـدار دلالت آیات تا کجاست؟ آیا مطلق خبر واحد را حجّت می کنند؟ و یا خصوص خبرهای ثقه را؟ و یا خصوص خبر عدل را؟

امّا غیر از آیه نبأ سایر آیات همه کلّی و مطلق بوده و هر خبر واحدی را شامل می‌شوند چه مخبر آن عادل باشد و چه فاسق.

لکن منطوق آیه نبـأ می گویـد: خبر فاسق حجّت نیست. آنگاه توسط منطوق این آیه اطلاقات سایر آیات را تقییـد کرده و می گوئیم: مراد آیات، خصوص خبر واحد عادل است که خود خبر عادل نیز بر دو قسم است: ۱- اطمینان‌آور، ۲- بدون اطمینان.

حـال بـه حکـم تعلیـل ذیـل آیـه، خبر عـادل اطمینـان‌آور حجّـت است، که این همـان خـبر ثقه است و اگر کسـی از آیه نبـأ به کلّی صرف‌نظر کند و بگوید:

آیه نبـأ مبتلاـ به دو اشکال اساسـی بود و نمی‌توان به آن اعتمـاد نمود و یا اینکه بگویـد آیه مربوط به موضوعات است و نه احکام، می گوئیم: سایر آیات مطلق هستند، ولی اطلاق آنها منصرف می‌شود به اکمل افراد و اتمّ مصادیق خبر واحد که خبرهای ثقه باشد و سایر خبرها را شامل نمی‌شود (که البتّه این ادّعای انصراف بلاوجه می‌باشد چرا که انصراف خارجی داریم ولی ظهوری نه).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۲۳

فهرست مطالب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۴، ص: ۲۲۴

[۹۵]

---

[۱] (۱)- منهم الأمین الأسترآبادیّ فی فوائده المدنیّهٔ: ص ۱۵۴، و الحرّ العاملیّ فی الوسائل: ج ۲۰، ص ۹۶.

[۲] (۲)- الذریعهٔ: ج ۲ ص ۵۲۸- ۵۲۹، حکاه عنه فی المعالم: ص ۱۸۹، غنیهٔ النزوع: ص ۴۷۵، مجمع البیان: ج ۹، ص ۱۳۳، السرائر: ج ۱، ص ۵۱.

[۳] (۳)- التذکرهٔ باصول الفقه المطبوعهٔ ضمن مصنّفات المفید: ج ۹ ص ۴۴، معارج الأصول: ص ۱۸۷.

[۴] (۴)- فی ص ۱۹۷ إلی ...

[۵] (۵)- الناسب هو الفاضل التونیّ فی الوافیهٔ: ص ۱۵۸.

[۶] (۶)- الوافية: ص ۱۵۸.

[۷] (۱)- كالمحدّث العاملى فى الوسائل: ج ۲۰ الفائدة السادسة.

[۸] (۲)- هو صاحب المناهج كما فى أوثق الوسائل: ص ۱۳۷.

[۹] (۳)- معارج الأصول: ص ۱۴۷، و المعتبر: ج ۱ ص ۲۹.

[۱۰] (۱)- الاسراء: ۳۶ و یونس: ۳۶ و النجم: ۲۸ و

[۱۱] (۲)- الحجرات: ۶

[۱۲] (۳)- كما فى مجمع البيان: ج ۹ ص ۱۳۳.

[۱۳] (۴)- البحار: ج ۲ ص ۲۴۱ ح ۳۳ من ب ۲۹ من الكتاب العلم.

[۱۴] (۵)- السرائر: ج ۳ ص ۵۸۴ و الوسائل: ج ۱۸ ص ۸۶ ح ۳۶ من ب ۹ من ابواب صفات القاضى.

[۱۵] (۶)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۷۹ ب ۹ من ابواب صفات القاضى ح ۱۵.

[۱۶] (۷)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۸۹ ح ۴۷ من ب ۹ من ابواب صفات القاضى.

[۱۷] (۱)- الكافى، ج ۲ ص- ۲۲۲ ح ۴.

[۱۸] (۲)- الكافى، ج ۱، ص ۶۹.

[۱۹] (۳)- بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۴۴، عن تفسير العياشىّ.

[۲۰] (۴)- مستدرك الوسائل، ج ۳، ص ۱۸۶.

[۲۱] (۵)- وسائل الشيعة، ج ۱۸، ص ۸۶، ح ۳۳۳۵۴.

[۲۲] (۶)- الكافى، ج ۱، ص ۶۹،

[۲۳] (۷)- بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۵۰.

[۲۴] (۱)- بحار الأنوار: ج ۲ ص ۲۴۹ ح ۶۲ من ب ۲۹ من كتاب العلم.

[۲۵] (۲)- عدّة الاصول: ج ۱ ص ۳۶۷- ۳۷۲.

[۲۶] (۳)- منها: ما رواه الكشّىّ فى رجاله: ص ۴۸۹ ح ۴۰۱.

[۲۷] (۱)- مجمع البيان: ج ۷ ص ۵۷.

[۲۸] (۱)- البقرة: ۲۹.

[۲۹] (۲)- البقرة: ۱۷۳.

[۳۰] (۳)- الأنفال: ۶۹.

[۳۱] (۴)- البقرة: ۱۸۵.

[۳۲] (۵)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۷۹ ح ۱۴ من ب ۹ من أبواب صفات القاضى.

[۳۳] (۶)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۷۸ ح ۱۲ من ب ۹ من أبواب صفات القاضى.

[۳۴] (۷)- البحار: ج ۲ ص ۲۴۹ ح ۶۲ من ب ۲۹ من كتاب العلم.

[۳۵] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۳۶] (۱)- بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۲۰.

[۳۷] (۱)-(۱ و ۲) راجع ص: ۱۵۸ و ۱۵۹.

[۳۸] (۲)-(۱ و ۲) راجع ص: ۱۵۸ و ۱۵۹.

[۳۹] (۱)- الحجرات: ۶.

[۴۰] (۱)- الحجرات: ۶.

[۴۱] (۱)- راجع الذریعة: ج ۲ ص ۵۳۶ و الجوامع الفقهیّة: ص ۴۷۵، کتاب الغنیـة- و مجمع البیان: ج ۹ ص ۱۳۳ و معارج الاصول: ص ۱۴۵ و نهایة الاصول(مخلوط): الورقة ۱۴۵ ص ۲ س ۱۱.

[۴۲] (۲)- معالم الدین: ص ۱۹۱.

[۴۳] (۳)- لاحظ مفاتیح الاصول: ص ۳۵۴ س ۹ و ما بعده.

[۴۴] (۴)- الأعراف: ۲۰۴.

[۴۵] (۵)- النساء: ۸۶.

[۴۶] (۶)- یظهر من القمّیّ فی القوانین: ج ۱ ص ۴۳۳ س ۱۹ و ما بعده.

[۴۷] (۱)- الحاکی هو السیّد المجاهد فی مفاتیح الاصول: ص ۳۵۵ س ۲۸.

[۴۸] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۴۹] (۱)- عدّة الاصول، ص ۱۷۶.

[۵۰] (۲)- معارج الاصول، ص ۱۴۴.

[۵۱] (۱)- الحجرات: ۶.

[۵۲] (۲)- حکاه السیّد المجاهد عن القاضی من العامّة کما فی مفاتیح الاصول: ص ۳۵۶ س ۵.

[۵۳] (۳)- فی ص ۸۷ و ۸۸.

[۵۴] (۱)- و اشار الیه و ابطله فی المفاتیح. ص ۳۵۴ السطر الاخیر.

[۵۵] (۱)- ذکره فی المفاتیح: ص ۳۵۵ س ۱۲.

[۵۶] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۵۷] (۱)- هکذا فی اکثر النسخ: و فی بعض النسخ: یخبر.

[۵۸] (۱)- حکاه العلّامة الطباطبائی فی مفاتیح الاصول: ص ۳۵۶ س ۳۲.

[۵۹] (۱)- النساء: ۳۱.

[۶۰] (۲)- الحجرات: ی ۶.

[۶۱] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۶۲] (۱)- التوبة: ی ۱۲۲.

[۶۳] (۲)- طه. ی ۴۴.

[۶۴] (۳)- البقرة: ی ۲۸۸.

[۶۵] (۴)- مسالک الافهام: ج ۲ ص- ۳۱ س ۲۰.

[۶۶] (۱)- بقره/ ۲۲۸.

[۶۷] (۱)- التوبة: ۱۲۲.

[۶۸] (۲)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۶۹ من ب ۸ من أبواب صفات القاضی ح ۶۵.

[۶۹] (۱)- الکافی: ج ۱ ص ۳۷۸ ح ۱ و ۲.

[۷۰] (۲)- الکافی: ج ۱ ص ۳۷۸ ح ۱ و ۲.

[۷۱] (۳)- الکافی: ج ۱ ص ۳۷۹ ح ۳.

[۷۲] (۴)- قرب الإسناد: ص ۱۵۲- ۱۵۴.

[۷۳] (۵)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۰۱ ح ۱۰ من ب ۱۱ من أبواب صفات القاضی.

[۷۴] (۱)- الخصال: ج ۲ ص ۵۴۱.

[۷۵] (۲)- الأربعین: ص ۷۰- ۷۱ آخر الحدیث الأوّل.

[۷۶] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۷۷] (۱)- بقره/ ۱۵۹.

[۷۸] (۱)- هو الشیخ محمد حسین الاصفهانی فی الفصول: ص ۲۷۶ س ۲۷.

[۷۹] (۲)- النّحل: ۴۳.

[۸۰] (۱)- هکذا فی أکثر النسخ، و الظاهر أنّه هو الصحیح.

[۸۱] (۲)- مجمع البیان: ج ۶ ص ۳۶۲.

[۸۲] (۳)- النحل: ۴۳.

[۸۳] (۴)- الانبیاء: ۷.

[۸۴] (۵)- الکافی: ج ۱ ص ۲۱۰.

[۸۵] (۶)- المجمع: ج ۷ ص ۴۰.

[۸۶] (۷)- هو شریف العلماء المازندرانیّ، راجع القلائد- الحاشیهٔ علی الفرائد- ص ۶۲.

[۸۷] (۸)- الکافی: ج ۱ ص ۲۱۱- ۲۱۲ ح ۷ و ۸.

[۸۸] (۹)- الکافی: ج ۱ ص ۲۱۱.

[۸۹] (۱۰)- الکافی: ج ۱ ص ۲۱۱- ۲۱۰.

[۹۰] (۱)- توبه: ۶.

[۹۱] (۲)- الکافی: ج ۵ ص ۲۹۹، الوسائل: ج ۱۳ ص ۲۳۰ حنم ۱ باب ۶ من کتاب الودیعهٔ.

[۹۲] (۱)- تفسیر العیّاشی: ج ۲ ص ۹۵ ح ۸۳.

[۹۳] (۱)- الصافی، ص ۷۱۰، عن تفسیر القمیّ.

[۹۴] (۲)- ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ص ۲۹۵،(و فیه: یا محمد)- بحار الانوار ج ۵ ج ۷۵ ص ۲۵۵.

[۹۵] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

جلد پنجم

اشاره

ادامه بحث:

ادلّه خبر واحد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۶

متن:

و أمّا السنّة فطوائف من الأخبار منها: ما ورد فی الخبرین المتعارضین من الأخذ بالأعدل و الأصدق و المشهور و التخییر عند التساوی. مثل مقبولة عمر بن حنظلة، حیث یقول:

«الحکم ما حکم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فی الحدیث»[۱].

و موردها و إن کان فی الحاکمین إلّا أنّ ملاحظة جمیع الروایة تشهد بأنّ المراد بیان المرجّح للروایتین اللتین استند إلیهما الحاکمان.

و مثل روایة عوالی اللئالی المرویّة عن العلّامة المرفوعة إلی زرارة:

«قال: یأتی عنکم الخبران او الحدیثان المتعارضان، فبأیّهما نأخذ؟ قال: خذ بما اشتهر بین أصحابک و دع الشاذّ النّادر. قلت: فانّهما معا مشهوران، قال: خذ بأعدلهما عندک و أوثقهما فی نفسک»[۲].

و مثل روایة ابن أبی الجهم عن الرضا علیه السّلام قلت: یجیئنا الرّجلان، و کلاهما ثقة، بحدیثین مختلفین، فلا نعلم أیّهما الحقّ. قال: إذا لم تعلم فموسّع علیک بأیّهما أخذت»[۳].

و روایة الحارث بن المغیرة عن الصادق علیه السّلام قال: «إذا سمعت من أصحابک الحدیث و کلّهم ثقة، فموسّع علیک حتّی تری القائم»[۴]. و غیرها من الأخبار.

و الظاهر أنّ دلالتها علی اعتبار الخبر الغیر المقطوع الصدور واضحة إلّا أنّها لا إطلاق لها، لأنّ السؤال عن الخبرین اللذین فرض السائل کلّا منهما حجة یتعیّن العمل بها لو لا المعارض، کما یشهد به السؤال بلفظة أیّ» الدالّة علی السؤال عن المعیّن مع العلم بالمبهم؛ فهو کما إذا سئل عن تعارض الشهود أو أئمّة الصلاة فأجاب ببیان المرجّح، فإنّه لا یدلّ إلّا علی أنّ المفروض تعارض من کان منهم مفروض القبول لو لا المعارض.

نعم، روایة ابن المغیرة تدلّ علی اعتبار خبر کلّ ثقة، و بعد ملاحظة ذکر الأوثقیّة و الأعدلیّة فی المقبولة و المرفوعة یصیر الحاصل من المجموع اعتبار خبر الثقة، بل العادل.

لکنّ الإنصاف أنّ ظاهر مساق الروایة أنّ الغرض من العدالة حصول الوثاقة، فیکون العبرة بها.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۷

ترجمه:

[ادامه ادله حجیت خبر واحد از اقسام ظنون معتبره از (مقصد دوم در ظن)]

[دلیل دوم] (تمسک به اخبار برای اثبات حجیّت خبر واحد)

اشاره

و امّا در تمسّک به سنّت و حدیث، دسته‌ای از اخبار وجود دارد:

از جمله این احادیث، احادیثی است که در رابطه با خبرین متعارضین، حکم به اخذ (حدیثی می‌کنند که راوی آن) اعدل و یا اصدق (از دیگران) است. و به مشهور (در صورت نبود آن دو مرجح) و به تخییر (در صورت تساوی از جهات مربوطه).

۱- مثل: مقبوله عمر بن حنظله از آن جهت که می‌گوید:

حکم صحیح آن است که اعدل الحاکمین یا افقه و اصدق آنها در حدیث حکم نموده است.

مورد این حدیث اگرچه در حاکمین بوده (و نه عادلین) تا بتوان مستقیما به آن تمسّک نمود، لکن ملاحظه تمام حدیث شهادت می‌دهد به اینکه مراد در آن بیان مرجحی است که در یکی از دو روایتی که مستند و مدرک حاکمین است وجود دارد (و به واسطه آن حکم حاکمی که برطبق آن حکم کرده است بر دیگری مقدم می‌شود).

۲- و مثل روایتی که در کتاب عوالی اللئالی از مرحوم علّامه به طور مرفوعه تا زراره نقل شده که (در محضر امام گفت):

از شما دو خبر و یا دو حدیث متعارض به ما رسیده است، به کدام یک از آن دو اخذ و عمل نمائیم. امام فرمودند: به آنچه در میان یارانت مشهور است عمل کن و آنچه نادر القول است رها کن. زراره می گوید: گفتم: اگر هر دو با هم مشهور بودند، چه کنیم؟ امام فرمود: به روایتی که راوی آن نزد تو اعدل و اوثق است، عمل نما.

۳- و مثل روایت ابن ابی الجهم از امام رضا که می گوید:

محضر امام گفتم: دو مرد که هر دو عندنا موثق هستند، دو حدیث مختلف برای ما نقل می کنند، که ما نمی‌دانیم کدامیک از آن دو حدیث حق است.

امام فرمودند: وقتی که حق را نمی‌دانی به هریک که عمل کنی، در توسعه می‌باشی.

۴- و مثل روایت حارث بن مغیره از امام صادق که فرمودند:

وقتی از یارانت حدیثی شنیدی که تمام (ناقلین آن) ثقه و مورد اطمینان بودند، در عمل به آن در توسعه هستی، تا اینکه حضرت قائم (عج) را ببینی.

و غیر از این اخبار (احادیث دیگری وجود دارد که در تمام آنها، مضمون فوق، یعنی: ترجیح و در صورت عدم مرجح، اخذ به تخییر وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۸

(استظهار)

و علی الظاهر دلالت این اخبار بر اعتبار و حجیّت خبر غیر مقطوع الصدور و ظنّی روشن است. الّا اینکه: در این اخبار اطلاقی وجود ندارد (تا حجیّت هر خبر عادلی با آن قابل اثبات باشد)، زیرا سؤال در این احادیث از دو خبری است که سائل حجیّت هریک را مفروغ عنه دانسته و مورد کلامش دو خبری است که عمل به هریک از آنها در صورت نبود معارض قطعی است، و شاهد بر این گفتار، سؤال به لفظ (ایّ) از تعیّن و تشخیص است با علم به وجود مبهم، همان‌طور که وقتی با این لفظ از تعارض شهود و یا ائمه نماز سؤال می‌شود (که به شهادت کدامیک و یا امامت کدامیک اخذ نمائیم) که مجیب (در این دو سؤال) به بیان مرجّحی (که دلالت بر تعیّن و تشخیص می کند) پاسخ می‌دهد.

روشن است که چنین کلامی دلالت ندارد مگر بر روایتی که مفروض القبول است و اگر معارض نمی‌داشت بدون معطّلی به آن عمل می‌نمود.

(پس: حجیّت خبرین متعارضین در این احادیث از خارج و دلایل دیگر قطعی است و با این احادیث نمی‌توان اصل حجیّت را اثبات نمود، و حال آنکه مراد مستدلّین همین مطلب است.)

(استدراک)

بله روایت ابن مغیره بر معتبر بودن هر خبر ثقه‌ای دلالت دارد، و پس از ملاحظه ذکر اوثقیّت و اعدلیّت در مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره، حاصل مطلب از مجموع احادیث گذشته این است که: خبر ثقه، بلکه خبر عادل حجّت و معتبر است.

(انصاف)

لکن انصاف حکم می کند که بگوئیم:

ظاهر سیاق روایت این است که مراد از عدالت، همان وثاقت و اطمینان است. از این رو، اعتبار به همان وثاقت بوده و نیازی به عدالت نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۹

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید استدلال به خبر واحد در جهت اثبات حجیّت خبر واحد صحیح است چرا؟

خیر صحیح نیست، چرا که مصادره به مطلوب است و دلیل خود عین مدّعاست. یعنی: خود این روایات که خبر واحد بوده و حجیّتشان هنوز ثابت نشده چگونه می‌توان حجیّت خبر واحد را به واسطه آنها ثابت نمود.

* از مطلب فوق چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود؟

این نتیجه به دست می‌آید که روایات مورد استدلال باید متواتر و یقین‌آور باشند.

* آیا روایات مورد استدلال در حجیّت خبر واحد متواترند؟

به اعتراف موافق و مخالف روایات مزبور متواتراند.

* تواتر بر چند نوع است؟

بر سه نوع است: ۱- لفظی ۲- معنوی ۳- اجمالی

* تواتر لفظی یعنی چه؟

یعنی اینکه:

تعبیر به خصوصی در حدّ تواتر از لسان معصوم برای ما گزارش شود، مثل: حدیث شریف ثقلین و یا منزلت و ...

* تواتر معنوی چگونه است؟

عبارتست از اینکه: روایات گوناگونی با تعابیر متفاوت به مناسبات مختلف وارد شده، لکن همه آنها در یک قدر جامع، مشترک بوده و به دلالت تضمّنی و یا التزامی برآن دلالت دارند، مثل: شجاعت مولای متقیان و ...

* تواتر اجمالی چگونه و به چه معناست؟

عبارتست از اینکه: دهها روایت با تعابیر مختلف و گوناگون در موضوعی وارد شده، که احتمال کذب در آنها، در حدّ صفر است و اساسا محال است که تمام این روایات کذب باشند، بلکه مکلّف متعارف، علم اجمالی دارد که برخی از آنها و حد اقل یکی از آنها از معصوم صادر شده باشد.

حال:

۱- تواتر لفظی از مورد بحث ما قطعا خارج است.

۲- بنا بر رأی مشهور، مورد بحث ما تواتر معنوی است.

۳- بنا بر رأی صاحب کفایه در مورد بحث تواتر اجمالی ثابت است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۰

* جناب شیخ در اثبات حجّیت خبر واحد به چه روایاتی تمسّک نموده است؟

به چهار طائفه از روایات تمسّک فرموده است.

* چه مباحثی پیرامون روایات مذکور مطرح است؟

سه بحث کوتاه از جمله: ۱- بیان روایات ۲- بیان دلالت آن روایات ۳- بیان مقدار دلالت آنها.

* اوّلین کسی که به احادیث مورد بحث جهت اثبات حجیّت خبر واحد، تمسّک نمود، کیست؟

بنا بر فرموده صاحب اوثق، مرحوم فاضل تونی.

* چرا قبل از مرحوم فاضل تونی کسی به روایات مذکور تمسّک نکرده است؟

یا به خاطر غفلت از این احادیث بوده و یا نظرشان بر این بوده که در اخبار دلیلی بر حجیّت خبر واحد وجود ندارد.

* وجه استدلال به این طائفه از اخبار چیست؟

این است که در یکی از فقرات آنها این مضمون وجود دارد که در صورت تساوی دو خبر رجوع به تخییر شده و در صورت وجود مرجّح به آنکه دارای ترجیح است، عمل می‌شود.

* چرا می‌توان به نفس اخبار مورد نظر در حجیّت خبر واحد تمسّک جست؟

زیرا که ترجیح میان دو حجّت و یا بیشتر لحاظ و اعتبار می‌شود و تخییر هم فرع بر معتبر بودن طرفین آن می‌باشد و لذا چون هرکدام از ترجیح و تخییر در این احادیث موردش اخبار واحد است، ناگزیر می‌توان به نفس این اخبار بر حجیّت اخبار آحاد تمسّک نمود.

* اخبار علاجیّه چگونه اخباری هستند؟

اخباری هستند که در باب متعارضین وارد شده و شیوه علاج متعارضین را بیان می‌کنند.

* مراد از عبارت (ما ورد فی الخبرین المتعارضین ... الخ) چیست؟

بیان یکی از روایات مشهوره در میان اخبار علاجیّه، یعنی حدیث مقبوله عمر بن حنظله است، که اگرچه صدر این حدیث مربوط به باب قضاوت و حکومت است، چرا که امام می‌فرماید:

شیعیان ما در منازعات مالی و حقوقی خود نباید به حکام بنی امیّه و بنی عباس مراجعه نمایند، چرا که آنان حاکمان طاغوتی بوده و ما مأمور و مکلّفیم که به طاغوت کفر بورزیم.

راوی می‌پرسد که پس پیروان شما برای رفع منازعات مالی و حقوقی خود به کدامین مرجع باید مراجعه کنند؟ امام صادق فرمودند: انظروا الی رجل قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلترضوا به حکما فإنّی قد جعلته علیکم حاکما، فإذا حکم بحکم فلم یقبل منه فإنّما استخف بحکم اللّه و علینا ردّ و الرّاد علینا هو الرّاد علی اللّه و هو علی حدّ الشّرک باللّه. سپس سؤال و جواب‌ها

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۱

ادامه می‌یابد تا به آنجا که سائل می‌پرسد: یا ابن رسول اللّه، اگر دو نفر حاکم انتخاب نمودیم و آن دو در حکم اختلاف کردند و مدرک اختلافشان هم روایت بود چه کنیم؟ حضرت فرمودند: حدیثی را که مجمع علیه است، یعنی شهرت روائی دارد اخذ کرده و آن را که شذوذ روائی دارد طرح کنید. و به دنبال آن معیارهای دیگری برای ترجیح احد الحدیثین ذکر فرمودند که کاملا مربوط به ترجیح احد الحدیثین بر دیگری است. بنابراین ذیل حدیث با ما نحن فیه سازگار و با مورد بحث ما مرتبط است.

* مرفوعه زراره در عوالی اللّئالی، پیرامون چه امری است؟

از اخبار مشهور در میان اخبار علاجیّه است و مستقیما مربوط به تعارض حدیثین و شیوه معالجه آنهاست (و ربطی به باب قضاوت ندارد)، حدود پنج مرجّح از مرجّحات احدی الروایتین بر دیگری را ذکر کرده است، و چنانکه ذکر شد: سند حدیث مذکور مبتلا به اشکالاتی است، و لکن شهرت عملی آن ضعف سندش را جبران می‌کند.

* مورد بحث ما در اینجا چگونه اخباری است؟

خبر غیر مقطوع الصدور (یا خبر واحد ظنّی الصدور).

* مورد اخبار علاجیّه چیست؟

خبر غیر مقطوع الصدور و ظنّی.

* چرا مورد اخبار علاجیه خبرهای غیر قطعی الصدور است؟ از کجا که خبرهای قطعی الصدور نباشد؟

زیرا: اولا: خبرهای قطعی الصدور اگرچه عام و خاص و مطلق و مقید دارند، لکن تعارض به نحو تباین کلّی و غیر قابل جمع ندارند،

اگر هم داشته باشند بسیار نادر و کم می‌باشد.

ثانیا: قرینه کافی در قطعی الصدور بودن این اخبار در خودشان وجود دارد و آن عبارتست از اینکه امام می‌فرماید: مشهور را بگیر و شاذ را رها کن، مخالف عامه را بگیر و موافق آنها را رها کن، و یا اینکه اگر یکی از آن دو لا علی التعیین بود، لا علی التعیین را اخذ و دیگری را طرح کن. حال اگر خبرهای قطعی الصدور مراد ائمه بود، حکم به طرح و ردّ نمی‌فرمودند، چرا که قطعی الصدور قابل طرح نمی‌باشد و به هر نحوی که باشد باید جمع و توجیه گردد.

ثالثا: اینکه سائل می‌پرسد: یجیئنا الرجلان و کلاهما ثقهٔ ... الخ ... خود دلیل برآن است که این اخبار به صورت خبر واحد متعارض به دست ما رسیده و نه در حدّ تواتر.

رابعا: تعارض در میان خبرهای قطعی الصدور و حتی یک قطعی و یک ظنّی نخواهد بود، بلکه تعارض در میان دو خبر ظنّی است. بنابراین خود فرض تعارض هم قرینه‌ای است بر اینکه مراد خبرهای ظنّی الصدور است. به عبارت دیگر: ظاهر این اخبار بر اعتبار و حجیّت خبرهای غیر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۲

مقطوع الصدور و ظنّی دلالت دارد.

* پس مراد از عبارت (الّا انّها لا اطلاق لها ... الخ ...) چیست؟

عدم اطلاق احادیث مزبور است که بدین خاطر نمی‌توان به وسیله آنها حجیّت هر خبر عادلی را اثبات نمود، زیرا که سؤال در این احادیث از دو خبری است که سائل حجّت بودن هرکدام را مفروض و مفروغ عنه گرفته و مورد کلام او دو خبری است که عمل به هریک از آنها در صورت نبودن معارض، قطعی و مسلّم است و تنها سؤال او از تعیین آنها در هنگام ابتلاء به معارض است.

* پس مراد از عبارت (کما یشهد به السؤال بلفظ (ایّ) ...) چیست؟

ارائه شاهد و گواهی است بر مطلب فوق، مبنی بر اینکه: سؤال سائل در اخبار علاجیّه و همچنین فرض جواب امام، بر این است که: هرکدام از متعارضین فی حدّ ذاته و با قطع نظر از تعارض، حجّت و قابل پیروی هستند. و سؤال با لفظ (ایّ) از این است که به کدام یک عمل کنیم؟ یعنی: سؤال از تعیین و تشخیص است پس از علم اجمالی به تبعیّت از امام، از طرفی امام هم که مرجحات را ذکر می‌کنند مراد ترجیح یکی از دو حجّت است بر دیگری.

نظیر اینکه: در موضوعات خارجیه سؤال از تعارض شهود و بیّنه‌ها می‌شود، و این سؤال پس از فرض این است که هرکدام از شهود عادل و واجد شرایط شهادت هستند.

* با حفظ مقدّمات مذکور کیفیت استدلال به این اخبار چگونه است؟

بدین نحو است که: اگر خبر واحد مجرّد حجّت نمی‌بود، هرآینه امام در جواب می‌فرمودند:

اصلا خبر واحد با قطع نظر از تعارض نیز حجّت نمی‌باشد، تا چه رسد به مقام تعارض، و این سؤال جا نداشت. در حالی که چنین نکرده، بلکه شیوه علاج متعارضین را نشان داده‌اند، یعنی اینکه (و لو لا الحجّیهٔ لکان الأخبار العلاجیّهٔ مع کثرتها لغوا و عینا و هو محال).

* حاصل مطلب در عبارت (و الظاهر انّ دلالتها ... الخ ...) چیست؟

این است که نمی‌توان با اخبار مذکور حجیّت خبر واحد را اثبات نمود، چرا که مورد این اخبار، اخباری است که حجّت بودن آنها به وسیله دلیل دیگری ثابت و مسلّم شده است، منتهی چون با هم تعارض کرده‌اند، در این احادیث سؤال از تعیین حجّت در میان حجج و تشخیص دلیل از میان ادلّه شده است.

* پس مراد از عبارت (نعم، روایهٔ ابن مغیرهٔ تدلّ علی اعتبار خبر کلّ ثقهٔ ..) چیست؟

حاصل فرموده شیخ است مبنی بر اینکه: اگرچه در دلالت اخبار یاد شده بر حجیّت خبر واحد، اشکال نمودیم، لکن حدیث حارث ابن مغیره بر حجیّت هر خبر موثقی دلالت دارد، چرا که در حدیث

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۳

مزبور حکم شده است به اینکه اگر خبری را شنیدی که راویانش همه ثقه بودند در عمل و اخذ به آن در وسعت هستی، روشن است که این مضمون، هر خبر ثقه‌ای را حجّت می‌نماید.

* با توجه به مطلب فوق مراد از عبارت (و بعد ملاحظة ذكر الاوثقيّة و الاعدليّة ... الخ) چیست؟

این است که پس از انضمام این حدیث (روایهٔ ابن مغیره) با مقبوله ابن حنظله و مرفوعه زراره که خبر عادل را حجّت کرده‌اند، من حیث المجموع، اخص مضامین که حجیّت خبر عادل باشد استفاده می‌شود، زیرا که:

۱- بعضی از احادیث مثل روایت ابن مغیره خبر ثقه را معتبر می‌کند.

۲- و برخی از آنها مثل مقبوله و مرفوعه، حدیث و خبر عادل را حجّت قرار می‌دهند.

و لذا چون عادل اخصّ از ثقه است، ناگزیر لازم است به اخصّ، یعنی خبر عادل عمل کنیم.

* پس مراد از عبارت (لكن الانصاف انّ ظاهر مساق الرواية ...) چیست؟

این است که شیخ می‌فرماید: اگر به انصاف رجوع کنیم، حکم انصاف این است که:

سیاق این دو روایت (یعنی مقبوله و مرفوعه) هم این است که مراد از عدالت همان وثاقت و اطمینان به صدق راوی است و نه عدالت به معنای اخصّ آن.

* نتیجه مطالب مذکور چیست؟

این است که حجیّت هر خبر موثّقی از اخبار یاد شده به دست می‌آید و بدین ترتیب مقصود از استدلال به احادیث گذشته حاصل گشته و مدّعی اثبات می‌گردد.

* مقدار دلالت اخبار علاجیّه را به عبارتی دیگر در ما نحن فیه مشخص کنید؟

۱- برخی از احادیث مزبور نسبت به نوع خبر که آیا مراد خبر عدل است یا ثقه و یا مطلق الخبر ساکت هستند و اگر هم ساکت نباشند اطلاق دارند و در این مسئله نیازمند به تقیید هستند.

۲- لکن برخی از آنها مثل حدیث حارث بن مغیره صراحت دارد که «و کلّهم ثقهٔ»، که از اینجا اعتبار و حجّیت خبر ثقه استفاده می‌شود، چه امامی عدل باشد و یا نباشد.

نکته: در حدیث مقبوله و مرفوعه غیر از وثاقت، سخن از اعدلیّت هم به میان آمده و ظاهر آن حجّیت خبر عدل است، لکن قرائنی وجود دارد که عادل بودن موضوعیّتی نداشته و ملاک همان وثاقت است و عدالت خود طریقی برای شناخت وثاقت است. زیرا که در حدیث مرفوعه به دنبال اعدلیّت اوثقیّت و در مقبوله، اصدقیّت را آورده و لذا مراد وثاقت است وگرنه ذکر این عنوان به دنبال عدالت بی‌وجه می‌نمود. در نتیجه: به حکم این دسته از روایات خبر واحد ثقه حجّت است، نه مطلق خبر و نه خصوص عدل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۴

متن:

و منها: ما دلّ على إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحابهم بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى و الرواية:

۱- مثل إرجاعه إلى زرارة بقوله عليه السّلام:

«إذا أردت حديثا فعليك بهذا الجالس» مشيرا إلى زرارة[۵].

۲- و قوله عليه السّلام في رواية اخرى: «و أمّا ما رواه زرارة عن أبي عليه السّلام فلا يجوز ردّه»[۶].

۳- و قوله علیه السّلام لابن أبی یعفور بعد السؤال عمّن یرجع إلیه إذا احتاج أو سئل عن مسألة:

«فما یمنعک عن الثقفیّ؟- یعنی محمّد بن مسلم- فإنّه سمع من أبی أحادیث، و کان عنده وجیها»[۷].

۴- و قوله علیه السّلام فی ما عن الکشّیّ لسلمة بن أبی حبیبة:

«ایت أبان بن تغلب، فإنّه قد سمع منّی حدیثا کثیرا، فما روی لک عنّی فاروه عنّی»[۸].

۵- و قوله علیه السّلام لشعیب العقرقوفیّ بعد السؤال عمّن یرجع إلیه:

«علیک بالأسدیّ» یعنی أبا بصیر[۹]

۶- و قوله علیه السّلام لعلیّ بن المسیّب بعد السؤال عمّن یأخذ عنه معالم الدین:

علیک بزکریّا بن آدم المأمون علی الدین و الدنیا[۱۰].

۷- و قوله علیه السّلام لمّا قال له عبد العزیز بن المهتدی: ربّما أحتاج و لست ألقاک فی کلّ وقت، أ فیونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم دینی؟ قال «نعم»[۱۱].

۸- و ظاهر هذه الروایة أنّ قبول قول الثقة کان أمرا مفروغا عنه عند الراوی، فسأل عن وثاقة یونس لیترتّب علیه أخذ المعالم منه.

۹- و یؤیّده- فی إناطة وجوب القبول بالوثاقة- ما ورد فی العمریّ و ابنه اللذین هما من النوّاب و السفراء:

۱۰- ففی الکافی فی باب النهی عن التسمیة عن الحمیریّ عن أحمد بن إسحاق، قال: سألت أبا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۵

الحسن علیه السّلام، و قلت له: من اعامل و عمّن آخذ و قول من أقبل؟ فقال علیه السّلام «العمریّ ثقتی، فما أدّی إلیک عنّی فعنّی یؤدّی، و ما قال لک عنّی فعنّی یقول، فاسمع له و أطع، فإنّه الثقة المأمون»[۱۲].

۱۱- و أخبرنا أحمد بن إسحاق أنّه سأل أبا محمّد علیه السّلام عن مثل ذلک، فقال:

«العمریّ و ابنه ثقتان، فما أدّیا إلیک عنّی فعنّی یؤدّیان، و ما قالا لک فعنّی یقولان، فاسمع لهما و أطعهما، فإنّهما الثّقتان المأمونان» الخبر[۱۳].

۱۲- و هذه الصائفة أیضا مشترکة مع الطائفة الاولی فی الدلالة علی اعتبار خبر الثقة المأمون.

ترجمه:

(تمسّک به طائفه دوم از اخبار در حجّیت خبر واحد)

اشاره

و از جمله این اخبار، احادیثی است که دلالت بر رجوع دادن آحاد از روات به آحاد از اصحاب ائمه دارد، به نحوی که عدم فرق میان فتوا و روایت از این اخبار استفاده می‌شود یعنی همان‌طور که فتوای آحاد از اصحاب برای روات حجّت است، روایت ایشان هم برای آحاد از اصحاب حجّت است.

مثل:

۱- ارجاع امام روات را به زراره در این کلامش که فرموده: زمانی که اراده حدیثی نمودی، بر تو لازم است که نزد این شخص جالس بر وی، در حالی که اشاره به زراره می‌فرمود.

۲- و مثل این فرموده حضرت در روایتی دیگر که فرموده: و امّا آنچه را زراره از پدرم نقل می کند، ردّش جایز نمی‌باشد.

۳- و مثل فرمایش امام به ابن ابی یعفور پس از آنکه او از حضرت سؤال کرد که: وقتی در مسئله‌ای مورد سؤال واقع می‌شویم و یا نیازمند به آن می گردیم، به چه کسی رجوع نمائیم؟

حضرت فرمودند: چه چیز تو را از رجوع به ثقفی (یعنی محمّد بن مسلم) بازداشته است؟

وی از پدرم احادیث بسیار شنیده و نزد ایشان محترم بوده است.

۴- و نظیر آنچه امام در روایتی که از کشیّ نقل شده به سلمهٔ ابن ابی حبیبه فرمودند: نزد ابان ابن تغلب برو، زیرا که وی از من حدیث بسیار شنیده، پس آنچه برای تو از من روایت کند تو می‌توانی، استنادا به من روایت کنی.

۵- و مثل این فرموده امام به شعیب عقرقوفی پس از آنکه سؤال کرد به چه کسی رجوع

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۶

نمایم؟ بر توست که به اسدی (یعنی ابو بصیر) رجوع نمایی.

۶- و مثل این فرموده حضرت به علیّ بن مسیّب بعد از آنکه سؤال کرد: از چه کسی معالم و احکام دینش را سؤال کند؟ حضرت فرمودند: بر تو باد که به زکریا بن آدم که بر دین و دنیا مأمون می‌باشد، مراجعه کنی.

۷- و مثل این فرموده امام به عبد العزیز ابن مهدی هنگامی که محضر ایشان عرضه داشت که: چه‌بسا نیازمند به سؤال از شما می‌شوم و در هروقتی نمی‌توانم به شما مراجعه کنم، آیا یونس بن عبد الرحمن ثقه هست، و می‌توان از او احکام و معالم دین را اخذ نمود؟ حضرت فرمود: بله.

(استظهار)

۸- ظاهر این روایت دلالت دارد بر اینکه قبول قول ثقه نزد راوی امر مسلّم و مفروغ عنه بوده و لذا وی از وثاقت یونس سؤال کرده تا در صورت متصف بودنش به این صفت، اخذ معالم و احکام دین را برآن مترتّب نماید، نه اینکه سؤال از اصل مراجعه به ثقه باشد.

۹- و تأیید می کند استظهار مذکور را آنچه درباره عمری و فرزندش که هر دو از نواب و سفراء حضرت حجّت (عج) بوده‌اند، وارد شده است و معیار و مناط وجوب قبول وثاقت است.

۱۰- در کتاب کافی شریف، باب نهی از نام بردن ولیّ‌عصر (عج) از حمیری که او نیز از احمد بن اسحاق نقل می کند حدیثی آورده است که می گوید: از حضرت ابا الحسن سؤال کرده و محضرش عرضه داشتم: با چه کسی معامله نموده و از چه کسی گرفته و سخن چه کسی را بپذیریم؟ حضرت فرمودند: عمری ثقه است، پس آنچه از طرف من به تو گفت، از من گفته و آنچه برای تو از طرف من بازگو نماید، چون از جانب من باشد، لذا به آن گوش داده و اطاعتش نما، زیرا وی ثقه و مرد امینی است. و در همین کتاب کافی پس از نقل حدیث مذکور فرموده:

۱۱- و خبر داد ما را احمد بن اسحاق که او از ابا محمد نیز مثل چنین مطلبی را سؤال نمود؟

حضرت فرمود: عمری و فرزندش هر دو ثقه می‌باشند، پس آنچه به تو از من اداء کنند، پس از من اداء کرده‌اند و آنچه برایت از جانب من بازگو کنند از من می گویند، لذا از ایشان اطاعت نما زیرا ثقه و امین هستند.

۱۲- و این طائفه از اخبار نیز با طائفه اوّل در این جهت مشترک‌اند که دلالت می کنند بر اعتبار و حجّیت خبر ثقه و امین و بدین ترتیب، مطلوب نیز با این دسته از اخبار هم ثابت می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۷

تشریح المسائل)

* مراد از تمسّک به دسته دوّم از اخبار توسط مستدلین چیست؟

این است که: این اخبار دلالت می‌کنند بر اینکه ائمه، آحاد و اشخاص سؤال‌کننده و جویندگان حقّ و حقیقت را به آحاد اصحاب و شاگردان برجسته مکتب خود ارجاع می‌داده‌اند.

فی المثل: شخصی به خدمت امام رسید و مطلبی پرسید. حضرت فرمود:

علیک بهذا (الجالس) که مراد جناب زرارهٔ بن اعین بود که در آنجا حضور داشت و الی آخر، که نیاز به تکرار مجدّد نمی‌باشد.

* نکته قابل توجّه در روایات مذکور چیست؟

این است که امامان معصوم آحاد راویان را از قبیل ابن ابی یعفور و عقر قوقی و علی بن مسیب و ...

به آحاد اصحاب و تلامذه بزرگ مکتب جعفری یعنی: زراره و محمد بن مسلم و ابو بصیر و ابان بن تغلب و زکریا بن آدم و یونس بن عبد الرحمن و عثمان بن سعید و ... ارجاع دادند.

* کیفیت استدلال به اخبار مذکور به چه نحو است؟

بلاشک با ارجاع امام به این بزرگان و تأییدشان، آنها معصوم نشده و کلامشان یقین‌آور نمی‌گردد، بلکه همان احتمال خطا و نسیان که در دیگران هست در این‌ها نیز وجود دارد، لکن آنچه سبب ارجاع به این‌ها شده است در خود احادیث آمده است که همان ثقه و مأمون بودن آنهاست.

پس معلوم می‌شود که قول ثقه و مأمون حجّت است، چه این گروه یاد شده باشند و چه دیگر ثقات، و الّا این همه دستورات لغو بود.

* مقدار دلالت احادیث دسته دوّم چقدر است؟

منظور این دسته اخبار خبر واحد ثقه است و نه مطلق الخبر و نه خصوص خبر عدل.

* حاصل مطلب چیست؟

این است که اخبار دسته اوّل و دوّم در مقدار دلالت (یعنی: خبر واحد ثقه) مشترک‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۸

متن:

و منها: ما دلّ علی وجوب الرجوع إلی الرواهٔ و الثقات و العلماء علی وجه یظهر منه عدم الفرق بین فتواهم بالنسبهٔ إلی أهل الاستفتاء و روایتهم بالنسبهٔ إلی أهل العمل بالروایهٔ:

۱- مثل قول الحجّهٔ- عجّل اللّه فرجه- لإسحاق بن یعقوب علی ما فی کتاب الغیبهٔ للشیخ و إکمال الدین للصدوق و الاحتجاج للطبرسیّ:

«و أمّا الحوادث الواقعهٔ فارجعوا فیها إلی رواهٔ حدیثنا، فإنّهم حجّتی علیکم و أنا حجّهٔ اللّه علیهم»[۱۴]. فإنّه لو سلّم انّ ظاهر الصّدر الاختصاص بالرّجوع فی حکم الوقائع الی الرّواهٔ، اعنی الاستفتاء منهم، الّا انّ التّعلیل بانّهم حجّته، یدلّ علی وجوب قبول خبرهم.

۲- و مثل الروایهٔ المحکیّهٔ عن العدهٔ من قوله علیه السّلام:

«إذا نزلت بکم حادثهٔ لا تجدون حکمها فیما روی عنّا، فانظروا إلی ما رووه عن علیّ علیه السّلام»[۱۵].

دلّ علی الأخذ بروایات الشیعهٔ و روایات العامّهٔ مع عدم وجود المعارض من روایهٔ الخاصّهٔ.

ترجمه:

(استدلال به طائفه سوّم از اخبار در اثبات حجیّت خبر واحد)

اشاره

و از جمله این اخبار، احادیثی است که بر وجوب رجوع به روات و ثقات و علماء دلالت دارنـد، به نحوی که از لسان این اخبار عدم تفـاوت میـان فتوای علمـا، نسبت به کسـانی که از ایشان اسـتفتاء می‌کننـد و روایاتشان برای اشخاصـی که به روایت عمل می‌کننـد، روشن می‌شود.

۱- مثـل فرموده حضـرت حجّت به اسـحاق بن یعقوب، بر اسـاس آنچه در کتـاب غیبت، تـألیف مرحوم شـیخ الطـائفه و کتاب کمال الدّین تألیف جناب صدوق و کتاب احتجاج تألیف مرحوم طبرسی، وارد شده است که فرمودند: امّا حوادثی که واقع می‌شوند (برای آگاهی از حکم آنها) به روات احادیث ما رجوع کنید، زیرا ایشان حجّت من بر شـما بوده و من هم حجّت خدا بر ایشان هستم. پس به فرض اینکه بپذیریم، ظاهرا صدر این روایت اختصاص دارد به رجوع کردن در حکم وقایع به روات و اسـتفتاء از ایشان، لکن این علّت (در ذیل حدیث) که ایشان حجّت من بر شما هستند، دلالت دارد بر وجوب قبول خبر آنها همچون فتوایشان.

۲- و مثل روایتی که از قول ایشان در عدّه به بیان زیر نقل شده است: زمانی که حادثه‌ای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۹

برای شـما پیش آمـد نمود که حکمش را از روایتی که از مـا صادر شـده ندانستیـد، بنگریـد به آنچه اهل سـنّت از علی علیه السّـلام روایت کرده‌انـد. این حـدیث شـریف دلالت دارد بر اینکه به روایات شـیعه بایـد عمل شود و در صورت دست نیافتن به آنها باید به اخبار عامه اخذ و عمل شود.

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (و منها: ما دلّ علی وجوب الرّجوع الی الرّوات و ...) چیست؟

طـائفه سوّم از روایـاتی است که دلالـت دارنـد بر اینکه مسـلمانان از جمله شـیعیان ائمه در هر زمـان و مکـانی موظف‌انـد به راویـان احادیث آن حضرات و افراد قابل اعتماد مکتب تشیّع مراجعه و معالم دین خود را از آنان بیاموزند.

* چه تفاوتی در زمینه مراجعه افراد میان طائفه دوّم از اخبار و طائفه سوّم از اخبار وجود دارد؟

۱- در طائفه دوّم آحاد راویان مطرح بود، لکن در طائفه سوم همه شیعیان مطرح‌اند.

۲- در طائفه دوّم، ارجاع به آحاد و اشـخاص اصـحاب بود، در طائفه سوم، ارجاع به راویان حدیث و عالمان دین به طور کلّی مطرح است و شخص خاصّی مدّ نظر نیست.

* مراد از حوادث واقعه در توقیع شریف چیست؟ و برای فهم احکام آنها چه باید کرد؟

حوادث واقعه مثل:

۱- در بخش معاملات، مسائلی مثل: سرقفلی، بیمه، بانکها و مسائل آنها و ...

۲- در بخش عبـادات، مسـائلی مثـل: کیفیت نماز در قطب شـمال، در فضا و کرات آسـمانی ... و غیره است که برای دریافت احکام آنها فرموده‌اند:

به راویان حدیث ما یعنی فقهاء شیعه مراجعه کنید، چرا که اینان حجّت‌های من بر شما هستند و من خود حجّت خدا بر آنان هستم.

* توقیع شریف با مقام فتوی تناسب دارد یا روایت؟

اگرچه صدر توقیع شریف با مقام فتوای تناسب دارد (یعنی مراد این است که برای دستیابی به حکم شرعی حوادث باید به فقهاء مراجعه کرد)، لکن تعلیل ذیل آن موجب تعمیم گشته است. یعنی:

چون آنها حجّت من هستند به آنان مراجعه کنید. پس اگر علّت رجوع به آنها حجّت بودن آنها بر ماست، خوب قول حجّت، حجّت است مطلقا، چه در نقل روایت امام و چه در فتوا دادن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۲۰

متن:

و مثل ما فی الاحتجاج عن تفسیر العسکریّ- فی قوله تعالی: «وَ مِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الْكِتابَ»، الآيهٔ- من أنّه قال رجل للصادق علیه السّلام:

«فإذا کان هؤلاء القوم من الیهود و النصاری لا یعرفون الکتاب إلّا بما یسمعونه من علمائهم، لا سبیل لهم إلی غیره. فکیف ذمّهم بتقلیدهم و القبول من علمائهم؟ و هل عوامّ الیهود إلّا کعوامّنا یقلّدون علماءهم؟ فإن لم یجز لأولئک القبول من علمائهم لم یجز لهؤلاء القبول من علمائهم».

فقال علیه السّلام: «بین عوامّنا و علمائنا و بین عوامّ الیهود و علمائهم فرق من جههٔ و تسویهٔ من جههٔ. أمّا من حیث استووا، فانّ اللّه- تعالی- ذمّ عوامّنا بتقلیدهم علماءهم کما ذمّ عوامّهم بتقلیدهم علماءهم. و أمّا من حیث افترقوا فلا.

قال: بیّن لی یا ابن رسول اللّه!

قال: إنّ عوامّ الیهود قد عرفوا علماءهم بالکذب الصّریح و بأکل الحرام و الرشاء و بتغییر الأحکام عن وجهها بالشفاعات و النسابات و المصانعات، و عرفوهم بالتعصّب الشدید الّذی یفارقون به أدیانهم، و أنّهم إذا تعصّبوا أزالوا حقوق من تعصّبوا علیه، و أعطوا ما لا یستحقّه من تعصّبوا له من أموال غیرهم و ظلموهم من أجلهم، و علموهم یقارفون المحرّمات و اضطرّوا بمعارف قلوبهم إلی أنّ من فعل ما یفعلونه فهو فاسق، لا یجوز أن یصدّق علی اللّه تعالی و لا علی الوسائط بین الخلق و بین اللّه تعالی. فلذلک ذمّهم لمّا قلّدوا من عرفوا و من علموا أنّه لا یجوز قبول خبره و لا تصدیقه و لا العمل بما یؤدّیه إلیهم عمّن لم یشاهدوه و وجب علیهم النظر بأنفسهم فی أمر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله إذ کانت دلائله أوضح من أن تخفی و أشهر من أن لا تظهر لهم.

ترجمه:

و مثل آنچه در کتاب احتجاج از تفسیر امام حسن عسگری در ذیل آیه شریفه (وَ مِنْهُمْ أُمِّيُّونَ، لا يَعْلَمُونَ الْكِتابَ) است که شخصی به محضر امام صادق عرضه می‌دارد که:

وقتی قوم یهود و نصاری عارف به کتاب نبوده جز آنچه را که از علمائشان می‌شنیدند، پس چگونه خدای تعالی در این آیه شریفه ایشان را به جرم تقلید از علمائشان مذمت می‌فرماید، آیا عوام یهود مثل عوام ما نیستند که از علمائشان تقلید نموده و هرچه را حضرات بفرمایند عمل می‌کنند.

پس اگر برای عوام یهود و نصاری قبول از علماء و تقلید از ایشان جایز نباشد، باید برای عوام

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۲۱

ما نیز جایز نباشد، پس چه فرقی میان عوام ما و عوام یهود وجود دارد؟

حضرت فرمودند:

میان عوام ما و عوام یهود از جهتی فرق و از جهتی تساوی وجود دارد، امّا از آن حیثی که با هم متساوی‌اند این است که:

حق تعالی عوام ما را به واسطه تقلید از علماء مورد مذمت قرار داد، همان‌طوری که عوام یهود را به واسطه تقلید از علمائشان ملامت فرموده است.

و امّا از آن حیث و جهتی که با هم فرق دارند، خداوند ایشان را مذمت نفرموده است. سائل (و یا راوی) عرض کرد: ای فرزند پیامبر، این جهت را نیز برای من بیان بفرمائید. حضرت فرمودند:

عوام یهود علمائشان را به دروغ‌گوئی آشکار و خوردن مال حرام و رشوه و تغییر دادن احکام از صورت اصلی خود، به واسطه شفاعت‌ها و خویشاوندی‌ها و سازش‌ها شناخته بودند و می‌دانستند که ایشان دارای تعصّب شدیدی بوده که به واسطه آن دینشان را تغییر می‌دهند، و وقتی تعصب می‌ورزند حقوق کسی را که این عصبیت بر علیه او واقع شده از بین برده و به کسی که این امر به نفع وی صورت گرفته، با اینکه استحقاق ندارد، چیزی را که حق وی نیست به او اعطاء می‌نمایند، مال دیگران را به ایشان سپرده، به خاطر ایشان به دیگران ستم می‌کنند و همچنین می‌دانستند که ارتکاب محرّمات برای علمائشان امری عرفی است و با شناخت قلبی پی برده بودند که مرتکب چنین اعمالی فاسق است، و محال است که به پیامبر خدا و واسطه‌های میان مردم و حق تعالی سخن راست بگویند.

بدین خاطر خدای تعالی به خاطر تقلیدی که ایشان از افرادی که پیش آنها چنین شناخته شده بودند و می‌دانستند که نباید خبر آنها را پذیرفت و جایز نیست که کلامشان را تصدیق نمود و عمل کردن به اخباری که به گوش آنها می‌رسانند درست نیست و همچنین مطلع بودند که راجع به پیامبر اکرم و حقانیّت شریعت ایشان واجب است که خود تحقیق نمایند و به ملاحظه اینکه ادلّه و معجزات پیامبر واضح‌تر و روشن‌تر از آن است که بر آنها مخفی و پنهان بماند، به نحوی که اگر خود درصدد تحقیق و تجسّس برآیند، هرگز حق از نظر ایشان مخفی نمانده و امر ظاهر و آشکار می‌شود، مذمت آنها را نموده و فرموده:

شما که علمای خویش را این‌طور شناخته‌اید و حجّت برایتان تمام شده است، چرا از آنها تقلید کرده و دروغ‌ها و جعلیّات آنها را می‌پذیرید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۲۲

متن:

و كذلك عوامّ أمّتنا إذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر و العصبيّة الشديدة و التّكالب على حطام الدنيا و حرامها و إهلاك من يتعصّبون عليه و إن كان لاصلاح أمره مستحقّا، و الترفرف بالبرّ و الاحسان على من تعصّبوا له و إن كان للاذلال و الإهانة مستحقّا. فمن قلّد من عوامّنا مثل هؤلاء الفقهاء، فهم مثل اليهود الّذين ذمّهم اللّه تعالى بالتقليد لفسقة فقهائهم.

فأمّا من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا على هواه، مطيعا لأمر مولاه، فللعوامّ أن يقلّدوه. و ذلك لا يكون إلّا بعض فقهاء الشيعة، لا جميعهم.

فأمّا من ركب من القبائح و الفواحش مراكب فسقة فقهاء العامّة فلا تقبلوا منهم عنّا شيئا، و لا كرامة. و إنّما كثر التخليط فيما يتحمّل عنّا أهل البيت لذلك، لأنّ الفسقة يتحمّلون عنّا فيحرّفونه بأسره لجهلهم، و يضعون الأشياء على غير وجوهها لقلّة معرفتهم، و آخرون يتعمّدون الكذب علينا ليجرّوا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنّم.

و منهم قوم نصّاب لا يقدرون على القدح فينا، فيتعلّمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجّهون عند شيعتنا و ينتقصون بنا عند أعدائنا، ثمّ يضيفون إليه أضعافه و أضعاف أضعافه من الأكاذيب علينا الّتى نحن براء منها، فيقبله المستسلمون من شيعتنا على أنّه من علومنا، فضلّوا و أضلّوا.

أولئك أضرّ على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد، لعنه اللّه، على الحسين بن عليّ عليه السّلام»[۱۶] انتهى.

دلّ هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرّز عن الكذب و إن كان ظاهره اعتبار العدالة بل ما فوقها. لكنّ المستفاد من مجموعه أنّ المناط فى التصديق هو التحرّز من الكذب، فافهم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۲۳

ترجمه:

(ادامه حدیث)

و این چنین‌اند عوام امّت ما هنگامی که از فقهاء خود فسق آشکار و عصبیّت شدید، روی آوردن و حمله به اشیاء فانی دنیا و حرام آن، هلاک نمودن اشخاصی که عصبیتشان بر علیه آنها بوده، هرچند آنها برای اصلاح امر استحقاق داشته باشند، احسان و ارتکاب برّ، بر افرادی که عصبیتشان بر له آنها بوده هرچند مستحق اذلال و اهانت شدن باشند را می‌بینند و می‌شناسند.

پس کسی که از عوام تقلید چنین فقهائی را بنماید، مثل یهود، یعنی کسانی است که خداوند ایشان را به واسطه تقلید از فقهاء فاسق مذمّت نموده است.

امّا کسی که از میان فقها، حافظ نفسش و نگهدارنده دینش و مخالف با هوایش و پیرو امر مولایش باشد، بر عوام است که از وی تقلید نمایند و این قبیل افراد صرفا فقهاء شیعه بوده و نه جمیع ایشان.

امّا فقیهی که مرتکب زشتی‌ها و فواحش گردد مانند ارتکاب فسقه از فقهاء عامّه، پس خبری را که به ما استناد می‌دهند قبول نکنید و کرامتی را از آنها نپذیرید.

البته اختلاط صدق و کذب در آنچه از ما شنیده می‌شود، بسیار است. زیرا که فسّاق اخباری را از ما می‌شنوند، سپس به خاطر جهلشان به تمامه آن را تحریف می‌نمایند و اخبار را به دلیل کمی معرفتشان جابجا و در غیر جای خود قرار می‌دهند، و عدّه‌ای دیگر عامدا عالما بر ما دروغ بسته، تا عوارض و طواری دنیائی را که علّت دخول آنها در جهنم است به طرف خود جاری نمایند.

و دسته دیگری از ایشان نصاب ما اهل بیت بوده و صبّ و قدح را در ما روا می‌دارند (از آنجا که نتوانستند قدحی در ما وارد کنند)، برخی از علوم ما را فراگرفته و خود را نزد شیعیان موجّه قلمداد می‌کنند، در حالی که نزد دشمنان ما دست به تنقیض و جعل عیوب در ما می‌نمایند. و سپس به شماتت و تنقیضشان افزوده حتّی اضعاف مضاعف بر آنچه گفته بودند اضافه می‌نمایند، و آنچه می‌توانند از اکاذیب و جعلیّاتی که ما از آنها بری هستیم بر ما می‌بندند، و در مقابل، ضعفاء از شیعیان ما می‌پندارند که این منقولات از علوم ما بوده و از ایشان می‌پذیرند، پس (این دروغ‌گویان) هم خود گمراه گشته و هم دیگران را گمراه می‌کنند.

اینان ضررشان بر ضعفاء از شیعیان ما به مراتب بیشتر از ضرری است که لشگریان یزید (علیه اللعنة) بر حسین بن علی وارد کردند.

(تمام شد حدیث شریف)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۲۴

تشریح المسائل

* ما به الامتیاز عوام یهود از عوام شیعه را از نظر امام صادق بنویسید؟

عوام یهود از علماء فاسق و تبهکار تقلید کرده و احکام دینشان را از آنان می‌گرفتند، عالمانی دین به دنیافروش بوده، به صراحت دروغ می‌گفتند، احکام الهی را به خاطر تمنّای دیگران و یا به خاطر نسبت‌ها و واسطه‌ها تغییر می‌دادند، از حرام پرهیز نداشتند، اهل رشوه تعصّب و لجاجت بودند و به خاطر همین لجاجت منکر نبوت شدند، در حالی که به قول قرآن: جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ و باز به قول قرآن: يَعْرِفُونَهُ كَما يَعْرِفُونَ أَبْناءَهُمْ*. ولی عوام شیعه از فقهاء با تقوی و پرهیزگار و انسان‌های عادل و وارسته تقلید می‌کنند. در نتیجه: عملکرد عوام یهود مذموم و لکن شیوه عوام شیعه مقبول است.

* ما به الاشتراک عوام یهود با عوام شیعه از نظر امام صادق چیست؟

این است که چنانچه عوام شیعه همانند عوام یهود از عالمان فاسد و فاسق تقلید نمایند، یعنی از کسانی که منافع فردی خود را بر

مصالح دین و جامعه مقدّم می‌دارند و حریص بر دنیا هستند تقلید کنند، آنها نیز عملشان مذموم است.

* چه کسانی از نظر امام صادق صلاحیّت حمل حدیث و صدور فتوی دارند؟

کسی که حافظ نفسش و نگه‌دارنده دینش و مخالف با هوایش و پیرو امر مولایش باشد، صلاحیّت نیابت آن حضرات را داشته و بر عوام است که از چنین کسی تقلید نمایند.

* پس مراد از عبارت (من رکب من القبائح و الفواحش ... الخ) چیست؟

از اینجا روی سخن با روایت و نقل حدیث است و حال آنکه تا به اینجا بحث از تقلید و فتوا بود. و لذا حضرت می‌فرماید:

روایات مخلوط شده و صدق و کذب با هم درآمیخته است و روایات بسیاری به دروغ و جعل به ما نسبت داده شده است.

* روات از نظر امام در این حدیث به چند گروه تقسیم شده‌اند؟

به چهار گروه:

۱- راویانی که حدیث را به درستی از ما شنیده و با حفظ امانت، آن را بدون کم و کاست، در اختیار شیعیان ما می‌گذارند. مثل زراره‌ها و ... که این فقره از متن (فأمّا من کان من الفقهاء) به دست می‌آید که اینان روایتشان مقبول است.

۲- کسانی که حدیث را از ما می‌شنوند ولی از روی جهالت و کم‌ذهنی و عدم ضبط، حدیث را به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۲۵

طور کامل نگرفته و به طور ناقص در اختیار مردم می‌گذارند و گاهی هم اثبات را نفی و نفی را اثبات می‌کنند، لکن تعمّدی ندارند و عملشان از روی نادانی و عدم آشنایی بر موازین است.

۳- کسانی که وابسته به حکومت جور بوده و برای رسیدن به مطاع دنیا احادیثی را از روی عمد جعل نموده و به ما نسبت می‌دهند، و امر را بر شیعیان ما مشتبه می‌سازند. این دو گروه همان جاهلان متعبّد و عالمان متهتّک‌اند که علی علیه السّلام فرمود.

۴- کسانی که از مخالفین ما بوده و وابسته به حکومت جور هم نیستند، لکن با ما عناد داشته و خود را وقف دشمنی با ما کرده‌اند. این‌ها از طرفی پشتوانه طاغوتی نداشته و از طرفی از شیعیان ما می‌ترسند، لذا مستقیما نمی‌توانند جعل اکاذیب کرده و به ما نسبت دهند، بلکه در سلك شیعیان ما درآمده، در بحث و درس ما شرکت کرده و خود را به عنوان صحابی ما قلمداد می‌کنند، پس از آن سخنان حق ما را با صد برابر دروغ و اباطیل خود خلط نموده و به سمع مستضعفین فکری شیعه یعنی عوام می‌رسانند.

و سپس می‌فرمایند: اولئك اضرّ علی ضعفاء شیعتنا من جیش یزید لعنه اللّه علی الحسین بن علی.

* مراد از متن (دلّ هذا الخبر الشریف اللائح ...) چیست؟

این است که: دلالت می‌کند بر اینکه قول راویانی که متحرّز از کذب باشند حجّت و مقبول است و لو امامی عدل نباشند.

* مگر در این فراز که فرمود: من کان من الفقهاء صائنا لنفسه ... حدیث دلالت ندارد که راوی باید عادل باشد و حتّی بالاتر از عدالت صیانت نفس از شبهات داشته باشد؟

بله، درست است و لکن این فراز از حدیث مربوط به فتوی و تقلید بود. از طرفی با دقت و ملاحظه در ذیل حدیث روشن می‌شود که منظور ثقه بودن و تحرّز از کذب است نه عدالت.

* اصطلاح (افهم) در اینجا اشاره به چه مطلبی دارد؟

شاید اشاره به این اشکال است که حدیث مربوط به مقام فتوی است و ربطی به باب روایت ندارد تا قابل استدلال باشد. که در پاسخ گفته می‌شود:

اگرچه صدر حدیث متناسب با مقام فتوی است، لکن ذیل حدیث مربوط به باب روایت است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۲۶

متن:

۱- و مثل ما عن أبی الحسن علیه السّلام فیما کتبه جوابا عن السؤال عمّن نعتمد علیه فی الدّین، قال «اعتمدا فی دینکما علی کلّ مسنّ فی حبّنا کثیر القدم فی أمرنا»[۱۷].

و قوله علیه السّلام فی روایهٔ اخری:

«لا تأخذنّ معالم دینک من غیر شیعتنا، فإنّک إن تعدّیتهم أخذت دینک من الخائنین الّذین خانوا اللّه و رسوله و خانوا أماناتهم. إنّهم ائتمنوا علی کتاب اللّه فحرّفوه و بدّلوه»[۱۸] الحدیث.

و ظاهرهما و إن کان الفتوی، إلّا أنّ الإنصاف شمولهما للروایهٔ بعد التأمّل، کما تقدّم فی سابقتهما.

۳- و مثل ما فی کتاب الغیبهٔ بسنده الصحیح إلی عبد اللّه الکوفیّ خادم الشیخ أبی القاسم الحسین بن روح، حیث سأله أصحابه عن کتب الشلمغانیّ، فقال الشیخ:

أقول فیها ما قاله العسکریّ علیه السّلام فی کتب بنی فضّال، حیث قالوا له: ما نصنع بکتبهم و بیوتنا منها ملاء؟ قال «خذوا ما رووا، و ذروا ما رأوا»[۱۹].

۴- فإنّه دلّ بمورده علی جواز الأخذ بکتب بنی فضّال، و بعدم الفصل علی کتب غیرهم من الثقات و روایاتهم؛ و لهذا إنّ الشیخ الجلیل المذکور الّذی لا یظنّ به القول فی الدین بغیر السماع من الإمام علیه السّلام قال «أقول فی کتب الشلمغانیّ ما قاله العسکری علیه السّلام فی کتب بنی فضّال» مع أنّ هذا الکلام بظاهره قیاس باطل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۲۷

ترجمه:

(ادامه طرح روایات و نظر شیخ)

۱- و مثل روایتی از ابی الحسن علیه السّلام در پاسخ به نامه‌ای که در آن از اینکه به چه کسی در امر دین باید اعتماد نمود فرمودند: در امر دینتان به هرکسی که در حب و دوستی ما پیر گشته و در امر ما بسیار قدم برداشته اعتماد کنید.

۲- و مثل فرموده ایشان در روایت دیگر: هرگز معالم و احکام دینت را از غیر شیعیان ما اخذ مکن، چرا که اگر از این امر تجاوز کنی و دینت را از شیعیان و دوستان ما اخذ نکنی، البتّه از خائنینی که به خدا و رسول خیانت کرده‌اند و در حق اماناتشان ظلم نموده‌اند، دینت را گرفته‌ای، زیرا که ایشان تنها به قرآن اکتفا کرده پس آن را تحریف و تبدیل نموده‌اند. شیخ می‌فرماید: ظاهر این دو حدیث اگرچه (صرفا افاده‌کننده حجیّت) فتوی است، لکن انصاف (مقتضی است) که پس از تأمّل و دقت، شامل روایت نیز می‌شود، همان‌طور که از اخبار پیش از این دو بدست می‌آید.

۳- و مثل آنچه در کتاب (غیبت) به سند صحیحش تا عبد اللّه کوفی که خادم شیخ ابو القاسم حسین بن روح بود وارد شده است که: از شیخ ابو القاسم حسین بن روح راجع به کتب شلمغانی سؤال شده: شیخ فرمود: آنچه را که امام حسن عسگری درباره کتب بنی فضّال فرمودند، من درباره کتب شلمغانی می‌گویم. از حضرت عسگری سؤال شد وظیفه ما نسبت به کتب بنی فضّال چیست، در حالی که خانه‌های ما از کتب ایشان پر است؟ حضرت فرمودند: روایاتشان را اخذ کرده، فتاوایشان را ردّ کنید.

۴- شیخ می‌فرماید:

این روایت از حیث مورد دلالت بر اخذ به کتب بنی فضّال دارد و پس از ملاحظه عدم فضل میان ایشان و دیگر ثقات از رواهٔ، عمل به خبر هر ثقه‌ای جایز است.

و لـذا شـیخ جلیل القـدر یعنی حسـین بن روح که احدی در حق وی احتمال نمی‌دهد که کلامی را بدون شـنیدن از امام گفته باشـد فرمود:

دربـاره کتب شـلمغانی آنچه را امـام عسـگری دربـاره کتب بنی فضّال فرمود می گویم، در حالی که این کلام ظاهرش قیاس است و قیـاس عنـدنا باطـل است. ولی بـا توجّه به آنچه نقل شـد، روشن می‌شود که عمل به خبر هر ثقه‌ای جایز و مطابق با قاعـده است، چه شخص ثقه شلمغانی بوده و یا بنی فضّال و یا دیگری باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۲۸

تشریح المسائل

* از حدیث اوّل و دوّم در متن مزبور چه نکته‌ای حاصل می‌شود؟

طبق این دو حـدیث این نکته بـدست می‌آیـد که تنهـا بایـد از شـیعه دوازده امامی، فتوی و یا نقل حـدیث را که هر دو از معالم دین هستند، یکی نسبت به مقلّد و دیگری نسبت به مجتهد قبول نمود و مجاز به قبول از غیر نیستیم.

* شلمغانی کیست و سرانجام کارش چگونه است؟

از دانشمندان نامی شیعه بود و کتاب‌های حدیثی زیادی را نوشته بود، و مردم از کتاب‌های او بسیار استفاده می کردند، لکن هنگامی که حسـین ابن روح از سوی امام زمان (عـج) به نیابت برگزیده شد، شـلمغانی در اثر حسادت از تشـیّع برگشت تا آنجا که به ارتداد کشیده شد. و لذا حسین بن روح فرمود:

من درباره کتاب‌های شلمغانی همان سخن را می گویم که امام حسن عسکری راجع به کتب بنی فضّال فرمود.

* بنی فضّال چه کسانی بودند؟

فطحی مذهب بوده و از عبد اللّه افطح پیروی می کردند و پس از امام صادق به امامت فرزند آن حضرت (عبد اللّه) معتقد بودند.

* امام حسن عسگری درباره بنی فضّال چه فرموده بود؟

وقتی از ایشان پرسیده شد: یا ابن رسول اللّه خانه‌ها مملوّ از کتب بنی فضّال است، با آنها چه کنیم؟

حضـرت فرمودنـد: (خـذوا ما رووا و ذروا ما رأوا ...) آنچه را که بنی فضّال روایت می کنند که قال الصادق کذا و کذا، گرفته به آن عمل کنیـد (چرا که مورد وثوق‌انـد)، لکن آنچه را که خود فتوی می‌دهنـد رها کرده بـدان اعتنا نکنید. حال حسـین ابن روح فرمود: همین سـخن امام را به دلیل عـدم تفصـیل در آن به روایات و کتب دیگر ثقات می کشانیم. چرا که احـدی میان روایات بنی فضّال و دیگر افراد مورد وثوق تفصیل نداده است، بلکه هرکس که بر خبر ثقه اخذ می کند به مطلق آن خبر عمل می‌نماید، چه خبرهای بنی فضّـال و یـا دیگران، و هرکس که به خبر ثقه عمـل نکرده و به مطلق آن عمـل نکنـد، چه روایـات بنی فضّـال و چه دیگران، از اهل تفصیل نیست.

در نتیجه اگر کتب بنی فضّـال معتبر گردیـده روایـات دیگر ثقـات هم معتبر خواهـد شـد و بر اسـاس همین عـدم قول بالفصل جناب حسـین ابن روح فرمود: (اقول فی کتب شلمغانی ما قاله العسکری فی کتب بنی فضّال) و الّا اگر جز این باشد، این سخن قیاس بوده و قیاس باطل است.

پس باز هم حدیث ثقه معتبر است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۲۹

متن:

۱- و مثل ما ورد مستفيضا فى المحاسن و غيره:

«حديث واحد فى حلال و حرام تأخذه من صادق خير لك من الدّنيا و ما فيها من ذهب و فضّة». و فى بعضها «يأخذه صادق عن صادق»[۲۰].

۲- و مثل ما فى الوسائل عن الكشّىّ من أنّه ورد توقيع على القاسم بن العلاء و فيه:

«إنّه لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فى ما يرويه عنّا ثقاتنا قد علموا أنّا نفاوضهم سرّنا و نحمله إليهم»[۲۱].

۳- و مثل مرفوعة الكنانىّ عن الصادق عليه السّلام فى تفسير قوله تعالى «وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً* وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ»[۲۲] قال:

«هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء، و ليس عندهم ما يتحمّلون به إلينا فيسمعون حديثنا و يفتّشون من علمنا، فيرحل قوم فوقهم و ينفقون أموالهم و يتعبون أبدانهم حتّى يدخلوا علينا و يسمعوا حديثنا فينقلوا إليهم فيعيه اولئك و يضيعه هؤلاء.

فاولئك الّذين يجعل اللّه لهم مخرجا و يرزقهم من حيث لا يحتسبون»[۲۳].

دلّ على جواز العمل بالخبر و إن نقله من يضيعه و لا يعمل به.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۵، ص: ۳۰

ترجمه:

۱- و مثل روايتى كه به طور مستفيض در كتاب محاسن و غير آن وارد شده است مبنى بر اينكه:

يك حديث در حلال و حرام از فرد صادق اخذ نمائى، براى تو از دنيا و آنچه در آن است از طلا و نقره بهتر است. كه در بعضى از نسخ به جاى (تأخذه من صادق)، (يأخذه صادق عن صادق) آمده است.

۲- و مثل روايتى كه در وسائل از جناب كشىّ نقل شده كه توقيعى بر قاسم بن علا وارد شده كه در آن مضمون ذيل وجود دارد:

بر احدى از دوستان ما عذرى در تشكيك نمودن نسبت به آنچه ثقات از ما نقل مى‌كنند به دليل اينكه مى‌دانند ما اسرار خود را به ايشان واگذار كرده‌ايم و اخبار خود را بر آنها حمل مى‌نمائيم، وجود ندارد.

۳- و مثل روايت مرفوعه كنانى از امام صادق در تفسير آيه شريفه (وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ) كه حضرت فرمودند:

ايشان طائفه‌اى از شيعيان ضعيف ما هستند، و پيش آنها چيزى نيست كه خود را به واسطه آن به ما برسانند، پس حديث ما را از ما شنيده و از علم ما تجسّس و تفتيش مى‌نمايند، لذا طائفه‌اى كه از نظر مالى برترى دارند كوچ نموده و اموالشان را خرج نموده و بدن‌هاى خود را به زحمت انداخته تا اينكه بر ما وارد مى‌شوند، حديث از ما شنيده و سپس به سوى طائفه ضعيف از شيعيان ما بازمى‌گردند و اخبار را بر ايشان بازگو مى‌كنند، آنها اطاعت كرده به دستورات عمل مى‌كنند، لكن اينان كه خود اخبار ما را شنيده‌اند آن را ضايع كرده به كار نمى‌گيرند. پس مراد از آيه (وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا ...) ايشان (يعنى ضعفاء شيعه‌اند) و لذا اين حديث شريف دلالت دارد بر جواز عمل به خبر واحد، اگرچه ناقلش آن را تضييع نموده و به آن عمل نكند.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۵، ص: ۳۱

متن:

و منها: الأخبار الكثيرة الّتى يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد و إن كان فى دلالة كلّ واحد على ذلك نظر:

مثل النبوىّ المستفيض بل المتواتر:

«إنّه من حفظ على امّتى أربعين حديثا بعثه اللّه فقيها عالما يوم القيامة»[۲۴]

قال شيخنا البهائىّ قدّس سرّه فى أوّل أربعينه:

إنّ دلالة هذا الخبر على حجّيّة خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر[۲۵].

و مثل الأخبار الكثيرة الواردة فى الترغيب فى الرواية و الحثّ عليها و إبلاغ ما فى كتب الشيعة:

مثل ما ورد فى شأن الكتب الّتى دفنوها لشدّة التقيّة، فقال عليه السّلام «حدّثوا بها فإنّها حقّ»[۲۶].

و مثل ما ورد فى مذاكرة الحديث و الأمر بكتابته مثل قوله للراوى:

«اكتب و بثّ علمك فى بنى عمّك، فإنّه يأتى زمان هرج لا يأنسون إلّا بكتبهم»[۲۷].

و ما ورد فى ترخيص النقل بالمعنى[۲۸].

و ما ورد مستفيضا بل متواترا من قولهم عليهم السّلام:

«اعرفوا منازل الرجال منّا بقدر روايتهم عنّا»[۲۹].

و ما ورد من قولهم عليهم السّلام:

«لكلّ رجل منّا من يكذب عليه»[۳۰].

و قوله صلّى اللّه عليه و آله:

«ستكثر بعدى القالة، و إنّ من كذب علىّ فليتبوّأ مقعده من النّار»[۳۱].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۳۲

و قول أبى عبد اللّه عليه السّلام:

«إنا أهل البيت صدّيقون، لا نخلو من كذّاب يكذب علينا».[۳۲]

و قوله عليه السّلام:

«إنّ النّاس أولعوا الكذب علينا، كأنّ اللّه افترض عليهم و لا يريد منهم غيره»[۳۳]. و قوله عليه السّلام: «لكلّ منّا من يكذب عليه»[۳۴].

فإنّ بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة و الكذابة، و الاحتفاف بالقرينة القطعيّة فى غاية القلّة.

إلى غير ذلك من الأخبار الّتى يستفاد من مجموعها رضاء الأئمّة بالعمل بالخبر و إن لم يفد القطع.

و قد ادّعى فى الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة،[۳۵] إلّا أنّ القدر المتيقّن منها هو خبر الثقة الّذى يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء و يقبّحون التوقّف فيه لأجل ذلك الاحتمال. كما دلّ عليه ألفاظ الثقة و المأمون و الصادق و غيرها الواردة فى الأخبار المتقدّمة، و هى أيضا منصرف إطلاق غيرها.

و أمّا العدالة، فأكثر الأخبار المتقدّمة خالية عنها، بل فى كثير منها التصريح بخلافه، مثل رواية العدة الآمرة بالأخذ بما رووه عن على عليه السّلام و الواردة فى كتب بنى فضّال، و مرفوعة الكنانىّ، و تاليها. نعم فى غير واحد منها حصر المعتمد فى أخذ معالم الدين فى الشيعة، لكنّه محمول على غير الثقة او على أخذ الفتوى، جمعا بينها و بين ما هو أكثر منها. و فى رواية بنى فضّال شهادة على هذا الجمع، مع أنّ التعليل للنهى فى ذيل الرواية بأنّهم ممّن خانوا اللّه و رسوله يدلّ على انتفاء النهى عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة، فإنّ الغير الاماميّ الثقة، مثل ابن فضّال و ابن بكير، ليسوا خائنين فى نقل الرواية. و سيأتى توضيحه عند ذكر الإجماع إن شاء اللّه.

ترجمه:

(تمسّک به طائفه چهارم از روایات)

و از جمله این روایات، احادیث کثیره‌ای است که از مجموع آنها جواز عمل به خبر واحد استفاده می‌شود، اگرچه در دلالت هریک به تنهائی اشکال وارد است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۳۳

۱- مثل روایت مستفیض، بلکه متواتر نبوی که می‌فرماید: هرکس از امت من چهل حدیث را حفظ کند، خدای تعالی وی را در قیامت فقیه و عالم مبعوث می‌فرماید. مرحوم شیخ بهائی در اوّل کتاب اربعین خود می‌فرماید: دلالت این خبر بر حجیّت خبر واحد کمتر از دلالت آیه نفر برآن نیست.

۲- و مثل اخبار فراوانی که در ترغیب در امر روایت و تحریص برآن و رساندن اخبار وارد در کتب افراد موثّق وارد شده است.

۳- و مثل آنچه در شأن کتبی که به واسطه شدت تقیّه دفن نموده‌اند، وارد شده که معصوم فرمودند: این اخبار را برای یکدیگر بازگو کنید چه آنکه آنها حقّ می‌باشند.

۴- و مثل احادیثی که درباره مذاکره نمودن اخبار و امر کردن به نوشتن آنها وارد شده همچون این کلام معصوم به راوی: بنویس و منتشر کن در میان بنی اعمام خود علمت را، زیرا زمانی فرار می‌رسد که در آن هرج و مرج حاکم بوده و مردم به هیچ‌چیز مگر کتبشان انس و الفتی ندارند.

۵- و مثل آنچه از احادیث درباره ترخیص و اجازه در نقل به معنای اخبار وارد شده است.

۶- و مثل خبر مستفیض، بلکه متواتر که از جانب حضرات معصومین رسیده و آن خبر ذیل است: منازل و شئون مردان را به قدر روایتشان از ما، بدانید.

۷- و مثل خبر ذیل که فرموده‌اند: برای هر نفر از ما اهل بیت کسی بوده که بر او دروغ می‌بسته است.

۸- و مثل این فرموده پیامبر در ذیل: پس از من طائفه دروغ‌گویان زیاد می‌شود و هرکس بر من کذب و دروغ ببندد جایگاهش در جهنم است.

۹- و مثل فرموده ابی عبد اللّه در ذیل: ما اهل بیت راستگویان بوده و هرگز از کذّابی که بر ما دروغ ببندد راحت نبوده‌ایم.

۱۰- و مثل این فرموده حضرتش که فرمودند: مردم ولع و حرصی به دروغ بستن بر ما دارند، گویا خدای متعال این امر را بر ایشان واجب نموده است.

۱۱- و مثل دیگر فرمایش آن حضرت: برای هر نفر از ما اهل بیت کسی بوده که بر او دروغ می‌بسته است. سپس شیخ می‌فرماید: بنای مسلمین اگر بر اکتفاء بر خصوص اخبار متواتر بود، (قالهٔ و کذّابه) زیاد نمی‌شد و چون محفوف بودن اخبار به قرائن قطعیّه، در نهایت قلّت و غایت ندرت بوده است، ایشان بیشتر بر مقاصد شومشان تشجیع شده‌اند. به‌هرتقدیر این اخبار و غیر این‌ها روایاتی هستند که از مجموع آنها کشف می‌شود که عمل به خبر واحد اگرچه مفید قطع و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۳۴

یقین نمی‌باشند، ولی مورد رضایت ائمه می‌باشند. جناب شیخ حرّ عاملی در کتاب وسائل مدّعی شده که اخبار دال بر عمل به خبر ثقه متواتر هستند منتهی قدر متیقّن از مضمون آنها خبر ثقه‌ای است که احتمال کذب در آن به قدری ضعیف باشد که عقلاء به آن توجّه نکرده‌اند، حتّی توقف در آن بخاطر احتمال مزبور را تقبیح می‌نمایند. چنانچه الفاظ: ثقه، مأمون، صادق و غیر این‌ها از الفاظ و عباراتی که در اخبار متقدم آمد، دلالت بر ادّعای مذکور دارند و اطلاق دیگر اخبار غیر از آنچه ذکر گردید هم منصرف به این معنا می‌باشد. یعنی: تمام دلالت بر جواز عمل به خبر ثقه‌ای دارند که احتمال دروغ گفتن وی به قدری ضعیف باشد که به واسطه آن، عقلاء از عمل به گفته وی بازنایستاده و در مقام عمل توقّف نمی‌نمایند. و اما عدالت در راوی: اکثر اخبار مذکور از این قید خالی بوده، بلکه در بسیاری از آنها تصریح به خلاف آن شده است. مثل روایتی که مرحوم شیخ طوسی در عدّه نقل فرموده که دلالت بر اخذ نمودن به روایاتی است که اهل خلاف و سنی‌ها از وجود مقدّس علی علیه السّلام روایت کرده‌اند و مثل روایتی که درباره اخذ از کتب بنی فضّال رسیده و مثل مرفوعه کنانی و حدیث بعدی آنکه در تمام آنها تصریح به عدم اعتبار عدالت در راوی

شده است.

(استدراک)

در بیش از یکی از این اخبار آمده که در اخذ معالم دین تنها باید به معتمدین شیعه رجوع نمود و نه غیر، لکن این تعبیر یا بر غیر ثقه حمل می‌شود (یعنی: اخذ از غیر شیعه غیر ثقه جایز نیست وگرنه اگر ثقه باشد هرچند مذهبش هم تشیّع نبوده باشد، می‌توان از وی اخذ نمود). و یا بر اخذ فتوی حمل می‌شود (یعنی: اخذ فتوا از غیر شیعه هم جایز نیست) چرا که جمع میان این احادیث و دیگر اخبار که بیشتر از این اخبارند، مقتضی همین معناست. و در روایت بنی فضّال نیز بر جمع مذکور شاهدی وجود دارد، چه آنکه امام فرمودند: روایات ایشان را گرفته و فتاوی و استنباطات آنها را ترک نمایید. علاوه بر این علّتی که برای نهی از عمل بقول غیر شیعه در ذیل روایت آمده و بیان فرموده است که غیر شیعه به خدا و رسول خدا خیانت کرده‌اند، دلالت دارند بر انتفاء نهی، هنگام انتفاء خیانتی که مکشوف از وثاقت (راوی است و لو شیعه نباشد).

چه آنکه غیر امامی ثقه مثل ابن فضّال و ابن بکیر که فطحی المذهب هستند، هرگز در نقل اخبار خیانت نکرده‌اند، که ان‌شاءالله در بیان دلیل اجماع بر حجیّت خبر واحد توضیح آن خواهد آمد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۳۵

تشریح المسائل

* از بررسی طائفه چهارم از احادیث چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود؟

۱- از حدیث متواتر نبوی که فرمود: (من حفظ علی امّتی اربعین حدیثا ...) از جمله احادیثی است که ما را به استماع حدیث، حفظ آن، عمل به آن، نقل آن برای دیگران، کتابت آن، نشر آن در میان مردم راهنمائی و تشویق می‌کند.

به عبارت دیگر:

این حدیث موجب شد تا علمای اسلام کتابهائی تحت عنوان اربعین حدیث بنویسند که از جمله آنها اربعین جناب شیخ بهائی است که شیخ در آغاز اربعین خود می‌گوید:

دلالت این حدیث بر حجیّت خبر، از دلالت آیه نفر کمتر است، یعنی: همان‌طور که در آیه نفر آمده بود بر کوچ‌کنندگان انذار واجب است، چه به صورت خبر واحد و چه به صورت متواتر، پس بر شنوندگان هم قبول واجب است وگرنه وجوب انذار لغو است. همین‌طور در این حدیث هم آمده است که، حفظ کند و به امت من برساند، چه به صورت خبر واحد و یا متواتر.

پس معلوم می‌شود که خبر واحد حجّت است و الّا این سخن لغو می‌بود.

۲- و از حدیث شریف (حدثوا بها فإنّها حق) به دست می‌آید که باید احادیثی را که در اثر شدت تقیه مخفی و مکتوم مانده‌اند، نقل و نشر نمود.

۳- و از حدیث (اکتب و بثّ علمک فی بنی عمک فإنّه یأتی ...) پی به کار عظیم شیعیان در تدوین حدیث می‌بریم. زیرا اگر اکنون کتب حدیثی معتبر شیعه نبود، ما راهی برای رسیدن به احکام واقعی نداشتیم و قطعا به دام قیاس و استحسان گرفتار می‌آمدیم.

۴- و از حدیث شریف (اعرفوا منازل الرجال منّا بقدر روایتهم عنّا ...)، اجازه نقل به معنا که دلیل بر حجیت قول آن ناقل به معناست و همچنین معیار و میزان ارزش‌گذاری راویان است پی می‌بریم.

* نظر شیخ پیرامون احادیث مزبور و دلالت آنها چیست؟

شیخ می‌فرماید: یکایک این احادیث دلالت بر حجیّت خبر واحد ندارد، و لکن مجموع آنها دلیل بر حجیّت خبر واحد است.

* مراد از مطلب فوق چیست؟

این است که در تک‌تک اخبار مذکور سه احتمال وجود دارد:

۱- اینکه مراد خبر متواتر باشد.

۲- اینکه مراد در آنها عمل به خبر واحد مع القرینه باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۳۶

۳- اینکه مراد عمل به خبر واحد مجرّد از قرینه باشد.

در نتیجه: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. لکن با توجه به اینکه:

۱- حدیث متواتر و خبر واحد مع القرینه بسیار کم است و لذا نیازی به این همه سر و صدا ندارد.

۲- ائمه اهتمام بسیار به حفظ حدیث، نقل و کتابت آن نموده‌اند.

خود دلیل بر این است که مرادشان مطلق خبر است، چه واحد و چه متواتر.

* دلالت دسته پنجم روایات (از آنجا که فرمودند: لکلّ رجل منّا من یکذب علیه ... الخ) چگونه است؟

این روایات نیز دلیل بر حجیّت خبر واحدند. چرا که:

۱- اگر مسلمانان تنها به خبر متواتر اکتفاء کرده و به خبر واحد عمل نمی‌نمودند که جعال حدیث زیاد نمی‌شد و ائمه را نگران نمی‌کردند.

۲- خبر واحد مع القرینه هم که بسیار کم است.

۳- آنچه زیاد است خبر واحد مجرّد است.

پس معلوم می‌شود که مسلمانان به خبر واحد عمل می‌نمودند که ائمه به آنها هشدار داده‌اند، تا آنها کلام جعال و جهّال را نپذیرند.

* برداشت شیخ و نتیجه نهائی از مجموعه احادیث مزبور چیست؟

این است که در مکتب اهل بیت خبر واحد حجّت بوده و عمل به آنها بلامانع است. اما اینکه آیا به حکم این طوائف از اخبار، مطلق خبر واحد حجّت است؟ و یا خصوص خبرهای ثقه و لو راویان آن امامی عدل نباشند؟ و یا خصوص خبر واحد عادل؟

شیخ می‌فرماید: اکثر روایات مزبور دلیل بر حجیّت خبر ثقه هستند، یعنی: خبر کسی که متحرّز از کذب است.

و به عبارت دیگر:

احتمال کذب در او به حدی ضعیف است که عقلا اعتنائی به آن نمی‌کنند. از طرفی در خود این احادیث، تعبیرات مختلفی از قبیل: ثقه، صادق، مأمن، متحرّز از کذب وجود دارد که دلیل بر همین معناست.

و در برخی از این روایات، تعبیرات فوق وجود نداشته و از این حیث ساکتند و یا اگر هم ساکت نباشند، مطلق‌اند.

و لذا طبق قانون مطلق و مقیّد حمل بر مقیّد می‌شوند و یا اینکه به خبر ثقه انصراف می‌یابند. چرا که خبر ثقه غلبه وجودی دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۳۷

* آیا اعتبار عدالت در نقل خبر واحد شرط نیست؟

خیر، زیرا علاوه بر اینکه اکثر روایات مزبور از قید عدالت خالی است، برخی از آنها تصریح بر خلاف آن دارند.

مثلاـ حدیث دوّم از طائفه سوّم تصریح داشت که اگر عامّه روایتی را از علی علیه السّلام نقل نمودند، حجّت است، در حالی که عدالت فرع بر امامی بودن است.

یا مثلا: حدیث امام عسگری و غیر آنکه در مورد کتب بنی فضّال فرمود: خذوا ما رووا ... در حالی است که آنها امامی اثنی‌عشری نبودند تا که عادل باشند، لکن مورد وثوق بودند. پس عدالت در اینجا معتبر نیست.

* آیا در آن روایاتی که تصریح شده بود به اینکه باید معالم دین خود را از شیعیان دوازده امامی بگیرید دلالت بر این ندارد که

مجرّد ثقه بودن کافی نیست، بلکه باید امامی هم باشد؟

بله درست است، لکن باید این روایات را توجیه کرده و حمل بر احدا الامرین کنیم:

۱- یا بر غیر ثقه حمل کنیم و معتقد شویم که مراد این است که از غیر شیعه‌ای که غیر ثقه باشد نباید معالم دین را اخذ نمود، پس اخذ از غیر شیعه ثقه بلااشکال است.

۲- و یا بر باب فتوی حمل کنیم و بگوئیم مراد این است که از غیر شیعه تقلید نکنید، لکن اخذ به روایت از آنها بلامانع است.

* دلیل توجیه مذکور چیست؟

جمع میان این روایات مورد بررسی با احادیث فراوان دیگری که تصریح دارند که لازم نیست که راوی باشد. مثل روایت بنی فضّال و ...

* شاهد این وجه الجمع چیست؟

این است که در همان روایت که فرمود: لا تأخذون من غیر شیعتنا ذیل آن، علّت آورده است که چون آنها (غیر شیعه) خیانت کرده‌اند.

حال حکم دائر مدار علّت است، یعنی هرکجا خیانت و کذب و تحریف باشد، اخذ نکنید و این نهی وجود دارد.

در نتیجه هرکجا مسئله مذکور نبود نهی هم نخواهد بود.

بنابراین نه مطلق خبر حجّت است، که این افراط است و نه خصوص خبر عادل حجّت است که این تفریط است، بلکه از آنجا که خیر الامور اوسطها، خبر واحد ثقه حجّت است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۳۸

متن:

(و امّا الاجماع، فتقریره من وجوه)

احدها الاجماع علی حجیّهٔ خبر الواحد فی مقابل السیّد و اتباعه.

و طریق تحصیله احد وجهین علی سبیل منع الخلو:

احدهما: تتّبع اقوال العلماء من زماننا الی زمان الشیخین، فیحصل من ذلک القطع بالاتفاق الکاشف عن رضاء المعصوم علیه السّلام بالحکم أو عن وجود نصّ معتبر فی المسألهٔ، و لا یعتنی بخلاف السیّد و أتباعه، إمّا لکونهم معلومی النسب کما ذکره الشیخ رحمه اللّه فی العدّهٔ[۳۶]، و إمّا للاطّلاع علی أنّ ذلک لشبههٔ حصلت لهم کما ذکره العلّامهٔ فی النهایهٔ[۳۷] و یمکن أن یستفاد من العدّهٔ أیضا، و إمّا لعدم اعتبار اتّفاق الکلّ فی الإجماع علی طریق المتأخّرین المبنیّ علی الحدس.

و الثانی: تتّبع الإجماعات المنقولهٔ فی ذلک.

فمنها: ما حکی عن الشیخ قدّس سرّه فی العدّهٔ فی هذا المقام حیث قال:

و أمّا ما اخترته من المذهب فهو أنّ خبر الواحد إذا کان واردا من طریق أصحابنا القائلین بالإمامهٔ- و کان ذلک مرویّا عن النّبیّ صلّی اللّه علیه و آله أو عن أحد الأئمّهٔ علیهم السّلام، و کان ممّن لا یطعن فی روایته و یکون سدیدا فی نقله، و لم یکن هناک قرینهٔ تدلّ علی صحّهٔ ما تضمّنه الخبر، لأنّه إذا کان هناک قرینهٔ تدلّ علی صحّهٔ ذلک کان الاعتبار بالقرینهٔ، و کان ذلک موجبا للعلم، کما تقدّمت القرائن- جاز العمل به.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۳۹

ترجمه:

[دلیل سوم] (تمسّک به اجماع در اثبات حجیّت خبر واحد)

و امّا تقریر اجماع (بر حجیّت خبر واحد) از وجوه مختلفی است:

[وجه اول از وجوه تقریر اجماع بر حجیت خبر واحد]

اشاره

یکی از آن تقاریر اجماع بر حجیّت خبر واحد است در مقابل سیّد (مرتضی) و اتباع او که قائل به عدم حجّیت خبر واحدند و طریق تحصیل این (اجماع) به یکی از دو وجه (ذیل) است، به نحوی که اجماع خالی از هر دو وجه نمی‌شود.

(وجه و طریق اوّل)

بررسی آراء علماء از زمان خود تا زمان شیخ طوسی و مفید است، که در نتیجه از مجموع آن (اقوال و آراء) قطع به اتفاق (بر حجّیت عمل به خبر واحد) حاصل می‌شود که (این قطع به اتفاق) کاشف از رضای امام به این حکم (حجیّت خبر واحد) و یا حاکی از وجود نصّ معتبری است در این مسئله (یعنی حجیّت داشتن خبر واحد)، و توجهی به مخالفت سیّد و اتباع او (با حجیّت خبر واحد) نشده است و وجه این عدم توجه:

۱- یا به خاطر معلوم النسب بودن ایشان است، چنانکه شیخ طوسی در عدّة الاصول آورده است.

۲- و یا به خاطر این است که سیّد و اتباعش پنداشته‌اند عمل به خبر واحد از نظر فقهاء شیعه مثل عمل به قیاس و استحسان است، چنانکه علّامه در کتاب نهایه متذکر آن شده است.

(وجه و طریق دوّم)

بررسی و تفحّص اجماعاتی است که در مسئله حجیّت خبر واحد، نقل شده است. از جمله این اجماعات منقوله، اجماعی است که از مرحوم شیخ طوسی در عدّة الاصول در این مقام حکایت شده است، آنجا که می‌فرماید:

و امّا روشی را که من برگزیده‌ام این است که خبر واحد اگر از طریق اصحاب ما و طائفه‌ای که قائل به امامت ائمه اطهارند باشد و یا مرویّ از پیامبر بزرگوار اسلام یا یکی از ائمه باشد و یا از طریق کسانی باشد که در روایتش مورد طعن علماء نبوده و در نقل محکم و استوار باشد و قرینه‌ای هم بر صحّت مضمون آن در دست نباشد، چه آنکه وقتی قرینه‌ای بر صحت خبر با آن مقرون باشد، در واقع اعتبار به همان قرینه بوده و وجودش سبب علم می‌گردد، (چنانکه قرائن گفته آمد و ذکر شد)، عمل به آن جایز است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۴۰

تشریح المسائل

اشاره

* سومین دلیل از ادلّه حجیّت خبر واحد چیست؟

اجماع است اعم از قولی و فعلی.

* مراد از عبارت (فتقریره من وجوه ...) ناظر به چه مطلبی است؟

شش بیان مختلف از جانب علماء اصول و فقه است از اجماع در رابطه با حجیّت خبر واحد که هر بیانی خود ناظر به یک جهت و جنبه خاصّ است.

* هدف در بیان اوّل (احدها) چیست؟

ادعای اجماع است در مقابل سید و پیروانش، چرا که آنها طرفدار سلب کلّی بوده و شیخ و پیروان او طرفدار ایجاب جزئی.

* اجماع در مقابل سید و اتباعش بر چند گونه است؟

بر دو گونه است:

۱- اجماع محصّل ۲- اجماع منقول به خبر متواتر.

* مراد از عبارت (تتبع اقوال العلماء من زماننا الی ...) چیست؟

همان اجماع محصّل است در حجیّت خبر واحد، در مقابل سیّد بدین معنا که: اگر کسی به تفحّص و تدبّر در فتاوای فقهاء بپردازد به این نتیجه می‌رسد که از زمان شیخ مفید و شیخ طوسی و سایر علمای بزرگ شیعه تا به امروز، پیوسته به خبر واحد مجرّد (مشروط به شرائطی) عمل می‌شده و می‌شود و این اجماع به قدری قوی است که هر انسان متعارفی از این اجماع یا حدس به قول معصوم (یعنی حکم واقعی) و یا حدس به یک دلیل معتبر ظنّی (یعنی حکم ظاهری) پیدا می‌کند و لذا چنین اجماعی ارزشمند است.

* پس مراد از عبارت (و لا یعتنی بخلاف السیّد و ...) چیست؟

این است که مخالفت سید مرتضی و اتباع او، ضرری به این اجماع نمی‌رساند، چرا که: اوّلا: آنها معلوم النسب هستند و بر مبنای آنها، مخالفت افراد معلوم النسب ضرر ندارد.

ثانیا: مخالفت آنها به دلیل اشتباهی بوده که بر ایشان رخ داده است و آن این است که:

آنها دیده‌اند که در مناظره بزرگان شیعه و اهل تسنّن، سنّی‌ها در مقام استشهاد به روایات ضعیف تمسّک می‌کرده‌اند و حال آنکه فقهاء شیعه چون در شرایط تقیّه بوده‌اند، نمی‌توانسته‌اند صراحتا اعلام کنند که راوی این حدیث یا احادیث ضعیف دیگر فاسق‌اند و لذا به بهانه اینکه، این خبر واحد است آن را ردّ می‌کردند و می‌گفتند ما به آن عمل نمی‌کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۴۱

حال سیّد مرتضی و تابعین او این صحبت‌ها را مشاهده کرده و خیال نموده‌اند که خبر واحد در شیعه حجّت نیست غافل از اینکه این مسائل از روی تقیّه بوده است و لذا اگر سید نیز به این نکته پی برده بود با قول مشهور مخالفت نمی‌کرد.

ثالثا: اجماع بر مبنای متأخرین از باب حدس قطعی به قول معصوم، حجّت است و در این شیوه مخالفت یک یا چند نفر مانع از حدس قطعی نمی‌شود.

* پس مراد از عبارت (تتبع الاجماعات المنقولة فی ذلک ...) چیست؟

ادّعای اجماع منقول است در حجیّت خبر واحد مبنی بر اینکه:

فقهاء شیعه نه تنها خود فتوی به حجیّت خبر واحد داده‌اند، بلکه ادّعای اجماع نیز بر حجیّت خبر واحد نموده‌اند که نمونه‌هایی از آن را در متن ذکر نموده است.

* نخستین مدّعی اجماع در حجیّت خبر واحد کیست و چه می‌گوید؟

شیخ طوسی است که در کتاب عدّه در مبحث حجیّت خبر واحد فرموده است:

مختار من این است که اگر خبری دارای شرایط ذیل باشد حجّت است.

۱- روایت از طریق اصحاب شیعه یعنی امامی اثنی‌عشری باشد.

۲- حدیث منقول از پیامبر و یا یکی از ائمه باشد و نه از قول صحابه.

۳- راوی ضابط (کثیر الحفظ و قلیل النسیان ..) باشد.

۴- قرینه‌ای مقرون با خبر نباشد، به عبارت دیگر قرینه‌ای از خارج مبنی بر صحت و صدق آن حدیث وجود نداشته باشد و الّا اعتبار به قرائن خواهد بود و نه به خود خبر.

* مراد از قرائن مقرون با خبر در اینجا چیست؟

کتاب، سنت، اجماع و تواتر (و یا عقل).

* مراد از عبارت (جاز العمل به ..) چیست؟

جواب از جمله شرطیه (إذا کان واردا من طریق اصحابنا ...) می‌باشد و حاصل مطلب این است که عمل به خبر واحد مشروط به شرایط فوق جایز است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۴۲

متن:

۱- و الّذی یدلّ علی ذلک إجماع الفرقة المحقّة، فإنّی وجدتها مجمعة علی العمل بهذه الأخبار الّتی رووها فی تصانیفهم و دوّنوها فی اصولهم، لا یتناکرون ذلک و لا یتدافعون، حتّی أنّ واحدا منهم إذا أفتی بشیء لا یعرفونه سألوه من أین قلت هذا؟

فإذا أحالهم علی کتاب معروف أو أصل مشهور و کان راویه ثقة لا ینکر حدیثه سکتوا و سلّموا الأمر و قبلوا قوله.

۲- هذه عادتهم و سجیّتهم من عهد النّبیّ صلّی اللّه علیه و آله و من بعده من الأئمّة إلی زمان جعفر بن محمد علیهما السّلام، الّذی انتشر عنه العلم و کثرت الروایة من جهته. فلو لا أنّ العمل بهذه الأخبار کان جائزا لما أجمعوا علی ذلک، لأنّ إجماعهم فیه معصوم و لا یجوز علیه الغلط و السهو.

۳- و الّذی یکشف عن ذلک أنّه لمّا کان العمل بالقیاس محظورا عندهم فی الشریعة لم یعملوا به أصلا؛ و إذا شذّ واحد منهم و عمل به فی بعض المسائل و استعمله علی وجه المحاجّة لخصمه و إن لم یکن اعتقاده ردّوا قوله و أنکروا علیه، و تبرّءوا من قوله حتّی أنّهم یترکون تصانیف من وصفناه و روایاته لمّا کان عاملا بالقیاس؛ فلو کان العمل بالخبر الواحد جری بذلک المجری لوجب فیه أیضا مثل ذلک، و قد علمنا خلافه.

۴- فان قیل: کیف تدّعون إجماع الفرقة المحقّة علی العمل بخبر الواحد، و المعلوم من حالها أنّها لا تری العمل بخبر الواحد، کما أنّ من المعلوم أنّها لا تری العمل بالقیاس. فان جاز ادّعاء أحدهما جاز ادّعاء الآخر.

قیل له: المعلوم من حالها الذی لا ینکر أنّهم لا یرون العمل بخبر الواحد الّذی یرویه مخالفوهم فی الاعتقاد و مختصّون بطریقه، فأمّا ما کان رواته منهم و طریقه أصحابهم، فقد بیّنا أنّ المعلوم خلاف ذلک، و بیّنا الفرق بین ذلک و بین القیاس، و أنّه لو کان معلوما حظر العمل بالخبر الواحد لجری مجری العمل بحظر القیاس، و قد علم خلاف ذلک.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۴۳

ترجمه:

(ادامه مقاله شیخ طوسی)

[استدلال اول شیخ طوسی در وجود اجماع بر حجیت خبر واحد][۳۸]

اشاره

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‏۵ ؛ ص۴۳

و چیزی که بر (جواز عمل به خبر عادل) دلالت دارد، اجماع طائفه شیعه است، زیرا آنها را این چنین یافتم که همگی مجتمع بر عمل به اخبار روایت شده در کتابهایشان و ضبط کردن آنها در احادیث و اخبارشان‌اند. و عمل به آن (اخبار مدوّنه در کتبشان) را انکار و دفع نمی‌کنند، حتّی اگر یکی از آنها به امری فتوی دهد که دیگران مدرک آن را نمی‌شناسند، از او سؤال می‌کنند این (فتوی) را

از كجا و به چه دليل صادر كرده‌اى؟ پس وقتى او آنها را به كتاب معروف و يا اصل مشهورى حواله مى‌دهد و راوى آن اصل ثقه باشد، خبرش انكار نمى‌شود، ساكت شده و تسليم امر او مى‌شوند و قول (فتواى) او را مى‌پذيرند.

۲- اين شيوه (اجماع عمل اصحاب بر حجيّت خبر واحد) عادت و مرام ايشان از عهد پيامبر اكرم و امامان بعدش از ائمه اطهار تا زمان امام صادق، كه علم از ناحيه حضرتش منتشر شد و روايت از جانب آن امام تكثير شد و گسترش يافت، بوده (و همچنان پابرجاى مانده است).

پس اگر عمل به اين اخبار جايز نمى‌بود، اين طائفه برآن اجماع نمى‌كردند، چه آنكه در اجماع ايشان (شيعه) معصوم داخل است كه غلط، سهو و اشتباه در او ممكن نيست.

۳- و آنچه از اين گفته (حجيّت خبر واحد) روشن مى‌شود اين است كه عمل به قياس در شريعت نزد شيعه ممنوع، و اصلا به آن عمل نمى‌كنند، و اگر ندرتا يكى از ايشان در برخى مسائل به آن عمل نمايد و آن را در محاجّه با خصم بكار بگيرد هرچند اعتقادش آن (استعمال قياس) نباشد، او را رد كرده و آن مورد نادر را نيز انكار مى‌كنند و از قول او تبرى مى‌جويند، تا آنجا كه نوشته‌هاى كسى كه به قياس عمل نموده (هرچند اعتقادش جواز عمل به آن نباشد) ترك كرده و رواياتش را رد مى‌كنند.

پس اگر عمل به خبر واحد هم مثل قياس و جارى مجراى آن مى‌بود، بايد در آن (خبر واحد) نيز مثل اين اعمال از شيعه ديده مى‌شد (يعنى عامل به خبر واحد را مورد ملامت و انكار قرار مى‌دادند) و حال آنكه خلاف اين را از ايشان مى‌بينيم.

(سؤال و اشكال شيخ طوسى)

۴- اگر گفته شود چگونه ادّعا مى‌كنيد كه اجماع طائفه شيعه بر عمل به خبر واحد مى‌باشد، و حال آنكه از حال ايشان معلوم است كه آنها (شيعه) به خبر واحد عمل نمى‌كنند، همان‌طور

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۵، ص: ۴۴

كه معلوم است به قياس عمل نمى‌كنند. پس اگر ادّعاء يكى از آن دو (اجماع بر عمل به خبر واحد) جايز باشد، ادّعا اجماع بر عمل به قياس نيز جايز است.

(پاسخ سؤال و اشكال)

آنچه از حال طائفه شيعه معلوم است و غير قابل انكار، اين است كه ايشان عمل به خبر واحدى را كه مخالفينشان (سنى‌ها) در اعتقاد نقل مى‌كنند، جايز نمى‌دانند و عمل به خبر واحد را به روايت راويان هم‌مذهبشان اختصاص مى‌دهند.

پس قبلا بيان كرديم كه آنچه از ايشان معلوم و محرز است خلاف آن (نسبتى است كه در سؤال به ايشان داده شد) و تبيين نموديم كه ميان عمل به خبر واحد و عمل به قياس فرق است. و اگر عمل به خبر واحد نيز مثل قياس ممنوع مى‌بود، بايد (آنچه را در مورد قياس گفته و از عمل به آن نهى كرده‌اند) خبر را نيز جارى مجراى آن قرار داده (و از عمل به آن نيز منع مى‌نمودند) و حال آنكه خلاف اين ديده شده است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۵، ص: ۴۵

تشريح المسائل

* شيخ طوسى چه دليلى در اثبات مدّعاى خود (وجود اجماع بر حجيّت خبر واحد) اقامه نموده است؟

مى‌فرمايد:

طبق تحقيق ما طائفه شيعه به خبر واحد عمل مى‌كنند، مگر راويش از مخالفين باشد.

اگر خبر واحد، آن‌هم خبر واحدى كه كاشف از قول معصوم است، حجّت نبود، به آن عمل نمى‌كردند. پس خبر واحد با اجماع

شیعه حجّت است.

* نخستین اشکال به ادّعای شیخ طوسی چیست؟

این است که می گویند: قضیّه به عکس است و طائفه شیعه عمل به خبر واحد را در حکم عمل به قیاس می‌دانند. پس اگر شما عمل به خبر واحد را در شیعه جایز می‌دانید، باید عمل به قیاس را نیز نزد آنان جایز بشمارید.

* پاسخ شیخ طوسی به اشکال مذکور چیست؟

این است که بله، اولا: علمای شیعه بالاجماع به خبر واحد عمل نمی کردند، لکن خبری که راویانش از اهل سنّت و جماعت بوده‌اند. امّا خبر واحد مرویّ از طریق ائمه اطهار مورد احترام آنان بوده، برطبق آن عمل کرده و فتوی داده‌اند.

ثانیا: قیاس خبر واحد با قیاس باطل، قیاسی مع الفارق است، چرا که بطلان قیاس، از بدیهیات مذهب شیعه است و عامل به آن را طرد کرده و با او قطع رابطه می کنند و حال آنکه مطلب نسبت به خبر واحد بالعکس است.

* فرق دو اصطلاح (اصل) و (کتاب) در متن چیست؟

اصل، مجرد کلام معصوم است، لکن کتاب، شامل کلام نویسنده آن نیز می‌شود. همان‌طور که نوادر اصطلاحا به مجموعه‌ای اطلاق می‌شود که در آن احادیث غیر منضبط و اخباری که به واسطه کمی‌اش باب مستقلی در کتب حدیث برای آن باز نکرده‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۴۶

متن:

۱- فإن قیل: أ لیس شیوخکم لا یزالون یناظرون خصومهم فی أنّ خبر الواحد لا یعمل به، و یدفعونهم عن صحّة ذلک، حتّی أنّ منهم من یقول: لا یجوز ذلک عقلا، و منهم من یقول: لا یجوز ذلک سمعا، لأنّ الشرع لم یرد به.

۲- و ما رأینا أحدا تکلّم فی جواز ذلک، و لا صنّف فیه کتابا، و لا أملی فیه مسألة، فکیف أنتم تدّعون خلاف ذلک؟

۳- قیل له: من أشرت إلیهم من المنکرین لأخبار الآحاد، إنّما تکلّموا من خالفهم فی الاعتقاد و دفعوهم من وجوب العمل بما یروونه من الأخبار المتضمّنة للأحکام الّتی یروون خلافها و ذلک صحیح علی ما قدّمناه، و لم نجدهم اختلفوا فی ما بینهم، و أنکر بعضهم علی بعض العمل بما یروونه إلّا فی مسائل دلّ الدلیل الموجب للعلم علی صحّتها فإذا خالفوهم فیها أنکروا علیهم، لمکان الأدلّة الموجبة للعلم و الأخبار المتواترة بخلافه. علی أنّ الّذین اشیر إلیهم فی السؤال أقوالهم متمیّزة بین أقوال الطّائفة المحقّة، و قد علمنا أنّهم لم یکونوا أئمّة معصومین. و کلّ قول قد علم قائله و عرف نسبه و تمیّز من أقاویل سائر الفرقة المحقّة لم یعتدّ بذلک القول، لأنّ قول الطّائفة إنّما کان حجّة من حیث کان فیهم معصوم. فاذا کان القول من غیر معصوم علم أنّ قول المعصوم داخل فی باقی الأقوال و وجب المصیر إلیه علی ما بیّنته فی الاجماع»[۳۹]، انتهی موضع الحاجة من کلامه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۴۷

ترجمه:

(ادامه کلام شیخ طوسی و طرح اشکالی دیگر)

اشاره

۱- و اگر گفته شود که آیا بزرگان شما طائفه شیعه، پیوسته با مخالفین‌شان در اینکه به خبر واحد عمل نمی‌شود و آنان را از صحّت عمل به آن (خبر واحد) منع می کنند، مناظره و مباحثه نمی کنند، تا آنجا که برخی از این بزرگان می گویند: عمل به خبر واحد عقلا جایز نیست و برخی دیگرشان می گویند عمل به آن به مجرّد شنیدن جایز نیست، زیرا که دلیل شرعی بر جواز عمل به آن وارد نشده است.

۲- به‌هرحال احدی (از بزرگان شیعه) را ندیده‌ایم که در جواز عمل به خبر واحد صحبت کند و یا کتابی (در تقویت آن) مرقوم و یا مسئله‌ای در رابطه با آن نوشته باشد. پس (در این صورت) چگونه شما ادعاء خلاف آن را می‌کنید (که اجماع شیعه بر عمل به خبر واحد است)؟

(پاسخ شیخ طوسی به اشکال خودش)

۳- به او گفته می‌شود: کسانی را که از منکرین عمل به اخبار آحاد بدانها اشاره کردی، تنها با مخالفین و دشمنان خود در اعتقاد سخن گفته و آنان را از (وجوب) عمل به اخباری که دربرگیرنده احکامی که بر خلاف رأیشان است، منع و تحریم نموده‌اند و این (منع و تحریم) بر اساس آنچه قبلا گفتیم درست است، (نه اینکه به طور کلی از عمل به خبر واحد نهی کنند) و هرگز ندیده‌ایم که این بزرگان و شیوخ در بین خودشان اختلاف کنند و برخی، برخی دیگر را به خاطر عمل به اخباری که از طریق خودشان روایت شده انکار کنند، مگر در مسائلی که دلیل علمی و قطعی بر خلاف آن (روایات) دلالت کند. پس اگر این برخی در این مسائل با آنها مخالفت نمایند، آنها را (از این جهت که ادلّه موجب علم بر خلاف آن روایت اقامه شده) انکار کرده و مدارک خود را که ادلّه علمی و یا اخبار متواتره است و بر خلاف خبری است که در مسئله مزبور اقامه شده به آنها ارائه می‌دهند. از این گذشته کسانی که در سؤال و اشکال به آنها اشاره شد، آراء و نظراتشان در میان شیعه ممتاز و مشخص است. چرا که آنها را شناخته و می‌دانیم که از امامان معصوم نیستند (تا عدم موافقتشان با دیگران موجب ضعف کلام دیگران شود). و هر قولی که گوینده‌اش شناخته شده و نسب او معروف بوده و از اقاویل دیگر علماء شیعه ممتاز و مشخّص باشد، به آن اعتنا نمی‌شود، زیرا قول علماء این طائفه (شیعه) و اجماعشان، از آن جهت که کاشف از رأی معصوم است، حجّت است. و لذا وقتی قول غیر معصوم معلوم بوده و در قبالش اقوال دیگری از علما که مشتمل بر رأی امام باشد، مشخص و محرز باشد، تمایل به این اقوال و عمل به آنها، بنا بر آنچه در مسئله اجماع بیان کرده‌ام واجب و لازم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۴۸

تشریح المسائل

* حاصل اشکال دوم بر مدّعای شیخ طوسی چیست؟

این است که چگونه بر حجّیت خبر واحد ادّعای اجماع می‌کنید، و حال آنکه مشایخ شما در مباحثه با علمای سنی می‌گفتند: هذا خبر واحد، و نحن لا نعمل به. تا آنجا که:

ابن قبه تعبد به آن را عقلا و سید و اتباعش شرعا جایز نمی‌دانستند و می‌گفتند دلیلی بر وقوع آن در دست نداریم، علاوه بر اینکه در حجّیت خبر واحد، احدی از طائفه شیعه کتابی یا مقاله‌ای ننوشته و راجع به آن بحثی را مطرح نکرده است.

* پاسخ شیخ طوسی به اشکال مذکور چیست؟

اولا: شیوه طائفه شیعه در برابر علماء سنّی و اخبار منقول از راویان فاسق، از روی تقیّه بوده است.

ثانیا: این‌ها خود به خبر واحد عمل نموده و احدی از آنها بر دیگری اعتراض نمی‌نموده که هذا خبر واحد، مگر آنجا که دلیل قطعی بر خلاف آن در دست داشته‌اند.

ثالثا: به فرض که برخی از علماء شیعه هم مخالف عمل به خبر واحد بوده باشند، لکن مخالفت آنها مضر به حال اجماع نمی‌باشد، چرا که می‌دانیم آنان امام معصوم نیستند تا مخالفتشان مضرّ به اجماع باشد.

رابعا: اجماعی که کاشف از قول معصوم است، دارای حجّیت است، چرا که سهو و نسیان و غلط در آن راه ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۴۹

متن:

ثمّ أورد على نفسه: بأنّ العقل إذا جوّز التعبّد بخبر الواحد و الشرع ورد به، فما الّذی یحملکم على الفرق بین ما یرویه الطائفة المحقّة و بین ما یرویه أصحاب الحدیث من العامّة. ثمّ أجاب عن ذلک: بأنّ خبر الواحد إذا کان دلیلا شرعیّا فینبغی أن یستعمل بحسب ما قرّرته الشریعة، و الشارع یرى العمل بخبر طائفة خاصّة فلیس لنا التعدّی إلى غیرها. على أنّ العدالة شرط فی الخبر بلا خلاف. و من خالف الحقّ لم یثبت عدالته، بل ثبت فسقه. ثمّ أورد على نفسه: بأنّ العمل بخبر الواحد یوجب کون الحقّ فی جهتین عند تعارض خبرین. ثمّ أجاب: أوّلا بالنقض بلزوم ذلک عند من منع العمل بخبر الواحد إذا کان هناک خبران متعارضان، فإنّه یقول مع عدم الترجیح بالتخییر، فإذا اختار کلا منهما إنسان لزم کون الحقّ فی جهتین. و أیّد ذلک: بأنّه قد سئل الصادق علیه السّلام عن اختلاف أصحابه فی المواقیت و غیرها، فقال علیه السّلام: «أنا خالفت بینهم»[۴۰]. قال بعد ذلک: ثمّ قال بعد ذلک: فإن قیل: کیف تعملون بهذه الأخبار و نحن نعلم أنّ رواتها کما رووها رووا أیضا أخبار الجبر و التفویض و غیر ذلک من الغلوّ و التناسخ و غیر ذلک من المناکیر، فکیف یجوز الاعتماد على ما یرویه أمثال هؤلاء. قلنا لهم: لیس کلّ الثقات نقل حدیث الجبر و التشبیه، و لو صحّ أنّه نقل لم یدلّ على أنّه کان معتقدا لما تضمّنه الخبر. و لا یمتنع أن یکون إنّما رواه لیعلم أنّه لم یشذّ عنه شیء من الروایات، لا لأنّه معتقد ذلک. و نحن لم نعتمد على مجرّد نقلهم، بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم و ارتفاع النزاع فی ما بینهم. و أمّا مجرّد الروایة فلا حجّیة فیه على حال.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۵۰

ترجمه:

(ایراد دیگر شیخ طوسی به کلام خودش)

سپس شیخ طوسی بر خود ایرادی وارد کرده به اینکه: وقتی عقل، تعبد به خبر واحد را (که به حسب فرض دلیل شرعی و عقلی بر حجیّت آن اقامه شده) جایز می‌داند و شرع نیز آن را تأیید نموده است، پس چه امری شما را بر تفاوت میان خبری که طائفه شیعه نقل نموده و خبری که محدّثین سنی نقل کرده‌اند وادار نموده است.

(پاسخ شیخ به اشکال مذکور)

سپس از این ایراد پاسخ گفته است که: خبر واحد اگر دلیل شرعی باشد، شایسته است به حسب آنچه که شرع انور تقریر و تجویز کرده است استعمال شود و شارع مقدس عمل به خبر طائفه خاصّی را (که امامیه باشند) تجویز نموده، پس حق تعدّی (و عمل) به غیرش برای ما وجود ندارد. علاوه بر اینکه، عدالت از شرائط (جواز عمل به) خبر واحد است و کسی که با حق مخالفت کند عدالتش ثابت نشده، بلکه فسقش محرز و ثابت شده است.

پس شرط جواز عمل در اخبار ایشان (راویان فاسق سنی) وجود ندارد، در نتیجه با انتفاء شرط، مشروط نیز منتفی می‌شود.

(ایراد دیگر شیخ طوسی به کلام خودش)

سپس ایرادی دیگر بر خود وارد کرده مبنی بر اینکه: عمل به خبر واحد، سبب می‌شود که گاهی حق در دو طرف دو خبر متعارض واقع شود (و هر دو طرف نقیض هم فی المثل حق و صحیح باشد، بدین نحو که یک طرف امری را واجب و طرف دیگر همان را حرام بدانند.)

(پاسخ شیخ طوسی به اشکال فوق)

سپس از آن ایراد پاسخ گفته: اوّلا به نقض، به لزوم حق بودن در دو جهت نزد کسانی که از عمل به خبر واحد منع کرده‌اند، هنگامی که دو خبر متعارض (قطعی و یقینی) وارد شده که منکر جواز عمل به خبر واحد، تعبّد به آن را قبول داشته باشد. زیرا که وقتی دو خبر متعارض قطعی وارد شود، قائلین مذکور با نبود مرجّح قائل به تخییر هستند، بر این مبنا اگر شخصی در مقام تخییر،

زمانی به یکی از دو خبر و وقت دیگر به خبری که متعارض به آن یکی خبر است عمل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۵۱

کند، لازم می‌آید که هر دو عمل متناقض حق باشد، و این همان اشکالی است که بر ما وارد است.

(مؤیدی بر پاسخ فوق)

مؤید کلام فوق این است که: از امام صادق پیرامون اختلاف اصحابش در مسئله اوقات نمازهای یومیّه و نوافل آنها سؤال شد. امام فرمودند:

من میان ایشان اختلاف انداخته‌ام و سپس فرمودند:

(کلام شیخ طوسی و طرح اشکالی دیگر)

سپس بعد از مقالات مذکور می‌گوید: اگر گفته شود: شما با این اخبار چگونه عمل می‌کنید و حال آنکه ما می‌دانیم که روات این اخبار همان‌طور که این اخبار را نقل نموده‌اند، اخبار دالّ بر ثبوت جبر و تفویض و غیر این‌ها را همچون غلوّ، تناسخ و امثال این‌ها از منکرات را روایت کرده‌اند، پس چگونه اعتماد به نقل امثال این روایات جایز است؟

(پاسخ به اشکال مزبور)

این‌گونه نیست که همه افراد ثقه، احادیث جبر و تشبیه را هم نقل کرده باشند، حال سلّمنا که این‌گونه باشد، و لکن معلوم نیست که صرف نقل کاشف باشد که به مضمون خبر پایبند بوده‌اند، بلکه احتمال دارد روایتش به این منظور بوده که بگوید: هیچ‌یک از روایات از نظر من مخفی نمانده است، حتی روایات جعلی و اکاذیب، نه اینکه نقل روایت به این انگیزه بوده که بخواهد بفهماند که به مضمون آن معتقد است. و ما به مجرّد نقل این افراد اعتماد نداریم، بلکه استناد ما به عمل ثقات بوده که از ایشان صادر گشته و میانشان مخالفت و نزاع نبوده است، اما صرف نقل و روایت فاقد حجیّت بوده و ما هم حجیّت آن را قبول نداریم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۵۲

تشریح المسائل

* سومین اشکال بر شیخ طوسی چه بود؟

این بود که سید و اتباعش می‌گویند: از نظر شما تعبّد به خبر واحد عقلا جایز بوده و شرعا تحقّق یافته است، یعنی دلیل بر حجیّت آن دارید. پس چرا میان خبرهای عامّه و خاصّه تفصیل قائل شده و خبرهای امامیه را حجّت و خبرهای عامه را لا حجّت می‌دانید؟

* پاسخ شیخ طوسی به اشکال فوق چیست؟

اوّلاـ وقتی دلیل شرعی حجیّت امری را ثابت نمود، ما تابع آن دلیلیم. و دلیل شرعی حجیّت خبر طائفه به خصوصی یعنی شیعه را ثابت نموده است. پس ما تابع خبر آن طائفه به خصوص هستیم که دلیل شرعی حجیّت خبرش را ثابت نموده است. ثانیا: فقهاء شیعه یکی از شرایط حجیّت خبر واحد را عدالت راوی آن می‌دانند. کسی که مخالف حق باشد، یعنی خلافت حقه را قبول نداشته باشد، عادل نیست. بسیاری از علمای عامه خلافت حقّه را نپذیرفته و لذا عادل نبوده بلکه فاسقاند. پس خبر واحد مروی از جانب اهل سنت حجّت نیست چرا که: إذا انتفی الشرط، انتفی المشروط.

* پس مراد از عبارت (و ایّد ذلک ... الخ) چیست؟

این است که شاید توهّم شود که در اخبار قطعی تعارض وجود ندارد و لذا شیخ در تأیید این فرض می‌فرماید: اینکه میان اخبار قطعی و یقینی هم تعارض وجود دارد، فرموده امام صادق است. بنابراین مشارالیه (ذلک) فرض وقوع تعارض میان دو خبر قطعی است.

* چهارمین اشکال بر مدّعای شیخ طوسی چیست؟

این است که حجیّت خبر واحد در برخی موارد تالی فاسد دارد و قابل قبول نیست.

* اشکال فوق در چه مواردی وارد است؟

در موارد تعارضی که: حدیثی می‌گوید فلان امر واجب است و حدیث دیگر می‌گوید: واجب نیست و یا اینکه مستحب است. اگر خبر واحد حجّت باشد، مستلزم این است که هر دو خبر مذکور حجّت باشند. حجّیت هر دو خبر مستلزم این است که حق (حکم الهی) در دو خبر متخالف و یا متناقض باشد. اللازم باطل چرا که تناقض است، الملزوم نیز باطل، پس خبر واحد حجّت نیست.

* پاسخ شیخ طوسی به اشکال مذکور چیست؟

یک پاسخ نقضی و یک پاسخ حلّی است.

* پاسخ نقضی شیخ طوسی به اشکال مزبور چیست؟

این است که این محذور در دو دلیل قطعی هم پیش می‌آید به این صورت که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۵۳

اگر حدیث از نظر سند یقین‌آور بوده و لکن از نظر دلالت ظهوری بوده و هیچ‌یک بر دیگری رجحان نداشته باشد، و گروهی به یک حدیث و گروه دیگر به حدیث دیگر عمل کرده باشند، لازم می‌آید که حق در دو خبر متخالف و متناقض باشد. در نتیجه همان تالی فاسدی که شما در اشکال مطرح کردید، در اینجا نیز لازم می‌آید. حال هر جوابی که شما در اینجا بدهید، ما نیز در باب خبر واحد خواهیم داد و لذا اشکال مشترک الورود است.

* پاسخ حلّی شیخ طوسی به اشکال مزبور چیست؟

می‌فرماید:

۱- آنچه به حسب واقع محال است این است که موضوعی عند اللّه دارای دو حکم متفاوت باشد.

۲- آنچه به حسب ظاهر مانعی ندارد این است که موضوعی دارای دو نوع حکم باشد، یکی واقعی و دیگری ظاهری. در اینجا ما به هر دو عمل می‌کنیم: در نتیجه اگر عمل ما مصادف با حکم ظاهری شد به ظاهر عمل شده و ما معذوریم و اگر مصادف با واقع شد، که خوب به واقع عمل شده است.

* پنجمین اشکال بر مدّعای شیخ طوسی چیست؟

این است که راویان این اخبار: همان‌طور که روایات مربوط به فروع دین را نقل می‌کنند، همان‌طور نیز روایات مربوط به جبر و تفویض و غلوّ و تناسخ و غیره را در رابطه با اصول (دین) نقل می‌کنند.

حال کسی که در رابطه با اصول دین این‌گونه اباطیل را روایت می‌کند، شما چگونه به اخبار مروی توسط اینان اعتماد می‌کنید؟

* پاسخ شیخ به اشکال فوق چیست؟

این است که: اوّلا: برخی از رواة، این‌گونه احادیث را نقل کرده‌اند و لذا چرا به روایات اکثر عمل نکنیم. ثانیا: سلّمنا که بیشتر رواة این احادیث باطله را نیز نقل کرده باشند، آیا صرف نقل دلیل بر عمل آنها به این روایات است مسلّما نه، بلکه چه‌بسا به انگیزه جمع همه احادیث چنین کرده‌اند. هرچند خود عامل به این‌ها نبوده‌اند. ثالثا: ما به صرف نقل حدیث از طرف یک راوی به آن اعتماد نمی‌کنیم بلکه اعتماد ما بر عمل اصحاب به یک حدیث است. پس به هر حدیثی که اصحاب عمل نموده‌اند ما نیز عمل می‌نمائیم و الّا نه.

* مراد از عبارت (بل ثبت فسقه ...) چیست؟

این است که: چون اوجب واجبات در دین را که شناخت امام است و تقدیمش بر تمام ما سوی قطعی است، ترک نموده است و

ترک چنین واجبی مستلزم فسق است، پس فسق اینان ثابت می‌شود نه عدالت و وثاقت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۵، ص: ۵۴

متن:

۱- فإن قیل: کیف تعوّلون علی هذه الروایات و أکثر رواتها المجبّرة و المشبّهة و المقلّدة و الغلاة و الواقفیّة و الفطحیّة و غیر هؤلاء من فرق الشیعة المخالفة للاعتقاد الصحیح، و من شرط خبر الواحد أن یکون راویه عدلا عند من أوجب العمل به، و إن عوّلتم علی عملهم دون روایتهم فقد وجدناهم عملوا بما طریقه هؤلاء الّذین ذکرناهم. و ذلک یدلّ علی جواز العمل باخبار الکفّار و الفسّاق.

۲- قیل لهم: لسنا نقول انّ جمیع اخبار الآحاد یجوز العمل بها، بل لها شرایط نذکرها فی ما بعد، و نشیرها هنا الی جملة من القول فیه: فامّا ما یرویه العلماء المعتقدون للحقّ فلا طعن علی ذلک به، و امّا ما یرویه قوم من المقلّدة فالصحیح الّذی اعتقده انّ المقلّد للحقّ و ان کان مخطئا فی الاصول معفوّ عنه و لا حکم فیه بحکم الفسّاق، و لا یلزم علی هذا ترک ما نقلوه اعلی انّ من اشار الیهم لا نسلّم انّهم کلّهم مقلّدة، بل لا یمتنع ان یکونوا عالمین بالدلیل علی سبیل الجملة، کما یقوله جماعة اهل العدل فی کثیر من اهل الاسواق و العامّة. و لیس من حیث یتعذّر علیهم ایراد الحجج ینبغی ان یکونوا غیر عالمین، لانّ ایراد الحجج و المناظرة لیس یقف حصول المعرفة علی حصولها، کما قلنا فی اصحابه الجملة. و لیس لاحد ان یقول: هؤلاء لیسوا من اصحاب الجملة، لأنّهم إذا سألوا عن التوحید او العدل او صفات الائمّة او صحّة النّبوة قالوا روینا کذا، و یروون فی ذلک کلّه الاخبار، و لیس هذا طریق اصحاب الجملة. و ذلک انّه لیس یمتنع ان یکون هؤلاء اصحاب الجملة و قد حصل لهم المعارف بالله غیر انّهم لمّا تعذّر علیهم ایراد الحجج فی ذلک احالوا علی ما کان سهلا علیهم. و لیس یلزمهم ان یعلموا انّ ذلک لا یصحّ ان یکون دلیلا الا بعد ان یتقدّم منهم المعرفة باللّه، و انّما الواجب علیهم ان یکونوا عالمین، و هم عالمون علی الجملة کما قرّرنا، فما یتفرّع علیه من الخطاء لا یوجب التکفیر و لا التضلیل.[۴۱]

ترجمه:

(اشکال و سؤال)

شیخ طوسی می‌فرماید اگر گفته شود:

۱- چگونه بر این روایات تکیه و عمل می‌کنید و حال آنکه بیشتر روات و ناقلین آنها از مجبّره، مشبّهه، غلاة، واقفیّه، فطحیّه و غیر ایشان از فرق دیگر شیعه هستند که اعتقادشان مخالف عقیده صحیح شماست، در حالی که از شرایط عمل به خبر واحد این است که راوی آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۵، ص: ۵۵

عادل باشد و افراد مذکور عادل نیستند و اگر بر عمل آنها اعتماد می‌کنید و نه بر روایتشان، خواهیم گفت: دیده‌ایم که روات اخبار یاد شده به طریق باطل طوائف مذکور نیز عمل کرده و معتقد بوده‌اند و اگر مع‌ذلک به خبر ایشان عمل کنید، این خود دلالت دارد بر اینکه عمل به اخبار کفّار و اهل فسق هم جایز است.

۲- در پاسخ به این‌ها گفته می‌شود که: اگر ما قائل به حجیّت خبر واحد شدیم، لکن قائل نشدیم که عمل به تمام اخبار آحاد جایز است و حجّت می‌باشد، بلکه برای خبر واحد شرایطی است که بعدا ذکر خواهیم نمود.

(اجمالی از کلام شیخ طوسی پیرامون خبر واحد و شرایط عمل به آن)

اشاره

اما اخباری که علماء معتقد به حق روایت کرده‌اند، پس هیچ طعنی در عمل به آنها وارد نیست و امّا اخباری را که مقلّده نقل نموده‌اند، صحیح این است که من معتقدم که مقلّده هرچند در اصل اعتقادشان که جواز تقلید در اصول است خطاکارند و لکن

بخشیده شـده از این خطـا هسـتند، ازاین‌رو در حق ایشـان حکم به فسق نکرده و ترک اخبـار منقول از ایشان را روا نمی‌دارم. از این گذشته کسانی که در اشکال به آنها اشاره شد، قبول نداریم که همگی از مقلّده بوده باشـند، بلکه ممکن است در اصول بالاجمال عالم به دلیل بوده‌اند، کما اینکه اهل عدل از اهل بازار و عامه مردم قائل به اصل هسـتند و سزاوار نیست آنها را جاهل به اصول تلقی کنیـم، چه آنکه ایراد حجـج و اقـامه برهـان و توانـائی از منـاظره، خـود صـنعت و فنّی است که حصـول معرفت وابسـته به آن نیست، همان‌طور که عقیـده ما درباره اصـحاب جمله چنین است، و احـدی نمی‌تواند بگوید که ایشان از اصـحاب جمله نبوده و با آنها فرق دارند، زیرا اگر راجع به توحید یا عدل یا صـفات ائمه و یا صحت نبوت مورد سؤال واقع شوند می‌گویند روایت این‌گونه بما رسیده و در مطالب مـذکور به طور کلّی اخبار را روایت می‌کننـد (بـدون اینکه کمترین دلیل عقلی ارائه کنند) و حال آنکه این رویّه طریق اصـحاب جمله نیست. هیچ امتناعی ندارد که این (افراد مورد صحبت) از همان اصحاب جمله باشند، که برای آنها شناخت به خدای تعـالی و سـایر مطالب حقّه پیـدا شـده، منتهی از آنجا که در مقام ایراد دلیل و اقامه برهان ناتوان هسـتند آن را به طریقی که بر ایشان سهل و آسان است حواله می‌دهنـد. و لازم نیست که بدانند این نحو از اسـتدلال درست نیست، مگر پس از حصول معرفت به خدای تعالی، بلکه واجب بر آنها عالم بودن آنهاست (به معارف حقّه و معتقدات درست) که اجمالاً عالم هستند، چنانکه بیان آن گذشت. پس خطایی که مرتکب آن شده‌اند موجب نمی‌شود که حکم به تکفیر و گمراهی‌شان بشود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۵۶

تشریح المسائل

* ششمین اشکال بر مدّعای شیخ چیست؟

این است که شما چگونه به اخبار و روایات موجود که راویان آنها غالبا فاسد المذهب و ضعیف‌اند یعنی:

۱- یا از فرقه‌های مجبّره و جبری مسلک‌ها هستند.

۲- و یا از فرقه‌های مشبّهه (کسانی که قائل به تشبیه‌اند) هستند.

۳- و یا از فرقه‌های مقلّده (قائلین به تقلید در اصول دین) هستند، مثل برخی از اخباری‌ها.

۴- و یا از فرقه‌های غلاهٔ (غلوکنندگان) هستند.

۵- و یا از فرقه واقفیه (توقف‌کنندگان در امام هفتم) هستند.

۶- و یا از فطحی مذهب‌ها یعنی پیروان عبد اللّه ابن جعفر، معروف به عبد اللّه افطح هستند.

۷- و یا اسماعیلی مذهب و یا از سایر فرقه‌ها هستند.

حال سؤال این است که:

ملاک شما چیست؟ آیا عمل الاصحاب است و یا عدالت راوی؟

اگر ملاک شـما در باب خبر، عمل الاصحاب باشد، که اصحاب نیز به روایات این‌گونه رواهٔ هم عمل کرده‌اند در نتیجه باید عمل به روایت هر فـاسق و فاسـدی که مـورد وثـوق و متحرز از کـذب است جـایز باشـد و شـما آن را تجویز کنیـد و حـال آنکه شـما چنین تجویزی نمی‌کنید.

و اگر ملاـک شـما در باب خبر، عـدالت راوی است، به هیـچ‌یک از روایات این‌گونه راویان نبایـد عمل کنیـد، لکن عمل می‌کنیـد، چرا؟

* پاسخ شیخ طوسی به اشکال مذکور چیست؟

این است که اگر مـا قائـل به حجیّت خبر واحـد هستیم به این معنا نیست که هر خبر واحـدی را حجّت می‌دانیم. بلکه ما برای حجیّت

خبر واحد شرایطی را قائل هستیم که در صورت احراز این شرایط به آن عمل می‌کنیم و الّا نه.

* از شرایط اساسی حجیّت خبر واحد چیست؟

عدالت و وثاقت و ... در راویان است و لذا شیخ طوسی آنان را به چند دسته تقسیم نموده است.

* اوّلین گروه راویان از نظر شیخ چه کسانی هستند؟

از علماء حق و دانشمندان امامیّه اثناعشریه بوده و از ناحیه اعتقاد به هیچ وجه مورد طعن نبوده‌اند. مثل زراره‌ها و یا محمد بن مسلم‌ها و ... که روایاتشان مورد عمل شیعه می‌باشد. زیرا اگر مناط

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۵۷

و معیار ما در راوی عدالت باشد، بالاجماع ایشان عادلند و شیعه بر حجیّت روایات آنها اجماع دارند و اگر مناط و معیار عمل الاصحاب هم باشد، باز می‌گوئیم، اصحاب نیز به روایات این‌ها عمل کرده‌اند.

* دوّمین گروه از راویان در تقسیم شیخ چه کسانی هستند؟

گروه مقلّده هستند، یعنی کسانی که حتّی در اصول دین هم مقلّد بوده‌اند و به روایات تمسّک می‌جسته‌اند، بنابراین اگر از آنها سؤال می‌شد چرا می‌گویی خدایی هست، می‌گفتند: از امام صادق به ما روایت شده که خدایی هست و یا اینکه معادی هست و هکذا.

بله طریق ایشان در اعتقادات خطا و اشتباه است، لکن اعتقادشان نوعا صحیح بوده و این مقدار خطا از آنها قابل اغماض و به نظر ما فاسق به شمار نمی‌آیند.

وقتی فاسق نبودند، مانعی از حجیّت و پذیرش اخبار آنها وجود ندارد.

از طرفی از کجا می‌گویید که اخباریین همگی مقلّد صرف بوده‌اند، بلکه جماعت بسیاری از آنها از اصحاب الجملهٔ بوده‌اند، یعنی با همان عقل فطری خدای را شناخته و باور قلبی دارند، اگرچه در مقام بیان قادر بر استدلال و به طریق اولی قادر به دفع شبهات نباشند، که در امور اعتقادی نیز همین شناخت اجمالی کافی بوده و لازم نیست که شناخت تفصیلی و برهان منطقی پیدا کنند.

* اگر اشکال شود که اخباریین حتی از اصحاب الجملهٔ هم نبوده‌اند چرا که اصحاب الجملهٔ در پاسخ به سؤالات دست به استدلال می‌زنند، هرچند قادر به ترتیب منطقی پاسخشان نباشند، همچنان که آن اعرابی (انسان بادیه‌نشین) در پاسخ به اینکه چه دلیلی بر وجود خدا داری، می‌گوید: البعرهٔ تدلّ علی البعیر و اثر الاقدام تدلّ علی المسیر و ... و یا پاسخ آن پیرزن در هنگام چرخاندن چرخ و هکذا. و حال آنکه اخباریین از این گروه هم نیستند، چرا که اصولا ـ استدلالی ندارند، نه اجمالا ـ و نه تفصیلا، بلکه هر سؤالی پیرامون موضوعی از موضوعات اعتقادی بپرسی می‌گویید: روینا کذا و کذا.

بنابراین اخباری فاسد العقیده است و نباید به روایات او اعتماد نمود شیخ طوسی چه پاسخی می‌دهد؟

شیخ طوسی می‌فرماید چه اشکال دارد که ما بگوئیم:

حضرات اخباریین عارف باللّه بوده و معارف عقیدتی را باور دارند و یقین مطلوب نیز در این مقام برای آنها نیز حاصل گردیده است و لذا اینان نیز از اصحاب الجملهٔ هستند، منتهی از آنجا که اقامه دلیل و ذکر برهان برای آنان سخت می‌نموده، راه آسان را برگزیده‌اند که همان نقل روایت است و لذا در پاسخ می‌گفته‌اند: روینا کذا و کذا.

* اگر اشکال شود که شیوه اخباریین تالی فاسد داشته و مستلزم دور است، چرا که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۵۸

۱- تا خدای حکیم نباشد حقانیّت انبیاء و صدق و عصمت آنان اثبات نمی‌شود.

۲- از طرف دیگر اینان می‌خواهند از طریق روایت و حدیث، اثبات وجود خداوند، توحید و صفات خدا ... کنند، در نتیجه دور

خواهد شد.

حال آیا لازم است که اینان بدانند ذکر روایت در اصول دین تالی فاسد دارد و باید قبل از ذکر روایت، اصول عقاید را با برهان اثبات کنند یا نه؟ شیخ طوسی چه پاسخ می‌دهد؟

شیخ طوسی پاسخ می‌دهد که خیر، این مقدار از ارائه برهان لازم نیست، آنچه لازم است عارف بودن به معارف است که آنها فی الجملهٔ عارف‌اند و بیش از این لازم نیست و آن دور کذایی نیز موجب کفر و فسق ایشان نمی‌شود.

* گروه سوّم از راویان چه کسانی هستند؟

جزو فرقه‌های فطحیّه و واقفیّه و اسماعیلیّه و ... هستند که به نظر ما:

۱- وثاقت راوی برای عمل به روایت او کافی است.

۲- به روایت راوی منفرد نباید عمل شود مگر با ضمیمه، یعنی از طریق دیگر هم نقل شده باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۵۹

متن:

و أمّا الفرق الّذین أشار إلیهم، من الواقفیّهٔ و الفطحیّهٔ و غیر ذلک، فعن ذلک جوابان». ثمّ ذکر الجوابین- و حاصل أحدهما کفایهٔ الوثاقهٔ فی العمل بالخبر. و لهذا قبل خبر ابن بکیر و بنی فضّال و بنی سماعهٔ، و حاصل الثانی أنّا لا نعمل بروایاتهم إلّا إذا انضمّ إلیها روایهٔ غیرهم. و مثل الجواب الأخیر ذکر فی روایهٔ الغلاهٔ و من هو متّهم فی نقله. و ذکر الجوابین أیضا فی روایات المجبّرهٔ و المشبّههٔ، بعد منع کونهم مجبّرهٔ و مشبّههٔ، لأنّ روایتهم لأخبار الجبر و التشبیه لا- تدلّ علی ذهابهم إلیه. ثمّ قال: فان قیل: ما أنکرتم أن یکون الذین أشرتم إلیهم لم یعملوا بهذه الأخبار لمجرّدها، بل إنّما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلّتهم علی صحّتها و لأجلها عملوا بها، و لو تجرّدت لما عملوا بها، و إذا جاز ذلک لم یمکن الاعتماد علی عملهم بها.

قیل لهم: القرائن الّتی تقترن بالخبر و تدلّ علی صحّته أشیاء مخصوصهٔ نذکرها فیما بعد من الکتاب و السنّهٔ و الاجماع و التواتر، و نحن نعلم أنّه لیس فی جمیع المسائل الّتی استعملوا فیها أخبار الآحاد ذلک، لأنّها أکثر من أن تحصی، لوجودها فی کتبهم و تصانیفهم و فتاواهم، و لیس فی جمیعها یمکن الاستدلال بالقرآن، لعدم ذکر ذلک فی صریحه و فحواه او دلیله و معناه، و لا فی السنّهٔ المتواترهٔ، لعدم ذکر ذلک فی أکثر الأحکام، بل وجودها فی مسائل معدودهٔ، و لا فی اجماع، لوجود الاختلاف فی ذلک.

فعلم أنّ دعوی القرائن فی جمیع ذلک دعوی محالهٔ. و من ادّعی القرائن فی جمیع ما ذکرنا کان السیر بیننا و بینه، بل کان معولا علی ما یعلم ضرورهٔ خلافه و مدّعیا لما یعلم من نفسه ضدّه و نقیضه. و من قال عند ذلک: إنّی متی عدمت شیئا من القرائن حکمت بما کان یقتضیه العقل، یلزمه أن یترک أکثر الأخبار و أکثر الأحکام و لا یحکم فیها بشیء ورد الشرع به. و هذا حدّ یرغب أهل العلم عنه، و من صار إلیه لا یحسن مکالمته، لأنّه یکون معوّلا علی ما یعلم ضرورهٔ من الشّرع خلافه[۴۲]. انتهی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۶۰

ترجمه:

(ادامه کلام شیخ طوسی)

و امّا فرقه‌ای که به ایشان اشاره شد، از جمله واقفیّه و فطحیّه و غیر این دو، دو جواب از ایشان وجود دارد: سپس دو جواب را ذکر نموده که:

۱- حاصل جواب اوّل، وثاقت و اطمینان به صدق راوی در عمل به خبر واحد است و بدین خاطر خبر ابن بکیر و بنی فضّال و بنی سماعه را قبول کرده‌اند (با اینکه این‌ها واقفی هستند).

۲- و حاصل جواب دوّم اینکه ما زمانی به روایات اینان عمل می‌کنیم، که دیگران نیز ناقل آن روایات باشند و نظیر همین پاسخ دوم را در عمل به روایات غلات و کسانی که در مقام نقل حدیث متهم هستند ذکر نموده است و دو پاسخی را که ذکر شد، در عمل به روایت مجبّره و مشبّهه ذکر فرموده است. البته ابتداء می‌فرماید: قبول نداریم که روات این احادیث همگی مجبّره و مشبّهه باشند، زیرا صرف نقل این‌گونه احادیث دلالت ندارد بر اینکه ایشان به مضمون آنها نیز معتقد بوده‌اند.

(ذکر یک اشکال)

پس اگر گفته شود: شما انکار نمی‌کنید که افراد مذکور نیز به اخبار مجرّد از قرینه عمل نکرده، بلکه عمل آنها به این اخبار به خاطر همراهی آنها با قرائنی بوده که ایشان را بر درستی مضامین آنها دلالت می‌نموده، و اگر این اخبار از قرائن نامبرده خالی و برهنه می‌بودند ایشان نیز به آنها عمل نمی‌نمودند.

و وقتی چنین احتمالی در حق ایشان جایز است، دیگر اعتمادی به عملشان به این احادیث نمی‌باشد (یعنی نمی‌توان عمل اینان را دلیل بر حجیّت خبر واحد دانست).

(پاسخ اشکال مذکور)

به مستشکلین گفته می‌شود:

قرائنی که با خبر مقرون شده و دلالت بر صحّت آن دارد، اشیاء مخصوصه‌ای است که بعدا ذکر خواهیم نمود و بالاشاره عبارتند از کتاب، سنّت، اجماع، تواتر، و ما می‌دانیم که در تمام مسائلی که علماء اخبار آحاد را به کار برده‌اند و جهت استخراج حکم آنها، به آنها متمسّک می‌شوند، این‌گونه نیست که همگی مقارن با قرائن مذکور باشند، زیرا که اخبار آحاد غیر قابل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۶۱

شمارش است و در کتب ایشان موجود است و بسیار بعید است که در تمام آن مسائل به قرآن استدلال شود، به دلیل اینکه در تمام آنها از قرآن که یکی از قرائن مذکور است، نمی‌توان استفاده نمود، چه آنکه حکمی را که خبر برآن دلالت دارد چه‌بسا نه در صریح قرآن آمده و نه در فحوا و معنای آن نهفته است و نه در سنّت وجود دارد. چرا که آن (سنت متواتره) نیز در اکثر احکام وجود ندارد، بلکه در مسائل معدودی وجود دارد. و نه در اجماع چنین است (که در تمام اخبار آحاد مورد استفاده قرار گرفته باشد) چرا که در بیشتر مسائل یاد شده حکم اختلافی است (و اجماعی تحقق نیافته).

پس این ادّعا که در تمام اخبار آحاد قرینه وجود داشته است (و عمل علماء مستند به آن بوده) و نه اینکه به صرف خبر عمل کرده باشند، ادّعای محالی است، و میان ما و آن کسی که ادّعای قرائن در تمام اخبار نموده است (دقت، تأمل و تفحّص) حاکم است، بلکه او بر چیزی اعتماد نموده که ضرورت و بداهت بر خلافش ثابت شده و ادّعایی نموده که ضد و نقیض آن از نفس آن دانسته می‌شود.

و کسی که هنگام نبود قرائن اربعه ادّعا کند باید به خبری عمل شود که عقل به مقتضای آن حکم دهد، (کلامش) مستلزم این است که بیشتر اخبار و بسیاری از احکام مستفاد از اخبار را ترک کند و حکم به احکام وارد شده از جانب شرع نماید، و این امری است که علماء از آن روی برمی‌گردانند و کسی که متمایل به این مقال می‌شود سخن گفتن را روا نمی‌داند، چرا که وی بر امری استناد نموده که از جانب شرع ضرورهٔ خلافش ثابت شده است. تمام شد کلام شیخ طوسی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۶۲

متن:

ثمّ أخذ فی الاستدلال ثانیا علی جواز العمل بهذه الأخبار:

بأنّا وجدنا أصحابنا مختلفین فی المسائل الکثیرة فی جمیع أبواب الفقه، و کلّ منهم یستدلّ ببعض هذه الأخبار، و لم یعهد من أحد

منهم تفسیق صاحبه و قطع المودّة عنه، فدلّ ذلک علی جوازه عندهم.

ثمّ استدلّ ثالثا علی ذلک:

بأنّ الطائفة وضعت الکتب لتمییز الرجال الناقلین لهذه الأخبار و بیان أحوالهم من حیث العدالة و الفسق، و الموافقة فی المذهب و المخالفة، و بیان من یعتمد علی حدیثه و من لا یعتمد، و استثنوا الرجال من جملة ما رووه فی التصانیف، و هذه عادتهم من قدیم الوقت إلی حدیثه. فلو لا جواز العمل بروایة من سلم عن الطعن لم یکن فائدة لذلک کلّه[۴۳]. انتهی المقصود من کلامه، زاد اللّه فی علوّ مقامه.

و قد أتی فی الاستدلال علی هذا المطلب بما لا مزید علیه، حتّی أنّه أشار فی جملة کلامه إلی دلیل الانسداد، و أنّه لو اقتصر علی الأدلّة العلمیّة و عمل بأصل البراءة فی غیرها لزم ما علم ضرورة من الشرع خلافه. فشکر اللّه سعیه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۶۳

ترجمه:

(دوّمین و سوّمین استدلال شیخ طوسی در اثبات حجیّت خبر واحد)

اشاره

سپس (شیخ طوسی) شروع در استدلال دوّم بر جواز عمل به خبر واحد نموده مبنی بر اینکه:

ما دریافته‌ایم که فقهایمان در مسائل بسیاری از جمیع ابواب فقه با یکدیگر اختلاف نظر داشته‌اند، دیده‌ایم در حالی که هریک از ایشان به برخی از این اخبار استدلال نموده‌اند، در صورتی که از احدی از آنها معهود و معروف نبوده است که دیگری را به واسطه تمسّک و استدلال به خبر واحد تفسیق کرده و مودّت و رابطه خود را با او قطع نموده باشد.

پس این عدم تفسیق و عدم قطع مودّت دلالت دارد بر جواز عمل به خبر واحد نزد آنان.

سپس به استدلال و اقامه دلیل سوّم بر اثبات حجیّت خبر واحد پرداخته و فرموده است به اینکه: این طائفه (شیعه) کتبی را برای تشخیص روات اخبار آحاد و شرح احوال آنان از نظر عدالت و فسق، موافقت و مخالفت از حیث عقیده و مذهب، و بیان اینکه به چه کسی در نقل احادیث اعتماد می‌شود و چه کسی غیر قابل اعتماد است تألیف نموده‌اند.

و در این کتب رجالی را از روایاتی که نقل و حکایت کرده استثناء نموده‌اند (که اگر یکی از این روات در سند روایتی واقع شد، آن روایت مورد طعن بوده و غیر قابل اعتماد است).

و (این مطلب) از قدیم الایّام تا کنون رویّه علماء شیعه بوده است، پس اگر عمل به روایتی که رواتش سالم از طعن (یعنی عادل و ثقه) باشند، جایز نباشد، فایده‌ای در تألیف و تنظیم آن کتب نمی‌بود.

پس (این همه توجّه به رجال و ترجمان زندگی و احوالات ایشان خود دلیلی است بر اینکه عمل به اخبار واحد را تجویز می‌کرده‌اند). تمام شد آنچه که از کلام شیخ اراده کرده بودیم.

و در طی استدلال بر مطلب فوق، تقریری را که بیش از آن امکان ندارد بیان نموده و در ضمن فرموده‌هایش به دلیل انسداد هم اشاره فرموده است که اگر به صرف ادلّه عملیّه اکتفا شود و به اصل برائت در غیر موارد علم عمل گردد، لازم می‌آید که آنچه از شرع برخلافش ثابت شده ارتکاب گردد. پس خدا از تلاش این بزرگوار تشکّر کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۶۴

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (و امّا الغرق الّذین اشار إلیهم ...) چیست؟

گروه چهارم روات در تقسیم شیخ طوسی، از جمله: مجبّره، مفوّضه، مشبّهه، مجسّمه، غلاهٔ و ... غیره می‌باشد.

* پاسخ شیخ راجع به گروه مذکور چیست؟

این است که: اوّلا- این گونه نیست که هر محدثی که ناقل احادیث باب جبر و تفویض است، معتقد به آن‌هم بوده باشد، شاید به جهت ذکر همه احادیث آنها را جمع‌آوری کرده باشد.

ثانیا: سلّمنا که خود آنها نیز چنین اعتقادی داشته باشند، ما به روایات آنها مع الضمیمهٔ عمل می‌کنیم و نه منفردا.

* آیا اشکال مورد نظر دوباره در این پاسخ شیخ طوسی عود نمی‌کند؟

چرا و بهتر است که در اینجا همان جواب اوّل از گروه سوم داده شود، یعنی گفته شود که ما به روایات راویان موثّق یعنی (متحرّز از کذب) عمل می‌کنیم.

* آن‌وقت عدالتی را که شیخ در راوی شرط می‌داند چه می‌شود؟

عدالتی را که ایشان در راوی شرط می‌داند، غیر از عدالتی است که در شهادت لازم است.

* دلیلتان بر مدّعای فوق چیست؟

مطلبی است که در حاشیه معالم (ص ۲۰۱) به نقل از ملا صالح مازندرانی آمده است که:

المستفاد من کلام الشیخ فی العدّهٔ، انّ العدالهٔ المعتبرهٔ فی الرّوایهٔ، غیر العدالهٔ المعتبرهٔ فی الشّهادهٔ، فانّه قال الرّاوی ان کان مخطئا فی بعض الاقوال او فاسقا فی بعض افعال الجوارح و کان ثقهٔ فی روایته متحرّزا فیها عن الکذب فانّ ذلک لا یوجب ردّ خبره و یجوز العمل به، لانّ العدالهٔ المطلوبهٔ فی الرّوایهٔ حاصلهٔ و انما الفسق با افعال الجوارح یمنع من قبول شهادته و لیس بمانع من خبره.

* حاصل هفتمین اشکال بر مدّعای شیخ طوسی چیست؟

این است که: بله بزرگان شیعه به اخبار کتب معروفه عمل کرده‌اند، لکن مجرّد عمل، معیار و دلیل بر حجیّت خبر واحد نیست. چرا؟ زیرا که در باب عمل دو چیز معتبر است: ۱- اصل العمل ۲- وجه العمل. حال در مسئله مورد بحث ما وجه العمل معلوم نیست، چرا که شاید عمل اصحاب به اخبار مزبور به خاطر تواتر آنها و یا وجود قرائن قطعیّه در کنار آنها یا حجّت دانستن خبر واحد بوده باشد و هکذا من الاحتمالات. و لذا: إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، پس شما نمی‌توانید در اثبات حجیّت خبر واحد به عمل الاصحاب تمسّک نمائید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۶۵

* پاسخ شیخ طوسی به اشکال مذکور چیست؟

این است که: دو پاسخ به اشکال مزبور داده است که حاصل پاسخ اوّل ایشان به شرح ذیل است:

اوّلا: فرض متواتر بودن این همه حدیث در کتب اربعه محال است. چنانکه مقرون به قرائن بودن غالب آنها نیز غیر معقول است، چه آنکه قرائن قطعیّه منحصر به کتاب و سنّت و عقل و اجماع است و لذا برای تمام این احادیث قرائن قطعیّه وجود ندارد.

ثانیا: قرآن متعرّض یک سلسله کلیّات است و حال آنکه احادیث در موارد بسیاری به بیان اجزاء، شرایط و ارکان و غیر ارکان عبادات و معاملات پرداخته‌اند، به نحوی که وقتی آنها را به قرآن عرضه می‌کنیم این مطلب نه از صریح و منطوق قرآن استفاده می‌شود و نه از فحوی و مفهوم موافقت آیات و نه از دلیل الخطاب و مفهوم مخالفت آیات و نه از سایر دلالات سیاقیّه آیات از قبیل دلالت اقتضا و تنبیه و اشاره استفاده می‌شود، پس فاقد قرینه قرآنیه‌اند.

ثالثا: نود درصد این روایات در زمینه جزئیات احکام بوده که در رابطه با آنها یا احادیث متواتره نداریم و یا به مقدار بسیار کمی

داریم و لذا نمی‌توان برای این همه احکام جزئیه در احادیث از سنت متواتره قرینه پیدا نمود.

رابعا: با وجود اقوال مختلف و اختلاف فقها در رابطه با بیشتر احکام نمی‌توان به اجماع استشهاد نمود.

خامسا: از نظر حکم عقل نیز باید گفت: در بیشتر موارد احکام شرعیه جزئیه و کلیه، عقل فاقد ادراک است و لذا نمی‌تواند قرینه شود بر تایید حکم حدیث.

* پس مراد از عبارت (فعلم انّ دعوی القرائن فی جمیع ذلک ... الخ) چیست؟

نتیجه‌ای است که ایشان از مطالب فوق می‌گیرد، مبنی بر اینکه:

ادّعای قرائن قطعیه در این همه روایات ادّعایی ناممکن است، و لذا حاضریم با مدّعی نشسته و در یکایک احادیث تفحّص کرده تا بداند برای چند حدیث قرینه قطعیّه وجود دارد.

* اگر کسی به شیخ بگوید: در هرکجا قرینه قطعیّه بر حدیثی یافتیم بدان عمل می‌کنیم و هرکجا که چنین قرینه‌ای نبود به حکم عقل مراجعه می‌نمائیم چه پاسخ می‌دهد؟

می‌گوید: لازمه این حرف این است که:

اکثر اخبار و بیشتر احکام را کنار بگذارید و برخلاف شریعت حکم کنید و حال اینکه این سخن مستلزم خروج از دین و تعطیل بسیاری از احکام شریعت است. حاصل مطلب اینکه عمل الاصحاب به خبرهای واحد مجرّد بوده است، لکن به شرط وثاقت راوی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۶۶

* مراد از عبارت (ثمّ اخذ فی الاستدلال ثالثا ...) چیست؟

جواب دوّم شیخ است از اشکال هفتم بر مدّعای او، مبنی بر اینکه:

با رجوع به کتب فقهیّه در طول تاریخ و سیر در ابواب فقه از طهارت تا دیات و نظر در فتاوای علماء شیعه می‌بینیم که مجتهدین ما در بیشتر احکام و مسائل شرعیه با یکدیگر اختلاف نظر داشته‌اند و هرکدام فتوائی می‌دهند، فی المثل یکی حکم به وجوب، دیگری حکم به استحباب و ... می‌کنند، در حالی که هرکدام هم برای مستند ساختن فتوای خویش به حدیثی از احادیث منقوله از ائمه اطهار استدلال می‌نمایند، در عین حال احدی از ایشان (فقهاء شیعه) را ندیده‌ایم که دیگری را به خاطر عمل به خبر واحد تفسیق کرده باشد و یا قطع رابطه نموده باشد.

لذا این امور خود دلیلی دیگر است بر اینکه خبر واحد عند العلماء معتبر و عمل به آن جایز است.

منتهی هرکس روی مبنای خودش عمل نموده است.

* برداشت کلّی از دلیل اوّل و دوّم شیخ چیست؟

این است که هر دو عمل الاصحاب را نشان می‌دهند به نحوی که تفکیک این دو از هم معقول نمی‌باشد و هریک از این دو دلیل مکمّل دیگری است.

* مراد از عبارت (ثمّ استدلّ ثالثا علی ذلک بانّ الطائفة ... الخ) چیست؟

این است که:

از زمان حضرت رضا که تنقیح و پاک‌سازی احادیث صحیح از جعلی شروع گردید، فقهاء و رجالیون بزرگی همچون نجاشی، کشیّ، علّامه و ... کتاب‌های متعدّدی در رجال نوشته‌اند که در آنها به بیان زندگی‌نامه و احوالات آنها و همچنین حجیّت قول آنها به تفصیل سخن گفته‌اند.

* چه مباحثی در کتب رجالی مورد نظر وجود دارد؟

فی المثل بحث می‌کنند که: آیا فلان راوی عادل است یا فاسق؟

آیا فلان راوی فاسد المذهب است یا صحیح المذهب؟

کدام محدّث حدیثش معتبر و کدام راوی حدیثش غیر معتبر است؟

و هکذا امثالهم:

و لذا حاصل مطلب این می‌شود که اگر خبر واحد با یک سلسله شرایط حجّت نبود، نوشتن این کتب و رسائل، لغو و بیهوده بود. و لذا به نظر شیخ انصاری، شیخ طوسی در این زمینه سنگ تمام را گذاشته است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۶۷

متن:

ثمّ انّ من العجب انّ غیر واحد من المتأخرین تبعوا صاحب المعالم فی دعوی عدم دلالهٔ کلام الشیخ علی حجیّهٔ الأخبار المجرّدهٔ عن القرینهٔ. قال فی المعالم علی ما حکی عنه: «و الإنصاف أنّه لم یتّضح من حال الشیخ و أمثاله مخالفتهم للسیّد إذ کانت أخبار الأصحاب یومئذ قریبهٔ العهد بزمان لقاء المعصوم علیه السّلام و استفادهٔ الأحکام منه، و کانت القرائن المعاضدهٔ لها متیسّرهٔ، کما أشار إلیه السید قدّس سرّه و لم یعلم أنّهم اعتمدوا علی الخبر المجرّد لیظهر مخالفتهم لرأیه فیه. و تفطّن المحقّق من کلام الشیخ لما قلناه، حیث قال فی المعارج «ذهب شیخنا أبو جعفر قدّس سرّه إلی العمل بخبر الواحد العدل من رواهٔ أصحابنا؛ لکن لفظه و إن کان مطلقا و لکن عند التحقیق یتبیّن أنّه لا یعمل بالخبر مطلقا، بل بهذه الأخبار الّتی رویت عن الأئمّهٔ علیهم السّلام و دوّنها الأصحاب، لا أنّ کل خبر یرویه عدل إمامیّ یجب العمل به. هذا هو الّذی تبیّن لی من کلامه، و یدّعی إجماع الأصحاب علی العمل بهذه الأخبار، حتّی لو رواها غیر الإمامیّ و کان الخبر سلیما عن المعارض و اشتهر نقله فی هذه الکتب الدائرهٔ بین الأصحاب عمل به.» انتهی.

قال، بعد نقل هذا عن المحقّق: (و ما فهمه المحقّق من کلام الشیخ هو الذی ینبغی ان یعتمد علیه، لا ما نسبه العلّامهٔ إلیه). انتهی کلام صاحب المعالم.

و انت خبیر بانّ ما ذکره فی وجه الجمع، من تیسّر القرائن و عدم اعتمادهم علی الخبر المجرّد، قد صرّح الشیخ فی عبارته المتقدّمهٔ ببداههٔ بطلانه، حیث قال:

(انّ دعوی القرائن فی جمیع ذلک دعوی محالهٔ، فانّ المدّعی لها معوّل علی ما یعلم ضرورهٔ خلافه و یعلم من نفسه ضدّه و نقیضه). و الظاهر بل المعلوم انّه لم یکن عنده کتاب العدّهٔ.

ترجمه:

(تعجّب شیخ انصاری از متأخرین)

جای تعجّب است که بسیاری از متأخرین از صاحب معالم پیروی کرده و ادّعای عدم کلام شیخ بر حجیّت خبر واحد مجرّد و برهنه از قرائن را نموده‌اند.

(مقاله صاحب معالم)

اشاره

صاحب معالم بنا بر آنچه از او حکایت شده در کتاب معالم می‌فرماید:

انصاف این است که از حال شیخ و امثال او مخالفت با سیّد مرتضی روشن نشده، چرا که اخبار اصحاب در زمان شیخ به زمان امام و دیدار با ایشان علیه السّلام نزدیک‌تر بوده و استفاده احکام و اخذ و دریافت احکام از اصحاب و همچنین قرائن معاضد و مؤیّد بر احکام و دلالت‌کننده بر اخبار میسورتر بوده است. چنانکه سیّد نیز به آن اشاره نموده، (پس شیخ و سیّد هر دو اخبار

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۶۸

مقرون به قرینه را جایز العمل می‌دانند) و معلوم نیست که ایشان (شیخ و اتباعش) بر خبر مجرّد از قرینه اعتماد نموده باشند، تا مخالفت آنها با رأی سیّد روشن شود.

و مرحوم محقّق نیز همین مطلبی را که ما از کلام شیخ طوسی استفاده کردیم، متوجّه شده و در کتاب معارج الاصول چنین می‌فرماید:

(کلام محقّق حلی در معارج)

شیخ ما ابو جعفر قائل به عمل به خبر واحد از ناحیه روات اصحاب ما شده اگرچه عبارت ایشان مطلق است، لکن هنگام تحقیق روشن می‌شود که وی به مطلق اخبار آحاد عمل نمی‌کند، بلکه به این روایات و احادیثی که از ائمه روایت شده و اصحاب آنها را در کتب خود مدوّن کرده‌اند عمل می‌کند و نه اینکه هر خبر روایت شده از جانب امامی عادل (به نظر ایشان) واجب العمل باشد.

این معنا همان مطلبی است که از کلام شیخ برای من ظاهر و آشکار شده است که اگر ایشان ادّعاء اجماع اصحاب بر عمل به این اخبار را نمود، حتّی به عقیده مرحوم شیخ چنانچه روایتی را غیر امامی نقل کند، مشروط به اینکه از معارض سالم بوده و نقل آن در همین کتب مورد اطمینان که میان اصحاب و علماء امامیّه دارج و رائج است مشهور باشد به آن باید عمل نمود.

(نظر صاحب معالم پیرامون فهم محقّق از کلام شیخ)

صاحب معالم پس از نقل این عبارت از محقق می‌فرماید:

و آنچه محقق از کلام شیخ استفاده کرده است، همان مطلبی است که شایسته است بدان اعتماد شود، نه آنچه علّامه به شیخ نسبت داده است (مبنی بر اینکه شیخ عمل به اخبار آحاد مجرّد از قرینه را جایز می‌داند)، تمام شد کلام مرحوم صاحب معالم.

شما خبیر و آگاهی که آنچه صاحب معالم در مقام جمع میان کلام سید مرتضی و شیخ آورده و فرموده: چون قرائن در عصر شیخ ممکن بوده است، لذا ایشان خبر محفوف به قرینه را حجّت دانسته و عمل به آن را جایز دانسته است.

و امّا اینکه به حدیث و روایت مجرّد از قرینه هم عمل بکند معلوم نیست، امری است که خود مرحوم شیخ در عبارت پیشین به بداهت بطلانش تصریح فرموده به اینکه ادّعای وجود قرائن در تمام اخبار آحاد یک دعوا و ادّعای غیر ممکنی است و مدّعی آن بر چیزی استناد کرده که خلافش بدیهی است و خود مدّعی هم به نقیض گفته‌اش آگاه است، پس ظاهر و بلکه معلوم است که کتاب عدّۀ شیخ نزد صاحب معالم نبوده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۶۹

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در عبارت (و الانصاف انّه لم یتّضح من حال الشیخ ... الخ) چیست؟

این است که:

اگر شیخ می‌فرماید عمل به خبر واحد جایز است، مرادش عمل به خبر مقرون با قرینه است و اگر سید می‌گوید عمل به خبر واحد جایز است، مرادش خبر مجرّد از قرینه است. پس مخالفت این دو بزرگوار با هم معلوم و محرز نیست.

* حاصل مطلب در عبارت (هذا هو الّذی یبیّن لی .. الخ) چیست؟

این است که از عبارت شیخ این‌طور استفاده می‌شود که وی خبر مقرون به قرینه را جایز العمل می‌داند، نه هر خبر واحدی که به وسیله عادل نقل شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۷۰

متن:

و قال المحدّث الاستراباديّ فی محكيّ الفوائد المدنيّة: «إنّ الشيخ لا يجيز العمل إلّا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم. و ذلك هو مراد المرتضى فصارت المناقشة لفظيّة، لا كما توهّمه العلّامة و من تبعه»[۴۴]. انتهى كلامه.

و قال بعض من تأخّر عنه من الأخباريين فی رسالته، بعد ما استحسن ما ذكره صاحب المعالم: «و لقد أحسن النظر و فهم طريقة الشيخ و السيّد من كلام المحقق كما هو حقّه، و الّذی يظهر منه أنّه لم ير عدّة الاصول للشيخ، و إنّما فهم ذلك ممّا نقله المحقق و لو رآها لصدع بالحقّ أكثر من هذا. و كم له من تحقيق أبان به من غفلات المتأخّرين، كوالده و غيره. و فيما ذكره كفاية لمن طلب الحقّ و عرفه. و قد تقدّم كلام الشيخ، و هو صريح فيما فهمه المحقق و موافق لما يقوله السيّد، فليراجع.

و الّذی أوقع العلامة فی هذا الوهم ما ذكره الشيخ فی العدّة، من أنّه يجوز العمل بخبر العدل الاماميّ، و لم يتأمّل بقيّة الكلام، كما تأمّله المحقق، ليعلم أنّه إنّما يجوّز العمل بهذه الأخبار الّتی روتها الأصحاب و اجتمعوا على جواز العمل بها.

و ذلك ممّا يوجب العلم بصحّتها، لا أنّ كلّ خبر يرويه عدل إماميّ يجب العمل به، و إلّا فكيف يظنّ بأكابر الفرقة الناجية و أصحاب الأئمّة- مع قدرتهم على أخذ اصول الدين و فروعه منهم عليهم السّلام- بطريق اليقين: أنّ يعوّلوا فيهما على أخبار الآحاد المجرّدة. مع أنّ مذهب العلّامة و غيره أنّه لا بدّ فی اصول الدين من الدليل القطعيّ و أنّ المقلّد فی ذلك خارج عن ربقة الاسلام. و للعلّامة و غيره كثير من هذه الغفلات لألفة أذهانهم باصول العامّة.

و من تتبّع كتب القدماء و عرف أحوالهم، قطع بأنّ الأخباريّين من أصحابنا لم يكونوا يعوّلون فی عقائدهم إلّا على الأخبار المتواترة او الآحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم. و أمّا خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء و الافتاء، و اللّه الهادی»[۴۵]، انتهى كلامه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۷۱

ترجمه:

(مقاله محدّث استرآبادی)

محدث استرآبادی در کتاب فوائد مدنیّه، بر اساس آنچه حکایت شده می‌گوید:

مرحوم شیخ، عمل به خبر را جایز نمی‌داند مگر خبری که به صدورش از ائمّه قطع حاصل شده است و این معنا مراد مرحوم سید مرتضی است، پس مناقشه میان این دو بزرگوار لفظی است، نه آن‌گونه که علّامه و پیروانش پنداشته‌اند. (چرا که ایشان مناقشه را معنوی و شیخ را قائل به حجیّت اخبار و سیّد را منکر آن معرفی می‌کند).

تمام شد کلام استرآبادی.

(نظر یکی از اخباریون در تایید صاحب معالم و اهانت به علّامه و بزرگان شیعه)

اشاره

یکی از اخباریون متأخّر از استرآبادی در رساله‌اش پس از تحسین کلام صاحب معالم گفته است: صاحب معالم نیکو نظر کرده و مسلک شیخ و سیّد را از کلام محقّق نیکو فهمیده است کما هو حقّه، و آنچه از آن (کلام صاحب معالم) روشن می‌شود این است که ایشان کتاب عدّة الاصول شیخ طوسی را ندیده و طریقه شیخ را از آنچه محقّق نقل نموده، فهمیده است و اگر عبارت شیخ را می‌دید به حق بیشتر از این روی می‌آورد و چه بسیار از این تحقیقات و نظریات برای او (صاحب معالم) است که به واسطه آن غفلت‌هایی که از متأخرین صادر شده آشکار می‌شود مثل والد ایشان (شهید ثانی) و غیر او.

و در آنچه صاحب معالم (در اینجا) فرموده برای کسی که حق را می‌طلبد و او را می‌شناسد کفایت می‌کند و قبلا نیز کلام شیخ

گذشت، در حالی که کلام وی صریح در چیزی است که محقّق از آن فهمیده و موافق است با آنچه سیّد مرتضی می گوید. پس باید به کلام شیخ مراجعه نمود.

سپس قائل مذکور می گوید:

و آن چیزی که علّامه را در این وهم و اشتباه انداخته، مطلبی است که شیخ در عدّه فرموده و آن این است که: عمل به خبر عادل امامی جایز است.

و حال آنکه (علّامه) در بقیه کلام شیخ آن‌طور که (محقّق) در آن تأمل کرده، تأمّل و دقّت نفرموده، تا بفهمد که شیخ تنها عمل به اخباری را که اصحاب در کتب خود تدوین نموده و اجماع بر جواز عمل به آن را دارند تجویز کرده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۷۲

البتّه این اجماع بر جواز و تدوین در کتب از جمله اموری است که موجب علم به صحت آن می‌شود. (و می‌توان به آن عمل نمود) نه اینکه هر خبری را که امامی عدل روایت نمود عمل به آن واجب باشد (وگرنه اگر نظر شیخ چنین باشد که علّامه گمان کرده است) چگونه می‌توان در حق بزرگان فرقه ناجیه (شیعه) و اصحاب ائمه گمان برد که با قدرت داشتنشان بر اخذ اصول دین و فروع آن از معصومین به طریق قطع و یقین آن را رها نموده و در اصول و فروع بر اخبار آحادی که مجرّد از قرائن بوده، اعتماد می‌نموده‌اند.

از این گذشته ایشان (علّامه و غیر ایشان) ناچارند که در اصول دین به دلیل قطعی رجوع کنند، درحالی‌که مقلّد در آن (در اصول دین) از دایره اسلام خارج است.

البتّه علّامه و دیگران بسیاری از این غفلت‌ها را داشته‌اند، چرا که اذهان ایشان با اصول و قواعد اهل سنّت الفت داشته‌اند. و کسی که کتب قدما را تفحّص نماید و احوال و اوضاع ایشان را بشناسد، یقین حاصل می‌کند که اخباری‌ها و محدّثین از اصحاب و علماء ما هرگز در عقایدشان بر اخبار واحد اعتماد نکرده‌اند، مگر به اخبار متواتر و احادیث و اخبار واحدی که دارای قرائن مفید علم هستند. امّا خبر واحد بدون قرینه از نظر ایشان تنها اثرش احتیاط است و نه حکم کردن و فتوی دادن به آن، خدا هادی همگان است. پایان کلام بعض المتأخرین.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۷۳

تشریح المسائل

* نظر محدث استرآبادی در برداشت علّامه از سخن شیخ چیست؟

این است که علّامه خیال کرده که شیخ مدّعی حجیّت خبر واحد مجرّد بوده و این نظر به قول مطلق اشتباه است و حال آنکه شیخ طوسی نیز مثل سید مرتضی تنها به خبرهای مقطوع الصدور عمل می‌کند و اختلاف معنوی در میان آنها نیست و اگر نزاعی وجود دارد، یک نزاع لفظی است.

یعنی سیّد در ظاهر تعبیر نموده به اینکه خبر واحد حجّت نیست و شیخ طوسی فرموده: خبر واحد حجّت است و حال آنکه مراد سیّد، خبر واحد مجرّد از قرینه است و مراد شیخ خبر واحد محفوف به قرینه یا قرائن است. پس این‌گونه نیست که آنچه را که شیخ اثبات نموده سیّد انکار کند و آنچه را که سید نفی نموده شیخ اثبات کند در نتیجه مناقشه لفظی است.

* مراد از (بعض من تأخر عنه ...) چه کسی است و نظرش چیست؟

سیّد صدر شارح وافیه است که صاحب معالم را بر این استنباطش تحسین کرده و سپس می گوید:

۱- امکان دارد که هنگام تقریر این مبحث کتاب عدّة الاصول در اختیار صاحب معالم نبوده است و الّا اعلان می‌نمود که میان سیّد

و شيخ اختلاف معنوى وجود ندارد.

۲- اين مورد از هنرهاى علمى صاحب معالم بوده است، همچنان كه پدر بزرگوار ايشان مرحوم شهيد ثانى و ... از اين مطالب علمى فراوان داشته و با سرانگشت قدرت علمى‌شان معضلات فراوانى را حل نموده و ابهامات فراوانى را از سر راه اصول و فقه برداشته و مطابق با زمان پيش برده و روشن ساخته‌اند.

۳- عاملى كه علّامه را در استنباطش به اشتباه انداخته، اين است كه:

علامه ديده است كه جناب شيخ طوسى در يك مورد از عدّة الاصول به طور مجمل فرموده است:

ما به خبرهاى عدل امامى عمل مى‌كنيم، و به همين كلام قناعت كرده و به شيخ نسبت داده كه ايشان طرفدار حجيّت خبر واحد مجرّد است. و الّا اگر مثل مرحوم محقّق به خود زحمت مى‌داد و زواياى ديگرى از كلام شيخ را نيز بررسى مى‌نمود كه مى‌فرمايد:

ما به رواياتى عمل مى‌كنيم كه (دوّنها: الأصحاب و اجتمعوا على جواز العمل به ...)، كه اين مطالب خود قرينه‌اى است قطعى بر ارزش يك خبر، و نه اينكه مراد شيخ اين باشد كه به هر خبرى كه راوى آن امامى عادل باشد ما عمل مى‌كنيم، چنين قضاوتى نمى‌فرمود. دليل مطلب نيز در متن ترجمه آمده و نيازى به شرح ندارد.

۴- اين اشتباهات از علّامه تعجّب‌آور نيست، چرا كه ذهن ايشان و امثال ايشان با اصول و فقه

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۵، ص: ۷۴

عامّه انس و الفت داشته و متأثر از آنهاست كه چنين مطالبى را فرموده، و الّا كسى كه اهل تتبع در كتب قدماء از اصحاب باشد، يقين حاصل مى‌كند كه، ما اخبارى‌ها در اعتقاداتمان اين است كه:

تنها متّكى به خبرهاى متواتر و يا خبرهاى واحد مع القرينة القطعيه هستيم، و خبر واحد مجرّد از قرينه به نظر ما تنها موجب احتياط است و نه فتوى.

* مراد از عبارت (قطع بانّ الاخباريين من اصحابنا لم يكونوا يعوّلون ...) چيست؟

تعريض و كنايه‌اى است به علّامه كه در كتاب نهاية فرموده است:

اخبارى‌ها در اصول و فروع دين تنها به اخبار آحاد اعتماد كرده‌اند.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۵، ص: ۷۵

متن:

۱- أقول: أمّا دعوى دلالة كلام الشيخ فى العدّة على عمله بالأخبار المحفوفة بالقرائن العلميّة دون المجرّدة عنها و أنّه ليس مخالفا للسيّد قدّس سرّهما فهو كمصادمة الضرورة، فإنّ فى العبارة المتقدّمة من العدّة و غيرها ممّا لم نذكرها مواضع تدلّ على مخالفة السيّد؛ نعم، يوافقه فى العمل بهذه الأخبار المدوّنة، إلّا أنّ السيّد يدّعى تواترها له أو احتفافها بالقرينة المفيدة للعمل، كما صرّح به فى محكيّ كلامه- فى جواب المسائل التبانيّات- من: أنّ أكثر أخبارنا المرويّة فى كتبنا معلومة مقطوع على صحّتها، إمّا بالتواتر أو بأمارة و علامة تدلّ على صحّتها و صدق رواتها، فهى موجبة للعلم مفيدة للقطع و إن وجدناها فى الكتب مودعة بسند مخصوص من طريق الآحاد[۴۶]. انتهى.

۲- و الشيخ يأبى عن احتفافها بالقرينة، كما عرفت من كلامه السابق فى جواب ما أورده على نفسه بقوله «فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الّذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار بمجرّدها، بل إنّما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلّتهم على صحّتها» إلى آخر ما ذكره. و مجرّد عمل السيّد و الشيخ بخبر خاصّ- لدعوى الأوّل تواتره، و الثانى كون خبر الواحد حجّة- لا يلزم منه توافقهما فى مسألة حجّيّة خبر الواحد، فإنّ الخلاف فيها يثمر فى خبر يدّعى السيّد تواتره و لا يراه الشيخ جامعا لشرائط الخبر المعتبر و فى خبر يراه الشيخ جامعا و لم يحصل تواتره للسيّد، إذ ليس جميع ما دوّن فى الكتب متواترا عند السيّد و لا جامعا لشرائط لحجّيّة عند الشيخ.

۳- ثمّ إنّ إجماع الأصحاب الّذى ادّعاه الشيخ على العمل بهذه الأخبار لا يصير قرينة لصحّتها بحيث تفيد العلم حتّى يكون حصول الإجماع للشيخ قرينة عامّة لجميع هذه الأخبار، كيف! و قد عرفت إنكاره للقرائن حتّى لنفس المجمعين، و لو فرض كون الإجماع على العمل قرينة لكنّه غير حاصل فى كلّ خبر بحيث يعلم أو يظنّ أنّ هذا الخبر بالخصوص و كذا ذاك و ذاك ممّا اجمع على العمل به كما لا يخفى، بل المراد الإجماع على الرجوع إليها و العمل بها بعد حصول الوثوق من الراوى أو من القرائن؛ و لذا استثنى القمّيّون كثيرا من رجال نوادر الحكمة مع كونه من الكتب المشهورة الجمع على الرجوع إليها، و استثنى ابن الوليد من روايات العبيديّ ما يرويها عن يونس مع كونها فى الكتب المشهورة. و الحاصل أنّ معنى الإجماع على العمل بها عدم ردّها من جهة كونها أخبار آحاد، لا الإجماع على العمل بكلّ خبر خبر منها.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۵، ص: ۷۶

ترجمه:

(نظر شيخ انصارى راجع به عمل شيخ طوسى به اخبار مجرد از قرينه)

۱- اما ادعاى دلالت كلام شيخ در عدّه بر عمل وى به اخبار محفوف به قرينه علميّه و نه خبر مجرّد از قرائن را دليل بر عدم مخالفت وى با سيّد گرفتن، مثل مخالفت با امر ضرورى و بديهى است.

زيرا در عبارت قبلى شيخ در عدّه و ديگر عبارات كه در اينجا ذكر ننموديم، مواردى وجود دارد كه صراحتا دلالت بر مخالفت ايشان با سيّد دارد.

بله وى در عمل به اين اخبار تدوين شده در كتب و مجامع شيعه موافق با سيد است، با اين تفاوت كه سيّد ادّعا مى‌كند تواتر اين اخبار يا مقرون بودنشان به قرينه مفيد علم است، چنانچه در جواب مسائل تبانيات خود به اين امر تصريح كرده است كه: بيشتر اخبار روايت شده در كتب ما (اماميه) معلوم است و يا به واسطه تواترشان و يا به واسطه احتفاف به قرينه و علامتى كه بر صحّت آنها و صدق روات و ناقلين دارد، به درستى‌شان قطع حاصل است. چه آنكه اين تواتر و همراه بودن قرينه با آنها خود موجب علم براى ماست، اگرچه اين اخبار را در كتب شيعه به سند مخصوص به نحو آحاد مى‌يابيم و به صورت خبر واحد نقل شده‌اند.

(بيان مخالفت شيخ با سيد مرتضى در عمل به اخبار)

۲- در حالى كه مرحوم شيخ از قبول احتفاف و مقرون بودن اين اخبار به قرائن اباء مى‌كند، چنانكه در پاسخ به اشكالى كه قبلا بر خود وارد نمود و فرمود كه: (فإن قيل: ما انكرتم ان يكون ... الى آخر العبارة:) على ايّ حال:

از مجرّد عمل سيّد و شيخ به خبر خاصّى، به خاطر ادّعاى اوّلى (سيد) بر تواتر و حجّت دانستن دوّمى (شيخ) خبر واحد را، اتفاق هر دو در خبر واحد لازم نمى‌آيد، زيرا ظهور مخالفتشان:

۱- يا در خبرى است كه سيد مرتضى ادّعاى تواترش را دارد، و حال آنكه شيخ آن را جامع شرايط عمل به خبر نمى‌داند و براى آن اعتبار قائل نيست (يعنى سيد به خبر مزبور عمل مى‌كند و حال آنكه شيخ آن را ردّ مى‌نمايد).

۲- و يا در خبرى است كه شيخ آن را جامع شرائط دانسته و حال آنكه تواترش براى سيد ثابت نشده، چه آنكه تمام اخبار مدوّن در كتب از نظر سيد مرتضى متواتر نيستند، همان‌طور كه

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۵، ص: ۷۷

به نظر شيخ تمام آن اخبار داراى شرائط عمل به آنها نيستند (كه در اينجا شيخ به اين مورد از خبر عمل مى‌كند و حال آنكه سيد آن را ردّ مى‌كند).

نتيجه: اين دو مورد اختلاف گواه بارزى است بر مخالفت اين دو بزرگوار بر يكديگر.

(قرینه نبودن اجماع شیخ بر صحّت اخبار)

۳- سپس اینکه اجماع و اتّفاق علماء که شیخ ادّعای آن را بر عمل به این اخبار نمود، قرینه‌ای بر صحّت این (اخبار) نمی‌شود به نحوی که مفید علم باشد، تا حصول آن (اجماع) و تحققش برای شیخ، قرینه عامّه‌ای باشد برای تمام این اخبار.

چگونه (می‌توان چنین ادّعا نمود) و حال آنکه انکار ایشان (شیخ) از قرائن را حتّی برای خود مجمعین هم دانستید.

و به فرض که تحقّق اجماع بر صحت عمل به اخبار قرینه باشد، لکن تحقّق اجماع برای دانه دانه اخبار و قرینه شدن بر صحّت آنها به نحوی که علم یا ظنّ خاصّ پیدا شود که این خبر به خصوص و یا آن خبر دیگر مورد اجماع عملی اصحاب و علماء واقع است، غیر ممکن است.

بلکه مراد از اجماع اصحاب بر عمل به اخبار مدوّنه به فرض تحقّق و ثبوتش این است که علماء به خاطر اطمینانی که به راوی خبر داشته‌اند یا از قرائن علم به صحّت آن پیدا نمایند، بالاجماع آن را جایز العمل می‌دانند.

و لذا علماء قم بسیاری از رجال کتاب (نوادر الحکمهٔ) را با اینکه از کتب مشهوره بوده و اجماع علماء است که به آن عمل می‌نمایند، استثناء نموده (و نقل آنها را معتبر ندانسته‌اند).

و ابن ولید نیز از روایات عبیدی، اخباری را که از یونس نقل نموده استثناء کرده و آنها را حجّت ندانسته، در صورتی که این روایات نیز در کتب مشهوره ضبط شده است. حاصل کلام اینکه:

معنای اجماع بر عمل به اخبار این است که، به صرف اینکه خبر واحدی، خبر واحد است مورد ردّ علماء قرار نمی‌گیرد، نه اینکه مقصود این باشد که اجماع قائم است بر عمل اصحاب و علماء به دانه دانه از اخبار واحد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۷۸

متن:

ثمّ إنّ ما ذکره- من تمکن أصحاب الأئمهٔ من أخذ الاصول و الفروع بطریق الیقین- دعوی ممنوعهٔ واضحهٔ المنع. و أقلّ ما یشهد علیها ما علم بالعین و الأثر من اختلاف أصحابهم فی الاصول و الفروع، و لذا شکی غیر واحد من أصحاب الأئمّهٔ إلیهم اختلاف أصحابهم، فأجابوهم تارهٔ بأنّهم علیهم السّلام قد ألقوا الاختلاف بینهم حقنا لدمائهم، کما فی روایهٔ حریز و زرارهٔ و أبی أیّوب الخزاز[۴۷]، و اخری أجابوهم بأنّ ذلک من جههٔ الکذّابین، کما فی روایهٔ فیض بن المختار:

«قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: جعلنی اللّه فداک، ما هذا الاختلاف الّذی بین شیعتکم؟ قال: «و أیّ الاختلاف؟ یا فیض!»، قلت له: إنّی أجلس فی حلقهم بالکوفهٔ و أکاد أشکّ فی اختلافهم فی حدیثهم، حتّی أرجع إلی المفضّل بن عمر، فیوقفنی من ذلک علی ما تستریح به نفسی. فقال علیه السّلام:

أجل، کما ذکرت یا فیض! إنّ النّاس قد أولعوا بالکذب علینا، کأن اللّه افترض علیهم و لا یرید منهم غیره. إنّی احدّث أحدهم بحدیث، فلا یخرج من عندی حتّی یتأوّله علی غیر تأویله. و ذلک لأنّهم لا یطلبون بحدیثنا و بحبّنا ما عند اللّه تعالی، و کلّ یحبّ أن یدّعی رأسا»[۴۸].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۷۹

ترجمه:

(انتقاد شیخ از فراز اخیر کلام سید صدر (شهاب الدین عاملی)

اشاره

آنچه شهاب الدین عاملی از تمکّن اصحاب الائمه در اخذ اصول و گرفتن فروع به طریق قطع و یقین از (ذوات مقدّسه معصومین)

ذكر نمود، ادّعائى است ممنوع كه وجه ممنوعيتش روشن است و كمترين دليل و شاهد بر منع و فساد اين ادّعا، مشاهده بالعين و الاثر اختلاف اصحاب ائمه در اصول و فروع است، لذا بسيارى از اصحاب ائمه از اختلاف اصحاب به ايشان (ائمه) شكايت و علتش را استفسار نموده‌اند، پس گاهى به آنها پاسخ داده‌اند كه خودشان القاء خلاف ميان اصحاب نموده‌اند، به خاطر جلوگيرى از ريخته شدن خون آنها، چنانچه در روايت حريز، زراره و ابى ايوب خزاز اين تعليل آمده و گاهى به آنها پاسخ داده‌اند به اينكه اين امر از ناحيه دروغ‌گويان و كذّابين ناشى شده است، چنانچه در روايت فيض مختار علّت را اين‌طور معرفى كرده‌اند كه:

فيض مختار مى‌گويد: محضر امام صادق عرض كردم:

فدايت شوم: اين چه اختلافى است ميان شيعيان و تابعين شما؟

حضرت فرمودند: كدام اختلاف؟ اى فيض!

به ايشان گفتم: در حلقه (مجلس) ايشان در كوفه نشسته بودم و از اختلاف ايشان در احاديثى كه مطرح مى‌شد نزديك شد به شك و ترديد بيفتم تا اينكه پيش مفضّل بن عمر رفته ولى من را از آن بازداشت و به من آرامش داد. حضرت فرمود: بله همين‌طور است كه گفتى، اى فيض مردم حرص مى‌ورزند كه به ما دروغ ببندند، گويا خداى تعالى اين امر را واجب نموده و از ايشان غير از دروغ چيز ديگر را نمى‌خواهد. من به يكى از ايشان خبرى را مى‌دهم، هنوز از نزد من بيرون نرفته آن را تأويل مى‌كند، به اين جهت كه اينان گفته ما را طالب نبوده و نمى‌خواهند به واسطه حبّ و دوستى ما اهل بيت به آنچه مطلوب خداوند و رضاى اوست برسند، بلكه هركدام دوست دارند رياست را مدّعى شوند.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۵، ص: ۸۰

متن:

۱- و قريب منها: رواية داود بن سرحان[۴۹]، و استثناء القمّيّين كثيرا من رجال نوادر الحكمة معروف، و قصّة ابن أبى العوجاء أنّه قال عند قتله «قد دسست فى كتبكم أربعة آلاف حديث»[۵۰] مذكورة فى الرجال.

و كذا ما ذكره يونس بن عبد الرحمن من أنّه أخذ أحاديث كثيرة من أصحاب الصادقين عليهما السّلام ثمّ عرضها على أبى الحسن الرضا عليه السّلام فأنكر منها أحاديث كثيرة[۵۱]، إلى غير ذلك ممّا يشهد بخلاف ما ذكره.

۲- و اما ما ذكره[۵۲]- من عدم عمل الأخباريّين فى عقائدهم إلّا على الأخبار المتواترة و الآحاد العلميّة- ففيه: أنّ الأظهر فى مذهب الأخباريّين ما ذكره العلّامة من أنّ الأخباريّين لم يعوّلوا فى اصول الدين و فروعه إلّا على أخبار الآحاد[۵۳]. و لعلّهم المعنيّون ممّا ذكره الشيخ فى كلامه السابق فى المقلّدة من أنّهم إذا سألوا عن التوحيد و صفات الأئمّة و النّبوة قالوا: روينا كذا، و أنّهم يروون فى ذلك الأخبار. و كيف كان، فدعوى دلالة كلام الشيخ فى العدّة على موافقة السيّد فى غاية الفساد، لكنّها غير بعيدة ممّن يدّعى قطعيّة صدور أخبار الكتب الأربعة، لأنّه إذا ادّعى القطع لنفسه بصدور الأخبار الّتى أودعها الشيخ فى كتابيه فكيف يرضى للشيخ و من تقدّم عليه من المحدّثين أن يعملوا بالأخبار المجرّدة عن القرينة!

۳- و أمّا صاحب المعالم فعذره أنّه لم يحضره عدّة الشيخ حين كتابة هذا الموضع، كما حكى عن بعض حواشيه[۵۴] و اعترف به هذا الرجل.

۴- و أمّا المحقّق قدّس سرّه فليس فى كلامه المتقدّم منع دلالة كلام الشيخ على حجّيّة خبر الواحد المجرّد مطلقا، و إنّما منع من دلالته على الإيجاب الكلّيّ- و هو أنّ كلّ خبر يرويه عدل إماميّ يعمل به- و خصّ مدلوله بهذه الأخبار الّتى دوّنها الأصحاب و جعله موافقا لما اختاره فى المعتبر من التفصيل فى أخبار الآحاد المجرّدة بعد ذكر الأقوال فيها، و هو «أنّ ما قبله الأصحاب أو دلّت القرائن على صحّته عمل به، و ما اعرض الأصحاب عنه او شذّ يجب اطّراحه». انتهى.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۵، ص: ۸۱

ترجمه:

۱- و از حیث مفهوم قریب به روایت فیض مختار است:

الف: روایت داود بن سرحان.

ب: استثناء کردن اهل قم بسیاری از رجال کتاب نوادر الحکمه معروف و مشهور.

ج: و داستان ابن ابو العوجاء که در وقت کشتنش گفت: در کتاب شما (شیعیان) چهار هزار حدیث جعلی و ساختگی داخل نمودم، در کتب رجال مذکور است.

د: و عبارتی که یونس بن عبد الرحمن ذکر کرده و گفته است که:

احادیث بسیاری از اصحاب امام باقر و امام صادق اخذ کرده و سپس آنها را بر امام رضا عرضه داشتم که بلافاصله حضرت (احادیث) بسیاری از آنها را انکار نمودند.

و غیر این امور، موارد و شواهدی وجود دارد که همه بر خلاف مطالبی است که اخباری مزبور گفته است.

(بیان عدم موافقت شیخ با سیّد)

۲- و امّا راجع به آنچه اخباری مذکور، در عمل نکردن اخباری‌ها (در عقایدشان) جز بر اخبار متواتر و آحادی که عملی بوده و همراه قرائن مفید یقین‌اند، باید گفت:

اظهر در مسلک اخباری‌ها از نظر ما همان است که مرحوم علّامه حلّی فرمود که این گروه در اصول و فروع آن اعتماد نمی‌کنند جز بر اخبار واحد، و شاید فرقه مقلّده‌ای که در کلام شیخ طوسی آمده و گفته است هنگامی که در مسائل توحید و صفات ائمه یا نبوّت مورد سؤال واقع می‌شوند، می‌گویند: این چنین روایت شده‌ایم و در این ابواب اخبار آحاد را روایت می‌کنند.

به هر صورت ادعای دلالت کلام شیخ در کتاب عدّه بر موافقت ایشان با سیّد مرتضی، در نهایت بطلان و فساد است، لکن از کسی که مدّعی قطعی الصدور بودن اخبار وارد در کتب اربعه است بعید نیست، زیرا کسی که مدّعی قطع و یقین به صدور اخبار وارد در دو کتاب شیخ طوسی (یعنی تهذیب و استبصار) که دو تا از کتب اربعه هستند، چگونه حاضر به پذیرش این مطلب است که شیخ و متقدّمین بر شیخ از علماء محدّث، به اخبار مجرّد از قرینه عمل می‌کرده‌اند.

(ادامه کلام شیخ انصاری در عدم توافق شیخ و سیّد)

۳- و اما عذر صاحب معالم این است که: کتاب عدّه در هنگام کتابت این مبحث نزد او نبوده

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۸۲

است (تا در کلمات شیخ خود خوب نظر نماید) چنانچه از بعضی حواشی بر معالم این معنا حکایت شده و اخباری سابق الذکر نیز به آن اعتراف نموده است.

۴- و امّا مرحوم محقّق، در کلام گذشته‌اش مطلبی که دلالت کلام شیخ را بر حجیّت خبر واحد مجرد از قرینه به طور کلی منع کند وجود ندارد، بلکه از دلالت کلام او بر حجیّت خبر واحد به نحو ایجاب کلّی منع نمود چه آنکه مرحوم محقق فرمود: (هر خبری که عادل امامی نقل کند شیخ به آن عمل می‌نماید). سپس خبری را که دارای این خصوصیّت‌اند به اخبار مدوّن در کتب اربعه اختصاص داد و پس از نقل اقوال در عمل به اخبار واحد، رأی مرحوم شیخ را با تفصیلی که ایشان در کتاب معتبر داده است و آن را اختیار نموده موافق دانسته و فرموده است که: خبری را که اصحاب پذیرفته‌اند، یا قرائنی بر صحت آن دلالت دارد بدان عمل می‌شود و خبری که اصحاب از آن اعراض نموده و نقلش کم و نادر است، ردّش واجب است.

از کلام مذکور برداشت می‌شود که وی نمی‌خواهد بگوید:

شیخ هر خبری را حجّت می‌داند، بلکه به اعتقاد محقّق رأی شیخ این است که خبر واحدی که راوی آن عادل و امامی بوده و

اصحاب آن را قبول و در کتب خود نوشته‌اند، حجّت است مثل اخبار وارد در کتب اربعه، و هر خبری که دارای چنین امتیازی نباشد، حجّت نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۸۳

تشریح المسائل

* حاصل مطالب در عبارت (اقول امّا دعوی دلالهٔ کلام الشیخ ... الخ ...) چیست؟

این است که سخنان اخباری مزبور (سید صدر) مبتلا به اشکالات فراوانی است، از جمله اینکه:

۱- ایشان نیز همانند صاحب معالم مدّعی شد که کلام شیخ در عدّهٔ الاصول دلالت دارد بر اینکه او نیز به خبرهای محفوف به قرائن عمل می‌کند نه به خبرهای مجرّد از قرائن و مدّعی شده اینکه بگوئید که شیخ با سیّد مخالف نیست، مثل این است که بدیهیات را انکار کنید، چرا که مواضع و موارد متعدّدی از کتاب عدّهٔ الاصول که برخی را متذکر شدیم و برخی را نیاوردیم بر این مخالفت تصریح دارند.

* پس مراد از عبارت (نعم یوافقه فی العمل بهذه الاخبار المدوّنهٔ الّا ...) چیست؟

این است که شیخ هم مثل سید عامل به اخبار مدوّنه در کتب معروفه است با این تفاوت که:

این روایات عند الشیخ، خبر واحد مجرّد ولی جامع شرائطاند، لذا بدانها عمل می‌شود، لکن عند السید یا متواتراند یا محفوف به قرائن قطعیّه‌ای که مفید علم‌اند.

* شاهد شیخ اعظم بر مطلب فوق چیست؟

این است که سیّد در پاسخ به مسائل تبانیّات (کاه‌فروشان) فرموده است:

بیشتر احادیث شیعه که در کتب اربعه نقل شده، معلوم و مقطوع الصدور است، چرا که یا متواتراند و به صدورشان یقین داریم و یا همراه با امارات و قرائنی هستند که این قرائن دلیل بر صحت و صدق این اخبارند و لذا این روایات برای ما قطع آورند، اگرچه در کتب حدیثی به صورت خبر واحد نقل شده باشند یعنی:

۱- قرائن بسیاری آنها را قطعی ساخته و ما نیز به قطع عمل می‌کنیم و نه به ظنّ.

۲- شیخ طوسی در پاسخ هفتم از اشکال مذکور تصریح نمود به اینکه قرائن قطعیه مضبوط و محصور است و ادّعای اینکه اکثر اخبار همراه قرائن هستند، ادّعایی محال است که گذشت.

بنابراین ما نیز قبول داریم که سیّد و شیخ هر دو به این اخبار عمل می‌کردند ولی هرکدام روی مبنای خویش. یعنی:

- سید بر این مبنا عمل می‌کند که این اخبار را متواتر و یا محفوف به قرائن می‌داند.

- شیخ بر این مبنا عمل می‌کند که این اخبار را واجد تمام شرائط می‌داند.

* حال که هر دو (شیخ و سید) عامل به این اخبارند ثمره این بحث چیست؟

این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۸۴

۱- نسبت به احادیثی که به نظر سید و شیخ هر دو متواتر و یا مع‌القرینه‌اند و یا حد اقل به نظر شیخ خبر واحد دارای شرائطاند، دارای هیچ ثمره‌ای نیست چرا که هر دو عمل می‌کنند.

۲- و نسبت به احادیثی که به نظر سید متواتر یا دارای قرینه‌اند سید عمل می‌کند، لکن از آنجا که عند الشیخ نه متواتراند، نه دارای قرینه و نه خبر واحد جامع شرائطاند، شیخ به آنها عمل نمی‌کند.

۳- و نسبت به روایاتی که عند الشیخ خبر واحد جامع‌الشرائط‌اند ولی عند السید نه متواترند و نه واحد مع القرینه، شیخ بدانها عمل می‌کند ولی سید نه.

* دوّمین اشکال سید صدر چه بود؟

این است که سید صدر مدّعی است که همین‌که شیخ می‌گوید:

اصحاب بر تدوین این اخبار اجماع کرده‌اند و سپس به آنها عمل نموده‌اند، خود قرینه قطعیّه‌ای است بر صحت و صدق خبر، پس شیخ نیز روی قرائن قطعیه عمل می‌کند با این تفاوت که قرائن بر دو قسم‌اند:

۱- قرائن شخصی و خاص که در خصوص هر خبر و شخص هر حدیثی، وجود داشته و دلیل بر صدق آنهاست.

۲- قرائن نوعی و عام که به صورت عمومی و کلّی بر صحت و صدق احادیث در کتب اربعه دلالت دارند.

حال سید مدّعی قرائن شخصیّه و خاصّه است و شیخ مدّعی قرائن نوعیّه و کلیه (یعنی همان اجماع مذکور) است.

* پس حاصل مطلب در عبارت (ثمّ ان الاجماع الاصحاب الذی ادعاه الشیخ علی العمل ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ اعظم است به دومین ادّعا و اشکال سید صدر مبنی بر اینکه:

۱- خود شیخ طوسی تصریح نمود که اکثر این اخبار مجرّد از قرینه یا قرائن هستند و این نظر را ما از زبان خود او گرفتیم.

۲- این اجماع مورد ادّعا بر تصحیح و حجیّت این اخبار است و نه بر صحّت و صدق آنها، چرا که این‌ها دو مقام‌اند:

الف: مقام صدور ب: مقام حجیّت و اجماع بر مقام حجیّت است و نه بر اصل صدور.

۳- سلّمنا که اجماع الاصحاب قرینه بر صحت و صدق این اخبار باشد ولی اجماع بر یکایک این اخبار نیست، یعنی چنین نیست که دانه دانه این احادیث دارای اجماع بر عمل باشند تا ما یقین و یا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۸۵

مظنّه به صدق داشته باشیم، بلکه قدر مسلّم این است که اجماع داریم بر رجوع به این احادیث و عمل به آنها، پس از وثوق به راوی و یا به روایت و بیش از این اجماعی در کار نیست.

* شاهد شیخ اعظم بر این مطلب چیست؟

این است که قمی‌ها بسیاری از رجال نوادر الحکمه را که از کتب مشهوره است استثناء نموده و بدانها عمل نکرده‌اند.

بر همین اساس ابن ولید (استاد صدوق) روایاتی را که عبیدی از یونس روایت می‌کند استثناء نموده و به آنها عمل نمی‌نماید، هرچند این روایات در کتب معتبره وارد شده‌اند.

* مراد از عبارت (و الحاصل: انّ معنی الاجماع علی العمل ... الخ ...) چیست؟

این است که معنای اجماع الاصحاب علی العمل بالاخبار این است که:

این خبرها از این جهت که خبر واحدند نباید مردود شناخته شوند، نه اینکه معنایش این باشد که به یکایک این اخبار نیز عمل می‌کرده‌اند.

* سوّمین اشکال سید صدر چه بود؟

این بود که ایشان تصریح نمود به اینکه: کیف یظنّ با کابر الفرقهٔ الناجیهٔ و اصحاب الائمهٔ مع قدرتهم علی اخذ اصول الدین و فروعه منهم بطریق الیقین ان یعوّلوا فیها علی اخبار الآحاد المجرّد.

* مراد از عبارت (ثمّ انّ ما ذکره من تمکّن اصحاب الائمه ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ انصاری است به سید صدر، که می‌فرماید:

این ادّعا که اصحاب الائمه متمکّن از اخذ اصول و فروع از امامان به طریق یقین متمکّن و قادر بوده‌اند، ادّعایی باطل و واضح المنع

است و شاهد بر این مطلب این است که:

در روایات می‌خوانیم که اصحاب الائمه در اصول و فروع اختلاف می‌کردند و لذا عدّه زیادی از این اصحاب، از اختلاف الاصحاب به آنان شکایت می‌بردند:

۱- ائمه گاهی در مقام جواب می‌فرمودند: ما خود میان اصحاب اختلاف ایجاد می‌کنیم و آن به منظور حفظ خون آنهاست. از جمله در روایت حریز و زراره است که جناب کلینی در کافی نقل نموده و مرحوم در حاشیه همین بحث آورده است و آن اینکه:

«فی الکافی عن زرارهٔ عن الباقر قال سألته عن مسئلهٔ فاجابنی ثمّ جاء رجل فسئله عنها فاجابه بخلاف ما اجابنی ثمّ جاء آخر فاجابه بخلاف ما اجابنی و اجاب صاحبی فلمّا خرج الرجلان قلت:

یا ابن رسول اللّه رجلان من اهل العراق من شیعتکم یسألان فاجبت کل واحد منهما بغیر ما اجبت به صاحبه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۸۶

فقال: یا زرارهٔ انّ هذا خیر لنا و ابقی لنا و لکم و لو اجتمعتم علی امر واحد یصدقکم الناس علینا لکان اقل لبقائنا و بقائکم.

ثمّ قال: قلت لابی عبد اللّه شیعتکم لو حملتموهم علی السّنّهٔ و علی النار مضوا و هم یخرجون من عندکم مختلفین قال فاجابنی بمثل جواب أبیه».

۲- و گاهی هم می‌فرمودند:

برخی از این اختلافات از سوی کذّابین و جاعلین حدیث رخ می‌دهد و در این رابطه احادیث فراوان داریم که به برخی از آنها اشاره می‌کند و چون در متن و ترجمه آمده، از تکرار آن خودداری می‌کنیم.

* مراد از عبارت (و امّا ما ذکره من عدم عمل الاخباریین فی عقائدهم الّا ... الخ) چیست؟

اشاره به چهارمین اشکال سید صدر است که گفت:

ما اخباری‌ها در اعتقاداتمان فقط به خبرهای متواتره و یا خبر واحد مع القرینه متکی هستیم و نسبتی که علّامه به ما داده است ناتمام است.

* پاسخ شیخ به اشکال فوق چیست؟

این است که حق با علامه است و اعتقاد ما نیز این است که (اخباری‌ها چه در اصول و چه در فروع متکی بر اخبار آحاد هستند و شاید منظور جناب شیخ طوسی هم که سابقا می‌فرمود:

جمعی از محدثین که همین اخباری‌ها می‌باشند جزء مقلّده هستند یعنی در اصول دین هم می‌گویند: روینا کذا و کذا.

* مراد از عبارت (و کیف کان فدعوی دلالهٔ کلام الشیخ فی العدّهٔ ... الخ) چیست؟

این است که ادّعای توافق شیخ و سیّد در باطن، در نهایت فساد و بطلان است. لکن این مسئله از اخباری جماعت بعید نیست.

زیرا که استرآبادی و سید صدر و امثالهم ... که قرن‌ها پس از شیخ طوسی می‌زیسته‌اند با صراحت تمام مدّعی هستند که تمام اخبار کتب اربعه قطعی الصدورند، حال چگونه چنین طرز فکری به خود اجازه می‌دهد و خود را راضی می‌کند به اینکه بگوید:

به عقیده شیخ طوسی که نزدیکتر به عصر ائمه بوده و قرائن بیشتری در اختیار داشته، این خبرها خبرهای واحد مجرّد بوده است، بلکه به طریق اولی به وی نسبت می‌دهند که او نیز این احادیث را مع القرینه می‌دانسته.

به‌هرحال اخباری‌ها از این ادّعاهای ... بسیار داشته‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۸۷

* مراد از عبارت (و امّا صاحب المعالم: فعذره انّه ... الخ) چیست؟

بیان عذر صاحب معالم است مبنی بر اینکه:

وی در هنگـام تـدوین مبحث مزبور کتاب عـدهٔ الاصول شـیخ را در کنارش نداشـته و تنها با اعتماد و اتکاء به اسـتنباط محقّق، چنین قضاوتی را نموده است که اتفاقا در کلمات سید صدر و در حواشی معالم هم به این نکته اشارت رفته است.

* مراد از عبارت (و اما المحقّق، فلیس فی کلامه المتقدّمهٔ ... الخ) چیست؟

این است که در کلمات ایشان اثری از اینکه وی درصدد ایجاد توافق میان سید و شیخ باشد وجود ندارد یعنی:

مرحوم محقق نخواسـته به شـیخ طوسـی نسبت دهـد که وی طرفـدار سـلب کلّی بوده و هیـچ خبری را حجّت نمی‌دانـد، بلکه محقّق خودش طرفـدار ایجاب جزئی و تفصـیل است. یعنی معتقـد است که هر حدیثی که اصحاب آن را در کتاب‌ها تدوین نموده و بدان عمل کرده‌اند آن حدیث حجّت است، اگرچه ضـعف سندی داشته باشد و در مقابل هر حدیثی که مشهور از آن روی‌گردان باشند، هرچنـد قوی السـند باشـد، فاقـد ارزش است آنگاه مراد محقق این است که شـیخ را نیز با خود هم عقیـده کند یعنی مدّعی است که شیخ طرفدار ایجاب کلّی نیست و کلیه خبرهای واحد عدل امامی و یا ثقه را حجّت نمی‌داند، بلکه طرفدار همان ایجاب جزئی اسـت که ما می‌گوئیم، و نه طرفدار سلب کلّی.

به عبارت دیگر:

محقّق درصدد نفی ایجاب کلّی است و نه اثبات سلب کلّی.

* مراد از تبان در عبارت (فی جواب المسائل التبانیّات ...) چیست؟

آن‌چنان‌که فیروزآبادی در قاموس گفته:

۱- تبان بر وزن غلام نام قریه‌ای است از قراء طرثیث.

۲- و به کسر (باء) و تشدید (تاء) و یا به فتح (باء) و تشدید (تاء) قریه‌ای است در اطراف حرّان.

و مراد از این مسائل سؤالاتی بوده که اهالی این قریه از ایشان پرسیده‌اند و یا مسائلی است که ایشان در آن قریه نوشته‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۸۸

متن:

۱- و الانصاف انّ ما فهمه العلّامـهٔ من اطلاق قول الشـیخ بحجّیّـهٔ خبر العـدل الامامی اظهر ممّا فهمه المحقّق من التّقیید، لانّ الظاهر انّ الشـیخ انّما یتمسّک بالاجماع علی العمل بالروایات المدوّنهٔ فی کتب الاصـحاب علی حجیّهٔ مطلق خبر العدل الامامیّ، بناء منه علی انّ الوجه فی عملهم بها کونها اخبار عـدول. و کـذا ما ادّعاه من الاجماع علی العمل بروایات الطوائف الخاصّیـهٔ من غیر الامامیّهٔ، و الّا فلم یأخذه فی عنوان مختاره و لم یشترط کون الخبر ممّا رواه الاصـحاب و عملوا به، فراجع کلام الشیخ و تأمّله، و اللّه العالم، و هو الهادی الی الصّواب.

۲- ثمّ إنّه لا یبعد وقوع مثل هذا التدافع بین دعوی السیّد و دعوی الشـیخ، مع کونهما معاصرین خبیرین بمذهب الأصحاب فی العمل بخبر الواحـد. فکم من مسألـهٔ فرعیّـهٔ وقع الاختلاـف بینهمـا فی دعوی الاجماع فیها. مع أنّ المسألـهٔ الفرعیّـهٔ أولی بعـدم خفاء مـذهب الأصـحاب فیها علیهما، لانّ المسائل الفرعیّهٔ معنونهٔ فی الکتب مفتی بها غالبا بالخصوص. نعم قد یتفق دعوی الاجماع بملاحظهٔ قواعد الأصحاب، و المسائل الاصولیّهٔ لم تکن معنونهٔ فی کتبهم. إنّما المعلوم من حالهم أنّهم عملوا بأخبار و طرحوا أخبارا.

فلعـلّ وجه عملهم بمـا عملوا کونه متواترا او محفوفا عنـدهم، بخلاـف مـا طرحوا، علی مـا یـدّعیه السیّد علی مـا صـرّح به فی کلاـمه المتقدم[۵۵]، من أنّ الأخبـار المودعـهٔ فی الکتب بطریق الآحـاد متواترهٔ او محفوفـهٔ. و نصّ فی مقـام آخر علی أنّ معظم الأحکام یعلم بالضرورهٔ و الأخبار المعلومهٔ.[۵۶]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۸۹

ترجمه:

(قضاوت شیخ انصاری میان مرحوم محقّق و علّامه)

اشاره

۱- انصاف این است که آنچه علّامه از اطلاق کلام شیخ در حجیّت خبر عدل امامی فهمیده، (اعم از اینکه اصحاب آن را پذیرفته و در کتبشان آورده باشند یا نه) آشکارتر و به صواب نزدیکتر است از تقییدی که محقّق از کلام ایشان فهمیده است (و حجیّت خبر عدل امامی را به خبر اختصاص داده که اصحاب آن را قبول کرده و در کتبشان نوشته‌اند). زیرا ظاهر کلام شیخ این است که:

ایشان به اجماع علماء بر عمل به روایات مدوّنه در کتب اصحاب، بر حجیّت مطلق خبری که راوی آن عادل و امامی باشد تمسّک نموده و بناء ایشان (شیخ) در این (تمسّک) مبنی بر این است که، وجه عمل علماء به این اخبار و علّت آن این است که:

چون اخبار مزبور اخباری هستند که از روات و ناقلینی صادر شده‌اند که عادل هستند، روشن است وقتی علّت حجیّت اخبار مدوّن در کتب اصحاب نفس خبر واحد بودن و اینکه راوی آن عادل و امامی است باشد، پس باید از اخبار در کتب تعدّی نموده و بگوئیم ایشان هر خبری را که ناقلش عادل و امامی است حجّت می‌داند، نه خصوص اخبار مدوّن در کتب اصحاب را.

و همچنین اجماعی که شیخ آن را ادّعا نمود مبنی بر اینکه:

اصحاب به روایات فرق خاصّه و طوائف دیگری که شیعه و امامی نیستند عمل نموده و اجماع بر حجیّت این اخبار دارند، می‌گوئیم: اجماع مزبور را شیخ معلول آن می‌داند که اخبار مذکور از افرادی موثّق صادر شده است و لذا هر خبر واحدی که راویش مورد وثوق باشد از نظر ایشان حجّت است (و شاهد ما بر این استظهار و اینکه فرموده علّامه درست‌تر است از کلام محقّق این است که: مرحوم شیخ برای اختیار خود و مسلکش در عمل به اخبار عنوان (حجیّت خبر واحد) را انتخاب کرده است) و الّا اگر عقیده وی حجیّت مطلق خبر واحد نمی‌بود، نباید عنوان را مطلق خبر واحد قرار می‌داد، بلکه لازم بود قید مطلوب را در آن درج می‌نمود. پس جهت صدق گفتار ما به کلام ایشان مراجعه کن و در آن تأمّل نمائید، خدای تعالی عالم به امور است و اوست که هدایت‌کننده به راه صحیح است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۹۰

(رفع استبعاد از اختلاف میان ادّعای شیخ و سید)

۲- سپس می‌فرماید:

وقوع چنین اختلافی میان ادّعای سیّد و شیخ دور از ذهن نیست (یکی مدّعی اجماع بر حجیّت خبر واحد و یکی قائل به اجماع در عدم حجیّت خبر واحد)، در صورتی که هر دو معاصر و آگاه به مرام اصحاب و علماء در عمل به خبر واحدند.

پس چه‌بسا مسائل فرعیّه‌ای که میان این دو بزرگوار در ادّعای اجماع در آن مورد اختلاف بوده است. با اینکه مسئله فرعیه (حکم فقهی) در پنهان نماندن رأی و نظر اصحاب در آن برای این دو بزرگوار سزاوارتر است (از مسئله اصولی) برای آنان.

زیرا مسائل فرعی غالبا در کتب عنوان شده و فقهاء به خصوص آنها فتوی داده‌اند، (نه اینکه مسئله را بطور کلّی ذکر نموده و اجماعی را نیز به دنبال آن مطرح کرده باشند به نحوی که از آن به دست نیاید که حکم خاصّ مورد اجماع است و یا حکم کلی).

اگرچه گاهی ادّعای اجماع بر مسئله‌ای به ملاحظه قواعد کلیه ثابت نزد اصحاب صورت گرفته (هرچند مسائل فقهیّه در کتب فقهی بطور جزئی و خاص عنوان شده) درحالی‌که مسائل اصولی اساسا در کتب عنوان نگردیده و ذکری از آنها به میان نیامده است. و آنچه از حال اصحاب و علماء معلوم است این است که به اخباری عمل و برخی از آنها را طرح می‌کنند، (بدون آنکه به طور مشخص جهت عمل و یا علّت ترک این اخبار محرز باشد) بنابراین:

شاید علّت عملشان به اخبار معموله، متواتر بودن و یا همراه بودنشان با قرائن مفید علم و یقین نزد عاملین به آنها بوده باشد، به

خلاف اخبار و احادیث مطروحه که چنین نبوده‌اند بنا بر آنچه سید ادّعای آن را نمود و در کلامش تصریح کرد که:
اخبار وارد در کتب به طریق آحاد صورتا چنین است، لکن در واقع یا متواترانـد و یا همراه قرائنی است که دلالـت بر صحّتشان می‌کند. و در مقام و محلّ دیگر تصریح نمود که معظم احکام به واسطه بداهت و ضرورت و همچنین به وسیله نقل اخبار معلوم و قطعی، تحصیل می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۹۱

متن:

و یحتمل کون الفارق بین ما عملوا و ما طرحوا مع اشتراکهما فی عدم التواتر و الاحتفاف فقد شرط العمل فی احدهما دون الآخر علی ما یدّعیه الشیخ قدّس سرّه علی ما صرّح به فی کلامه المتقدّم[۵۷]، من الجواب عن احتمال کون عملهم بالأخبار لاقترانها بالقرائن.

نعم لا یناسب ما ذکرناه من الوجه تصریح السیّد بانّهم شدّد و الانکار علی العامل بخبر الواحد.

و لعلّ الوجه فیه: ما اشار إلیه الشیخ فی کلامه المتقدّم بقوله:

(انّهم منعوا فی الأخبار الّتی رواها المخالفون فی المسائل الّتی روی اصحابنا خلافها) و استبعد هذا صاحب المعالم فی حاشیة منه علی هامش المعالم، بعد ما حکاه عن الشیخ:

«بأنّ الاعتراف بانکار عمل الامامیّة بأخبار الآحاد لا یعقل صرفه إلی روایات مخالفیهم، لأنّ اشتراط العدالة عندهم و انتفاءها فی غیرهم کاف فی الإضراب عنها، فلا وجه للمبالغة فی نفی العمل بخبر یروونه»، انتهی.

و فیه: أنّه یمکن أن یکون إظهار هذا المذهب للتجنّن به فی مقام لا یمکنهم التصریح بفسق الراوی، فاحتالوا فی ذلک بأنّا لا نعمل إلّا بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر او بالقرائن، و لا دلیل عندنا علی العمل بالخبر الظّنّی و إن کان روایة غیر مطعون. و فی عبارة الشیخ المتقدّمة إشارة الی ذلک حیث خصّ إنکار الشیوخ للعمل بالخبر المجرّد بصورة المناظرة مع خصومهم.

ترجمه:

(یک احتمال)

و احتمال دارد که فارق میان اخبار معموله و احادیث مطروحه:

با وجود اشتراکشان در عدم تواتر و نداشتن قرینه، فقدان شرط عمل در یکی و وجود این شرائط در دیگری (اخبار معموله) است. (یعنی اخبار معموله به واسطه روات امامی و عادل روایت شده‌اند و حال آنکه این شرط در اخبار مطروحه وجود ندارد و ناقلین آنها واثق نبوده و مورد اعتماد نیستند). بنا بر آنچه که مرحوم شیخ در کلام سابقش در جواب این احتمال که شاید وجه العمل اقتران و احتفاف به قرینه و علّت ترک فقدان قرینه باشد، چنین پاسخ داده و بدان تصریح نمودند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۹۲

(استدراک)

بله: آنچه ما آن را ذکر نمودیم (توجیه برای جمع میان کلام سیّد و شیخ) با تصریح سیّد به اینکه علماء شدیدا عمل به خبر واحد را انکار نموده‌اند (و عمل به آن را مثل عمل به قیاس می‌دانند)، تناسب ندارد (و عبارت مذکور مانع از جمع میان این دو بزرگوار است).

(توجیه کلام سیّد)

شاید وجه در این (انکار) همان وجهی باشد که شیخ در کلام قبلی به شرح ذیل به آن اشاره نمود:

که ایشان (اصحاب) از (عمل به) اخباری که مخالفین شیعه (عامه) در مسائلی که از جانب امامیّه نیز برخلاف آنها روایت شده منع

نموده‌اند.

(استبعاد صاحب معالم از توجیه مذکور)

صاحب معالم مستبعد شمرده است این (توجیه) را در حاشیه معالم بعد از آنکه از شیخ حکایت نموده که: (اعتراف به انکار عمل امامیّه به اخبار آحاد، معقول نیست که ناظر به روایات مخالفین شیعه باشد، چه آنکه اشتراط عدالت از نظر اصحاب و منتفی بودن آن در این روات خود در روی گرداندن از این اخبار کافی است، پس دیگر وجهی برای مبالغه در نفی خبر اهل خلاف «عامه» وجود ندارد).

(پاسخ شیخ انصاری به استبعاد صاحب معالم)

در این بیان و تقریر صاحب معالم این اشکال وجود دارد که:

ممکن است اظهار این مذهب (انکار مطلق خبر واحد به حسب ظاهر) به خاطر محفوظ نگه‌داشتن خود به واسطه آن، در مقامی بوده است که تصریح به فسق روات اهل خلاف بر ایشان امکان نداشته است و لذا در مقابل آنها علّت طرح را عدم حجیّت خبر واحد دانسته، اظهار می‌داشتند که: ما عمل نمی‌کنیم مگر به خبری که قطع به صدقش به واسطه تواتر و یا قرائن برای ما حاصل شود و از نظر ما دلیلی بر جواز عمل به خبر ظنّی وجود ندارد اگرچه راوی آن مطعون نباشد.

و در عبارت قبلی شیخ (در اینکه اخبار مورد انکار خصوص اخبار مخالفین است) اشاره‌ای است به اینکه انکار شیوخ نسبت به اخبار واحد را به خصوص موردی اختصاص داده که با دشمنان خود مناظره و محاجّه داشته است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۹۳

تشریح المسائل

* به طور کلّی چه برداشت‌هایی از کلام شیخ طوسی در عدهٔ الاصول صورت گرفته؟

سه نوع برداشت شده است از جمله:

۱- برداشت صاحب معالم و برخی از اخباریین که می‌گویند:

نزاع میان سید و شیخ لفظی بوده و هر دو خبر واحد مع القرینه و نه خبر واحد مجرّد را حجّت می‌دانند.

۲- برداشت محقّق اوّل که می‌گوید: نزاع میان شیخ و سید معنوی است، منتهی نه در این حدّ که سیّد قائل به سلب کلّی و شیخ طرفدار ایجاب کلّی باشد، بلکه شیخ طرفدار ایجاب و سلب جزئی است و به عبارت دیگر قائل به تفصیل است.

۳- برداشت علّامه که می‌گوید: نزاع شیخ و سیّد حقیقی بوده آن‌هم به نحو ایجاب و سلب کلّی.

یعنی سید می‌گوید: هیچ خبر واحد مجرّدی حجت نیست و شیخ می‌گوید تمام خبرهای واحد عادل امامی و یا ثقه، حجت است، امّا تفصیل نمی‌دهد میان اخباری که اصحاب آنها را تدوین کرده و به آنها عمل نموده‌اند و یا غیر اصحاب ...

* مراد از عبارت (و الانصاف ... الخ) در متن مورد بحث چیست؟

بیان شیخ انصاری در مقام داوری است که می‌فرماید: انصاف این است که برداشت علامه از عبارت شیخ که اطلاق را فهمیده درست است و نه برداشت محقّق که تقیید را از آن فهمیده است.

* سرّ مطلب به نظر شیخ انصاری چیست؟

این است که شیخ طوسی که در مقام استدلال:

۱- بر اجماع الأصحاب علی العمل بالرّوایات المدوّنهٔ تمسّک نموده است.

۲- و یا بر عمل اصحاب به روایات طوائف خاصّه‌ای از غیر امامیه امّا ثقه (مثل واقفی‌ها و فطحی‌ها) ادّعای اجماع نموده است. برای

اين عنوان اجماع بر عمل، موضوعيتى قائل نمى‌باشد بلكه در مقام تنقيح مناط است. به عبارت ديگر مراد شيخ اين است كه اين عمل الاصحاب به خاطر عدالت و وثاقت راوى بوده و لا غير و در صورتى كه اين چنين باشد مى گوئيم: المناط و العلّة تعمّم.

پس هر حديثى كه راوى آن امامى عدل و يا ثقه باشد، حجّت است چه اصحاب بدان عمل كرده باشند يا نه.

* جناب شيخ چه گواهى بر مطلب فوق دارد؟

دو شاهد بر اين فرموده شيخ انصارى وجود دارد:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۵، ص: ۹۴

الف: در عنوان مسئله فرمود:[۵۸]

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى ؛ ج‌۵ ؛ ص۹۴

و امّا ما اخترته من المذهب فهو انّ الخبر الواحد إذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة.

۲- و كان ذلك مرويا عن النّبى او عن الأئمّة.

۳- و كان ممّن لا يطعن فى روايته.

۴- و يكون سديدا فى نقله و ... جاز العمل به.

و در اين عنوان صحبت از عمل الاصحاب و تدوين الاصحاب در كار نيست و حال آنكه اگر مختار شيخ اين بود كه محقق گفت، در عنوان بحث منظورش را بيان مى‌نمود.

ب- در شرح لمعه شهيد فراوان وجود دارد كه مشهور فقهاء فتوائى و جناب شيخ طوسى فتواى ديگرى داده است، آنگاه در خود متن و يا در حواشى اشاره شده به اينكه، اين بر اساس روش خود شيخ است. پس ملاك عند الشيخ عمل الاصحاب نيست، در نتيجه حق با علّامه است.

* پس مراد از عبارت (ثمّ انّه لا يبعد وقوع مثل ... الخ) چيست؟

اين است كه شيخ و سيّد دو فقيه نامدار از مذهب شيعه و در يك عصر و زمان مى‌زيسته‌اند معذلك بعيد نيست كه هريك ادعاى اجماعى نموده باشد كه با هم متدافع و متعارض باشند يعنى سيّد ادّعاى اجماع نموده باشد بر عدم حجيّت خبر واحد و شيخ ادّعاى اجماع كرده باشد بر حجيّت خبر واحد، و لذا سؤال اين است كه روى چه مبنايى اين دو بزرگوار در يك مسئله دو اجماع متعارض را ادّعا نموده‌اند؟

كه شيخ انصارى در پاسخ به سؤال مذكور مى‌فرمايد:

اوّلا: اين‌گونه ادّعاى اجماع كردن از چنين شخصيت‌هايى بعيد نيست، چرا كه در كتب امثال اين بزرگواران از اين اجماعات متضادّه بسيار ديده مى‌شود.

فى المثل يكى مدّعى اجماع بر وجوب جمعه شده و ديگرى مدّعى اجماع بر عدم وجوب آن با اينكه مسائل فرعيّه عمليّه و فقهيّه، از زمان قبل از زمان آنان مطرح بوده و فتاواى اصحاب هم منقح و در كتب مدوّن بوده است، لكن اين‌ها ادّعاى اجماعات متعارض نموده‌اند.

حال وقتى كه در مسائل فرعيّه چنين بوده است، چه رسد به مسائل اصوليه، از جمله مسئله حجيّت خبر واحد كه تا آن موقع معنون نبوده و مورد حلّاجى و بحث واقع نشده، بلكه اوّلين كتاب مفصل اصولى، كتاب الذريعة سيّد و دومين كتاب اصولى، عدّة الاصول شيخ است و لذا در اين شرايط ادّعاى دو اجماع متعارض بعيد نيست. چرا؟

زيرا آنچه از اصحاب و بزرگان شيعه به دست اين دو بزرگوار مى‌رسيده بدين گونه بوده كه اصحاب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۹۵

به برخی از احادیث عمل کرده و برخی دیگر را ردّ نموده‌اند.

امّا: اینکه وجه العمل آنها و یا وجه‌الرّدشان چیست، نمی‌دانیم.

در نتیجه بر پایه هر دو مبنا دست به توجیه زده، می گوئیم شاید:

۱- وجه العمل این بوده که یک دسته از احادیث متواتر و یا واحد مع القرینة القطعیه بوده است.

۲- و وجه الطرح این بوده که برخی اخبار، خبر واحد مجرّد بوده است که توجیه فوق با مبنای سیّد سازگار است. و یا اینکه بگوئیم شاید:

۱- وجه العمل و الطرح آن باشد که آن بعض مورد عمل، خبر واحد جامع الشرائط بوده و لذا اصحاب عمل نموده‌اند، و آن بعض مطروحه، خبر واحد فاقد شرایط حجیّت بوده و لذا مورد اعراض اصحاب واقع شده، که توجیه مذکور با مبنای شیخ سازگار است.

نکته: اینکه هر دو توجیه محتمل بوده و هیچ‌یک بر دیگری اولویّت ندارد.

* پس مراد از عبارت (نعم: قد یتفق دعوی الاجماع بملاحظة ...) چیست؟

تبصره شیخ است بر توجیه خود و آن عبارتست از اینکه:

این توجیه ما با تصریحات سید مرتضی سازگار نمی‌باشد، چرا که وی تصریح نموده به اینکه اصحاب و علماء شیعه به شدت، عمل به خبر واحد را انکار نموده‌اند. پس معلوم می‌شود که ادّعای اجماع سیّد مستند به تصریحات اصحاب است. حال اگر شیخ طوسی عمل الاصحاب به بعض الاخبار را دیده، ولی سیّد از زبان آنها انکار فوق را شنیده، پس باید حق به جانب سیّد باشد.

* پس مراد از عبارت (فلعلّ وجه عملهم بما عملوا ...) چیست؟

این است که: تبصره فوق هم حق را به جانب سید نمی‌برد، چرا که شیخ می گوید:

من نیز قبول دارم که اصحاب عمل به اخبار آحاد را به شدّت انکار می کرده‌اند و لکن این شدّت انکار در مقام مخاصمه با عامّه بوده است.

به عبارت دیگر: اصحاب ما عمل به اخباری را منع کرده‌اند که راویان آنها از مخالفین بوده است آن‌هم در صورتی که از جانب اصحاب ما ضدّ منقولات آنان نقل شده است.

* پس مراد از عبارت (و استبعد صاحب المعالم ...) چیست؟

بعید شمردن صاحب معالم است توجیه شیخ انصاری و شیخ طوسی را.

وی مدّعی شده است که حق با سیّد است چرا که: اگر مراد فقها از این شدت انکار ردّ بر عامّه باشد ما می گوئیم: اصولیین شیعه در باب شرائط حجیّت خبر می گویند: راوی باید عادل باشد، پس قول فاسق حجّت نیست و از نظر ما مخالفین فاسقند و قولشان حجّت نیست حال این شرایط برای ردّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۹۶

روایات عامّه کفایت می کند و نیازی هم به این همه مبالغه ندارد بنابراین:

از اینکه هریک به طور علی‌حده و با حدّت و شدّت عمل به خبر واحد را انکار کرده‌اند خود کاشف از این است که خبر واحد از نظر امامیّه به قول مطلق حجّت نیست.

* پس مراد از عبارت (و فیه انّه یمکن ان یکون اظهار هذا المذهب ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است به نظر صاحب معالم به اینکه:

صاحب معالم که دست به اعتراض فوق زده است از یک نکته غفلت نموده و آن این است که، اصحاب ما اگر به طور علی‌حده

دست به انکار عمل به خبر واحد زده‌اند، از روی مکر و چاره‌سازی و حیله شرعی بوده است، چرا؟

زیرا که چون روی سخن‌شان با عامه بوده و نمی‌توانسته‌اند با صراحت بگویند راوی روایت شما فاسد است می‌گفته‌اند: هذا خبر واحد و نحن لا نعمل به.

یعنی سخنی بوده که در مقام محاجّه با مخالفین گفته می‌شده ولی در مقام عمل به روایات امامیّه، هرگز عمل به خبر واحد را انکار ننموده‌اند.

* چرا فرمود (فلا وجه للمبالغهٔ فی نفی العمل بخبر یروونه ...)؟

زیرا مبالغه در جایی مورد نیاز است که اگر به آن تمسّک نجویند چه‌بسا دیگران به مخالفت با واقع کشیده شده و به اخباری که نباید عمل کنند، عمل نمایند.

روشن است وقتی شرط عمل عدالت بوده و این امر در روات اهل خلاف موجود نباشد کسی توهّم جواز عمل برایش پیش نمی‌آید، و حال آنکه نسبت به روایاتی که اصحاب امامیّه نقل نموده‌اند، بدون مبالغه مزبور و اصرار بیش از اندازه در ترک عمل به آنها، غرض حاصل نمی‌شود بدین خاطر باید بگوئیم:

مراد شیخ از انکار علماء همان عمل به اخبار واحدی است که از طریق شیعه نقل شده و به این ترتیب شیخ را نیز باید همچون سیّد در زمره مخالفین حجیّت خبر واحد قرار داد.

* مراد از عبارت (و التّجنّن به ...) چیست؟

این است که (جنّهٔ) به معنای سپر و آلتی است که به واسطه آن خویشتن را از آسیب حفظ می‌نمایند. حال:

چون اظهار مذهب مذکور سبب سلامت آنها از آسیب و گزند مخالفین می‌شده آن را در جهت امنیت خود به کار می‌گرفتند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۹۷

متن:

و الحاصل أنّ الإجماع الّذی ادّعاه السیّد قدّس سرّه قولیّ، و ما ادّعاه الشیخ قدّس سرّه إجماع عملیّ، و الجمع بینهما یمکن بحمل عملهم علی ما احتفّ بالقرینهٔ عندهم و بحمل قولهم علی ما ذکرنا من الاحتمال فی دفع الروایات الواردهٔ فی ما لا- یرضونه من المطالب. و الحمل الثانی مخالف لظاهر القول، و الحمل الأوّل لیس مخالفا لظاهر العمل، لأنّ العمل مجمل من أجل الجههٔ الّتی وقع علیها.

إلّا أنّ الإنصاف أنّ القرائن تشهد بفساد الحمل الأوّل، کما سیأتی[۵۹]. فلا بدّ من حمل قول من حکی عنهم السیّد المنع إمّا علی ما ذکرنا من إرادهٔ دفع أخبار المخالفین الّتی لا یمکنهم ردّها بفسق الراوی، و إمّا علی ما ذکره الشیخ من کونهم جماعهٔ معلومی النسب لا یقدح مخالفتهم بالإجماع.

و یمکن الجمع بینهما بوجه آخر و هو أنّ مراد السیّد قدّس سرّه من العلم الّذی ادّعاه فی صدق الأخبار هو مجرّد الاطمینان، فإنّ المحکیّ عنه قدّس سرّه فی تعریف العلم أنّه ما اقتضی سکون النفس[۶۰]، و هو الّذی ادّعی بعض الأخباریین[۶۱] أنّ مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعنی، لا الیقین الّذی لا یقبل الاحتمال رأسا.

فمراد الشیخ من تجرّد هذه الأخبار عن القرائن تجرّدها عن القرائن الأربع الّتی ذکرها أوّلا، و هی موافقهٔ الکتاب أو السنّهٔ أو الإجماع أو دلیل العقل، و مراد السیّد من القرائن الّتی ادّعی فی عبارته المتقدّمهٔ احتفاف أکثر الأخبار بها هی الامور الخارجیّهٔ الموجبهٔ للوثوق بالراوی أو بالروایهٔ بمعنی سکون النفس بهما و رکونها إلیهما؛ و حینئذ فیحمل إنکار الإمامیّهٔ للعمل بخبر الواحد علی إنکارهم للعمل به تعبّدا، أو لمجرّد حصول رجحان بصدقه علی ما یقوله المخالفون.

و الإنصاف أنّه لم یتّضح من کلام الشیخ دعوی الإجماع علی أزید من الخبر الموجب لسکون النفس و لو بمجرّد وثاقهٔ الراوی و کونه

سدیدا فی نقله لم یطعن فی روایته.

و لعلّ هـذا الوجه أحسن وجوه الجمع بین کلامی الشیخ و السید قدّس سرّهما، خصوصا مع ملاحظهٔ تصریح السیّد قدّس سرّه فی کلامه بأنّ أکثر الأخبار متواترهٔ أو محفوفهٔ، و تصریح الشیخ قدّس سرّه فی کلامه المتقدم بانکار ذلک.[۶۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۹۸

ترجمه:

(حاصل کلام در جمع میان قول سید و شیخ)

اشاره

حاصل کلام اینکه: اجماعی را که سیّد ادّعا نمود. قولی است. یعنی فرموده: (به اجماع تمام علماء خبر واحد حجّت نمی‌باشد و تمام آنهـا بر این قول اتفـاق دارنـد) و اجمـاعی را که شیخ ادّعا نمود، عملی است. یعنی فرموده: (تمام علماء بالاتفاق به خبر واحـد عمل می‌کنند)، و جمع میان این دو:

۱- با حمل عمل (علماء) است به خبر واحد در جایی که قرینه بر صحّت آن (خبر) در دست باشد.

۲- و بـا حمـل قولشـان به آنچه مـا از احتمـالی که در دفع روایـات وارد از طریق مخـالفین، راجع به نقـل اموری که مورد رضایت و خشـنودی علماء امامیّه نیست، می‌باشـد. یعنی (این دو بزرگوار که می‌گوینـد: اجماع است بر عـدم حجیّت خبر واحـد، منظور خبری است که مشـتمل بر نقل مطالبی برخلاف اصول و قواعـد شیعه باشـد). و حمل دوّمی با ظاهر قول علماء (که فاقد چنین قیدی است) مخالف است، لکن حمل اوّلی با ظاهر عمل ایشان هیـچ تخالفی نـدارد، زیرا عمل (مثل لفظ)، زبان ندارد لکن مجمل است و از آن، جهتی را که عمل برآن واقع شـده نمی‌توان معلوم نمود. پس بعیـد نیست که عمل را بر همان صورت یاد شده یعنی موردی که قرینه بر صحّت خبر وجود داشته، حمل کنیم و به این ترتیب تنافی میان کلام این دو بزرگوار دفع می‌شود.

(انصاف شیخ در فساد جمع مذکور)

امّا انصاف این است که قرائن بر فساد حمل اول شـهادت می‌دهد، چنانکه به زودی خواهد آمد پس ناگزیریم که اجماع قولی را که مرحوم سید نقل نموده:

یـا بر اخبـاری کـه از جـانب مخـالفین رسیده حمـل کرده بگـوئیم، مراد مجمعیـن دفع عمـل از ایـن گـونه اخبـار اسـت، لکن چـون نمی‌توانسته‌اند تصریح به فسق راوی آنها کنند یکجا خبر واحد را منکر شده و با این حیله خود را از عمل به آنها معذور داشته‌اند.

و یـا بایـد آن را بر محملی که شـیخ طوسـی بیان فرموده است حمل کنیم و آن عبارتست از اینکه: مخالفت این قائلین چون نسـبشان معلوم است به اجماع عملی ضرری وارد نمی‌کند.

(امکان جمع بین کلام سیّد و شیخ از جهت دیگری)

و جمع میان کلام سیّد و شیخ از جهت دیگری ممکن است و آن این است که:

مراد سید از علمی که در صدق اخبار ادّعا نمود، صرف اطمینان است، زیرا آنچه از ایشان در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۹۹

تعریف علم حکـایت شـده، علم آن است که مقتضـی آرامش نفس است و این معنایی است که برخی از اخباری‌ها ادّعا کرده‌انـد به اینکه (مراد ما از علم به صدور اخبار) همین معناست؛ نه یقینی که اصلا قبول احتمال نکند.

پس مراد شـیخ از تجرّد اخبـار مزبور، از قرائن؛ تجرّد آنها از چهار قرینه‌ای است که ابتـدا ذکر نمود و آن موافقت با قرآن یا سـنت یا اجماع و یا دلیل عقل است.

و مراد سید از قرائنی که در عبارت قبلی مدّعی شده و بیشتر اخبار مقرون با آنها می‌باشد اموری هستند که سبب حصول اطمینان به راوی یا اصل روایت است، به معنای آرامش نفس از ناحیه آن دو (راوی و روایت) است و اعتماد به آن دو.

در این صورت انکار علماء امامیّه نسبت به خبر واحد حمل می‌شود بر انکارشان در عمل به آن از روی تعبّد و یا به صرف حصول رجحان به صدق آن است، بنا بر آنچه مخالفین می گویند.

و انصاف این است که: از کلام شیخ ادّعای اجماع بر بیشتر از اینکه خبری موجب سکونت و آرامش نفس است، ظاهر و واضح نمی گردد؛

اگرچه این سکونت به صرف وثاقت راوی و اینکه در نقل محکم بوده و در روایتش مورد طعن واقع نشده باشد. (حاصل مطلب اینکه شیخ و سیّد هر دو عمل به خبر اطمینانی را حجّت می‌دانند، و لذا وقتی سیّد می گوید: خبر واحد حجّت نیست، مرادش خبر غیر اطمینانی است، و وقتی شیخ می گوید: خبر واحد حجّت است مرادش خبر اطمینانی است. پس محل نفی و اثبات در کلام این دو بزرگوار با هم متغایر است و لذا میان دو کلامی که از ایشان در دست است، تنافی وجود ندارد). و شاید این وجه برای جمع میان کلام شیخ و سیّد احسن وجوهی است که ذکر شد، خصوصا با ملاحظه:

۱- تصریح مرحوم سید در کلامش به اینکه اکثر اخبار متواتر یا محفوف به قرینه علمیّه است.

۲- و تصریح شیخ در کلامش به اینکه، اکثر اخبار از احتفاف به قرینه مجرّد هستند.

چه آنکه اگر توجیه اخیر را در نظر گرفته بگوئیم: مقصود سید از احتفاف به قرینه این است که این اخبار موجب سکون نفس و حصول اطمینان می‌باشند و مراد شیخ از انکار احتفاف آنها به قرینه این است که محفوف به قرائن چهارگانه کتاب، سنت، عقل و اجماع نمی‌باشند.

قطعا هیچ‌گونه تنافی و تهافتی میان این دو کلام نمی‌باشد و حال آنکه برخی از توجیهات گذشته به نحوی بود که دفع‌کننده اشکال تنافی از میان دو کلام نمی‌بود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۰۰

متن:

و ممّن نقل الاجماع على حجيّة اخبار الآحاد: السيّد الجليل رضىّ الدين بن طاوس حيث قال فى جملة كلام له يطعن فيه على السيّد قدّس سرّه.

و لا يكاد تعجّبى ينقضى كيف اشتبه عليه أنّ الشيعة ال تعمل باخبار الآحاد فى الامور الشرعيّة، و من اطّلع على التواريخ و الأخبار و شاهد عمل ذوى الاعتبار، وجد المسلمين و المرتضى و علماء الشيعة الماضين عاملين بأخبار الآحاد بغير شبهة عند العارفين، كما ذكر محمّد بن الحسن الطوسى فى كتاب العدّة و غيره من المشغولين بتصفّح أخبار الشيعة و غيرهم من المصنّفين»[۶۳]، انتهى.

و فيه دلالة على أنّ غير الشيخ من العلماء أيضا ادّعى الإجماع على عمل الشيعة بأخبار الآحاد. و ممّن نقل الاجماع أيضا العلّامة، رحمه اللّه، فى النهاية حيث قال:

«إنّ الأخباريّين منهم لم يعوّلوا فى اصول الدين و فروعه إلّا على أخبار الآحاد، و الاصوليّين منهم، كأبى جعفر الطوسىّ عمل بها و لم ينكره سوى المرتضى و أتباعه، لشبهة حصلت لهم»[۶۴]، انتهى.

و ممّن ادّعاه أيضا المحدّث المجلسىّ قدّس سرّه فى بعض رسائله، حيث ادّعى تواتر الأخبار و عمل الشيعة فى جميع الأعصار على العمل بخبر الواحد.

ثمّ إنّ مراد العلّامة من الأخباريّين يمكن أن يكون مثل الصدوق و شيخه قدّس سرّهما حيث أثبتا السهو للنبىّ و الأئمّة عليهم السّلام لبعض أخبار الآحاد، و زعما أنّ نفيه عنهم عليهم السّلام أوّل درجة فى الغلوّ، و يكون ما تقدّم فى كلام الشيخ من المقلّدة الذين إذا

سألوا عن التوحيد و صفات النبیّ و الأئمّة قالوا: روينا كذا، و رووا فی ذلك الأخبار. و قد نسب الشيخ قدّس سرّه فی هذا المقام من العدّة العمل بأخبار الآحاد فی اصول الدين إلی بعض غفلة أصحاب الحديث.

ثمّ إنّه يمكن أن يكون الشبهة الّتی ادّعی العلّامة قدّس سرّه حصولها للسيّد و أتباعه هو زعم الأخبار الّتی عمل بها الأصحاب و دوّنوها فی كتبهم محفوفة عندهم بالقرائن، او أنّ من قال من شيوخهم بعدم حجّيّة أخبار الآحاد أراد بها مطلق الأخبار، حتّی الأخبار الواردة من طرق أصحابنا مع وثاقة الراوی، او أنّ مخالفته لأصحابنا فی هذه المسألة لأجل شبهة حصلت له، فخالف المتفق عليه بين الأصحاب.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۵، ص: ۱۰۱

ترجمه:

(ابن طاوس و ادّعای اجماع)

و از جمله كسانی كه بر حجيّت خبر واحد نقل اجماع نموده است، سيد جليل رضی الدين بن طاوس است، آنجا كه در ضمن كلماتش با طعن بر سيّد مرتضی فرموده:

شگفتی من از اين پايان نمی‌يابد كه چگونه بر مرحوم سيّد مرتضی مشتبه شده و ندانسته كه شيعه در امور شرعيه به اخبار آحاد عمل می كنند.

و هركسی كه بر اختبار و تواريخ مطلع و آگاه باشد و عمل افراد صاحب اعتبار را مشاهد كند می‌يابد كه مسلمين و خود سيد مرتضی و علماء شيعه بدون ترديد از عمل‌كنندگان به اخبار آحادند، چنانچه مرحوم محمد بن حسن طوسی در كتاب عدة الاصول، و غير از ايشان از علمائی كه به تصفّح و جمع‌آوری اخبار شيعه مشغول بوده‌اند، و غير از ايشان مؤلفين نيز اين مسئله را ذكر نموده‌اند.

(استظهار شيخ)

در كلام ايشان (ابن طاوس) دلالت است بر اينكه غير از شيخ، علماء ديگر نيز ادعای اجماع بر عمل شيعه به اخبار آحاد نموده‌اند.

(كلام مرحوم علّامه و ادّعای اجماع)

و از جمله كسانی كه بر عمل به اخبار آحاد نقل اجماع نموده‌اند مرحوم علامه در كتاب نهايه است آنجا كه می‌فرمايد:

اخباريون از علماء شيعه در اصول دين و فروع آن، اعتماد نمی‌كنند جز بر اخبار آحاد، و اصوليين ايشان مثل ابو جعفر طوسی به اين اخبار عمل می‌نموده و حجيّت آن را انكار ننموده جز سيّد مرتضی و پيروانش، آن‌هم به خاطر شبهه‌ای كه بر ايشان حاصل شده است.

(محدّث مجلسی و ادّعای اجماع بر حجيّت عمل به خبر واحد)

و از جمله كسانی كه اجماع را ادّعا نموده مرحوم محدّث مجلسی است در برخی از تأليفاتش، تا آنجا كه ادّعای تواتر اخبار و عمل شيعه به خبر واحد در تمام اعصار را نموده.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۵، ص: ۱۰۲

(منظور از اخباريين در كلام علّامه چه كسانی هستند)

مراد علامه از اخباريين:

۱- ممكن است افرادی همچون صدوق و استادش باشد، چه آنكه ايشان برای پيامبر اكرم و ائمه اطهار به واسطه برخی از اخبار آحاد وارده سهو و اشتباه را اثبات نموده و گمان كرده‌اند كه نفی سهو از اين ذوات مقدّسه اوّل درجه غلوّ است و زياده‌روی در حق ايشان و آنها را از مقام بشری به مقام الوهيت رسانيدن است.

۲- و ممکن است مراد همان مقلّده‌ای باشد که قبلا در کلام شیخ گذشت و گفته شد ایشان کسانی هستند که وقتی راجع به توحید و یا صفات نبی و امام از آنها سؤال می‌شود، می گویند:

روایت این‌چنین به ما رسیده و در پاسخ روایات را نقل می کنند.

شیخ در همین مقام از کتاب عدّه، عمل کردن به اخبار آحاد در اصول دین را به برخی از محدّثین غافل نسبت داده است.

(مراد از شبهه حاصله برای سیّد مرتضی)

۱- ممکن است مراد از حصول شبهه‌ای که علّامه برای سید و اتباعش ادّعا نموده است این باشد که ایشان گمان کرده‌اند که اخباری که اصحاب به آن عمل نموده و در کتبشان نوشته‌اند، آن اخباری است که محفوف به قرینه است.

۲- و یا ممکن است مراد از آن این باشد که بزرگان شیعه که گفته‌اند اخبار آحاد حجّت نیست، ایشان و اتباعش پنداشته‌اند، منظور آنها مطلق اخبار آحاد بوده و لو از طریق اصحاب ما نقل شده و راوی آن موثق باشد.

۳- و یا ممکن است مراد علّامه از عبارت مذکور این باشد که مخالفت مرحوم سیّد با اصحاب و علماء امامیّه در این مسئله (حجیّت خبر واحد) مستند به شبهه‌ای است که برای وی حاصل شده و بدین خاطر با امر اتفاقی و اجماعی اصحاب مخالفت نموده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۰۳

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (حیث اثبتا السّهو للنبیّ ...) چیست؟

این است که در برخی از روایات آمده است که پیامبر مشغول خواندن نماز چهار رکعتی بودند و در اثناء نماز و پس از اتمام دو رکعت سلام می‌دادند، یکی از حاضرین به حضرت عرض کرد اقصرت الصلاهٔ ام نسیت؟

حضرت چگونگی واقعه را سؤال نمودند، شخص حاضر عرضه داشت که پس از دو رکعت سلام دادید حضرت بلند شده و دو رکعت دیگر را خوانده است.

حال جناب صدوق و ابن ولید استادش به این روایت تمسّک در اثبات سهو در پیامبر نموده‌اند.

* نظر شما پیرامون حدیث مذکور و امثال آن چیست؟

این است که:

اوّلا: روایات مزبور با اصول مذهب شیعه که پیامبر و ائمه را از سهو و نسیان منزّه می‌داند، سازگاری نداشته و مخالف است.

ثانیا: روایت مذکور مخالف با دلیل عقلی قطعی است، چرا که عقل حاکم به این است که پیامبر و امام باید از سهو و نسیان منزّه باشند، چرا که در غیر این صورت اطمینان امّت از وی زائل می‌شود و غرض از ارسالش نقض می گردد.

ثالثا: روایت مذکور با قواعد فقهی تخالف دارد، چه آنکه بر اساس مضمونی که در این روایت وجود دارد حضرت صحبت نموده و پس از استفسار واقعه برای دو رکعت دیگر بلند شده‌اند.

لازمه مطلب فوق این است که در میان نماز تکلّم کردن مضرّ نباشد و حال آنکه اجماع فقهاء بر ابطال نماز است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۰۴

متن:

ثمّ إنّ دعوی الإجماع علی العمل بأخبار الآحاد- و إن لم یطّلع علیها- صریحهٔ فی کلام غیر الشیخ و ابن طاوس و العلّامهٔ و المجلسیّ قدّس سرّهم، إلّا أنّ هذه الدعوی منهم مقرونهٔ بقرائن تدلّ علی صحّتها و صدقها، فخرج عن الإجماع المنقول بخبر الواحد المجرّد عن القرینهٔ و یدخل فی المحفوف بالقرینهٔ، و بهذا الاعتبار یتمسّک به علی حجّیّهٔ الأخبار؛ بل السیّد قدّس سرّه قد اعترف فی بعض کلامه

المحکیّ- کما یظهر منه- بعمل الطائفة بأخبار الآحاد، إلّا أنّه یدّعی أنّه لمّا کان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجرّدة کعدم عملهم بالقیاس فلا بدّ من حمل موارد عملهم علی الأخبار المحفوفة.

قال فی الموصلیّات علی ما حکی عنه فی محکیّ السرائر:

إن قیل: أ لیس شیوخ هذه الطائفة عوّلوا فی کتبهم فی الأحکام الشرعیّة علی الأخبار الّتی رووها عن ثقاتهم و جعلوها العمدة و الحجّة فی الأحکام حتّی رووا عن أئمّتهم علیهم السّلام فی ما یجیء مختلفا من الأخبار عند عدم الترجیح أن یؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامّة، و هذا یناقض ما قدّمتموه.

قلنا: لیس ینبغی أن یرجع عن الامور المعلومة المشهورة المقطوع علیها إلی ما هو مشتبه و ملتبس و مجمل، و قد علم کلّ موافق و مخالف أنّ الشیعة الإمامیّة تبطل القیاس فی الشریعة حیث لا یؤدّی إلی العلم، و کذلک تقول فی أخبار الآحاد.[۶۵]

انتهی المحکیّ عنه.

و هذا الکلام- کما تری- یظهر منه عمل الشیوخ بأخبار الآحاد، إلّا أنّه قدّس سرّه ادّعی معلومیّة خلافه من مذهب الإمامیّة، فترک هذا الظهور أخذا بالمقطوع، و نحن نأخذ بما ذکره أوّلا، لاعتضاده بما یوجب الصدق، دون ما ذکره أخیرا، لعدم ثبوته معتضد بقرائن کثیرة تدلّ علی صدق مضمونه و أنّ الأصحاب عملوا بالخبر الغیر العلمیّ فی الجملة:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۰۵

ترجمه:

(همراهی اجماع شیخ [طوسی] و دیگران با قرائن دالّه بر درستی آن)

اشاره

اگرچه از ادّعای اجماع بر عمل به اخبار آحاد در غیر کلام شیخ و ابن طاوس و علّامه و مجلسی به طور صریح و آشکار آگاه و مطّلع نیستیم (و قاعدتا نقل این اجماع خود خبر واحدی است که نمی‌توان حجیّت خبر واحد را با آن ثابت نمود) ولی در عین حال این ادّعای حضرات مقرون و محفوف با قرائنی است که دلالت بر صحت و صدق آن دارد.

از این رو به واسطه خبر واحد مجرّد از قرینه از اجماع منقول خارج و در اجماع منقول به خبر واحدی که همراهش قرینه علمیّه است داخل می‌گردد.

و به این اعتبار و لحاظ به این اجماعات در حجیّت خبر واحد تمسّک می‌شود (چرا که با قطع نظر از آن، اجماعات منقوله تماما به واسطه خبر واحد نقل شده و نمی‌توان با آن حجیّت خبر واحد را اثبات نمود)، بلکه سیّد نیز به وجود این قرائن دالّه بر صحت اجماعات اعتراف کرده است.

همان‌طوری که از عباراتشان آشکار می‌شود که طائفه امامیّه به اخبار آحاد عمل می‌کرده‌اند، الّا اینکه ایشان مدّعی شده که چون از مرام و مسلک علماء شیعه است که به اخبار مجرّده از قرائن عمل نمی‌کنند، همان‌طوری که به قیاس عمل نمی‌نمایند، لاجرم موارد عمل ایشان به اخبار را باید بر اخبار محفوف به قرائن حمل نمود.

(سؤال)

و سیّد بنا بر آنچه در کتاب سرائر (از ابن ادریس) از او حکایت شده فرموده: آیا بزرگان این طائفه (شیعه) در کتبشان نسبت به احکام شرعیّه بر اخباری که به وسیله ثقات از شیعه نقل شده اعتماد ننموده‌اند و این اخبار را در احکام حجت و عمده ادلّه قرار نداده‌اند؟ تا آنجا که حتّی در اخبار مختلفه‌ای که متعارضا به دستشان رسیده و مرجح بر تقدیم هیچ‌یک نداشته باشند از ائمه خود روایت نموده‌اند که باید به خبری که از قول عامّه و اهل خلاف دورتر است عمل شود. و این (مضامین) با کلام قبلی شما که

فرمودید شیعه به خبر واحد عمل نمی‌کند مناقض است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۰۶

(پاسخ از سؤال مذکور)

سید در پاسخ به سؤال فوق می‌فرماید:

شایسته نیست که از امور مشهود و یقینی عدول و به مشتبهات و مجملات رجوع نمود. و هر موافق و مخالفی می‌داند که طائفه شیعه قیاس در دین را در موردی که منجر به علم و موجب حصول یقین نباشد باطل می‌داند و همین مقاله را در اخبار آحاد نیز قائل هستیم.

(نظر شیخ انصاری و استظهار از کلام سیّد)

از این کلام همان‌طوری که ملاحظه می‌کنید عمل بزرگان شیعه به اخبار آحاد روشن می‌شود، منتهی وی معلوم و مشهود بودن خلاف آن را مدعی شده است بدین خاطر ظهور را ترک کرده و به عقیده خودش به مقطوع اخذ نموده.

و حال آنکه ما به آنچه ایشان ابتداء در سؤال آورده، به واسطه قرائنی که موجب صدق آن است اخذ و عمل نموده و آنچه را اخیرا در جواب ذکر نموده به دلیل عدم ثبوت و نقل جز از جانب سیّد، ترک می‌کنیم و همین مقدار که دیگری غیر از وی آن را ذکر نکرده، درست بودن و عدم اعتماد به آن کافی است، به خلاف اجماعی که مرحوم شیخ و علّامه ادّعا نموده‌اند، چه آنکه این اجماع به واسطه قرائن بسیاری که بر صدق مضمونش دلالت دارد تایید و تقویت شده و از خارج احراز نموده‌ایم که اصحاب به خبر غیر علمی اجمالا عمل می‌کنند.

بدین خاطر ترک اجماع شیخ و علّامه به واسطه مقاله سیّد که در آن متفرّد است، روا و سزاوار نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۰۷

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در عبارت (ثمّ انّ دعوی الاجماع علی العمل بأخبار الآحاد ...) چیست؟

بیان شیخ انصاری است مبنی بر اینکه:

۱- تنها شیخ طوسی، ابن طاوس، علامه و محدّث مجلسی، صریحا ادّعای اجماع بر حجّیت خبر واحد نموده‌اند.

۲- کسی اشکال نکند که خود این‌ها اجماع منقول به خبر واحد بوده و قابل استدلال نیستند، چرا که این اجماع منقول محفوف به قرائن کثیره‌ای است که به واسطه آنها ما یقین به صدق و حقانیّت آنها پیدا می‌کنیم و به همین لحاظ است که ما نیز به اجماعات منقوله عمل می‌کنیم.

۳- مسئله اجماع بر عمل به خبر واحد به حدّی روشن است که سیّد نیز بدان اعتراف کرده، لکن دست به توجیه زده است.

* مراد از این توجیه سیّد صدر پس از اعتراف به مسئله اجماع چیست؟

این است که ایشان در رساله متوصلیّات می‌گوید: اگر کسی بر ما اشکال کند که:

۱- آیا بزرگان شیعه در کتب خود بر خبرهای ثقه اعتماد نکرده‌اند؟

۲- آیا خبر واحد ثقه را مهم‌ترین دلیل در باب احکام قرار نداده‌اند؟

۳- آیا فقهاء بزرگ شیعه در رابطه با روایات مختلفه و متعارضه از ائمه دستورالعمل‌های نهایی را نقل نکرده‌اند؟

و آیا مطالب فوق دلیل بر حجّیت خبر واحد نیست؟ پس جناب سیّد چرا شما منکر حجیت خبر واحد هستید؟ می گوئیم که: قاعده کلی این است که:

نباید از امور معلومه مقطوعه و مسلّمه رفع ید کرده و عدول کنیم و به یک امر مجمل و مشتبه متوسّل شویم.

و آن امر معلوم این است که همان‌طور که عمل به قیاس باطل است، عمل به خبر واحد نیز چون یقین‌آور نیست باطل است و نزد ما امری مسلم است و آن امر مجمل این است که:

اصحاب ما فی الجملهٔ به خبر واحد عمل کرده‌اند و لکن وجه العمل برای ما روشن نیست. در نتیجه از این امر مجمل رفع ید کرده و دست به توجیه می‌زنیم یعنی می گوئیم:

پس لابد، عمل اصحاب بر اساس قرائن معتبره و قطعیّه بوده است.

* نظر شیخ انصاری پیرامون توجیه سیّد چیست؟

آن را قبول نداشته، ردّ می کند. چرا که احدی غیر از سیّد این حرف را نزده است. بنابراین حرف

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۰۸

سید موهون و مخالف اجماع است لذا به آن توجه نمی‌شود.

* مراد از عبارت (و کذلک نقول فی الأخبار الآحاد ...) چیست؟

این است که: عمل نکردن به خبر واحد غیر علمی جزء امور معلوم و مشهود و یقینی است که نباید به واسطه برخی از عبارت مجمل و مشتبهه از آن رفع ید نمود و به مفاد کلمات مجمل و مشتبه عمل نمود و فریب آن عبارات را خورد.

پس اینکه گفته شد بزرگان شیعه اخبار واحد را در کتبشان نقل نموده و به آنها عمل می کنند و از ائمه خودشان روایاتی کذا و کذا نقل کرده‌اند، همگی اموری است مجمل و مشتبه که در مقابل آن اصل مسلّم و قطعی که شیعه داشته است و آن این است که:

به قیاس و خبر واحد عمل نمی کنند، نباید مسیر فکر منحرف شده و توهّم شود که خبر واحد از نظر شیعه حجّت می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۰۹

متن:

۱- فمن تلک القرائن: ما ادّعاه الکشّیّ من اجماع العصابهٔ علی تصحیح ما یصحّح عن جماعهٔ[۶۶]؛ فإنّ من المعلوم انّ معنی التصحیح المجمع علیه هو عدّ خبره صحیحا، بمعنی عملهم به، لا القطع بصدوره، إذ الاجماع وقع علی التصحیح لا علی الصّحهٔ، مع انّ الصّحهٔ عندهم علی ما صرّح به غیر واحد[۶۷] عبارهٔ عن الوثوق و الرکون، لا القطع و الیقین.

۲- و منها: دعوی النجاشیّ أن مراسیل ابن أبی عمیر مقبولهٔ عند الاصحاب[۶۸]. و هذه العبارهٔ تدلّ علی عمل الأصحاب بمراسیل مثل ابن أبی عمیر، لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم أنّه لا یروی او لا یرسل إلّا عن ثقهٔ. فلو لا قبولهم لما یسنده الثقهٔ إلی الثقهٔ لم یکن وجه لقبول مراسیل ابن أبی عمیر الّذی لا یروی إلّا عن الثقهٔ، و الاتفاق المذکور قد ادّعاه الشهید فی الذکری ایضا. و عن کاشف الرموز تلمیذ المحقق: أن الأصحاب عملوا بمراسیل البزنطیّ.

۳- و منها: ما ذکره ابن ادریس فی رسالهٔ خلاصهٔ الاستدلال الّتی صنّفها فی مسألهٔ فوریّهٔ القضاء، فی مقام دعوی الإجماع علی المضایقهٔ و أنّها ممّا اطبقت علیه الإمامیّهٔ إلّا نفر یسیر من الخراسانیّین، قال فی مقام تقریب الإجماع:

«إنّ ابنی بابویه، و الأشعریّین، کسعد بن عبد اللّه و سعید بن سعد و محمّد بن علیّ بن محبوب، و القمّیّین أجمع، کعلیّ بن إبراهیم و محمّد بن الحسن بن الولید، عاملون بالأخبار المتضمّنهٔ للمضایقهٔ، لأنّهم ذکروا أنّه لا یحلّ ردّ الخبر الموثوق برواته»[۶۹] انتهی.

۴- فقد استدلّ علی مذهب الامامیّهٔ بذکرهم لأخبار المضایقهٔ و ذهابهم إلی العمل بروایهٔ الثقهٔ، فاستنتج من هاتین المقدّمتین ذهابهم إلی المضایقهٔ.

۵- و لیت شعری إذا علم ابن ادریس أنّ مذهب هؤلاء- الذین هم أصحاب الأئمّهٔ و یحصل العلم بقول الإمام علیه السّلام من اتفاقهم- وجوب العمل بروایهٔ الثقهٔ و أنّه لا یحلّ ترک العمل بها، فکیف تبع السیّد فی مسألهٔ خبر الواحد، إلّا أنّ یدّعی أنّ المراد بالثقهٔ من یفید

قوله القطع- و فیه ما لا یخفی- او یکون مراده و مراد السیّد قدّس سرّهما، من الخبر العلمیّ ما یفید الوثوق و الاطمینان، لا ما یوجب الیقین، علی ما ذکرناه سابقا فی الجمع بین کلامی السیّد و الشیخ قدّس سرّهما.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۱۰

ترجمه:

(قرائنی که بر صحّت و صدق اجماع شیخ و علّامه دلالت دارند)

اشاره

۱- و از جمله این قرائن، اجماعی است که مرحوم کشی از اصحاب بر صحیح بودن اخباری است که از جماعتی از محدثین نقل می‌شود.

بدیهی است معنای تصحیح مورد اتفاق و اجماع علماء این است که خبر این جماعت صحیح شمرده می‌شود و معنای صحیح شمردن همان عمل آنان به این خبر است و نه قطع و یقین به صدور آن، چه آنکه اجماع بر عمل واقع شده و نه بر صحّت خبر (تا مستلزم این باشد که صدور اخبار مزبور قطعی باشد) از این گذشته صحّت از نظر ارباب اصطلاح بنا بر آنچه بسیاری (از علماء) بدان تصریح ننموده‌اند عبارتست از اطمینان و اعتماد داشتن به خبر است و نه قطع و یقین به صدورش.

۲- و از جمله این قرائن، ادّعای نجاشی است بر اینکه اخبار مرسله نقل شده به واسطه ابن عمیر عند الأصحاب مقبول و پذیرفته است. این عبارت (از ایشان) دلالت دارد بر عمل اصحاب به روایات مرسله‌ای که از همچون ابن ابی عمیر نقل شده و روشن است که عمل اصحاب به این مرسلات نه بخاطر این است که قطع به صدور آنهاست، بلکه از این جهت است که او روایت و ارسال نمی‌کند مگر اینکه از شخص ثقه باشد پس اگر قبول آنها به خاطر اسناد ثقه به ثقه نبود، وجهی برای قبول مراسیل ابن ابی عمیر که روایت نمی‌کند جز از ثقه، وجود نداشت (پس هر خبر موثّقی از نظر اصحاب مقبول است) اتفاق مذکور (بر عمل به مراسیل ابن ابی عمیر) را شهید اوّل نیز در کتاب ذکری ادّعا نموده است و از کاشف الرموز شاگرد محقّق اوّل منقول است: که اصحاب به مراسیل بزنطی نیز عمل می‌نمایند.

۳- و از جمله این قرائن، فرموده ابن ادریس است که در رساله خلاصهٔ الاستدلال، در مسئله فوری بودن نمازهای قضاء و روزه‌های فوت شده، در مقام ادّعای اجماع بر تنگ بودن وقت نماز قضاء تصنیف کرده است مبنی بر اینکه این مسئله از جمله اموری است که اتفاق علماء امامیه برآن است مگر تعداد معدودی از اهل خراسان. سپس در مقام تقریب و بیان اجماع می‌گوید:

صدوق و پدرش و اشعریّون مثل سعد بن عبد اللّه و سعید بن سعد و محمد بن علی بن محبوب و تمام علماء اهل قم مثل علی بن ابراهیم و محمد حسن بن ولید به اخباری که مشتمل بر مضایقه و ضیق بودن وقت قضاء است عمل می‌کنند، چه آنکه ایشان فرموده‌اند: خبری را که رواتش ثقه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۱۱

باشند نمی‌توان ردّ نمود. پایان کلام ابن ادریس.

(استشهاد)

۴- وی در اثبات مذهب امامیّه، استدلال کرده است به اینکه ایشان اخبار مضایقه را در کتبشان ذکر نموده و مبنایشان بر عمل به خبر ثقه است، پس از آن (از دو مطلب مذکور، ذکر اخبار مضایقه و عمل به آن) نتیجه گرفته است که رأی علماء در مسئله مضایقه و مواسعه، بر مضایقه تعلّق گرفته است.

(استبعاد)

سپس شیخ در مقام تعجّب و استبعاد می‌فرماید:

ای کاش می‌دانستم که وقتی ابن ادریس مذهب ایشان (اصحاب الائمه علیهم السّلام) را فهمید (و به واسطه اتفاق آنها بر وجوب عمل به خبر ثقه) به رأی امام علم حاصل نمود و دانست که ترک عمل به خبر ثقه جایز نیست، پس چگونه در مسئله انکار خبر واحد از سیّد پیروی کرده است مگر اینکه بگوئیم:

مقصود ابن ادریس از وجوب عمل به خبر ثقه، وجوب عمل به قول کسی است که از کلامش قطع و یقین حاصل شود.

لکن بسی روشن است که این معنا مورد نظر او نبوده است، چرا که قول کسی که علم‌آور است حجّیّتش نیاز به این تکلّفات و تمسّک به اجماع ندارد، زیرا که قطع و علم ذاتا حجّت هستند.

یا اینکه بگوئیم: ممکن است مراد ابن ادریس و سیّد از خبر علمی، خبری است که اطمینان‌آور باشد نه اینکه مفید یقین باشد، چنانچه قبلا نیز در جمع میان کلام سیّد و شیخ چنین گفتیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۱۲

متن:

۱- و منها: ما ذکره المحقّق فی المعتبر، فی مسألة خبر الواحد، حیث قال:

«أفرط الحشویّة فی العمل بخبر الواحد حتّی انقادوا لکلّ خبر، و ما فطنوا لما تحته من التناقض، فانّ من جملة الأخبار قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله: «ستکثر بعدی القالة علیّ»، و قول الصادق علیه السّلام:

«إنّ لکلّ رجل منّا رجلا یکذب علیه». و اقتصر بعضهم من هذا الإفراط فقال: «کلّ سلیم السند یعمل به» و ما علم أنّ الکاذب قد یصدق، و لم یتنبّه علی أنّ ذلک طعن فی علماء الشیعة و قدح فی المذهب، إذ ما من مصنّف إلّا و هو یعمل بخبر المجروح کما یعمل بخبر العدل. و أفرط آخرون فی طریق ردّ الخبر حتّی أحالوا استعماله عقلا. و اقتصر آخرون فلم یروا العقل مانعا، لکن الشرع لم یأذن فی العمل به. و کلّ هذه الأقوال منحرفة عن السنن؛ و التوسّط أقرب، فما قبله الأصحاب أو دلّت القرائن علی صحّته عمل به، و ما أعرض عنه الأصحاب أو شذّ یجب اطّراحه[۷۰]. انتهی.

و هو- کما تری- ینادی بأنّ علماء الشیعة قد یعملون بخبر المجروح کما یعملون بخبر العدل، و لیس المراد عملهم بخبر المجروح و العدل إذا أفاد العلم بصدقه، لأنّ کلامه فی الخبر الغیر العلمیّ، و هو الّذی أحال قوم استعماله عقلا و منعه آخرون شرعا.

۲- و منها: ما ذکره الشهید فی الذکری و المفید الثانی ولد شیخنا الطوسیّ من أنّ الأصحاب قد عملوا بشرائع الشیخ أبی الحسن علیّ بن بابویه عند إعواز النّصوص تنزیلا لفتاویه منزلة روایاته[۷۱]؛ و لو لا عمل الأصحاب بروایاته الغیر العلمیّة لم یکن وجه للعمل بتلک الفتاوی عند عدم روایاته.

۳- و منها: ما ذکره المجلسیّ رحمه اللّه فی البحار- فی تأویل بعض الأخبار الّتی تقدّم ذکرها فی دلیل السیّد و أتباعه ممّا دلّ علی المنع من العمل بالخبر الغیر المعلوم الصدور- من:

أنّ عمل أصحاب الأئمّة علیهم السّلام بالخبر الغیر العلمیّ متواتر بالمعنی[۷۲].

و لا یخفی أنّ شهادة مثل هذا المحدّث الخبیر الغوّاص فی بحار أنوار أخبار الأئمّة الأطهار بعمل أصحاب الأئمّة علیهم السّلام بالخبر الغیر العلمیّ و دعواه حصول القطع له بذلک من جهة التواتر لا یقصر عن دعوی الشیخ و العلّامة الإجماع علی العمل بأخبار الآحاد. و سیأتی أنّ المحدّث الحرّ العاملیّ فی الفصول المهمّة ادّعی أیضا تواتر الأخبار بذلک[۷۳].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۱۳

ترجمه:

(بیان محقّق در کتاب معتبر)

و از جمله قرائن یـاد شـده، مطلبی است که مرحوم محقّق در کتاب معتبر در مسئله خبر واحـد آورده است: افراط حشویه در عمل به خبر واحـد تا آنجاست که منقاد و مطیع هر خبری گشته و به تمام آنها عمل می‌کنند و به تناقضـی که تالی فاسد این شیوه است پی نبرده‌اند. چه آنکه از جمله این اخبار:

۱- قول پیامبر است که می‌فرماید:

پس از من کسانی که به من دروغ می‌بندند، بسیارند.

۲- و قول امام صادق است که می‌فرماید:

برای هر نفر از ما شخصی است که بر او دروغ می‌بندد.

(حال اگر بنا باشد به تمام این اخبار عمل شود باید به این دو خبر هم عمل شود، در نتیجه از عمل به همه اخبار تناقض پیدا می‌شود)

و برخی از حشویه از افراط مزبور کم کرده و گفته‌اند:

به هر خبر سالم السـندی عمل می‌شود و نفهمیده است که کاذب گاهی راست می‌گوید (و نمی‌توان خبرش را طرح نمود)، و متوجّه نشـده است که شـرط مزبور طعن در علمـاء شـیعه و قـدح در مـذهب امـامیّه است، زیرا که مؤلّفی نیست جز اینکه به خـبر مجروح و ضعیف عمل نموده است همان‌طوری که به خبر عادل عمل می‌نماید.

و برخی دیگر از حشویّه در ردّ خبر واحد تفریط نموده تا آنجا که اسـتعمال آن را عقلا محال دانسته‌اند و برخی دیگر مقداری کوتاه آمده گفته‌اند: عقل (از عمل به خبر واحد) مانعی نمی‌بیند، لکن شرع اجازه عمل به آن نمی‌دهد.

تمـام این اقوال از طریق حق منحرف است، و راه میـانه و وسط به واقع نزدیکتر است. پس هر خبری را که اصـحاب قبول کرده‌انـد یا قرائن بر صـحتش دلاـلت نموده است بـدان عمـل می‌شود و آنچه را که علمـاء از آن اعراض نموده‌انـد و یـا شـاذ و نادر است ردّش واجب است. تمام شد کلام مرحوم محقق.

سپس شیخ اعظم می‌فرماید:

این کلام همان‌طوری که ملاحظه می‌کنی فریاد می‌زند که علماء شیعه:

گاهی به خبر مجروح و ضـعیف عمل کرده همان‌طور که به خبر صحیح و عادل عمل می‌کنند و روشن است مراد این نیست که خبر مجروح و عدل وقتی مفید علم نبود مورد عمل واقع

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۱۴

می‌شود، چرا که کلاـم محقّق در خـبر غیر علمی است. یعنی همـان خبری که گروهی عمـل به آن را عقلاـ محـال دانسـته و گروهی شرعا عمل به آن را منع نموده‌اند.

(مقاله مرحوم شهید در کتاب ذکری)

و از جمله قرائن مزبور، فرمایشات شـهید در کتاب ذکری و مفید ثانی فرزند شـیخ طوسـی است مبنی بر اینکه علماء اصـحاب هنگام دسترسـی نداشـتن به نصوص، به فتـاوای شـیخ ابی الحسن علی بن بـابویه عمـل می‌کننـد، چرا که فتـاوای وی را نازل منزله روایاتش می‌دانند.

پس اگر اصـحاب به روایات غیر علمیّه صـدوق عمل نمی‌کردنـد وجهی در عمل به فتاوایش هنگام نبود روایاتش وجود نداشت. (و لذا این خود شاهدی دیگر است بر عمل اصحاب به خبر واحد).

(استشهاد به کلام علّامه مجلسیّ)

و از جمله قرائن یاد شده، مطلبی است که مرحوم مجلسی در کتاب بحار الانوار در تأویل برخی اخبار که در دلیل مرحوم سید و پیروانش نقل شد و دلالت داشت بر منع عمل به خبر غیر معلوم الصدور، بدین معنا که: عمل اصحاب ائمه به خبر غیر علمی به نحو تواتر معنوی به اثبات رسیده است.

مخفی نباشد که شهادت مثل این محدّث آگاه و غوّاص در دریاهای اخبار و احادیث ائمه به عمل اصحاب امامان به خبر غیر علمی و ادّعای قطع به اینکه این امر مستند به تواتر است، کمتر از ادّعای شیخ و علّامه نیست. و به زودی خواهد آمد که محدّث حرّ عاملی نیز در کتاب فصول المهمّة ادّعای تواتر اخبار موجود در این باب را نموده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۱۵

متن:

و منها: ما ذكره شيخنا البهائيّ رحمه اللّه فى مشرق الشمسين من:

أنّ الصحيح عند القدماء ما كان محفوفا بما يوجب ركون النفس إليه[۷۴].

و ذكر فيما يوجب الوثوق امورا لا تفيد إلّا الظنّ، و معلوم أنّ الصحيح عندهم هو المعمول به، و ليس مثل هذا الصحيح عند المتأخّرين فى أنّه قد لا يعمل به، لاعراض الأصحاب عنه او لخلل آخر. فالمراد أنّ المقبول عندهم ما تركن إليه النفس و تثق به.[۷۵]

هذا ما حضرنى من كلمات الأصحاب، الظاهرة فى دعوى الاتفاق على العمل بخبر الواحد الغير العلميّ فى الجملة، المؤيّدة لما ادّعاه الشيخ و العلّامة.

و إذا ضممت إلى ذلك كلّه ذهاب معظم الأصحاب بل كلّهم، عدا السيّد و أتباعه، من زمان الصدوق إلى زماننا هذا، إلى حجّيّة الخبر الغير العلميّ، حتّى أنّ الصدوق تابع فى التصحيح و الردّ لشيخه ابن الوليد، و أنّ ما صحّحه فهو صحيح و أنّ ما ردّه فهو مردود، كما صرّح به فى صلاة الغدير فى الخبر الذى رواه فى العيون عن كتاب الرحمة؛ ثمّ ضممت إلى ذلك ظهور عبارة أهل الرجال فى تراجم كثير من الرواة فى كون العمل بالخبر الغير العلميّ مسلّما عندهم، مثل قولهم:

فلان لا يعتمد على ما ينفرد به، و فلان مسكون فى روايته، و فلان صحيح الحديث؛ و الطعن فى بعض بأنّه يعتمد الضعفاء و المراسيل، إلى غير ذلك، و ضممت إلى ذلك ما يظهر من بعض أسئلة الروايات السابقة، من أنّ العمل بالخبر الغير العلميّ كان مفروغا عنه عند الرواة- تعلم علما يقينا صدق ما ادّعاه الشيخ من إجماع الطائفة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۱۶

ترجمه:

(بیان مرحوم شیخ بهایی در کتاب مشرق الشّمسین)

و از جمله قرائن یاد شده، مطلبی است که شیخ بهایی در کتاب مشرق الشّمسین این‌گونه فرموده است که: خبر صحیح از نظر قدماء، خبری است که محفوف به قرینه‌ای باشد که موجب وثوق و اطمینان نفس شود و سپس در نقل قرائن مذکور، اموری را ذکر نموده که صرفا مفید ظنّ هستند و روشن است که خبر صحیح همان خبری است که بدان عمل می‌شود و این غیر از صحیح در اصطلاح متأخرین است، زیرا که چه‌بسا متأخرین به خبری که صحیح می‌دانند به خاطر روی‌گرداندن اصحاب از آن و یا خلل و اشکال دیگری، عمل نمی‌کنند.

پس مراد از صحیح در نظر قدماء خبری است که نفس به آن اعتماد و وثوق پیدا کند.

(بیان و نظر شیخ انصاری)

اشاره

اين (مطالبى كه تا به اينجا نقل شـد) عباراتى بود از اصـحاب كه ما بـدان دست يافتيم و ظاهر است در ادّعاى اجماع و اتّفاق بر عمل به خبر واحد غير علمى، كه بالاجمال مؤيّد ادّعاى شيخ و علّامه مى‌باشند.

و اگر عقيـده معظم علماء، و بلكه تمام آنها را از زمان صدوق تا زمان ما كه كلا به حجّيت خبر واحد قائل بوده و مى‌باشـند، و حتّى مرحوم صدوق در تصـحيح و ردّ خبر از اسـتادش ابن وليد پيروى كرده و رايش اين است كه آنچه راوى تصحيح نموده صحيح بوده و هر خبرى را كه وى ردّ كنـد، مردود است چنـانچه كه خود در مبحث نمـاز غـدير و در خبرى كه در كتـاب عيون اخبـار الرضـا از كتاب رحمت روايت كرده و به آن تصـريح نموده است به اين اقوال ضـميمه كنى پس از اين ضـميمه: اگر ظهور عبارات علماء اهل رجـال در تراجم بسيارى از روات كه حـاكى از عمـل به خبر غير علمى است و دلالت مى‌كنـد كه اين امر نزد ايشان مسـلّم و قطعى بوده، مثـل اينكه گفته‌انـد به اخبـارى كه فلانى در نقلش متفرّد است اعتماد نمى‌شود و يا مثلا گفته‌انـد: فلان شـخص روايتش مورد اطمينـان است و يا فلان شـخص حـديثش صـحيح است و يا در مقام طعن بر ديگران گفته‌انـد: وى بر اخبار ضـعيف و مرسـله اعتماد مى‌كند، و الى ذلك ... و آنچه از برخى سؤالات نقل شده در قبل مثل سؤالى كه در كلام سـيد مرتضـى آمده و گفته شده كه عمل به خبر غير علمى امرى مسـلم و مفروغ عنه نزد بزرگان شـيعه بوده است را به اين اقوال ضميمه كنى، علم يقينى به صدق ادّعاى شيخ و علّامه پيدا مى‌كنى و به خوبى مى‌فهمى كه اجماع اصحاب و علماء شيعه بر عمل به خبر واحد بوده و آن را حجّت مى‌دانسته‌اند.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۵، ص: ۱۱۷

متن:

و الإنصاف: أنّه لم يحصل فى مسألـة يـدّعى فيها الإجماع من الاجماعات المنقولـة و الشـهرة العظيمة القطعيّة و الأمارات الكثيرة الدالّة على العمل ما حصل فى هـذه المسألـة، فالشاكّ فى تحقّق الإجماع فى هـذه المسألـة، لا أراه يحصل له الإجماع فى مسألة من المسائل الفقهيّـة، اللّهمّ إلّا فى ضـروريّات المـذهب. لكنّ الإنصاف: أنّ المتيقن من هذا كلّه الخبر المفيد للاطمينان، لا مطلق الظنّ، و لعلّه مراد السّـيد من العلم، كمـا أشـرنا إليه آنفا. بل ظاهر كلام بعض احتمال أن يكون مراد السيّد قـدّس سرّه من خبر الواحـد غير مراد الشـيخ قـدّس سـرّه. قال الفاضل القزوينىّ فى لسان الخواصّ، على ما حكى عنه: «إنّ هـذه الكلمـة، أعنى خبر الواحد، على ما يسـتفاد من تتبع كلماتهم، يستعمل فى ثلاثة معان: أحدها الشاذّ النادر الّذى لم يعمل به أحد، أو نذر من يعمل به، و يقابله ما.

خبر الواحـد غير مراد الشـيخ قـدّس سـرّه: قـال الفاضـل القزوينىّ فى لسـان الخواصّ- على مـا حكى عنه-: إنّ هـذه الكلمـة أعنى خبر الواحد- على ما يسـتفاد من تتّبع كلماتهم- يسـتعمل فى ثلاثة معان: أحدها الشاذّ النادر الّذى لم يعمل به أحد، أو ندر من يعمل به، و يقابله ما عمل به كثيرون. الثانى: ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ فى الاصول المعمولة عند جميع خواصّ الطائفة، فيشـمل الأوّل و مقابله. الثالث: ما يقابل المتواتر القطعىّ الصدور، و هذا يشمل الأوّلين و ما يقابلهما. ثم ذكر ما حاصله: إنّ ما نقل اجماع الشيعة على انكاره هو الأوّل، و ما انفرد السيّد قدّس سرّه بردّه هو الثانى. و امّا الثالث فلم يتحقّق من أحد نفيه على الاطلاق[۷۶]، انتهى. و هو كلام حسن؛ و أحسن منه ما قـدّمناه من انّ مراد السـيّد من العلم ما يشـمل الظنّ الاطمينانى، كما يشـهد به التفسـير المحكىّ عنه للعلم بانّه ما اقتضى سكون النفس و اللّه العالم.

ترجمه:

(شيخ انصارى و تمسّک به انصاف)

انصاف اين است كه:

در هيـچ مسـئله‌اى (از مسائل فقهى و يا غير فقهى) كه در آن ادّعاى اجماعى از اجماعات منقول شـده و يا به شـهرت قطعيّه تمسّـك

نموده‌اند و یا بر آن امارات و نشانه‌های دلالت‌کننده بر عمل اقامه شده، به اندازه این مسئله (حجیّت خبر) ادعای اجماع و شهرت قطعیّه و امارات کثیره دالّه بر عمل، حاصل نشده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۱۸

پس شک‌کننده در تحقق اجماع، در این مسئله (حجیّت خبر واحد) را نمی‌بینیم که در هیچ مسئله‌ای از مسائل برایش اجماع حاصل شود، مگر در ضروریات مذهب.

امّا در عین حال انصاف این است که: قدر متیقّن از تمام این کلمات و نظرات حجیّت خبر واحدی است که مفید اطمینان است و (نه خبری که تنها مفید) ظنّ مطلق است. و شاید مراد سیّد از علم نیز همان‌طور که قریبا به آن اشاره نمودیم، همین معناست، بلکه ظاهر کلام برخی از علماء این است که: احتمالا مراد سیّد از خبر واحد، غیر از مراد شیخ از آن می‌باشد.

(بیان فاضل قزوینی در لسان الخواص)

فاضل قزوینی بنا بر آنچه از او حکایت شده در کتاب لسان الخواص می‌گوید: این کلمه یعنی (خبر واحد) بنا بر آنچه از تتّبع در کلمات علماء استفاده می‌شود در سه معنا استعمال می‌شود:

۱- شاذ و نادر که احدی به آن عمل نکرده یا گروه اندکی به آن عمل کرده‌اند و در مقابل آن خبری است که عدّه کثیری از علماء به آن عمل کرده‌اند.

۲- خبری که در مقابل خبر مأخوذ خود از ثقات، و در قبال روایتی که در اصول معموله محفوظ و ثبت شده استعمال می‌شود که به اعتبار این معنا، هم شامل معنای اوّل می‌شود و هم دربرگیرنده معنای مقابل آن است.

۳- خبری که در مقابل خبر متواتر قطعی الصدور قرار دارد که به ملاحظه این معنا، شامل معنای اوّل و دوّم و دو معنای مقابل آن دو نیز می‌شود. سپس حاصل آنچه را در این مقام به دست آورده (و بعدا نقل می‌نماید) چنین آورده است که:

آنچه را که اجماع شیعه بر انکارش نقل شده است، خبر واحد به معنای اول است. و آنچه را که سیّد مرتضی منفردا رد نموده خبر واحد به معنای دوّم است و لکن معنای سوّم از جانب احدی نفی نشده است. پایان کلام فاضل قزوینی.

این کلام بسیار نیکو و پسندیده است، لکن پسندیده‌تر از آن همان مطلبی است که ما قبلا بیان کردیم و آن این بود که مراد سیّد از علم، معنائی است که شامل ظنّ اطمینانی هم می‌شود چه آنکه ایشان که در تفسیر علم می‌گوید:

علم آن است که مقتضی سکون نفس و اطمینان خاطر شود، گواه بر آن است.

نکته: وجه اوّل از وجوه اجماع که روی آن صحبت شد عبارت بود از اجماع شیخ طوسی و اتباع او غیر از سیّد و اتباع وی که محدود بود و گذشت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۱۹

متن:

الثانی من وجوه تقریر الإجماع:

أن یدّعی الإجماع حتّی من السیّد و أتباعه علی وجوب العمل بالخبر الغیر العلمیّ فی زماننا هذا و شبهه ممّا انسدّ فیه باب القرائن المفیدة للعلم بصدق الخبر، فإنّ الظاهر أنّ السیّد إنّما منع من ذلک لعدم الحاجة إلی خبر الواحد المجرّد، کما یظهر من کلامه المتضمّن للاعتراض علی نفسه بقوله: فإن قلت: إذا سددتم طریق العمل بأخبار الآحاد فعلی أیّ شیء تعوّلون فی الفقه کلّه؟

فأجاب بما حاصله: إنّ معظم الفقه یعلم بالضرورة و الإجماع و الأخبار العلمیّة، و ما یبقی من المسائل الخلافیّة یرجع فیها إلی التخییر.[۷۷] و قد اعترف السیّد رحمه اللّه فی بعض کلامه علی ما فی المعالم[۷۸]، بل و کذا الحلّیّ فی بعض کلامه[۷۹]- علی ما هو

ببالی- بأنّ العمل بالظنّ متعيّن فی ما لا سبيل فيه إلی العلم.

ترجمه:

(وجه دوّم از وجوه تقریر اجماع بر حجیّت خبر واحد)

اشاره

این است که ادّعای اجماع شود، حتّی از ناحیه سیّد و اتباع او بر وجوب عمل به خبر غیر علمی در زمان خود ما و شبه آن از جمله زمان‌هایی که باب قرائنی که موجب حصول علم به صدق خبر شود مسدود است. البته روشن است که منع سید و تابعینش از عمل به خبر واحد به خاطر عدم نیاز عمل به آن بوده است و الّا (اگر در زمان ما زندگی می کردند، قطعا حکم به وجوب عمل به خبر واحد می‌نمودند). چنانچه این معنا از کلامی که مشتمل بر اعتراضی است بر خودش بدین معنا که: اگر بگویی: وقتی شما طریق عمل به اخبار را مسدود نمودید پس در تمام ابواب فقه به چه امری اعتماد می کنید در پاسخ می گوید:

معظم مسائل فقهی از طریق ضرورت و اجماع و اخبار مفید علم به دست می‌آید و در باقیمانده آن یعنی مسائل اختلافی رجوع به تخییر می کنیم.

و خود سیّد طبق آنچه مرحوم صاحب معالم در پاره‌ای از کلماتش فرموده و آن‌طور که به خاطر دارم مرحوم حلّی در برخی کلماتش، آورده‌اند که:

در موردی که راهی برای علم و تحصیل آن وجود ندارد عمل به ظنّ متعیّن و واجب می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۲۰

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در وجه و بیان دوّم چیست؟

اجماع همه علماء است اعم از شیخ و سیّد بر حجیّت خبر واحد ظنّی، و آن عبارتست از اینکه چون شرائط و موقعیت‌ها تفاوت می کند:

۱- برخی چون سیّد و تابعین او خود را در شرایطی می‌دیدند که باب العلم به روی آنان مفتوح بوده است و معظم احکام را می توانستند از طریق علم تحصیل کنند، و لذا نیازی به خبر واحد ظنّی پیدا نکرده و آن را حجّت ندانسته‌اند.

۲- و برخی همچون شیخ طوسی و اتباعش خود را در شرایط انسداد باب علم می‌دیدند و معتقد بودند که چاره‌ای نیست جز اینکه به خبرهای موثق عمل کنند، چرا که خبر متواتر و نصّ قرآنی نادر است و قرائن قطعیه و اجماع نیز همین‌طور است لذا چاره‌ای نیست جز عمل به آن.

حال اگر سیّد و اتباع او نیز خود را همچون شیخ و ... در انسداد می‌دیدند، به خبرهای غیر علمی عمل می کردند و شاهد بر این مطلب هم این است که:

خود سید نیز طبق نقل صاحب معالم در بحث امر به فعل مشروط با علم امر به انتفاء شرط تصریح نموده است به اینکه: إذا تعذّر العلم قام الظنّ مقامه. پس هر دو گروه قبول دارند که خبر واحد عند الانسداد حجّت است، لکن شیخ و پیروانش اجماع منجّز دارند و سید و اتباعش اجماع معلّق.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۲۱

متن:

(الثالث من وجوه تقرير الاجماع) استقرار سيرة المسلمين طرّا على استفادة الاحكام الشرعيّة من اخبار الثقات المتوسطة بينهم و بين الامام، او المجتهد.

أ ترى انّ المقلّدين يتوقّفون فى العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد، او الزوجة تتوقف فيما يحكمه زوجها من المجتهد فى مسائل حيضها و ما يتعلّق بها الى ان يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلميّ؟ و هذا ممّا لا شك فيه.

و دعوى حصول القطع لهم فى جميع الموارد بعيدة عن الانصاف. نعم المتيقن من ذلك صورة حصول الاطمينان بحيث لا ـ يعتنى باحتمال الخلاف.

و قد حكى اعتراض السيّد قدّس سرّه، على نفسه: «أنّه لا خلاف بين الامة فى أنّ من وكّل وكيلا او استناب صديقا فى ابتياع أمة او عقد على امرأة فى بلدته او فى بلاد نائية- فحمل إليه الجارية و زفّ إليه المرأة، و أخبره أنّه أزاح العلّة فى ثمن الجارية و مهر المرأة و أنّه اشترى هذه و عقد على تلك:- إنّ له وطئها و الانتفاع بها فى كلّ ما يسوغ للمالك و الزوج. و هذه سبيله مع زوجته و أمته إذا أخبرته بطهرها و حيضها، و يردّ الكتاب على المرأة بطلاق زوجها او بموته فتتزوّج، و على الرجل بموت امرأته، فيتزوّج اختها. و كذا لا خلاف بين الامّة فى أنّ للعالم أن يفتى و للعاميّ أن يأخذ منه مع عدم علم أنّ ما أفتى به من شريعة الإسلام و أنّه مذهبه».

فأجاب بما حاصله: «إنّه إن كان الغرض من هذه الردّ على من أحال التعبّد بخبر الواحد فمتوجه، فلا ـ محيص، و إن كان الغرض الاحتجاج به على وجوب العمل بأخبار الآحاد فى التحليل و التحريم، فهذه مقامات ثبت فيها التعبّد بأخبار الآحاد من طرق علميّة من إجماع و غيره على أنحاء مختلفة، فى بعضها لا يقبل إلا إخبار أربعة، و فى بعضها لا يقبل إلّا عدلان، و فى بعضها يكفى قول العدل الواحد، و فى بعضها يكفى خبر الفاسق و الذّمى، كما فى الوكيل و مبتاع الأمة و الزوجة فى الحيض و الطهر. و كيف يقاس على ذلك رواية الأخبار فى الأحكام»[۸۰].

أقول: المعترض، حيث ادّعى الإجماع على العمل فى الموارد المذكورة، فقد لقّن الخصم طريق إلزامه و الردّ عليه بأنّ هذه الموارد للإجماع و لو ادّعى استقرار سيرة المسلمين على العمل فى الموارد المذكورة و إن لم يطّلعوا على كون ذلك إجماعيّا عند العلماء كان أبعد عن الردّ، فتأمّل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۲۲

ترجمه:

(وجه سوم از وجوه تقرير اجماع بر حجيّت خبر واحد)

اشاره

استقرار سيره مسلمين به طور كلّى بر استفاده احكام شرعيّه از اخبار افراد ثقه كه بين ايشان و امام و يا بين آنها و مجتهدين واسطه‌اند، مى‌باشد.

آيا مى‌بينى كه مقلّدين (از مرجعى) در عمل به فتوائى كه ثقه‌اى از جانب آن مرجع به آنها خبر مى‌دهد توقف كنند و يا اينكه زوجه‌اى در آنچه كه همسرش از احكام مربوط به مسائل حيض و متعلّقات آن از مجتهدى حكايت مى‌كند توقف نموده، عمل نكند؟ و اين معنا امرى است غير قابل ترديد.

و ادّعاى حصول قطع براى مقلّدين در جميع موارد (توسط قول وسائط در اين مواردى كه به آن تمسّك شده و مقلّدين در آن توقف نكرده‌اند، ادّعايى مشكل و) دور از انصاف است.

بله: قدر متیقّن از این موارد حصول اطمینان (برای افراد مزبور است از قول وسائط) به نحوی که به احتمال مخالفش اعتنایی نمی‌کنند. (چنانچه محلّ کلام از اخبار واحد نیز، خبری است که مفید اطمینان و وثوق نماید).

(اعتراض سیّد و پاسخ ایشان به اعتراض خود)

و اعتراض سیّد بر خودش چنین حکایت شده که:

میان امّت در اینکه اگر شخصی دیگری را وکیل و یا دوستی را نائب خود نمود که کنیزی برای وی خریده و یا زنی را برایش در شهر خود و یا شهرهای دوردست عقد نماید و در این حال نایب یا وکیل کنیزی برایش آورده و یا زنی را برای او فرستاده و به او خبر دهد که مانع ثمن کنیز و مهر زن را برطرف کرده و اظهار کند که جاریه را خریده و زن را برای او عقد نموده، موکّل قادر بر وطی و انتفاعاتی است که مالک از ملکش و یا شوهر از همسرش می‌برد.

و همین شیوه میان شوهر و همسر و مولا۔و کنیزش، در زمانی که زن از طهارت و یا حیض بودن خود خبر دهد حاکم است و یا نامه‌ای از جانب شوهر به دست زن برسد که وی را مطلقه کرده و یا اینکه احیانا فوت شده، زن به مجرد همین نامه (بعد از برگزاری مراسم شوهرش) شوهر می‌کند و بالعکس چه‌بسا نامه‌ای مشتمل بر فوت همسر، به مرد برسد که بدان نامه اکتفا کرده و با خواهر زنش ازدواج می‌کند.

و همچنین میان امّت اسلامی خلافی نیست در اینکه عالم حق فتوی دادن را دارد و عامی می‌تواند آن را از وی گرفته و به فتوای او عمل کند و حال آنکه عامی و جاهل نمی‌داند که فتوای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۲۳

مفتی مطابق با احکام واقعی شریعت اسلامی است.

و خلاصه کلام اینکه اعتماد بر خبر واحد و عمل به آن جای تردید نیست، پس چطور شما آن را انکار می‌کنید؟ و بعد هم این انکار را به طائفه شیعه نسبت می‌دهید؟

(پاسخ سیّد به ایراد خودش)

پس (از این ایراد) پاسخی داده که حاصل آن چنین است که:

اگر مراد از این (بیاناتی که شد) ردّ کسانی است که تعبد به خبر واحد را محال می‌دانند بیانی است متین و مورد توجّه و چاره‌ای نیست (جز قبول آن).

و اگر مقصود استدلال به آن جهت وجوب تعبّد به خبر و لزوم عمل به آن باشد و اینکه در مسائل حلال و حرام باید به خبر واحد عمل نمود، باید گفت:

پس این (موارد یاد شده در سؤال) مقاماتی است که از طریق اجماع و غیر آنکه جملگی طرق علمیّه و قطعیّه هستند تعبّد به اخبار آحاد به انحاء مختلف و گوناگون ثابت شده است.

فی المثل: در برخی از آنها صرفا خبر چهار شاهد عادل باید باشد. مثل شهادت به زنا.

و در برخی از آنها به شهادت دو عامل بسنده شده است، مثل شهادت و اخبار از موضوعات.

و در برخی از آنها خبر یک عادل مورد قبول است مثل شهادت در امور مالی.

و در برخی از آنها حتی خبر فاسق و بلکه کافر ذمّی نیز مورد اعتنا و توجّه است مثل وکیل که فاسق بوده و یا کنیز و زوجه که اگر کافر ذمّی باشد به قولش نسبت به احوال زنانگی مسموع و مقبول است.

به‌هرحال چگونه می‌توان (در این مواردی که هریک دلیل قطعی بر پذیرش خبر دارند) روایت وارد در احکام شرعی را قیاس نمود و به مجرّد مقبول بودن خبر در آن مواضع، در اینجا نیز قائل به پذیرفته شدن خبر باشیم.

(نظر شیخ انصاری)

معترض، آنجا که ادّعای اجماع بر عمل به خبر واحد، در موارد مذکور را نمود، طریق اسکات و ملزم شدن خویش را به سیّد تلقین و تفهیم کرد.

یعنی (پس از این گونه سؤال، سید جواب داد این موارد به واسطه اجماع و دلیل قطعی دیگر از محلّ کلام خارج شده است) و لذا معترض در مقام مجاب کردن سیّد باید می گفت:

سیره مسلمین در موارد مذکور این است که به خبر واحد عمل کنند، اگرچه آحاد مسلمین ندانند که حکم در این موارد و مواضع، اجماعی بوده و علماء برآن اتفاق نظر دارند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۲۴

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در وجه سوم از تقریر اجماع چیست؟

این است که نه تنها اجماع علماء، بلکه اجماع مسلمین و سیره آنان بر عمل به خبر واحد و حجّت دانستن آن است به عبارت دیگر اگر به تاریخ مسلمین مراجعه کنیم می‌بینیم که در طول تاریخ:

۱- بناء عملی مسلمانان این بوده که احکام شرعیّه را از روات موثّق شنیده و به آنها عمل می کرده‌اند.

۲- به وسائط ثقه که از قول امام برای آنها حدیث نقل می‌نموده‌اند اعتماد می کرده‌اند.

۳- در باب عمل به فتاوای مجتهد در عصر غیبت ملاحظه می‌شود که:

اگر مسئله گوی مورد وثوق فتوای مرجع آنها را بر ایشان نقل می‌نمود، توقّف نکرده، بلکه بدان عمل می کردند و اگر زوج برای زوجه فتاوای مرجع تقلیدش را نقل می‌نمود، زوجه بدون توقّف و از روی اعتماد به آن ترتیب اثر داده و عمل می‌نمود.

حال این سیره مستمرّه از جمله اموری است که تردیدی در آن نیست.

* آیا قدر مسلّم این نیست که باید اطمینان حاصل نموده و بعد به آن عمل می کردند؟

چرا همین‌طور است و جناب سیّد نیز اشکالی در این رابطه بر خود وارد نموده است مبنی بر اینکه:

۱- امّت اسلامی اجماع دارند بر اینکه چنانچه شخصی، دیگری را در رابطه با خریدن کنیزی و یا عقد زوجه‌ای نایب و یا وکیل خود قرار دهد، او کار را انجام داده به موکّل خویش بگوید که فلان زن را عقد نموده و زوجه شما شده است.

۲- و یا اگر زنی به شوهرش خبر دهد که حائض شده و یا اینکه از حیض پاک شده آیا دیده‌ای که شوهر در این خبر تردید کند و یا به آن اعتنا نکند؟

۳- یا اگر نامه‌ای از زوج به دست زوجه برسد مبنی بر اینکه وی را مطلّقه کرده است و یا اینکه زوج مرده است، دیده‌ای که زن اعتنا نکرده و عدّه نگه ندارد.

۴- آیا زمانی که فرد ثقه‌ای فتوای مرجع تقلیدی را نقل می کند، دیده‌ای که مقلّدی در این خبر توقف کند و هکذا امثالهم من الأمثلة: که دلالت بر حجیّت خبر ثقه است.

* پاسخ سیّد به اشکال مذکور چیست؟

این است که ای اشکال کننده:

آیا مراد شما ردّ بر ابن قبه و امثال اوست که تعبّد به خبر را محال می‌دانند و یا ردّ بر ما و امثال ماست که تعبّد را عقلا ممکن و وقوعش را شرعا غیر ممکن می‌دانیم؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۵، ص: ۱۲۵

اگر به ابن قبه و امثال او اعتراض داریـد، اعتراض و اشـکالتان وارد است، چرا که محکم‌ترین دلیل بر امکان شـیء وقوع آن است و اگر به ما اشـکال داری، اشـکال شما وارد نیست، زیرا نمونه‌هایی که شما ذکر کردید عموما از موضوعات است و در موضوعات نیز (به قول شما) تعبّد به خبرهای غیر علمی بالاجماع درست است منتهی در برخی موارد:

۱- به قول چهار عادل اعتماد می‌شود، مثل شهادت بر زنا.

۲- و در برخی موارد به قول دو نفر اعتماد می‌شود، مثل حقوق مالی.

۳- و در برخی موارد به قول یک نفر اعتماد می‌شود، مثل قول خبره در لغت و یا معاملات و حتی در باب وکالت.

قول فاسق و کافر نیز مورد قبول است، لکن بحث ما در احکام است و این اشکال شما به ما وارد نیست.

* نظر شیخ انصاری در این زمینه چیست؟

این است که چون مستشکل از موضوعات مثال زد و بر آنها ادّعای اجماع نموده، به دست سیّد و اتباعش بهانه داد که آنها اشکالش را رد نمایند، لکن اگر به طور کلّی سیره مسلمین را بر عمل به خبر واحد ادّعا می‌نمود، سیّد قدرت پاسخ‌دهی پیدا نمی‌کرد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۵، ص: ۱۲۶

متن:

الرابع (من وجوه تقریر الاجماع)

استقرار طریقـة العقلاـء طرّا علی الرجوع إلی خبر الثقـة فی امورهم العادیّـة، و منها الأوامر الجاریـة من الموالی الی العبیـد. فنقول: إنّ الشـارع إن اکتفی بـذلک منهـم فی الأحکـام الشّـریعة فهـو، و إلّـا وجب علیه ردعهم و تنـبیههم علی بطلاـن سـلوک هـذا الطریـق فی الأحکام الشرعیّة، کما ردع فی مواضع خاصّة؛ و حیث لم یردع علم منه رضاه بذلک، لأنّ اللازم فی باب الإطاعة و المعصیة الأخذ بما یعد طاعة فی العرف و ترک ما یعدّ معصیة کذلک. فإن قلت: یکفی فی ردعهم الآیات المتکاثرة و الأخبار المتظافرة بل المتواترة علی حرمة العمل بما عدا العلم.[۸۱] قلت: قـد عرفت انحصار دلیل حرمـة العمل بما عـدا العلم فی أمرین و أنّ الآیات و الأخبار راجعة إلی أحدهما: الأوّل أنّ العمل بالظّنّ و التعبّد به من دون توقیف من الشّارع تشریع محرّم بالأدلة الأربعة. و الثانی أنّ فیه طرحا لأدلّة الاصول العملیّـة و اللفظیّـة الّتی اعتبرها الشارع عنـد عـدم العلم بخلافها. و شـیء من هـذین الوجهین لا یوجب ردعهم عن العمل، لکون حرمة العمل بالظنّ من أجلهما مرکوزا فی ذهن العقلاء، لأنّ حرمـة التشـریع ثابت عنـدهم، و لاصول العملیّة و اللفظیّة معتبرة عندهم مع عدم الدلیل علی الخلاف، و مع ذلک نجد بناءهم علی العمل بالخبر الموجب للاطمینان.

و السرّ فی ذلک عـدم جریان الوجهین المذکورین بعد استقرار سیرة العقلاء علی العمل بالخبر، لانتفاء التشـریع[۸۲] مع بناءهم علی سلوکه فی مقام الإطاعـة و المعصـیة، فإنّ الملتزم بفعل ما أخبر الثقـة بوجوبه و ترک ما أخبر بحرمته لا یعدّ مشـرّعا، بل لا یشکّون فی کونه مطیعا، و لـذا یعوّلون علیه[۸۳] فی أوامر هم العرفیّـة من الموالی إلی العبیـد، مع أنّ قبـح التشـریع عند العقلاء لا یختصّ بالأحکام الشـرعیّة. و امـا الاـصول المقابلـة للخبر فلا دلیل علی جریانها فی مقابل خبر الثقـة، لأنّ الاصول الّتی مـدرکها حکم العقل- لا الأخبار لقصورها عن إفادة اعتبارها- کالبراءة و الاحتیاط و التخییر لا إشـکال فی عـدم جریانها فی مقابل خبر الثقـة بعد الاعتراف ببناء العقلاء علی العمل به فی أحکامهم العرفیّـة، لأنّ نسبـة العقل فی حکمه بالعمل بالاصول المذکورة إلی الأحکام الشـرعیّة و العرفیّة سواء. و اما لاستصـحاب، فـان اخـذ من العقـل فلا اشـکال فی انّه لا یفیـد الظنّ، و ان اخـذ من الأخبار فغایـة الأمر حصول الوثوق بصـدورها دون الیقین. و اما الاصول اللفظیّة، کالاطلاق و العموم، فلیس بناء اهل اللسان علی اعتبارها حتّی فی مقام وجود الخبر الموثق به فی مقابلها.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۵، ص: ۱۲۷

ترجمه:

(وجه چهارم از وجوه تقریر اجماع بر حجیّت خبر واحد)

اشاره

سیره تمـام عقلاـء است در امور عادیشان بر رجوع به خبر ثقه، و از جمله این امور، اوامری است که میان موالی و عبیـد جاری اسـت که در توضیـح آن می گوئیم: اگر شارع مقدّس سـیره عقلاء را نسبت به احکام شرعی پذیرفته باشد فهو المطلوب وگرنه بر او واجب است که ایشـان را از این طریق و رویّه نسبت به احکـام شـرع منع کرده و متنبّه سـازد که طی چنین طریقی در احکـام شـرعی بـاطل است، چنانچه در برخی از موارد رد و منع از جانب او (شارع) به ما رسیده است. و از آنجا که ردّ و منعی نسبت به موارد مورد بحث از جانب شـرع وارد نشده است، خشنودی او را از این مسلك و طریق احراز می کنیم، زیرا که در باب اطاعت و معصیت بر بنده لازم است که آنچه در عرف طاعت محسوب می‌شود اخذ و آنچه معصیت به حساب می‌آید ترك نمایند.

(سؤال و اشکال)

اگر بگوئی، در ردّ و منع شـارع همین بس که آیـات بسـیار و اخبـار متظافر (فراوان)، بلکه متواتر وارد شـده است که تماما دلالت بر حرمت عمل به غیر علم دارند.

حال با وجود ادلّه مذکور چگونه ردع از جانب شارع ثابت نمی‌باشد؟

(پاسخ از اشکال مذکور)

قبلاـ دانستی که دلیـل حرمت عمـل به غیر علم منحصـر به دو امر است که آیـات و اخبار مشارالیها رجوعشان به یکی از آن دو دلیل است که عبارتند از:

۱- عمـل به ظنّ و تعبّـد پیـدا کردن به آن بـدون اینکه از جانب شارع دلیلی برآن قائم شـده باشـد تشریع و به ادلّه چهارگانه قرآن، سنّت، اجماع و عقل حرام است.

۲- در عمـل بـه ظـنّ اصـول عملیّـه و لفظیّـه‌ای را که شـارع در زمـان فقـدان علم به خلاـف آنهـا اعتبارشـان نمـوده است طرح و ردّ می‌شونـد، به عبـارت دیگر: در صورت نبود علم و وجود ظنّ ما موظّفیم که به اصول عملیه و لفظیّه عمل کنیم، حال روشن است که چه‌بسـا عمـل به ظنّ سـبب طرح این دو اصل معتبر شود که آن‌هم جایز نمی‌باشـد. سـپس شـیخ می‌فرمایـد: هیـچ‌یک از این دو وجه (دلیـل) در رد و منع عقلاـء از عمل به خبر واحـد غیر علمی (ظنّ) کفایت نمی کنـد، چه آنکه مسئله حرمت عمل به ظنّ به خاطر دو دلیـل مـذکور در ذهن عقلاـء مـذکور و نزد آنـان امر مسلّمی است، زیرا که ایشـان به حرمت تشریع و قبـح بـدعت واقـف هسـتند، همـان‌طور که اصول عملیّه و لفظیّه را هم معتبر می‌داننـد، منتهی در جایی که دلیلی برخلاف آنها قائم نباشـد. به‌هرتقـدیر ایشان، هم عمل به ظنّ را حرام می‌دانند چون مستلزم تشریع است و هم اصول عملیه و لفظیّه را

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۲۸

معتبر می‌دانند. مع‌ذلك می‌بینیم که بنای ایشان بر عمل نمودن به خبری است که موجب اطمینان است.

(وجه بناء عقلاء بر عمل به خبر واحد)

اشاره

و سرّ مطلب در آن این است که دو دلیل مـذکور (که در حرمت عمل به ظنّ مطرح شـد) پس از اسـتقرار سـیره عقلاء به دلیل عـدم تحقّق تشـریع (و منتفی بودن بـدعت) بر عمـل به خبر واحـد جـاری نمی‌شونـد، زیرا کسـی که به فعل آنچه ثقه به وجوبش خبر داده

است و به ترک عملی که شخص موثق از حرمتش گزارش نموده، ملتزم و متعهّد باشد، مشرّع و مبدع خوانده نمی‌شود بلکه در مطیع بودن او شک نمی‌کنند و لذا (عقلاء در اوامر عرفیّه‌ای که از مولی به عبد صادر می‌شود) به فرد ثقه (و خبر او) اعتماد می‌کنند. با اینکه قبح و زشتی تشریع عند العقلاء اختصاص به احکام شرعیه ندارد (و در کلیه احکام جاری است).

پس اگر عمل به خبر ثقه مستلزم تشریع بوده، نباید عقلاء با توجه به قبح تشریع در اوامر عرفیّه به آن عمل کنند و امّا هیچ دلیلی بر جاری شدن اصول عملیّه‌ای که در مقابل خبر است (و در سؤال و اشکال گفته شد عمل به خبر غیر علمی چه‌بسا منجر به طرح اصول عملیّه و لفظیّه معتبر شود)، با توجّه به ثقه بودن خبر وجود ندارد. زیرا اصولی که مدرک اعتبار آنها عقل است و نه اخبار (زیرا که اخبار از افاده اعتبار آنها قاصر است) مثل برائت، احتیاط و تخییر، بعد از اعتراف و تصدیق بناء عقلاء بر علم به خبر ثقه در احکام عرفیه‌شان بی‌تردید در مقابل خبر جاری نمی‌شوند. زیرا حکم عقل به عمل کردن به اصول مذکور (که مدرکشان عقل است) نسبت به احکام شرعیّه و عرفیّه مساوی و متحد است. پس همان‌طور که با وجود خبر ثقه در احکام عرفی به اصل عمل نمی‌کنند، در احکام شرعی نیز با وجود خبر ثقه به اصول عملیّه توجّه نمی‌نمایند و اگر استصحاب در مقابل خبر ثقه بود از دو حال خارج نیست: اگر مدرک اعتبار آن از عقل گرفته شد (با بودن خبر ثقه) بدون تردید استصحاب مفید ظنّ نخواهد بود (و حال آنکه استصحاب مأخوذ از دلیل عقل به اعتبار اینکه افاده ظنّ می‌کند، حجت است) و پس از اینکه این امر منتفی شد وجهی برای جریانش در میان نیست. و اگر مدرک اعتبارش اخبار باشد، نهایت امر حصول اطمینان است به صدور آنها از ائمه و نه قطع و یقین. و امّا اصول لفظیّه مثل: اطلاق و عموم. بناء اهل لسان که مدرک حجیّت این اصول است برآن نیست که به طور مطلق این اصول را معتبر بدانند، حتّی با بودن خبر ثقه در مقابل آنها. یعنی: عمل اهل لسان بر این است که در مورد فقدان خبر ثقه به این اصول مراجعه می‌کنند و نه با بودن آن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۲۹

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در وجه چهارم از تقریر اجماع بر عمل به خبر واحد چیست؟

این است که این وجه عبارتست از سیره همه خردمندان عالم، اعم از سیّد و شیخ و عالم و عامّی و یا مسلمان و کافر و با هر مکتب و مسلکی:

به عبارت دیگر، وقتی به عقلاء عالم بما هم عقلاء مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم عقلاء عالم، دارای هر مشرب و گرایشی که باشند، سیره آنها در شئون مختلف زندگیشان بر این مستقر شده که به خبرهای ثقات عمل می‌نمایند، حتّی در اوامری که از جانب موالی به سوی عبید صادر می‌شود.

فی المثل: اگر فرد مورد اطمینانی پیام مولایی را به عبدش برساند، عبد در مقام امتثال توقف نکرده و به دنبال انجام کار می‌رود و چنانچه معطّل کرده و نرود از جانب عقلاء مورد مذمّت واقع می‌شود.

و یا فی المثل: اگر به شارع مقدّس مراجعه کنیم، می‌بینیم که این سیره در مرأی و مسمع شارع مقدّس بوده است و توّجه داشته است که عقلاء عالم در تمام امور حتی نسبت به احکام خود شارع از شیوه مزبور استفاده می‌کنند، مع‌ذلک سکوت نموده و چیزی نفرموده است.

لذا می‌گوئیم اگر شارع سیره یاد شده را قبول نداشت پیروان خود را از آن منع می‌نمود، یعنی می‌گفت: ای مسلمانان در احکام من به خبر واحد صرف اعتنا نکنید. چنانچه در برخی موارد نیز ردع و منع نموده است مثلا:

۱- باب شهادت بر زنا که قول یک عادل را معتبر می‌داند، بلکه قول چهار عادل را لازم می‌داند.

۲- و در باب شهادت بر سایر حقوق مالی شهادت دو عادل را لازم می‌داند و ...

حال:

اگر در باب احکام نیز قول عدل واحد کافی نمی‌بود، ردعی می‌فرستاد و از آنجا که ردعی نفرموده است، پی به رضایت شارع از این سیره و سلیقه می‌بریم و الّا اگر ردع می‌فرمود و ابلاغ نمی‌نمود بما نیز می‌رسید لذا (و لیس فلیس).

* اگر سؤال شود به چه دلیل عدم الرّدع را دلیل بر رضایت می گیرید، شیخ چه پاسخی می‌دهد؟

به این دلیل که معیار در باب اطاعت و معصیت، عرف عام و عقلاء می‌باشد یعنی:

۱- هرچه را عرف اطاعت بداند، آن اطاعت است مثل اخذ به خبر ثقه.

۲- و هرچه را عرف معصیت بداند، آن معصیت است مثل مخالفت با خبر ثقه.

حال ما عقلاء عالم با قطع نظر از رأی شارع مقدّس همین راه را می‌رویم، چنانچه شارع مقدّس

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۳۰

این راه را نمی‌پذیرد، خوب باید ردّ کرده و راه جدیدی را ارائه نماید، لذا چون ردع نفرموده، پس قبول دارد.

* اگر سؤال شود شما از کجا می گوئید که شارع این سیره را ردع نفرموده، شاید از سیره‌های مردوعه باشد یعنی شارع مقدّس از این سیره ردع فرموده و لکن نه به صورت خصوصی، بلکه به صورت عمومی و در قالب آیات و روایات ناهیه از عمل به غیر علم تا خبر ثقه را نیز شامل شود.

شیخ چه پاسخی دارد؟

می گوید: فلسفه عمل به غیر علم دو امر است و آیات و روایات ناهیه نیز به همان دو امر نظر دارند:

۱- اینکه عمل به غیر علم و تعبّد به آن بدون بیان شارع تشریع است و از باب تشریع (به ادلّه اربعه) حرام است.

۲- اینکه عمل به غیر علم و تعبّد به آن مستلزم زیر پا گذاشتن اصول عملیّه و یا لفظیّه معتبره است و لذا از این جهت حرام است.

فی المثل نمی‌دانیم که آیا استعمال سیگار و ... حرام است یا نه؟

اصالهٔ البراءهٔ می گوید حلال است، لکن خبر واحدی در دست است مبنی بر حرمت آن حال اگر ما به خبر واحد عمل کنیم:

اوّلا: تشریع است و حرام یعنی: ادخال ما لم یعلم کونه من الدّین فی الدّین.

ثانیا: اصل برائت را زیر پا گذاشته‌ایم.

یا فی المثل:

۱- حدیث متواتری در دست است مبنی بر اینکه (لا تشرب التّتن).

۲- حدیث واحدی نیز وارد شده بر کراهت شرب تتن.

در اینجا نیز اگر به خبر واحد متعبّد شویم، هم تشریع است و هم مخالفت با اصالهٔ الحقیقهٔ که در ظاهر (لا تشرب التتن) است.

پس فلسفه حرمت احد الامرین المذکورین است ولی هیچ‌کدام از آن دو امر در باب خبر ثقه جاری نیست. و نه تعبّد به خبر ثقه مستلزم تشریع است و نه مستلزم طرح و رد اصل لفظی و یا عملی.

* سرّ مطلب در مطلب مذکور چیست؟

این است که سیره عقلاء عالم در باب طاعت و معصیت بر این جاری است که خبر ثقه را معیار قرار دهند، و این بناء عقلاء از عقل ناشی شده است.

حال وقتی از روی عقل و حکم آن به چنین امری متعبد شدیم این می‌شود: تعبّد به ظنّ مع الدلیل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۳۱

و المجوز. که مجوز همان حکم عقل است و نه تعبّد به ظنّ بلا دلیل.

* شیخ مشکل طرح و ردّ اصل را چگونه پاسخ می‌دهد؟

می گوید: اصول بر دو دسته‌اند: ۱- عملیّه ۲- لفظیّه

و اما اصول عملیّه نیز خود بر دو دسته‌اند: ۱- عقلیّه ۲- شرعیّه

۱- اصول عملیّه عقلیّه عبارتند از: اصل برائت، اصل احتیاط، اصل تخییر.

حال وقتی این اصول در برابر خبر ثقه قرار می گیرند اگر ما بخواهیم به خبر ثقه عمل نمائیم، اصل عملی عقلی طرح نمی‌شود چرا که از طرفی بناء عقلاء بر عمل به خبر ثقه است و از طرفی هم اصل برائت یک اصل عقلی است، لذا هر دو عقلی شده و عقل نیز در حکم خود گرفتار نیست یعنی عقل می گوید:

زمانی به اصل برائت رجوع کن که دلیلی در دست نباشد و تو شاکّ و متحیّر باشی و حال آنکه با وجود خبر ثقه، و پشتوانه‌اش که بناء العقلاء بر عمل بدان می‌باشد، شکّی در کار نیست.

در نتیجه خبر ثقه حاکم است و جائی برای اصل برائت باقی نمی گذارد تا که بخواهیم آن اصل را جاری کنیم و هکذا اصل الاحتیاط و التخییر.

* مسئله اصل عملی شرعی را که استصحاب باشد چگونه پاسخ می‌دهد؟

می گوید مدرک اصل مذکور نیز روایات (لا تنقض الیقین بالشّک) است، و استصحاب نیز یا از باب حکم عقل حجت است و یا از باب اخبار که حد اکثر ظنّ آور است و ما به ظنّ عمل نمودیم امّا رکن اصلی استصحاب شکّ است و با وجود خبر ثقه شکی باقی نمی‌ماند.

* مسئله اصول لفظیّه از قبیل اصالهٔ العموم و اصالهٔ الحقیقهٔ را چگونه حل می کند؟

می گوید خبر ثقه مزاحمتی با اصول مذکور ندارد، چه آنکه مدرک این اصول نیز بناء عقلاء است، و بناء عقلاء بر اجراء این اصول به قول مطلق نیست، بلکه زمانی این اصول جاری‌شونده‌اند که قرینه‌ای بر خلافشان نباشد.

و حال آنکه خبر ثقه خود قرینه است و با وجود قرینه جای اصل نمی‌باشد.

* مراد از اصطلاح (فتأمّل ...) در پایان متن چیست؟

شاید اشاره باشد به اینکه هرچند گفتیم استصحاب مأخوذ از اخبار به لحاظ موثوق الصدور بودن اخبار با خبر واحد ثقه مساوی است و هیچ ترجیحی بر هم ندارند، ولی تحقیق این است که با وجود خبر ثقه که کاشف از ظنّ معتبر است، اخبار استصحاب هرگز جاری نشده و حکم به حجّیت استصحاب نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۳۲

متن:

الخامس: (من وجوه تقریر الاجماع)

ما ذکره العلّامهٔ فی النهایهٔ من إجماع الصّحابهٔ علی العمل بخبر الواحد من غیر نکیر،[۸۴] و قد ذکر فی النهایهٔ مواضع کثیرهٔ عمل فیها الصّحابهٔ بخبر الواحد.[۸۵]

و هذا الوجه لا یخلو من تأمل، لأنّه إن ارید من الصّحابهٔ العاملین بالخبر من کان فی ذلک الزمان لا یصدر إلّا عن رأی الحجّهٔ علیه السّلام فلم یثبت عمل أحد منهم بخبر الواحد فضلا عن ثبوت تقریر الامام علیه السّلام له؛ و إن ارید به الهمج الرّعاع الّذین یصغون إلی کلّ ناعق، فمن المقطوع عدم کشف عملهم عن رضاء الامام علیه السّلام لعدم ارتداعهم بردعه فی ذلک الیوم.

و لعلّ هذا مراد السیّد قدّس سرّه، حیث أجاب عن هذا الوجه بأنّه إنما عمل بخبر الواحد المتأمّرون الّذین یتحشّم التصریح بخلافهم، و

إمساك النكير عليهم لا يدلّ على الرضا بعملهم[۸۶] إلّا أن يقال: إنّه لو كان عملهم منكرا لم يترك الإمام بل و لا أتباعه من الصحابة النكير على العاملين، إظهارا للحقّ، و إن لم يظنّوا الارتداع، إذ ليست هذه المسألة بأعظم من مسألة الخلافة الّتى أنكرها عليهم من أنكر، لاظهار الحقّ و دفعا لتوهّم دلالة السكوت على الرضا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۳۳

ترجمه:

(وجه پنجم از وجوه تقریر اجماع بر حجیّت خبر واحد)

اشاره

بیانی است که مرحوم علّامه در کتاب نهایهٔ ذکر نموده مبنی بر اجماع صحابه بر عمل به خبر واحد بدون انکار منکری.

سپس موارد بسیاری را در همین کتاب ذکر نموده که اصحاب آن به خبر واحد عمل کرده‌اند.

(مناقشه شیخ در وجه پنجم)

این وجه از وجوه تقریر خالی از تأمّل و مناقشه نیست، زیرا: اگر مراد از صحابه کسانی هستند که در زمان ائمه زندگی می‌کرده و عملشان مطابق با رأی امام بوده و به این ترتیب عمل به خبر واحد هرگز از ایشان صادر نشده مگر اینکه امام با آن موافق بوده است، این برای ما ثابت نشده که ایشان به خبر واحد عمل می‌کرده‌اند تا چه رسد به تقریر امام و اینکه امام عمل ایشان را امضاء کرده باشد.

و اگر مراد از صحابه همج الرعاع‌ها یعنی کسانی که به دنبال هر صدایی می‌روند باشد، عمل چنین کسانی نیز کاشف از رضای امام نمی‌باشد، زیرا به فرض که امام آنها را از این مسئله منع کرده باشد ولی آنها گوش نداده و به سلیقه خود عمل کرده باشند. چگونه می‌توان عمل آنها را به خبر واحد حاکی و کاشف از رضایت امام دانست؟ و شاید مراد سیّد در پاسخی که از این وجه داده، همین وجه دوّمی باشد که ذکر نمودیم چرا که وی در جواب از وجه پنجم می‌گوید:

متأمّرون، یعنی کسانی که تصریح به مخالفتشان سخت است و انکار نکردن عملشان دلالت بر رضاء به آن ندارد و تنها به خبر واحد عمل می‌کرده‌اند.

به عبارت دیگر (اگر ائمه عمل آنها را مورد انکار قرار نمی‌دادند این امر دلالت بر رضایت ائمه از فعل ایشان نمی‌شد، چرا که ایشان کسانی نبودند که با ردع معصومین مرتدع شوند) مگر اینکه گفته شود: اگر عمل این افراد فی الواقع مورد انکار بوده و کارشان از نظر معصومین درست نبوده است، نباید ائمه و اتباع و صحابه آنها نیز ساکت نشسته باشند و از انکار دست کشیده باشند، زیرا که اگرچه ارتداع آنها به نهی ایشان چندان امر مثبتی به نظر نمی‌رسید ولی به خاطر اظهار حق بایستی ایشان را از عمل مذکور بازمی‌داشتند.

چه آنکه مسئله حجّیت و یا عدم حجّیت مهم‌تر از امر خلافت و ولایت نیست که ایشان به منظور اظهار حق و عدم توهّم آیندگان به اینکه ائمه راضی به خلافت غاصبین بوده‌اند این همه سعی بلیغ فرموده‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۳۴

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در وجه پنجم از تقریر اجماع در عمل به خبر واحد چیست؟

اجماع عملی خصوص صحابه است که علّامه در نهایه ادّعای آن را نموده است.

ایشان می گوید: وقتی به زمان پیامبر برمی گردیم، می‌بینیم که سیره صحابه پیامبر و اصحاب ائمه بر عمل به خبر واحد ثقه بوده است و این سیره در مرأی و مسمع معصوم بوده است معذلک ردعی صورت نگرفته است. حال اگر حضرات علیهم السّلام این سیره را قبول نمی‌داشتند، امّت را از عمل به آن منع می‌فرمودند در حالی که احدی از معصومین این سیره را ردع نکرده‌اند و این خود بهترین دلیل بر حجیّت خبر واحد عند المعصومین است.

* نظر شیخ پیرامون وجه مذکور چیست؟

می‌فرماید: اصحاب النّبی و الأئمهٔ سه گروه بوده‌اند:

۱- اصحاب السّلم یعنی کسانی که ۱۰۰٪ تسلیم پیامبر بوده و بدون رأی و نظر ایشان دست به عملی نمی‌زده‌اند مثل: زراره‌ها، ابوذرها و ...

۲- افراد همج الرّعاع یعنی کسانی که به هر سویی که باد می‌وزید حرکت می کردند و به ندای هر صاحب صدایی گوش فرا می‌دادند و با او هم صدا می‌شدند.

۳- منافقین که علی الظاهر در صف مسلمین بودند و لکن باطنا مسلمان نبودند، لذا از علّامه می‌پرسد که منظور شما از اینکه اصحاب معصومین به خبرهای ثقه عمل می کردند چه کسی است؟

اگر گروه اوّل است می گوئیم:

۱- کبرای کلّی استدلال شما درست است، چرا که عمل اینان کاشف از رضایت معصوم است.

۲- صغرای سخن شما ناتمام است، چرا که ثابت نشده که احدی از این‌گونه افراد به خبر واحد ثقه عمل کرده باشد تا اینکه به دنبال آن کاشفیّت حاصل شود. و اگر گروه دوّم و سوّم هستند، باید بگوئیم:

۱- صغرای استدلال تمام است، چرا که این عدّه عامل به خبر واحد بوده‌اند.

۲- کبرای سخن شما ناتمام است، چرا که عمل اینان کاشف از رأی معصوم نیست.

* پس مراد از عبارت (الّا ان یقال ... الخ) چیست؟

این است که مگر کسی بگوید که اگر شیوه این دو گروه نامشروع بوده، معصومین باید آن را انکار می‌نمودند نه بدین منظور که معاندین حق، انکار آنان را پذیرفته مرتدع شوند، بلکه به این جهت که حق اظهار شود و امر بر آیندگان مشتبهه نشود. شاهد مطلب هم این است که: مسئله حجیّت خبر واحد از مسئله خلافت خطرناک‌تر نبود، معذلک این همه اعتراض نموده و حق را گفته‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۳۵

متن:

السادس: (من وجوه تقریر الاجماع)

دعوی الإجماع من الإمامیّهٔ، حتّی السیّد و أتباعه، علی وجوب الرجوع إلی هذه الأخبار الموجودهٔ فی أیدینا المودعهٔ فی اصول الشیعهٔ و کتبهم.

و لعلّ هذا هو الّذی فهمه بعض من عبارهٔ الشیخ المتقدّمهٔ عن العدّهٔ، فحکم بعدم مخالفهٔ الشیخ للسیّد قدّس سرّهما.

و فیه: أوّلا، أنّه إن ارید ثبوت الاتّفاق علی العمل بکلّ واحد واحد من أخبار هذه الکتب، فهو ممّا علم خلافه بالعیان، و إن ارید ثبوت الاتفاق علی العمل بها فی الجملهٔ علی اختلاف العاملین فی شروط العمل حتّی یجوز أن یکون المعمول به عند بعضهم مطروحا عند آخر، فهذا لا ینفعنا إلّا فی حجّیّهٔ ما علم اتفاق الفرقهٔ علی العمل به بالخصوص. و لیس یوجد ذلک فی الأخبار إلّا نادرا. خصوصا مع ما نری من ردّ بعض المشایخ، کالصدوق و الشیخ، بعض الأخبار المودعهٔ فی الکتب المعتبرهٔ، بضعف السند او بمخالفهٔ الإجماع او

نحوهما.

و ثانیا: أنّ ما ذکر من الاتّفاق لا ینفع حتّی فی الخبر الّذی علم اتّفاق الفرقة علی قبوله و العمل به، لأنّ الشرط فی الاتّفاق العملیّ أن یکون وجه عمل المجمعین معلوما. أ لا ـ تری أنّه لو اتّفق جماعة- یعلم برضاء الإمام علیه السّـلام بعملهم- علی النظر إلی امرأة، لکن یعلم أو یحتمل أن یکون وجه نظرهم کونها زوجة لبعضهم و امّا لآخر[۸۷] و بنتا لثالث و امّ زوجة لرابع و بنت زوجة لخامس و هکذا، فهل یجوز لغیرهم ممّن لا محرمیّة بینها و بینه أن ینظر إلیها من جهة اتّفاق الجماعة الکاشف عن رضاء الإمام علیه السّـلام، بل لو رئی شخص الإمام علیه السّلام ینظر إلی امرأة فهل یجوز لعاقل التأسّی به؟

و لیس هـذا کلّه إلّا من جهـة أنّ الفعل لا دلالة فیه علی الوجه الّذی یقع علیه، فلا بدّ فی الاتّفاق العملیّ من العلم بالجهة و الحیثیّة الّتی اتّفق المجمعون علی إیقاع الفعل من تلک الجهة و الحیثیّة، و مرجع هذا إلی وجوب إحراز الموضوع فی الحکم الشرعیّ المستفاد من الفعل.

ففی مـا نحن فیه إذا علم بـأنّ بعض المجمعین یعملون بخبر من حیث علمه بصـدوره بالتواتر أو بالقرینـة و بعضـهم من حیث کونه ظانّا بصدوره قاطعا بحجّیّة هذا الظنّ، فإذا لم یحصل لنا العلم بصدوره و لا العلم بحجّیّة الظنّ الحاصل منه أو علمنا بخطإ من یعمل به لأجل مطلق الظنّ أو احتملنا خطأه فلا یجوز لنا العمل بذلک الخبر تبعا للمجمعین.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۳۶

ترجمه:

(وجه ششم از وجوه تقریر اجماع بر حجّیت خبر واحد)

ادّعـای اجمـاع (همه) علمای امامیّه است حتّی سیّد و اتباع او، بر وجوب رجوع شـیعه به اخبار موجود در دست ما و به ودیعت نهاده شده در کتب اربعه.

و شاید این وجه همان وجهی باشد که برخی از کلام قبلی شـیخ فهمیده و اظهار داشـته‌اند که سیّد با شیخ مخالفتی ندارد، چه آنکه هر دو، اخبار موجود در کتب شیعه را معتبر می‌دانند.

(اشکال اوّل شیخ به وجه ششم از وجوه تقریر)

و در این وجه دو اشکال وجود دارد:

۱- اگر از عمـل به اخبـار کتب شـیعه، اجمـاع علمـاء بر عمـل به تک‌تک این اخبار اراده شـده، این ادّعایی است که خلافش بالعیان ظاهر و دانسته شده.

۲- و اگر مراد این است که اجمالاـ اتّفـاق علمـاء بر این است که بایـد به این اخبـار عمـل نمود و این اخبار فی الجملـة معتبرنـد و نه تک‌تک آنها، بنا بر اختلاف میان علماء در شـروط عمل به خبر واحد که یکی ممکنست خبری را واجد شـرایط و معتبر تلقی کند و حال آنکه دیگری همان خبر را فاقـد شـرط و نتیجهٔ ترک نماید (هرچند اجمالا این اخبار متفق علیه هسـتند)، برای ما نافع نبوده و در حجیّت مطلق اخبـار آحـاد کـافی نیست. بلکه صـرفا اخبـاری را که تمـام علمـاء معتـبر دانسـته و همگی به آن عمـل می‌کننـد حجّت می‌نماید و چنین اخباری که از نظر تمام علماء امامیّه واجد شرایطاند کم می‌باشند. مخصوصا با آنچه مشاهده می‌کنیم که:

برخی از بزرگـان علمـاء شـیعه، مثـل مرحوم صـدوق و شـیخ برخی از اخبار مروی در کتب معتبره شـیعه را به دلیل ضـعف سـند و یا مخالفتشان با اجماع و امثال این عذرها، طرح و ردّ نموده‌اند.

(اشکال دوّم شیخ به وجه ششم از وجوه تقریر)

اینکه اجماعی که ذکر شد حتّی در خبری که علم به اتّفاق علماء بر اعتبارش داریم، نافع نمی‌باشد. زیرا شرط (در حجیّت) اجماع عملی این است که جهت عمل مجمعین معلوم باشد، مگر نمی‌بینی که: اگر جماعتی که از اتّفاق آنها بر فعلی علم به رضایت امام به عملشان حاصل می‌شود بر نظر کردن به زنی، متّفق شوند، لکن ما احتمال دهیم که هریک در نظر نمودن به وی یا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۳۷

به خاطر این است که وی زوجه اوست و نظر دیگری به خاطر این است که وی مادر اوست و سومی از این جهت به او نگاه می کند که زن دختر اوست و نسبت به چهارمی چون مادرزن اوست پس وی با او نکاح کرده و نسبت به پنجمی ربیبه (دختر زن) اش می‌باشد و همچنین باقی دیگر به یکی از وجوه مجوّزه شرعی به او نگاه می کنند.

حال در چنین موقعیتی آیا می‌توان گفت:

بر غیر این جماعت که هیچ‌گونه محرمیّتی میان او و زن مزبور نمی‌باشد جایز است به خاطر اجماع جماعت که کاشف از رضایت معصوم است به زن یاد شده نگاه کند؟ قطعا نه، بلکه اگر دیده شود که شخص امام به زنی نگاه می کند، آیا هیچ عاقل مشرّعی می‌تواند به فعل امام تأسّی نماید (و فعل امام را دلیل بر جواز نگاه خودش به آن زن بداند).

یقینا چنین نیست چرا که وجه عدم جواز در دو مثال مذکور و امثال این دو، این است که فعل، به تنهایی دلالت بر وجه عمل نمی‌کند و لذا در حجیّت اجماع عملی شرط است که حیثیت و جهت اجماع محرز و معلوم شود، که برگشت این شرط فی الواقع به این است که موضوع حکم، در حکم شرعی مستفاد از فعل محرز و معلوم باشد.

بنابراین زمانی که فهمیدیم برخی از اجماع‌کنندگان به خبر، از این جهت عمل می کنند که از طریق تواتر و یا قرینه به صدورش علم دارند، و برخی از این جهت است که به صدور آن ظنّ داشته و حجیّت این ظنّ را قطعا حجّت می‌دانند.

حال اگر برای ما، نه علم به صدور حاصل شود و نه ظنّ به صدور و بلکه یقین حاصل کنیم به خطاء کسی که به خاطر مطلق ظنّ به آن عمل می کند و یا حد اقل در او احتمال خطا بدهیم، که در تمام این فرضها، هرگز عمل به خبر مزبور جایز نبوده و تبعیّت از مجمعین را هیچ‌گاه نمی‌توانیم مجوّز عمل به خبر مذکور بدانیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۳۸

متن:

الرابع دليل العقل

و هو من وجوه، بعضها يختص[۸۸] باثبات حجّيّة خبر الواحد، و بعضها مثبت[۸۹] حجّيّة الظنّ مطلقا أو فى الجملة فيدخل فيه الخبر.

امّا الأوّل (و هو حجّيّة خبر الواحد) فتقريره من وجوه

أوّلها:

ما اعتمدته سابقا، و هو أنّه لا شكّ للمتتبع فى أحوال الرواة المذكورة فى تراجمهم فى كون[۹۰] أكثر الأخبار بل جلّها، إلّا ما شذّ و ندر، صادرة عن الأئمّة عليهم السّلام، و هذا يظهر بعد التأمّل فى كيفيّة ورودها إلينا و كيفيّة اهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثة و من تقدّمهم، فى تنقيح ما أودعوه فى كتبهم، و عدم الاكتفاء بأخذ الرواية من كتاب و إيداعها فى تصانيفهم حذرا من كون ذلك الكتاب مدسوسا فيه من بعض الكذّابين.

فقد حكى عن أحمد بن محمّد بن عيس أنّه قال: «جئت إلى الحسن بن عليّ الوشّاء و سألته أن يخرج إلى كتابا لعلاء بن رزين و كتابا لأبان بن عثمان الأحمر، فأخرجهما. فقلت: أحبّ أن أسمعهما.

فقال لى: رحمك اللّه، ما أعجلك[۹۱] اذهب، فاكتبهما و اسمع من بعد. فقلت له: لا آمن الحدثان. فقال:

لو علمت أنّ الحدیث یکون له هذا الطلب لاستکثرت منه، فانّی قد أدرکت فی هذا المسجد مائة[۹۲]، کلّ یقول: حدّثنی جعفر بن محمّد علیهما السّلام».[۹۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۳۹

ترجمه:

(دلیل چهارم بر حجیّت خبر واحد [عقل می‌باشد که بر چند وجه است])

اشاره

و آن (دلیل عقلی) بر (حجیّت خبر واحد) بر چند وجه است.

برخی از این وجوه اختصاص به اثبات حجیّت خبر واحد دارد و برخی دیگر اثبات‌کننده حجیّت ظنّ است به طور مطلق و یا بالاجمال.

اشاره

پس خبر غیر علمی نیز در آن داخل می‌شود امّا دلیل (عقلی) اوّل که حجّت‌کننده خبر واحد است، تقریرش از چند وجه صورت می‌پذیرد.

[اما بخش اول و آن وجوهی که اختصاص به اثبات حجیت خبر واحد دارد پس تقریر آن از جهاتی می‌باشد]

(وجه اوّل از وجوه تقریر دلیل عقلی بر حجّیت خبر واحد)

اشاره

وجه اوّل همان است که سابقا به آن اعتماد کردم و آن عبارتست از اینکه:

برای تتبّع و تفحّص‌کننده در احوال رواهٔ و نقله احادیث در کتب رجال و تراجم شکّی وجود ندارد که اکثر، بلکه اعظم اخبار ما جز تعداد قلیلی از آنها، از ائمّه صادر شده‌اند.

این قطع بعد از تأمل در کیفیّت ورود اخبار برای ما و تلاش ارباب کتب اربعه از مشایخ سه‌گانه و بزرگان قبل از ایشان در تنقیح اخباری که در کتب خود به ودیعه گذارده‌اند و در ثبت و ضبط آنها به صرف نقل نمودن خبر از کتابی اکتفا نکرده‌اند. حاصل می‌گردد که این احتیاط و دقّت در کیفیّت ثبت و ضبط به خاطر حذر و دوری از دسیسه دساسین و کاذبین و جعل جعّالین بوده است.

(یعنی تا یقین به اعتبار این اخبار حاصل نمی‌کردند، آن را در کتاب خود ثبت و ضبط نمی‌کردند). چنانچه از احمد بن محمد بن عیسی حکایت شده است که پیش حسن بن وشّاء رفت و از وی درخواست نمود تا کتابی مشتمل بر احادیث برای علاء بن رزین و کتابی برای ابان ابن عثمان احمر به او دهد.

حسن بن وشاء پس از اخراج آن دو کتاب و تحویل به وی گفت:

دوست دارم روایات این دو کتاب را بخوانی و من آنها را گوش دهم. احمد بن محمّد بن عیسی گفت: اگر عجله نداری بروم آنها

را بنويسم، سپس خدمت رسيده برايت بخوانم تا بشنوى.[۹۴]

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى ؛ ج‌۵ ؛ ص۱۳۹

ن بن وشّاء گفت: از عروض حادثه مرگ در امان نيستم. احمد بن محمّد بن عيسى گفت: اگر مى‌دانستم كه حديث در اين درجه از مطلوبيت قرار دارد از آن زياد (جمع‌آورى) مى‌كردم چه آنكه من در اين مسجد به صد شيخ و بزرگ برخورد نمودم كه تمامشان بدون واسطه از امام صادق حديث نقل كرده، مى‌گفتند: حدثنى جعفر بن محمّد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج‌۵، ص: ۱۴۰

متن:

و عن حمدويه عن أيّوب بن نوح: انّه دفع إليه دفترا فيه احاديث محمّد بن سنان، فقال: ان شئتم ان تكتبوا ذلك. فافعلوا، فإنّى كتبت عن محمّد بن سنان[۹۵]، و لكن لا- أروى لكم عنه شى‌ء، فإنّه قال قبل موته: كلّ ما حدّثتكم به فليس بسماع و لا برواية، و إنّما وجدته».[۹۶]

فانظر كيف احتاطوا فى الرواية عمّن لم يسمع من الثقات و إنّما وجد فى الكتب. و كفاك شاهدا أنّ علىّ بن الحسن بن فضّال لم يرو كتب أبيه الحسن عنه مع مقابلتها عليه، و إنّما يرويها عن أخويه أحمد و محمّد عن أبيه، و اعتذر عن ذلك بأنّه يوم مقابلته الحديث مع أبيه كان صغير السنّ ليس له كثير معرفة بالروايات،- فقرأها على أخويه ثانيا[۹۷].

و الحاصل أنّ الظاهر انحصار مدارهم على إبداع ما سمعوه من صاحب الكتاب أو ممّن سمعه منه، فلم يكونوا يودعون إلّا ما سمعوا و لو بوسائط من صاحب الكتاب و لو كان معلوم الانتساب، مع اطمينانهم بالوسائط و شدّة وثوقهم بهم.

حتّى أنّهم ربما كانوا يتبعونهم فى تصحيح الحديث و ردّه، كما اتّفق للصدوق بالنسبة إلى شيخه ابن الوليد[۹۸]. و ربّما كانوا لا يثقون بمن يوجد فيه قدح بعيد المدخليّة فى الصدق. و لذا حكى عن جماعة منهم التحرّز عن الرواية عمّن يروى عن الضعفاء و يعتمد المراسيل و إن كان ثقة فى نفسه، كما اتّفق بالنسبة إلى البرقىّ[۹۹]. بل يتحرّزون عن الرواية عمّن يعمل بالقياس، مع أنّ عمله لا دخل له بروايته، كما اتّفق بالنسبة إلى الإسكافىّ، حيث ذكر فى ترجمته أنّه كان يرى القياس فترك رواياته لأجل ذلك[۱۰۰]. و كانوا يتوقّفون فى روايات من كان على الحقّ فعدل عنه و إن كانت كتبه و رواياته حال الاستقامة، حتّى أذن لهم الإمام عليه السّلام أو نائبه. كما سألوا العسكرىّ عليه السّلام عن كتب بنى فضّال و قالوا: إنّ بيوتنا منها ملاء، فأذن عليه السّلام لهم[۱۰۱]. و سألوا الشيخ أبا القاسم بن روح عن كتب ابن أبى عزاقر الّتى صنّفها قبل الارتداد عن مذهب الشيعة، حتّى أذن لهم الشيخ فى العمل بها[۱۰۲].

و الحاصل أنّ الإمارات الكاشفة عن اهتمام أصحابنا فى تنقيح الأخبار فى الأزمنة المتأخّرة عن زمان الرضا عليه السّلام أكثر من أن تحصى، و يظهر للمتتبع[۱۰۳].

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج‌۵، ص: ۱۴۱

ترجمه:

(ادامه نقل حديث)

و از حمدويه، از ايّوب بن نوح منقول است كه نزد او كتابى بود مشتمل بر احاديث ابن سنان، فلذا ايّوب گفت:

اگر خواستيد روايات اين كتاب را بنويسيد، زيرا من اين روايات را از محمّد بن سنان نوشته‌ام، لكن از وى روايت نمى‌كنم.

زيرا ابن سنان پيش از مرگش گفت: هر حديثى كه براى شما گفته‌ام مسموع از امام نيست، بلكه آنها را از گوشه و كنار بدست آورده‌ام.

پس بنگر كه چگونه در ثبت و ضبط احاديث احتياط نموده‌اند، حتّى روايتى را كه از ثقه نمى‌شنيدند و در كتب مى‌يافتند، نقل

نمی کردند.

و به عنوان شاهد تو را این مطلب کفایت می کند که:

علیّ بن حسن بن فضّال روایت کتب پدرش حسن را که در هنگام مقابله آنها حاضر بوده است روایت نکرده، بلکه از برادرانش احمد و محمّد که آن احادیث را از پدرشان نقل می کردند نقل می‌نمود و از آن این گونه عذر می‌آورد که در روز مقابله حدیث با پدرش کم‌سن بوده است و معرفت چندانی به روایات نداشته است. فلذا برای بار دوم آن روایات را بر برادرانش قرائت نمود.

(حاصل کلام)

اینکه علی الظاهر مدار محدّثین بر ثبت و ضبط اخباری منحصر بوده است که یا از صاحب کتاب می‌شنیده‌اند و یا از کسی که او از صاحب کتاب شنیده بود.

پس ثبت و ضبط نمی کردند مگر آنچه را که (از صاحب کتاب) شنیده بودند هرچند با وسائطی چند از صاحب کتاب، اگرچه به انتساب کتاب به صاحبش نیز علم داشته‌اند، (لکن این انتساب و علم به آن را کافی ندانسته، سماع را از خود وی لازم می‌دانستند، اگرچه سماع با وسائط صورت می گرفت) البتّه به شرط اطمینان به وسائط و شدّت اطمینانشان به آنها.

و چه‌بسا ایشان در تصحیح و یا ردّ حدیث از صاحب کتب تبعیّت می کردند، چنانچه این امر درباره صدوق نسبت به ابن ولید (استادش) اتفاق افتاده است و چه‌بسا به شخصی که در او نقطه ضعف بعیدالمدخلیه‌ای هم وجود داشت اطمینان نمی کردند به این خاطر از جماعتی از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۴۲

آنها نقل گردیده است که از روایاتی که ناقلین این روایات از ضعفا نقل حدیث می کرده‌اند و یا احتمالا به روایات مرسله اعتماد می کنند، باید احتراز گردد، اگرچه نقله آنها فی حدّ نفسه مورد اطمینان باشند، چنانچه این مسئله نسبت به برقی اتفاق افتاده است، بلکه روایات شخصی را که به قیاس عمل می‌نمود، طرد می‌نمودند با اینکه عمل به روایت دخلی نداشت. چنانکه نسبت به اسکافی این امر اتّفاق افتاده است، از آن جهت که در زندگی‌نامه او آمده است که وی به قیاس عمل می کرده، فلذا بدین خاطر روایاتش متروک شده است همچنین است در عمل به روایات کسی که ابتداء مذهبش حق بوده، سپس عدول و توقّف نموده تا امام و یا نماینده ایشان به او اجازه در عمل را صادر کرده است، هرچند کتب حدیث وی در زمان مستقیم العقیده بودنش جمع و تدوین شده است.

چنانچه از امام عسگری در پاسخ به سؤال از اینکه کتب بنی فضّال در منازل ما پر شده، پس امام در نقل احادیث مزبور به ایشان اجازه دادند.

و همچنین از شیخ ابو القاسم بن روح، درباره کتب ابن عزاقر (شلمغانی) که پیش از ارتدادش از مذهب شیعه تصنیف کرده بود سؤال نمودند تا آنجا که ایشان آنان را در عمل اجازه فرمودند.

(حاصل و نتیجه گفتار)

اینکه امارات و نشانه‌هایی که از سعی و تلاش اصحاب در تنقیح اخبار در زمان‌های متأخّر از زمان امام رضا کشف می کند، بیشتر از آن است که قابل احصاء و شمارش باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۴۳

متن:

و الدّاعی إلی شدّة الاهتمام- مضافا إلی کون تلک الرّوایات أساس الدین و بها قوام شریعة سیّد المرسلین صلّی اللّه علیه و آله و لهذا قال الإمام فی شأن جماعة من الرواة: «لو لا هؤلاء لاندرست آثار النبوّة»، و أنّ النّاس لا یرضون بنقل ما لا یوثق به فی کتبهم المؤلّفة

فی التواریخ الّتی لا یترتّب علی وقوع الکذب فیها أثر دینیّ بل و لا دنیویّ، فکیف فی کتبهم المؤلّفة، لرجوع من یأتی إلیها فی امور الدین، علی ما أخبرهم الإمام بأنّه یأتی علی الناس زمان هرج لا یأنسون إلّا بکتبهم، و علی ما ذکره الکلینیّ فی دیباجة الکافی من کون کتابه مرجعا لجمیع من یأتی بعد ذلک- ما تنبّهوا له و نبّههم علیه الأئمّة من أنّ الکذّابة کانوا یدسّون الأخبار المکذوبة فی کتب أصحاب الأئمّة کما یظهر من الرّوایات الکثیرة:

منها: أنّه عرض یونس بن عبد الرحمن علی سیّدنا أبی الحسن الرضا علیه السّلام کتب جماعة من أصحاب الباقر و الصّادق علیهما السّلام فأنکر منها أحادیث کثیرة أن تکون من أحادیث أبی عبد اللّه علیه السّلام.

و قال:

«إنّ أبا الخطّاب کذب علی أبی عبد اللّه علیه السّلام، و کذلک أصحاب أبی الخطّاب یدسّون الأحادیث إلی یومنا هذا فی کتاب أصحاب أبی عبد اللّه علیه السّلام»[۱۰۴].

و منها: ما عن هشام بن الحکم أنّه سمع أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول:

«کان المغیرة بن سعد، لعنه اللّه، یتعمّد الکذب علی أبی و یأخذ کتب أصحابه، و کان أصحابه المستترون بأصحاب أبی یأخذون الکتب من أصحاب أبی فیدفعونها إلی المغیرة، لعنه اللّه، فکان یدسّ فیها الکفر و الزندقة و یسندها إلی أبی»،[۱۰۵] الحدیث.

و روایة الفیض بن المختار المتقدّمة فی ذیل کلام الشیخ. إلی غیر ذلک من الرّوایات.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۴۴

ترجمه: (وجه اهتمام اصحاب بر تنقیح اخبار)

امارات به دست آمده از سعی و تلاش اصحاب و یاران ما (شیعه) در تنقیح اخبار در زمان‌های اخیر از زمان امام رضا بیشتر از این است که قابل احصاء و شمارش باشد. و علّت و انگیزه این شدت اهتمام:

۱- این است که این روایات اساس دین بوده و قوام شریعت پیامبر بر آنهاست فلذا امام در شأن جماعتی از نقله و روات این اخبار فرموده‌اند: «اگر اینان نبودند، آثار نبوّت مندرس و کهنه می‌شد».

۲- مردم راضی به نقل قضایا و حکایات تاریخی که بر دروغ بودن آنها هیچ‌گونه اثر دینی و دنیایی مترتب نمی‌شود، نیستند. پس چگونه حاضرند در کتب حدیثی و نوشته شده آنان، که بعدا مردم در امور دین خود به آنها رجوع می‌کنند مشتمل بر روایات و اکاذیب باشد، چنانچه امام به ایشان خبر داده است که: زمانی بر مردم بیاید که هرج و مرج بوده و ایشان به غیر کتبشان با چیز دیگری مأنوس نیستند و بنا بر آنچه کلینی در دیباچه کافی آورده است، می‌گوید:

کتابش را به نحوی ترتیب داده که برای مرجع بودن همه کسانی که بعدا خواهند آمد، صلاحیت داشته باشد.

(اخبار دالّه بر وجود اخبار مجعول)

از جمله این اخبار این است که: یونس بن عبد الرحمن بر سیّد ما ابن الحسن الرضا کتب (حدیثی) جماعتی از اصحاب امام باقر و صادق را، عرضه داشت. حضرت احادیث بسیاری از آن احادیث را که منسوب به ابی عبد اللّه می‌باشد را انکار نمودند و سپس فرمودند: ابو خطاب بر ابی عبد اللّه دروغ بسته است، همچنین یاران و پیروان ابو خطاب از آن زمان تاکنون احادیث دروغین جعل کرده و در آنها را با دسیسه در کتب مشتمل بر اخبار امام صادق قرار داده است. و از جمله این اخبار، حدیثی است از هشام بن حکم که او از امام صادق شنیده بود که می‌گوید:

مغیرة بن سعد (لعنة اللّه علیه) تعمدا بر پدرم دروغ می‌بست و در حالی که پیروانش در میان اصحاب پدرم مخفی بودند، کتب حدیثی پدرم را گرفته و به مغیره می‌رساندند و او کفر و زندقه و الحاد را در آن کتاب می‌گنجاند، و آن جعلیّات را به احادیث پدرم نسبت می‌داد و همچنین است روایت فیض مختار که در ذیل کلام شیخ آن را نقل نمودیم و غیر این اخبار ذکر شده، روایات

دیگری نیز وجود داشته، که مطلب فوق را تقویت می کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۴۵

متن:

و ظهر ممّا ذكرنا انّ ما علم إجمالا من الأخبار الكثيرة من وجود الكذّابين و وضع الحديث، فهو انّما كان قبل زمان مقابلة الحديث و تدوين علمى الحديث و الرجال بين أصحاب الأئمّة مع انّ العلم بوجود الأخبار المكذوبة انّما ينافى دعوى القطع بصدور الكلّ الّتى تنسب الى بعض الأخباريّين[۱۰۶]، أو دعوى الظنّ بصدور جميعها[۱۰۷]. و لا ينافى ذلك ما نحن بصدده من دعوى العلم الإجمالىّ بصدور أكثرها أو كثير منها، بل هذه دعوى بديهيّة. و المقصود ممّا ذكرنا دفع ما ربّما يكابره التعسّف الخالى عن التتبع من منع هذا العلم الإجمالىّ. ثمّ إنّ هذا العلم الإجمالىّ إنّما هو متعلّق بالأخبار المخالفة للأصل المجرّدة عن القرينة، و إلّا فالعلم بوجود مطلق الصادر لا ينفع. فإذا ثبت العلم الإجمالىّ بوجود الأخبار الصادرة فيجب بحكم العقل العمل بكلّ خبر مظنون الصدور، لأنّ تحصيل الواقع الّذى يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعيّن المصير إلى الظنّ فى تعيينه، توصّلا إلى العمل بالأخبار الصادرة. بل ربّما يدّعى وجوب العمل بكلّ واحد منها مع عدم المعارض و العمل بمظنون الصدور أو بمظنون المطابقة للواقع من المتعارضين. و الجواب عنه أوّلا:

أنّ وجوب العمل بالأخبار الصادرة إنّما هو لأجل وجوب امتثال أحكام اللّه الواقعيّة المدلول عليها بتلك الأخبار؛ فالعمل بالخبر الصادر عن الإمام عليه السّلام إنّما يجب من حيث كشفه عن حكم اللّه الواقعىّ. و حينئذ نقول: إنّ العلم الإجمالىّ ليس مختصّا بهذه الأخبار، بل نعلم إجمالا بصدور أحكام كثيرة عن الأئمّة عليهم السّلام، لوجود تكاليف كثيرة، و حينئذ فاللازم أوّلا الاحتياط، و مع تعذّره أو تعسّره أو قيام الدليل على عدم وجوبه يرجع إلى ما أفاد الظنّ بصدور الحكم الشرعىّ التكليفىّ عن الحجّة عليه السّلام سواء كان المفيد للظنّ خبرا أو شهرة أو غيرهما، فهذا الدليل لا يفيد حجّيّة خصوص الخبر، و إنّما يفيد حجّيّة كلّ ما ظنّ منه بصدور الحكم عن الحجّة و إن لم يكن خبرا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۴۶

ترجمه:

(ادامه بحث گذشته)

و از مطالبی که ذکر نمودیم آشکار شد که آنچه اجمالا از اخبار کثیره از جانب کذّابین وضع احادیث معلوم می‌شود این است که: جعل اخبار و احادیث دروغین تا قبل از زمان مقابله احادیث و تدوین آنها و علم رجال در میان اصحاب ائمه بوده است و البته علم به وجود اخبار جعلی و مکذوبه (در میان روایات) مانع و منافی از ادّعای مقطوع الصدور بودن تمام اخبار است که به برخی از اخباریّین نسبت داده می‌شود و یا منافی ادّعای ما به ظنّ به صدور تمام اخبار است. و لکن با آنچه ما درصدد آن هستیم مبنی بر اینکه علم اجمالی به صدور اکثر و یا لااقل بسیاری از آنها داریم تنافی ندارد، بلکه این ادّعا یک ادّعای بدیهی است و مقصود ما از این بیان، این بود که جدل و مکابره کسی را که سخنش خالی از تفحّص و دقّت است و بدون دلیل از چنین علم اجمالی منع می‌کند، ردّ کرده خنثی نمائیم. (پس وجود علم اجمالی به صدور بسیاری از اخبار جای شک و شبهه ندارد). و سپس باید بدانیم که این علم اجمالی (که وجود آن را تصدیق نمودیم) متعلّق به اخباری است که مضمون آنها با اصل مخالف و خالی و مجرّد از قرینه است. (و مراد این است که بگوئیم از روی یقین و به طور اجمال می‌دانیم که اخبار بسیاری که مضمونشان با اصل مخالف است و مجرّد از هرگونه قرینه است از ائمه طاهرین صادر شده است) وگرنه ادّعای علم اجمالی به وجود مطلق اخبار صادره، نفعی در این مقام ندارد. پس اگر علم اجمالی به صدور بسیاری از اخبار از ائمه ثابت شد و (دانستیم که متعلّق علم اجمالی اخبار مخالف با اصل و خالی از قرینه است) به حکم عقل باید به هر خبر مظنون الصدوری عمل کرد، یعنی (اخباری را که علم به صدورشان داریم باید

مورد عمـل واقع شونـد که از محـل بحث خارج‌انـد، لکن اخبـار غیر معلوم الصـدور را بایـد در خصوص مظنون‌الصـدورشان قائل به حجّیت شد)، چرا که تحصیل واقعی وقتی به حسب فرض، بر وجه علم و یقین ممکن نشده عقل حکم می‌کند به اینکه باید به مرحله نازل‌تر از آن یعنی ظنّ اکتفاء نمود تا بدین‌وسیله به اخبار صادره دست یافته و به آنها عمل نموده اعم از اینکه مظنون الصـدور بوده و یـا محتمل الصـدور. و امّا در اخبار متعارض لازم است که به خصوص مظنون الصـدور یا مظنون المطابقه با واقع عمل شود. لـذا با این دلیل حجّیت اخبار آحاد ثابت شد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۴۷

(پاسخ شیخ انصاری از نخستین تقریر دلیل عقل)

اشاره

جواب از تقریر مـذکور: این است که وجوب عمـل به اخبـار صـادره از معصوم به خاطر وجوب امتثال احکام اللّه واقعی است، که به واسـطه این اخبـار برآن دلالـت شـده است، پس عمـل به خبر صـادر از امام به ملاحظه اینکه کاشف از حکم اللّه واقعی است واجب است که در این صورت می‌گوئیم: علم اجمـالی مختصّ به این اخبار نیست، بلکه اجمالا می‌دانیم که احکام بسـیاری از ائمه طاهرین صـادر شـده است، زیرا تکـالیف کثیره در واقع وجود دارد. پس آنچه در وهله اوّل لازم است، احتیـاط است و بـا تعـذّر و یا عسـر و مشـکل بودن احتیاط و یا وجود دلیل بر عـدم وجوب آن، لازم است به دلیلی که مفید ظنّ به حکم شـرعی تکلیفی است عمل شود، اعم از اینکه دلیـل مـذکور خبر باشـد و یـا شـهرت و یـا غیر از این دو. پس این دلیـل عقلی (مـذکور) حجّیت خصوص خبر را افاده نمی‌کند، بلکه مفاد آن حجّیت هر امری است که ظنّ به صدور حکم از امام بیاورد، اگرچه خبر نباشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۴۸

تشریح المسائل

* حاصل پاسخ اوّل در متن مزبور چیست؟

این است که عمـل به اخبـار و وجوب آن وجوب طریقی است و نه وجوب موضوعی. یعنی: نفس عمل به خبر از آن جهت که عمل به خبر است مطلوب نیست، بلکه وجوب آن به این لحـاظ است که به واسـطه آن امتثـال احکام اللّه واقعی حاصل می‌شود با توجه به مطلب مذکور: احکام واقعی فقط در مؤدّای اخبار وجود ندارد تا علم اجمالی به خصوص آنها تعلّق داشته باشد.

به عبارت دیگر:

بایـد علم اجمالی را در دایره کبیره فرض کرد، به این معنا که بالاجمال می‌دانیم خدای تعالی دارای احکامی است که این احکام در میان اخبار و اجماعات منقوله و امارات موجود است. لاجرم مقتضای این علم اجمالی این است که باید به تمام این‌ها عمل شود و نه به خصوص اخبار.

پس دلیل عقلی مـذکور خصوص اخبار را حجّت نمی‌کنـد تا اینکه آن را از جمله ادلّه حجّیت خبر واحد قرار دهیم بلکه مطلق دلیلی که نسبت به واقع برای ما ایجاد ظنّ بنماید با آن حجّت می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۴۹

متن:

فإن قلت: المعلوم صـدور کثیر من هذه الأخبار الّتی بأیدینا، و أمّا صدور الأحکام المخالفهٔ للاصول غیر مضـمون هذه الأخبار فهو غیر معلوم لنا و لا مظنون.

قلت:

أوّلا: إنّ العلم الإجمالیّ و إن کان حاصلا فی خصوص هذه الروایات الّتی بأیدینا، إلّا أنّ العلم الإجمالیّ حاصل أیضا فی مجموع ما بأیدینا من الأخبار و من الأمارات الأخر المجرّدة عن الخبر الّتی بأیدینا المفیدة للظنّ بصدور الحکم عن الإمام علیه السّلام، و لیست هذه الأمارات خارجة عن أطراف العلم الإجمالیّ الحاصل فی المجموع بحیث یکون العلم الإجمالیّ فی المجموع مستندا إلی بعضها و هی الأخبار، و لذا لو فرضنا عزل طائفة من هذه الأخبار و ضممنا إلی الباقی مجموع الأمارات الأخر کان العلم الإجمالیّ بحاله.

فهنا علم إجمالیّ حاصل فی الأخبار و علم إجمالیّ حاصل بملاحظة مجموع الأخبار و سائر الأمارات المجرّدة عن الخبر. فالواجب مراعاة العلم الإجمالیّ الثانی و عدم الاقتصار علی مراعاة الأوّل.

نظیر ذلک: ما إذا علمنا إجمالا بوجود شیاه محرّمة فی قطیع غنم بحیث یکون نسبته إلی کلّ بعض منها کنسبته إلی البعض الآخر و علمنا أیضا بوجود شیاه محرّمة فی خصوص طائفة خاصّة من تلک الغنم بحیث لو لم یکن من الغنم إلّا هذه علم إجمالا بوجود الحرام فیها أیضا. و لا کاشف عن ثبوت العلم الإجمالیّ فی المجموع ما أشرنا إلیه سابقا، من أنّه لو عزلنا من هذه الطائفة الخاصّة الّتی علم بوجود الحرام فیها قطعة توجب انتفاء العلم الإجمالیّ فیها و ضممنا إلیها مکانها باقی الغنم حصل العلم الإجمالیّ بوجود الحرام فیها أیضا. و حینئذ فلا بدّ من أن نجری حکم العلم الإجمالیّ فی تمام الغنم إمّا بالاحتیاط او بالعمل بالمظنّة لو بطل وجوب الاحتیاط. و ما نحن فیه من هذا لقبیل.

و دعوی أنّ سائر الأمارات المجرّدة لا- مدخل لها فی العلم الإجمالیّ و أنّ هنا علما إجمالیّا واحدا بثبوت الواقع بین الأخبار، خلاف الإنصاف.

و ثانیا: إنّ اللازم من ذلک العلم الإجمالیّ هو العمل بالظنّ فی مضمون تلک الأخبار، لما عرفت من أنّ العمل بالخبر الصادر إنّما هو باعتبار کون مضمونه حکم اللّه الذی یجب العمل به.

و حینئذ فکلّما ظنّ بمضمون خبر منها و لو من جهة الشهرة یؤخذ به، و کلّ خبر لم یحصل الظنّ بکون مضمونه حکم اللّه لا یؤخذ به و لو کان مظنون الصدور. فالعبرة بظنّ مطابقة الخبر للواقع، لا بظنّ الصدور.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۵۰

و ثالثا: إنّ مقتضی هذا الدلیل وجوب العمل بالخبر المقتضی للتکلیف، لأنّه الذی یجب العمل به. و أمّا الأخبار الصادرة النافیة للتکلیف فلا یجب العمل بها نعم یجب الاذعان بمضمونها و إن لم تعرف بعینها. و کذلک لا یثبت به حجّیّة الأخبار علی وجه ینهض لصرف ظواهر الکتاب و السنّة القطعیّة.

و الحاصل: أنّ معنی حجّیّة الخبر کونه دلیلا متّبعا فی مخالفة الاصول العملیّة و الاصول اللفظیّة مطلقا.

و هذا المعنی لا یثبت بالدلیل المذکور، کما لا یثبت بأکثر ما سیأتی من الوجوه العقلیّة بل کلّها، فانتظر.

ترجمه:

(سؤال)

اگر بگویی که: آنچه بالاجمال معلوم است، صدور بسیاری از این اخباری که در دست ماست از معصومین است. و امّا صدور احکام مخالف با اصل که غیر مضمون این اخبار است، متعلّق علم اجمالی نبوده و نامعلوم است، (چنانچه مظنون هم نمی‌باشند). پس به چه جهت احکام محتمله در غیر اخبار مورد توجّه واقع می‌شوند و در نتیجه امارات دیگر واجب العمل می‌شوند؟

(پاسخ)

اگرچه علم اجمالی در خصوص این روایاتی که در اختیار ما است حاصل می‌باشد، ولی این علم اجمالی در مجموع اخبار و روایات و امارات دیگری که مجرّد از خبرند و موجب ظنّ به صدور حکم از امام می‌شوند، نیز حاصل می‌شود. و لذا این امارات از اطراف

علم اجمالی حاصل که در مجموعه مذکور، خارج نیستند به طوری که علم اجمالی در مجموع، صرفا مستند به برخی از آن یعنی خصوص اخبار باشد و لذا اگر برخی از این اخبار را از صحنه خارج کرده و بقیه امارات را به باقی اخبار ضمیمه کنیم، علم اجمالی به حال خود خواهد بود. پس در اینجا یک علم اجمالی حاصل در دایره صغیره (یعنی خصوص اخبار) است و یک علم اجمالی حاصل در دایره کبیره یعنی به ملاحظه مجموع اخبار و امارات مجرّده از خبر، پس آنچه واجب است مراعات علم اجمالی دوّم است و عدم اکتفاء بر مراعات علم اجمالی اوّل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۵۱

(تمثیل)

و نظیر مورد بحث این است که: اگر اجمالا- به وجود تعدادی گوسفند محرّم در گله گوسفندی علم داشته باشیم به این نحو که نسبت آن محرّمات به هر بعضی مثل نسبتش با بعض دیگر از آن می‌باشد. و علم ما به وجود گوسفندان حرام در مورد طایفه خاصّی از آن گوسفندان، به نحوی باشد که جز این طائفه خاصّه گوسفندی نباشد، باز علم به وجود گوسفندان حرام در آن بالاجمال وجود دارد. و دلیلی که کاشف از وجود علم اجمالی در این مجموعه است همان نکته‌ای بود که سابقا بدان اشاره کرده و در این مثال می‌گوئیم: اگر از پانصد گوسفند سیاه که به وجود حرام در آنها علم اجمالی داریم، به اندازه حرام، مثلا ده رأس را استثناء نمائیم. و به این ترتیب علم اجمالی را در خصوص آن منتفی سازیم و به جای ده گوسفند استثناء شده ده رأس از پانصد گوسفند سفید رنگ را قرار دهیم، باز ملاحظه می‌کنیم که علم اجمالی به وجود حرام در این پانصد رأس سیاه برمی‌گردد، به نحوی که به تدریج اگر هر ده تا ده‌تای از آن را کنار گذاشته و علم اجمالی را زائل نمائیم و سپس به جای آن ده رأس از گوسفندان سفید را قرار دهیم، ملاحظه می‌کنیم که تا پایان پانصد رأس سیاه و قرار گرفتن پانصد رأس سفید به جای آنها حال به همین منوال است که علم اجمالی به حال خود باقی است و این بهترین شاهد و دلیل است بر وجود علم اجمالی در مجموع. پس در چنین حالی لازم است حکم علم اجمالی را در تمام گلّه گوسفند جاری کنیم مبنی بر اینکه یا از مجموع احتیاط کنیم و دوری گزینیم و یا در تمام مجموعه به ظنّ عمل نمائیم و از مظنون الحرمة پرهیز نمائیم، مشروط به اینکه وجوب احتیاط را باطل بدانیم وگرنه حقّ همان احتیاط خواهد بود. حال مسئله مورد بحث ما هم عینا همین‌طور است و هرآنچه در این مثال می‌گوئیم باید در ما نحن فیه نیز ملتزم شویم و این ادّعا که غیر از اخبار امارات دیگر هیچ مدخلیتی در علم اجمالی نداشته و در مسئله مورد نظر تنها یک علم اجمالی بیشتر نبوده که آن‌هم در میان اخبار آحاد می‌باشد، از انصاف بدور است.

(پاسخ دوّم شیخ از تقریر اوّل دلیل عقلی)

ثانیا: لازمه این علم اجمالی همان عمل نمودن به ظنّ در مضمون آن اخبار است چرا که فهمیدی که عمل به اخبار صادره به اعتبار این است که مضمون آن حکم اللّه واقعی است که عمل به آن واجب است و لذا اگر به مضمون خبری از این اخبار ظنّ حاصل شود اگرچه از ناحیه شهرت هم باشد باید اخذ و به آن عمل شود، و هر خبری که در مورد آن ظنّ حاصل نشود

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۵۲

که مضمونش حکم اللّه واقعی است نباید که اخذ و مورد عمل واقع شود، اگرچه ظنّی الصدور باشد. در نتیجه لازمه علم اجمالی مذکور این است که صرفا اخبار مظنون و مطابق با واقع حجّت می‌شوند و نه اخباری که مظنون الصدور هستند.

پس علم اجمالی مزبور اثبات‌کننده مدّعی نمی‌باشد.

(پاسخ سوم شیخ از تقریر اوّل دلیل عقلی)

اشاره

این است که مقتضای این دلیل وجوب عمل به خصوص خبری است که مقتضی تکلیف است چرا که تنها این قبیل از اخبارند که عمل به آن واجب است. و امّا اخبار و روایاتی که نافی تکلیف‌اند، عمل به آنها واجب نیست. بله: اذعان به مضمون آنها لازم است اگرچه بعینه شناخته شده نباشد (و مکلّف حکمی را که معتقد است نتواند بیان کرده و نشان دهد). و همچنین حجیّت اخبار به حدّی که برای صرف ظواهر قرآن و سنن قطعیه و متواتر صلاحیّت داشته باشد از دلیل مزبور استفاده نمی‌شود (و حال آنکه قائلین به حجیّت اخبار منظورشان حجیّت به معنای مزبور است).

حاصل کلام اینکه: معنای حجیّت خبر این است که یک دلیل به طور مطلق در مخالفت با اصول عملیّه و لفظیّه مورد عمل قرار گیرد، اعم از اینکه مثبت تکلیف بوده و یا نافی آن باشد و حال آنکه این معنا از دلیل عقلی مذکور استفاده نمی‌شود، چنانچه از بیشتر ادلّه عقلیّه‌ای که ذکر خواهیم نمود نیز بیشتر به دست نمی‌آید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۵۳

تشریح المسائل

* اگر طبق متن مورد بحث اشکال شود که اخبار و روایات در یک تقسیم به سه دسته ذیل تقسیم می‌شوند:

۱- احادیثی که مطابق با اصل بوده و نامشان مثبت است.

۲- احادیثی که مخالف با اصل بوده لکن دارای قرائن قطعیّه هستند.

۳- احادیثی که مخالف با اصل بوده و مجرّد از قرائن هستند.

حال شاید این علم اجمالی که شما مدّعی آن بودید، مربوط به بخش اوّل و دوّم باشد و شامل بخش سوم نشود، در حالی که آنکه مهم است و مورد بحث ماست همین قسم سوم است شیخ چه پاسخ می‌دهد؟ زیرا که: إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

شیخ انصاری پاسخ می‌دهد که مسلّم بدانید که علم اجمالی هر سه بخش را دربر می‌گیرد و بلکه اساسا اختصاص بر دسته ثالثه دارد، چرا که در دسته اوّل نیازی به دلیل شرعی نمی‌باشد و در دسته دوّم هم که از راه قرائن خاصّه قطع به صدور می‌آید.

بنابراین علم اجمالی منحصر می‌شود به دسته سوّم، و لذا این دلیل به درد ما می‌خورد سپس می‌فرماید:

اگرچه در گذشته بر این بیان اعتماد داشتیم، لکن هم اینکه به خاطر اشکالاتی که برآن وارد است از آن عدول کرده و بدان اعتنائی نداریم.

* اشکالات شیخ بر امر مزبور چیست؟

اوّلا: این دلیل مدّعای شما را اثبات نمی‌کند چرا که مدّعا حجیّت خصوص خبر واحد است، در حالی که دلیل می‌گوید: مطلق الظنّ حجّت است، زیرا که علم اجمالی دائره‌اش محدود به اخبار و روایات نیست بلکه ما اجمالا می‌دانیم که احکام فراوانی از معصومین صادر گردیده، چه اینکه در ضمن احادیثی که به دست ما رسیده و چه در ضمن آنها که به دست ما نرسیده و چه در ضمن سایر امارات ظنّیه از قبیل شهرت فتوائیه و اجماع منقول و ...

آنگاه علم اجمالی موجب احتیاط است و در درجه اوّل به حکم عقل ما باید احتیاط کنیم و در درجه دوم به فرض تعذّر و یا تعسّر احتیاط و یا وجود دلیل بر عدم اعتبار آن نوبت به مظنّه می‌رسد آن‌هم نه خصوص ظنّ حاصل از خبر واحد، بلکه مطلق الظنّ.

پس باید بگوئیم: (کلّ امارة ظنّیة فهی حجیّة و یجب الرجوع إلیها سواء کان خبرا ام اجماعا ام شهرة ...)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۵۴

در نتیجه این استدلال بیش از اینکه به درد طرفداران ظنّ خاصّ بخورد به درد طرفداران ظنّ مطلق می‌خورد.

* اگر گفته شود که ما تنها یک علم اجمالی صغیر داریم که آن‌هم در محدوده اخبار و روایات است، یعنی اجمالا می‌دانیم که بیشتر این احادیث از ائمّه صادر شده است و نه تفصیلا.

و غیر از این احادیث واصله به ما، احکامی نیز وجود دارد که مخالف اصل اوّلی عقلی (یعنی اباحه) است و از ائمه صادر شده است در حالی که غیر از مضمون این اخبار باشد، نه معلوم بالاجمال است و نه مظنون، بلکه مشکوک بوده و مجرای اصالهٔ البراءهٔ است.

به عبارت دیگر:

قبل از اینکه به اخبار مراجعه کنیم یک علم اجمالی کبیر داشتیم مبنی بر اینکه، احکام فراوان و واجبات و محرّمات بسیاری از سوی شارع صادر شده و برعهده ما گذاشته شده است که ما مکلّف به رفتن و یافتن آنها و سپس عمل کردن به آنها می‌باشیم.

حال چون از طرق علمیّه نمی‌توانیم این مسیر را طی کنیم، پس ناگزیریم که از طرق ظنّیّه حرکت نمائیم.

آنگاه به دنبال این علم اجمالی به راه افتاده، تفحّص نمودیم و به این نتیجه رسیدیم که آن مقدار که ما علم اجمالی داشتیم (مثلا علم به ۵۰۰ واجب و ۳۰۰ حرام) می‌توان همه این‌ها را از میان روایات به دست آورد، و لذا آن علم جمالی کبیر تبدیل شد به یک علم اجمالی صغیر و یک شک بدوی.

یعنی یقین داریم که واقعیات در لابلای همین روایات است و لکن نسبت به سایر امارات شک بدوی داریم. آنگاه اصل برائت را جاری می‌کنیم.

پس باز هم علم اجمالی مخصوص به اخبار شد و استدلال مذکور دوباره جریان می‌یابد.

(پاسخ شیخ به اشکال مذکور)

شیخ می‌فرماید: اینکه شما علم اجمالی را نسبت به سایر امارات ظنّیّه انکار می‌کنید بی‌انصافی است، بلکه باید بدانیم که ما دو نوع علم اجمالی داریم:

یکی کبیر است و دائره آن نسبت به کلیه امارات ظنّیّه توسعه دارد.

و یکی صغیر است که در محدوده اخبار و مختص به آن است و گواه بر این مطلب این است که: اگر به حسب فرض ۴/ ۳ احادیث کتب معتبره را استثناء کرده بگوئیم این‌ها از معصوم صادر شده و ۴/ ۱ باقی مانده را با سایر امارات ضمیمه کنیم، باز هم علم اجمالی ما به حال خود باقی می‌ماند که در چنین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۵۵

مواردی وظیفه ما، مراعات علم اجمالی کبیر است و نه خصوص علم اجمالی صغیر، زیرا که از مراعات اخصّ، مراعات اعم لازم نمی‌آید لکن از مراعات اعم، مراعات اخصّ نیز لازم می‌آید.

* شیخ چه مثالی از خارج در تبیین و تایید مطلب فوق می‌آورد؟

می‌گوید:

۱- فرض کنید یک گلّه گوسفند داریم به تعداد ۱۵۰۰ رأس که به حسب فرض (۵۰۰) ۳/ ۱ آن سیاه و ۳/ ۱ (۵۰۰) آن سفید و ۳/ ۱ آن (۵۰۰) سرخ رنگ می‌باشد، و ما علم اجمالی داریم که بخشی از مجموعه گوسفندان گلّه حرام می‌باشد.

حال اگر شخص مطّلعی بیاید و حدود ۲۰ رأس از بخش گوسفندان سفید را جدا کند و بگوید این‌ها حرام گوشت شده‌اند، در اینجا نسبت به خصوص این ۳/ ۱ علم اجمالی از بین می‌رود، لکن وقتی باقیمانده این ۳/ ۱ را به آن ۳/ ۲ دیگر ضمیمه کنیم می‌بینیم که باز هم علم اجمالی باقی است و وظیفه ما احتیاط است، آن‌هم از مجموع گلّه و نه از ۳/ ۲ دیگر.

۲- مدّعای شما این است که هر حدیثی که مظنون الصدور است، حجّت است، لکن دلیل شما دلالت می‌کند که هر حدیثی که مظنون المضمون است حجّت است و میان این دو تفاوت وجود دارد، زیرا چه‌بسا ممکن است حدیثی مظنون الصدور باشد ولی به

جهت شرائط تقيّه مظنون المضمون نباشد. پس ظن به صدور اعم از ظنّ به مضمون است.

۳- مدّعاى شما عبارتست از وجوب العمل به خبر واحد از باب حجيّت و حال آنكه دليل شما كه علم اجمالى بود دلالت مى‌كند بر وجوب عمل به خبر واحد از باب احتياط و ميان اين دو تفاوت وجود دارد و تفاوت آن به اين است كه:

اگر حديثى از باب احتياط واجب العمل بود،

۱- در مواردى كه مطابق احتياط است بايد بدان عمل نمود و آن مواردى است كه اصل نافى و حديث مثبت وجوب يا حرمت باشد.

۲- و در مواردى كه مخالف احتياط است:

فى المثل اصالة الاحتياط مى‌گويد: حرام و يا واجب، و لكن حديث نفى تكليف مى‌كند در اينجا نبايد به حديث عمل نمود، ولى اگر از باب حجيّت واجب العمل شده حجّت بر هر اصلى از اصول عمليّه و لفظيّه مقدّم مى‌شود، و هيچ اصلى قدرت مقاومت در برابر آن را ندارد، چه خبر مثبت تكليف باشد و چه نافى تكليف.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۵، ص: ۱۵۶

متن:

الثّانى:

ما ذكره فى الوافية، مستدلّا على حجّيّة الخبر الموجود فى الكتب المعتمدة للشيعة، كالكتب الأربعة، مع عمل جمع به، من غير ردّ ظاهر، بوجوه، قال:

«الاوّل: انّا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامة، سيّما بالاصول الضرورية، كالصلاة و الزّكاة و الصّوم و الحجّ و المتاجر و الانكحة و نحوها، مع انّ جلّ اجزائها، و شرائطها و موانعها إنّما يثبت بالخبر الواحد الغير القطعىّ، بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد؛ و من أنكر فإنّما ينكر باللسان و قلبه مطمئنّ بالإيمان[۱۰۸]. انتهى.

و يرد عليه أوّلا: أنّ العلم الإجمالىّ حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط بين جميع الأخبار، لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره، و مجرّد وجود العلم الإجمالىّ فى تلك الطائفة الخاصّة لا يوجب خروج غيرها عن أطراف العلم الإجمالىّ، كما عرفت فى الجواب الأوّل عن الوجه الأوّل؛ و إلّا لما أمكن إخراج بعض هذه الطائفة الخاصّة و دعوى العلم الإجمالىّ فى الباقى، كأخبار العدول مثلا؛ فاللازم حينئذ إمّا الاحتياط و العمل بكلّ خبر دلّ على جزئيّة شيء أو شرطيّته، و إمّا العمل بكلّ خبر ظنّ صدوره ممّا دلّ على الجزئيّة أو الشرطيّة، إلّا أن يقال: إنّ المظنون الصدور من الإخبار هو الجامع لما ذكر من الشروط.

و ثانيا: أنّ مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالأخبار الدالّة على الشرائط و الأجزاء دون الأخبار الدالّة على عدمهما، خصوصا إذا اقتضى الأصل الشرطيّة و الجزئيّة.

الثالث: ما ذكره بعض المحقّقين من المعاصرين[۱۰۹] فى حاشيته على المعالم لإثبات حجّيّة الظنّ الحاصل من الخبر، لا مطلقا. و قد لخّصناه لطوله، و ملخّصه:

أنّ وجوب العمل بالكتاب و السنّة ثابت بالإجماع، بل الضرورة و الأخبار المتواترة، و بقاء هذا التكليف أيضا بالنسبة إلينا ثابت بالأدلّة المذكورة؛ و حينئذ فإن أمكن الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم بهما بحكم أو الظنّ الخاصّ به فهو، و إلّا فالمتبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظنّ منهما[۱۱۰]. هذا حاصله.

و قد اطال فى النقض و الابرام بذكر الايرادات و الاجوبة على هذا المطلب.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۵، ص: ۱۵۷

ترجمه:

(تقریر دوّم از دلیل عقلی بر حجیّت خبر واحد)

شیخ می‌فرماید:

تقریر دوّم، بیانی است که (مرحوم فاضل تونی) در وافیه بر حجیّت خبرهای موجود در کتب مورد اعتماد شیعه آورده است و عدّه‌ای نیز به آن عمل کرده‌اند، بدون اینکه به وجهی از وجوه آن را ردّ کرده باشند و در آن به وجوهی تمسّک نموده است به اینکه:

ما به بقاء تکلیف و وظیفه در برابر احکام تا روز قیامت، قاطع هستیم. مخصوصا به اصول ضروریه مثل نماز، روزه، حج، متاجر، نکاح و امثالهم.

در حالی که قسمت اعظم از اجزاء و شرائط و موانع آنها به واسطه خبر واحد غیر قطعی به دست آمده، به طوری که اگر خبر واحد حجّت نمی‌بود و نمی‌شد به آنها عمل کنیم، امور مذکور از حقائق خود خارج شده و ماهیّت‌های دیگری به حساب می‌آمدند.

حال کسی که منکر این معناست با زبانش انکار می‌کند، لکن در قلبش مؤمن و معتقد به آن است. پایان کلام فاضل تونی.

(ایراد و اشکال شیخ به کلام جناب فاضل)

دو ایراد بر این بیان صاحب وافیه وارد است:

۱- اینکه علم اجمالی به اجزاء و شرائط، در جمیع اخبار است و نه در خصوص اخبار کتب اربعه، و صرف بودن علم اجمالی در این اخبار موجب آن نمی‌شود که غیر آن‌ها از اطراف علم اجمالی خارج باشند، چنانچه در پاسخ اوّل از وجه اوّل گفته آمد و اگر این‌طور نمی‌بود و علم اجمالی صرفا در خصوص همین اخبار یعنی کتب اربعه می‌بود، نمی‌شد برخی از آنها را از مورد علم اجمالی خارج کرده و مدّعی علم اجمالی در ما بقی آنها مثل اخبار عدول گردید.

و حال آنکه اخراج بعضی ممکن است و به جای آن اگر از اخبار دیگر یعنی از غیر کتب اربعه بگذاریم، باز هم علم اجمالی به حال خود باقی است که این خود گواه آشکاری است بر وجود علم اجمالی در مجموع اخبار.

پس در این صورت یا احتیاط لازم است و عمل به هر خبری که بر جزئیت یا شرطیّت ماهیتی دلالت می‌کند و یا اینکه هر خبر مظنون الصدوری را که بر جزئیت یا شرطیّت دلالت دارد به کار گرفت حال چه این خبر در خصوص کتب اربعه باشد و یا در غیر آن مگر اینکه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۵۸

گفته شود:

خبر مظنون الصدور از میان اخبار، همان خبری است که جامع تمام شروط است پس (باید به خصوص این قبیل از احادیث عمل شود و نه به هر خبری که بر شرطیّت و یا جزئیات ماهیتی دلالت دارد).

ثانیا: مقتضای این دلیل وجوب عمل به اخباری است که تنها بر اجزاء و شرائط دلالت دارند، و لذا شامل روایاتی که نفی‌کننده جزئیت و یا شرطیّت ماهیتی هستند نمی‌شود و حال آنکه مدّعی حجیّت اخبار آحاد کلامش اعم از مفاد این دلیل است.

(تقریر سوم از دلیل عقلی بر حجّیت خبر واحد)

تقریر سوّم بیانی است از برخی معاصرین (مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی برادر صاحب فصول) که در حاشیه معالم در اثبات حجیّت ظنّی که از خبر حاصل می‌شود نه از هر دلیلی بیان مفصّلی داشته که به جهت طولانی بودنش آن را خلاصه کرده و چنین می‌گوئیم:

وجوب عمل به کتاب و سنّت میان مسلمانان به اجماع، بلکه به ضرورت و اخبار متواتر ثابت است و این تکلیف نسبت به ما هم به

همین ادلّه مذکور ثابت است.

در این صورت باید گفت:

اگر رجوع به کتاب و سنّت ممکن باشد بر وجهی که به واسطه آن دو علم به حکم حاصل شود و یا ظنّ خاصّ پیدا گردد که مطلوب حاصل است و الّا در غیر این صورت لازم است که به آن دو بر وجهی رجوع نمود که ظنّ مطلق حاصل شود.

این مطالبی که ذکر شد حاصل فرموده ایشان است که همین مضمون را به واسطه ذکر نقوض و ایرادات و جواب از آنها طولانی فرموده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۵، ص: ۱۵۹

متن:

و يرد عليه أنّ هذا الدليل بظاهره عبارة اخرى عن دليل الانسداد الّذى ذكروه لحجّيّة الظنّ فى الجملة أو مطلقا، و ذلك لأنّ المراد بالسنّة هو قول الحجّة أو فعله أو تقريره، فإذا وجب علينا الرجوع إلى مدلول الكتاب و السنّة و لم نتمكّن من الرجوع إلى ما علم أنّه مدلول الكتاب أو السنّة تعيّن الرجوع باعتراف المستدلّ إلى ما يظنّ كونه مدلولا لأحدهما، فإذا ظننّا أنّ مؤدّى الشهرة أو معقد الإجماع المنقول مدلول للكتاب أو لقول الحجّة أو فعله أو تقريره وجب الأخذ به، و لا اختصاص للحجّيّة بما يظنّ كونه مدلولا لأحد هذه الثلاثة من جهة حكاية أحدها الّتى تسمّى خبرا و حديثا فى الاصطلاح.

نعم يخرج عن مقتضى هذا الدليل الظنّ الحاصل بحكم اللّه من أمارة لا يظنّ كونها مدلولا لأحد الثلاثة. كما إذا ظنّ بالأولويّة العقليّة او الاستقراء أنّ الحكم كذا عند اللّه و لم يظنّ بصدوره عن الحجّة أو قطعنا بعدم صدوره عنه عليه السّلام إذ ربّ حكم واقعىّ لم يصدر عنهم و بقى مخزونا عندهم لمصلحة من المصالح. لكن هذا نادر جدا، للعلم العادىّ بأنّ هذه المسائل العامّة البلوى قد صدر حكمها فى الكتاب أو ببيان الحجّة قولا أو فعلا او تقريرا. فكلّ ما ظنّ من أمارة بحكم اللّه تعالى، فقد ظنّ بصدور ذلك الحكم عنهم.

و الحاصل: أنّ مطلق الظنّ بحكم اللّه ظنّ بالكتاب او السنّة، و يدلّ على اعتباره ما دلّ على اعتبار الكتاب و السنّة الظنّيّة.

فإن قلت: المراد بالسنّة الأخبار و الأحاديث. و المراد أنّه يجب الرجوع إلى الأخبار المحكيّة عنهم، فإن تمكّن من الرجوع إليها على وجه يفيد العلم فهو، و إلّا وجب الرجوع إليها على وجه يظنّ منه بالحكم.

قلت: مع أنّ السنّة فى الاصطلاح عبارة عن نفس قول الحجّة او فعله او تقريره، لا حكاية أحدها، يرد عليه: أنّ الأمر بالعمل بالأخبار المحكيّة المفيدة للقطع بصدورها ثابت بما دلّ على الرجوع إلى قول الحجّة، و هو الإجماع و الضرورة الثابتة من الدين او المذهب.

و أمّا الرجوع إلى الأخبار المحكيّة الّتى لا تفيد القطع بصدورها عن الحجّة، فلم يثبت ذلك بالإجماع و الضرورة من الدين الّتى ادّعاها المستدلّ، فانّ غاية الأمر دعوى إجماع الإماميّة عليه فى الجملة، كما ادّعاه الشيخ و العلّامة فى مقابل السيّد و أتباعه.

و أمّا دعوى الضرورة من الدين و الأخبار المتواترة، كما ادّعاها المستدلّ، فليست فى محلّها. و لعلّ هذه الدعوى قرينة على أنّ مراده من السنّة نفس قول المعصوم او فعله او تقريره، لا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۵، ص: ۱۶۰

حكايتها الّتى لا توصل إليها على وجه العلم. نعم لو ادّعى الضرورة على وجوب الرجوع إلى تلك الحكايات الغير العلميّة لأجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكلّيّة.

يرد عليه: أنّه إن أراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم، بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعيّة الّتى يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلا؛ فهذا يرجع إلى دليل الانسداد الذى ذكروه لحجّيّة الظنّ، و مفاده ليس إلّا حجّيّة كلّ أمارة كاشفة عن التكليف الواقعىّ.

و ان أراد لزومه من جهة خصوص العلم الإجمالىّ بصدور أكثر هذه الأخبار حتّى لا يثبت بها غير الخبر الظّنّى من الظنون ليصير دليلا

عقليا على حجّيّة الخبر. فهذا الوجه يرجع الى الوجه الاول الذى قدّمناه و قدّمنا الجواب عنه- فراجع.

ترجمه: (ایراد شیخ انصاری به کلام شیخ محمد تقی)

این دلیل علی الظاهر عبارت اخرای دلیل انسداد است که اصولیون در اثبات حجیّت ظنّ به طور اجمال و یا اثبات مطلق آن آورده‌اند (و از ادلّه حجیّت خبر واحد که مفید ظنّ خاصّ است به حساب نمی‌آید) زیرا مراد از سنّت قول، فعل و یا تقریر حجّت است. بنابراین اگر رجوع به مدلول کتاب و سنّت که بر ما واجب است، برای ما ممکن نباشد، لازم به اعتراف خود ایشان باید به معنایی که مدلول بودنش برای سنّت و کتاب مظنون است رجوع کنیم. پس اگر به مؤدّای شهرت یا مورد اجماع منقولی ظنّ پیدا کردیم که مدلول کتاب یا مفاد قول و یا فعل و یا تقریر حجّت می‌باشد، واجب است آن را اخذ و به آن عمل کنیم، و حجیّت اختصاصی ندارد به اینکه مظنون مدلول خصوص فعل یا تقریر و یا قول امام است و بگوئیم وجه اختصاص به خاطر این است که تنها یکی از این سه حکایت می‌کنند از خبر و حدیث اصطلاحی. خیر.

بلکه هر دلیلی که نسبت به حکم اللّه واقعی ظنّ بیاورد حجّت است و عمل به آن واجب، چه یکی از سه امر مزبور باشد و چه از غیر این سه امر.

(استدراک)

بله: ظنّ حاصل به حکم اللّه از اماره‌ای که صدورش از امام مظنون نیست و از طریق فعل یا تقریر و یا قول حضرتش حاصل نشده، بلکه از مثل اولویّت عقلیّه یا استقراء این‌طور حاصل شده باشد که حکم واقع عند اللّه فلان حکم می‌باشد، از مقتضای این دلیل خارج است.

زیرا چه‌بسا حکم واقعی از ایشان (معصوم) صادر نشده و به خاطر مصلحتی نزد ایشان مخفی مانده که البتّه این قبیل احکام جدا کمیاب‌اند.

چه آنکه علم عادی به اینکه این مسائل عامّة البلوی بوده اقتضاء می‌کند که حکمشان در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۶۱

کتاب و یا به واسطه بیان صادر شده باشد. چه اینکه بیان امام به نحو قول صورت بگیرد یا به نحو فعل و یا تقریر. پس هر ظنّی از طریق اماره‌ای به حکم اللّه واقعی مستلزم ظنّ به صدور آن حکم است از ایشان حاصل کلام اینکه:

مطلق ظنّ به حکم خدای متعال در واقع ظنّ به کتاب یا سنّت می‌باشد و تمام ادلّه‌ای که بر اعتبار کتاب و سنت ظنّیه دلالت دارند بر اعتبار و حجیّتش دلالت می‌کنند.

(اشکال)

اگر بگویی که مراد از سنّت، اخبار و احادیث است و مراد مستدل (شیخ محمد تقی) نیز این است که رجوع به اخبار صادره از معصومین واجب است و لذا: اگر مکلّف قدرت و توانایی از رجوع به آنها را داشت به نحوی که مفید علم باشد (بدین معنا که علم حاصل شود که مرجوع الیها از خود امام است) فهو المراد، جای بحث ندارد و الّا در غیر این صورت رجوع به آنها یظنّ منه بالحکم واجب است (تا اینکه حکم واقع را به نحو ظنّ تحصیل نموده باشد) که هذا الکلام لا اشکال فیه.

(پاسخ)

شیخ می‌فرماید:

۱- سنّت در اصطلاح عبارتست از نفس قول یا فعل و یا تقریر معصوم نه حکایت کردن یکی از این سه امر.

۲- اشکالی که بر تقریر سؤال مذکور وارد است این است که امر به عمل به اخبار محکیّه‌ای که به صدورشان قطع داریم به واسطه ادلّه‌ای است که بر رجوع به قول حجت علیه السّلام دلالت دارند و آن همان اجماع و ضرورتی است که در دین و مذهب ثابت

است. پس (وجوب رجوع به خبر صادر از جانب امام امری است اتفاقی، بلکه ضروری و نفس اجماع و ضرورت در تحقق امر و فرمان به آن، کافی است) لکن رجوع به اخبار محکیه‌ای که به صدور آنها از امام قطع نداریم، نه ضروری است و نه اجماعی که جناب مستدل ادّعا نمود، بر آن دلالت دارد.

زیرا نهایت امر این است که: به طور اجمال می‌توان ادّعای اجماع علماء امامیه را بر رجوع به خبر نمود، به همان شیوه‌ای که مرحوم شیخ و جناب علّامه، در مقابل مرحوم سیّد عمل نمودند، بدون اینکه در بستر اجماع نامی از خصوص اخبار محکیّه برده شود.

و امّا ادّعای ضرورت دینی و وجود اخبار متواتره (بر رجوع به اخبار محکیّه) همان‌طور که مستدل ادّعا نموده به جا نمی‌باشد (بلکه رجوع به کلام امام و وجوب آن امری ضروری است،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۶۲

نه به واسطه خبری که آن را حکایت می‌کند).

و لذا شاید این ادّعا قرینه‌ای باشد بر اینکه مراد مستدل از سنّت، نفس قول معصوم و یا فعل و یا تقریر ایشان باشد و نه خبر حکایت‌کننده آنکه قطعا و علما به آن دست نمی‌یابی.

(استدراک)

بله اگر ادّعای ضرورت (دینی) بر وجوب رجوع به این حکایات غیر علمیّه شده است به خاطر لزوم خروج از دین است در صورتی که این اخبار محکیّه و حکایات غیر علمیه به طور کلّی طرح و ردّ شوند.

(اشکال و سؤال)

و اشکال وارده بر ادّعای مزبور این است که:

اگر مراد از خروج از دین از این جهت است که چون علم داریم به اینکه بسیاری از اخبار مذکور با تکالیف واقعیّه‌ای مطابقت دارند که عدم جواز طرح و رفع ید از آنها معلوم است و لذا چون ترک این اخبار مستلزم ترک عمل به آن تکالیف واقعیّه است و لو در صورت جهل تفصیلی به آنها، ناگزیر باید برای رفع این محذور به آنها عمل نمود.

(جواب)

این تقریر بازگشتش به دلیل انسدادی است که حضرات (اخباری) برای اثبات حجّیت مطلق ظنّ آورده‌اند و به آن تمسّک جسته‌اند.

و مفاد دلیل انسداد، حجّیت هر اماره‌ای است که کاشف از واقع باشد و نه خصوص اخبار محکیّه‌ای که به آن استدلال می‌شود.

(اشکال و سؤال)

و اگر مراد این است که چون علم اجمالی داریم به صدور اکثر این اخبار در صورت ترکشان، عقل حاکم است که بعد از عدم تمکن به رجوع به خبر معلوم الصدور باید به مظنون عمل شود.

حال چون هریک از آنها مظنون است، پس باید به کل آن اخبار عمل شود.

(پاسخ)

این تقریر بازگشتش به همان وجه اوّلی است که مطرح شده پاسخ آن نیز گفته آمد و طرح دوباره‌اش غیر لازم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۶۳

تشریح المسائل

اشاره

* دوّمین دلیل و بیان عقلی در حجیّت خصوص خبر واحد از که بود و چگونه بیانی است؟

از جناب فاضل تونی است عنوان شده در کتاب وافیه که مدّعی است خبر واحد با سه شرط حجّت است.

۱- اینکه حدیث در یکی از کتب معتبره حدیثی مثل کتب اربعه موجود باشد.

۲- حد اقل جماعتی از فقهاء شیعه به آن عمل کرده باشند.

۳- هیچ گروهی نیز برخلاف آن حدیث عمل نکرده باشند تا اینکه با عمل جماعت قبلی معارض شود و یا اگر مخالفتی هم در واقع شده است ما از آن مطّلع نباشیم.

به نظر جناب فاضل با وجود شروط مذکور خبر واحد حجّت می‌شود.

* جناب فاضل در اثبات مدّعای فوق چگونه استدلال می کند؟

می گوید:

۱- بدون شک در اسلام تکالیفی داریم اعم از واجب و حرام و یا عبادات و معاملات و بلاتردید این تکالیف و یا مسئولیتها الی الابد باقی بوده و امتثالشان در هر عصری و برای هر نسلی لازم و واجب است به ویژه آن دسته از مسائل که جزو ضروریات دین و یا مذهب به حساب می‌آیند، مثل: روزه، نماز، حج و ...

۲- و بلا شک، هرکدام از معاملات و عبادات مشتمل بر یک سری اجزاء و شرائط و یا موانع هستند که معظم آنها به نحو تواتر و یا اجماع و یا ضرورت دین برای ما معلوم نیستند، بلکه غالب آنها توسط خبرهای واحد غیر علمی بیان شده‌اند. حال با این مقدمات عقل حکم می کند به اینکه برای امتثال نماز و روزه و حج و ... واقعی ... با همه اجزاء و شرائطی که دارند لازم است به خبرهای واحد مراجعه کنیم. و چنانچه از این اخبار واحده صرف‌نظر نمائیم لازم می‌آید که بسیاری از این حقایق شرعیّه ماهیّت خود را از دست بدهند و به ماهیت‌های دیگر تبدیل شوند.

پس ناگزیریم از اینکه به آنها عمل نمائیم.

* شیخ در مقام جواب از بیان فاضل تونی چه می‌فرماید؟

می‌فرماید: ما دو ایراد به این استدلال داریم:

۱- چرا دائره علم اجمالی را منحصر می کنید به خصوص اخباری که به ما رسیده و دارای آن سه شرط نیز هست و چرا می گوئید که اجزاء و شرائط و موانع عبادات و معاملات تنها در این گونه از اخبار بیان شده و ما ناگزیر از مراجعه به آنها هستیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۶۴

و حال آنکه ما می گوئیم: دایره علم اجمالی کبیر را باید مطرح کنید و بگوئید: لازم است به هر خبری از اخبار موجود در کتب معروفه رجوع نمود اگرچه واجد سه شرط مذکور نباشند.

زیرا که اجمالاـ می‌دانیم که آن اجزاء و شرائط در میان مجموع این اخبار وجود دارد و نه در یک دسته از آنها. از این بالاتر دائره علم را گسترده‌تر کنید و علم اجمالی اکبر را مطرح نمائید یعنی عقل حاکم است که باید به تمام امارات ظنّیّه‌ای که احتمال می‌دهیم این اجزاء و شرائط از آن طریق بیان شده است، از باب احتیاط رجوع کنیم. در نتیجه این بیان شما به درد حجّیّت خصوص خبر واحد با آن سه شرط نمی‌خورد، بلکه مثبت حجّیّت هر ظنّی است که از هر راهی حاصل شود.

۲- دلیل شما مثبت وجوب عمل به خبر واحد از باب احتیاط است و نه از باب حجّیّت. به عبارت دیگر: ما می‌خواهیم ثابت کنیم که خبر واحد مطلق حجّیّت دارد چه مثبت باشد و چه نافی به گونه‌ای که بتواند در برابر اصول لفظیّه و عملیّه مقاومت کند امّا این دلیل شما که می گوید: (لا بدّ من الرّجوع الیها)، به حکم عقل، تنها وجوب عمل به خبری را که مثبت تکلیف و مطابق احتیاط است ثابت می کند، لکن خبرهای نافی را حجّت نمی کند. پس سوّمین اشکال بیان اوّل در این بیان دوّم نیز وجود دارد.

* سوّمین بیان عقلی که نتیجه‌اش حجّیّت خصوص خبر واحد است از کیست و چه می گوید؟

از مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب هدایة المسترشدین را (معروف به صاحب الحاشیة) است که می‌فرماید: به حکم اجماع و بلکه به حکم ضرورت از دین و به حکم اخبار متواتره مثل: انّی تارک فیکم الثقلین و ... عمل به کتاب و سنّت بر همه مسلمین لازم و واجب است.

و تردیدی نیست که این وجوب عمل تا دامنه قیامت نیز باقی است و ما هم به همان دلیل یعنی اجماع و ... مکلّف به این تکالیف هستیم.

آنگاه اگر تمکّن و توانایی از علم نسبت به مدلول کتاب و سنّت داشتیم به علم خود عمل می‌کنیم و اگر متمکّن از ظنّ خاص بودیم بدان نیز عمل می‌کنیم و چنانچه دستمان از هر دوی این‌ها کوتاه شد، باید به مطلق مظنّه عمل کنیم.

در نتیجه در این زمان ناگزیر از عمل به مظنّه هستیم و لابدّ که آن مظنّه همین روایات کتب معتبره هستند پس ناگزیر از رجوع به آنها هستیم.

* جناب شیخ چه پاسخی به صاحب حاشیه می‌دهند؟

می‌فرماید: استدلال شما در حقیقت برگردان دلیل انسداد است و نتیجه آن حجیّت مطلق ظنّ می‌باشد. به عبارت دیگر اینکه گفتید: یجب العمل بالسّنّة مرادتان از سنّت چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۶۵

آیا مقصودتان سنّت مصطلح یعنی نفس قول و فعل و تقریر معصوم و یا مرادتان سنّت‌های حاکیه (یعنی همین اخبار موجوده در کتب حدیث) است که این‌ها نقل و حکایت سنّت است و نه نفس سنّت.

چه آنکه ما یقین نداریم که حتما عین هریک از این مطالب از زبان معصوم صادر شده است تا اینکه بشود سنّت واقعی؟

۱- اگر مراد شما سنّت واقعی باشد، می‌گوئیم:

ما هم می‌پذیریم که این سنّت واجب الاتباع است آن‌هم به دلیل اجماع و بلکه ضرورت و بلکه تواتر و چنانچه ممکن گردد، علما و الّا ظنّا بدان عمل می‌کنیم.

اما این دلیل تنها مثبت حجیّت خبر واحد نیست، بلکه حجیّت تمام امارات ظنّیه را اثبات می‌کند، چرا که ما که به اخبار عمل می‌کنیم به خاطر خصوصیّت و موضوعیّت آنها می‌باشد و بلکه به لحاظ این است که: این‌ها حاکی از سنّت نیز هستند اگرچه ظنّا.

حال اجماع منقول هم این‌گونه است، شهرت فتوائیه هم این چنین است، پس اختصاص به خبر واحد ندارد، در نتیجه باید گفت: (کلّ امارة ظنّیة یجب متابعتها)؛ به استثنای برخی از امارات که یقینا باطل هستند، مثل: ظنّ قیاسی و استحسانی و استقرائی و ...

۲- و اگر مراد شما سنّت حاکیه است باید بگوئیم که:

۱- نام‌گذاری این‌ها بعنوان سنّت از روی مسامحه و از باب تسمیة الدال باسم المدلول است.

۲- آن دسته از این خبرها که متواتر و یا مع القرینة القطعیّة هستند، حجّت بوده و لازم‌الاتباع‌اند.

لکن آن دسته از این خبرها، که خبر واحد مجرداند و اکثر اخبار را تشکیل می‌دهند، نه مقطوع الصدورند و نه اجماع و ضرورت بر حجیّت آنها قائم شده است، اگر هم اجماع قائم شده باشد حد اکثر از جانب امامیّه است، آنهم نه همه امامیّه، بلکه از جانب شیخ طوسی و پیروانش، و الّا سیّد و اتباعش مخالف هستند. پس از هر راهی که وارد شویم و هرگونه که حساب کنیم به ایشان اشکال وارد است.

* پس مراد از عبارت (نعم لو ادّعی الضرورة علی وجوب ...) چیست؟

این است که اگر جناب اصفهانی ادّعای ضرورت می‌نمود بر وجوب رجوع به این حکایات غیر علمیّه البتّه از این جهت که طرق ظنّی هستند، دلیل خاصّ بر حجّیت دارند و یا بلکه از این باب که راه علم مسدود است، چنانچه به این اخبار هم عمل نکنیم و آنها

را مورد ردّ و طرح قرار دهیم، خروج از دین لازم می‌آید.

اگر چنین می‌گفت مقداری سخنش به حقیقت نزدیکتر می‌شد هرچند باز هم مبتلای به اشکال است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۶۶

* چرا شیخ استدراک فوق را مبتلای به اشکال دانست؟

زیرا انسداد بر دو قسم است: ۱- انسداد صغیر ۲- انسداد کبیر

۱- انسداد کبیر این است که ما ادّعا کنیم باب العلم نسبت به معظم احکام از تمام راهها بسته است. ۲- و انسداد صغیر این است که بگوئیم باب العلم به احکام تنها از راه اخبار بسته است و نه از سایر طرق. حال اگر مرادتان انسداد کبیر باشد، می‌گوئیم: نتیجه دلیل انسداد کبیر حجیّت مطلق ظنّ است نه خصوص خبر واحد. و اگر مرادتان انسداد صغیر باشد، می‌گوئیم: این بیان سوّم برگشت دارد به همان بیان اوّل که جلوتر سه جواب از آن دادیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۶۷

متن:

هذا تمام الکلام فی الادلّهٔ الّتی اقاموها علی حجّیّهٔ الخبر، و قد علمت دلالهٔ بعضها و عدم دلالهٔ البعض الآخر.

و الإنصاف انّ الدّال منها لم یدلّ الّا علی وجوب العمل بما یفید الوثوق و الاطمینان بمؤدّاه، و هو الّذی فسّر به الصحیح فی مصطلح القدماء.

و المعیار فیه ان یکون احتمال مخالفته للواقع بعیدا بحیث لا یعتنی به العقلاء و لا یکون عندهم موجبا للتحیّر و التّردّد الّذی لا ینافی حصول مسمّی الرّجحان، کما نشاهد فی الظنون الحاصلهٔ بعد التروّی فی شکوک الصلاهٔ، فافهم.

و لیکن علی ذکر منک لینفعک فی ما بعد.

ترجمه:

(حاصل جمع ادلّه حجیّت خبر واحد از زبان شیخ انصاری)

این بود تمام سخن پیرامون ادلّه‌ای که بر اثبات حجیّت خبر واحد اقامه نموده‌اند، که دلالت برخی بر مدّعا و اثبات آن و عدم دلالت برخی دیگر دانسته شد. ولی انصاف این است که:

ادلّه دالّه، بر بیشتر از وجوب عمل به خبری که مفید اطمینان است، دلالت ندارد و این همان مطلبی است که در اصطلاح قدماء به عنوان تفسیر برای خبر صحیح می‌آوردند.

به عبارت دیگر:

خبر صحیح از نظر قدماء، خبری است که به معنا و مؤدّایش اطمینان شود و معیار (در خبر صحیح و موثق) این است که:

به طوری احتمال مخالفتش با واقع بعید باشد که عقلاء هیچ‌گاه به آن احتمال اعتنا نکنند و یا هیچ‌گاه احتمال مزبور موجب تحیّر و سرگردانی شود، البته آن تردّد و حیرتی که با رجحان و ظنّ نیز تنافی نداشته باشد، چنانچه در ظنون حاصله بعد از درنگ و تأمّل در شکوک نماز حاصل می‌شود.

حاصل کلام اینکه: خبر صحیح خبری است که از چنین تردّدی نیز که با رجحان و ظنّ سازگاری دارد خالی باشد و تنها به مفاد آن اطمینان و حالت استقرار و ثابتی حاصل آید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۶۸

الثانی حجّیت مطلق الظنّ

[اما بخش دوم] (حجّیت مطلق ظنّ و ادلّه قائم شده بر آن)

اشاره

مقدّمه:

از آنجا که این بحث تا مبحث کتاب البراءة در اثبات مطلق ظنّ است و دلیل عمده آن نیز دلیل انسداد است و این دلیل از نظر ارباب تحقیق و فحول اصولیین به جز مرحوم محقّق قمی و استاد ایشان آقای آقا باقر بهبهانی، آن را ردّ و ابطال نموده‌اند، بحثی متروک و از نظر تدریس فاقد ارزش می‌باشد. و لذا جهت حضور ذهن و آشنائی اجمالی طلّاب و دانش‌پژوهان خلاصه دلیل انسداد و مقدّمات این دلیل را مطرح کرده و حاصل و نتیجه بحث را که ابطال این دلیل است مشخص خواهیم نمود. ان‌شاءالله

(نکات مقدّماتی)

* به طور کلّی بفرمائید، دانشمندان اسلامی نسبت به مسائل اعتقادی انفتاحی هستند یا انسدادی؟

انفتاحی، چرا که در تمام اعصار و قرون می‌توان از طریق براهین متعدّد عقلی و نقلی نسبت به اصول دین از قبیل معرفت اللّه، معرفت صفات الهی و یا معرفت نسبت به اصل معاد و ... تحصیل علم نمود، یعنی باب علم به روی همگان مفتوح است.

* پس انّما الکلام در چیست؟

در احکام شرعیّه است، آن‌هم احکام شرعیّه فرعیّه.

* آیا در مسئله مذکور باب علم بسته است؟

خیر در این مقام: هم نسبت به ضروریات دین از قبیل وجوب نماز و روزه و هم نسبت به ضروریات مذهب از قبیل وجوب تقیّه و حرمت قیاس، باب علم در همه زمان‌ها مفتوح است چرا که این امور به نحو تواتر در همه عصرها ثابت بوده و هست و خواهد بود.

* راه علم نسبت به احکام فرعیّه شرعیّه برای مکلفین مفتوح است و یا مسدود؟ و چه نظراتی در این زمینه مطرح است؟

در طول تاریخ میان علماء اسلام نسبت به هشتاد درصد احکام شرعیّه فرعیّه از واجب و حرام و از احکام وضعی و تکلیفی اختلاف بوده است و به طور کلی سه نظریه در این باب مطرح است.

۱- نظر انفتاحیّون حقیقی ۲- نظر انفتاحیّون حکمی ۳- نظر انسدادیون حقیقی.

* اعتقاد انفتاحیّون حقیقی در این باب چیست؟

این است که راه علم نسبت به احکام فرعیّه در همه زمان‌ها چه در زمان حضور معصوم و چه در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۶۹

زمان غیبت ایشان به روی ما باز است.

و از راه ظواهر قطعیّه قرآن و اخبار متواتره و یا خبرهای واحد همراه با قرائن قطعیّه می‌توان به حکم شرعی قطع پیدا نمود.

از جمله انفتاحیّون حقیقی سیّد مرتضی و اتباعش و نیز برخی از قدماء شیعه بودند که به زمان معصومین نزدیکتر بودند و راه علم به احکام به روی آنان باز بود.[۱۱۱]

* اعتقاد انفتاحیّون حکمی در این باب چیست؟

این است که: راه علم به معظم احکام شرعیّه به روی ما مسدود است، لکن راه علمی (یعنی ظنون خاصّه) به روی ما باز است و ما می‌توانیم، به توسط امارات ظنّیه‌ای که دلیل قاطع بر حجیّت آنها داریم مثل خبر ثقه و اجماع منقول و ... احکام شرعیّه را به دست

آوریم.

این عقیده و نظر امروزه میدان علم اصول بوده و رایج و حاکم است و مشهور علماء شیعه از پیروان و قائلین به این نظریه هستند.

* اعتقاد انسدادیون حقیقی (همچون میرزای قمّی و اتباعش) در این باب چیست؟

این است که در دوران غیبت معصوم راه علم و علمی نسبت به احکام شرعیّه به روی ما مسدود است. لذا ناچاریم که در موارد مشکوک که از دلیل انسداد استفاده نمائیم.

* اینکه گفته‌اند نتیجه دلیل انسداد حجیت مطلق ظنون است به چه معناست؟

به این معناست که هر گمانی از هر راهی که حاصل شود، چه از طریق ظواهر قرآن و چه از طریق خبر واحد ثقه و یا از سایر راهها (به جز طرق باطله مثل قیاس) قابل رجوع و اعتماد است.

* تقسیمات انسداد را به صورت جزئی نام ببرید؟

انسداد در یک تقسیم به شخصی و نوعی؛

و در یک تقسیم به صغیر و کبیر منقسم می‌شود.

* انسداد شخصی و نوعی به چه معناست؟

انسداد شخصی: آن است که در خصوص یک مسئله معیّن و مشخّصی تحصیل علم ممکن نیست. انسداد نوعی: آن است که در نوع مسائل و احکام شرعیّه راه علم به روی ما مسدود است.

* انسداد صغیر و کبیر به چه معناست؟

انسداد صغیر آن است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۷۰

بگوئیم؛ راه علم به سوی احکام شرعیّه فقط از طریق اخبار و روایات مسدود است نه از طریق دیگر (از قبیل اجماع، ظاهر کتاب و ...).

نکته: روایاتی که اکنون در دسترس ما هستند ۹۵٪ آنها خبرهای واحد بدون قرینه‌اند و چنین خبری، ظنّی الصدور است و لذا از این طریق، قطع به حکم پیدا نمی‌شود البتّه از طرق دیگر می‌توانیم تحصیل علم کنیم.

انسداد کبیر آن است که: راه علم نسبت به معظم احکام شرعیّه از همه طرق و راهها به روی ما مسدود است یعنی نه از طریق خبر واحد می‌توان علم به حکم شرعی پیدا نمود، چون ظنّی الصدور است و نه از طریق اجماع منقول و نه از طریق شهرت و نه از ...

* با حفظ نکاتی که گذشت، آیا امارات ظنّیه مطلقا حجّیت دارند (چه در زمان انفتاح باب علم و چه در زمان انسداد باب علم) یا اینکه حجیّت امارات ظنّیه مختصّ به زمان انسداد باب علم است؟

اهمّ نظرات را بررسی می‌کنیم:

الف: برخی از اصولیّین قائلند که حجیّت امارات ظنّیه، مختصّ به زمان انسداد باب علم است.

ب: اکثر اصولیّون؛ عقیده دارند که امارات حجّت هستند. مطلقا چه در زمان انفتاح یا انسداد.

ج: جناب مظفر می‌فرماید: به نظر ما حق با اکثریت می‌باشد. چرا؟ به دلیل اینکه: ما که در حجیّت خبر واحد یا سایر امارات ظنّیه بحث می‌کنیم، کاری به زمان حضور یا غیبت نداریم، بلکه به طور کلّی بحث می‌کنیم که آیا خبر واحد مجرّد فی نفسه حجیّت دارد یا خیر، ما کاری نداریم که آیا فردی که امارهٔ به او رسیده متمکّن از تحصیل علم باشد یا نه؟ و ادلّه‌ای هم که دالّ بر حجیّت خبر واحدند، اطلاق دارند و مقیّد به فرض انسداد باب علم نیستند. بنابراین؛ موطن حجیّت امارات اعمّ است از زمان (انسداد و انفتاح) و اختصاص به زمان انسداد ندارد.

* اشکال کسانی که می‌گویند حجیّت امارات ظنّیه منحصر به زمان انسداد است، چه می‌باشد؟

عمده اشکال آنان این است که می‌گویند: امارات ظنّیه گاهی خطا نموده و مخالف واقع درمی‌آیند مثلا در واقع نماز ظهر واجب بوده، لکن خبر واحد بر وجوب جمعه اقامه شده بود. در این صورت، چگونه شارع مقدّس، رجوع به امارات ظنّیه را با فرض انفتاح باب علم تجویز می‌کند؟ در حالی که گاهی عمل به اماره مستلزم تقویت واقع شده و مستلزم انداختن فرد در مفسده است و اگر اماره قائم به وجوب شود، در حالی که در واقع حرام بود و یا مستلزم تفویت مصلحت باشد در حالی که در واقع واجب بوده، در حالی که اماره بر حرمت اقامه شده و من هم ترک کردم آیا این از شارع حکیم روا می‌باشد که اجازه در تفویت واقع دهد، در حالی که تمکّن از تحصیل واقع دارم؟ هرگز حاشا و کلّا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۷۱

* چه راه‌حلهایی برای پاسخ به اشکال مذکور می‌توانید ارائه کنید؟

اصولیّین از این مشکله پاسخ‌هایی داده‌اند و به طور کلی سه راه حلّ مطرح می‌باشد که در مقدمه دوازده تبیین گردیده و ما در اینجا از آن راه‌حلها به عنوان پاسخ از این اشکال استفاده می‌کنیم.

۱- راه سببیّت یا موضوعیّت اماره

۲- راه مصلحت سلوکیّه

۳- مسلک طریقیّت.

* چگونه اشکال و معمّای مذکور بر مبنای سببیّت حل می‌شود؟

لا شکّ در اینکه حجیّت امارات به دلائل قطعیّه ثابت شد چه در فرض انسداد و چه در فرض انفتاح.

با این حساب می‌گوئیم: لابد هنگامی که اماره بر حکمی از احکام اقامه می‌شود برطبق مؤدّای آن اماره مصلحتی حادث می‌گردد به اندازه مصلحت واقع و یا بیشتر از آن و این مصلحت حادثه، تدارک می‌کند آن مصلحت واقعیّه فائته را.

حال اگر شارع مقدّس اجازه در تفویت واقع می‌داد بدون جبران ما فات قبیح بود لکن با جبران ما فات و یا با اعطاء ما زاد، چنین اذنی قبحی ندارد.

* بر اساس مصلحت سلوکیه، چگونه می‌شود از اشکال مذکور پاسخ داد؟

در مقدّمه چهاردهم، خواهیم گفت که مصلحت سلوکیه چیست. چگونه از این اشکال پاسخ می‌دهد و نهایتا خواهیم گفت که این مطلب اصلا صحیح است یا نه.

لذا مطلب را اینجا پیگیری نخواهیم نمود.

* جناب مظفر چگونه با استفاده از اصل اوّلی در باب امارات (یعنی طریقیّت) اشکال را پاسخ می‌دهد؟

می‌فرماید: فرض بحث ما در این است که دلائل قطعیّه قائم شده بر اینکه برخی از امارات خاصّه مثل خبر واحد و ظواهر حجیّت دارند و جایز الاتباع می‌باشند؛ حتّی در زمان انفتاح باب علم و تمکّن از تحصیل علم.

حال خدای حکیم و عالم الغیب که امارات را مطلقا حجّت نموده و متابعت از آنها را برای ما تجویز فرموده (حتّی در فرض انفتاح) حتما به خاطر مصالحی بوده که خودش آن مصالح را به تفصیل می‌داند. لکن، برای ما به طور تفصیلی روشن نیست و آن مصالح حقیقیه یکی از دو امر ذیل است که باید بررسی و یکی را رجحان داد.

۱- شارع مقدّس آگاه بوده که مطابق با واقع بودن امارات ظنّیه یا مساوی با مصیب بودن علم الی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۷۲

الواقع است و یا بالاتر از آن است.

یعنی اگر علوم و قطعهایی که برای مکلّفین پیدا می‌شود (۸۰٪ مصیب و ۲۰٪ خلاف واقع) درآینـد امارات ظنّیه نیز حد اقل (۸۰٪ و بلکه ۹۰٪ مصیب‌اند و ۲۰٪ یا ۱۰٪ خلاف واقع).

لذا؛ شارع مقدّس اصرار نفرموده که حتما باید بندگان او تحصیل علم کنند، بلکه به همان امارات ظنّیه خاصّه قناعت فرمود.

۲- به فرض که خطـاء امـارات ظنّیه بیشتر از خطا علوم باشـد (مثلا اماره ۲۰٪ و علم ۱۰٪) لکن، مع ذلک، به خاطر مصالـح مهم‌تری شارع مقدّس امارات ظنّیه راحتی در فرض انفتاح حجّت کرده و آن مصلحت مهم‌تر عبارت است از:

(مصـلحت تسـهیل و تیسیر بر بنـدگان) یعنی او می‌دانست که اگر بخواهـد فقـط به علم اکتفـا کنـد و در فرض انفتاح، بنـدگانش را مجبور به علم کنـد، برای مکلّفین، مشـقت زیـادی در احکـام دین به وجود می‌آمـد و به عبارت دیگر در بن‌بست قرار می‌گرفتنـد. با توجه به این مطلب که (اجبار به تحصیل علم برخلاف بناء قطعیّه عقلاء عالم است) چرا که در امور زندگی همه جا به خبر واحد ثقه اعتماد نموده و به آن ترتیب اثر می‌دهند و به دنبال تحصیل علم نیستند.

نکته:

اذن شارع مقدّس در عمل به امارات ظنّیه در فرض انفتاح علم به منظور تسهیل بر عباد است و این مصلحت تسهیل از مصالح نوعیّه و اجتماعیّه است که برای نوع مردم در نوع مسائل وجود داشته و بر مصالح شخصیّه تقدّم دارد.

یعنی اگرچه در موارد معـدودی برای یـک یـا چنـد نفر، عمـل به امـاره موجب تفویت واقع شود، لکن در برابر این موارد، اذن شارع سبب تسـهیل امر بر تمام مکلفین می‌گردد و مصـلحت عموم بر شـخص مقدّم است به ویژه اینکه: بناء دین اسـلام در سراسـر شئون و قوانین بر آسان گرفتن است چنانکه می‌فرمایـد (ما جعل علیکم فی الدین من حرج) و یا اینکه فرموده (یرید اللّه بکم الیسـر و لا یرید بکم العسر)

لذا روی این احتمال نیز می‌توان معما را حل کرد و گفت:

(که حجّیت امـارات ظنّیه اختصاص به فرض انسـداد نـدارد هرچنـد مسـتلزم تفویت مصـلحت فرد و یا افرادی می‌گردد امّا در مقابل، مصلحت نوع تأمین می‌شود و این نزد شارع و عقلاء، اهمّ است).

* به نظر جناب مظفر کدامیک از دو احتمال، اقوی به واقعیت اقرب است؟

می‌فرماید: احتمال ثانی اقوی و به واقعیت اقرب است. چرا؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۷۳

به دلیـل اینکه بالوجـدان در می‌یـابیم که اگر همه مکلّفین در همه مسائل مجبور باشـند که به معصوم رجوع کننـد و یا تحصـیل علم نماینـد، چه مشـقّات و صـعوبت‌های بسـیاری را به دنبال خواهد داشت هم برای خود معصوم که باید تمام اوقاتش را در اختیار مردم بگـذارد و فقط مسـئله‌گو شود و تدبیر امور اجتماع و رسیـدگی به مشـکلات اجتماعی، اقتصادی، سیاسـی و ... را رها کند، هم برای خود مردم، که باید از دور و نزدیک به محضر امام رسیده و حکم را از او بشنوند.

* چرا قیام اماره عند المخالفهٔ موجب عذر برای مکلّفین می‌شود؟

بنا بر هر دو احتمالی که بررسی شد، می‌توان گفت:

از آنجا که شارع مقدّس در فرض انفتاح به ما متابعت از اماره را در رسیـدن به واقع اجازه داده می‌فهمیم و کشف می‌کنیم که شارع در موارد خطاء اماره مسامحه نموده (نسبت به تکالیف واقعیه) حتّی در این مورد هم نخواسته و اصرار بر رسیدن به واقع نداشته، البتّه للضـروره. و لـذا، قیام اماره عند المخالفه موجب عذر برای مکلّف می‌باشد. و در این باب (مثل اماره ظنّیه، مثل قطع است) همان‌طور که قطع، فقط طریق الی الواقع و عند المخالفهٔ فقط معذّر است نه اینکه برطبق قطع در مقطوع به مصلحتی حادث شود. امارهٔ همچنین است.

* آیا می‌توانید شاهدی دیگر مبنی بر اینکه شارع در موارد خطاء اماره مسامحه نموده ارائه کنید؟

بله شاهد بر این مطلب، مواردی است که شارع مقدّس بنا بر مسامحه ندارد بلکه بنا بر محافظت واقع دارد. مثل باب نفوس و اعراض مردم که در این موارد به امارات ظنّیه اکتفا نکرده، بلکه امر به احتیاط نموده است.

* چرا استدلال صاحب معالم در حجیّت خبر واحد (در ذیل) به دلیل انسداد ناتمام است؟

الرابع: انّ باب العلم القطعیّ بالاحکام الشرعیّة الّتی لم یعلم بالضرورة من الدین او من مذهب اهل البیت فی نحو زماننا هذا، منسد قطعا؛ إذا الموجود من أدلّتها لا- یفید غیر الظنّ لفقد السنّة المتواترة، و انقطاع طریق الاطّلاع علی الإجماع من غیر جهة النّقل بخبر الوحد، و وضوح لون اصالة البراءة لا یفید غیر الظنّ، و کون الکتاب ظنّی الدلالة و إذا تحقّق انسداد باب العلم فی حکم شرعیّ کان التکلیف فیه بالظنّ قطعا و العقل قاض بانّ الظّنّ إذا کان له جهات متعدّدة یتفاوت بالقوة و الضّعف.

فالعدل عن القویّ منها الی الضعیف قبیح و لا ریب انّ کثیرا من اخبار الآحاد یحصل بها من الظنّ ما، لا یحصل بشیء من سائر الادلّة. فیجب تقدم العمل بها.[۱۱۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۷۴

به دو دلیل: اوّلا: به دلیل اینکه مدّعا این است که آیا خبر واحد فی نفسه حجیّت دارد یا خیر با قطع نظر از انسداد یا انفتاح باب علم. و دلیل انسداد اخصّ از مدّعا می‌باشد چون که حجیّت را فقط در فرض انسداد ثابت می‌کند، نه مطلقا. ثانیا: ما بحث در ظنون خاصّه داریم یعنی؛ اماراتی که دلیل خاصّی بر حجیّت آنها قائم شده مثل خبر واحد و دلیل انسداد حجیّت مطلق الظنّ را ثابت می‌کند از هر راهی که به دست آمده باشد و حجیّت ظنّ خاصّ را ثابت نمی‌کند. پس از این حیث هم دلیل، اعم از مدّعاست و به درد اثبات این مدّعا نمی‌خورد. حاصل کلام اینکه: این دلیل شما از جهتی اعمّ از مدّعا و از جهتی اخصّ از مدّعاست.

* آیا احتجاج به دلیل انسداد صغیر برای حجیّت خبر واحد چنانکه بعضی از اصولیّین قائلند صحیح است یا نه؟

بعید نیست که صحیح باشد. چون که دلیل با مدّعا مساوی است. مدّعا حجیّت خبر واحد است و دلیل هم انسداد صغیر است که مخصوص به باب اخبار است که اجمالا- می‌دانیم بعضی آنها موصل به واقع‌اند، لکن موصل به واقع از غیر موصل به واقع جدا و متمیز نیست.

(الظنّ الخاصّ و الظّن المطلق)

* ظنّ خاصّ چیست؟

ظنّ خاصّ عبارتست از:

هر اماره ظنّیه‌ای که دلیل قاطع بر حجیّت و اعتبار آن اقامه شده، غیر از دلایل انسداد کبیر از قبیل (خبر واحد ثقه- ظاهر کتاب).

نکته: امارات ظنّیه خاصّه را از باب اینکه مستند به علم هستند، طرق علمیّه نیز می‌گویند.

* ظنّ مطلق کدام است؟

عبارت است از کلیه ظنونی که دلیل انسداد کبیر بر حجیّت آنان دلالت نموده است از هر طریقی که این ظنون حاصل شوند.

* حجیّت ظنون مطلقه مخصوص به فرض انسداد باب علم است یا انفتاح؟

حجیّت این گونه ظنون مخصوص به فرض انسداد باب علم و علمی است به عبارت دیگر کسانی که؛ راه علم و علمی را مسدود می‌دانند از این طریق پیش می‌آیند.

* نظر شما در طرح ظنون مذکور چیست؟

این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۷۵

ما نیازی به بحث از حجیّت ظنّ در ظنون مطلقه نداریم چون ما باب علمی را مفتوح می‌دانیم و قائل به حجیّت ظنّ خاصّ (از قبیل خبر واحد و ...) می‌باشیم و این راه در اختیار ما قرار دارد.

بلکه کسانی که قائل به انسداد کبیر هستند و خبر واحد را به خصوصه حجّت نمی‌دانند، باید این بحث را عنوان کنند، لکن در عین حال برای اینکه کتاب ما خالی از این بحث نباشد، به طور کوتاه در مقدّمه دهم از آن صحبت خواهیم کرد.

(مقدّمات دلیل انسداد)

* قبل از ورود به اصل بحث مشخص کنید علم اجمالی چند قسم است؟

بر دو قسم است از جمله: (علم اجمالی کبیر و علم اجمالی صغیر)

* منظور از علم اجمالی کبیر چیست؟

منظور این است که هر مکلّفی قبل از برخورد با روایات و سایر امارات و بحث از حجیّت آنها دارای یک علم اجمالی است و آن عبارتست از اینکه:

خود را در مقابل پروردگارش موظّف به وظایفی می‌داند که این وظایف در میان آیات و روایات به نحوه پراکنده وجود دارد.

* مقصود از آن علم اجمالی صغیر چیست؟

بعد از آن علم اجمالی کبیر، برای دستیابی به ما یحتاج خودش در وظایف و تکالیفی که در مقابل پروردگار به عهده خودش می‌بیند در میان روایات به جستجو می‌پردازد و درمی‌یابد که تمام یا بیشتر آنچه بدان نیاز دارد در روایات بیان شده است.

اینجا، یک علم اجمالی برای مکلّف به وجود می‌آید مبنی بر اینکه، تکالیفی که جلوتر معلوم به علم اجمالی کبیر شود عموما در میان روایات موجود است.

این علم اجمالی صغیر است و دایره‌اش محدود به روایات است که آن علم اجمالی کبیر را منحل می‌کند به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی.

مثلا- علم اجمالی صغیر داریم که هزارها تکالیف واقعی در کتب حدیثی (صادر شده از جانب معصومین) موجود است، لکن به تفصیل نمی‌دانیم که از احادیث موجود کدام صادر شده و کدام صادر نشده لذا به بررسی تک‌تک روایات پرداخته هرکدام که معتبره و مبیّن حکم تکلیفی یا وضعی باشند، عمل می‌کنیم.

* چرا اهمال در امتثال احکام واقعی که اجمالا معلوم هستند جایز نیست؟ به عبارهٔ دیگر چرا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۷۶

کنار گذاشتن آنها در مقام عمل جایز نیست؟

چون به یکی از دو صورت زیر است و کلا القسمین باطل می‌باشند.

۱- اینکه خود را مثل چهارپایان و دیوانگان و کودکان نابالغ دانسته و بگوئیم که تکلیفی در زندگی فردی و اجتماعی و در مقابل پروردگار برعهده ما نیست و این اندیشه و سخنی باطل است. چرا که انسان بدون تکلیف نمی‌شود از طرفی دستورات دین مبین اسلام الی یوم القیامه جاری است.

۲- یا اینکه در هر موردی که برای ما شک پیدا شد (مثلا در وجوب و یا حرمت فلان امر) اصالهٔ العدم را جاری نموده و بگوییم: تکلیفی برعهده ما نیست. این هم سخن باطلی است چرا؟ چون که ما یک علم اجمالی کبیر داریم به وظایفی که برعهده ماست بعد هم یک علم اجمالی صغیر داریم که این وظایف در آیات و روایات مشخّص گردیده است. لذا نوبت به اصالهٔ عدم التکلیف و یا

اصالة البراءة نمی‌رسد.

* دلايلی را كه انسداديّون برای حجيّت ظنّ مطلق اقامه نموده‌اند و جناب آخوند متعرّض آنها شده به طور فشرده و مختصر طرح نموده و از زبان جناب آخوند به نقد و يا تصحيح بپردازيد؟

چهار دليل اقامه شده.

۱- ظنّ به وجوب يا حرمت يك شیء با ظنّ به عقوبت (به فرض مخالفتش) يا ظنّ به مفسده (بنا بر تبعيّت احكام از مصالح و مفاسد) ملازم است از آنجا كه عقل حكم به دفع ضرر مظنون می‌نمايد در نتيجه به حكم عقل هر ضرر مظنونی واجب الدفع است.

نتيجه: در مخالفت حكم ظنّی مجتهد (وجوبی يا تحريمی) احتمال ضرر هست و دفع ضرر مظنون هم به حكم عقل لازم است.

نقد مرحوم آخوند:

می‌فرمايد: صغری درست نيست و آن را منع می‌كنيم. چرا؟ چون كه ظنّ به حكم ملازم ظنّ به عقوبت نيست، يعنی مطلق مخالفت حكم ظنّی (بدون دليل بر اعتبارش) مساوی با عقوبت نمی‌باشد يا مساوی ظنّ به عقوبت نمی‌باشد. (خوب اين در مورد عقاب اخروی بود).

امّا در مورد مفسده و ضرر دنيوی:

اگرچه ظنّ به تكليف موجب ظنّ به وقوع در آن مفسده دنيوی می‌شود (در صورت مخالفت با آن) لكن، اين در تمامی حالات مساوی با ضرر نيست، بلكه ممكن است موجب مذمت فاعلش بشود و امّا در مورد تفويت مصلحت:

تفويت مصلحت اصلا ضرر نيست، بلكه و شايد كه در استيفاء مصلحت ضرر هم پيدا شود مثل

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصاری، ج۵، ص: ۱۷۷

احسان از مال كه موجب نقصان در مال می‌شود.[۱۱۳]

۲- دليل دوم: اگر اخذ به ظنّ نشود ترجيح مرجوح بر راجح لازم آيد و اين قبيح است (چون، در صورتی كه مكلّف ظنّ را رها كند و مثلا به شك تمسّك كند اين ترجيح مرجوح بر راجح است) نقد مرحوم آخوند بر اين دليل: می‌فرمايد:

(از عدم اخذ به ظنّ ترجيح مرجوح بر راجح لازم نمی‌آيد)، بلكه زمانی ترجيح مرجوح بر راجح پيش می‌آيد كه اخذ به ظنّ لازم و واجب بوده و امكان جمع ميان راجح و مرجوح عقلا- وجود نداشته باشد (مثل جايی كه اختلال نظام پيش آيد) يا شرعا وجود نداشته باشد (در جايی كه موجب عسر و حرج شود) و لزوم وجوب اخذ به ظنّ مطلق، فقط با دليل انسداد درست می‌شود، لكن اگر قائل به انسداد باب علمی و علم نبوديم حتما بايد به علم يا تكليف علمی يا برائت يا احتياط و غيره رجوع نمائيم.[۱۱۴]

۳- دليل سوم: كه از مرحوم سيّد بحر العلوم می‌باشد.

می‌فرمايد: علم اجمالی به وجوب واجبات و محرّمات زيادی ميان مشتبهات داريم و مقتضای اين علم اجمالی، وجوب احتياط نسبت به فعل هر چيزی كه احتمال وجوب (و يا ترك هر چيزی كه احتمال حرمت) دارد می‌باشد (هرچند موهوم باشد)، لكن مقتضای قاعده نفی عسر و حرج؛ عدم وجوب اين احتياط است (چون كه موجب عسر و حرج شديد می‌شود) و مقتضای جمع ميان قاعده احتياط و نفی عسر و حرج؛ عمل به مظنونات است، نه مشكوكات و موهومات.

نقد جناب آخوند: می‌فرمايد: اين دليل در واقع مركب است از برخی از مقدّمات انسداد (كه ابطال آن خواهد آمد) نه تمامی آن مقدّمات، در حالی كه بايد سائر مقدّمات انسداد هم باشد و بدون سائر مقدمات، دليل انسداد؛ نتيجه انسداد باب علم و علمی را نخواهد داد و با وجود ساير مقدّمات هم اين دليل در واقع همان دليل انسداد می‌شود. نه چيز ديگر.[۱۱۵]

۴- دليل چهارم: كه همان دليل انسداد است كه اجمال مقدّمات آن از كفاية و شرح و تفصيل آنها را از اصول فقه مظفر می‌آوريم:

دليل انسداد چيست؟

دلیل انسداد مؤلّف از پنج مقدّمه است که با وجود آن مقدمات، عقل حکم به کفایت اطاعت ظنّیه می کند (حکومهٔ او کشفا).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۷۸

* مقدّمه اوّل دلیل انسداد چیست؟

انّه یعلم اجمالا بثبوت تکالیف کثیرهٔ فعلیّهٔ فی الشریعهٔ.[۱۱۶] توضیح از جناب مظفّر:

همه ما اجمالاـ می‌دانیم که شرع مقدّس اسلام یک سلسله واجبات و محرّماتی را برعهده ما گذاشته و این جور نیست که ما در حوادث و وقایع مشکوکهٔ الحکم آزاد، یله و رها باشیم مثل: مجانین و دیوانگان و سفیهان و بهائم.

* مقدّمه دوم دلیل انسداد کدام است؟

انّه قد انسدّ علینا باب العلم و العلمی الی کثیر منها.[۱۱۷]

توضیح از جناب مظفّر:

باب علم و علمی در زمان بعد از زمان معصومین به روی ما مسدود است یعنی ما در عصر غیبت نمی‌توانیم در غالب موارد، قطع به احکام شرعیّه و یا ظنّ خاصّ که به دلیل قاطع حجیّت آن ثابت شده، پیدا کنیم و هر دو طریق مسدود است.

باب علم که واضح و روشن است

باب علمی هم که مهم‌ترینش، خبر واحد است و خبر واحد هم وافی به معظم احکام فقه نیست جناب مظفّر می‌فرماید که: اساسی‌ترین مقدّمه از مقدّمات دلیل انسداد همین مقدّمه است و وجه تسمیه دلیل انسداد، همین مقدّمه است به خاطر انسداد باب علم و علمی. لکن این ادّعا و این مقدّمه نزد ما غیر صحیح یا ناتمام است و دلیلی هم بر اثبات آن نیست، زیرا که به اعتقاد ما باب العلمی (ظنّ خاص) به روی ما مفتوح است و خبرهای واحد معتبر، وافی و کافی به بیان معظم مسائل فقیه می‌باشند، لذا نیازی به فرض انسداد باب علم و علمی نداریم و سپس می‌فرماید:

بلکه، باب العلم هم، در معظم أبواب فقه مفتوح است، پس نیازی به فرض انسداد نداریم.

حال که اساسی‌ترین مقدّمه دلیل انسداد فروریخت، آن دلیل عقیم می‌شود.

* آیا به نظر شما این ادّعا در ردّ انسداد علم و علمی درست است؟

در کلیات احکام (وجوب و حرمت) و ضروریات دین حرف ایشان درست است و باب العلم به روی مکلّفین باز است، لکن در مسائل نظری و اجتهادی و جزئیات (خصوصیات، شروط، اجزاء و ...) خیر چون باب العلم در این موارد جزئیه مسدود است و در اینجا، اگر به رسائل مرحوم شیخ انصاری دقت شود، بهتر است.[۱۱۸]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۷۹

* مقدّمه سوم دلیل انسداد کدام است؟

انّه لا یجوز لنا اهمالها و عدم التّعرّض لامتثالها اصلا.[۱۱۹]

توضیح از جناب مظفّر:

وقتی علم اجمالی داشتیم به وجود یک سلسله تکالیف، این علم اجمالی تکالیف واقعیّه را در حق ما منجّز می کند و ما حق نداریم آن احکام را نادیده بگیریم و متعرّض آنها نشویم و به آنها عمل نکنیم.

نکته: طرح و اهمال احکام واقعیه به یکی از دو صورتی بود که در مباحث قبلی مطرح نمودیم.

* مقدّمه چهارم دلیل انسداد چیست؟

انّه لاـ یجب علینا الاحتیاط فی اطراف علمنا، بل لا یجوز فی الجملهٔ، کما لا یجوز الرجوع الی الاصل فی المسألهٔ، من استصحاب و تخییر و براءهٔ و احتیاط، و لا الی فتوی العالم بحکمها.[۱۲۰]

توضیح از اصول فقه مظفّر:

وقتی که از طرفی به وجود تکالیف علم اجمالی داریم از طرفی هم باید متعرّض این احکام بشویم و حق نادیده گرفتن آنها را نداریم، بلکه ناچارا بایستی امتثال کنیم.

* برای امتثال واقع و تحصیل فراغ ذمّهٔ چند راه وجود دارد؟

چهار راه؛ که سه راه مورد اشکال و راه چهارم تعیّن پیدا می‌کند.

۱- انسدادی‌ها از انفتاحی‌ها تقلید کنند.

۲- در هر مسئله‌ای که پیش می‌آید به احتیاط عمل کنند خواه شکّ در تکلیف و خواه شک در مکلّف به چه حالت سابقه ملاحظه شود، چه نشود.

۳- در هر مسئله‌ای که پیش می‌آید به اصلی از اصول عملیّه رجوع کنند. منتهی با حفظ مناسبات یعنی اگر شک در تکلیف دارد و حالت سابقه یقینی در کار است، استصحاب جاری کند اگر حالت سابقه یقینی در کار نیست یا اگر هست ملاحظه نشده، اصل برائت جاری کند و اگر فی الجملهٔ علم به تکلیف دارد ولی شکّ در مکلّف به دارد چنان‌که ممکن است اصالهٔ الاحتیاط را جاری کند و الّا از اصالهٔ التخییر استفاده کند (مثل دوران بین المحذورین)

۴- در هر مسئله‌ای که پیش می‌آید، برطبق ظنّ خود عمل کند.

یعنی اگر ظنّ به وجوب پیدا کرد اتیان کند و اگر ظنّ به حرمت پیدا کرد ترک نماید و فرقی نمی‌کند که این ظنّ از راه خبر واحد و ظاهر کتاب به دست آید یا از راه‌های دیگر (الّا از ظنّ حاصله از قیاس).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۸۰

و هرکجا که ظنّ به حکم پیدا نکرد به اصول عملیّه مراجعه کند.

* آیا عمل به طرقی که برای امتثال واقع و تحصیل فراغ ذمّه پیشنهاد شد صحیح است یا نه؟

خیر فقط راه حلّ چهارم قابل قبول است چرا که با ابطال سه راه اوّل راه چهارم تعیّن می‌یابد.

* راه اوّل از طرق چهارگانه مذکور چه اشکالی دارد؟

تقلید انسدادی از غیر در مورد انفتاح باب العلم جایز نیست. چرا؟ چون که فرض این است که، انسدادی مکلّف انفتاحی را خاطی و جاهل به جهل مرکب می‌داند و خودش معتقد است به انسداد.

پس چگونه برای او صحیح است که مراجعه کند به کسی که او را به خطا می‌داند.

* راه دوّم از طرق چهارگانه دارای چه اشکالی است؟ که عمل به احتیاط بود؟

اگر ما بخواهیم در تمام حوادث و وقایعی که مشکوکهٔ الحکم هستند احتیاط کنیم، مستلزم عسر و حرج شدید می‌شود، بلکه منجرّ به اختلال در نظام زندگی می‌شود.

فی المثل:

اگر ما احتمال بدهیم که تمام لبنیاتی که در بازارهای شهر است نجس است

اگر ما احتمال بدهیم که تمام گوشت و مرغ و ماهی که در بازار موجود است نجس است

اگر ما احتمال بدهیم که تمام پارچه‌ها و لباسهای موجود در بازار دزدی است

اگر ما احتمال بدهیم که تمام نان و حبوباتی که در بازار موجود است نجس است. احتیاط کنیم و نخوریم. آیا نظام زندگی و چرخ اقتصادی فرد و جامعه از حرکت بازنمی‌ایستد؟ حتما چرا.

اصلا اینجا؛ احتیاط کردن خود خلاف احتیاط است.

* اشکال راه سوّم از طرق مذکور چیست؟

با وجود علم اجمالی به یک سری از واجبات و محرّمات در میان حوادث مشکوکهٔ الحکم، دیگر ما حق نداریم به اصول عملیه مراجعه کرده و از اصل اصالهٔ البراءهٔ استفاده کنیم یا اینکه از استصحاب کمک بگیریم. چون که، یقینا در بعض موارد مخالفت عملیّه قطعیّه با علم اجمالی لازم می‌آید و مخالفت قطعیّه حرام است.

یا به گفته صاحب کفایهٔ: صفحه ۳۱۲

مقدّمه سوم قطعی است یعنی شارع، اهمال و عدم تعرّض نسبت به مطلق و تمامی احکام را نمی‌پسندد. هرچند علم اجمالی پیرامون موهومات و مشکوکات و جاهای دیگر جایز و یا واجب الاقتحام است، لکن درهرصورت در مورد دیگر علم اجمالی منجّز بوده و جایز نیست که نسبت به تمامی احکام اهمال شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۸۱

* مقدّمه پنجم از مقدّمات دلیل انسداد کدام است؟ توضیح وافی لازم است.

پس از ابطال راه‌های سه‌گانه در مقدّمه چهارم و تعیّن یافتن راه چهارم، (که در زمان انسداد باب علم و علمی باید مراجعه کنیم به ظنّ مطلق و باید برطبق آن عمل کنیم).

حال که قرار است که برطبق ظنّ عمل کنیم. باید بدانیم که ظنّ دو طرف دارد. (طرف راجح و طرف مرجوح)، لکن سؤال این است که به کدام طرف باید عمل کرد؟

بلاشک: عقل می‌گوید که به طرف راجح. چرا؟ چون که؛ اخذ به طرف مرجوح؛ ترجیح مرجوح بر راجح است، که عقلا قبیح است نتیجه اینکه: پس در زمان انسداد باب علم و علمی ما وظیفه داریم به ظنّ عمل کنیم، از هر طریقی که حاصل شود البتّه به استثنای ظنونی که دلیل قاطع بر عدم حجیّت آنها قائم شده مثل ظنّ قیاسی. حال؛ اعظم حوادث و وقایع مشکوکه به این وسیله وضعیتشان روشن می‌گردد. آنگاه می‌ماند موارد اندکی که در آنها اصلا ظنّ پیدا نشده، بلکه شکّ محض است و یا مواردی که ظنّ به حکم داریم، لکن این ظنّ باطل است مثل ظنّ قیاسی که در این موارد به اصول عملیّه مراجعه نموده و خود را از تحیّر خارج می‌کنیم.

* شما که در مقدّمه چهارم گفتید؛ چون که علم اجمالی به تکلیف داریم حق رجوع به اصول عملیّه را نداریم حال چطور شد که اینجا می‌فرمائید که در موارد مشکوکه به اصول عملیّه رجوع می‌کنیم؟

آنجا که گفتیم رجوع به اصول عملیّه ممنوع است، قبل الفحص و الیأس و ابتداء بود. لکن بعد الفحص و تحصیل الظنّ فی معظم الفقه بالاحکام الشرعیّهٔ، آن علم اجمالی ما منحل می‌شود به یک علم تفصیلی مثلا (۷۰٪ و ۲۰٪ یا ۳۰٪ شکّ بدوی) در حوادث و اینجا رجوع به اصول عملیّه بلامانع است چون (بعد الفحص و الیأس عن الظّفر بالدلیل است).

نکته:

این بود خلاصه دلیل انسداد و از آنجا که اساس این مقدّمات، مقدّمه دوم بود و به نظر ما ابطال شد پس این دلیل اصلا باطل است.

و السلام علیکم و رحمهٔ اللّه و برکاته

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۵، ص: ۱۸۲

فهرست مطالب

***[۱۲۲]

---

[۱] (۱)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۷۵ حنم ۱ باب ۹ من ابواب صفات القاضی.

[۲] (۲)- عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۱۳۳.

[۳] (۳)- الاحتجاج، ص ۱۹۵، وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۸۷.

[۴] (۴)- الاحتجاج، ص ۱۹۵، وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۸۷.

[۵] (۱)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۰۴ ح ۱۹ من ب ۱۱ من أبواب صفات القاضی.

[۶] (۲)- المصدر: ص ۱۰۳ ح ۱۷.

[۷] (۳)- المصدر: ص ۱۰۵ ح ۲۳.

[۸] (۴)- رجال الکشّیّ- اختیار معرفهٔ الرجال- ص ۶۲۲- ۶۲۳ ح ۶۰۴ و فیه:(مسلم بن أبی حیّهٔ).

[۹] (۵)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۰۳ ح ۱۵ من ب ۱۱ من أبواب صفات القاضی.

[۱۰] (۶)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۰۶ ح ۲۷ من ب ۱۱ من أبواب صفات القاضی.

[۱۱] (۷)- المصدر: ص ۱۰۷ ح ۳۳.

[۱۲] (۱)- الكافى: ج ۱ ص ۳۲۹- ۳۳۰ ح ۱.

[۱۳] (۲)- الكافى: ج ۱ ص ۳۲۹- ۳۳۰ ح ۱.

[۱۴] (۱)- كمال الدين: ص ۴۸۴ ح ۴ من ب ۴۵، الاحتجاج: ص ۴۷۰« توقيعات الناحية المقدّسة»، الغيبة: ص ۱۷۷، الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۰۱ ح ۹ من ب ۱۱ من أبواب صفات القاضى.

[۱۵] (۲)- بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۵۳- عدّة الاصول، ص ۶۱.

[۱۶] (۱)- الاحتجاج: ص ۴۵۷(احتجاجات الامام الحسن العسكرى)، الوسائل: ج ۱۸ ص ۹۴.

[۱۷] (۱)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۱۰ من ب ۱۱ ح ۴۵ من ابواب صفات القاضى.

[۱۸] (۲)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۰۹ ح ۴۲ من ب ۱۱ من أبواب صفات القاضى.

[۱۹] (۳)- الغيبة: ص ۲۴۰.

[۲۰] (۱)- المحاسن: ص ۲۲۶ باب الحث على طلب العلم، الوسائل: ج ۱۸ ص ۶۹ و ۷۰ ح ۶۷ و ۶۸ و ۶۹ و ۷۰ من ب ۸ من أبواب صفات القاضى.

[۲۱] (۲)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۰۸ ح ۴۰ من ب ۱۱ من أبواب صفات القاضى.

[۲۲] (۳)- الطلاق: ۲ و ۳.

[۲۳] (۴)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۶۴ ح ۴۵ من ب ۸ من أبواب صفات القاضى.

[۲۴] (۱)- الخصال: ج ۲ ص ۵۴۱، ثواب الأعمال: ص ۱۶۲، الأربعين للبهائىّ: ص ۶۵.

[۲۵] (۲)- الأربعين: ص ۷۰- ۷۱ و قد نقلت العبارة بالمضمون.

[۲۶] (۳)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۵۸ ح ۲۷ من ب ۸ من أبواب صفات القاضى.

[۲۷] (۴)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۵۶ ح ۱۸ من ب ۸ من أبواب صفات القاضى.

[۲۸] (۵)- مثل ما فى الوسائل: ج ۱۸ ص ۵۴ ح ۹ و ۱۰ و ص ۷۴ ح ۸۷ و ص ۷۵ ح ۸۸ من ب ۸ من أبواب صفات القاضى.

[۲۹] (۶)- المصدر: ص ۵۴ ح ۷ و أيضا ص ۱۰۸ ح ۳۷ و ص ۱۰۵ ح ۴۱ من ب ۱۱.

[۳۰] (۷)- المعتبر: ج ۱ ص ۲۹.

[۳۱] (۸)- المعتبر: ج ۱ ص ۲۹، الاحتجاج: ص ۴۴۷« من احتجاجات الإمام أبى جعفر الثانى».

[۳۲] (۱)- رجال الكشّىّ- اختيار معرفة الرجال-: ص ۳۲۴ ح ۱۷۴، بحار الأنوار: ج ۲ ص ۲۱۷.

[۳۳] (۲)- رجال الكشّىّ، اختيار معرفة الرّجال- ص- ۳۴۷ بحار الانوار ج ۲ ص ۲۴۶.

[۳۴] (۳)- المعتبر: ج ۱ ص ۲۹.

[۳۵] (۴)- الوسائل: ج ۲۰ ص ۹۳، الفائدة الثّامنة.

[۳۶] (۱)- عدّة الاصول: ص ۲۴۵ س ۱۸.

[۳۷] (۲)- النهاية: ج ۳- الصفحة الاولى من الورقة ۱۴۰ س ۱۸- البحث الرابع فى وقوع التعبد به الفصل الخامس فى خبر الواحد.

[۳۸] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۳۹] (۱)- عدّة الاصول، ص ۵۱.

[۴۰] (۱)- عدة الاصول: ص ۵۲.

[۴۱] (۱)- عدّة الاصول: ج ۱ ص ۳۴۱- ۳۴۳.

[۴۲] (۱)- عدّة الاصول: ج ۱ ص ۳۴۵- ۳۵۴.

[۴۳] (۱)- عدّة الاصول: ج ۱، ۳۵۴، ۳۶۶.

[۴۴] (۱)- الفوائد المدنيّة: ص ۶۷.

[۴۵] (۲)- هداية الابرار الى طريقة الائمة الاطهار: ص ۶۸.

[۴۶] (۱)- رسائل الشريف المرتضى(المجموعة الاولى) ص ۲۶، نقلا بالمضمون، و نقل عبارته كما هنا فى المعالم، ص ۱۹۷.

[۴۷] (۱)- علل الشرائع، ج ۲ ص ۳۹۵ ب ۱۳۱ ح ۱۳- ۱۴- ۱۵.

[۴۸] (۲)- اختيار معرفة الرجال، ص ۱۳۴.

[۴۹] (۱)- رجال الكشّىّ- اختيار معرفة الرجال-: ج ۱ ص ۳۹۹ ح ۲۸۷.

[۵۰] (۲)- أمالى الشريف المرتضى(غرر الفرائد و درر القلائد): ج ۱ ص ۱۲۷.

[۵۱] (۳)- البحار: ج ۲ ص ۲۴۹ ب ۲۹ ح ۶۲.

[۵۲] (۴)- أى الشيخ حسين الكركىّ الّذى تقدّم نقل عبارته فى ص: ۱۹۹.

[۵۳] (۵)- نهاية الاصول(مخطوط): الورقة ۱۳۹ ص ۲ س ۱۹.

[۵۴] (۶)- الحاكى هو الفاضل المازندرانىّ فى حاشيته على المعالم: ص ۲۳۴.

[۵۵] (۱)- المعتب: ص ۱۹۹.

[۵۶] (۲)- رسائل السيد المرتضى: ج ۳ ص ۳۱۲.

[۵۷] (۱)- رسائل السيد المرتضى: ص ۱۹۶- ۱۹۷.

[۵۸] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۵۹] (۱)- فى ص ۲۰۵.

[۶۰] (۲)- الذريعة إلى اصول الشريعة: ج ۱ ص ۲۰.

[۶۱] (۳)- هو المحدّث البحرانىّ فى الدرر النجفيّة: ص ۶۳ س ۱۵.

[۶۲] (۴)- فى صفحة: ۱۹۶- ۱۹۷.

[۶۳] (۱)- ابن طاوس.

[۶۴] (۲)- النهاية، ص ۲۰۰ مع تفاوت، معالم الدين، ص ۱۹۱.

[۶۵] (۱)- رسائل الشريف المرتضى(لمجموعة الاولى): ص ۲۱۰- ۲۱۱، الموصليّات الثالثة، السرائر: ج ۱ ص ۵۰.

[۶۶] (۱)- رجال الكشّىّ: ص ۵۰۷ و ۷۶۳ و ۸۳۰.

[۶۷] (۲)- رجال النجاشى: ص ۳۲۶.

[۶۸] (۳)- ذكر الشيعة: ص ۴.

[۶۹] (۴)- لم نقض عليه.

[۷۰] (۱)- المعتبر: ج ۱ ص ۲۹.

[۷۱] (۲)- ذكرى الشيعة: ص ۴ السطر الأخير. و لم نقف على ما نقله عن المفيد الثانى.

[۷۲] (۳)- البحار: ج ۲ ص ۲۴۵ ب ۲۹ ح ۵۵.

[۷۳] (۴)- الفصول المهمّة: ص ۲۳۳- ۲۳۴.

[۷۴] (۱)- مشرق الشمسين المطبوع ضمن الحبل المتين: ص ۲۶۹.

[۷۵] (۲)- همان منبع ص ۲۶۹.

[۷۶] (۱)- لسان الخواص(مخطوط): الورقة، ۴۲- ۴۳.

[۷۷] (۱)- إبطال العمل بأخبار الآحاد(رسائل الشریف المرتضی: ج ۳ ص ۳۱۲).

[۷۸] (۲)- معالم الدین: ص ۱۹۶- ۱۹۷، لاحظ رسائل الشریف المرتضی: المجموعة الاولی ص ۲۱۰.

[۷۹] (۳)- تقدّم من المصنّف نقل کلام الحلّیّ- فی ص ۲۰۶ عن خلاصة الاستدلال- المشعر بذلک، و یؤیّده أنّ ابن إدریس فی مقدّمة السرائر ج ۱ ص ۴۹- ۵۰ نقل کلاما للسیّد فی المقام و لم یردّه.

[۸۰] (۱)- جواب المسائل التبانیّات، مع اختلاف(رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۳۷).

[۸۱] (۱)- مرّ تخریجه فی صفحات القبل.

[۸۲] (۲)- فی بعض النسخ: لانتفاء تحقّق التّشریع.

[۸۳] (۳)- فی بعض النسخ: یعملون به.

[۸۴] (۱)- النهایة(مخطوط) الورقة ۱۴۶ الصفحة الاولی.

[۸۵] (۲)- النهایة(مخطوط): الورقة ۱۴۶ الصفحة الثانیة.

[۸۶] (۳)- الذریعة: ج ص ۵۳۸.

[۸۷] (۱)- فی بعض النسخ: و امة الآخر.

[۸۸] (۱)- فی بعض النسخ: مختصّ.

[۸۹] (۲)- فی بعض النسخ: مثبت.

[۹۰] (۳)- فی بعض النسخ: أنّ.

[۹۱] (۴)- فی بعض النسخ: ما علیک.

[۹۲] (۵)- فی المصدر:« تسعمائة».

[۹۳] (۶)- رجال النجاشیّ: ص ۳۸ الرقم ۸۰.

[۹۴] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۹۵] (۱)- فی بعض النسخ: أحادیث ابن سنان.

[۹۶] (۲)- رجال الکشّیّ: ص ۷۹۵ ح ۹۷۶.

[۹۷] (۳)- رجال النجاشیّ: ص ۲۵۷- ۲۵۸ الرقم ۶۷۶.

[۹۸] (۴)- کما فی عیون أخبار الرضا: ج ۲ ص ۲۰.

[۹۹] (۵)- منهم الشهید الثانی فی المسالک: ج ۱ ص ۵۰۶، و أبو علیّ الحائریّ فی منتهی المقال: ص ۱۵.

[۱۰۰] (۶)- لاحظ الفهرست للشیخ الطوسیّ: ص ۱۳۴ الرقم ۵۹۰.

[۱۰۱] (۷)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۰۳ ب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح ۱۳.

[۱۰۲] (۸)- البحار: ج ۲ ص ۲۵۲ ب ۲۹ ح ۷۲.

[۱۰۳] (۹)- فی بعض النسخ: أکثر من أن تحصی للمتتبع.

[۱۰۴] (۱)- الکشّیّ، اختیار معرفة الرجال، ص ۲۲۴.

[۱۰۵] (۲)- الکشّیّ، اختیار معرفة الرجال، ص ۲۲۵.

[۱۰۶] (۱)- حکاه فی مفاتیح الاصول: ص ۳۲۹ س ۴.

[۱۰۷] (۲)- حکاه الوحید البهبهانی فی فوائده: ص ۱۲۷.

[۱۰۸] (۱)- الوافیهٔ: ص ۱۵۹.

[۱۰۹] (۲)- هو الشیخ محمد تقی صاحب هدایهٔ المسترشدین.

[۱۱۰] (۳)- هدایهٔ المسترشدین: ص ۳۹۸ س ۲۸.

[۱۱۱] (۱)- از کتاب معالم الاصول، ص ۱۹۶.

[۱۱۲] (۱)- معالم الاصول، ص ۱۹۲.

[۱۱۳] (۱)- کفایهٔ الاصول، صفحه ۳۰۹.

[۱۱۴] (۲)- کفایهٔ الاصول، صفحه ۳۱۰.

[۱۱۵] (۳)- کفایهٔ الاصول، صفحه ۳۱۰.

[۱۱۶] (۱)- کفایهٔ الاصول، صفحه ۳۱۱.

[۱۱۷] (۲)- کفایهٔ الاصول، صفحه ۳۱۱.

[۱۱۸] (۳)- فرائد الاصول شیخ، صفحه ۱۸۴.

[۱۱۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، صفحه ۳۱۱.

[۱۲۰] (۲)- کفایهٔ الاصول، صفحه ۳۱۱.

[۱۲۱] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۲۲] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

جلد ششم

اشاره

المقصد الثالث من مقاصد الکتاب فی الشک

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۶

متن: ۱- قد قسّمنا فی صدر هذا الکتاب، المکلّف الملتفت الی الحکم الشّرعیّ العملیّ فی الواقعهٔ علی ثلاثهٔ اقسام لانّه امّا ان یحصل له القطع بحکمه الشّرعی و امّا ان یحصل له الظّنّ و امّا ان یحصل له الشّکّ.

و قد عرفت انّ القطع حجّهٔ فی نفسه لا بجعل جاعل و الظنّ یمکن ان یعتبر فی الطّرف المظنون، لانّه کاشف عنه ظنّا، لکن العمل به و الاعتماد علیه فی الشّرعیّات موقوف علی وقوع التّعبد به شرعا و هو غیر واقع الّا فی الجملهٔ و قد ذکرنا موارد وقوعه فی الاحکام الشّرعیّهٔ فی الجزء الاوّل من هذا الکتاب.

۲- و امّا الشّکّ فلمّا لم یکن فیه کشف اصلا لم یعقل فیه ان یعتبر، فلو ورد فی مورده حکم شرعیّ کأن یقول: «الواقعهٔ المشکوکهٔ حکمها کذا» کان حکما ظاهریّا لکونه مقابلا للحکم الواقعی المشکوک بالفرض و یطلق علیه الواقعی الثّانوی ایضا، لانّه حکم واقعیّ للواقعهٔ المشکوک فی حکمها، و ثانویّ بالنّسبهٔ الی ذلک الحکم المشکوک فیه، لانّ موضوع هذا الحکم الظّاهریّ و هو الواقعهٔ المشکوک فی حکمها لا یتحقّق الّا بعد تصوّر حکم نفس الواقعهٔ و الشّکّ فیه.

مثلا: شرب التّتن فی نفسه له حکم، فرضنا فیما نحن فیه شکّ المکلّف فیه، فاذا فرضنا ورود حکم شرعیّ لهذا الفعل المشکوک الحکم کان هذا الحکم الوارد متأخّرا طبعا عن ذلک المشکوک، فذلک الحکم، حکم واقعیّ بقول مطلق و هذا الوارد ظاهریّ لکونه

المعمول به فی الظّاهر، و واقعی ثانویّ، لانّه متأخّر عن ذلک الحکم، لتأخّر موضوعه عنه.

و یسمّی الدّلیل الدّالّ علی هذا الحکم الظّاهریّ اصلا.

۳- و امّا ما دلّ علی الحکم الاوّل علما او ظنّا معتبرا فیختصّ باسم الدّلیل، و قد یقیّد بالاجتهادی کما انّ الاوّل قد یسمّی بالدّلیل مقیّدا بالفقاهتی.

و هذان القیدان اصطلاحان من الوحید البهبهانی[۱] لمناسبهٔ مذکورهٔ فی تعریف الفقه و الاجتهاد.

۴- ثمّ انّ الظّنّ الغیر المعتبر، حکمه حکم الشّکّ کما لا یخفی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۷

[مقصد سوم در شک و احکام آن]

اشاره

ترجمه: ۱- در ابتدای این کتاب مکلّف متوجّه به حکم شرعی عملی در حادثه‌ای را به سه دسته تقسیم نمودیم، چرا که برای چنین مکلّفی نسبت به حکم شرعی واقعی، یا قطع حاصل می‌شود یا ظنّ و یا شک.

و دانستی که قطع ذاتا حجّت است، نه به واسطه جعل جاعل، و لکن ظنّ را ممکن است که جاعل در طرف مظنون اعتبار و ملاحظه نماید، زیرا کاشف است از آن مظنون به نحو ظنّی، لکن عمل به ظن و اعتماد برآن در شرعیات متوقف بر این است که عمل به آن از جانب شارع تجویز شده باشد، در حالی که چنین تعبّدی واقع نگردیده، مگر بطور اجمال و در موارد قلیل، که در جزء اول این کتاب موارد وقوع آن را ذکر نمودیم.

(سخن در شک و ملحقّات آن)

۲- امّا شک؛ وقتی که کشفی (نسبت به واقع) در آن نیست عاقلانه نیست که مورد اعتماد واقع شود.

پس اگر در مورد آن (شک) حکمی شرعی وارد شود، مثل اینکه شارع بگوید: حادثه‌ای که حکمش مشکوک است حکمش چنین و چنان است، چنین حکمی ظاهری است، چون در مقابل حکم واقعی قرار گرفته که به حسب فرض مشکوک است، البتّه اطلاق (حکم) واقعی ثانوی هم برآن می‌شود، زیرا برای آن حادثه‌ای که حکمش مشکوک است حکمی واقعی است، و نسبت به آن حکم واقعی اوّلی که مشکوک است ثانوی است، چرا که موضوع این حکم ظاهری که همان واقعه مشکوک الحکم است محقّق نمی‌شود مگر پس از تصوّر حکم همان واقعه اوّلی و شک در آن، فی المثل: استعمال دخانیات ذاتا و به حسب واقع دارای حکمی است که فرض ما در ما نحن فیه این است که مکلّف در آن حکم، شک دارد، حال اگر فرض کنیم ورود این حکم شرعی کذایی را (دومی) بر این فعل مشکوک الحکم (اوّلی)، این حکم وارد طبعا از آن حکم مشکوک متأخّر است.

پس آن حکم مشکوک، حکم واقعی است مطلقا و این حکم وارد ظاهری است چون در ظاهر به آن عمل می‌شود همان‌طور که واقعی ثانوی است، چون موضوعش (حکم وارد) از حکم واقعی مطلق متأخّر است و دلیلی که بر این حکم ظاهری دلالت دارد، اصل نامیده می‌شود.

۳- و امّا آنچه دلالت علمی و یا ظنّی معتبر بر حکم اوّل دارد، به اسم دلیل مختص شده است و گاهی نیز مقیّد به اجتهادی شده چنانچه اوّل را گاهی مقیّد به فقاهتی نموده و از آن تعبیر به دلیل فقاهتی می‌شود و این دو قید (اجتهادی و فقاهتی) دو اصطلاح است از وحید بهبهانی به جهت مناسبتی که در تعریف فقه و اجتهاد ذکر شده است.

۴- و سپس بدان که حکم ظنّ غیر معتبر، همان حکم شک است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۸

تشریح المسائل

غرض از اصول عملیه چیست؟

آن دسته از دستورالعمل‌های عقلی و شرعی است که در هنگام جهل و سرگردانی در احکام واقعیه، از جانب شارع مقدّس و عقل تشریع و اعتبار می‌شوند.

غرض از قواعد و وظایف ظاهریّه چیست؟

نجات مکلّف از حیرت و سرگردانی در مقابل عمل است.

مکلّف مجتهد در چه زمانی مجاز به استفاده از اصول عملیه است؟

هنگامی که به تمام معنا از رسیدن به حکم واقعی مأیوس می‌شود.

چه عواملی باعث می‌شود که مجتهد در دسترسی به واقع دچار حیرت و سرگردانی شود؟

فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصوص و تساقط آنها.

آیا شرع و عقل جهت خروج مکلّف از بن‌بست شک، راه‌حلّی ارائه کرده یا نه؟

بله: تعیین همین اصول عملیّه یا قواعد اصولیه و یا ادلّه فقاهتیّه است.

کاربرد ادلّه فقاهتیّه در کجاست؟

در سرتاسر فقه، از باب طهارت تا پایان دیات.

اصول عملیّه را نام ببرید؟

اصالهٔ البراءهٔ، اصالهٔ الاحتیاط، اصالهٔ التخییر، اصالهٔ الاستصحاب.

اصالهٔ البراءهٔ یعنی چه؟

یعنی: اصل این است که: ذمّه ما بری است و ما تکلیفی نداریم.

اصل برائت عقلی است و یا شرعی؟

هم عقلی است، هم شرعی یعنی: هم عقل برآن حاکم است، هم شرع.

چه تفاوتی میان برائت عقلی و برائت شرعی می‌باشد؟

۱- موضوع در برائت عقلی عدم البیان است، و لذا عقل در اینجا می‌گوید: عقاب بلابیان قبیح است.

۲- موضوع در برائت شرعی عدم العلم است، چرا که شرع در اینجا فرموده است:

«رفع ما لا یعلمون» و یا «الناس فی سعهٔ ما لم یعلموا» و یا «کلّ شیء حلال حتی تعرف انّه حرام».

آیا اصول عملیه منحصر در همین چهار قسم مذکور است؟

خیر، اصول عملیّه دیگری وجود دارد که عبارتند از:

اصالهٔ الطهارهٔ، اصالهٔ الحلیّهٔ، اصالهٔ التزکیهٔ و هکذا ... که جای بحثشان در علم فقه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۹

چرا نمی‌شود در تمام موارد شک، تنها از اصل برائت استفاده نمود؟

زیرا شک:

گاهی حالت سابقه دارد، گاهی حالت سابقه ندارد، گاهی در اصل تکلیف است و گاهی در مکلّف به و هکذا صور مختلف دیگری که بررسی خواهند شد.

و لذا چون شک دارای صورت‌های متعدّد است و هر صورتی از این صورتها نیاز به اصل به خصوصی دارد، اصل برائت در برخی از این صور کاربرد دارد.

حاصل فرموده شیخ در (قد قسمنا، المکلّف الملتفت ... الخ) چیست؟

این است که: هر مکلّفی که نسبت به حکمی از احکام شرعیّه و موضوعی از موضوعات، بعد الفحص (در کتاب و سنت)، پیرامون آن توجّه پیدا می کند، ممکن است سه حالت نفسانی برای او بروز نماید:

۱- یا به حکم شرعی فلان موضوع قطع پیدا می کند و یک درصد هم احتمال خلاف در آن نمی‌دهد فی المثل: قطع پیدا می کند به اینکه: حکم شرعی خمر، عند اللّه، حرام است.

۲- یا به حکم شرعی فلان موضوع ظنّ پیدا می کند و احتمال قوی و راجح می‌دهد که حکم شرعی فلان موضوع، حرمت است. لکن احتمال ضعیفی هم می‌دهد که حکم شرعی غیر از حرمت باشد.

۳- یا در حکم شرعی موضوع، شک پیدا می کند و متحیّر می‌شود که: آیا وجوب است یا حرمت؟

پس مراد از (و قد عرفت انّ القطع حجّة فی نفسه لا ... الخ) چیست؟

تعیین تکلیف مجتهد است در هریک از حالات نفسانی فوق مبنی بر اینکه:

۱- اگر مکلّف قاطع شود، عقل او را ملزم می کند که از قطع خود پیروی کند و به مقطوع به جامه عمل بپوشاند، چرا که: حجیّت قطع به سوی واقع، ذاتی آن است و کاشفیت تام از حکم واقعی دارد.

۲- و اگر مکلّف ظانّ شد، چون ظنّ کاشفیت ۱۰۰٪ از واقع را ندارد، ذاتا حجت نیست و اصل اوّلی مقتضی عدم جواز عمل به آن است.

لذا عقل مستقلا ما را به متابعت از آن ملزم نمی‌سازد، بلکه نیاز به تکمیل و تتمیم دارد و باید شارع روی حجیّت آن صحّه بگذارد، لذا اگر از ناحیه شارع در مورد و یا مواردی عمل به آن تجویز شده باشد می‌توان به آن عمل نمود و الّا در غیر این صورت باید برطبق اصل مذکور آن را رها نمود.

آیا عقلا ممکن است شارع مقدّس ظنّ را در حق بندگانش حجّت دانسته و ما را به متابعت از آن متعبّد سازد؟

مشهور اصولیین قائل به امکان وقوع‌اند، که در جزء اوّل کتاب گذشت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۰

به فرض امکان تعبد و عدم تالی فاسد آیا در مقام عمل نیز شارع ما را بدان متعبد ساخته یا نه؟

مشهور طرفدار وقوع‌اند و گفته شد که شیخ رحمه اللّه تنها ظواهر و خبر ثقه را از این بابت حجّت می‌دانست، لکن نسبت به سایر ظنون نظر قاطعی را ابراز نفرموده است.

دلیل حصر مکلّف در اقسام سه‌گانه چیست؟

این است که: مکلف ملتفت یا نسبت به امری اعتقاد پیدا می کند و یا اعتقاد پیدا نمی کند.

۱- آنجا که اعتقاد پیدا می کند، یا نسبت به حکمی جازم است و یا جازم نیست، فرض اوّل را قطع و فرض دوّم را ظنّ می گویند.

۲- آنجا که اعتقاد پیدا نمی‌نماید شک است.

پس مکلف مذکور در حکمی که به عهده‌اش می‌باشد یا قاطع است یا ظانّ و یا شاکّ.

مراد از ظنّ در اینجا، ظنّ معتبر است یا غیر معتبر؟

ظنّ معتبر است اعم از اینکه ظنّ خاصّ باشد (که انفتاحی‌ها به آن معتقدند) و یا اینکه مطلق ظنّ باشد (که انسدادی‌ها قائل به حجیّت آن‌اند.)

پس تکلیف ظنّ غیر معتبر چیست؟

این است که:

از نظر حکم مثل شک است و عمل به آن حرام و نامشروع است.

۳- و اگر مکلّف شاک شد، شک، نه (مثل قطع) کاشف تام است و نه (مثل ظنّ) کاشف ناقص است، بلکه مکلّف بر سر دوراهی مانده است و لذا معقول نیست که عقل و شرع، شک را بر ما حجّت نماید.

حاصل مطالب در (و امّا الشک فلمّا لم یکن فیه شک ... الخ) چیست؟

بیان دو نکته اساسی پیرامون شک است:

۱- شک حالت تردید است به نحوی که شاک نمی‌تواند به هیچ‌یک از دو طرف احتمال مایل شود.

بنابراین کاشفیت از واقع از آن منتفی بوده و عقلا و شرعا هیچ گونه حجّیتی ندارد.

پس چرا در مواردی برای شک حکمی قرار داده شده است مثلا گفته شده است:

کسی که در طهارت و نجاست لباسش شک نماید، لباسش پاک است و هکذا ...؟

تعیین این گونه وظایف به خاطر رفع حیرت و تردید در حق شاکّ است، نه اینکه حالت شک کاشف و نماینده حکم در واقع باشد.

و لذا طهارت لباس در مثال مذکور، حکم ظاهری است، که به آن واقعی ثانوی هم گفته می‌شود.

۲- علّت وجه تسمیه این حکم به ظاهری و یا واقعی ثانوی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۱

احکام واقعیّه چه احکامی هستند؟

احکامی هستند که در واقع و نفس الامر و به ملاحظه مصالح یا مفاسد واقعیّه برای موضوعات خود جعل شده‌اند و لذا علم و جهل مکلّف نقشی در جعل آن ندارد.

وجه تسمیه این احکام به واقعیّه چیست؟

این است که:

این احکام در واقع و نفس الامر برای موضوعات خود ثابت هستند و دستخوش تغییر نمی‌شوند مثل:

وجوب صلاة و یا حرمت خمر.

احکام ظاهریه چه احکامی هستند؟

احکامی هستند که به ملاحظه جهل مکلّف نسبت به حکم اللّه واقعی در حق او جعل می‌شوند.

چرا این گونه احکام را ظاهریّه می‌نامند؟

چون وظیفه فعلی مکلف در ظاهر و تا زمانی که واقع برای او منکشف نشده همین است، منتهی ثابت و پایدار نیست، یعنی پس از انکشاف واقع (قطعا یا ظنّا)، وظیفه مکلّف عمل به حکم واقعی است.

چه تفاوتی در مبنا و منبع تحصیل حکم واقعی و ظاهری وجود دارد؟

احکام واقعیه: یا از طریق ادلّه قطعیه (مثل: نصوص قرآنیّه و خبر متواتر) به دست می‌آیند و یا از طریق ادلّه ظنّیّه (مثل خبر ثقه و ظواهر قرآنیّه).

لکن احکام ظاهریه: در موارد شک جعل می‌شوند.

چه تفاوتی از جهت اطلاق و تقیید میان احکام واقعیّه و ظاهریه وجود دارد؟

۱- حکم واقعی مقید به هیچ حالی از حالات مکلّف (اعم از علم و یا جهل) نیست.

۲- حکم ظاهری مقیّد است به حال جهل به واقع، لکن عند العلم او الظن معتبر نیست.

وجه عدم دخالت حالات و صفات مکلف در جعل و عدم جعل احکام واقعی چیست؟

این است که: اگر اختلاف این حالات در جعل دخالتی داشته باشد مستلزم دور است.

چرا؟

زیرا علم مکلّف موقوف بر تبلیغ حکم برای مکلّف است و تبلیغ حکم موقوف بر جعل حکم است و لذا، اگر جعل حکم هم موقوف بر علم مکلّف باشد دور لازم می‌آید.

وجه تسمیه احکام ظاهری به واقعی ثانوی چیست؟

این است که: موضوع این احکام در واقع شک در حکم اوّلی است، و لـذا چون رتبه آنها به اعتبار تأخّر موضوع در مرتبه دوم است واقعی ثانوی نامیده شده‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۲

در تبیین این وجه تسمیه مثال بزنید؟

فی المثل: استعمال تتن در واقع، حکم اوّلی دارد که به فرض، حرمت است، چرا که موضوع این حکم (یعنی: حرمت) نفس استعمال است، بدون دخالت علم و جهل مکلّف در آن.

حال به حسب فرض: اگر مکلّف در این حکم تردید پیدا کند، این تردید موجب تحقّق موضوعی است به نام (الاستعمال المشکوک فی حکمه) که شارع در همـان واقع بـا حفـظ رتبه‌اش که مؤخّر از واقع اوّلی است برایش اباحه را جعـل کرده و خبر داده است که: (کل شیء حلال حتّی تعرف انّه حرام) و لذا به این اعتبار می‌توان اباحه مزبور را واقعی ثانوی نامید.

تفاوت دلیل و اصل عند المشهور چیست؟

۱- اموری که برای ما علم و یا ظنّ به واقع می‌آورند را (ادلّة الاحکام) دلیل می گویند.

۲- و اموری که عند الشک وظیفه ما را روشن می‌سازند اصل نامیده می‌شوند که جمع آن اصول است.

مراد از عبارت (و امّا ما دلّ علی الحکم الاوّل او ظنّا معتبرا ...) چیست؟

این است که: آن دلیلی که بر حکم اوّلی به طور علم و یقین دلالت می‌کند، اخبار متواتر بوده و آیاتی که دلالتشان ظنّی نیست.

و آن دلیلی که نسبت به حکم اوّلی مفید ظنّ معتبر باشد، از قبیل خبر عادل، اجماع منقول و قول لغوی است.

مراد از عبارت (یسمّی بالدلیل، مقیدا بالفقاهتی ...) چیست؟

بیان این مطلب است که:

۱- منـاط در دلیـل فقـاهتی این است که: نظر شـارع و اعتبـارش در ملاـحظه آن، طریقیّت و مرات بودن این ادله به واقع نباشـد مثل: اصول عملیه.

۲- و مناط در دلیل اجتهادی این است که:

نظر به واقع بوده و حکـایت از واقع نمایـد، به این معنـا که شـارع مقـدّس آن را طریق به واقع قرار داده باشـد، همچون خـبر واحـد و کتاب خدا.

مراد از عبارت (و هذان القیدان اصطلاحان من الوحید البهبهانی ...) چیست؟

این است که: این دو اصطلاح از وحید بهبهانی است به دلیل مناسبت تعریفی است که در اجتهاد و فقه کرده‌اند مبنی بر اینکه:

۱- در تعریف اجتهاد گفته‌اند: الاجتهاد هو استفراغ الوسع لتحصیل الواقع.

۲- در تعریف فقه گفته‌اند: «الفقه هو العلم بالاحکام الشرعیّة الفرعیّة عن ادلّتها التفصیلیة».

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۳

حاصل مطلب در دو تعریف مزبور چیست؟

این است که:

۱- اجتهاد مرحله تحصیل ظنّ و یا علم به واقع است، پس: باید هر دلیلی که نسبت به واقع علم یا ظنّ بیاورد، دلیل اجتهادی خوانده می‌شود.

۲- فقه، مقام التزام است به آنچه نظر فقیه به آن منتهی می‌شود یا اینکه پس از یأس از انتهاء نظر، عمل کردن به مدلول حجّت است. بنابراین: فقه مقام عمل به مدلول دلیل است، و لذا هر دلیلی که وظیفه مکلّف را در مقام عمل معیّن می‌کند دلیل فقاهتی نامیده می‌شود مثل: اصول اربعه (عملیه).

مراد از عبارت (ثم ان الظّن الغیر المعتبر، حکم الشک ...) چیست؟

بیان حکم ظنّ غیر معتبر است که حکم شک است، و مراد از ظنون غیر معتبر ظنونی است که دلیل خاص بر حجّت بودنشان در دست نیست و از نظر انفتاحیون قابل اعتناء و اعتبار نمی‌باشد.

هریک از ظنون معتبره، باطله و غیر معتبره چه حکمی دارد؟

۱- ظنون معتبره به منزله علم بوده و حجیّت دارند.

۲- ظنون باطله، بدون تردید باطل‌اند.

۳- ظنون غیر معتبره، ملحق به شک می‌باشند و احکام شک را دارند.

منظور از همانندی حکم ظنون غیر معتبره با حکم شک چیست؟

این است که:

همان‌طوری که عند الشک در حکم واقعی وظیفه ما عمل به اصل است. هکذا عند الحصول الظنّ الغیر المعتبر نیز وظیفه، رجوع به اصل است.

آیا مراد از شک در اینجا شک مصطلح (متساوی الطرفین) است؟

خیر، مراد اعم از شک مصطلح و ظنّ غیر معتبر است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۴

متن: ۱- و ممّا ذکرنا من تأخّر مرتبة الحکم الظّاهری عن الحکم الواقعی لاجل تقیّد موضوعه بالشّکّ فی الحکم الواقعی یظهر لک وجه تقدیم الادلّة علی الاصول، لانّ موضوع الاصول یرتفع بوجود الدّلیل فلا معارضة بینهما لا لعدم اتّحاد الموضوع، بل لارتفاع موضوع الاصل و هو الشّکّ بوجود الدّلیل.

۲- أ لا ترى انّه لا معارضة و لا تنافیّ بین کون حکم شرب التّتن المشکوک حکمه هی الاباحة و بین کون حکم شرب التّتن فی نفسه، مع قطع النّظر عن الشّکّ فیه هی الحرمة فاذا علمنا بالثّانی لکونه علمیّا و الفرض سلامته عن معارضة الاوّل خرج شرب التّتن عن موضوع الدّلیل الاوّل و هو کونه مشکوک الحکم لا عن حکمه حتّی یلزم فیه تخصیص و طرح لظاهره.

۳- و من هنا کان اطلاق التّقدیم و التّرجیح فی المقام تسامحا، لانّ التّرجیح فرع المعارضة و کذلک اطلاق الخاصّ علی الدّلیل و العامّ علی الاصل، فیقال:

یخصّص الاصل بالدّلیل او یخرج عن الاصل بالدّلیل.

۴- و يمكن ان يكون هذا الاطلاق على الحقيقة بالنّسبة الى الادلّة الغير العلميّة بان يقال:
انّ مؤدّى اصل البراءة مثلا انّه اذا لم يعلم حرمة شرب التّتن فهو غير محرّم و هذا عامّ و مفاد الدّليل الدّالّ على اعتبار تلك الامارة الغير العلميّة المقابل للاصل انّه اذا قام تلك الامارة الغير العلميّة على حرمة الشّىء الفلانى فهو حرام و هذا اخصّ من دليل اصل البراءة مثلا فيخرج به عنه.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۱۵

ترجمه:

(وجه تقديم ادلّه بر اصول)

۲- و آنچه گفتيم: (كه مرتبه حكم ظاهرى به خاطر مقيّد بودن موضوعش به شک در حكم واقعى، از آن مؤخّر مى‌باشد)، جهت تقدّم ادلّه (اجتهاديه) بر اصول (عمليه) براى تو روشن مى‌شود، چرا كه موضوع اصول به مجرد ورود ادلّه مرتفع شده و در نتيجه هيچ معارضه‌اى ميان ادلّه و اصول وجود ندارد.
البته نه به جهت عدم اتحاد ميان موضوعشان، بلكه به جهت ارتفاع موضوع اصل (يعنى: شك)، به واسطه وجود دليل است، چنانچه مى‌بينى كه هيچ‌گونه تنافى و تعارضى بين اينكه بگوييم: حكم استعمال دخانيات مشكوك الحكم اباحه است و اينكه بگوييم: حكم آن با قطع نظر از شك در آن، حرمت است، وجود ندارد.
پس وقتى به حكم دوم علم پيدا نموديم چون‌كه علمى بوده و به حسب فرض از معارضه با حكم اوّل هم سالم و در امان است، لاجرم استعمال دخانيات از موضوع دليل اول (مشكوك الحكم بودن) خارج مى‌شود، نه از حكم اوّل، تا در تقديم حكم دوم بر اوّل تخصيص و طرح ظاهر اوّل لازم آيد.

(مسامحه در اطلاق)

۳- و از اينجاست كه اطلاق تقديم و ترجيح در اين مقام تسامح است، چرا كه ترجيح فرع معارضه است و نيز اطلاق خاص بر دليل و عامّ بر اصل، خالى از مسامحه نيست.
پس: گفته مى‌شود كه اصل تخصيص مى‌خورد به واسطه دليل و يا خارج مى‌شود از اصل به واسطه دليل.

(توجيه شيخ از تسامح مذكور)

۴- و ممكن است كه اين اطلاق نسبت به ادلّه غير علمى بطور حقيقى و درست باشد به اينكه گفته شود: مفاد اصل برائت مثلا اين است كه: وقتى حرمت استعمال دخانيات معلوم نباشد پس حرام نيست و اين معنا عام است و مفاد و محتواى دليلى كه دلالت دارد بر اعتبار اماره غير علمى در مقابل اصل، اين است كه: وقتى آن اماره غير علمى بر حرمت فلان شىء اقامه شد پس آن شىء حرام است و اين معنا اخصّ از دليل اصل برائت است در نتيجه به واسطه آن، از اصل خارج مى‌شود.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۱۶

تشريح المسائل

حاصل مطلب شيخ در (يظهر لك وجه تقديم الادلّة على الأصول .... الخ) چيست؟
اشاره به دو نكته اساسى است:

۱- تقديم دليل بر اصل، ۲- وجه تقديم دليل بر اصل.

نكته: آنچه مورد توافق اصوليين است تقدّم ادلّه بر اصول است و به عبارت ديگر: دليل اجتهادى مقدم است بر دليل فقاهتى، و مادامى‌كه در موردى دليل حضور داشته باشد نوبت به اصل نمى‌رسد تا آنجا كه ضرب المثل شده: «الاصل دليل حيث لا دليل».

لكن كلام در اين است كه: اين تقدّم از چه بابى است؟

مقدمهٔ بفرماييد نسبت ميان دو دليل بر چند قسم است؟

بر چهار قسم است: ورود، تخصّص، حكومت و تخصيص.

ورود در اصطلاح اصولى به چه معناست؟

۱- ورود عبارت است از اينكه: وقتى دو دليل در مقابل يكديگر قرار مى‌گيرند، وجود يكى از آن دو (كه وارد است)، موضوع دليل ديگر را (كه مورود است)، مرتفع كرده، از بين ببرد، همان‌طور كه نسبت ميان دليل و اصل نيز همين‌طور است. يعنى: با وجود دليل، موضوع اصل كه شك باشد، از بين مى‌رود.

حكومت در اصطلاح اصولى چيست؟

۱- برخى گفته‌اند: حكومت عبارتست از اينكه: وقتى دو دليل در مقابل هم قرار مى‌گيرند، يكى از آن دو دليل (يعنى: حاكم) در موضوع دليل ديگر (يعنى: محكوم) تصرّف كرده و دائره موضوع دليل محكوم را يا توسعه داده و يا تضييق مى‌كند، لكن اصل موضوع را از بين نمى‌برد. فى المثل هنگامى كه مى‌گويند:

«لا ـ تأكل الرمّان لانّه حامض»، عبارت «لأنه حامض»، موضوع لا تأكل را كه (رمّان) است توسعه مى‌دهد به اين معنا كه: حرمت خوردن انار، به خاطر ترش بودن آن است، پس خوردن هر خوردنى ترش مزّه‌اى نيز حرام است، چه انار باشد و چه غير انار، لذا در نتيجه سعه موضوع مذكور گفته مى‌شود:

«لا تأكل الحامض سواء كان رمّانا او غير رمّان».

۲- و برخى گفته‌اند: حكومت عبارتست از اينكه: يكى از دو دليل، حكم دليل ديگر را به لسان نفى موضوع آن، نفى مى‌كند. فى المثل: در يك دليل آمده: اذا شككت فابن على الاكثر، لكن در دليل ديگر آمده: لا شكّ لكثير الشك در اينجا: دليل دوم حاكم بر دليل اوّل است و نسبت ميان آن دو حكومت است.

چرا اين نسبت، حكومت است؟

زيرا دليل دوم مى‌خواهد بيان كند كه شخص كثير الشك، اگر ميان اقل و اكثر، شك نمود، حكم (بنا گذاردن بر اكثر) درباره آن جارى نيست، منتهى اين معنا را به زبان نفى موضوع بيان نموده و گفته است كه:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۱۷

اساسا فرد كثير الشك، شاك نيست و حكم شك درباره او جارى نمى‌شود.

معناى تخصّص در اصطلاح اصولى چيست؟

اين است كه: برخى از افراد و مصاديق و يا عناوين به‌خودى‌خود و بدون دخالت دليل ديگر از موضوع يك دليل بيرون باشند چنانچه وقتى در يك دليل مى‌گويند: (اكرم العالم) و در يك دليل ديگر گفته مى‌شود: (لا تكرم الجاهل)، موضوع دليل دوم كه (جاهل) باشد بالوجدان از موضوع دليل اول (يعنى: عالم) خارج است. و لذا گفته مى‌شود جاهل تخصّصا (يعنى: موضوعا)، از عالم خارج است.

معناى تخصيص در اصطلاح اصولى چيست؟

اين است كه: اگر دو دليل در برابر هم قرار بگيرند، يكى از دو دليل (يعنى: خاص)، برخى از افراد و مصاديق موضوع دليل ديگر

(یعنی: عام) را از تحت عموم خارج نماید، لکن به نوع اخراج حکمی و نه موضوعی، فی المثل: در یک دلیل گفته می‌شود (لا تکرم الفساق من العلماء)، و در یک دلیل گفته می‌شود: اکرم العلماء. حال اگرچه موضوع (لا تکرم)، فسّاق از علما است، لکن در موضوع دلیل دوم (یعنی:

العلماء) داخل است، لکن حکمش با آن متفاوت است.

بنابراین حکم (اکرام) نسبت به برخی از افراد علما، نفی شده و در نتیجه وجوب اکرام محدود می گردد.

با توجه به مقدمه فوق به نظر شیخ رحمه اللّه تقدّم ادلّه بر اصول از چه بابی است (ورود، حکومت تخصیص یا تخصّص)؟

۱- ابتدا مدّعی می‌شود که تقدّم ادلّه نسبت به اصول عملیّه عقلیّه از باب ورود است.

۲- لکن در مرحله بعد قائل به تفصیل شده، می‌فرماید که تقدّم ادلّه نسبت به اصول عملیه شرعیه، از باب حکومت است یعنی: ادلّه مخصّص هستند.

دلیل ورود در قسم اوّل چیست؟

این است که: موضوع اصول، شک یعنی جهل به واقع و به عبارت دیگر عدم العلم به واقع است. پس هرگاه نسبت به واقعه‌ای شک داشتیم جای جریان اصل است چنانکه در مطالب قبلی گفته آمد، لکن با آمدن دلیل اعم از اینکه علمی باشد یا ظنّی، شک از میان می‌رود.

حال: وقتی شک نباشد، موضوعی هم در کار نیست، وقتی موضوعی نبود، اصلی جاری نیست، در نتیجه: هرگز دلیل که وارد است با اصل که مورود است تعارض و تنافی پیدا نمی کند.

آیا این عدم تنافی و تعارض میان دلیل و اصل از باب عدم وحدت بین موضوعاتشان است؟ به عبارت دیگر آیا می‌توان گفت: چون موضوع الدلیل، الواقعهٔ الفلانیهٔ و موضوع الاصل، الواقعهٔ الفلانیهٔ المشکوک حکمها الواقعی، بینشان تعارض نیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۸

خیر، مسئله چیز دیگری است و آن این است که: با آمدن دلیل، اصلا اصل موضوعی ندارد، تا بگوییم وحدت در موضوع دارند یا ندارند. در نتیجه: وقتی یک دلیل موضوع دارد و دلیل دیگر فاقد موضوع است، آنکه دارای موضوع است مقدّم و جاری است و معارضه‌ای هم در کار نیست.

پس مراد از عبارت (کان اطلاق التقدیم و الترجیح فی المقام تسامحا ... الخ) چیست؟

این است که: تعبیر به تقدیم و یا ترجیح دلیل بر اصل تسامحی است، چرا که ترجیح در مقام تعارض است که یکی بر دیگری ترجیح داده شود. و حال آنکه در ما نحن فیه تعارضی در کار نیست.

حاصل مطلب در عبارت (و یمکن ان یکون هذا الاطلاق علی الحقیقهٔ .... الخ) چیست؟

بیان قسم دوّم در مرحله بعد است مبنی بر اینکه: امکان دارد که ما، ادلّه را مخصّص اصول دانسته و تقدیم آنها را از باب تخصیص بدانیم، لکن دلیل اجتهادی بر دو نوع است:

۱- ادلّه قطعیه

۲- ادلّه ظنّیه

لذا: تقدم دلیل بر اصل در ادلّه ظنّیه از باب تخصیص است.

مراد شیخ از تفصیل فوق چیست؟

این است که: اگر دلیلی که بر حکم اقامه شده یک دلیل قطعی باشد، چنین دلیلی وارد است، چرا که با آمدن دلیل قطعی، موضوع الاصل، که شک (یا عدم العلم) است، بالوجدان از بین می‌رود.

و اگر دلیلی که بر حکم قائم شده، یک طریق ظنّی مثل خبر ثقه باشد، وجدانا موضوع باقی بوده و نابود نمی‌شود، چرا که موضوع الاصل عدم العلم بود و با اقامه یک دلیل ظنّی باز هم موضوع باقی بوده و مرتفع نمی‌شود، پس ورودی هم در کار نیست.

پس مراد از (هذا اخصّ من دلیل البراءة مثلا فیخرج به عنه ...) چیست؟

این است که: این تقدیم می‌تواند از باب تخصیص باشد که با ذکر یک مثال به شرح و توضیح آن پرداخته است.

فی المثل: دلیل اصل می‌گوید: تا زمانی که نسبت به حرمت استعمال توتون شک داری و حکم واقعی را نمی‌دانی اصالة البراءة جاری نما، اعم از اینکه یک اماره ظنّیه‌ای بر واقع اقامه شده باشد یا نه.

بنابراین: دلیل اصل عام است و دلیل حجیت اماره ظنّیه می‌گوید: در هر موردی که اماره قائم شود، وظیفه تو عمل به اماره است و این خاصّ است و یقدّم الخاص علی العام. در نتیجه: تقدم دلیل بر اصل آنجا که دلیل قطعی است از باب ورود است، و آنجا که دلیل ظنّی است از باب تخصیص است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۹

متن: و کون دلیل تلک الامارة اعمّ من وجه باعتبار شموله لغیر مورد اصل البراءة لا ینفع بعد قیام الاجماع علی عدم الفرق فی اعتبار تلک الامارة حینئذ بین مواردها.

و توضیح ذلک: انّ کون الدّلیل رافعا لموضوع الاصل و هو الشّکّ انّما یصحّ فی الدّلیل العلمیّ حیث انّ وجوده یخرج حکم الواقعة عن کونه مشکوکا فیه.

و امّا الدّلیل الغیر العلمی، فهو بنفسه بالنّسبة الی اصالة الاحتیاط و التّخییر کالعلم رافع للموضوع. و امّا بالنّسبة الی ما عداهما فهو بنفسه غیر رافع لموضوع الاصل و هو عدم العلم.

و امّا الدّلیل الدّالّ علی اعتبار فهو و ان کان علمیّا الّا انّه لا یفید الّا حکما ظاهریّا نظیر مفاد الاصل اذ المراد بالحکم الظّاهری ما ثبت لفعل المکلّف بملاحظة الجهل بحکمه الواقعیّ الثّابت له من دون مدخلیّة العلم و الجهل، فکما انّ مفاد قوله علیه السّلام «کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی یفید الرّخصة فی الفعل الغیر المعلوم ورود النّهی فیه فکذلک ما دلّ علی حجّیّة الشّهرة الدّالّة مثلا علی وجوب شیء یفید وجوب ذلک الشّیء من حیث انّه مظنون مطلقا أو بهذه الامارة و لذا اشتهر انّ علم المجتهد بالحکم مستفاد من صغری وجدانیّة و هی: هذا ما ادّی الیه ظنّی.

و کبری برهانیّة و هی: کلّما ادّی الیه ظنّی، فهو حکم اللّه فی حقّی، فانّ الحکم المعلوم منهما هو الحکم الظّاهری، فاذا کان مفاد الاصل ثبوت الاباحة للفعل الغیر المعلوم الحرمة، و مفاد دلیل تلک الامارة ثبوت الحرمة للفعل المظنون الحرمة کانا متعارضین لا محالة، فاذا بنی علی العمل بتلک الامارة کان فیه خروج عن عموم الاصل و تخصیص له لا محالة.

مرجع ضمایر: شموله- دلیل

مواردها- تلک الامارة

و هو الشّکّ- موضوع الاصل

وجوده- الدّلیل العلمی

بحکمه و له- فعل المکلّف

منهما- صغری و کبری

کان فیه- عمل و امارة

تخصیص له- اصل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۰

ترجمه: و اعم من وجه بودن دليل اماره از دليل اصل به ملاحظه شمولش نسبت به مورد اصل برائت، پس از قيام اجماع (بر حجيّت اماره) و عدم تفاوت در اعتبار آن بين مواردش، نافع نبوده (و ضررى به اين بيان كه نسبت به ميان اصل و اماره عموم و خصوص مطلق است وارد نمى‌سازد.

توضيح مطلب اينكه:

دليل، رفع‌كننده موضوع اصل يعنى شك است و اين رفع‌كننده‌گى تنها در ادلّه علمى درست است، چرا كه وجود اين گونه ادلّه، حكم واقعه را از مشكوك فيه بودن خارج مى‌نمايد.

و اما دليل غير علمى بنفسه نسبت به دو اصل احتياط و تخيير، مثل ادلّه علمى، رفع‌كننده موضوع اين دو اصل است، لكن نسبت به غير اين دو چه تنهايى در رفع موضوع (اصول ديگر همچون برائت و استصحاب) كافى نمى‌باشد (چرا كه موضوع اين دو اصل عدم العلم است و اماره غير علمى مفيد ظن است و نمى‌تواند موضوع اصلى را زائل نمايد).

امّا دليلى كه بر اعتبار اماره دلالت دارد، اگرچه علمى است و بر حسب قاعده بايد بتواند به تنهايى زائل كنند؛ موضوع هر اصلى باشد، ولى تنها مفيد حكم ظاهرى است، مثل مفاد اصل كه حكم ظاهرى است، زيرا مراد از حكم ظاهرى حكمى است كه به اعتبار جهل مكلّف به حكم واقعى (كه به اعتبار علم و جهل در آن بر او ثابت است) براى فعل او جعل شده است.

پس همان‌طور كه اين فرموده امام عليه السّلام: «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى» مفيد رخصت و اجازه در فعلى است كه ورود نهى در آن معلوم نيست عينا مضمون دليلى كه بر حجيّت شهرتى كه فى المثل بر وجوب شىء دلالت دارد وجوب آن شىء است و بيان‌كننده حكم آن (شىء) است از آن جهت كه مظنون بوده و يا به واسطه شهرت مظنون واقع شده است.

در نتيجه مشهور شده است كه علم مجتهد به حكم شرعى از صغراى وجدانى يعنى بهذا ما ادّى اليه ظنّى و كبراى برهانى يعنى: كلّما ادّى اليه ظنّى فهو حكم اللّه فى حقّى استفاده مى‌شود، چرا كه حكم، مستفاد از اين دو حكم ظاهرى است.

پس (با توجه به مطلب فوق) وقتى مفاد اصل ثبوت اباحه براى فعل غير معلوم الحرمة بوده و مضمون دليل اماره يادشده يعنى شهرت ثبوت حرمت براى فعل مظنون الحرمة است، ناگزير اين دو با هم تعارض مى‌كنند.

حال اگر بنا را بر عمل كردن به شهرت و طرح اصل بگذاريم، در اين بنا از عموم اصل خارج شده و قطعا آن را تخصيص داده‌ايم.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۲۱

تشريح المسائل

حاصل مطلب در عبارت (و كون دليل تلك الامارة اعمّ من وجه باعتبار شموله لغير ... الخ) چيست؟

اشاره دارد به يك اشكال و پاسخ به آن و امّا اشكال:

اينكه با تقرير خود اثبات نموديد كه ميان دليل اصل و دليل امارة نسبت عموم و خصوص مطلق است، در نتيجه دليل خاصّ بر عام مقدّم مى‌شود صحيح نمى‌باشد، و حق اين است كه:

نسبت‌ها عموم و خصوص من وجه است، چرا؟

۱- دليل اماره، تمام مواردى را كه اماره غير علمى برآن اقامه شده در بر مى‌گيرد، يعنى: حكم مى‌كند به اعتبار اماره غير علمى در همه موارد چه اصل باشد و يا خير.

۲- دليل اصل هم حكم مى‌كند به اجراء آن در همه موارد غير علم، چه اماره غير علمى در آن بوده باشد يا كه نه.

از طرفى حكم تعارض ميان دو دليلى كه نسبتشان عموم و خصوص من وجه است اين است كه: در ماده اجتماع بايد به مرجحات اخذ كرد نه اينكه يكى را به واسطه ديگرى تخصيص زد.

عبارت اخرای اشکال فوق چیست؟

این است که:

۱- دلیل اصل به ما می‌گوید: هرکجا که شک در تکلیف داری (یعنی: علم به واقع نداری) اصل برائت را جاری کن چه اینکه اماره ظنّیه‌ای بر خلاف باشد یا نه.

بنابراین دلیل اصل عام است.

۲- و دلیل حجیّت اماره می‌گوید: در هر جایی که یک اماره ظنّیه‌ای اقامه شد، باید برطبق آن عمل نمایید اعم از اینکه مورد، از موارد اجراء اصل برائت باشد و یا از موارد اجراء در سایر اصول یعنی: ماده افتراق از ناحیه دلیل الاصل در مواردی است که ما شک در تکلیف داریم و اماره‌ای هم در کار نیست، اینجا مجرای اصل برائت بوده و جریان اصل برائت معارضی ندارد.

و ماده افتراق از ناحیه دلیل الأمارهٔ آن جایی است که اماره می‌گوید: فلان عمل مباح است لکن استصحاب، دلالت‌کننده بر حرمت است، اینجا مجرای اصل برائت نیست.

فی المثل: علم اجمالی داریم به وجوب ظهر و یا جمعه، لکن خبر واحدی هم اقامه شده بر وجوب ظهر، و لذا مجرای اصل برائت نمی‌باشد.

و امّا: ماده اجتماع در موارد شک، در اصل تکلیف است که مجرای اصل برائت است، لکن خبر ثقه‌ای بر حرمت آن اقامه شده است که در اینجا دلیل اصل می‌گوید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۲

باید اصل برائت را جاری نمود و دلیل اماره می‌گوید: باید از اماره استفاده نمود. در نتیجه تعارض می‌کنند که باید به سراغ مرجحات خارجیه برویم.

پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

این است که: می‌گوید ما نیز قبول داریم که نسبت میان دلیل اصل با دلیل اماره عموم و خصوص من وجه است، لکن در برخی موارد با عموم و خصوص من وجه، مثل عام و خاص مطلق عمل می‌کنند.

موارد مذکور چگونه مواردی است؟

مواردی است که میان اجتماع و افتراق فرقی نباشد، که مورد بحث ما نیز چنین است چرا که اجماع قائم است بر اینکه اماره حجّت است و میان مواردش هیچ‌گونه فرقی نیست و این اجماع خود گواهی است بر اینکه فی المثل: وقتی خبر ثقه‌ای حجّت گردید واجب است که از آن پیروی شود و دیگر نوبت به اصل نمی‌رسد چه در ماده افتراق و چه در ماده اجتماع.

در نتیجه: در ماده اجتماع به دلیل اماره عمل کرده و آن را بر دلیل اصل مقدّم می‌نماییم، گویا که عام و خاصّ مطلق می‌باشند.

بنابراین عموم و خصوص من وجهی که مورد استدلال شما قرار گرفت برای شما نفعی نداشته و ضرری به آنچه در مطالب قبل بیان نمودیم (که نسبت میان اصل و اماره عموم و خصوص مطلق است) وارد نمی‌نماید.

بیان و توضیح مطلب فوق در یک تقریر دیگر چگونه است؟

بیان اینکه چگونه تقدّم ادلّه بر اصول از باب تخصیص است و نه از باب ورود بدین نحو است که می‌گوییم: امارات (یا دلایل اجتهادی) بر دو نوع‌اند:

۱- امارات علمی ۲- امارات غیر علمی

امارات علمی:

ادله‌ای هستند که نسبت به مؤدّای خود مفید علم‌اند، مثل: نصوص قرآنی و اخبار متواتره که گفته شد:

این دسته از امارات نسبت به اصول (عملیه) که شک موضوع آنهاست، ورود دارند چرا که به محض قیام این ادلّه، موضوع اصول مرتفع و واقعه از مشکوک بودن بیرون می‌رود.

و امارات غیر علمی:

ادله‌ای هستند که نسبت به مؤدّای خود مفید علم نمی‌باشند مثل: خبر واحد، شهرت، اجماع منقول و .... که گفته می‌شود که: این دسته از ادلّه را گاهی با دو اصل اصالهٔ الاحتیاط و اصالهٔ التخییر مورد سنجش قرار می‌دهیم و گاهی با اصول عملیه دیگری غیر از این دو اصل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۳

سنجش و لحاظ این ادلّه غیر علمی با دو اصل (احتیاط و تخییر) چگونه است؟

نسبت این ادلّه (امارت غیر علمی) با اصول، همان نسبتی است که ادلّه علمی با اصول دارند، یعنی:

این ادلّه (امارات غیر علمی) نسبت به دو اصل مزبور وارد هستند.

چرا؟

زیرا که موضوع احتیاط، احتمال عقاب و موضوع تخییر عدم رجحان است، و بدیهی است که پس از قیام اماره معتبری که حجّت شرعی است، در مورد این دو اصل، موضوعشان مرتفع می‌گردد، چرا که با وجود حجّت، نه احتمال عقابی وجود دارد تا احتیاط تحقق یابد و نه برای عدم رجحان موردی باقی است تا بتوان به تخییر تمسّک نمود، بلکه وظیفه این است که به مؤدّای اماره اقامه شده عمل کنیم.

پس سنجش و ملاحظه این ادلّه (امارات غیر علمی) با اصولی از قبیل برائت و استصحاب چگونه است؟

از آنجا که امارات غیر علمی افاده‌ای بیش از ظنّ ندارند و موجب سبب علم نمی‌شوند به تنهایی نمی‌توانند موضوع این قبیل از اصول را مرتفع سازند چرا که موضوع دو اصل مزبور عدم العلم است، و لذا اگر بواسطه یک دلیل معتبری که مناط حجّیت امارات است، اماره معارض با اصل را بر اصل مقدّم بداریم ناگزیر به عنوان تخصیص می‌باشد.

حاصل مطلب در عبارت (و امّا الدّلیل الدّال علی اعتبار فهو و ان کان علمیّا الّا انّه .... الخ) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر است مبنی بر اینکه: اگرچه مسئله همان‌طور است که شما تقریر نمودید، امّا درعین‌حال می‌توان گفت: ادلّه حجیّت امارات مثل آیه نبأ و برخی از اخبار قطعی الدلالهٔ که از ادلّه علمی هستند، نسبتشان با اصول (عملیه) ورود است، چرا که پس از قیام این ادلّه، موضوع اصول مذکور مرتفع می‌شود، در نتیجه می‌توان گفت:

ادلّه، به طور مطلق بر اصول ورود دارند، نه اینکه نسبت به برخی ورود و نسبت به برخی قائل به تخصیص شویم.

پاسخ جناب شیخ به سؤال مذکور چیست؟

می‌فرماید: بله در اینکه ادلّه حجیّت امارات، دلیل علمی هستند تردیدی نیست لکن:

۱- نباید از این نکته غافل شد که مفاد این ادلّه حکم ظاهری است، همان‌طور که مفاد اصول نیز حکم ظاهری است.

۲- مراد از حکم ظاهری، آن حکمی است که در مورد جهل مکلّف به واقع و با قید عدم علم به آن جعل می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۴

پس: همان‌طور که مفاد دلیل بر حجیّت اصل برائت (یعنی: کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی)، اجازه در فعل مشکوک الحکم و اباحه آن است.

همین‌طور دلیلی که بر شهرت و حجیّت آن دلالت دارد (یعنی: «خذ بما اشتهر بین اصحابک») و یا ادلّه دیگر، مؤدّای شهرتی را که بر وجوب موضوعی دلالت دارد، حجت قرار می‌دهد.

حاصل و نتیجه این عینیت در دو قسم دلیل مزبور چیست؟

این است که: اباحه‌ای که از اصل استفاده می‌شود برای موضوعی ثابت است که در حکمش شک باشد. همان‌طور که وجوب حاصل از شهرت برای موضوعی است که مکلّف به واسطه شهرت و یا مطلق اماره ظنّی به آن ظنّ پیدا کرده است.

در نتیجه: هر دو حکم در مورد غیر علم جعل شده‌اند و از این جهت هیچ‌یک بر دیگری مزیّتی نداشته، بلکه در تعارض با یکدیگرند.

لذا اگر بنا را بر این بگذاریم که به شهرت عمل کرده و اصل برائت را رد کنیم به معنای تخصیص عموم برائت و خروج از ظاهرش به واسطه شهرت است.

حاصل مطلب در عبارت (توضیح ذلک ....) چیست؟

این است که: چون دلیل گاهی مفید علم است و گاهی مؤدّایش غیر علم است، نسبت به برخی از اصول، رافع موضوع و نسبت به برخی حاکم یا مخصّص است.

مراد از (انّما یصحّ فی الدلیل العلمی ... الخ) چیست؟

صحّت و وضوح رافعیّت دلیل علمی نسبت به اصول است.

وجه وضوح رافعیت دلیل بر اصول چیست؟

این است که مؤدّای اصول: چه به حکم عقل باشد (مثل: برائت عقلی، احتیاط عقلی و تخییر عقلی) و چه از مجعولات شرعی باشد (مثل: استصحاب و برائت شرعی) در مقابل دلیل علمی جایی برای جریان ندارد. پس دلیل علمی وارد بر این اصول و رافع موضوع آنهاست.

در تبیین ورود دلیل بر اصول و رافعیت موضوع آنها مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- موضوع برائت عقلی عدم البیان است.

۲- موضوع احتیاط، احتمال عقاب است.

۳- موضوع تخییر عدم رجحان نسبت به طرفین تخییر است.

۴- موضوع استصحاب عدم علم به وجود ناقص است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۵

حال: با اقامه دلیل علمی، موضوعات مذکور مرتفع شده و از بین می‌روند، چرا؟ زیرا که: پس از علم به واقع دیگر شکی وجود ندارد تا این اصول جریان یابند.

چرا با آمدن دلیل، شکی باقی نمی‌ماند؟

زیرا عدم اجتماع علم به چیزی با شک در آن از بدیهیات است.

حاصل مطلب در (الا انّه لا یفید الّا حکما ظاهریا ...) چیست؟

این است که: حکم ظاهری بر آن‌گونه حکمی گفته می‌شود که:

۱- برای موضوع مشکوک جعل شده باشد مثل حکمی که در موارد اصول عملیه جعل شده.

۲- حکم مجعوله‌ای باشد در موضوعی که حکم واقعی‌اش مورد شک باشد، اعم از اینکه شک، قید برایش باشد و یا ظرف.

نتیجه تعمیم در مطلب دوّم چیست؟

این است که: با این تعمیم می‌توان حکم ظاهری را شامل مفاد اصول و امارات هر دو دانست.

حاصل مطلب در (علی حجیّة الشهرة الدّالة ... الخ) چیست؟

اشاره دارد به جهت حجیّت اماره در اثبات حکم شرعی و فرعی بدین معنا که اماره ظنّی: گاهی به اعتبار افاده ظنّ حجّت است، چنانکه انسدادیون در زمان انسداد علم، عمل به آن را حجّت می‌دانند.

و گاهی با قطع‌نظر از مفید ظنّ بودنش، حجیّت بوده و معتبر است، چرا که دلیل شرعی قطعی بر اعتبار آن اقامه شده است مثل: ظواهر قرآن و سنت که اجماع بر حجیّت آنها منعقد گردیده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۶

متن: ۱- هذا و لکنّ التحقیق انّ دلیل تلک الامارة و ان لم یکن کالدّلیل العلمیّ رافعا لموضوع الاصل الّا انّه نزل شرعا منزلة الرّافع، فهو حاکم علی الاصل لا مخصّص له کما سیتّضح إن شاء الله تعالی.

علی انّ ذلک انّما یتمّ بالنّسبة الی الادلّة الشّرعیّة. و امّا الادلّة العقلیّة القائمة علی البراءة و الاشتغال فارتفاع موضوعها بعد ورود الادلّة الظّنّیّة واضح، لجواز الاقتناع بها فی مقام البیان و انتهاضها رافعا لاحتمال العقال کما هو ظاهر. و امّا التّخییر، فهو اصل عقلیّ لا غیر.

۲- و اعلم انّ المقصود بالکلام فی هذه الرّسالة، الاصول المتضمّنة لحکم الشّبهة فی الحکم الفرعی الکلّیّ و ان تضمّن حکم الشّبهة فی الموضوع ایضا و هی منحصرة فی اربعة:

اصل البراءة و اصل الاحتیاط و التّخییر و الاستصحاب، بناء علی کونه حکما ظاهریّا ثبت التّعبّد به من الاخبار، اذ بناء علی کونه مفیدا للظّنّ یدخل فی الامارات الکاشفة عن الحکم الواقعیّ.

و امّا الاصول المشخّصة لحکم الشّبهة فی الموضوع کاصالة الصّحّة و اصالة الوقوع فیما شکّ فیه بعد تجاوز المحلّ فلا یقع الکلام فیها الّا بمناسبة تقتضیها المقام.

ترجمه:

(تحقیق شیخ در نسبت میان ادلّه و اصول)

۱- و اما تحقیق مطلب این است که: دلیل اماره اگرچه مانند دلیل علمی رافع موضوع اصل نمی‌باشد لکن شرعا به منزله رافع موضوع قرار گرفته است، در نتیجه حاکم بر اصل است و نه مخصّص آن، چنانچه به زودی روشن خواهد شد، علاوه بر این: این مخصّص بودن- اگر به فرض مخصص باشد- تنها نسبت به اصول شرعیه است و نه اصول عقلیّه. امّا این اصول عقلیه که بر برائت و اشتغال اقامه می‌شوند، ارتفاع موضوعشان بعد از ورود ادلّه ظنّی روشن است، به دلیل اکتفا به نفس این ادلّه در مقام بیان و قیام آنها برای رفع احتمال عقاب و امّا تخییر تنها یک اصل عقلی است و لذا نسبت ادلّه ظنّی با آن بدون تردید ورود است.

(مراد از بحث)

۲- بدان که مراد ما از سخن در این رساله، اصولی است که دربردارنده بیان حکم شبهه در حکم فرعی کلّی است، اگرچه متضمّن حکم شبهه در موضوع هم هست، و این اصول منحصرا چهار اصل‌اند، اصل برائت، اصل احتیاط، اصل تخییر و اصل استصحاب، البته مبنی بر اینکه استصحاب نیز (مفادش) حکم ظاهری باشد و تعبّد به آن از جانب اخبار ثابت شده باشد.

و امّا درباره اصولی که بیان‌کننده حکم شبهه موضوعیّه هستند مثل: اصالة الصّحة و اصالة الوقوع در امری که پس از تجاوز از محل، در انجامش شک شود، سخن در آن واقع نخواهد شد، مگر اینکه مقام بحث آن را اقتضاء نماید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۷

تشریح المسائل مرجع ضمایر:

الّا انّه- دلیل تلک الامارهٔ

فهو حاکم- دلیل تلک الامارهٔ

انتهاضها- الادلهٔ الظّنیّهٔ

فهو اصل عقلی- التّخییر

و هی منحصرهٔ- اصول المتضمّنهٔ

علی کونه- و الاستصحاب

التعبّد به- الاستصحاب

کونه مفیدا- الاستصحاب

یقتضیها- مناسبهٔ

مشارالیه در (ذلک): مخصّص بودن (حاکمیت) است.

مراد از أدلّهٔ الشرعیهٔ در (بالنسبهٔ الی الادلهٔ الشرعیّهٔ ...) چیست؟

مراد اصولی است که مناط و مدرک حجیّت آنها دلیل نقلی است مثل: برائت شرعی و استصحاب.

مقصود از (و انتهاضها رافعا لاحتمال العقاب ....) چیست؟

با توجّه به اینکه ضمیر در (انتهاضها) راجع به ادلّه ظنّیه است می‌توان گفت: اشاره دارد به وارد بودن ادلّه ظنّی نسبت به اصالهٔ الاحتیاط که یک اصل عقلی است و موضوعش احتمال عقاب است.

پس مراد شیخ در (لجواز الاقتناع ... الخ) چه بود؟

اشاره داشت به ورود ادلّه ظنّی نسبت به برائت عقلی.

مراد از عبارت (و امّا التّخییر فهو اصل عقلی لا غیر ...) چیست؟

این است که: تخییر عقلی آن تخییری است که عقل در دوران امر میان وجوب و حرمت به آن حاکم است.

حکم مزبور در تخییر عقلی متوقف بر احراز چه مقدماتی است؟

عدم امکان جمع، عدم امکان طرح، عدم مرجّح.

چرا دلیل غیر علمی وارد بر تخییر و رافع موضوع آن است؟

زیرا دلیل غیر علمی با یکی از دو طرف تخییر تطابق داشته و مرجّح آن طرف است آن‌چنان‌که نسبت به دیگر اصول عملیه نیز چنین است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۸

خلاصه مطلب در مطالب فوق چیست؟

این است که: با وجود دلیل غیر علمی (و اماره ظنّی شرعی)، دیگر عقل حاکم به تخییر نمی‌باشد.

چرا تخییر شرعی (تخییری که در خبرین متعارضین شارع به آن حکم فرموده) از مورد کلام خارج است؟

زیرا که اصل مزبور جزء اصول عملیه محسوب نمی‌شود، بلکه از اصول لفظی و ادلّه اجتهادی است.

مراد از (الاصول المتضمّنهٔ لحکم الشبههٔ ... الخ) چیست؟

این است که: اصول مورد بحث ما در اینجا، اصولی هستند که دربرگیرنده حکم شبهه در حکم فرعی کلّی هستند، همان‌طور که سخن ما در این کتاب صرفا در معرفت و شناخت چگونگی ادلّه فقهیّه که شأن مجتهد می‌باشد و نه مقلّد.

در تبیین کلام مذکور مثال بزنید؟

فی المثل: مراد اصلی از بحث استصحاب، حجیّت آن در احکام شرعی و فرعی کلّی است، مثل: استصحاب نجاست آبی که تغیّر آن خودبه‌خود زائل گردیده است و مراد از بحث برائت، نفی تکالیف مشکوک‌ که است مثل: نفی وجوب استفاده از قرائت (در نماز) و سلب وجوب دعا هنگام رؤیت هلال و هکذا ......

مفهوم بیان مذکور چیست؟

این است که: اگر سخن از برخی احکام مشترک میان مجتهد و مقلّد می‌شود مثل: استصحاب طهارت و نجاست و حدث و رطوبت و .... به خاطر مناسبتی است که در مباحث پیش می‌آید.

مراد از (و هی منحصرة فی اربعة ...) چیست؟

اصول جاری در احکام فرعیّه کلیه است مثل: اصل برائت، احتیاط، تخییر و استصحاب.

حصر مزبور چگونه حصری است؟

حصر عقلی است فلذا غیر از این اصول، اصل دیگری وجود ندارد.

اگر اشکال شود که چون اصالة الطهارة و اصالة الاباحه و عدم الدلیل که بر عدم حکم دلیل دلالت دارند و قواعدی مثل: قاعده ید و شک بعد از فراغ و قاعده قرعه و اصالة الصّحة، نیز از اصولی هستند که در مورد شک از آنها استفاده می‌شود و لذا اصول جاری در شبهات حکمیّه نمی‌تواند منحصر در این چهار اصل باشد چه پاسخ می‌دهید؟

در پاسخ می‌گوییم:

۱- مآل اصالة الطهارة به اصالة البراءة است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۹

۲- اصالة الاباحة و عدم الدلیل اگر راجع به یکی از اصول اربعه باشند، غیر مستقل بوده و دیگر اصل نیستند، و اگر راجع نباشند دلیلی بر اعتبار آنها وجود ندارد.

۳- از قاعده ید و دیگر قواعد، تنها در موضوعات و احکام جزئی استفاده می‌شود و نه در شبهات حکمیّه کلیّه که مورد بحث ما می‌باشند.

حاصل مطلب شیخ به طور کلی در متن مورد بحث چیست؟

این است که: تقدّم ادلّه بر اصول:

۱- نسبت به ادلّه اجتهادیّه علمیه از باب ورود است.

۲- نسبت به ادلّه اجتهادیّه ظنّیه، در برخی موارد از باب ورود و در برخی موارد از باب حکومت است.

چرا در تقدّم ادلّه بر اصول در قسم دوم فرمود: در برخی موارد از باب ورود و در برخی موارد از باب حکومت است؟

چونکه اصول عملیّه بر چند قسم‌اند:

۱- برخی ۱۰۰٪ پشتوانه شرعی دارند مثل: استصحاب.

۲- برخی ۱۰۰٪ پشتوانه عقلی دارند مثل: تخییر، که در دوران بین المحذورین حاکم به آن عقل است.

۳- برخی هم عقلی هستند هم شرعی مثل: اصل برائت و احتیاط، منتهی عقل روی یک ملاک و شرع روی مناطی دیگر حکم می‌نمایند.

حاصل مطلب در این تقسیم‌بندی چیست؟

این است که: نسبت به اصول عملیّه عقلیه نیز تقدّم ادلّه بر اصول از باب ورود است یعنی: دلیل که آمد موضوع این اصول از بین

می‌رود.

جهت تبیین پاسخ مذکور مثال زده و مطلب را مفصلا تبیین کنید؟

فی المثل:

۱- موضوع اصل (برائت عقلی)، عدم البیان است، لکن اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان یعنی: تا زمانی که در رابطه با یک واقعه بیانی از شارع به ما نرسیده در عمل به آن آزادیم امّا با آمدن دلیلی اجتهادی بیان محقّق شده و موضوعی جهت جریان اصل مزبور باقی نمی‌ماند.

۲- موضوع اصل (احتیاط عقلی)، احتمال عقاب است، لکن با رسیدن یک مؤمن، احتمال مرتفع می‌شود یعنی: در مواردی که احتمال عقاب می‌رود و مؤمنی هم موجود نیست عقلاـ باید احتیاط نمود، لکن اگر خود شارع در برخی از این موارد فرمود: ایمن باش و از ارتکاب فلان عمل نترس که عقابی به دنبال ندارد، موضوع (احتیاط عقلی) یعنی: (احتمال عقاب) هم از میان می‌رود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۰

۳- موضوع اصل تخییر عقلی، عدم الرجحان است، لکن با رسیدن بیانی از شارع، موضوع الاصل (یعنی: عدم الرجحان) از بین می‌رود.

یعنی: وقتی در دوران بین المحذورین قرار گرفته و به دلیل نبود هرگونه رجحانی میان دو طرف متحیّر شدیم، مخیّر هستیم که یکی از دو طرف را اخذ و به آن عمل کنیم.

حال اگر در همین مورد بیانی از ناحیه شارع مقدّس برسد، عدم الرجحان رفته و رجحان می‌آید، در نتیجه: موضوع اصل تخییر، منتفی می‌گردد و هذا معنی الورود.

اینکه فرمود: تقدّم ادلّه بر اصول، نسبت به اصول عملیه شرعیه از باب حکومت است یعنی چه؟

یعنی: دلیل اجتهادی و دلیل اماره در موضوع دلیل اصل تصرّف کرده و مقداری دائره موضوع را تضییق می‌کند. لکن نه از باب ورود، چون در ورود، موضوع منتفی است، لکن در اینجا باقی است.

بیان مطلب اخیر چگونه است با ذکر مثال توضیح دهید؟

بدین نحو است که بگوییم:

موضوع اصل برائت، احتیاط شرعی و استصحاب، شک و عدم العلم است.

یعنی: دلیل اصل به ما می‌گوید: تا زمانی که علم به واقع نداری وظیفه تو علی الظاهر:

۱- در شک در مکلّف به، احتیاط است.

۲- در شک در تکلیف و نبود حالت سابقه، برائت است و در صورت بودن حالت سابقه، استصحاب است. چه ظنّ به واقع داشته باشی یا نه.

حال بگویید حاکمیت اماره و تضییق موضوع این اصول چگونه است؟

این است که: وقتی دلیل اماره می‌گوید: صدق العادل یا صدق الثقهٔ بدین معناست که:

خبر عادل و یا ثقه نازل منزله علم است، پس همان‌طوری که با وجود علم، دیگر از اصل استفاده نمی‌کنی، عند الامارهٔ المعتبرهٔ هم از اصل استفاده نکن. در این صورت: موضوع الاصل کوچکتر شده و به موارد نبود علم و نبود اماره ظنّیه اختصاص پیدا می‌کند و هذا معنی الحکومهٔ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۱

متن: ۱- ثمّ انّ انحصار موارد الاشتباه فی الاصول اربعهٔ عقلیّ، لانّ حکم الشّکّ امّا ان یکون ملحوظا فیه الیقین السّابق علیه و امّا ان لا

یکون سواء لم یکن یقین سابق علیه ام کان و لم یلحظ و الاوّل هو مورد الاستصحاب و الثّانی امّا ان یکون الاحتیاط فیه ممکنا ام لا و الثّانی هو مورد التّخییر و الاوّل امّا ان یدلّ دلیل عقلیّ او نقلی علی ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول و امّا ان لا یدلّ و الاوّل مورد الاحتیاط و الثّانی مورد البراءة.

و قد ظهر ممّا ذکرنا انّ موارد الاصول قد تتداخل، لانّ المناط فی الاستصحاب ملاحظة الحالة السّابقة المتیقّنة و مدار الثّلاثة الباقیة علی عدم ملاحظتها و ان کانت موجودة.

۲- ثمّ انّ تمام الکلام فی الاصول الاربعة یحصل باشباعه فی مقامین:

احدهما: حکم الشّکّ فی الحکم الواقعی من دون ملاحظة الحالة السّابقة الرّاجع الی الاصول الثّلاثة. الثّانی: حکمه بملاحظة الحالة السّابقة و هو الاستصحاب.

ترجمه:

(حصر عقلی اصول عملیه)

سپس (بدان که) حصر موارد اشتباه در اصول چهارگانه، عقلی است، چرا که در حکم شک، یا یقین سابق برآن مورد نظر قرار می‌گیرد و یا مورد لحاظ قرار نمی‌گیرد، اعم از اینکه اساسا یقینی قبل از شک نبوده و یا (اگر هم) بوده، ولی مورد نظر قرار نگرفته است. فرض اوّل (که یقین سابق لحاظ می‌شود) مجرای استصحاب است. و فرض دوّم (که یقین سابق ملحوظ نیست)، یا احتیاط در آن ممکن است یا نه، و (این) دومی (که احتیاط در آن ممکن نیست)، مجرای تخییر است. فرض اوّل هم بر دو گونه است یا دلیل عقلی و نقلی دلالت بر ثبوت عقاب (به خاطر) مخالفت با واقع مجهول، وجود دارد و یا چنین دلیلی وجود ندارد. اگر دارد مجرای احتیاط است و اگر ندارد مجرای برائت است.

(تداخل موارد اصول با یکدیگر)

از آنچه در بیان حصر اصول گفتیم روشن می‌شود که موارد اصول گاهی با هم تداخل می‌نمایند، چرا که ملاک در استصحاب لحاظ حالت سابق متیقن است و در سه اصل دیگر بر عدم لحاظ آن حالت سابقه است، اگرچه حالت مزبور موجود باشد.

سپس (بدان که) تمامیّت سخن در اصول چهارگانه با بحث در دو مقام حاصل می‌شود:

۱- حکم شک در حکم واقع بدون ملاحظه حالت سابقه که (بحث آن) برگشت دارد به اصول سه‌گانه (برائت، احتیاط و استصحاب)

۲- حکم شک به اعتبار حالت سابقه که مجرای استصحاب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۲

تشریح المسائل

به طول کلی مراد شیخ از عبارت مذکور چیست؟

اشاره به دو نکته است:

۱- اینکه حصر اصول مزبور در اصول چهارگانه یک حصر عقلی است.

۲- اینکه گاهی دو یا سه مورد از این اصول با هم تداخل می‌کند.

مراد از شبهات حکمیه چیست؟

مواردی است که اشتباه در یک حکم شرعی و فرعی کلّی الهی باشد که اختصاص به باب خاصّی ندارد مثل اینکه: آیا استعمال توتون در اسلام حلال است یا حرام؟ و آیا اقامه در نماز واجب است یا نه؟ و هکذا اینکه: آیا غنا در اسلام حرام است یا نه؟ و ....

شبهه موضوعیّه چگونه شبهه‌ای است؟

مورد یا مواردی است که اشتباه در یک حکم شرعی و فرعی جزئی است که به یک موضوع معیّن جزئی در عالم خارج مرتبط می‌شود و کلّیت ندارد. فی المثل: نمی‌دانیم که آن مایع خارجی معین که در مقابل ماست بول است یا آب؟ نجس است یا پاک؟ این حیوان مذبوح مذکّی است یا میته؟ و هکذا .....

سخن در مقام اوّل چیست؟

در دو موضع است:

۱- حکم شک در نفس تکلیف، چه شک حکمیه باشد و چه موضوعیه که محلّ بحث برائت است.

۲- حکم شک در متعلّق تکلیف درحالی‌که نفس تکلیف معلوم است چه شبهه حکمیه باشد و چه موضوعیه و اینجا محل بحث از تخییر و احتیاط است.

چه تفاوتی میان شبهات حکمیه و موضوعیه وجود دارد؟

۱- در شبهات حکمیه، برای رفع شبهه باید به شارع مراجعه کنیم، لکن در شبهات موضوعیه، برای رفع شبهه به عرف باید مراجعه کنیم.

۲- حکم و موضوع در شبهات حکمیه هر دو کلی هستند، لکن در شبهات موضوعیه جزئی‌اند.

۳- منشا شبهه در شبهات حکمیه: یا فقدان یا اجمال و یا تعارض نصوص است و در شبهات موضوعیه: امور خارجیه هستند.

کدامیک از اصول عملیه مخصوص به شبهات موضوعیه و کدامیک مخصوص شبهات حکمیه هستند؟

۱- برخی از اصول عملیه، مخصوص به شبهات موضوعیه هستند و در شبهات حکمیه جاری نمی‌شوند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۳

مثل: اصالهٔ الصحّهٔ که عند الشک فی الصحّهٔ و البطلان جاری است و مثل: اصالهٔ عدم التزکیهٔ یا قاعده ید و قاعده سوق و ....

۲- برخی از اصول عملیّه هم در موضوعات و هم در احکام جاری می‌شوند مثل: اصل برائت، احتیاط، تخییر و استصحاب.

با توجه به تقسیم‌بندی فوق، مقصود اصلی عالم اصولی، بحث از اصول جاری‌شونده در کدام یک از شبهات است موضوعیه یا حکمیه؟

مراد اصلی دانشمند اصولی روشن نمودن وضع شبهات حکمیه و بیان اصول جاری‌شونده در این سری شبهات است.

اما بحث از اصول جاریه در موضوعات و بیان حکم شبهه موضوعیّه مقصود اصلی دانشمند اصولی نیست و چنانچه صحبتی از آن پیش آید استطرادی (یعنی از روی مناسبت) است.

سرّ اینکه بحث از اصول باید در موضوعات و بیان حکم شبه مقصود اصلی اصولی نیست چه می‌باشد؟

سرّ مطلب این است که اصولی بحث می‌کند از قواعد و قوانینی که نتیجه آنها در طریق استنباط حکم شرعی کلی واقع می‌شود. لکن بحث از قواعد جزئیه و احکام خاصّه در حیطه وظیفه فقیه است نه اصولی.

چرا مجاری تمام اصول عملیّه منحصر در چهار امر است؟

چون در موارد شک:

۱- یا این است که شک‌ها دارای حالت سابقه یقینی است که در مقام حکم شارع آن حالت سابقه را لحاظ نموده و اعتبار داده و به لحاظ آن، حکم نموده است که قسم مجرای استصحاب است.

۲- یا این است که شک‌ها حالت سابقه یقینی ندارد (ابتدایی است) یا اگر دارد، شارع در مقام صدور حکم به آن توجه نکرده است. مثل: شک در مقتضی. حال شک در مقتضی خود از دو حال خارج نیست:

الف: یا این است که احتیاط در چنین مواردی ممکن است مثل: جمع میان ظهر و جمعه.

ب: یا این است که احتیاط در چنین مواردی ممکن نیست.

قسم اول خود بر دو قسم است:

الف: یا این است که یک دلیل عقلی یا نقلی دلالت نموده بر اینکه در اینجا احتمال عقوبت است و اگر در خلاف واقع بیفتی کیفر می‌شوی.

ب: یا چنین دلیل در کار نیست که این اصل مجرای اصالهٔ البراءهٔ است.

و اما قسّم دوّم: که در آن احتیاط ممکن نیست، مجرای اصالهٔ التخییر است.

بیان محقق نائینی صفحه ۱۲ آن شرح.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۵

شک در تکلیف سه مطلب داریم که این شبهه بدویه خود بر سه قسم است.

۱- شبهات تحریمیّه: یعنی نمی‌دانیم که آیا فلان عمل مثلا: شرب توتون حرام است یا نه که همیشه یک طرف شبهه احتمال حرمت و طرف دیگر احتمال غیر وجوب از سایر احکام (اباحه، کراهت، استحباب) است.

۲- شبهات وجوبیّه: یعنی نمی‌دانیم آیا فلان عمل مثل: اقامه در نماز آیا واجب است یا خیر که همیشه یک طرف شبهه احتمال وجوب و طرف دیگر احتمال غیر حرمت از احکام (اباحه، کراهت، استحباب) است.

۳- دوران بین المحذورین: یعنی نمی‌دانیم فلان عمل در اسلام واجب است یا حرام که همیشه یک طرف شبهه، وجوب و طرف دیگر آن حرام است.

شک در اصل تکلیف یا این است که متعلق تکلیف یک فعل کلی است که دارای حکم شرعی کلی است مثل: شرب توتون که شک در حرمت آن داریم که هم موضوع و هم حکم هر دو کلی است یا دعا عند رؤیهٔ الهلال که شک داریم واجب است یا نه که در این قسم از اقسام شبهه گاهی فقدان نص است و گاهی اجمال نص و گاهی تعارض نص است.

یا این است که متعلق تکلیف یک فعل جزئی و دارای حکم جزئی است مثل: اینکه نمی‌دانیم این مایع خارجی شراب است یا آب.

در قسم دوم شبهه، امور خارجیه است فی المثل: اینکه مایع حلال با مایع حرام شبیه‌اند و امر بر ما مشتبه شده است.

حاصل مطلب در (ثم ان الکلام فی الاصول الاربعهٔ یحصل باشباعه فی مقامین) چیست؟

این است که: وارد بحث اصلی شده و سخن را پیرامون اصول اربعه در دو مقام قرار می‌دهد.

مقام اول: بیان حکم شک است بدون در نظر گرفتن حالت سابقه، که مجرای یکی از سه اصل برائت، احتیاط و تخییر است، که در این مقام از این اصول صحبت می‌شود. مقام دوم: بیان دستورالعمل شک در حکم واقعی است در صورت لحاظ حالت سابقه، که اینجا مجرای استصحاب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۶

متن: أمّا المقام الأوّل:

(و هو حکم الشکّ فی الحکم الواقعیّ من دون ملاحظهٔ الحالهٔ السابقهٔ)

فیقع الکلام فیه فی موضعین، لأنّ الشکّ إمّا فی نفس التکلیف، و هو النوع الخاصّ من الإلزام و إن علم جنسه، کالتکلیف المردّد بین الوجوب و التحریم.

و إمّا فی متعلّق التکلیف مع العلم بنفسه، کما إذا علم وجوب شیء و شکّ بین تعلّقه بالظهر و الجمعهٔ، أو علم وجوب فائتهٔ و تردّد بین الظهر و المغرب.

و الموضع الأوّل (و هو الشکّ فی نفس التکلیف) یقع الکلام فیه فی مطالب، لأنّ التکلیف المشکوک فیه إمّا تحریم مشتبه بغیر الوجوب، و إمّا وجوب مشتبه بغیر التحریم، و إمّا تحریم مشتبه بالوجوب (لأنّ التکلیف المشکوک فیه إمّا إیجاب مشتبه بغیره و إمّا تحریم کذلک) و صور الاشتباه کثیرهٔ.

و هذا مبنیّ علی اختصاص التکلیف بالإلزام أو اختصاص الخلاف فی البراءهٔ و الاحتیاط به، فلو فرض شموله للمستحبّ و المکروه یظهر حالهما من الواجب و الحرام، فلا حاجهٔ الی تعمیم العنوان.

ثمّ متعلّق التکلیف المشکوک:

إمّا أن یکون فعلا کلّیا متعلّقا للحکم الشرعیّ الکلّیّ، کشرب التتن المشکوک فی حرمته، و الدعاء عند رؤیهٔ الهلال المشکوک فی وجوبه.

و إمّا أن یکون فعلا جزئیّا متعلّقا للحکم الجزئیّ، کشرب هذا المائع المحتمل کونه خمرا.

و منشأ الشکّ فی القسم الثانی اشتباه الامور الخارجیّهٔ.

و منشؤه فی الأوّل إمّا عدم النصّ فی المسألهٔ، کمسألهٔ شرب التتن، و إمّا أن یکون إجمال النصّ، کدوران الأمر فی قوله تعالی حَتَّی یَطْهُرْنَ[۲] بین التشدید و التخفیف مثلا و امّا ان یکون تعارض النصّین و منه الآیهٔ المذکورهٔ بناء علی تواتر القراءات. و توضیح احکام هذه الاقسام فی ضمن مطالب.

الاوّل: دوران الامر بین الحرمهٔ و غیر الوجوب من الاحکام الثّلاثهٔ الباقیهٔ.

الثّانی: دوران الامر بین الوجوب و غیر التّحریم.

الثالث: دوران الامر بین الوجوب و التّحریم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۷

ترجمه: و امّا مقام اوّل:

(و آن حکم شک است در حکم واقعی بدون در نظر گرفتن حالت سابقه) پس سخن در مقام اوّل نیز در دو موضع واقع می‌شود، زیرا شک:

یا در نفس تکلیف است و آن نوع خاصّ از الزام است، اگرچه جنس تکلیف معلوم باشد. مثل: تکلیف مردّد میان وجوب و تحریم.

و یا در متعلّق تکلیف است با معلوم بودن نفس تکلیف (چه این شک حکمیّه باشد و چه موضوعیه) مثل وقتی که:

۱- وجوب شیء معلوم باشد ولی شک شود که این وجوب به ظهر تعلّق گرفته یا به جمعه.

۲- یا وجوب نماز فوت‌شده‌ای دانسته شود، ولی نماز فوت شده مردّد باشد میان ظهر و مغرب امّا سخن در موضع اوّل در چند مطلب است، زیرا تکلیف مشکوک:

یا تحریم، مشتبه به غیر وجوب است، یا وجوب، مشتبه به غیر تحریم است و یا تحریم، مشتبه به وجوب است و صور اشتباه بسیار است. و این (حصر مطالب به سه مطلب مذکور) مبنی است بر اینکه تکلیف فقط در الزامیّات (وجوب و حرام) است، و یا اختلاف در برائت و احتیاط به آن اختصاص داشته باشد. لذا اگر شمول تکلیف بر مستحب و مکروه فرض شود، حال این دو از لحاظ حکم واجب و حرام ظاهر می‌شود در نتیجه نیازی به تعمیم عنوان نیست (تا غیر الزامیّات را نیز شامل شود).

(شبهه حکمیّه و موضوعیّه)

سپس: متعلّق تکلیف مشکوک:

۱- یا فعل کلّی است که متعلّق به حکم شرعی کلّی می‌باشد مثل: شرب توتون که در حرمتش شک باشد، و یا دعاء اوّل ماه که در وجوبش شک است.

۲- و یا فعل جزئی است که متعلّق حکم شرعی جزئی می‌باشد مثل: نوشیدنی این مایع که احتمال دارد خمر باشد. منشأ شک در قسم دوم: اشتباه امور خارجی است. و منشأ شک در قسم اوّل: یا از عدم نصّ در مسئله است، مثل: شرب توتون و یا از اجمال نصّ می‌باشد مثل: دوران امر در آیه حَتَّی یَطْهُرْنَ بین تشدید (طاء) و تخفیف آن و یا از تعارض دو نصّ است، و از همین قبیل به حساب می‌آید. آیه مذکور بنا بر اینکه به تواتر قراءات قائل باشیم، و توضیح احکام این اقسام در ضمن سه مطلب ذیل خواهد آمد.

۱- دوران امر بین حرمت و غیر وجوب از سه حکم دیگر.

۲- دوران امر بین وجوب و غیر حرمت.

۳- دوران امر بین وجوب و حرمت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۸

تشریح المسائل

مراد از عبارت (فیقع الکلام فیه فی موضعین .... الخ) چیست؟

این است که: سخن در مقام اوّل نیز در دو موضع واقع می‌شود.

۱- آنجا که شک در نفس تکلیف است اعم از آنکه شک، حکمیّه باشد و یا موضوعیه، که این موضع، مجرای یکی از دو اصل برائت و یا تخییر است.

۲- آنجا که شک ما در متعلّق تکلیف است و نفس تکلیف که الزام باشد و همچنین نوع تکلیف که وجوب یا حرمت باشد معلوم است، چه شک حکمیه باشد و چه موضوعیّه یعنی: می‌دانیم که وجوب در کار است، لکن نمی‌دانیم که آیا این وجوب به ظهر تعلّق گرفته و یا جمعه که این موضع محلّ و مجرای اصل احتیاط است.

مراد از (نفس تکلیف) در عبارت فوق چیست؟

نوع خاصّی از تکلیف مثل: وجوب مشکوک و یا حرمت مشکوک است به عبارت دیگر: شخص جنس تکلیف را می‌داند و لکن در نوع آن شک دارد، یعنی: می‌داند الزامی از جانب شارع متوجّه اوست، لکن نمی‌داند که نوع الزام، وجوبی است و یا حرمتی همان‌طور که در دوران میان وجوب و حرمت اصل الزام مسلم است ولی نوع حکم مشکوک است که اینجا مجرای (اصالهٔ التّخییر) است.

و یا اینکه نه نوع تکلیف و نه جنس آن، هیچ‌یک معلوم نیست، مثل: شبهات ابتدائیه که نمی‌دانیم فلان عمل واجب است یا نه و یا حرام است یا نه؟ که این‌گونه موارد مجرای اصل برائت و یا تخییر است.

خلاصه تقسیمات مقام اوّل چه بود؟

۱- به طور کلّی بحث از اصول سه‌گانه برائت، احتیاط و تخییر است.

۲- سخن در این مقام در دو موضع است که موضع اوّل در برائت و موضع دوم در احتیاط و تخییر است.

پس مراد از (یقع الکلام فیه مطالب ... الخ) چیست؟

این است که: کلام در موضع اوّل شامل مطالبی است که جامع آنها سه مطلب عمده ذیل است:

۱- شبهات تحریمیّه

بدین معنا که نمی‌دانیم آیا فلان عمل (مثلا: استعمال دخانیات) حرام است یا نه؟

در این‌گونه از شبهات یک طرف شبهه احتمال تحریم است و طرف دیگر احتمال، از سایر احکام چون اباحه یا کراهت و یا استحباب (غیر از وجوب).

۲- شبهات وجوبیه و یا وجوب مشتبه به غیر تحریم، بدین معنا که:

فی المثل: نمی‌دانیم که آیا اقامه در نماز واجب است یا نه؟ که در این‌گونه از شبهات یک طرف شبهه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۹

احتمال وجوب است و طرف دیگر احتمال، اباحه، استحباب و یا کراهت است (به غیر از حرمت).

۳- دوران بین المحذورین و یا به عبارت دیگر اشتباه وجوب به حرمت، بدین معنا که:

فی المثل: نمی‌دانیم آیا فلان عمل در اسلام واجب است یا حرام که در این‌گونه از شبهات یک طرف شبهه، وجوب و طرف دیگر آن حرمت است.

پس غرض از عبارت (و صور الاشتباه کثیرة ....) چیست؟

این است که: صور اشتباه بسیار است، فی المثل: در مورد مطلب شماره ۱ می‌توان گفت:

استعمال دخانیات:

۱- یا حرام است یا مکروه ۲- یا حرام است و یا مباح ۳- یا حرام است و یا مستحب ۴- یا حرام است یا مباح و یا مستحب ۵- یا حرام است یا مکروه است و یا مستحب ۶- و یا حرام است یا مباح است، یا مکروه است و یا مستحب. و هکذا در دو مطلب شماره دو و سه.

مراد از عبارت (و هذا مبنیّ علی اختصاص التکلیف بالالزام او اختصاص الخلاف ...) چیست؟

این است که: حصر مطالب به سه مطلب مزبور مبتنی است بر یکی از دو مبنای ذیل:

۱- یا بر این پایه است که ما تکلیف را صرفا الزامی یعنی وجوب و حرمت بدانیم (چنانکه محقق قمّی در قوانین چنین فرموده) و بقیّه احکام را اصلا تکلیف ندانسته، چرا که در مستحب و مکروه و مباح، کلفت یعنی: مشقّت و سختی نیست و لذا نسبت به آنها شک در تکلیف بی‌معناست و مسئله همان صورت‌های سه‌گانه را دارد.

۲- و یا بر این اساس است که ما تکلیف را به تکالیف الزامیّه اختصاص ندهیم، بلکه غیر الزامیات یعنی: اباحه، استحباب و کراهت را نیز تکلیف بدانیم، منتهی حال این قسم را به خوبی می‌توان از حکم در وجوب و حرمت دریافت و هرآنچه را که در آن دو گفتیم در این سه نیز جاری کنیم. فی المثل: هر حکمی که در دوران میان وجوب و غیر حرام است، در دوران میان استحباب و غیر کراهت هم جاری است.

چنانکه حکم دوران میان تحریم و غیر وجوب، در دوران میان کراهت و غیر استحباب نیز اجراء می‌شود و حکم دوران میان تحریم و وجوب، در فرض دوران میان کراهت و استحباب گفته می‌شود.[۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۶ ؛ ص۳۹

این هیچ نیازی نیست که عنوان بحث را به نحوی قرار دهیم که تکلیف هم شامل تکلیف الزامی شود و هم شامل تکلیف غیر الزامی، درحالی‌که بدون چنین مشی و طریقی حکم هر دو روشن می‌گردد.

اگر از هر دو مبنای فوق رفع ید کرده و تکالیف را مختص به الزامیّات ندانیم و اختلاف اصولیین و اخباریین را نیز مختص به شک در (تکلیف الزامی) ندانسته و آن را تعمیم دهیم به چه نتیجه‌ای می‌رسیم؟

به این نتیجه می‌رسیم که موضع اوّل دارای شش مطلب است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۴۰

۱- شبهات تحریمیّه که هم احتمال حرمت می‌دهیم، هم احتمال استحباب، اباحه و کراهت (غیر از وجوب).

۲- شبهات وجوبیّه که احتمال وجوب همراه با احتمال استحباب، اباحه و کراهت است (غیر از حرمت).

۳- دوران بین المحذورین در وجوب و حرمت.

۴- شبهات کراهتیه، که یک طرف شبهه احتمال کراهت است و طرف دیگر اباحه است.

۵- شبهات استحبابیّه که یک طرف شبهه احتمال استحباب و طرف دیگر احتمال اباحه است.

۶- دوران بین المحذورین است که یک طرف شبهه کراهت و طرف دیگر استحباب است.

آیا نیازی هست که ما عنوان بحث را به این قسم از شبهات تعمیم دهیم؟

خیر.

به چه دلیل؟

به این دلیل که:

۱- حکم شبهه کراهتیّه از شبهه تحریمیّه روشن می گردد. ۲- و حکم شبهه استحبابیه از شبهه وجوبیه به دست می‌آید. ۳- و حکم دوران میان کراهت و استحباب از دوران میان وجوب و حرمت بدست می‌آید.

غرض از متعلّق تکلیف در عبارت (متعلّق التکلیف المشکوک ...) چیست؟

شک در تکلیف است و نه مکلف به، و این مسئله از امثله مزبور بدست می آید.

غرض از الاوّل در (منشؤه فی الاوّل ...) چیست؟

شک در حکم شرعی کلّی است که از آن به شبهه حکمیه تعبیر می‌شود.

چه تفاوتی در مشدّد خواندن (یطهرن) با مخفّف خواندن آن در آیه شریفه وجود دارد؟

معنای آن با تشدید یا شستن با آب است چنانچه مجاهد و طاوسی گفته‌اند و مراد از آن وضو می‌باشد.

۲- و یا حرام نبودن قرابت مرد با زن است چنانکه برخی بر این نظر قائل‌اند و یا حد اکثر اینکه مکروه است چنانکه مشهور بر این رأیند.

دلیل مشهور بر کراهت در این مسئله چیست؟

اخباری است که در این باب روایت شده است از جمله موثّقه علی بن یقطین از امام کاظم علیه السّلام که می گوید: سألته عن الحائض تری الطهر، أیقع علیها زوجها قبل ان تغتسل قال:

لا بأس و بعد الغسل أحبّ الیّ.

معنای (یطهرن) با حالت تخفیف چیست؟

قطع شدن خون است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۴۱

مقصود از (هذه الاقسام) چیست؟

شبهه موضوعیه و سه شبهه حکمیّه می‌باشد.

حاصل مطلب در عبارت (ثمّ متعلّق التکلیف المشکوک امّا ان ... الخ) چیست؟

اشاره شیخ است به ملاک شبهه حکمیه و موضوعیه، بدین معنا که اشتباه و شک در تکلیف:

۱- گاهی از جهت اشتباه در حکم کلّی است، مثل: استعمال دخانیات که در حرمت آن شک داریم که هم موضوع و هم حکم هر دو کلی‌اند، و یا مثل دعا عند رؤیهٔ الهلال که شک داریم آیا واجب است یا نه، و این صورت از شک و شبهه را شبهه حکمیّه می‌نامند.

۲- و گاهی نیز از جهت اشتباه در موضوع است و یا به عبارت دیگر متعلّق تکلیف یک فعل جزئی و دارای حکم جزئی است، مثل: اینکه نمی‌دانیم که این مایع که در مقابل ماست، شراب است که در نتیجه شرب آن حرام باشد و یا اینکه آب است تا در نتیجه شرب آن حلال باشد.

منشأ شبهه در قسم اوّل چیست؟

۱- گاهی فقدان نص است، یعنی: فی‌المثل نصّی نسبت به حرمت استعمال دخانیات وارد نشده، در نتیجه حکم آن بر ما مشتبه می‌شود که حرام است یا نه؟

۲- و گاهی اجمال نصّ است، مثل اینکه قرآن می‌فرماید: فِي الْمَحِيضِ وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ، یعنی: مجامعت با حلیله در زمان عادت ماهانه حرام است و غایت حرمت هم، حتّی یطهرن است، لکن در اینجا دو قرائت وجود دارد که حکم هر قرائت قبلا توضیح داده شد و آن عبارت بود از اینکه با تشدید به معنای یغتسلن بود، یعنی: جماع در ایام عادت و بعد از انقطاع دم تا غسل حیض حرام است و با تخفیف به معنای پاک شدن رحم از دم الحیض بود یعنی: غایت حرمت انقطاع دم است و لذا پس از قطع دم اگرچه زمان اغتسال نرسیده مجامعت مانعی ندارد حال امر بر ما مشتبه است که آیا مراد واقعی و ما صدر من عند اللّه کدام است، یعنی: اجمال نصّ سبب شبهه در حکم است در ایّام دم و قبل الاغتسال.

۳- و گاهی هم منشا شبهه تعارض نصّین است.

مثالی در شبهه موضوعیّه بیان کنید؟

فی‌المثل: شخص نمی‌داند که مایع مشخص در خارج، شراب است یا آب که مشابهت مایعات یا اسباب جزئی خارجی دیگر سبب اشتباه این امر است.

جمع‌بندی کلّی شما از اوّل مباحث اصلی در باب شک چیست؟

این است که: می‌توان گفت که صور شبهه چهل و هشت صورت است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۴۲

متن: المطلب الاوّل: فیما دار الامر فیه بین الحرمهٔ و غیر الوجوب

و قد عرفت ان متعلّق الشک تارهٔ الواقعهٔ الکلیّهٔ کشرب التّتن و منشأ الشّک فیه عدم النّصّ او اجماله او تعارضه و اخری، الواقعهٔ الجزئیّهٔ.

فهاهنا أربع مسائل:

الاولی: فیما لا نصّ فیه

و قد اختلف فیه علی ما یرجع الی قولین:

احدهما: إباحهٔ الفعل شرعا و عدم وجوب الاحتیاط بالتّرک.

و الثانی: وجوب الترک و یعبّر عنه بالاحتیاط.

و الاوّل منسوب الی المجتهدین و الثّانی الی معظم الاخباریّین.

و ربّما نسب الیهم اقوال اربعهٔ:

التحریم ظاهرا، و التحریم واقعا، و التّوقّف، و الاحتیاط.

و لا یبعد ان یکون تغایرها باعتبار العنوان و یحتمل الفرق بینها و بین بعضها من وجوه اخر تأتی بعد ذکر ادلّة الاخباریّین.

ترجمه:

(شبهه تحریمیّه)

و دانستی که متعلّق تکلیف:

۱- گاهی یک واقعه کلّی است مثل: شرب توتون، و منشأ شک در آن، عدم دلیل و یا اجمال دلیل و یا تعارض دو دلیل است.

۲- و گاهی یک واقعه جزئی است که در اینجا چهار مسئله وجود دارد:

مسئله اوّل: مربوط به حکمی است که نصّی در مورد آن وجود ندارد و اختلاف در آن بازگشت به دو قول دارد:

۱- واجب بودن فعل است از نظر شرع، و واجب نبودن احتیاط به ترک در آن.

۲- واجب بودن ترک آن است درحالی‌که از آن به احتیاط تعبیر می‌شود. که قول اوّل به مجتهدین نسبت داده شده و قول دوّم به اکثر اخباریها، و چه‌بسا چهار قول به ایشان (اخباری) نسبت داده شده، از جمله تحریم ظاهری، تحریم واقعی، توقف و احتیاط و بعید نیست که تغایر این آراء به اعتبار عنوان باشد، و احتمال دارد که فرق میان آنها و برخی دیگر از جهات دیگری باشد که ان‌شاءالله بعد از گفتن ادلّه اخباریّون می‌آید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۴۳

تشریح المسائل

مراد از عبارت (فیما دار الامر فیه بین الحرمة و غیر الوجوب) که در مطلب اوّل چیست؟

شبهات تحریمیّه.

در این مطلب روی چه مسائلی بحث می‌شود؟

۱- شبهه تحریمیّه و فقدان نصّ.

۲- شبهه حکمیّه تحریمیّه و اجمال نص.

۳- شبهه حکمیّه تحریمیّه و تعارض نصّین.

۴- شبهات تحریمیّه، موضوعیّه.

در تبیین مسئله اوّل یعنی: شبهه تحریمیّه‌ای که منشا آن فقدان نصّ است مثال بزنید؟

فی المثل نمی‌دانیم که استعمال دخانیات در اسلام حرام است یا نه و سبب این شک هم نبودن نصّ در این موضوع است، حال اینجا سؤال پیش می‌آید که در چنین مسئله‌ای چه باید کرد.

در این‌گونه از شبهات چه باید کرد؟

۱- به نظر اصولیین باید اصل برائت جاری نمود و فتوی به اباحه ظاهریه داد.

۲- به نظر اخباریین، در این‌گونه از شبهات باید اصل احتیاط را جاری ساخت و اجتناب نمود.

در این مقام چهار قول را به اخباری‌ها نسبت داده‌اند: حرمت ظاهریه- حرمت واقعی- توقف- احتیاط.

راه توجیه اقوال متفاوته فوق چیست؟

این است که بگوییم: شاید در این اقوال تفاوت معنوی وجود نداشته باشد و صرفا تعبیرات مختلف باشد یعنی: مراد همه آنها واحد

است که همان وجوب اجتناب باشد.

پس چرا از تعبیرات مختلفه استفاده نموده‌اند؟

زیرا هریک به روایتی تمسّک کرده و تعبیرش به لسان همان روایت بوده است فی‌المثل: آنکه قائل به حرمت ظاهر گشته، این حدیث را معتبر دانسته که: «الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة».

و آنکه قائل به حرمت واقعی گشته این حدیث را معتبر دانسته که: «من ترک الشّبهات نجی من المحرّمات». و آنکه تعبیر به توقّف کرده اخبار توقف را معتبر دانسته که می گوید: «قف عند الشّبهة».

و آنکه تعبیر به احتیاط نموده، اخبار احتیاط را معتبر دانسته که می گوید: «اخوک دینک فاحتط لدینک».

در نتیجه: هریک تعبیرش مطابق لسان روایت می‌باشد.

آیا هیچ‌گونه تفاوت ماهوی در این تعبیرات و یا برخی از آنها وجود ندارد؟

ممکن است وجود داشته باشد که در تنبیه چهارم از تنبیهات مسئله اول بیان خواهد شد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۴۴

متن: ۱- احتج للقول الاوّل بالادلة الاربعة:

فمن الکتاب قوله تعالی: لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها.

قیل:[۴] دلالتها واضحة.

و فیه: أنّها غیر ظاهرة، فإنّ حقیقة الإیتاء: الإعطاء.

فإمّا أن یراد بالموصول المال، بقرینة قوله تعالی قبل ذلک مَنْ قُدِرَ عَلَیْهِ رِزْقُهُ فَلْیُنْفِقْ مِمَّا آتاهُ اللَّهُ[۵] فالمعنی أنّ اللّه سبحانه لا یکلّف العبد إلّا دفع ما اعطی من المال.

و امّا أن یراد نفس فعل الشیء أو ترکه، بقرینة إیقاع التکلیف علیه، فإعطاؤه کنایة عن الإقدار علیه، فتدلّ علی نفی التکلیف بغیر المقدور، کما ذکره الطبرسیّ رحمه اللّه[۶]، و هذا المعنی أظهر و أشمل، لأنّ الإنفاق من المیسور داخل فی ما آتاه اللّه.

و کیف کان، فمن المعلوم أنّ ترک ما یحتمل التحریم لیس غیر مقدور، و إلّا لم ینازع فی وقوع التکلیف به أحد من المسلمین و إن نازعت الأشاعرة فی إمکانه.

نعم، لو ارید من الموصول نفس الحکم و التکلیف کان إیتاؤه عبارة عن الإعلام به، لکن إرادته بالخصوص تنافی مورد الآیة، و إرادة الأعمّ منه و من المورد تستلزم استعمال الموصول فی معنیین، إذ لا جامع بین تعلّق التکلیف بنفس الحکم و بالفعل المحکوم علیه، فافهم.

نعم، فی روایة عبد الأعلی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال:

قلت له: هل کلّف النّاس بالمعرفة؟ قال (لا، علی اللّه البیان، لا یکلّف اللّه نفسا إلّا وسعها[۷]، و لا یکلّف اللّه نفسا إلّا ما آتاها[۸])[۹].

لکنّها لا تنفع فی المطلب، لأنّ نفس المعرفة باللّه غیر مقدور قبل تعریف اللّه سبحانه، فلا یحتاج دخولها فی الآیة إلی إرادة الإعلام من الإیتاء فی الآیة، و سیجیء زیادة توضیح لذلک فی ذکر الدلیل العقلیّ إن شاء اللّه تعالی. و ممّا ذکرنا یظهر حال التمسّک بقوله تعالی: لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها.[۱۰]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۴۵

ترجمه:

(استدلال بر برائت و اباحه در نبود دلیل)

۱- استدلال نموده‌اند (مجتهدین) بر قول اوّل (اباحه) به ادلّه چهارگانه.

از قرآن کریم آیـاتی است: از جمله این فرموده حقتعـالی است که: (خـدای تبارک و تعالی کسـی را بر کاری مکلّف نمی‌کنـد مگر اینکه او را برآن کـار توانـا می‌سـازد) گفته شـده: که دلالـت این آیه شـریفه بر قول به اباحه واضـح و روشن است. و گفته شـده که دلالت آن ظاهر نمی‌باشـد و بر مـدّعی دلالت ندارد، زیرا معنای ایتاء، بخشودن است، و لذا: اگر از (ماء) موصوله در (ما آتاها)، مال اراده شـده باشد، آن‌هم به قرینه فرموده خدای تعالی که قبل از فقره فوق الذکر از آیه می‌فرماید: وَ مَنْ قُدِرَ عَلَیْهِ رِزْقُهُ فَلْیُنْفِقْ مِمَّا آتاهُ اللَّهُ. و لذا معنای آیه شـریفه چنین است که خدای سـبحان بنده‌ای را به امری مکلّف نمی‌سازد مگر اینکه او (بنده) از آنچه خدا به او بخشیده است، دفع و بخشـش نمایـد. و اگر از آن (مـاء) موصوله، نفس فعل و یا ترک چیزی اراده شـده باشـد، که قرینه بر این معنا ایقـاع تکلیـف برآن می‌باشـد، (یعنی: مـاء موصوله متعلّق تکلیف است). پس اعطـاء آن (در این فرض) کنـایه از دادن توانـایی برآن است. پس حاصل معنا دلالت دارد بر نفی تکلیف بر کسی که توانا نیست، چنانکه طبرسی نیز آن را ذکر فرموده. و این معنا روشن‌تر و شامـل معنـای اوّل هم می‌شود، زیرا انفاق از مال میسور در عنوان (ما آتاها اللّه) به معنای (اقـدار) نیز داخل است. پس معلوم اسـت که ترک محتمل التحریم امر غیر مقدوری نمی‌باشد وگرنه در وقوع تکلیف به آن نباید کسـی منازعه کرده باشد، هرچند اشاعره در امکان آن منازعه نموده‌اند.

بله، اگر از مـاء موصوله نفس حکم و تکلیف اراده شـده باشـد، ایتـاء آن (حکم و تکلیف) عبارت است از اعلام و خبر دادن به آن، لکن اراده حکم و تکلیف به خصوصه با مورد آیه تنافی دارد.

و اراده اعم از حکم و مورد آیه، مستلزم استعمال موصول در دو معنا می‌باشـد، چه آنکه جامع و قدر مشترکی میان تعلّق تکلیف به نفس حکم و فعل وجود ندارد.

بله، در روایتی از عبد الاعلی از ابی عبد اللّه علیه السّلام گفته است:

به ایشان گفتم: آیا مردم به شناخت و معرفت (کنه ذات خدا) مکلّف شده‌اند؟

امام فرمود: نه؛ بر خداست که خود را معرفی نماید، چرا که خدای تعالی هیچ نفسی را تکلیف نمی‌کند، مگر به اندازه توانایی‌اش، و امر نمی‌کند کسی را مگر او را برآن (امر) قادر سازد.

امـا این روایت نیز برای مطلب مـا سودمنـد نیست، چرا که نفس شـناخت به خالق قبل از معرفی خودش کار غیر مقـدوری است پس برای داخل کردن شـناخت و معرفت (در تحت آیه)، به اینکه از کلمه ایتاء، اعلام اراده و قصد شود نیازی نیست. و به زودی توضیح وافی پیرامون این بحث خواهد آمد:

و از آنچه گفتیم؛ حال تمسّک به آیه شریفه لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها هم روشن می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۴۶

تشریح المسائل

اولین مسئله از مطلب اوّل چه بود؟

شبهه حکمیه‌ای بود که منشأ آن عدم نصّ باشد.

نظر اخباریها و اصولیین در رابطه با شبهه مزبور چه بود؟

۱- اخباریها قائل به احتیاط و توقّف در آن شده‌اند.

۲- اصولیین رأیشان اباحه و برائت از وجوب احتیاط بود.

حضرات اصولیین برای اثبات مدّعای خود چه کرده‌اند؟

به ادلّه اربعه یعنی: کتاب، سنت، عقل و اجماع تمسّک جسته‌اند.

از قرآن به چه آیاتی تمسّک نموده‌اند؟

به شش آیه شریفه تمسّک کرده‌اند که شیخ دلالت پاره‌ای از این آیات در اثبات مدّعای آنان را قبول ندارد.

اولین آیه مورد تمسّک کدام آیه است؟

آیه شریفه: لِیُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَیْهِ رِزْقُهُ فَلْیُنْفِقْ مِمَّا آتاهُ اللَّهُ لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها سَیَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ یُسْراً.

محلّ شاهد کدام فراز آیه شریفه است؟

فراز وسط آیه یعنی: لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها، می‌باشد.

نظر اصولیین در استدلال به این آیه چگونه است؟

۱- می گویند: کلمه (ما آتاها) کنایه از اعلام است، و لذا معنای آیه این است که: خدای متعال احدی را به تکلیفی که اعلام نکرده مکلّف نمی‌سازد.

۲- در مسئله استعمال دخانیات که حکمی از جانب شریعت به ما نرسیده است می‌توانیم بگوییم که از مصادیق نامعلوم است.

در نتیجه به نصّ این آیه شریفه، اگر در واقع حرام باشد، حرمتش منفی و مسلوب است.

چرا صاحب فصول مدّعی شده که دلالت این فراز بر اصالهٔ البراءهٔ در باب شک در تکلیف واضح است؟

زیرا می گوید: مراد از (آتاها) به معنای (اعلمها) و (بیّن لها) می‌باشد، و لذا معنای آیه این می‌شود که:

خداوند بندگان خود را مکلّف نمی‌سازد مگر به تکالیفی که به آنان اعلام فرموده و بیان داشته و حصر مفهوم دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۴۷

پس مفهوم آیه این است که: نسبت به تکالیفی که به ما اعلام و ابلاغ نفرموده (اگرچه در واقع وجود داشته باشند) ما بدانها مکلّف نیستیم.

حال، از آنجا که نسبت به استعمال دخانیات از سوی شارع بیانی نرسیده، ما مکلّف نیستیم در نتیجه:

اگر مرتکب استعمال آن شدیم، معاقب نیستیم و هذا معنا اصل البراءهٔ.

نظر جناب شیخ پیرامون استدلال مذکور چیست؟

به نظر ایشان دلالت این آیه، ظهوری در اثبات مدّعای حضرات یعنی: جریان اصل برائت در شبهه تحریمیّه‌ای که منشأ آن عدم نصّ است، ندارد.

چرا شیخ دلالت آیه را ظاهر در اثبات مدّعای حضرات نمی‌داند؟

زیرا موصول ظهور در حکم و تکلیف ندارد تا اینکه (ایتاء)، حقیقت و یا حد اقل کنایه در اعلام آن باشد، در نتیجه: حکمی که اعلام نشده، به نص این آیه از مورد تکلیف نفی و سلب نمی گردد، در حالی که ظهور وقتی متصوّر است که موصول ظاهر در حکم و تکلیف باشد.

اگر کلمه (ایتاء) به معنای (اعطاء) باشد چه؟

آنگاه در مراد ما از (ماء موصول) دو احتمال وجود دارد:

۱- ماء موصول به معنای مال باشد، و (آتاها) که صله آن است به معنای حقیقی ایتاء، یعنی: اعطاء و پرداختن باشد چنانکه در و اقام الصلاهٔ و ایتاء الزکاهٔ به این معناست.

قرینه بر این احتمال چیست؟

۱- فراز قبل از این آیه است که می‌فرماید: (لِیُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ) یعنی: آنها که در وسعت و تمکّن مالی هستند، از مالی که در

وسعشان است انفاق کنند.

۲- فراز دوم این آیه است که می‌فرماید: (و من قدر علیه رزقه فلینفق ممّا آتاها اللّه) یعنی: آنها که در فشار و تنگی مالی هستند از همان مقدار کمی که به آنها اعطاء فرموده، انفاق کنند.

۳- و سپس در یک قانون کلی فرموده:

خدای تبارک و تعالی هیچ‌کسی را مکلّف نمی‌کند مگر به آن مقدار مالی که به او بخشیده است.

طبق احتمال مذکور معنای آیه شریفه چه می‌شود؟

این می‌شود که: لا یکلّف اللّه نفسا بالانفاق الا مالا اعطاها.

و لذا طبق این معنا به این نتیجه می‌رسیم که:

آیه شریفه ارتباطی به بحث ما یعنی: با شک در تکلیف نداشته، و مفاد آن نفی تکلیف به امر غیر مقدور تنها در خصوص حقوق مالی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۴۸

مگر در اصول فقه گفته نشد که باید متعلّق تکلیف فعلی از افعال اختیاریّه مکلفین باشد، پس اینجا که علی الظّاهر تکلیف به عینی از اعیان خارجیّه تعلّق گرفته چه باید کرد؟

در همان‌جا خواندیم که در چنین مواردی باید فعل اختیاری متناسب با همان مورد را در تقدیر گرفت و لذا در اینجا باید کلمه (دفع) را که فعل عبد است مقدّر بگیریم که تقدیر آیه شریفه این می‌شود که: (لا یکلّف اللّه الّا دفع مال اعطاها).

۲- اینکه مقصود از (ماء موصوله)، خود فعل و یا ترک امری باشد که در اختیار مکلّف است.

گواه و قرینه بر این احتمال چیست؟

کلمه (لا یکلّف) می‌باشد چرا که وقتی می‌فرماید: (لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما)، یعنی (یکلّف ما) یعنی: مکلّف می‌کند برآن فعل و یا ترک. پس تکلیف همیشه به فعل و یا ترک اختیاری تعلّق می‌گیرد به عبارت دیگر از ظاهر آیه چنین برمی‌آید که:

نفس موصول بدون در تقدیر بودن آن مضاف در احتمال اوّل، متعلّق و مورد حکم و تکلیف قرار گرفته و این خود قرینه‌ای است که از آن فعل و یا ترک شیء اراده شده است.

و لذا: دیگر معنا ندارد که کلمه (آتاها) به معنای حقیقی خودش که (اعطاها) است، باشد، بلکه کنایه از (اقدرها) می‌باشد که در این صورت معنای آیه چنین می‌شود که:

خدا ما را مکلّف نمی‌کند، مگر به آن افعال و تروکی که ما را بر انجام آنها توانا ساخته است.

آیا این معنا اعم و اظهر از معنای اوّل نمی‌باشد؟

چرا اعم از آن است، و وجه اعم بودنش این است که: معنای اول مصداقی از مصادیق این معناست، چون انفاق میسور و ممکن از مال که در معنای اوّل است داخل در تحت عنوان (ما آتاها اللّه) است.

حاصل و نتیجه بحث از این احتمال چیست؟

این است که: بنابراین معنا هم مدّعای اصولیین ثابت نمی‌گردد. چرا که آیه شریفه مربوط به باب تکلیف (ما لا یطاق) است و ربطی به باب شک در تکلیف و اصل برائت ندارد.

چرا؟

زیرا آیه شریفه می‌فرماید: خداوند تکلیف به غیر مقدور نمی‌کند، و حال آنکه ترک محتمل التحریم همچون استعمال دخانیات مقدور است و نه غیر مقدور، و اگر تکلیف در این مورد از تکالیف غیر مقدور بود، احدی از مسلمین پیرامون وقوع تکلیف نسبت

به آن بحث نمی‌کردند و این عقلی و تجربی است که ما نحن فیه تکلیف به مقدور است، و حال آنکه مورد آیه تکلیف به غیر مقدور است.

بنابراین باز هم آیه شریفه از ما نحن فیه اجنبی و مثبت مدّعای حضرات نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۴۹

غرض از عبارت (کما ذکره الطبرسی) چیست؟

اشاره به بیان مرحوم طبرسی در مجمع البیان در ذیل آیه مذکور است که می‌فرماید:

تقدیر آیه (لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها) این است که: (لا یکلّف اللّه نفسا الّا یقدر ما اعطاها من الطاقهٔ) یعنی: خدای متعال کسی را به فعل و یا ترک شیء مکلّف نمی‌کند، مگر به اندازه طاقتی که به او عطا کرده است.

وجه اظهریت و اشملیّت احتمال دوم از نظر مرحوم طبرسی چیست؟

۱- وجه اظهریتش از احتمال اول این است که: احتمال اوّل نیازمند به تقدیر بود و حال آنکه این احتمال غنیّ از تقدیر است.

۲- وجه اشملیتش از احتمال اوّل این است که: فعل الشیء او ترکه اعم است از اینکه یک فعل دفع المال و انفاق به اندازه امکان باشد.

به عبارت دیگر:

۱- انفاق به قدر میسور که مفاد معنای اول است در (ما آتاه اللّه) داخل است.

۲- و انفاق به غیر مقدور از مصادیق تکلیف به غیر مقدور است.

پس معنای اول مندرج در عموم معنای دوم است.

مراد شیخ از عبارت (انّ ترک ما یحتمل التحریم لیس غیر مقدور ....) چیست؟

این است که:

۱- مورد بحث ما از مدلول آیه خارج است، چرا که آیه شریفه بر اساس معنای دوم، دلالت بر نفی تکلیف به غیر مقدور می‌کند.

۲- چه استعمال دخانیات و چه ترک آن (که شبهات حکمیه است)، هر دو مقدور و در طاقت مکلّف است.

پس از وجوب احتیاط و لزوم ترک استعمال هیچ‌گونه محذوری لازم نمی‌آید.

حاصل مطلب اینکه:

اولا: وجهی برای استدلال به این آیه در مورد کلام و مسئله مورد بحث وجود ندارد.

ثانیا: مسأله برائت و احتیاط در موردی مفروض است که مکلّف نسبت به هریک از فعل و یا ترک توانا باشد.

مقدمهٔ بفرمایید غرض از عبارت (اذ لا جامع بین تعلّق التکلیف بنفس الحکم و بالفعل المحکوم) چیست؟

بیان علّت است جهت به‌کارگیری موصول در دو معنا، چرا که به‌کارگیری یک لفظ در بیشتر از یک معنا در جایی که میان معانی مستعمل فیه قدر جامع نباشد یعنی: مشترک معنوی نباشند، قابل انکار است، چرا که در صورت قدر جامع، لفظ صرفا در همان قدر جامع که معنای واحدی است به کار می‌رود و معانی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۵۰

متعدده همه از مصادیق آن می‌باشند، که این نحو از استعمال مورد انکار و اشکال نمی‌باشد.

با توجه به مقدمه فوق حاصل مطلب در (نعم، لو ارید من الموصول نفس الحکم ... الخ) چیست؟

این است که: اگر ماء موصوله صرفا به معنای حکم و تکلیف باشد و کلمه آتاها به معنای اعلام و معنای آیه شریفه این شود که: خدای تعالی ما را مکلّف نمی‌کند مگر به آن تکالیف و احکامی که آنها را توسط پیامبر و ائمه علیهم السّلام به ما اعلام نموده

است، مفهومش این می‌شود که ما:

نسبت به آن احکامی که به ما ابلاغ نشده مکلّف نیستیم.

و لذا بر اساس این احتمال:

آیه شریفه بر ما نحن فیه یعنی: جریان اصل برائت در شبهه تحریمیّه دلالت دارد، چرا که نسبت به استعمال دخانیات بیانی از شارع به ما نرسیده، در نتیجه: ما هم نسبت به آن مکلّف نیستیم و این معنای اصل برائت است.

چه ایراد و اشکالی بر این احتمال و تقریر وارد است؟

این اشکال که اراده خصوص حکم با مورد آیه سازش ندارد، چرا که مورد آیه با همان بیان قبلی انفاق از اموال ممکن است، که میان این امر و تکلیف به حکم قبل از اعلام قدر جامعی وجود ندارد.

به عبارت دیگر:

این احتمال با صدر آیه و مورد آیه ناسازگار است، چرا که مورد آیه راجع به انفاق مال به قدر میسور است، آنگاه آن کبرای کلّی در ذیل آن بیان شد که باید با مورد آیه منطبق باشد نه اینکه صدر آیه مربوط به انفاق من المیسور باشد و ذیل آن مربوط به شک در تکلیف و اصل برائت، وگرنه خروج مورد، لازم آید.

در نتیجه: نمی‌توان موصول را در معنای اعم از این دو، استعمال نمود، چرا که این امر مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است که عدم جوازش مفروغ عنه است.

حاصل مطلب در عبارت (نعم فی روایة عبد الاعلی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:) چیست؟

بیان احتمال چهارمی است مبنی بر اینکه: می‌توان از (ماء موصوله) در اثر تعمیم آن، دو معنا را اراده نمود. ۱- مال ۲- حکم و تکلیف و از آتاها نیز دو معنا را اراده کرده ۱- اعطاء ۲- اعلام

در نتیجه: بر اساس این احتمال، آیه شریفه، هم دلالت بر انفاق دارد که موافق با صدر آیه است و هم بر ما نحن فیه (یعنی: شک در تکلیف) دلالت دارد.

اشکال و ایراد این احتمال چیست؟

این است که مستلزم بکارگیری لفظ در اکثر از معنای واحد است چه در ماء موصوله و چه در آتاها.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۵۱

حاصل مطلب چه می‌شود؟

این می‌شود که احتمال چهارم نیز درست نبوده و مثبت مدّعای حضرات در ما نحن فیه نیست.

ولی اشاره شیخ به روایتی از امام صادق بود، توضیح مطلب چیست؟

بله، یک استدراک است که می‌فرماید: وقتی به روایات مراجعه می‌شود مشاهده می‌کنیم که ائمه علیهم السّلام از این آیه شریفه در موارد عدم البیان استفاده نموده و اظهار داشته‌اند که قبل از اینکه حق تعالی خودش را تعریف نماید و در این امر بیانی صادر نماید، مردم مکلّف به معرفت نیستند، چرا که در کتابش فرموده:

لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها.

شاهد مطلب در کجاست؟

در این است که: امام علیه السّلام آتاها را به معنای اعلام گرفته‌اند که خود قرینه است بر اینکه مراد از (ماء موصوله)، حکم و تکلیف است.

در نتیجه: استدلال به آیه شریفه جهت نفی تکلیف در شبهات حکمیّه‌ای که منشا آنها عدم نصّ و فقدان دلیل است، تمام است.

پس مراد از (لكنّها لا تنفع فى المطلب ....) چیست؟

این است که استشهاد امام علیه السّلام به آیه مورد بحث ما دلیل برآن نیست که این آیه شریفه مثبت مدّعای حضرات در مسئله مورد بحث باشد.

قبل از بیان دلیل شیخ مقدمهٔ بفرمایید: قضایای شرعیه از حیث بیان حکم و موضوع حکم بر چند دسته‌اند؟

بر دو دسته‌اند:

۱- برخی هم از حیث حکم و هم از جهت موضوع نیازمند به بیان شارع‌اند. مثل: الصلاهٔ واجبهٔ که هم ماهیت آن و هم حکم آن را که وجوب است خود او بیان می‌کند و الّا ما از درک چنین موضوعی آن‌چنان‌که هست و یا حکم آنکه وجوب دارد یا استحباب، عاجزیم.

۲- و برخی از حیث حکم نیاز به بیان شارع دارند و لکن از نظر موضوع نیازمند به بیان نیستند مثل:

المال الطاهر، که ما خود آب را به خوبی می‌شناسیم.

نتیجه مقدمه مزبور در رابطه با مسئله مزبور در احتمال چهارم چیست؟

این است که: قضیّه معرفت اللّه است، از قضایای نوع اوّل است که هم موضوع و هم حکم نیازمند به بیان شارع‌اند، چرا؟

زیرا بدون تعریف خود شارع، ما قادر به شناخت کنه ذات حقّ نیستیم، تا در نتیجه بگوییم: مکلف به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۵۲

این شناخت هستیم و یا نه، به عبارت دیگر مورد عبارت مزبور معرفت پروردگار است که امری است که بدون تعریف حق تعالی غیر مقدور است در نتیجه:

تکلیف به آن قبل از اعلام و اخبار از قبیل تکلیف به امر غیر مقدور است و لذا اگر (آتاها) به معنای اعلام هم نباشد، تکلیف به معرفت، پیش از تعریف ممکن نمی‌باشد.

بنابراین وقتی مطلب این‌گونه است چه نیازی است که (ماء موصول) را به معنای حکم شرعی و (آتاها) را به معنای (اعلمها) بگیریم تا استشهاد درست باشد، و حال آنکه خلاف مورد آیه است.

بلکه آن را به همان احتمال ثانی معنا می‌کنیم و می‌گوییم: مراد این است که خدا ما را به غیر مقدور تکلیف نمی‌کند و چون معرفهٔ اللّه بدون بیان غیر مقدور است، ما مکلف به آن نیستیم.

در اینجاست که می‌گوییم: آیه شریفه و استشهاد به آن ربطی به باب شک در تکلیف ندارد، چرا که ترک و یا فعل محتمل التحریم، در ما نحن فیه، (همچون استعمال دخانیات) مقدور ماست و نه غیر مقدور.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۵۳

متن: و منها: قوله تعالی وَ ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا.[۱۱]

بناء على أن بعث الرسول كنايهٔ عن بيان التكليف، لأنه يكون به غالبا، كما فى قولك: «لا أبرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن»، كنايهٔ عن دخول الوقت او عبارهٔ عن البيان النقلى و يخصّص العموم بغير المستقلّات او يلتزم بوجوب التأكيد و عدم حسن العقاب إلّا مع اللطف بتأييد العقل بالنقل و إن حسن الذّم، بناء على أنّ منع اللطف يوجب قبح العقاب دون الذمّ، كما صرّح به البعض.[۱۲] و على أىّ تقدير فتدلّ على نفى العقاب قبل البيان. و فيه: أنّ ظاهرها الإخبار بوقوع التعذيب سابقا بعد البعث، فيختصّ بالعذاب الدنيوىّ الواقع فى الامم السابقهٔ.

ثمّ إنّه ربما يورد[۱۳] التناقض على من جمع[۱۴] بين التمسّك بالآيهٔ فى المقام و بين ردّ من استدلّ بها، لعدم الملازمهٔ بين حكم العقل و حكم الشرع- بأنّ نفى فعليّهٔ التعذيب أعمّ من نفى الاستحقاق، فانّ الإخبار بنفى التعذيب إن دلّ على عدم التكليف شرعا فلا

وجه للثانی، و إن لم یدلّ فلا وجه للأوّل.

و یمکن دفعه: بأنّ عدم الفعلیّة یکفی فی هذا المقام، لأنّ الخصم یدّعی أنّ فی ارتکاب الشبهة الوقوع فی العقاب و الهلاک فعلا من حیث لا یعلم، کما هو مقتضی روایة التثلیث[۱۵] و نحوها الّتی هی عمدة أدلّتهم، و یعترف بعدم المقتضی للاستحقاق علی تقدیر عدم الفعلیّة، فیکفی فی عدم الاستحقاق نفی الفعلیّة، بخلاف مقام التکلّم فی الملازمة، فان المقصود فیه إثبات الحکم الشرعیّ فی مورد حکم العقل، و عدم ترتّب العقاب علی مخالفته لا ینافی ثبوته، کما فی الظهار، حیث قیل إنّه محرّم معفوّ عنه. و کما فی العزم علی المعصیة علی احتمال. نعم لو فرض هناک أیضا إجماع علی أنّه لو انتفت الفعلیّة انتفی الاستحقاق، کما یظهر من بعض ما فرّعوا علی تلک المسألة، لم یجز التمسّک به هناک.

و الانصاف: أنّ الآیة لا دلالة لها علی المطلب فی المقامین.

و منها: قوله تعالی: وَ ما کانَ اللَّهُ لِیُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ حَتَّی یُبَیِّنَ لَهُمْ ما یَتَّقُونَ[۱۶]، ای: ما یجتنبونه من الأفعال و التروک. و ظاهرها أنّه تعالی لا یخذلهم بعد هدایتهم إلی الاسلام إلّا بعد ما یبیّن لهم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۵۴

و عن الکافی و تفسیر العیاشی و کتاب التوحید: «حتّی یعرفهم ما یرضیه و ما یسخطه».[۱۷]

و فیه: ما تقدّم فی الآیة السابقة، مع أنّ دلالتها أضعف من حیث انّ توقّف الخذلان علی البیان غیر ظاهر الاستلزام للمطلب، اللّهم الّا بالفحوی.

ترجمه: و از جمله آیات: این فرموده خدای تعالی است که: عذاب نکردیم (قومی را) مگر اینکه رسولی بر ایشان فرستادیم. استدلال بر این آیه شریفه: مبنی است بر اینکه فرستادن پیامبر کنایه باشد از بیان تکلیف، زیرا که این امر غالبا با آن (ارسال نبی) می‌باشد، چنانکه در این گفته شما که می‌گویی: هرگز از این مکان برنمی‌خیزم تا مؤذن اذان بگوید، اذان مؤذن کنایه از دخول وقت است. یا اینکه (بعث رسول) عبارت است از بیان نقلی (که قبل از بیان نقلی و اعلام احکام .... عذاب نمی‌کنیم که در این صورت ظاهر آیه تعمیم دارد) و لذا می‌فرماید: اختصاص پیدا می‌کند این عمومیّت به غیر مستقلات عقلیّه یا ملتزم می‌شود (مکلّف) به لزوم و وجوب بیان نقلی از باب تأکید و عدم حسن عقاب مگر از باب لطف (پروردگار)، عقل را با نقل تأیید کرده باشد. اگرچه قبل از نقل، سرزنش بر مخالفت عقلی حسن دارد، بنا بر اینکه، منع لطف صرفا موجب قبح عقاب است نه سرزنش، چنانچه برخی به آن تصریح نموده‌اند. و به‌هرتقدیر آیه شریفه دلالت دارد بر نفی عقاب قبل از بیان.

ظاهر آیه شریفه اخبارست از وقوع عذاب در زمان‌های پیش، پس از فرستادن پیامبران، لذا آیه مذکور اختصاص می‌یابد به عذاب دنیوی که در امّت‌های گذشته واقع شده سپس، چه‌بسا وارد شود (اشکال) تناقض بر کسی میان تمسّک به آیه در این مقام و بین ردّ شخصی که، به این آیه برای عدم ملازمه بین حکم عقل و شرع جمع نموده است.

زیرا نفی عذاب فعلی اعم است از اینکه استحقاق عقاب را (عقلا) داشته باشد یا نه.

(اشکال تناقض بر کسی که میان دو امر مذکور جمع نموده)

اخبار به نفی عذاب اگر دلالت کند بر اینکه شرعا تکلیفی وجود ندارد، پس وجهی برای رد کردن دومی (یعنی: استدلال جهت عدم ملازمه میان حکم عقل و شرع) وجود ندارد.

و اگر (این اخبار) چنین دلالتی نداشته باشد، پس وجهی برای (استدلال) به آیه در مقام اوّل (یعنی:

اثبات برائت در شبهه حکمیّه‌ای که ناشی از عدم نصّ است) نمی‌باشد.

دفع اشکال تناقض ممکن است این‌گونه باشد که بگوییم:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۵۵

عدم فعلیت (مجازات) در این مقام (اثبات برائت) کافی است، زیرا که اخباری‌ها ادعا می‌کننـد که در ارتکاب و انجام شبهه، افتادن (شخص) در عقاب و هلاکت هست، بدون اینکه دانسته شود چنانکه مقتضای روایت تثلیث و امثال آنکه عمده دلیل قائلین به احتیاط است چنین است و خصم در این مقام (اثبات برائت) معترف است به عدم مقتضی و باعثی برای استحقاق (عقاب) به فرض عدم فعلیّت عقاب.

پس، نفی عقاب فعلی (با استدلال به آیه شریفه) کفایت می‌کند، به خلاف مقام تکلّم در ملازمه میان حکم عقل و شرع؛ زیرا مراد در اینجا اثبات حکم شرعی در مورد حکم عقل است.

و نفی عذاب و عقاب فعلی در صورت مخالفت با حکم شرعی در واقع، و استحقاق عقاب واقعی تنافی ندارد چرا که؛ بین عدم ترتب عقاب بر مخالفت حکم و ثبوتش در عالم واقع تنافی وجود ندارد، چنانچه در مسئله ظهار گفته شده است: حرامی است که از عقابش عفو شده و در عزم بر معصیت نیز احتمالی وجود دارد (که حرام است، لکن مادامی که به مرحله فعل نرسیده، عقاب ندارد).

بله؛ اگر فرض شود در اینجا اجماعی است مبنی بر اینکه؛ انتفاء فعلیّت عقاب ملازم است با انتفاء استحقاق، چنانکه از بعضی فروع که بر این مسئله متفرّع است این مطلب آشکار می‌شود که می‌توان جهت نفی ملازمه میان حکم عقل و شرع به این آیه تمسّک نمود. اما انصاف این است که: آیه شریفه بر هیچ‌یک از دو مطلب (برائت و نفی ملازمه) دلالت ندارد.

و از جمله آیات: این فرموده خدای تعالی است که: (خداوند گمراه نمی‌کند هیچ قومی را پس از آنکه هدایتشان فرمود تا آنکه بیان نماید بر ایشان آنچه را که باید از آن اجتناب کنند).

ظاهر آیه شریفه این است که، خدای متعالی، پس از آنکه امّتی را به اسلام هدایت نمود، گمراه و مخذول نمی‌فرماید. مگر آنگاه که آنچه را که باید برای آنها بیان کند، بیان نماید.

و از کتاب کافی و تفسیر عیّاشی و کتاب توحید مفضل نقل شده است که معنای حَتَّی یُبَیِّنَ لَهُمْ ...

عبارتست از اینکه تا بیان نماید برای آنها آنچه را که مورد خشنودی و غضبش می‌باشد.

(مناقشه شیخ در استدلال به آیه شریفه)

و در این استدلال، همان اشکالی وارد است که در استدلال به آیه قبلی وارد بود.

با وجود اینکه دلالت این آیه بر مدّعی ضعیف‌تر است از دلالت آیه سابق الذکر، چرا که موقوف بودن گمراهی بر بیان، مستلزم مطلوب ما در اینجا نمی‌باشد، جز از راه تمسّک به دلالت فتوایی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۵۶

تشریح المسائل

آیه شریفه‌ای که مجتهدین در اینجا برای اثبات برائت در ما نحن فیه بدان تمسّک نموده‌اند، کدام آیه است؟

این فرموده خدای تعالی از سوره اسراء آیه ۱۵ است که: مَنِ اهْتَدی فَإِنَّما یَهْتَدِی لِنَفْسِهِ وَ مَنْ ضَلَّ فَإِنَّما یَضِلُّ عَلَیْها وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْری، وَ ما کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا.

محل شاهد کدام فراز از آیه شریفه است؟

فراز آخر آیه.

کیفیت استدلال حضرات به فراز مزبور چگونه است؟

۱- منطوق آیه این است که: عذاب تنها در صورتی است که رسولانی به آن قوم فرستاده شوند و آن قوم امتثال فرمان نکنند.

۲- مفهوم آیه این است که: اگر رسولی مبعوث نشود و تکالیف ابلاغ نگردد، در صورت ارتکاب، عذابی در کار نیست.

چون نسبت به استعمال دخانیات بعث رسول نشده، ارتکاب به آن عذابی در پی نخواهد داشت و هذا معنی اصل البراءة.

سبب اینکه از (اعلام احکام) به بعث رسول تعبیر شده چیست؟

این است که چون انبیاء وسیله اعلام احکام‌اند پس ذکر (سبب) و اراده، مسبّب شده است.

با توجه به نکته مزبور معنای آیه شریفه چه می‌شود؟

و قبل از بیان و اعلام احکام، احدی را عذاب و مؤاخذه نکرده و نمی کنیم.

چه استفاده‌ای از معنای مزبور می‌شود؟

می توان در تثبیت ادّعای اصولیین و استدلال فوق گفت:

شبهه حکمیّه‌ای که منشا آن عدم نصّ و فقدان بیان و اعلام شارع باشد مجرای برائت است.

مراد از عبارت (بناء علی ان بعث الرسول ... الخ) چیست؟

با این بناء اشاره دارد به اینکه رسول اعم است از رسول ظاهری و رسول باطنی، در نتیجه آیه شریفه هم در تکالیف شرعیه و هم در احکام عقلیّه هر دو جاری می‌شود پس هیچ‌یک از مکلّفین قبل از بیان عقاب نمی‌شود.

مفهوم مطلب فوق چیست؟

این است که پس از وصول بیان از جهت شرع و به لسان رسول ظاهری و یا از جهت عقل و به لسان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۵۷

عقل (رسول باطنی)، اگر مکلّف مخالفت کند، معذور نبوده و معاقب خواهد بود.

تقریر شیخ از آیه شریفه به چه نحو است؟

لفظ را بر ظاهرش حمل نموده و عموم آن را به غیر مستقلات تخصیص زده.

چرا رسول را اعم از ظاهری و باطنی نگرفت؟

چون‌که در مستقلات عقلیه، حکم عقل معتبر بوده و حجّت است، در نتیجه مؤاخذه و عقاب بر مخالفت آن متوقف بر ورود بیان نقلی نیست.

با توجه به مطلب فوق حاصل مطلب در (یخصّص العموم بغیر المستقلّات) چیست؟

این است که بعث رسول عبارت است از بیان نقلی ظاهر آیه تعمیم داشته و معنای آن این‌چنین می‌شود که ما پیش از بیان نقلی و اقامه دلیل شرعی کسی را بر اثر مخالفتش در احکام مؤاخذه و عقاب نمی کنیم.

در نتیجه: لازم می‌داند که عموم آیه را به غیر مستقلات اختصاص داده و بگوید: عقاب تنها در احکام نقلی و غیر مستقلّات عقلیّه است و لکن در مستقلات عقلیّه چون احکام عقلی حجّت می‌باشند، مخالفت با آنها، پیش از ورود بیان نقلی نیز موجب ثبوت عقاب می گردد.

مراد از عبارت (او یلتزم بوجوب التأکید .... الخ) چیست؟

عطف است به یخصّص العموم، بدین معنا که یا آیه را به غیر مستقلات تخصیص زده، چنان‌که گذشت و یا آیه شریفه به عموم خود باقی بوده و در تمام احکام به لزوم ورود دلیل نقلی ملتزم می‌شویم، چه احکام نقلی و چه احکام عقلی چه در مستقلات عقلیّه و چه در غیر مستقلّات.

غرض از مطلب فوق چیست؟

این است که قبل از اعلام شارع مخالفت با حکم واقعی عقاب‌آور نیست، تا آنجا که در مخالفت با مستقلّات عقلیّه هم گفته می‌شود که اگرچه عقل خود دلیلی معتبر است، ولی مع ذلک تا زمانی که شارع آن را با دلیل شرعی تأکید نفرموده، مخالفتش موجب عقاب نمی‌شود.

پس مراد از عبارت (و فیه انّ ظاهرها الاخبار بوقوع ... الخ) چیست؟

اشکال شیخ است در استدلال حضرات به آیه شریفه که حاصل فرموده‌اش این است که آیه شریفه از ما نحن فیه و مسئله مورد بحث اجنبی است، چرا که:

مورد بحث ما، عذاب اخروی است که در نتیجه ارتکاب به مشتبه مطرح است، و حال آنکه مورد آیه عذاب دنیوی و بلایایی است که بر امّت‌های گذشته نازل شده است، یعنی آیه شریفه به قرینه فعل ماضی (ما کنّا)، در مقام اخبار از این مطلب است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۵۸

ما در دوران‌های قبل امّت‌هایی را عذاب نمودیم که با ارسال انبیاء به هدایت آنها پرداختیم و حجّت را بر آنان تمام نموده بودیم.

چه اشکالی بر پاسخ جناب شیخ وارد است؟

اولا: به قرینه فرازهای قبلی، آیه شریفه در مقام بیان یکی از سنت‌های الهی است و نه بیان اخبار.

ثانیا: سلّمنا که مقصود اخبار از عذابهای واقعه بر امتهای گذشته باشد، باز به طریق اولویت مثبت مطلوب ماست، چرا که اگر عذاب دنیوی بدون بیان و بعث رسل منتفی باشد، پس عذاب اخروی بدون بعث رسل به طریق اولی منتفی خواهد بود.

پس: منطوق آیه بالاولویهٔ شامل مسئله مورد بحث ما هم می‌شود و می‌توان اصل برائت را از آن استنباط نمود.

یکی از دلائلی که سبب می‌شود آیه شریفه دخلی در استدلال نداشته باشد، چیست؟

این است که: حصر عذاب است به بعث رسل و اعلام رسولان و حال آنکه بر اساس روایات متعدّده ما دارای دو نوع رسول هستیم:

۱- رسولان ظاهری ۲- رسولان باطنی، که مراد عقل انسانی است.

لازم به تذکر است که بیان و حکم هریک از رسولان مزبور لازم الاتباع و مخالفت با آن عقاب‌آور است.

وجه این حصر در ظاهر آیه چیست؟

۱- یا این است که: آیه شریفه در مقام حصر نیست، و بعث رسل کنایه از بیان احکام است. به عبارت دیگر: حتّی نبعث رسولا یعنی: حتّی نبین التکلیف او الاحکام از طرفی هم بیان اعم است از بیان رسول ظاهری و رسول باطنی.

پس علّت اینکه فرمود: حتّی نبعث رسولا، ظهور در بعث رسول ظاهری دارد چیست؟

این است که: در اغلب موارد بیان تکالیف توسط رسولان ظاهری صورت می‌پذیرد و حال آنکه بیان باطنی اختصاص به موارد نادری دارد و النادر کالمعدوم.

۲- و یا این است که: آیه به همان معنای حقیقی خود است و مراد از آن به صورت موجبه کلیه این است که: عذاب دائر مدار بعث رسل است، لکن از باب (ما من عام الّا و قد خصّ)، این عموم نیز به باب مستقلات عقلیّه تخصیص خورده و مراد این است که هرکجا عقابی باشد، بعث رسل نیز هست، مگر در باب مستقلات عقلیّه که عقاب هست اگرچه ارسال نباشد.

۳- و یا این است که گفته شود: یک استحقاق العقاب داریم، یک فعلیهٔ العقاب، لکن در باب استحقاق

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۵۹

العقاب میان بیان عقلی و نقلی، تفاوتی نیست، بدین معنا که مخالفت هریک موجب عقاب است. منتهی اگر در موردی بیان منحصر در بیان عقلی بشود، صرفا موجب مذمت دنیوی و استحقاق عذاب اخروی می گردد که این اعم از فعلیّت عقاب است و اگر بیان نقلی مورد نظر باشد، بیان نقلی، فعلیّت عقاب را می آورد.

حـال آيه شـريفه در مقـام بيـان نفی فعليت عقاب است و نه نفی اسـتحقاق، بـدين خاطر سـخن از بعث رسل و بيان نقلی مطرح شـده است.

حاصل كلام در عبارت (ثم إنّه ربما يورد التناقض علی من جميع .... الخ) چيست؟

بيان دومين نكته است كه سـبب می‌شود آيه شـريفه دخلی در اسـتدلال نداشـته باشد و آن اين است كه آيه شريفه مزبور در دو باب مورد بحث قرار می گيرد:

الف: يكی در باب شك در تكليف و عدم نصّ و اصل برائت كه مسئله مورد بحث ما بود، كه شيخ استدلال بدان را در اثبات اصل برائت رد كرد و ديگران بدان تمسّك كردند.

ب: يكی هم در باب ملازمه ميان حكم عقل و حكم شرع كه مورد نزاع اخباری و اصولی است.

خلاصه كلام اينكه:

۱- اشـاعره و اخباری‌هـا منكر تلاـزم ميـان حكم عقـل و حكم شـرع هسـتند كه در اثبـات عـدم ملازمه به آيه شـريفه مزبور تمسّـك كرده‌اند.

كيفيت استدلال اشاعره به آيه شريفه از چه قرار است؟

می گويند: آيه شريفه عذاب اخروی را منحصر كرده به بعث رسول، و لذا معنای آيه اين است كه:

۱- نسبت به هر حكمی كه بعث رسل شده (يعنی: بيان نقلی دارد)، عقاب نيز هست.

۲- نسـبت به هر حكمی كه بعث رسـل نشـده عقـابی هم نيست، چه در مورد آن، بيـان عقلی باشـد و يا نه پس به حكم آيه شـريفه، تلازمی ميان حكم عقل و شرع نيست.

نظر مرحوم فاضل تونی صاحب وافيه در استدلال به آيه شريفه در ما نحن فيه چيست؟

می‌فرمايـد: آيه شـريفه چنانكه اشاعره اسـتدلال كردند دليل بر عدم ملازمه ميان عقل و شـرع نمی‌باشد، اگرچه دليل بر جريان اصـل برائت در شبهه حكميّه‌ای كه موردش فقدان نصّ است، می‌باشد.

قبل از بيان دليل فاضل تونی بفرماييد: ملازمه ميان حكم عقل و نقل در چه مراحلی متصوّر است؟

يكی در مرحله اصل تكليف است. يعنی: همان‌طور كه با حكم شارع اصل تكليف ثابت می‌شود آيا با حكم عقل هم اين اصل ثابت می‌شود؟

يكی در مرحله مذمت دنيوی است يعنی: آيا همان‌طور كه مخالفت با بيان شارع موجب مذمت دنيوی

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصاری، ج۶، ص: ۶۰

می‌شود، مخالفت با حكم عقل هم، در دنيا مذمت‌آور است.

يكی در مرحله اسـتحقاق عقـاب اخروی است يعنی: آيـا همـان‌طور كه اگر شارع چيز را واجب و يا حرام كنـد مخالفت با آن سـبب استحقاق عقاب می‌شود، اگر عقل نيز چيزی را تصبيح و يا تحسين كند مخالفت با آن موجب استحقاق عقاب می‌شود.

يكی هم در مرحله فعليّت عقـاب است يعنی: آيـا همـان‌طور كه وقتی شـارع چيزی را حرام می‌كنـد سؤال می‌كنيم كه آيا مخالفت با آن موجب فعليّت عقـاب می‌شود يـا نه، حكم تحريمی عقـل چطور است آيـا مخـالفت بـا حكم تحريمی عقـل موجب فعليّت عقـاب می‌شود يا نه؟.

كدام يك از مرحله چهارگانه از محلّ نزاع خارج‌اند؟

مرحله چهارم، چرا كه چه‌بسا مخالفت با خطاب شارع موجب فعليّت عقاب نشود، چه رسد به مخالفت با خطاب عقلی.

كداميك از مراحل مزبور، مورد بحث در باب ملازمه‌اند؟

مرحله اول، دوم و سوّم.

کدامیک از مراحل مزبور مورد بحث در اینجاست؟

مرحله سوّم.

آیه شریفه مورد بحث بر کدامیک از مراحل چهارگانه دلالت دارد؟

بر مرحله چهارم.

یعنی: آیه شریفه در مرحله چهارم دلالت دارد بر عدم ملازمه در فعلیت عقاب میان حکم عقل و حکم شرع، چرا که آیه شریفه در مقام نفی فعلیت عقاب است.

منظور از بیان اخیر چیست؟

این است که: آیه ما کُنَّا مُعَذِّبِینَ به این معناست که ما در خارج عذاب نکردیم، نه اینکه، مستحق عذاب نیستند.

بنابراین آیه ارتباطی با سه مرحله قبلی نـدارد. بـدین معنا که: آیه دلالت بر این معنا نـدارد که در مرحله اسـتحقاق هم تلازمی وجود ندارد، چرا که ممکن است ملازمه باشد و ممکن است نباشد.

از طرفی، مـا نحن فیه و مسئله مورد بحث مـا همین مرحله اسـتحقاق است. بنـابراین وجهی برای اسـتدلال به این آیه شـریفه بر عـدم ملازمه نمی‌باشد.

حاصل مطلب در عبارت (ثم إنّه ربما یورد التناقض علی من جمع ... الخ) چیست؟

بیان میرزای قمی صاحب قوانین است در تضعیف جمع بین استدلال به آیه جهت اثبات برائت و رد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۶۱

ملازمه میان حکم عقل و شرع و لذا می‌فرماید:

این سـخن فاضل تونی که می گوید: می‌توان از آیه شـریفه در باب شک در تکلیف سود برد لکن در باب عدم ملازمه قابل اسـتفاده نیست، تناقضی آشکار است.

دلیل جناب قمی بر این تناقض چیست؟

این است که در این فرموده خـدای تعالی که عـذاب اخروی در گرو بعث رسل است و اینکه اگر بیان و اعلام شـرعی نباشـد عذابی هم نیست، دو احتمال وجود دارد:

۱- شایـد مراد این باشـد که اگر بعث رسل نشود، نه فعلیت عقابی باشد و نه اسـتحقاق عقابی، بلکه اساسا تکلیفی در کار نیست، چه بیان عقلی باشد و چه نباشد.

حال بر اساس این احتمال؛ آیه شـریفه همان‌طور که دلالت بر اصل برائت در شـبهات بـدویه دارد، همان‌طور هم بر عدم ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع دارد. پس اعتراض شما به اخباری‌ها وارد نیست.

۲- و شاید مراد این باشد که اگر بعث رسول نبود، فعلیّت عذاب منتفی می‌شد و لکن آیه نسبت به مرحله استحقاق ساکت است و ما نمی‌دانیم که آیا بیان عقلی استحقاق می‌آورد یا نه؟

حـال بر اسـاس این احتمال آیه شـریفه: همان‌طور که دلالت بر عـدم ملازمه نـداشت چون مورد بحث در مرحله قبل از فعلیّت عقاب بود، همین‌طور هم دلالت بر اصل برائت نـدارد. چرا که بحث ما در باب برائت و احتیاط نیز در مرحله اسـتحقاق عقاب است که آیه در این مرحله سـاکت است پس وجهی برای تفصـیل و قول به اینکه: آیه دلیل بر برائت شـده و دلالت بر عـدم ملازمه نـدارد، وجود ندارد.

حاصل مطلب در (و یمکن دفعه: بان عدم الفعلیهٔ یکفی فی هذا المقام ....) چیست؟

جوابی است که جناب شیخ و یا مرحوم صاحب فصول در تأیید تفصیل فاضل تونی، به اشکال میرزای قمی می‌دهند، مبنی بر اینکه هیچ تناقض و تهافتی در جمع مزبور نبوده و استدلال جناب تونی به‌جاست.

دلیل شیخ و یا صاحب فصول بر درستی تمسّک جناب فاضل به آیه شریفه در مقام اول چیست؟

این است که: وجه تمسّک جناب فاضل به آیه مزبور در جهت اثبات برائت در ما نحن فیه این است که: اخباریها در اینکه مرتکب شبهات شخص خود را در هلاکت اخروی انداخته و عملش موجب عقاب او می‌گردد، به ادلّه‌ای استدلال کرده‌اند که عمده آنها اخبار تثلیث است، مگر اینکه دلیلی یافت شود که در ارتکاب شبهه رسما عقاب فعلی را نفی کرده باشد که در این صورت، مقتضی برای استحقاق هم وجود ندارد.

حاصل کلام اخباری‌ها چه می‌شود؟

این می‌شود که: نفی فعلیّت عذاب کاشف از عدم استحقاق عقاب است. بنابراین جناب فاضل فرموده:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۶۲

آیه مزبور دلالت بر نفی فعلیّت عذاب دارد، پس طبق بیان خودتان این نفی فعلیّت عقاب، کاشف از نفی استحقاق عقاب هم هست.

دلیل شیخ بر درستی تمسّک جناب تونی به آیه شریفه در رد استدلال منکرین ملازمه چیست؟

این است که: منکرین ملازمه می‌گویند: مفاد آیه شریفه این است که قبل از بیان شارع و دلیل نقلی، تکلیف و حکمی وجود ندارد، اگرچه عقل حکم به استحقاق نماید.

پس عقل به استحقاق عقاب حکم می‌کند و حال آنکه شارع نفی حکم و تکلیف می‌نماید. در نتیجه:

معلوم می‌شود که قاعده (کلّما حکم به العقل، حکم به الشرع و کلّما ...) یک قاعده کلّی نمی‌باشد. لذا جناب تونی در مقابل این گروه می‌فرماید:

مفاد آیه شریفه، صرفا سلب و نفی فعلیت عذاب است و نه نفی حکم و تکلیف، حال باید گفت: که نفی فعلیّت، اعم است از نفی استحقاق، بدین خاطر ممکن است شرع هم مثل عقل حکم به استحقاق عقاب نماید، لکن تنها فعلیّت آن را نفی کرده باشد.

پس: با این آیه شریفه نمی‌توان به سلب و نفی تلازم میان حکم عقل و شرع نمود.

حاصل استدلال اصولیین به آیه مزبور در دفاع از فاضل تونی، در مقابل منکرین ملازمه چیست؟

با استناد به این آیه شریفه که ظهور در نفی فعلیّت عذاب دارد می‌گویند:

آنجا که بیان شرعی نباشد عقابی در کار نیست. و آنجا که در مشتبه فعلیّت عقاب نباشد، استحقاق عقاب هم نیست. پس: الاصل، البراءة یعنی: در ارتکاب به مشتبه، استحقاق عقاب نیست.

حال در عدم تنافی میان استحقاق و عدم الفعلیة می‌گویند:

۱- مراد اصلی در باب ملازمه، اثبات آن است. بدین معنا که: آنجا که عقل حکمی صادر می‌کند آیا شرع هم بدان حکم کرده یا نه؟

۲- ملازمه مربوط به مرحله استحقاق است.

۳- آیه شریفه نیز دلیلی بر عدم ملازمه نیست، چرا که تنها نفی فعلیّت عقاب را می‌کند و ربطی به مرحله استحقاق ندارد.

پس منافاتی میان استحقاق العقاب و عدم الفعلیه وجود ندارد، چرا که این دو بحث با هم فرق دارند به عبارت دیگر می‌گویند: نه تنها حکم به استحقاق عقاب با نفی فعلیّت آن منافات نداشته و ثبوتا امر ممکنی است، بلکه در امثله شرعی هم وقوع داشته است.

مراد از عبارت (کما فی الظهار، حیث قیل انّه محرّم معفو عنه) چیست؟

این است که: ظهار حرام است، ظهار حرام معفوّ است. پس: در مرحله فعلیّت عقابی ندارد. به عبارت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۶۳

دیگر: ظهار در مرحله فعلیّت عقاب ندارد و حال آنکه حکم و استحقاق عقاب دارد.

ظهار چیست؟

ظهار نوعی طلاق است که در جاهلیت انجام می‌شد و در فقه توضیح داده شده است.

مراد از عبارت (کما فی العزم علی المعصیة ...) چیست؟

این است که: در باب عزم و اراده بر گناه در مبحث تجرّی کتاب القطع گفته شد از برخی اخبار به دست می‌آید که قصد و نیت معصیت حرام است، لکن معفوّ است یعنی: عقابی ندارد، پس: تلازمی در کار نیست و آیه دلیلیّتی بر این تلازم ندارد.

غرض از (علی انّه لو انتفت الفعلیة انتفی الاستحقاق) چیست؟

این است که: اگر متنازعین توافق کنند که وقتی فعلیّت عذاب منتفی باشد، استحقاق آن نیز منتفی است می‌توان در نفی ملازمه به این آیه استدلال نمود.

نظر جناب آخوند در استدلال به این آیه در ما نحن فیه چیست؟

می‌گوید: استدلال به آیه شریفه مذکوره در برائت از تکلیف مشکوک ناتمام است چرا که میان استحقاق عقاب با فعلیّت آن ملازمه‌ای نمی‌باشد.

دلیل آخوند بر عدم ملازمه در اینجا چیست؟

این است که: نفی تعذیب قبل از بیان و اتمام حجّت، منت بر بندگان است چرا که ممکن است مکلّف مستحق عقاب باشد، لکن به خاطر منت مولی، این عقاب فعلیّت پیدا نکند.

چهارمین آیه شریفه‌ای که اصولیین در اثبات اصل برائت در شبهات بدویه بدان استدلال کرده‌اند، کدام آیه است؟

آیه شریفه وَ ما کانَ اللَّهُ لِیُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ حَتَّی یُبَیِّنَ لَهُمْ ما یَتَّقُونَ.

ترجمه: خدای سبحان هیچ قومی را پس از اینکه هدایتشان کرد گمراه نمی‌گرداند تا اینکه آنچه را باید از آن اجتناب نمایند بر ایشان بیان نماید.

تقریب استدلال به آیه مزبور جهت برائت چیست؟

۱- پیش از بیان، خذلان و واگذاردن یک قوم که خود عذابی دردناک است سزاوار نیست.

۲- در شبهه تحریمیّه، منشا شبهه، شک و جهل مستند به عدم بیان شرعی است.

پس: ارتکاب به موارد شبهه تحریمیه (مثل: استعمال دخانیات) به دلیل عدم بیان عقاب ندارد.

نظر شیخ پیرامون استدلال مذکور چیست؟

اولا: این آیه نیز همانند آیه سوم به قرینه (وَ ما کانَ)/ ۱۱۵ که فعل ماضی است در مقام اخبار از عذاب دنیوی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۶۴

امت‌های سلف است و هیچ مساسی با ما نحن فیه که در ثبوت و نفی عقاب اخروی است، ندارد.

نکته:

این بیان شیخ نیز قابل خدشه و مناقشه است و پاسخ به آن همان است که به بیان قبلی شیخ در آیه سوم دادیم.

ثانیا: به فرض تعمیم و عدم اختصاصش به امم گذشته، دلالتش بر مطلوب اضعف از دلالت آیه قبلی است، چرا که در آیه قبل سخن از بلا و عذاب دنیوی بود ولی گفته شده به درد ما نحن فیه نمی‌خورد.

لکن در این آیه:

۱- صحبت از مجرد خذلان و به خود واگذاردن است.

۲- خذلان و به خود واگذاردن متوقف بر بیان شده است یعنی: پس از بیان احکام اگر مخالفت کردند آنها را دچار خذلان و سلب توفیق می کند.

توقف داشتن عذاب دنیوی بر بیان، ارتباطی به موقوف بودن عذاب اخروی برآن ندارد.

آیا این پاسخ شیخ قابل مناقشه و اشکال نمی‌باشد؟

چرا قابل اشکال است و خود ایشان نیز با عبارت (اللهم بالفحوی) آن را رد کرده و قائل به دلالت آیه مزبور بر برائت در شبهات بدویه می‌شود.

مراد از فحوی (اللّهم بالفحوی) در پایان متن چیست؟

قیاس اولویّت است که در اصطلاح اصولی به (لحن الخطاب) تعبیر می‌شود.

تقریب فحوی در مسئله مورد بحث چیست؟

این است که:

۱- خدای تعالی از روی رأفت و رحمت بندگانش را در امر معاش و معادشان مخذول و به خود وانگذارد.

۲- جهت رفع عذاب و گرفتاری‌های دنیوی آنچه را که شایسته است آنها بدانند بر ایشان بیان نموده.

پس عقاب اخروی را که به مراتب شدیدتر از عذاب دنیوی است، بالاولویهٔ، قبل از بیان و اعلام احکام در حقّشان روا نمی‌داند.

پس: حق این است که: این آیه شریفه می‌تواند مثبت اصل برائت در شبهات ... باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۶۵

متن: و منها: قوله تعالی: لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ[۱۸].

و فی دلالتها تأمّل ظاهر.

و یرد علی الکلّ أن غایهٔ مدلولها عدم المؤاخذهٔ علی مخالفهٔ النهی المجهول عند المکلّف لو فرض وجوده واقعا، فلا ینافی ورود الدلیل العامّ علی وجوب اجتناب ما یحتمل التحریم، و معلوم أنّ القائل بالاحتیاط و وجوب الاجتناب لا یقول به إلّا عن دلیل علمیّ.

و هذه الآیات بعد تسلیم دلالتها غیر معارضهٔ لذلک الدلیل، بل هی من قبیل الأصل بالنسبهٔ إلیه، کما لا یخفی.

و منها: قوله تعالی- مخاطبا لنبیّه صلی اللّه علیه و آله ملقّنا إیّاه طریق الردّ علی الیهود حیث حرّموا بعض ما رزقهم اللّه تعالی افتراء علیه-: قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً[۱۹].

فأبطل (تشریعهم) بعدم وجدان ما حرّموه فی جملهٔ المحرّمات الّتی أوحی اللّه إلیه، و عدم وجدانه صلی اللّه علیه و آله ذلک فی ما اوحی إلیه و إن کان دلیلا قطعیّا علی عدم الوجود إلّا أنّ فی التعبیر بعدم الوجدان دلالهٔ علی کفایهٔ عدم الوجدان فی إبطال الحکم بالحرمهٔ.

لکنّ الإنصاف أنّ غایهٔ الأمر أن یکون فی العدول عن التعبیر بعدم الوجود إلی عدم الوجدان إشارهٔ إلی المطلب، و أمّا الدلالهٔ فلا، و لذا قال فی الوافیهٔ «و فی الآیهٔ اشعار بأنّ إباحهٔ الأشیاء مرکوزهٔ فی العقل قبل الشرع»[۲۰]. مع أنّه لو سلّم دلالتها فغایهٔ مدلولها کون عدم وجدان التحریم فی ما صدر عن اللّه تعالی من الأحکام یوجب عدم التحریم، لا عدم وجدانه فی ما بقی بأیدینا من أحکام اللّه تعالی بعد العلم باختفاء کثیر منها عنّا، و سیأتی توضیح ذلک عند الاستدلال بالإجماع العملیّ علی هذا المطلب.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۶۶

ترجمه: و از جمله آیات این سخن حق است که فرموده:

تا هلاک شود کسی که هلاک می‌شود از روی دلیل و زنده بماند کسی که زنده مانده از روی دلیل، در دلالت این آیه شریفه (بر

مدّعای مذکور) تأمّلی روشن و آشکار وجود دارد.

بر تمام این آیات ایرادی وارد است مبنی بر اینکه انتها و پایان دلالت این آیات، عدم مؤاخذه در برابر مخالفت با نهی و زجری است که نزد مکلّف، مجهول و نامعلوم است، اگرچه در واقع موجود باشد.

پس این مضمون با دلیلی که به صورت عام بر وجوب اجتناب از محتمل التحریم دلالت دارد هیچ‌گونه تعارض و تنافی ندارد. و معلوم است که قائل به احتیاط و وجوب اجتناب، بدون دلیل علمی قائل به این نظر (وجوب احتیاط) نمی‌باشد.

و این آیات پس از قبول دلالتشان، با چنین دلیل عامی (همان دلیل علمی که ذکر شد) تعارضی ندارد، بلکه نسبت این آیات با آن دلیل، از قبیل نسبت اصل است به دلیل.

و از جمله آیات این سخن خدای تعالی است خطاب به پیامبر گرامیش صلی اللّه علیه و آله در حالی که به او تلقین می‌نماید طریق ردّ بر یهود را، از آن جهت که بعضی از نعمت‌های الهی را بر خود تحریم نموده و به افتراء به حق تعالی نسبت داده بودند.

(بگو) ای پیامبر: در آنچه از محرّمات به من وحی شده چیزی را که بر تناول‌کنندگان آن حرام باشد نمی‌یابم مگر اینکه میته و یا خون ریخته‌شده‌ای باشد. پس خدای تعالی، بدعت و تشریع آنها را به دلیل عدم وجدان (و عدم علم) آن تحریم‌شده‌ها در محرماتی که به رسولش ابلاغ نموده، ابطال نمود.

و عدم وجدان پیامبر صلی اللّه علیه و آله در آنچه که به او وحی شده اگرچه دلیل قطعی بر عدم وجود می‌باشد، لکن در تعبیر از عدم وجود به عدم وجدان دلالتی است مبنی بر کافر بودن عدم وجدان بر ابطال حرمت است.

ولی انصاف این است که: نهایت امر در عدول از تعبیر به عدم وجود به عدم وجدان اشاره به مطلوب می‌باشد و نه دلالت بر آن، به این خاطر جناب تونی در وافیه فرموده است که:

در این آیه اشعار است به اینکه اباحه اشیاء قبل از ورود شرع عند العقل ثابت است از این گذشته سلّمنا که دلالت آن را بپذیریم، نهایت مدلول و مضمون این آیه شریفه این است که:

عدم علم به تحریم در احکامی که از حق‌تعالی صادر شده علّت عدم تحریم می‌شود، نه اینکه نیافتن حکم، در احکامی که در دست ماست. پس از علم به اختفاء بسیاری از آنها نسبت به ما همین‌طور بوده باشد و نفس عدم وجدان ما باعث حرام نبودن شیء در واقع باشد، و به زودی توضیح آن در هنگام استدلال به اجماع عملی بر مدّعی خواهد آمد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۶۷

تشریح المسائل

پنجمین آیه شریفه‌ای که مستدلین در اثبات برائت در شبهات حکمیّه بدان تمسّک نموده‌اند، کدام آیه است؟

فرازی از آیه چهل و دوم از سوره مبارکه انفال است که می‌فرماید:

لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ ترجمه:

تا هلاک شود کسی که هلاک می‌شود از روی دلیل، و زنده بماند کسی که زنده ماند، از روی دلیل.

کیفیت استدلالشان به آیه را بیان کنید؟

۱- می‌گویند: هلاکت و حیات در گرو بیّنه است.

۲- مفهوم آن این است که: قبل البیان و بیّنه هلاکتی در میان نیست؛ لذا در رابطه با استعمال دخانیات بیّنه‌ای نیست.

پس در ارتکاب به آن هلاکتی در میان نیست.

نظر شیخ در رابطه با استدلال مذکور چیست؟

آن را درست نمی‌داند و دلالت آیه شریفه را بر ثبوت برائت در شبهات تحریمیّه رد می‌کند.

دلیل شیخ بر این ردیّه چیست؟

دو احتمالی است که در این جمله وجود دارد:

۱- اینکه اگر غرض از هلاکت و حیات همان مردن و ماندن در این دنیا باشد و منظور آیه این باشد که ما آیات را به شما نشان دادیم تا پس از این آنکه می‌میرد و یا در جنگ کشته می‌شود، حجّت بر او تمام باشد و در قیامت عذری برای قبول حقّ نداشته باشد و هکذا کسی که می‌ماند.

۲- اینکه اگر غرض از هلاکت و حیات، کفر و اسلام باشد، معنای آیه این می‌شود که: ما آیات خود را به شما نشان دادیم تا پس از این:

الف) آنکه کفر می‌ورزد از روی بیّنه باشد. یعنی: با اینکه حقّ را می‌داند لجاجت می‌کند.

ب) و آنکه اسلام را اختیار می‌کند از روی بصیرت باشد و نه کورکورانه.

و لذا آیه شریفه مربوط به اعتقادات است و ربطی به باب احکام ندارد. پس آیه شریفه مثبت برائت در ما نحن فیه نخواهد بود.

حاصل مطلب در (یرد علی الکل: ان غایهٔ ..... الخ) چیست؟

این است که حضرات اصولیین نمی‌توانند به آیاتی که تا به اینجا روی آنها بحث شد در مقابل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۶۸

اخباری‌ها استدلال نمایند، چرا که آیات مزبور از حیث دلالت بر ما نحن فیه (ثبوت برائت در شبهات حکمی) مبتلا به دو دسته اشکال بودند:

۱- اشکالات خصوصی که در دلالت تک‌تک آیات وارد است و تا به اینجا بررسی شد.

۲- اشکالی عمومی که به نحو مشترک بر همه این آیات وارد است و آنها را از قابلیت برای استدلال می‌اندازد و آن عبارتست از اینکه:

مضمون و مدلول آیات مزبور خدای تعالی بر مخالفت نهی مجهول عقاب نمی‌نماید به عبارت دیگر مفاد این آیات این است که: تکلیفی که مجهول است تا مادامی که بیانی نرسیده و مکلّف آن را نمی‌داند عقاب ندارد، و لو در واقع دلیلی مشتمل بر نهی وجود داشته باشد.

و حال آنکه در میان ادلّه اخباریها ادلّه‌ای است به این مضمون که واجب است از متحمل التحریم و مجهول الحرمهٔ اجتناب شود.

شیخ چه نتیجه‌ای از این اشکال می‌گیرد؟

می‌گوید: معنای این ادلّه بر مضمون آن آیات واردند چنانکه دلیل بر اصل وارد است.

یعنی: همان‌طور که پس از ورود دلیل موضوع اصل منتفی می‌گردد، هکذا در این مورد به عبارت دیگر:

۱- آیات مزبور، عقاب بر مخالفت محتمل التحریم را نفی می‌کنند، و حال آنکه دلیل علمی و حجّت معتبره‌ای بر وظیفه مکلّف نسبت به این مطلب اقامه نگردیده.

۲- با قیام دلیل معتبر (همچون برخی ادله اخباریها) بر وجود اجتناب از مشکوک الحرمهٔ موضوع آیات منتفی می‌شود.

پس: دیگر جایی برای تمسّک و استدلال به این آیات شریفه نمی‌باشد.

غرض شیخ از (لا یقول به الّا عن دلیل علمی ....) چیست؟

این است که:

اخبار دالّه بر احتیاط را نسبت به آیات مزبور وارد قرار دهد، و لذا می‌گوید: اخباری‌ها وجوب اجتناب را بدون دلیل و بدون استناد

به حجّتی، قبول ندارند.

ششمین آیه‌ای که مستدلین در اثبات برائت در شبهات حکمیّه به آن تمسّک نموده‌اند، کدام آیه است؟

آیه ۱۴۵ سوره انعام است که می‌فرماید:

قُلْ لا أَجِدُ فِی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً عَلی طاعِمٍ یَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ یَکُونَ مَیْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِیرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَیْرِ اللَّهِ بِهِ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۶۹

کیفیت استدلالات حضرات به آیه شریفه را بیان کنید؟

۱- یهود از روی افتراء و از باب تشریع و بدعت، برخی از خوراکیها را بر خود تحریم کرده بودند.

۲- خدای تعالی در مقام ردّ یهود به پیامبر خطاب می‌فرماید که به ایشان بگو:

در آنچه به من وحی شده و در میان محرّماتی که به وسیله وحی به من ابلاغ شده، هیچ محرّمی غیر از خون ریخته شده، میته و گوشت خوک، وجود ندارد.

۳- آنچه غیر از این امور اعلام شده است حرام نیست.

پس: حکم کردن به حرمت غیر این امور اعلام شده، حکم به غیر دلیل است که امری است حرام.

نتیجه فوق را چگونه تعمیم داده و چه استفاده‌ای از آن می‌کنند؟

می‌گویند: از نظر آیه شریفه، نحوه ابطال تشریع و بدعت یهود را صرف نیافتن و عدم علم به حرمت قرار داده حال این عدم حرمت به سبب عدم وجدان را در موارد مشابه استفاده کرده می‌گوییم:

۱- دلیلی بر حرمت شرب توتون اقامه نشده.

۲- آنچه دلیلی بر حرمتش اقامه نشده از محرّمات نیست.

پس: توتون محکوم به حلیّت است و ما در رابطه با آن آزادیم، و هذا معنی اصل البراءة.

اگر اشکال شود:

۱- آیه شریفه خطاب به پیامبر است و مورد آن عدم الوجدان پیامبر است.

۲- عدم وجدان پیامبر مساوی با عدم وجود است و حال آنکه عدم وجدان دیگران دلیل بر عدم وجود نیست پس نمی‌توان گفت ما هم دلیلی بر حرمت شرب توتون نیافتم و نیافتن ما دلیل بر حلیّت آن است. در نتیجه: در مورد مسئله مورد بحث نمی‌توان به آیه شریفه مزبور استدلال نمود، چه پاسخ می‌دهد؟

می‌گوید: بله قبول داریم که عدم وجدان پیامبر با عدم وجدان ما فرق دارد و لکن مدّعا این است که:

لحن آیه دارای جهتی است و عنایتی در آن است.

یعنی: می‌توانست بفرماید: قل لیس فیما اوحی و یا می‌توانست بفرماید: قل لا یوجد فیما اوحی، لکن از این تعبیر عدول کرده و فرمود: قل لا أجد، و لذا آیه در مقام دادن مناط است. و مناط عدم حرمت، عدم وجدان است و این تنقیح مناط به درد ما نحن فیه نمی‌خورد.

حاصل مطلب شیخ در عبارت (لکن الانصاف انّ غایة الامر ان یکون فی .... الخ) چیست؟

این است که: در دلالت آیه مزبور بر برائت اشکالاتی وارد است:

۱- اشاره و اشعار در عدول از (لیس) به (لا أجد) به دادن مناط از عدم وجود به عدم وجدان تعبیر شده،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۷۰

کافی نبوده و بر مدّعا دلالت ندارد.

به عبارت دیگر: آیه از باب تعلیق الحکم علی الوصف است، یعنی: اگر دلیل بر حرمت موضوعی نیافتیم، حرام نیست و مباح است.

پس: حرمت را معلّق نموده بر عدم وجدان، که این تعلیق مشعر به علیّت است و لکن اشاره و اشعار کافی نیست.

۲- سلّمنا که آیه شریفه علاوه بر اشعار دلالت بر مطلوب هم داشته باشد.

یعنی: از این شریفه استفاده کنیم که مناط حرمت، عدم وجدان است، و هرکجا مناط بود حکم هم هست و لکن نهایت مدلول و مضمون این آیه شریفه این است که:

در احکام صادره از جانب شارع مقدّس و ابلاغ آنها به رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله محرّمی یافت نشود، وجود ندارد ولی باید دانست که مجتهد نمی‌تواند چنین ادعایی بکند، بلکه حد اکثر می‌تواند بگوید:

لا أجد فیما بقی بایدینا یعنی: در احکامی که در طول تاریخ به دست ما رسیده گشتم و نیافتم نه اینکه بگوید فی جمیع ما صدر من عند اللّه جستجو کردم و نیافتم.

به عبارت دیگر: حضرت به دلیل وحی که بر او شده بر تمام ما صدر عند اللّه محیط است و لذا عدم وجدان در ایشان از عدم وجود منفک نیست، لکن این مضمون در مورد دیگران صدق نکرده و نمی‌توان در ما نحن فیه به آن تمسّک نمود، چرا که برخی احکام الهی به سببهای مختلفی از ما مخفی مانده و یا به ما نرسیده است، بنابراین با چنین علم محدودی چگونه می‌توان ادّعا کرد که:

عدم وجدان ما نسبت به حکمی دلالت بر عدم وجود دارد.[۲۱]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۶ ؛ ص ۷۰

ه شریفه در مقام ابطال تشریع یهودیان است و ردّ سخن آنها، لکن دلالت بر ردّ سخن اخباری‌ها ندارد، چرا که اینان می‌گویند: ترک محتمل التحریم از باب احتیاط واجب است و نه از باب تشریع، و این دو با هم متفاوت‌اند، چرا.

زیرا که احتیاط صددرصد مطلوب است و تشریع صددرصد مبغوض.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۷۱

متن: و منها: قوله تعالی: وَ ما لَکُمْ أَلَّا تَأْکُلُوا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَیْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَکُمْ ما حَرَّمَ عَلَیْکُمْ.

یعنی مع خلوّ ما فصّل عن ذکر هذا الذی یجتنبونه.

و لعلّ هذه الآیة أظهر من سابقتها، لأنّ السابقة دلّت علی أنّه لا یجوز الحکم بحرمة ما لم یوجد تحریمه فیما أوحی اللّه سبحانه إلی النبیّ صلی اللّه علیه و آله. و هذه تدل علی أنّه لا یجوز التزام ترک الفعل مع عدم وجوده فیما فصّل و إن لم یحکم بحرمته فیبطل وجوب الاحتیاط أیضا، إلّا أنّ دلالتها موهنة من جهة أخری. و هی أنّ ظاهر الموصول العموم، فالتوبیخ علی الالتزام بترک الشیء مع تفصیل جمیع المحرّمات الواقعیّة و عدم کون المتروک ما حرم منها. و لا ریب أنّ اللازم من ذلک العلم بعدم کون المتروک محرّما واقعیّا فالتوبیخ فی محلّه.

و الانصاف، ما ذکرنا، من أنّ الآیات المذکورة لا تنهض علی إبطال القول بوجوب الاحتیاط، لأنّ غایة مدلول الدالّ منها هو عدم التکلیف فیهما لم یعلم خصوصا او عموما بالعقل او النقل. و هذا ممّا لا نزاع فیه لأحد. و إنّما أوجب الاحتیاط من أوجبه بزعم قیام الدلیل العقلیّ او النقلیّ علی وجوبه.

فاللازم علی منکره ردّ ذلک الدلیل أو معارضته بما یدلّ علی الرخصة و عدم وجوب الاحتیاط فیما لا نصّ فیه. و أمّا الآیات المذکورة، فهی کبعض الأخبار الآتیة لا تنهض بذلک، ضرورة أنّه إذا فرض أنّه ورد بطریق معتبر فی نفسه أنّه یجب الاحتیاط فی کلّ ما یحتمل أن یکون قد حکم الشارع فیه بالحرمة لم یکن یعارضه شیء من الآیات المذکورة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۷۲

ترجمه: و از جمله آیات این فرموده حق است که:

(شما را چه می‌شود که از آنچه نام خدا برآن برده شده نمی‌خورید در حالی که آنچه بر شما حرام شده به تفصیل برایتان بیان نموده) یعنی: آنچه را (از محرّمات) تفصیل داده نامی از آنچه شما مورد اجتناب قرار می‌دهید برده نشده و شاید که این آیه دلالتش بر مدّعای (اصولیین) روشن‌تر از آیه قبلی باشد، زیرا که آیه قبلی بر عدم جواز صدور حکم بر حرمت چیزی که حرام بودنش در محرّماتی که خدای تعالی بر پیامبر صلی اللّه علیه و آله ابلاغ نموده یافت نمی‌شود، دلالت داشت.

ولی این آیه دلالت دارد بر اینکه، التزام به ترک فعلی که در بین مفصّلات وجود ندارد جایز نیست، اگرچه (ملتزم به حکم) حکم به حرمتش نکرده باشد.

پس: وجوب احتیاط نیز با این آیه باطل می‌شود جز اینکه دلالت این آیه از جهت دیگر ضعیف و سست است.

و این جهت ضعف این است که ظاهر این موصول (یعنی: ما حرّم علیکم) عموم است. پس توبیخ و سرزنش بر التزام شخص به ترک چیزی است که با وجود بیان تمام محرّمات واقعیّه در میان آنها نمی‌باشد و لازمه آن، علم به عدم متروک از محرّمات واقعی است لذا به جا می‌باشد.

و انصاف همان چیزی است که قبلا ذکر نمودیم، مبنی بر اینکه آیات یادشده برای ابطال قول به وجوب احتیاط صلاحیّت ندارد، زیرا غایت مدلول آیاتی که دلالت دارند، همان عدم تکلیف در مورد فعلی است که از طریق دلیل عام یا خاص، چه عقلی و چه نقلی، علم به تکلیف آن معلوم نشده است، در حالی که این معنا از جمله اموری است که برای احدی در آن اختلاف نمی‌باشد، چه آنکه قائلین به وجوب احتیاط، آن را واجب دانسته به گمان اینکه دلیل عقلی و نقلی بر وجوب آن اقامه شده و لازمه این نظر این است که منکر وجوب احتیاط یا باید این دلیل را رد کند و یا دلیل دیگری را که در مقام معارضه با آن، دلالت بر رخصت و عدم وجوب احتیاط دارد اقامه نماید.

و اما آیات ذکر شده مانند برخی از اخباری که خواهد آمد برای اثبات این مدّعا صلاحیّت ندارد، زیرا که بدیهی است که اگر فرض شود که بطریق معتبر دلیلی وارد شود که احتیاط را واجب نموده و در محتمل التحریم ترک را از باب احتیاط لازم و اجتناب را حتمی قرار دهد، هیچ‌یک از آیات مذکوره قابلیت تعارض با آن را ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۷۳

تشریح المسائل

هفتمین آیه‌ای که مستدلین در اثبات برائت در شبهات حکمیه به آن تمسّک کرده‌اند، کدام آیه است؟

آیه شریفه ۱۲۹ در سوره انعام است که می‌فرماید:

وَ ما لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ ما حَرَّمَ عَلَيْكُمْ.

کیفیت استدلال حضرات به این آیه شریفه چگونه است؟

می گویند:

۱- به حکم این آیه شریفه، هر امری که حرمت آن از طرف شارع تفصیلا اعلام شده باید از آن اجتناب کرد.

۲- مفهوم کلام مذکور این است که نسبت به هر امری که حرمت آن به تفصیل از جانب شارع به شما اعلام نشده وجوب اجتنابی در کار نیست و شما در ارتکاب به آن آزادید.

۳- نسبت به استعمال دخانیات بیانی نرسیده است.

پس: در ارتكاب و استعمال دخانيات، وجوب اجتناب در كار نيست، و هذا معنا اصل البراءة.

اگر سؤال شود كه اين‌ها برخى افعال را بدون علم به حرمتشان ترك نمودند و لكن حكم به تحريم آنها نكردند چه؟

بله: اگرچه حكم به حرمت مشكوك التحريم نكرده‌اند و لكن همين‌قدر كه به ترك آن ملتزم شده و از آن اجتناب مى‌كردند، عملشان مورد نهى و مذمت واقع شده است.

چرا در عبارت (و هى انّ ظاهر الموصول العموم ...) دلالت اين آيه را از آيه قبلى روشن‌تر مى‌داند؟

چون در آيه قبل حكم به حرمت غير معلوم الحرمة مورد نهى و زجر بود و اخبارى‌ها مى‌توانستند در تضعيف استدلال مجتهدين به آنها بگويند: ما هيچ‌گاه حكم به حرمت نكرده و صرفا در مقام عمل ملتزم به ترك شده‌ايم، لكن در اين آيه شريفه رسما از التزام به ترك، نهى و زجر نموده‌اند، و لذا عذرى براى اخباريها باقى نمانده و نمى‌توانند براى التزام به ترك و وجوب اجتنابشان بهانه‌اى داشته باشند به عبارت ديگر:

آيه قبل در مقام ردّ تشريع است، بدين معنا كه: همچون يهوديان چيزى را ندانسته به خدا اسناد ندهيد نه چنانكه گفتيم در ردّ اخباريها، چون سخن آنها در احتياط از محتمل التحريم است كه مطلوب شارع است و نه مبغوض در حالى كه: اين آيه شريفه در مقام توبيخ مسلمين است به خاطر نخوردن از حيواناتى كه ذبح شرعى شده‌اند و اين اعم است از اينكه كسى حكم به تحريم گوشت چنين حيواناتى

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۷۴

بكند كه تشريع است و يا كسى كه از روى احتياط از آن نمى‌خورد و لو حكم به حرمت نكرده باشد، چنانكه اخبارى‌ها چنين مى‌كنند در نتيجه: آيه شريفه، اين عمل اخباريها را نيز رد مى‌كند و به آنها مى‌فهماند كه در چنين امورى جاى احتياط نيست.

اگر دلالت اين آيه شريفه از آيه قبلى اظهر است چرا از مسئله مورد بحث ما بيگانه است؟

به خاطر ضعفى است كه در استدلال به اين آيه شريفه وجود داشته و دلالت آن موهون است چرا كه:

۱- ماء موصوله در (قد فصل لكم ما) ظهور در عموم دارد و منظور اين است كه تمام محرمات به تفصيل توسط پيامبر براى شما بازگو شده است.

۲- آيه شريفه در مقام توبيخ مسلمين است به خاطر التزام به ترك امرى كه قطعا از محرّمات بازگو شده نيست.

لذا، توبيخ افراد به خاطر امرى كه ترك كرده‌اند در حالى كه از محرّمات نيست به‌جاست.

چرا آيه شريفه دلالت بر اصل برائت در شبهات تحريميّه ندارد و از بحث ما بيگانه است؟

چون اين آيه شريفه مى‌گويد:

از چيزى كه به عدم حرمت آن علم داريد چرا پرهيز مى‌كنيد؟ و حال آنكه مورد بحث ما چيزى است كه در حرمت آن شك داريم، نه علم به عدم حرمت آن.

حاصل مطلب شيخ در (و الانصاف: ما ذكرنا، من ان الآيات المذكورة ... الخ) چيست؟

مى‌فرمايد:

انصاف همان مطلبى است كه (به دنبال آيه پنجم) ذكر نموديم و آن عبارت بود از اينكه بيشتر آيات دلالت بر مطلب نداشتند، برخى هم كه تا حدودى دلالتشان محرز شد، دليلشان متوقف است بر مباحثى كه در آينده خواهد آمد چون‌كه اين آيات بر دو دسته‌اند:

۱- برخى از آنها هيچ دلالتى بر حكم مورد بحث ندارند و در مقام اخبار از عذابها و بلاياى حادثه در امم گذشته دارند و يا گاها در رابطه با اصول دين و امور آن مى‌باشد.

۲- برخی دیگر آیاتی هستند که دلالت بر عدم تکلیف در مورد بحث داشته ولی مشروط به اینکه دلیل عام یا خاصی بر وجوب احتیاط قائم نباشد.

و لذا با اقامه چنین دلیلی و تمسّک آنها (اخباری) به دلیل عامّی که مضمون آن وجوب احتیاط در محتمل التحریم است، دیگر نوبت به استدلال مجتهدین به این آیات نمی‌رسد به عبارت دیگر:

آیات مزبور موررود و ادلّه‌ای که اخباری‌ها اقامه کرده‌اند واردند. پس: اولین دلیل اصولیین که آیات باشد، مردود و غیر قابل احترام است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۷۵

متن: و امّا السّنّة:

فیذکر منها فی المقام اخبار کثیرة:

منها:

المرویّ عن النّبیّ صلی اللّه علیه و آله بسند صحیح فی الخصال کما عن التّوحید:

رفع عن امتی تسعة اشیاء:

الخطأ و النّسیان و ما استکرهوا علیه و ما لا یعلمون و ما لا یطیقون و ما اضطرّوا الیه[۲۲] الخبر.

فانّ حرمة شرب التّتن مثلا ممّا لا یعلمون فهی مرفوعة عنهم و معنی رفعها کرفع الخطاء و النّسیان رفع آثارها او خصوص المؤاخذة فهو کقوله علیه السّلام:

ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.[۲۳]

و یمکن ان یورد علیه:

بانّ الظّاهر من الموصول فیما لا یعلمون بقرینة اخواتها هو الموضوع اعنی فعل المکلّف الغیر المعلوم کالفعل الّذی لا یعلم انّه شرب الخمر و شرب الخلّ و غیر ذلک من الشبهات الموضوعیّة فلا یشمل الحکم الغیر المعلوم.

مع انّ تقدیر المؤاخذة فی الرّوایة لا یلائم عموم الموصول للموضوع و الحکم، لأنّ المقدّر المؤاخذة علی نفس هذه المذکورات و لا معنی للمؤاخذة علی نفس الحرمة المجهولة.

نعم هی من آثارها، فلو جعل المقدّر فی کلّ من هذه التّسعة ما هو المناسب من اثره امکن ان یقال:

اثر حرمة شرب التّتن مثلا- المؤاخذة علی فعله فهی مرفوعة، لکنّ الظّاهر بناء علی تقدیر المؤاخذة نسبة المؤاخذة الی نفس المذکورات.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۷۶

ترجمه: و اما سنّت: پس ذکر می‌شود از آن (سنّت) در این مقام (شبهه تحریمیه‌ای که منشأ آن عدم نص است) روایات متعددی از جمله این روایات:

روایتی است که از پیامبر اکرم صلی اللّه علیه و آله با سند صحیح در خصال صدوق، آن‌چنان‌که از کتاب توحید (او نیز) رسیده، نقل شده است که:

(از امت من نه چیز برداشته شده است: خطاء، فراموشی، اکراه، عدم علم و عدم طاقت و اضطراب و حسد و طیره ....)

پس: حرمت شرب تتن و استعمال آن (فی المثل) از جمله چیزهایی است که (مکلّفین) آن را نمی‌دانند. بنابراین طبق این حدیث شریف، حرمت آن، از آنان مرفوع است.

و معنای مرفوع بودنش مثل رفع خطا و نسیان است یعنی: آثار آن یا لااقل خصوص مؤاخذه و عقاب برآن مرفوع است.

پس: (معنای) آن (حدیث رفع) مثل این سخن امام علیه السّلام است که فرمودند:

آنچه را که خدای تعالی علم و اطلاع برآن را از بندگان محجوب نموده، از آنها مرفوع است.

(مناقشه شیخ در استدلال به حدیث رفع)

و امکان دارد بر این استدلال ایراد وارد شود که:

ظاهر ماء موصوله در (ما لا یعلمون) به قرینه نظائر موضوع (یعنی: فعل مکلّف که مجهول و نامعلوم است) می‌باشد، مثل: فعلی که معلوم نیست که شرب خمر بوده و یا شرب سرکه و یا غیر از این مثال از مثال‌هایی که از افراد و مصادیق شبهات موضوعیه‌اند و لذا این فراز شامل شبهات تحریمیّه نمی‌شود.

از طرف دیگر تقدیر مؤاخذه در روایت با عموم موصول نسبت به موضوع هیچ‌گونه سازگاری و تناسبی ندارد، زیرا که متعلّق مقدّر (یعنی: مؤاخذه) نفس امور مذکور (یعنی: ماء موصول) در این روایت است و مؤاخذه بر نفس حرمت مجهول معنا ندارد.

بله این (مؤاخذه) از آثار آن (حرمت) است، پس اگر مقدّر در هریک از امور نه‌گانه (در حدیث) اثر مناسب با آنها فرض شود، ممکن است گفته شود که:

اثر حرمت استعمال دخانیات مثلا مؤاخذه بر انجام آن است، پس با این حدیث رفع می‌شود.

لکن ظاهر این حدیث شریف بنا بر اینکه، مؤاخذه در تقدیر باشد این است که:

متعلق مؤاخذه نفس امور مذکور است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۷۷

تشریح المسائل

دومین دلیل از ادله اربعه که اصولیین به منظور اثبات برائت در شبهات بدویه به آن تمسّک نموده کدام است؟

سنّت است.

اولین حدیثی که حضرات مجتهدین در اثبات برائت و اباحه در مسئله عدم النص از شبهات حکمیه به آن استدلال کرده‌اند کدام حدیث است؟

حدیث صحیحه‌ای است که مرحوم صدوق در خصال طبع جدید ج ۲، ص ۴۱۷ و مرحوم کلینی در کافی از امام صادق علیه السّلام نقل نموده‌اند و در لسان اهل اصطلاح به نام حدیث رفع معروف است و آن عبارتست از اینکه: عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله: رفع عن امتی تسعة: الخطاء، و النسیان، و ما استکرهوا علیه، و ما لا ـ یعلمون، و ما لا یطیقون، و ما اضطروا الیه، و الطّیرة، و الوسوسة فی التفکر فی الخلق، و الحسد ما لم یظهر للسان او بید.

اولین نکته‌ای که قبل از بیان استدلال حضرات به حدیث فوق دانستنش لازم است چیست؟

این است که: به حکم دلالت اقتضاء باید در همه فقرات این حدیث چیزی در تقدیر باشد.

دلالت اقتضاء چیست؟

این است که: اصل دلالت مراد متکلم است، مضاف بر اینکه صحت و یا صدق کلام نیز متوقف برآن دلالت است و الّا کلام کاذب خواهد بود.

چرا اگر چیزی، در فقرات حدیث مقدر نباشد مستلزم کذب است؟

زیرا ظاهر حدیث این است که: خطا از امت اسلامی برداشته شده یعنی: هرگز خطا نمی‌کند و این یک دروغ است، چون‌که به جز

معصومین هریک از امت مسلمان امکان خطا دارند و هکذا در فقرات بعدی حدیث.

دومین نکته‌ای که در رابطه با حدیث رفع دانستنش ضروری است چیست؟

این است که: چه چیزی را بایـد مقـدّر بگیریم؟ جمیـع الآثـار (از لوازم و احکـام دنیوی و اخروی این امور نه گـانه را) و یـا خصوص مؤاخذه (و رفع عقاب از این امور را)

سومین نکته قابل بحث در رابطه با حدیث رفع چیست؟

محل شاهد در (ما لا یعلمون) است و اینکه مراد از ماء موصوله چیست.

چه پاسخی به سؤال اخیر داده شده است؟

می گویند: در اینکه مراد از (ماء موصوله) در اینجا چیست سه احتمال وجود دارد:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۷۸

۱- اینکه مراد از (ما) خصوص موضوع (یعنی: فعل اختیاری مکلف) باشد.

۲- اینکه مراد از (ما) خصوص حکم (یعنی: رفع حکمی که آن را نمی‌داند) باشد.

۳- اینکه مراد از (ما) اعم از موضوع و حکم باشد.

استدلال به حدیث رفع بنا بر کدامیک از احتمالات فوق درست است؟

بنا بر احتمال دوم و سوم.

محل استشهاد به این حدیث شریف کدام فقره از آن است؟

فقره چهارم یعنی (ما لا یعلمون) است.

کیفیت استدلال حضرات به حدیث مزبور چگونه است؟

می گویند:

۱- در این حدیث (بنا بر مقدمه اول) ظاهر کلام مراد نیست، بلکه مرفوع مقدّر است.

۲- آنچه به عنوان مرفوع مقدر است یا جمیع الآثار است و یا خصوص مؤاخذه.

پس: معنای حـدیث این می‌شود که تمام آثار (ما لا یعلمون) که از جمله آنها مؤاخـذه است و یا حد اقل خصوص مؤاخذه نسبت به آنچه که معلوم نیست و شما بدان علم و آگاهی ندارید، برداشته شده و لذا اگر مرتکب شدید مؤاخذه نمی‌شوید.

چه استفاده‌ای از بیان مزبور می کنند؟

۱- استعمال دخانیات داخل در (ما لا یعلمون) است، چون حرمت استعمال آن برای ما مجهول است.

۲- آنچه داخل در (ما لا یعلمون) است مرفوع است، و لو در واقع حرام باشد.

پس استعمال دخانیات عقاب ندارد و هذا معنی اصل البراءة.

مراد از عبارت (یمکن ان یورد علیه .... الخ) چیست؟

بیان ایراد و اشکال به استدلال مذکور است مبنی بر اینکه:

این حدیث به درد شبهات موضوعیه می‌خورد و حال آنکه ما نحن فیه شبهات حکمیّه است.

پس: حدیث از آنچه ما درصدد آن هستیم بیگانه است.

مراد از عبارت (بانّ الظّاهر من الموصول .... الخ) چیست؟

بیـان اوّلین ایراد در اسـتدلال مـذکور است مبنی بر اینکه: اسـتدلال به (مـا لا یعلمون) برای رفع وجوب احتیاط در شـبهات حکمیه و اثبات برائت در آنها صورت گرفته و حال آنکه (ماء موصوله) ناظر به موضوعات مشتبه است و نظری به احکام ندارد فی المثل آنجا

که نمی‌دانی این مایعی که می‌خوری آب است و یا خمر، مؤاخذه ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۷۹

دلیل شیخ بر این مدّعی چیست؟

دو دلیل بر این مدّعی دارند:

۱- ماء موصوله در سه فقره دیگر حدیث نیز همچون ما استکرهوا علیه، ما لا یطیقون و ما اضطرّوا علیه، استعمال شده که مراد در این سه فقره، فعل مکلّف (یعنی: موضوع) است و لذا معنای حدیث این می‌شود که اگر مکلّف در موضوعات مشتبه و افعال غیر معلوم مرتکب حرام واقعی شود، مؤاخذه از او مرفوع است به عبارت دیگر:

مؤاخذه از فعلی که مکلّف برآن مکروه شده و یا از فعلی که مقدور او نیست مرفوع است و نه از حکمی که به موضوعات تعلّق می گیرد.

حال به قرینه وحدت سیاق در فقرات مزبور می گوییم: مراد از (ما لا یعلمون) نیز این است که: فعلی که برای شما مشتبه است مرفوع است و نه حکمی که بر شما مشتبه است.

فی المثل: مایعی در خارج و در برابر شما قرار دارد و شما نمی‌دانید که شرب آن از مصادیق شرب خمر است و یا شرب سرکه، حال اگر آن مایع را بخورید و در واقع خمر باشد معاقب نمی‌شوید.

نتیجه این ایراد چیست؟

این است که استدلال به این حدیث برای اثبات برائت و عدم وجوب احتیاط تضعیف می‌شود.

۲- آنچه (بنا بر مقدمه دوم) در حدیث مقدر است یا جمیع الآثار است و یا خصوص مؤاخذه است این مطلب خود قرینه است بر اینکه، مراد از (ما لا یعلمون)، موضوعی است که مکلّف بدان علم ندارد و نه حکمی که نمی‌داند و نه اعم از حکم و موضوع، تا به درد ما نحن فیه بخورد.

مراد از عبارت (مع انّ تقدیر المؤاخذة فی الرّوایة لا یلائم ... الخ) چیست؟

پاسخ به یک سؤال و اشکال است مبنی بر اینکه: چه اشکال دارد که ماء موصوله اعم از موضوع و حکم مشتبه گرفته شود تا هم در شبهات حکمیه و هم در شبهات موضوعیه به این حدیث تمسّک شود، و وجوب احتیاط در دو شبهه را به وسیله آن نفی کنیم؟

پاسخ: اشکال آن این است که: ۱- آنچه در فقرات حدیث مقدّر است، مؤاخذه است که به حسب ظاهر متعلّق آن، نفس مذکورات در روایت است.

۲- وحدت سیاق، در روایت اقتضا می کند که مؤاخذه را نسبت به همه فرازها یکسان معنا کنیم، بنابراین: همان‌طور که مؤاخذه، در (ما لا یطیقون)، بر نفس فعلی که در طاقت مکلّف نیست، مرفوع است و یا در (ما استکرهوا)، بر نفس فعل اکراهی، از مکلّف مرفوع است و هکذا در هریک از خطا و نیسان و دیگر فرازها، در (ما لا یعلمون) نیز اگر (ماء) را شامل شبهات حکمیه بدانیم، باید گفت مؤاخذه بر نفس حرمت،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۸۰

مرفوع است، و حال آنکه این معنا معنای صحیحی نیست، چرا که حرمت، مجعول شارع است و نمی‌توان گفت که مؤاخذه دارد و یا اینکه از آن مرفوع است، بلکه این فعل و عمل است که حرام می‌باشد و مؤاخذه برآن مترتب است.

در نتیجه: اگر مؤاخذه مقدّر در روایت باشد، ماء موصوله شامل هر دو قسم از شبهه نمی‌شود.

مراد از عبارت (هو الموضوع اعنی فعل المکلف ... الخ) چیست؟

این است که: ما نحن فیه اثبات برائت در شبهات حکمیه است که محلّ نزاع اخباری و اصولی است اخباری‌ها در این مسئله قائل به

وجوب احتیاطاند و اصولیین معتقد به برائت، و نه شبهات موضوعیه که هر دو گروه در آن قائل به برائت‌اند.
حال حدیث مزبور تنها دلالت بر عدم وجوب احتیاط در شبهات موضوعیه دارد. پس تمسّک بدان با موضوع بحث ما که اثبات برائت در شبهات حکمیه است، بی‌فایده است.
مراد از عبارت (مع انّ تقدیر المؤاخذة ... الخ) چیست؟
پاسخ به یک توهّم است.
توهّم مزبور چیست؟
این است که اراده خصوص فعل مکلّف و تطبیق حدیث تنها با شبهات موضوعیه، درست نیست چرا که با عمومیّت (ماء) موصوله، تنافی دارد.
پس: باید (ماء موصوله) را بر معنای موضوع له آنکه عام است حمل نمود، تا حدیث هر دو قسم شبهه را شامل شود.
حاصل پاسخ به توهّم مذکور چیست؟
این است که اراده معنای عام از ماء موصوله با تقدیر گرفتن مؤاخذه نمی‌سازد چرا که متعلّق (مؤاخذه) ماء موصوله است و در صورتی که آن را با حکم مشتبه تطبیق نماییم معنای روایت این‌چنین می‌شود که:
مؤاخذه از حکم مشتبه مرفوع است، در حالی که گفتیم این معنا درست نمی‌باشد.
حاصل مطلب در عبارت (نعم هی من آثارها ... الخ) چیست؟
تصحیح شیخ است از اشکال که در اینجا وارد نمود.
تقریب تصحیح مزبور چیست؟
این است که: اگرچه مؤاخذه بر نفس حرمت بی‌معناست، و ارتکاب به حرام مستلزم مؤاخذه است با این وجود می‌توان گفت: مؤاخذه از آثار حرمت است منتهی به این اعتبار که مؤاخذه معلول نهی است که به فعل حرام تعلّق گرفته است.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۸۱
یعنی: پس از تعلّق حرمت به فعل مکلّف، مؤاخذه از آثار خود این حرمت می‌گردد. و لذا با این اعتبار و توجّه ممکن است رفع را به نفس حرمت، نسبت داد.
غرض از عبارت (فلو جعل المقدر .... الخ) چیست؟
بیان نتیجه استدراک و تصحیح فوق است که:
اگر مقدّر در هریک از امور نه‌گانه حدیث، اثر مناسب آن باشد، در (ما لا یعلمون) هم مؤاخذه مقدّر است، پس با استفاده از تقریب مذکور می‌توان گفت:
اثر حرمت استعمال دخانیات، مؤاخذه بر ارتکاب و انجام آن است که با این حدیث مرفوع است و لذا با تقریر مزبور می‌توان، (ماء موصوله) در (ما لا یعلمون) را به معنای اعم گرفت تا حدیث هم بر شبهات تحریمیه و هم بر شبهات موضوعیه، هر دو منطبق شود و استدلال مجتهدین را تصحیح نمود.
پس مراد از (لکن الظاهر بناء علی تقدیر المؤاخذة ....) چیست؟
این است که: تقریب مزبور برخلاف ظاهر است، چرا که بیان مزبور مثل وصف به حال متعلّق موصوف است، و حال آنکه از ظاهر حدیث برمی‌آید که باید آن را از قبیل وصف به حال خود موصوف معنا نمود.
بنابراین لحاظی که در تصحیح اسناد مؤاخذه به نفس حرمت بیان شد، غیر قابل استناد است در نتیجه: با توجّه به ظهور حدیث که در آن متعلّق مؤاخذه، نفس امر مذکور است، باید (ماء موصوله) را در خصوص موضوع و فعل مجهول به کار برده و حدیث را تنها

منطبق بر شبهات موضوعیّه بدانیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۸۲

متن: و الحاصل:

انّ المقدّر فی الرّوایة باعتبار دلالة الاقتضاء یحتمل ان یکون جمیع الآثار فی کلّ واحد من التّسعة، و هو الاقرب اعتبارا الی المعنی الحقیقیّ و ان یکون فی کلّ منها ما هو الاثر الظّاهر فیه و ان یقدّر المؤاخذة فی الکلّ. و هذا اقرب عرفا من الاوّل و اظهر من الثّانی ایضا، لانّ الظّاهر انّ نسبة الرّفع الی مجموع التّسعة علی نسق واحد فاذا ارید من الخطاء و النّسیان و ما اکرهوا علیه و ما اضطرّوا المؤاخذة علی انفسها کان الظّاهر فیما لا یعلمون ذلک ایضا.

نعم یظهر من بعض الاخبار الصّحیحة عدم اختصاص الموضوع عن الامّة بخصوص المؤاخذة:

فعن المحاسن، عن ابیه، عن صفوان بن یحیی و البزنطی جمیعا عن ابی الحسن علیه السّلام فی الرّجل یستحلف علی الیمین، فخلف بالطّلاق و العتاق و صدقة ما یملک أ یلزمه ذلک؟

فقال علیه السّلام: لا، قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله:

رفع عن امّتی ما اکرهوا علیه و ما لم یطیقوا و ما أخطئوا الخبر.[۲۴]

فانّ الحلف بالطّلاق و العتق و الصّدقة و ان کان باطلا عندنا مع الاختیار ایضا الّا انّ استشهاد الامام علیه السّلام علی عدم لزومها مع الاکراه علی الحلف بها بحدیث الرّفع شاهد علی عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة.

لکنّ النّبویّ المحکیّ فی کلام الامام علیه السّلام مختصّ بثلاثة من التّسعة، فلعلّ نفی جمیع الآثار مختصّ بها فتأمّل.

ضمایر:

فی کل منها- التّسعة

ما هو الاثر ... فیه- ماء (موصوله) و کلّ واجدین

لزومها مع الاکراه- طلاق، عتق و صدقه

مرجع ضمیر در علی الحلف بها- طلاق، عتق و صدقه می‌باشد

اختصاصه- رفع

مختص بها- ما اکرهوا، ما لا یطیقون و خطاء

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۸۳

ترجمه: حاصل مطلب اینکه:

۱- احتمال دارد که در این روایت به اعتبار دلالت اقتضا، مقدّر؛ در هریک از امور نه‌گانه (جمیع) آثار باشد و این معنا نسبت به معنای حقیقی از اعتبار (مجازات دیگر) نزدیکتر است.

و احتمال دارد در هریک از این امور (نه‌گانه)، مقدّر؛ همان اثر ظاهر در آن و مناسب با آن باشد.

و احتمال دارد که، خصوص مؤاخذه در تمام این امور در تقدیر باشد و این معنا (معنای سوم) از معنای اوّل (به معنای حقیقی) نزدیکتر و از معنای دوّم روشن‌تر است زیرا ظاهرا نسبت رفع به مجموع امور نه‌گانه به یک نظم می‌باشد.

پس: هنگامی که از خطاء و فراموشی و ما اکرهوا علیه و ما اضطرّوا، مؤاخذه بر نفس این امور (نه‌گانه) اراده شود این معنا در «ما لا یعلمون» نیز واضح و روشن است.

(سخن شیخ در مقام استدراک)

بله از بعضی اخبار صحیح به دست می‌آید که از امت (در گذشته) خصوص (تنها) مؤاخذه در هریک از امور نه‌گانه مرفوع نبوده (یعنی: غیر از آن آثار دیگری هم رفع شده).

در کتاب محاسن، از پدرش از صفوان بن یحیی و بزنطی، همگی از ابو الحسن علیه السّلام نقل می‌کنند:

درباره مردی که مجبور و مستکره به قسم خوردن شده، در نتیجه قسم خورد به طلاق همسر و عتق مملوک و صدقه بودن اموالش، آیا این قسم برای وی الزام‌آور است؟

امام علیه السّلام فرمودند: خیر؛ رسول اللّه فرمودند که: «از امت من آنچه برآن اجبار شوند و امری که در توانشان نباشد و امری که از روی خطاء صادر شود برداشته شده است».

بنابراین قسم خوردن به طلاق و عتق و صدقه اگرچه نزد ما (امامیه) و لو در حال اختیار باطل است لکن، استشهاد امام علیه السّلام بر عدم لزوم این امور (سه‌گانه) در صورت اکراه به قسم خوردن، به وسیله حدیث شریف، خود شاهد بارزی است که (رفع) در حدیث مورد بحث (رفع) مختصّ به خصوص مؤاخذه نمی‌باشد.

اما حدیث نبوی که در کلام امام علیه السّلام (حدیث رفع) حکایت شده است، تنها اختصاص به سه امر از نه امر دارد. لذا ممکن است، رفع غیر مؤاخذه از آثار دیگری احیانا رفع جمیع آثار به این سه امر اختصاص داشته نه بقیه امور.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۸۴

تشریح المسائل

خلاصه فرموده شیخ در عبارت (و الحاصل: ان المقدّر فی الرّوایة باعتبار دلالة اقتضاء ....) چیست؟

این است که: آنچه امکان دارد در امور نه‌گانه حدیث مقدّر باشد، به دلالت اقتضاء، جمیع الآثار است.

چون‌که نسبت به معنای حقیقی اقرب از معانی مجازی دیگر است.

بیان مطلب مذکور چیست؟

این است که: آنچه در ظاهر این حدیث مرفوع است، خود امور نه‌گانه است و حال آنکه این معنا مراد نمی‌باشد چرا که مستلزم کذب است و درست نیست که بگوییم: مسلمین هرگز خطا نمی‌کنند، چیزی را فراموش نمی‌کنند و هکذا ....

این مشکل چگونه قابل حل است؟

این‌گونه که علمای ادب می‌گویند:

(اذا تعذّرت الحقیقة فاقرب المجازات اولی بالارادة من الکلام).

بنابراین وقتی اراده معنای حقیقی مستلزم کذب است، مرتکب معنای مجازی می‌شویم، چرا که در چنین مواردی از دلالت اقتضاء که مقتضایش رفع ید از ظاهر و مقدّر نمودن معنای مناسب و مجاز است استفاده می‌کنیم. همان‌طور که کلمه (امر) در عبارت (جاء ربک) و کلمه (اهل) در عبارت (و اسأل القریة) مقدّراند.

غرض از عبارت (و هو الاقرب اعتبارا ... الخ) چیست؟

این است که: جمیع الآثار از نظر معنا از دیگر معانی مجازی (همچون ۱- خصوص مؤاخذه ۲- و یا اثر ظاهر و مناسب هر فقره)، به معنای حقیقی نزدیک‌تر است.

وجه اقربیت این تقدیر از دو تقدیر دیگر چیست؟

این است که: رفع آثار شیء در حکم رفع خود شیء است.

پس: وقتی ظاهر حدیث، رفع نفس امور نه‌گانه است، می‌توان آن را بر رفع جمیع الآثار حمل کرد و این مجاز از مجازات دیگر به

معنای حقیقی نزدیکتر است.

یعنی: خطا هست، نسیان هست ... لکن هیچ اثری برآن مترتب نیست و وجوبش کالعدم است، و حال آنکه اگر برخی آثار را مقدّر بگیریم این اقربیت در کار نیست. چرا؟

زیرا تقدیر (برخی آثار) به حسب اعتبار اربعه از رفع نفس امور مذکور است.

پس مراد از عبارت (و ان یکون فی کلّ منها ما هو الاثر الظاهر فیه .... الخ) چیست؟

این است که: اگرچه معنای جمیع الآثار از دو معنای مجازی دیگر به معنای حقیق اقرب است اما در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۸۵

عین حال معنای سوم که رفع خصوص مؤاخذه است از نظر اهل عرف، اقرب از معنای اول و اظهر از معنای دوم است.

وجه این اظهریت به نظر آنها چیست؟

این است که: اگر اثر مناسب هریک در تقدیر گرفته شود، سبب به هم خوردن وحدت سیاق شده و در هر فقره اثری مناسب با خودش و شاید متغایر با اثرات در فقرات دیگر مقدّر شود و حال آنکه اگر خصوص مؤاخذه را در تمام فقرات مقدّر بگیریم ایراد مزبور پیش نمی‌آید، و لذا در تقدیر گرفتن خصوص مؤاخذه بر دو معنای دیگر رجحان می‌یابد.

حاصل مطلب در (فاذا ارید من الخطاء و النسیان و ما .... الخ) چیست؟

نتیجه مطالب مذکور است مبنی بر اینکه:

چون در خطاء، نسیان ما اکرهوا علیه و ما اضطرّوا الیه، خصوص مؤاخذه را مقدّر می‌گیریم وحدت سیاق حکم می‌کند که در (ما لا یعلمون) نیز، همین امر، مقدر باشد و لذا این مطلب به ضمیمه آنچه گفتیم که نفس امور مذکوره در حدیث مرفوع است ما را به اینجا می‌رساند که:

این حدیث به خصوص شبهات موضوعیه اختصاص می‌یابد و شبهات حکمیه را نمی‌توان از آن اراده نمود و لذا استدلال مجتهدین به این حدیث شریف تضعیف شده و از ما نحن فیه بیگانه.

مراد از دلالت اقتضاء در (باعتبار دلالهٔ اقتضاء ...) چیست؟

معنایی است که مقصود و مراد متکلّم است و صدق یا صحت کلام، عقلا یا شرعا متوقف برآن معناست، که در اینجا صدق حدیث پیامبر نیز متوقف بر معنای مقدّر مؤاخذه و یا جمیع الآثار و یا اثر مناسب است و الا، کذب لازم آید.

مقسم، دلالت اقتضاء چیست؟

منطوق غیر صریح است که همان مدلول التزامی است.

مگر منطوق غیر صریح و یا مدلول التزامی بر چند قسم است؟

بر سه قسم:

مدلول به دلالت اقتضاء، مدلول به دلالت تنبیه، مدلول به دلالت اشاره.

غرض شیخ در (نعم یظهر من بعض الاخبار الصحیحهٔ عدم اختصاص ... الخ) چیست؟

استدراک از فرموده قبل است بدین معنا که: تاکنون تلاش در این جهت بود که حدیث مزبور از مسئله مورد بحث بیگانه است، و لکن اگر جمیع الآثار در فقرات حدیث مقدّر باشد، می‌توان در شبهات حکمیّه نیز به این حدیث استدلال نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۸۶

دلیل بر این استدراک چیست؟

این است که: بنابراین احتمال که جمیع الآثار مقدّر باشد معنای حدیث شریف این می‌شود که:

۱- تمام آثار (ما لا یعلمون)، اعم از مؤاخذه، حرمت و یا .... رفع شده است.

۲- حرمت ما لا یعلمون هم که حکم باشد (به دلیلی که قبلا اشاره شد) رفع می‌شود.

پس: حکمی هم که لا یعلمون است مرفوع است.

و لذا شیخ می‌فرماید: بله، اگرچه در تقریر قبلی، مرفوع را اختصاص به خصوص مؤاخذه دادم و گفتم که این معنا از نظر عرفی اقرب از معانی دیگر است، ولی با بررسی و روایات، این گونه برای ما ظاهر شد که غیر از مؤاخذه، آثار دیگری نیز به سبب همین حدیث شریف مرفوع است.

اوّلین دلیل شیخ در اثبات اینکه جمیع الآثار در این حدیث مقدّر است، چیست و کیفیّت این استظهار چگونه است؟

این است که: از برخی روایات برمی‌آید که در این موارد نه‌گانه تنها مؤاخذه از امت اسلامی رفع نشده، بلکه سایر آثار نیز مرتفع گردیده و از جمله این روایات صحیحه ذیل است که صفوان ابن یحیی و ابی نصر بزنطی از محضر امام (رضا) علیه السّلام می‌پرسد که ای پسر رسول خدا صلی اللّه علیه و آله:

مردی را بر طلاق همسرش و آزاد کردن مملوکش و صدقه بودن اموالش مجبور کرده و به او گفتند باید قسم بخوری که همسرت مطلّقه، مملوکت آزاد و مالت صدقه است و مرد از ترسش قسم خورد و گفت:

به خدا قسم همسرم مطلّقه بوده، مملوکم آزاد و مالم صدقه باشد.

آیا این قسم درست است و زن او مطلّقه، مملوکش آزاد و مال او صدقه می‌شود یا نه؟ به عبارت دیگر:

اگر بعدا مخالفت کرده و شرط را زیر پا بگذارد، این آثار بر او مترتب می‌شود، یعنی: طلاق و عتاق و صدقه بودن محقّق می گردد و یا نه؟

حضرت علیه السّلام فرمودند: خیر، این قسم مؤثر نبوده و امور مذکور به دلیل اکراهی بودن واقع نمی‌شود، چرا که نبی اکرم صلی اللّه علیه و آله فرموده‌اند که: از امّت من آنچه با اکراه و خطا واقع شود و یا از او امری که در توانش نیست خواسته شود مرفوع است یعنی: عملی که منشأ تحقق آن یکی از امور مزبور باشد ناصحیح و فاسد است.

از کجا شیخ می گوید که این حدیث دلیل است بر اینکه مراد از حدیث رفع، رفع جمیع آثار است؟

از آنجا که از نظر فقهاء امامیه، طلاق، عتق و صدقه با قسم خوردن واقع نمی‌شوند.

به عبارت دیگر: قسم خوردن بر طلاق، عتاق و صدقه، هرچند در حال اختیار باشد، باطل است تا چه رسد به حال اکراه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۸۷

چرا؟

زیرا در تمام عقود و ایقاعات، ایجاب و ایقاع باید منجز باشد و الا اگر معلّق باشد باطل است، و حال آنکه ایقاع و ایجاب در اینجا معلّق و مشروط است پس باطل است.

ابطال ایقاع از چند راه ممکن است؟

از دو راه: ۱- اینکه معلّق باشد ۲- اینکه اکراهی باشد.

امام علیه السّلام بطلان ایقاع را در اینجا به کدام وجه معلل ساخته؟

به وجه دوم معلل ساخته که اکراهی است و پس از این تعلیل نیز به حدیث نبوی استشهاد کردند که رفع ما اکرهوا علیه.

پس روشن می‌شود که: این گونه از آثار هم که وضعی هستند، در صورت اکراه مرفوع‌اند و اختصاص به خصوص مؤاخذه ندارد.

بنابراین این حدیث شریف قرینه است بر اینکه، مقدّر (جمیع الآثار) است.

اگر اشکال شود که:

در این حدیث نبوی شریف که امام علیه السّلام به آن استشهاد فرمود، تنها در سه فراز از فرازهای نه‌گانه‌اش کلمه «رفع» آمده: در اکراه، در غیر مقدور و در خطاء و لکن در بقیّه فرازها کلمه رفع نیامده است و لذا اگر کسی بگوید:

شاید تقدیر گرفتن جمیع الآثار و رفع تمام آنها مخصوص به همین سه امر باشد و لکن در بقیه فرازها از جمله (ما لا یعلمون) تنها مؤاخذه مقدّر باشد، پس نمی‌توان از این حدیث به عنوان قرینه استفاده کرد.

پاسخ شما چیست؟

این است که: اشاره دارد به این مطلب که اگر جمیع الآثار در این سه فقره مقدّر باشد، به قرینه وحدت سیاق، در بقیه نیز همین جمیع الآثار مقدّر است.

پس می‌تواند، قرینیّت داشته باشد و مقصود از «فتأمّل» هم در متن همین مطلب فوق است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۸۸

متن: و ممّا یؤیّد ارادة العموم ظهور کون رفع کلّ واحد من التسعة من خواصّ امّة النبیّ صلی اللّه علیه و آله، إذ لو اختصّ الرفع بالمؤاخذة أشکل الأمر فی کثیر من تلك الامور، من حیث إنّ العقل مستقلّ بقبح المؤاخذة علیها، فلا اختصاص له بامّة النبیّ صلی اللّه علیه و آله علی ما یظهر من الروایة، و القول بأنّ الاختصاص باعتبار رفع المجموع و إن لم یکن رفع کلّ واحد من الخواصّ شطط من الکلام.

لکنّ الّذی یهوّن الأمر فی الروایة جریان هذا الإشکال فی الکتاب العزیز أیضا، فإنّ موارد الإشکال فیها- و هی الخطأ و النسیان و ما لا یطاق و ما اضطرّوا إلیه- هی بعینها ما استوهبها النبیّ صلی اللّه علیه و آله من ربّه- جلّ ذکره- لیلة المعراج، علی ما حکاه اللّه تعالی عنه صلی اللّه علیه و آله فی القرآن بقوله تعالی:

رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسِینا أَوْ أَخْطَأْنا رَبَّنا وَ لا تَحْمِلْ عَلَیْنا إِصْراً کَما حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنا[۲۵].

و الّذی یحسم أصل الإشکال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة علی هذه الامور بقول مطلق، فإنّ الخطأ و النسیان الصادرین من ترك التحفّظ لا یقبح المؤاخذة علیهما، و کذا المؤاخذة علی ما لا یعلمون مع إمکان الاحتیاط، و کذا فی التکلیف الشاقّ الناشئ عن اختیار المکلّف. و المراد ب «ما لا یطاق» فی الروایة هو ما لا یتحمّل فی العادة، لا ما لا یقدر علیه أصلا، کالطیران فی الهواء، و أمّا فی الآیة فلا یبعد أن یراد به العذاب و العقوبة، فمعنی لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ[۲۶]: لا تورد علینا ما لا نطیقه من العقوبة.

و بالجملة، فتأیید إرادة رفع جمیع الآثار بلزوم الإشکال علی تقدیر الاختصاص برفع المؤاخذة ضعیف جدّا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۸۹

ترجمه: از جمله آنچه اراده تمام آثار را در حدیث تأیید می‌کند، آشکار شدن رفع هریک از امور نه‌گانه از خواصّ امت پیامبر اسلام صلی اللّه علیه و آله است. پس اگر رفع صرفا به مؤاخذه اختصاص داده شود، امر در بسیاری از این امور مشکل می‌شود، زیرا که عقل در حکم، به قبح مؤاخذه بر این امور مستقل است.

پس (رفع عقاب و مؤاخذه) بنا بر آنچه از ظاهر روایت آشکار می‌شود اختصاص به امت پیامبر ندارد و قائل شدن به اینکه اختصاص (رفع مؤاخذه) به این امت به اعتبار مجموع است، هرچند (عبارت) رفع هریك (از این امور) به تنهایی مختصّ به این امت نمی‌باشد، دور از معنای صحیح کلام است.

(تسهیل اشکال توسط شیخ)

ولی آنچه اشکال را در روایت آسان می‌کند، جاری بودن این اشکال در کتاب عزیز است، چرا که موارد اشکال در حدیث مزبور یعنی: خطا، نسیان، ما لا یطاق و ما اضطرّوا الیه بعینه همان چیزهایی هستند که پیامبر صلی اللّه علیه و آله در شب معراج، رفع مؤاخذه

آنها را بنا بر آنچه خدای تعالی در قرآن کریم حکایت فرموده، از پروردگارش درخواست نموده است، چنانچه می‌فرماید: (بار خدایا اگر ما نسیان و یا خطا کردیم مجازاتمان نفرما، بار خدایا امری را که در قدرتمان نیست بر ما حمل مکن، آن‌طور که بر کسانی که قبل از ما بودند حمل نمودی).

(پاسخ اشکال)

پاسخی که اصل اشکال به حدیث و آیه را، از ریشه برطرف می‌سازد، جلوگیری از حکم عقل است به قبح مؤاخذه بر این امور در تمامی صدر و حالات، استقلالا. زیرا مؤاخذه بر خطاء و نسیانی که از ترک تحفظ (شخص) ناشی شده است قبیح نیست و این‌چنین است مؤاخذه بر ارتکاب فعلی که از روی جهل و نادانی با توانایی فرد مکلّف از احتیاط صورت می‌پذیرد. چنانچه در تکلیف سخت و طاقت‌فرسای ناشی از اختیار خود مکلّف، امر به همین منوال است (و عقل این عقاب را تخطئه نمی‌کند).

و مراد از (ما لا یطاق) در این روایت، امری است که عادهٔ قابل تحمّل نمی‌باشد، آنکه اصلا قادر برآن نباشد (تا عقل، مؤاخذه برآن را قبیح بداند) مثل پرواز در فضا. و اما مراد از (ما لا یطاق) در آیه شریفه بعید نیست که عذاب و عقاب اخروی از آن اراده شده باشد، لذا معنای (لا تحملنا ما لا طاقهٔ لنا به) عبارتست از اینکه: خدایا، عذابی که طاقتش را نداریم بر ما وارد مکن.

حاصل سخن اینکه: اشکال مذکور و تقبیح مؤاخذه بر امور یادشده را توسط عقل، نمی‌توان منشا اشکال در تقدیر خصوص مؤاخذه در حدیث قرار داده و به قرینه آن جمیع آثار را مرفوع دانست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۹۰

تشریح المسائل

مراد از عبارت (و ممّا یؤیّد ارادهٔ العموم ظهور کون رفع ... الخ) چیست؟

بیان دومین دلیل و مؤید است بر مقدّر بودن جمیع الآثار در روایت رفع و آن عبارتست از اینکه:

حدیث رفع در مقام امتنان بر امت اسلام است، و نه در امت‌های قبل لذا فرموده: این امور نه‌گانه، از امت اسلامی برداشته شده است.

حال ورود حدیث در مقام امتنان خود قرینه است بر مقدّر گرفتن جمیع الآثار، نه در تقدیر گرفتن خصوص مؤاخذه، چرا که اگر خصوص مؤاخذه مرفوع باشد، بسیاری از فرازهای حدیث مبتلا به اشکال می‌شود.

فی المثل ما لا یطیقون، ما لا یعلمون، ما اضطرّوا، خطاء و نسیان و ... از اموری هستند که اگر مکلّف، موردی از این امور را مرتکب شد، عقابش عقلا قبیح است.

پس این امتنان نمی‌تواند در خصوص مؤاخذه باشد، چرا که در شش فراز اوّل حدیث هر عقل مستقلی حکم به قبح مؤاخذه در این امور می‌کند، چه در امت ما و چه در دیگر امّتها.

پس رفع عقاب به شخصی دون شخص دیگر اختصاص نداشته و نمی‌توان آن را مختص به این امت دانست و لذا برای رعایت حدیث مجبوریم که جمیع الآثار را چه در مؤاخذه و چه در غیر مؤاخذه مرفوع بدانیم.

اگر کسی در توجیه تقدیر خصوص مؤاخذه بگوید، بله رفع مؤاخذه از هریک از این امور اختصاص به امت اسلام ندارد و در امت‌های گذشته نیز برخی از این امور مرفوع بوده است، لکن در هیچ‌یک از این امتها مجموع نه چیز مرفوع نبوده و رفع نه چیز به لحاظ مجموع من حیث المجموع اختصاص به مسلمانان دارد و از خواص امّت اسلامی است.

پس با رفع مجموع این امور از امت اسلامی امتنان حاصل می‌شود و بین تقدیر خصوص مؤاخذه با مقام امتنان حدیث تهافتی نبوده و این دو قابل جمع‌اند چه پاسخ داده می‌شود؟

این سخن به معنای دور شدن از حقّ است چرا که:

اولا: ورود حدیث در مقام امتنان است و اقتضای امتنان این است که: جمیع آثار از هریک از امور نه‌گانه مرفوع باشد و نه خصوص مؤاخذه بر مجموع آنها و از مجموع امت.

ثانیا: اراده کردن عموم مجموعی از روایت مزبور، خلاف ظاهر است و نمی‌توان بدون قرینه حدیث را بر چنین عمومی حمل نمود، و حال آنکه حمل حدیث به عموم استغراقی به اعتبار ظهورش نیازی به قرینه ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۹۱

حاصل مطلب در (لکن الذی یهوّن الامر فی الرّوایة ... الخ) چیست؟

بیان دیگری از شیخ است به صورت یک جواب نقصی در عدم قبول اشکال مزبور مبنی بر اینکه: این اشکال اختصاص به روایت ندارد، بلکه مشترک الورد میان روایت و آیه است.

منظور شیخ از مطالب اخیر چیست؟

این است که: به نقل قرآن کریم، برخی از امور مرفوعه در حدیث در شب معراج توسط پیامبر اکرم صلی اللّه علیه و آله با این سخن خواسته شده که:

رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسِينا أَوْ أَخْطَأْنا، رَبَّنا وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا، رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا.

و خدای تعالی نیز منّت گذاشته و امور خواسته شده را بخشید.

حال، همان اشکالی که در حدیث هست، در اینجا نیز وجود دارد یعنی: گفته می‌شود که این امتنان نیست، چرا که عقل می‌گوید: خطاء، نسیان، ما لا یعلمون و .... مؤاخذه ندارد و در این مورد تفاوتی میان امت اسلامی و غیر اسلامی وجود ندارد.

چرا که مؤاخذه این امور قبیح است، و قبیح نیز از مولای حکم صادر نمی‌شود.

پس غرض از عبارت (و الذی یحسم اصل الاشکال منع استقلال العقل بقبح ... الخ) چیست؟

پاسخی حلّی است از جانب شیخ که هم ریشه اشکال را از بن می‌کند و هم مؤیّد دوم را باطل می‌کند.

بیان این پاسخ حلّی چگونه است؟

می‌گوید: عقل نمی‌تواند مستقلا و به طور مطلق، بدون تفصیل حکم به قبح مؤاخذه بر این امور مطرح شده در آیه و روایت کند زیرا:

۱- در برخی از صور مؤاخذه عقلا قبیح است.

مثل خطا و نسیانی که ناشی از ترک تحفّظ یعنی: بی‌مبالاتی و عدم اهتمام مکلّف نباشد. و مثل ما لا یعلمونی که احتیاط در آن ممکن نبوده مثل دوران بین المحذورین.

و مثل تکلیف شاقّی که سختی و مشقّت آن ناشی از تقصیر خود مکلّف نیست.

۲- و در برخی از صور مؤاخذه عقلا قبیح نیست.

مثل: مؤاخذه بر خطاء و نسیانی که از بی‌مبالاتی و عدم رعایت مکلّف است.

و مثل ما لا یعلمونی که احتیاط در آن ممکن بوده، لکن او خود رعایت ننموده و مثل تکلیف شاقی که سختی آن ناشی از تقصیر خود مکلّف است.

بنابراین تقبیح عقل از مؤاخذه در برخی موارد صحیح و در برخی مواضع غیر صحیح است چرا که گاهی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۹۲

سبب هریک از خطا و سهو و نسیان خود مکلّف است، چون با اختیار و از روی عمد به حدوث آنها اقدام می‌کند.

فی المثل آنجا که باید خود را در برابر برخی از اطعمه و اشربه حرام، حفظ کند از روی علم و اختیار به خوردن آنها اقدام می‌کند.

حال، مجازات چه طبیعی باشد، چه قراردادی باشد و چه عینی، حقّ اوست.

نتیجه حاصله از این مطلب چیست؟

این است که بگوییم:

۱- مؤاخذه بر تمام این صور از امت اسلامی رفع شده و چنین چیزی از اختصاصات امت مرحومه است.

۲- عقل، مستقل به قبح در تمام صور نمی‌باشد تا اینکه مختصّ نباشد.

پس: مؤید دوم (که عدم تقدیر جمیع الآثار یلزم الاشکال) ناصحیح و مؤید اول درست است.

به عبارت دیگر: با این تقریر اثبات شد که با اشکال یادشده نمی‌توان تقدیر خصوص مؤاخذه را تضعیف و مقدّر بودن جمیع آثار را تأیید نمود.

لکن در جمع مباحث و با فرض مقدر بودن جمیع الآثار این معنا برمی‌آید که:

حدیث مزبور به درد شبهات حکمیّه نیز می‌خورد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۹۳

متن: ۱- و اضعف منه وهن ارادة العموم بلزوم کثرة الاضمار، و قلّة الاضمار اولی.

و هو کما تری و ان ذکره بعض الفحول[۲۷] و لعلّة اراد بذلک انّ المتیقّن رفع المؤاخذة و رفع ما عداه یحتاج الی دلیل قطعی. و فیه انّه انّما یحسن الرّجوع الیه بعد الاعتراف باجمال الرّوایة لا لاثبات ظهورها فی رفع المؤاخذة.

الّا ان یراد اثبات ظهورها من حیث انّ حملها علی خصوص المؤاخذة یوجب عدم التخصیص فی عموم الادلّة المثبتة لآثار تلک الامور و حملها علی العموم یوجب التّخصیص فیها، فعموم تلک الادلّة مبیّن لتلک الرّوایة، فانّ المخصّص اذا کان مجملا من جهة تردّده بین ما یوجب کثرة الخارج و بین ما یوجب قلّته کان عموم العام بالنّسبة الی التّخصیص المشکوک فیه مبیّنا لا جماله فتأمّل.

۲- و اضعف من الوهن المذکور وهن العموم بلزوم التّخصیص بکثیر من الآثار بل اکثرها حیث انّها لا یرتفع بالخطاء و النّسیان و اخواتهما و هو ناش عن عدم تحصیل معنی الرّوایة کما هو حقّه:

فاعلم انّه اذا بنینا علی عموم الآثار فلیس المراد الآثار المترتّبة علی هذه العنوانات من حیث هی، اذ لا یعقل رفع الآثار الشّرعیّة المترتّبة علی الخطاء و السّهو من حیث هذین العنوانین کوجوب الکفّارة المترتّب علی قتل الخطاء و وجوب سجدتی السّهو المترتّب علی نسیان بعض الاجزاء و لیس المراد ایضا رفع الآثار المترتّبة علی الشّیء بوصف عدم الخطاء مثل قوله: من تعمّد الإفطار فعلیه کذا، لانّ هذا الاثر یرتفع بنفسه فی صورة الخطاء، بل المراد انّ الآثار المترتّبة علی نفس الفعل لا بشرط الخطاء و العمد قد رفعها الشّارع عن ذلک الفعل اذا صدر عن خطاء.

ترجمه:

(مقاله علامه حلّی در تقدیر گرفتن جمیع آثار)

۱- ضعیف‌تر از مؤید قبلی (در رابطه با تقدیر جمیع الآثار)، اراده جمیع آثار است که مستلزم کثرت اضمار و تقدیر است، در حالی که قلّت اضمار (از کثرتش) سزاوارتر است.

این رأی اگرچه رأی برخی فحول و بزرگان است، لکن چنانکه مشاهده می‌کنی قابل مناقشه است.

توجیه شیخ از رأی مذکور

شاید مراد ایشان (مرحوم حلّی) از اراده جمیع الآثار این باشد که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۹۴

رفع خصوص مؤاخذه، قطعی و متیقن است و رفع دیگر آثار نیازمند به دلیل قطعی است (پس به قدر متقین اخذ و مشکوک را طرد)

اعلام ضعف این توجیه

امّا در توجیه مذکور، رجوع به قدر متیقن، پس از اذعان و اعتراف به اجمال روایت (از حیث مقدار تخصیصی که وارد می‌سازد) نیکوست (چرا که ادله دیگر که آثاری را ثابت نموده این اجمال را مرتفع ساخته و آن را در خصوص مؤاخذه که مقدار قطعی است ظاهر می‌کنند). نه به خاطر اثبات ظهور این روایت در رفع مؤاخذه.

مگر اینکه، اثبات ظهور این روایت (از جهت حملش بر خصوص مؤاخذه) اراده شود، از این حیث که حمل روایت بر رفع خصوص مؤاخذه موجب عدم ورود تخصیص در عموم ادله‌ای است که اثبات‌کننده آثار آن امورند، و حال آنکه حمل روایت بر عموم (جمیع آثار) موجب این تخصیص در ادلّه مثبته می‌شود، پس (در مقام تردید میان دو حمل مذکور می‌گوییم عموم آن ادله (اثبات‌کننده آثار) مبین این روایت (رفع) اند، (که اجمالش را مرتفع و آن را در خصوص مؤاخذه ظاهر می‌کنند)، چونکه، مخصص وقتی از جهت مردّد بودنش میان کثرت مخصصات و قلّت آنها مجمل گردید، عموم عام نسبت به مقدار تخصیص مشکوک، مبین اجمال آن است و میزان تخصیص را در خصوص متیقن قرار می‌دهد، و لذا (افراد مشکوک التخصیص در عام داخل می‌شوند و نه در مخصص).

۲- و ضعیف‌تر از توهم مذکور، توهّم و ترس از (مقدّر گرفتن) عموم است، زیرا لازمه آن (جمیع آثار) تخصیص اکثر آثار (از این مقدّر) است، بلکه اکثر آن آثار (از این مقدّر) خارج می‌شوند، زیرا که بسیاری از آثار، نه تنها به واسطه خطا و نسیان و نظائر آن دو رفع نمی‌شوند، بلکه این امور مثبت آن آثار است و این تقدیر ناشی از دست نیافتن به معنای حقیقی روایت است. پس: بدان وقتی بنا گذاردیم که (مراد از مرفوع) جمیع الآثار است (نه خصوص مؤاخذه)، نه آن آثاری است که بر نفس این عنوانات مترتب است، زیرا رفع آثار شرعیّه‌ای که بر خطا و سهو، به اعتبار عنوان بود نشان مترتب است توسط این حدیث (رفع) عاقلانه نیست مثل: وجوب کفاره‌ای که بر قتل خطایی مترتب است، و یا وجوب دو سجده سهو که در مورد نسیان برخی از اجزاء نماز جعل شده، و همچنین آثاری که بر موضوعی به وصف عدم الخطاء جعل شده مراد نمی‌باشد مثل: این سخن شارع که کسی که روزه‌اش را عمدا افطار کند، فلان مطلب برعهده اوست، زیرا که این اثر در مورد خطاء خودبه‌خود مرتفع است و به حدیث رفع نیاز ندارد. پس: مراد (از آثار مرفوع) آثاری است که بر نفس فعل بدون شرط خطاء و عمد مترتّب است (یعنی: فعلی که به طور لا بشرط از خطا و عمد دارای اثر کذایی است) و شارع اثر فعلی را که از روی خطا انجام شده رفع نموده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۹۵

تشریح المسائل

مرجع ضمایر:

و هو کما تری- وهن ارادهٔ العموم اضعف منه- مؤید ارادهٔ مرجع ضمیر در الرجوع الیه- متیقن و حملها .... فیها- روایت و ادلهٔ انّها لا یرتفع- آثار و هو ناش الوهن المذکور المراد بها- الآثار بنفسه- عمد ذکره- لزوم الکثرة و فیه انّه انّما- توجیه مذکور حملها علی خصوص- روایت بل اکثرها- آثار اخواتها- نظائر خطا و احسان و مرجع ضمیر در حقّه- معنا حیث هی- العنوانات قد رفعها- الآثار

غرض شیخ در این مبحث چیست؟

این است که:

همان‌طور که در تقریر گذشته اثبات نمود که اشکال یادشده نمی‌تواند، تقدیر خصوص مؤاخذه را تضعیف کرده و مقدّر بودن جمیع آثار را تأیید نماید.

همان‌طور در اینجا سخن کسانی را که در طی آن، رفع خصوص مؤاخذه را تأیید کرده‌اند تضعیف و به آن ملتزم نمی‌شود.

از طرف دیگر در این مبحث دلایلی را ارائه می‌کنند که در تقدیر گرفتن جمیع الآثار موهون است و باید خصوص مؤاخذه را در تقدیر گرفت که حاصل این مطلب این است که: حدیث مزبور مخصوص شبهات موضوعیّه است.

لکن پس از بررسی و نقد این دلایل و موهونات، نتیجه می‌گیرد که آنچه مقدّر است جمیع الآثار است و حدیث مزبور به درد شبهات حکمیّه می‌خورد.

مراد از عبارت (و اضعف منه وهن ارادهٔ العموم بلزوم کثرهٔ ... الخ) چیست؟

بررسی اولین موهون یعنی: نظر علامه حلی رحمه اللّه است که فرموده است:

چون تقدیر جمیع آثار مستلزم کثرت اضمار است باید به تقدیر خصوص مؤاخذه اکتفاء نمود. زیرا در دوران میان قلّت اضمار و کثرت آن، قاعدتا قلّت اضمار را ترجیح می‌دهند.

منظور از اینکه تقدیر الآثار مستلزم کثرت اضمار است چیست با ذکر مثال تبیین کنید؟

یعنی: باید الفاظ و کلمات فراوانی را در تقدیر بگیریم و فی المثل بگوییم:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۹۶

رفع المؤاخذهٔ و الضمان و القصاص و الحد و التّعزیر و هکذا .....

مراد از اینکه اگر خصوص مؤاخذه را در تقدیر بگیریم، مستلزم قلّت اضمار است چیست با ذکر مثال تبیین کنید؟

یعنی: تنها یک کلمه را در تقدیر گرفته و فی المثل می‌گوییم: رفع المؤاخذهٔ.

چرا در دوران امر میان کثرت اضمار و قلّت اضماره قلّت اضمار اولویّت دارد؟

زیرا که اصل اضمار و تقدیر گرفتن خلاف اصل است و اصل عدم التقدیر است.

پس چرا علامه در دوران مذکور، قلّت اضمار را برگزیده است؟

زیرا در ما نحن فیه، به حکم دلالت اقتضاء ناگزیر از تقدیر گرفتن هستیم. به عبارت دیگر:

۱- تقدیر ضرورت داشته، و آنجا که ضرورت است، تتقدّر بقدرها.

۲- تقدیر گرفتن در اینجا خصوص مؤاخذه است و نه بیشتر.

پس: وجهی برای مقدّر بودن جمیع الآثار وجود ندارد.

مراد از (و هو کما تری و ان ذکره بعض الفحول و لعلّه ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است به مقاله مرحوم علامه مبنی بر اینکه:

این نظر و لو از قهرمانی مثل علامه صادر شده است، ولی باطل است چونکه قائلین به تقدیر جمیع آثار هریک از آثار (و مصادیق خارجی) را به طور مفصل و علی‌حده در تقدیر نمی‌گیرند، تا کثرت اضمار لازم آید، بلکه در این فرض، مثل فرض تقدیر خصوص مؤاخذه یک کلمه را بیشتر در تقدیر نمی‌گیرند، و آن کلمه (آثار) است.

یعنی چه بگوییم: رفع المؤاخذهٔ و چه بگوییم: رفع آثار الخطاء، که در هر دو لفظ واحدی مقدّر است یعنی نمی‌گوییم تقدیر حدیث این‌چنین است که:

رفع عن امّتی، المؤاخذهٔ عن الفعل الصادر عن الخطاء و النسیان، و رفع وجوب الاعادهٔ فی الوقت و لزوم القضاء فی خارجه، و رفع

الضمان و الغرامة و ...

بلکه، همچون فرض تقدیر خصوص مؤاخذه، یک کلمه را بیشتر مقدّر نمی‌گیریم و آن، جمیع الآثار است در نتیجه: وقتی اضمارات متعدّد نباشد، دوران میان قلت و کثرت موضوعیّت پیدا نمی‌کند تا بگوییم قلّت اضمار بر تعدّدش مقدّم است.

پس این استدلال علامه، ناتمام است.

شیخ در توجیه نظر علّامه چه می‌فرماید؟

می‌فرماید ما دو نوع کثرت اضمار داریم: ۱- کثرت اضمار لفظی ۲- کثرت اضمار معنوی اما کثرت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۹۷

اضمار لفظی موردی است که در ادبیات و مسائل نحوی مطرح است و از آن بحث می‌شود در این اضمار کاری با معنا ندارد، بلکه تنها سخن از این است که در کجا اضمار الفاظ بیشتر و در کجا کمتر است.

و اما کثرت اضمار معنوی که در مباحث اصولی مطرح است و مراد از کثرت و قلّت اضمار معنی در اصول این است که: آن‌قدر متیقنی که بلاشک است، تقدیر گرفتن خصوص مؤاخذه است.

امّا:

۱- تقدیر گرفتن ما عدای خصوص مؤاخذه و رفع آن به وسیله حدیث رفع، مشکوک است.

۲- دو دلیل و شاهد مذکور در بحث قبلی هم قطعی نبود.

در نتیجه: به قدر متیقن اخذ می‌کنیم که در تمام احتمالات وجود دارد.

سپس می‌گوید: شاید مراد علامه، رفع خصوص مؤاخذه قطعی و متیقّن است.

مراد از عبارت (و فیه انّه انّما یحسن الرّجوع الیه بعد .... الخ) چیست؟

تضعیف توجیه مزبور است توسط خود شیخ مبنی بر اینکه: توجیه مزبور قابل التزام نیست و بعید است که مراد علامه نیز این باشد، چون‌که در مواردی به قدر متیقن رجوع می‌شود که دلیل مجمل باشد مثل ادله لبی، همچون اجماع و سیره (در صورتی که حجّت باشند).

و حال آنکه در ادلّه لفظیه، علی الخصوص در حدیثی همچون حدیث رفع که خود علامه می‌گوید ظهور در رفع مؤاخذه دارد، چگونه می‌توان برای اثباتش به قدر متیقن استدلال نمود.

بنابراین منظور علّامه از کثرت اضمار، آن معنای اصولی نیست، بلکه همان مطلب نحوی است که اصلا قابل تمسّک نیست.

پس مراد از (الّا ان یراد اثبات ظهورها من حیث .... الخ) چیست؟

اشاره دارد به توجیه دوّم شیخ از طرف علامه و حاصل آن توجیه این است که گفته شود که:

علامه به دنبال اثبات ظهور روایت در تقدیر خصوص مؤاخذه است، چرا که: در حدیث رفع امر دائر است بین قلّت تخصیص و کثرت آن، بدیهی است که قلّت تخصیص اولی از کثرت آن است. پس حدیث ظهور در تقدیر خصوص مؤاخذه است.

بیان توجیه مذکور چگونه است؟

مراد شیخ این است که: از جانب شارع ادلّه‌ای وارد شده که آثاری را برای موارد حدیث مثل خطاء، نسیان، سهو و جهل اثبات نموده است فی المثل:

۱- در مورد خطا گفته می‌شود: اگر کسی شخصی را از روی خطا به قلت برساند، هم باید کفاره بدهد و هم دیه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۹۸

۲- در مورد نسیان گفته می‌شود:

اگر جزئی از اجزاء نماز را به جا نیاورد، باید آن را با دو سجده سهو جبران کند.

۳- و در مورد سهو و جهل گفته می‌شود: اگر عملی را از روی جهل و سهو مرتکب شود باید آن را تدارک نماید.

حال با لحاظ این ادلّه می گوییم:

اگر حدیث رفع نسبت به این ادلّه تنها مؤاخذه را تخصیص دهد و خصوص آن را خارج کند تنها یک تخصیص به ادلّه مذکور وارد شده، و حال آنکه اگر غیر از مؤاخذه آثار دیگری همچون قضا، کفاره، سجده سهو و وجوب تدارک و دیگر از آثار را خارج نماید تخصیص بیشتری در ادلّه واقعیه لازم آید.

اما در دوران بین قلّت تخصیص و کثرت آنکه قلّت تخصیص ترجیح داده می‌شود، باید در مورد بحث به تقدیر خصوص مؤاخذه اکتفا شود.

به عبارت دیگر: وقتی حدیث رفع که مخصّص ادلّه‌ای است که آثاری را ثابت نموده‌اند، از حیث مقدار تخصیصی که وارد می‌سازد مجمل باشد، عموم عام (یعنی: ادلّه مزبور) این اجمال را مرتفع ساخته و آن را ظاهر در خصوص مؤاخذه که مقدار قطعی و حتمی است، قرار می‌دهد.

بحث فوق را با ذکر مثالی بیان کنید؟

فی المثل: اگر مولی به بنده‌اش امر کند که: اکرم العلماء الّا الابیض.

و مفروض ما این باشد که (ابیض) مردّد است بین اینکه افرادش کثیر بوده و یا اینکه قلیل باشد در صورتی که:

۱- (ابیض) علم باشد، مراد از آن یک فرد است، در نتیجه: یک تخصیص به (العلماء) بیشتر وارد نمی‌شود.

۲- اگر مراد از (ابیض) معنای وصفی باشد، افرادش بیشتر و در نتیجه: دایره تخصیص بیشتر می‌شود.

امّا: اگر ابیض مردّد بوده و ندانیم معنای علمی از آن اراده شده و یا وصفی، قاعده این است که: به عموم عام رجوع کرده و ظهورش در عموم را رافع اجمال مخصص قرار می‌دهیم و می گوییم:

خصوص ابیض علمی خارج و ما بقی در تحت عموم داخل هستند. بدین ترتیب ابیض ظهور در فرد خاصّ پیدا می کند.

مراد از (فتأمّل) در پایان متن چیست؟

اشاره به این است که: این‌گونه موارد را باید در مباحث الفاظ بحث کرد که:

۱- اگر اجمال مخصص از ناحیه تردّد آن ما بین دو فرد یا چند فرد متباین باشد، اجمال خاصّ به عام

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۹۹

سرایت می کند و آن را مجمل می‌سازد.

۲- و اگر از ناحیه تردّد آن میان قلیل و کثیر باشد، آیا اجمال خاصّ سبب اجمال عام می‌شود، و یا ظهور عام مبین اجمال خاصّ، مطلب مسلم و قطعی نیست.

حاصل مطلب در عبارت (و اضعف من الوهن المذکور وهن العموم .... الخ) چیست؟

تبیین و طرح سومین موهن است و حاصل این توهّم این است که:

مقدّر گرفتن جمیع الآثار در حدیث رفع، مستلزم تخصیص کثیر و بلکه اکثر در خود این حدیث است چرا که بسیاری از آثار می‌باشد که نه تنها به واسطه خطاء و نسیان و امثال این دو رفع نمی‌شوند، بلکه اساسا نفس این امور مثبت آنها می‌باشد فی المثل:

۱- اگر کسی جزئی از نمازش را فراموش نماید، در صورتی که این جزء از اجزائی باشد که قضا دارد، مثل: تشهد و یا سجده فراموش شده، هم باید قضا نماید و هم سجده سهو بجا آورد.

۲- و یا در باب خطا، قتل خطائی دیه دارد.

۳- و یا در ما لا یعلمون، اگر کسی در نمازهای چهار رکعتی شک کند، باید نماز احتیاط بخواند در هیچ‌یک از مسائل مزبور اثر مرفوع نیست.

پس: تقدیر گرفتن جمیع الآثار مستلزم تخصیص اکثر در خود حدیث است و تخصیص کثیر قبیح است تا چه رسد به اکثر و فعل قبیح (تقدیر جمیع الآثار) از حکیم سر نمی‌زند. پس خصوص مؤاخذه مقدّر است.

پس مراد از (فاعلم انّه اذا بنینا علی عموم الآثار فلیس المراد بها .... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است در برابر توهّم فوق، که آن را ناشی از عدم درک درست معنای حدیث می‌داند و لذا: در تضعیف آن و بیان معنای صحیح حدیث می‌فرماید که:

اگر بنا بگذاریم که مراد از مرفوع، جمیع الآثار است و نه خصوص مؤاخذه، باید بدانیم که آثار و لوازم شرعیه‌ای که بر افعال ما مترتب می‌شوند به سه قسم‌اند:

۱- آثار شرعیّه‌ای که به شرط شیء (یعنی: به شرط حروف) بر افعال ما مترتب و جعل می‌شوند یعنی به شرط خطا و نسیان و .... فی المثل:

۱- وجوب کفاره که مترتب می‌شود بر قتل که خطایی باشد.

۲- دو سجده سهو که مترتب می‌شود بر نسیان برخی از اجزاء غیر رکنی در نماز، و هکذا حال این آثار مشمول حدیث رفع نمی‌شوند، چون مشمول حدیث نسبت به این آثار موجب تناقض می‌شود چرا که:

از یک طرف دلیل می گوید: این آثار عنه الخطإ بار می‌شوند، از طرف دیگر حدیث رفع بگوید: این آثار

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۰۰

عند الخطإ رفع می‌شود به عبارت دیگر معقول نیست که گفته شود:

۱- وجوب کفاره که در مورد خطا جعل شده، در صورت حدوث قتل خطایی مرفوع است.

۲- و یا دو سجده سهو که در صورت نسیان برخی از اجزاء غیر رکنی واجب می گردد، در صورت عروض نسیان مرفوع است.

لذا چون سخنی که در موهن سوم آمده از این قسم است، حدیث رفع را با آن کاری نمی‌باشد.

۲- آثاری که به شرط لا هستند یعنی: جعل و تشریعشان در موردی است که از عناوین نه‌گانه نباشند، به عبارت دیگر:

آثاری شرعیّه‌ای که به شرط لا بر افعال ما مترتب می‌شوند یعنی: به شرط اینکه از روی خطا و نسیان نباشند، بلکه به شرط تعمّد و توجّه و علم، این آثار بر فعل ما مترتّب می‌شود.

فی المثل: ۱- روایت می گوید: من تعمّد الإفطار فعلیه کذا ....

۲- آیه شریفه می‌فرماید: وَ مَنْ یَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ و هکذا ...

در نتیجه: اثبات این آثار مقیّد به عمد است، پس حدیث رفع شامل این آثار نمی‌شود چرا؟

چون‌که موضوع این دسته از آثار، فعل عمدی است و تا موضوع هست، حکم نیز هست و لذا:

اگر موضوع (که عمد و علم است) از میان برود، حکم نیز برداشته شده و از میان می‌رود. در نتیجه نیازی به رفع الحکم با حدیث رفع هم ندارد.

۳- آثاری که لابشرطاند یعنی: ترتّب آنها بر افعال ما به نحو لا بشرط است به عبارت دیگر:

تشریعشان بر افعال ما بدون در نظر گرفتن این عناوین نه‌گانه در حدیث است یعنی: با قطع نظر از حدوث نسیان، خطا و عمد بر افعال ما مترتب می‌شوند.

فی المثل: ۱- دلیل می گوید: الزانیهٔ و الزّانی فاجلدوا کلّ واحد ....

حدیث رفع می گوید: اگر یکی از زانیهٔ و زانی مکره (و مجبور) شد، حدّ ندارد.

۲- دلیل می گوید: شارب خمر را هشتاد تازیانه بزنید.

حدیث رفع می گوید: اگر شارب، جاهل به خمر باشد، تازیانه ندارد.

بنابراین اگر جمیع الآثار را مرفوع بگیریم تنها یک قسم از آثار که همان قسم اول است مرفوع می‌شود در نتیجه موهن سوم نیز باطل است.

حاصل مطلب چه شد؟

۱- کیفیت استدلال بیان شد.

۲- احتمالات بررسی گردید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۰۱

۳- تقدیر جمیع الآثار تأیید شد.

۴- حدیث رفع به درد شبهات حکمیّه نیز می‌خورد.

نظر شما پیرامون احتمالات سه‌گانه مزبور در بیانات شیخ چیست؟

این است که: احتمالات مذکور خلاف اصل هستند، چرا که اصل، عدم تقدیر است. یعنی: آنگاه که نتوانیم لفظ را بر معنای ظاهری آن حمل کنیم، نیازمند به تقدیر می‌شویم، و حال آنکه در خصوص (ما لا یعلمون) نیازمند تقدیر نیستیم، چرا که می‌توانیم (ماء موصوله) را به معنای حکم بگیریم تا معنای آن عبارت باشد از (رفع الحکم الواقعی الذی لا یعلمون رفعا ظاهریّا).

آنگاه حکم را اعم از حکم کلّی و جزئی بگیریم تا شامل شبهات حکمیّه و موضوعیه هر دو بشود و مطلوب اصلی ما که شبهات حکمیّه است ثابت شود، در نتیجه وقتی حکمی ظاهرا رفع شود عقاب ندارد، و لذا حدیث مورد بحث کاملا مثبت اصل برائت است. آن‌هم به نحوی که هم شامل شبهات حکمیّه می‌شود، هم شامل شبهات موضوعیّه، هم احکام تکلیفیّه را در بر می گیرد، هم تکالیف وضعیّه را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۰۲

متن: ۱- ثمّ المراد بالآثار هی الآثار المجعولهٔ الشّرعیّهٔ الّتی وضعها الشّارع، لانها القابلهٔ للارتفاع برفعه و امّا ما لم یکن بجعله من الآثار العقلیّهٔ و العادیّهٔ فلا تدلّ الرّوایهٔ علی رفعها و لا رفع الآثار المجعولهٔ المترتّبهٔ علیها.

۲- ثمّ المراد بالرّفع ما یشمل عدم التّکلیف مع قیام المقتضی له، فیعمّ الدّفع و لو بان یوجّه التّکلیف علی وجه یخصّ بالعامد و سیجیء بیانه.

فان قلت ۳- ما ذکرت یخرج اثر التّکلیف فیما لا یعلمون عن مورد الرّوایهٔ، لانّ استحقاق العقاب اثر عقلیّ له مع انّه متفرّع علی المخالفهٔ بقید العمد، اذ مناطه اعنی المعصیهٔ لا یتحقّق الّا بذلک و امّا نفس المؤاخذهٔ فلیست من الآثار المجعولهٔ الشّرعیّهٔ. و الحاصل انّه لیس فیما لا یعلمون اثر مجعول من الشّارع، مترتّب علی الفعل لا بقید العلم و الجهل حتّی یحکم الشّارع بارتفاعه مع الجهل.

قلت ۴- قد عرفت انّ المراد برفع التّکلیف عدم توجیهه الی المکلّف مع قیام المقتضی له سواء کان هناک دلیل یثبته لو لا الرّفع ام لا. فالرّفع هنا نظیر رفع الحرج فی الشّریعهٔ و حینئذ، فاذا فرضنا انّه لا یقبح فی العقل ان یوجّه التّکلیف بشرب الخمر علی وجه یشمل صورهٔ الشّکّ فیه فلم یفعل و لم یوجب تحصیل العلم و لو بالاحتیاط و وجّه التّکلیف علی وجه یختصّ بالعالم تسهیلا علی المکلّف کفی فی صدق الرّفع و هکذا الکلام فی الخطاء و النّسیان، فلا یشترط فی تحقّق الرّفع وجود دلیل یثبت التّکلیف فی حال العمد و غیره. نعم: لو قبح عقلا المؤاخذهٔ علی التّرک کما فی الغافل الغیر المتمکّن من الاحتیاط لم یکن فی حقّه رفع اصلا، اذ لیس من شأنه ان یوجّه التّکلیف الیه و حینئذ فنقول: معنی رفع اثر التّحریم فیما لا یعلمون عدم ایجاب الاحتیاط و التّحفّظ فیه حتّی یلزمه ترتّب

العقاب اذا افضی ترک التّحفّظ الی الوقوع فی الحرام الواقعی. و کذلک الکلام فی رفع اثر النّسیان و الخصاء، فانّ مراجعه الی عدم ایجاب التّحفّظ علیه و الّا فلیس فی التّکالیف ما یعمّ صورهٔ النّسیان، لقبح تکلیف الغافل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۰۳

ترجمه:

(مراد از آثار مجعوله شرعیه)

۱- سپس بدان که، مراد از این آثار (رفع شده)، تنها آثار جعل‌شده‌ای است که شارع آنها را وضع نمود، زیرا تنها این آثارند که به واسطه رفع شارع قابل رفع شدن هستند.

و امّا آثار عقلیه و عادیه‌ای که مستند به جعل و وضع شارع نمی‌باشند. این روایت دلالت بر رفع آنها و آثار مجعوله‌ای که بر آنها مترتّب است، ندارد.

۲- سپس بدان که، مراد از (رفع) معنایی است که شامل عدم تکلیف و نفی آن است به شرط وجود مقتضی برای (ثبوت) آن بدین خاطر رفع (در اینجا) اعم از دفع است و لو به این باشد که تکلیف (از بدو امر) متوجه عالمین شده بر وجهی که صرفا اختصاص به عامدین داشته باشد و به زودی بیان آن خواهد آمد.

(اشکال)

۳- اگر بگویی؛ آنچه ذکر نمودید، اثر تکلیف را در (ما لا یعلمون) از مورد روایت خارج می‌کند زیرا که؛ استحقاق عقاب یک اثر عقلی است که بر مخالفت به قید عمد مترتب است، زیرا ملاک عقاب یعنی معصیت محقّق نمی‌شود مگر به واسطه عمد. و اما نفس مؤاخذه نیز از آثار مجعوله شرعیه نیست.

حاصل کلام اینکه، در مورد (ما لا یعلمون) اثری که از جانب شارع جعل شده و بدون قید علم و جهل بر فعل مترتب باشد و در نتیجه به وسیله حدیث مذکور در صورت جهل، شارع حکم به ارتفاعش نماید.

(پاسخ شیخ)

۴- دانستی که مراد از رفع تکلیف، عدم توجیه تکلیف نسبت به مکلّف است که مقتضی برای تکلیف در او باشد اعم از اینکه (با نبود حدیث رفع) در اینجا دلیل دیگری که مثبت آن (تکلیف) است وجود داشته باشد یا نه پس: رفع در این حدیث نظیر رفع در آیه شریفه وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ می‌باشد در این صورت اگر فرض کنیم که عقل قبیح نمی‌داند که یک تکلیفی از جانب شارع متوجه ترک شرب خمر شود که شامل صورت شک هم بشود. ولی مع ذلک چنین نشد و تحصیل علم و لو از راه احتیاط واجب نشد، بلکه تکلیف را (در خارج) به نحوی صادر نمود که از باب تسهیل تنها به عالم مکلّف اختصاص یافت، در صدق رفع (تکلیف توسط شارع) کفایت می‌کند و کلام در خطا و نسیان نیز چنین است.

پس: در تحقّق رفع (تکلیف) وجود دلیلی که تکلیف را در حال عمد و غیر آن اثبات کند (و با این حدیث

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۰۴

مرتفع شود) شرط نیست. بله اگر مؤاخذه بر ترک امتثال عقلا قبیح باشد مثل: عقاب شخص غافل که تمکن از احتیاط ندارد، رفع در حقّ او صادق نمی‌باشد. زیرا شأن او (غافل) مقتضی توجه تکلیف بر او نمی‌باشد و در این هنگام می‌گوییم: معنای رفع اثر تحریم در (ما لا یعلمون) همان عدم وجوب احتیاط و تحفظ (از جانب شارع) در آن است تا در موردی که ترک تحفظ منجر به وقوع در

حرام واقعی می‌شود لازمه‌اش ترتب عقاب نباشد (پس: رفع عقاب موقوف به رفع منشا آن است) و سخن در رفع اثر نسیان و خطاء نیز چنین است زیرا برگشت رفع این دو به عدم وجوب تحفظ (بر مکلّف است) وگرنه هیچ تکلیفی میان تکالیف وجود ندارد که شامل صورت نسیان نیز بشود، زیرا تکلیف غافل عقلا قبیح است و جایز نمی‌باشد.

مرجع ضمایر:

ما لم یکن بجعله- الشارع مع قیام المقتضی له- التکلیف اثر عقلی له- التکلیف اذ مناطه- استحقاق العقاب انّه لیس الخ- شأن مرجع ضمیر در مع قیام المقتضی له- التکلیف انّه لا یقبح- شأن حال العمد و غیره- غیر العمد و التحفظ فیه- ما لا یعلمون انّ مرجعه الی عدم .. علیه- رفع و کلّ واحد من الناسی ....

المترتبهٔ علیها- الآثار العقلیهٔ و العادیّهٔ یعمّ (هو) الدفع- الرفع انّه متفرّع- استحقاق العقاب الا بذلک- عمد ارتفاعه مع الجهل- اثر مجعول دلیل یثبته- التکلیف صورهٔ الشّک فیه- التکلیف بین شأنه .... الیه- الغافل حتی یلزمه- ایجاب الاحتیاط

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۰۵

تشریح المسائل مرجع ضمایر:

مقدمهٔ بفرمایید، آثار و لوازمی که بر افعال ما مترتب می‌شوند بر چند قسم‌اند؟

بر چهار قسم: ۱- آثار عقلیه ۲- آثار عادیه ۳- آثار شرعیه بلاواسطه ۴- آثار شرعیه مع الواسطه

منظور از آثار عقلیّه چگونه آثاری است؟

آثاری هستند که ترتّبشان بر فعل ما عقلی و ضروری است، و خارج از حیطه اختیار می‌باشند. به عبارت دیگر: فعل ما علّت و این آثار معلول فعل ما می‌باشند، در حالی که تخلّف معلول از علّت تامه‌اش محال است. فی المثل: وقتی شما در حال انجام احد الضدین هستید، قهرا ضدّ دیگر متروک است مثلا:

وقتی شما در حال نماز هستید، خواب ترک شده است و یا وقتی در حال خوابی، نماز ترک شده است، چه این خواب اختیاری باشد و چه اضطراری.

پس ترک ضد، اثر عقلی انجام ضد دیگر است.

مراد از آثار عادیه چگونه آثاری است؟

آثاری هستند که ترتبشان بر فعل ما از روی عادت و یا طبیعت است، اگرچه در مواردی این آثار بر فعل ما مترتب نشوند فی المثل: استعمال داروی بی‌هوشی، به طور معمول و طبیعتا سبب اغما و یا شرب خمر معمولا سبب مستی می‌شود.

منظور از آثار شرعیّه بلاواسطه چیست؟

آثاری است که شارع مقدّس بلاواسطه یعنی:

مستقیما و بدون واسطه لوازم دیگر بر فعل ما مترتب ساخته است مثلا قتل خطایی سبب قصاص می‌شود، و تصرّف در ملک غیر بدون رضایت مالکش سبب ضمان.

آثار شرعیه با واسطه چگونه آثاری هستند؟

آثار شرعیّه‌ای هستند که پس از ترتب آثار عقلیّه یا عادیّه‌ای که مستقیما بر فعل ما مترتب می‌شوند، بر فعل ما مترتب می‌شوند. فی المثل: شما نذر کرده‌ای که اگر روزگاری نمازم را ترک کردم به عنوان تنبیه خودم یک روز و یا یک هفته روزه بگیرم.

۱- اتفاقا فردا در هنگام وقت نماز صبح خواب مانده و بیدار نشوید، ترک نماز که یک اثر عقلی است بر فعل (خواب) شما مترتب می‌شود.

۲- وقتی ترک نماز به عنوان یک اثر عقلی مترتب شده به واسطه آن اثر شرعی که وجوب وفاء به گرفتن روزه است مترتب می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۰۶

با توجه به مقدّمات مزبور مراد از (ثم المراد بالآثار هی الآثار المجعولهٔ الشرعیّهٔ ... الخ) چیست؟

این است که:

مرفوع باید از احکام و آثاری باشد که جعل و وضع آنها به دست خود شارع است. نه مثل: آثار عقلیه و عادیه‌ای که جعل آنها به دست شارع از آن جهت که شارع است نمی‌باشد.

پس: حدیث رفع قسم سوم یعنی: تنها آثار شرعیه بلاواسطه را رفع می‌کند، لکن رافع آثار عقلیّه و یا عادیه و یا شرعیّه، مع الواسطه نمی‌باشد.

سر مطلب در پاسخ فوق چیست؟

این است که:

شارع بما هو شارع می‌تواند آثاری را رفع نماید که وضع آنها به دست خودش باشد و آن‌هم آثار شرعیّه بلاواسطه است.

مفهوم مطلب اخیر چیست؟

این است که:

آثاری که جعل و وضعشان به دست شارع نیست، سلب و رفعشان هم به دست شارع نمی‌باشد مثل همان آثار عقلیه، عادیه و شرعیه بلاواسطه.

تا به اینجا سخن از چه امری بود؟

پیرامون، مرفوع در حدیث رفع بود یعنی:

به دنبال این بودیم که بدانیم اثری که توسط حدیث رفع، مرفوع شده، کدام اثر است؟ جمیع الآثار است یا خصوص مؤاخذه.

مراد از عبارت (ثم المراد بالرّفع ما یشمل عدم التکلیف مع قیام المقتضی .... الخ) چیست؟

این است که کلمه (رفع) در متن حدیث رفع به معنای خاص و یا (حقیقی) آن نبوده، بلکه اعم از رفع و دفع است.

معنای خاصّ رفع چیست؟

منع از بقاء شیء است پس از حدوثش.

معنای عام رفع چیست؟

منع از وجود است، چه حدوث، چه ثبوت و لذا شامل رفع و دفع هر دو می‌شود.

معنای دفع چیست؟

منع از حدوث شیء است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۰۷

معنای عام رفع را با ذکر مثال تبیین کنید؟

فی المثل:

۱- در موردی ممکن است تکلیفی آمده و ثابت هم شده لکن توسط حدیث رفع، برداشته می‌شود.

۲- گاهی نیز مقتضی برای ثبوت تکلیف از جانب شارع وجود داشته، لکن تکلیفی صادر نشده که از این تعبیر به دفع می‌شود.

کیفیت دفع به چیست؟

به این است که شارع:

۱- يا خطابات خود را مطلق آورده، سپس بگويد: در (ما لا يعلمون) احتياط واجب نيست در نتيجه ما نسبت به حرام واقعى مجهول مكلّف نمى‌باشيم.

۲- و يا اينكه از اول خطاب را متوجه شخص عامد نمايد، تا كسى كه عامد نيست مكلف نباشد.

چرا در حديث مزبور، رفع را اعم از دفع مى گيريم؟

زيرا كلمه (رفع) على الظاهر، نفى شي‌ء است بعد از ثبوتش بدين معنا كه:

ادلّه تكليف، حكمى را به طور مطلق ثابت كرده بعد حديث رفع وارد شده و آن حكم را از اين امور نه‌گانه برمى‌دارد.

آيا رفع مذكور در هر نه فقره درست است؟

خير در سه مورد آن صحيح نمى‌باشد:

۱- در (ما لا يعلمون)، زيرا مفروض در اين فقره عدم النص است يعنى: اصلا دليلى نيامده و حكمى ثابت نشده، تا اينكه رفع معنا داشته باشد.[۲۸]

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى ؛ ج‌۶ ؛ ص۱۰۷

مورد (خطا)، چرا كه تكليف خاطى عقلا قبيح است يعنى: اصلا خاطى مكلف نيست تا اينكه رافع بيايد و حكم را رفع كند.

۳- در مورد (نسيان)، چرا كه ناسى نيز عقلا مكلّف نيست.

پس رفع در موارد مزبور به چه معناست؟

به معناى دفع است.

مرادتان از اين معنا چيست؟

اين است كه:

۱- جا داشت كه عند عدم العلم، خداى تعالى احتياط را واجب مى كرد، لكن با حكم (لا يعلمون) چنين نكرده است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج‌۶، ص: ۱۰۸

۲- و جا داشت كه در مورد خطا و نسيان، تحفّظ و مراعات را واجب مى‌نمود، لكن با حكم (لا يعلمون) چنين نكرده.

حاصل مطلب در اين معناى اعم چيست؟

اين است كه: تعميم رفع به دفع بدين خاطر اين است كه تمام موارد نه‌گانه مشمول رفع بشود.

مراد از عبارت (ما ذكرت يخرج اثر التكليف فى ما لا يعلمون عن .... الخ) چيست؟

بيان يك اشكال است مبنى بر اينكه شما گفتيد كه:

۱- روايت رفع‌كننده آثارى است كه ترتبشان بر افعال ما شرعى است، چرا كه تنها اين سنخ از آثار قابل رفع شرعى است، و روايت دلالتى بر رفع آثار عقليه و عاديه ندارد.

۲- آثارى با اين حديث مرتفع مى‌شوند كه نسبت به افعال ما لا بشرط باشند.

يعنى: آن دسته از آثار شرعى با اين حديث مرتفع مى‌شوند كه براى افعال بدون قيد علم و جهل ثابت‌اند، نه اينكه آثار مترتب بر افعال به قيد علم و يا جهل.

در نتيجه: استحقاق عقاب به وسيله حديث مزبور، رفع نمى‌شود و حال آنكه مراد اصوليين از تمسّك به حديث رفع، نفى استحقاق عقاب است.

چرا نفى استحقاق عقاب با حديث رفع ممكن نيست؟

زیرا بر اساس مقدّمات فوق (استحقاق عقاب):

۱- از آثار شرعیّه نیست.

۲- از آثار لا بشرط نمی‌باشد.

چرا استحقاق عقاب از آثار شرعیه نیست؟

زیرا استحقاق عقاب از این جهت است که عقل حکم می‌کند به اینکه:

در موافقت امر مولی ثواب و در مخالفت امرش عقاب می‌باشد.

پس نفس استحقاق عقاب و ثواب در اثر موافقت و مخالفتی است که حاکم برآن عقل است در نتیجه از آثار عقلیه به حساب آمده و حدیث رفع ناظر به رفع آن نمی‌باشد.

چرا استحقاق عقاب از آثار لا بشرط نمی‌باشد؟

زیرا استحقاق عقاب از آثاری است که به وصف تحقّق عصیان بر شیء مترتب می‌شود، بدیهی است عصیان زمانی بر فعل مترتب می‌شود که از روی علم و عمد باشد و نه از روی سهو و نسیان.

حاصل کلام مستشکل چیست؟

این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۰۹

اگر دو نکته فوق معتبر باشد، آنچه مرفوع است: یا استحقاق مؤاخذه است و یا نفس مؤاخذه. حال:

۱- اگر مراد استحقاق مؤاخذه باشد، حدیث ناظر به رفع آن نمی‌باشد، زیرا اگرچه استحقاق اثر فعل است، ولی اثر شرعی مترتب برآن به طور لا بشرط از عمد و خطاء، علم و جهل نمی‌باشد.

۲- و اگر مراد نفس مؤاخذه باشد، باز حدیث ناظر به رفع آن نیست، چرا که مؤاخذه اصلا از آثار فعل نیست تا حدیث رفع، رافع آن باشد، بلکه از افعال خارجی است.

در نتیجه: یا باید از اعتبار آن دو نکته صرف‌نظر شده، طرح شوند. و یا از استدلال به حدیث جهت اثبات برائت و رفع مؤاخذه و یا استحقاق آن، چشم‌پوشی نمود چرا که در مورد (ما لا یعلمون) که ما نحن فیه و مورد استدلال است، اثر مجعول شرعی قابل رفع وجود ندارد.

پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

می‌فرماید: این‌گونه نیست که یا استحقاق عقاب در حدیث شریف مرفوع باشد و یا نفس مرفوع تا اینکه: در صورت اول گفته شود: چون استحقاق اثر شرعی نیست، مرفوع نمی‌باشد. و در صورت دوم گفته شود: چون مؤاخذه اثر نیست، قابلیت رفع ندارد. بلکه می‌توان امری غیر از این دو را مثل جمیع الآثار به عنوان مرفوع در تقدیر گرفت. در نتیجه: رفع آن باعث نفی تکلیف و ثبوت برائت شود.

مراد از عبارت (و هکذا الکلام فی الخطاء و النسیان ... الخ) چیست؟

این است که: تقریری که در (ما لا یعلمون) گذشت، عینا در (خطاء) و (نسیان) نیز جاری است یعنی:

گفته می‌شود که در صدق رفع نسبت به (خطاء) و (نسیان)، لازم نیست که دلیلی، وجود فعلی داشته باشد که تکلیف را در حال عمد و غیر عمد اثبات نماید، تا رفع آن با حدیث رفع موجب صدق عنوان رفع باشد بلکه صرف قابلیت تکلیف در این دو، در صدق رفع کفایت می‌کند.

اگر مورد عدم تکلیف را در این دو مورد، شخص غافل و غیر قابل برای توجّه تکلیف بدانیم چه؟

عدم تکلیف از باب رفع نمی‌باشد.

خلاصه کلام در عبارت مزبور چیست؟

این است که:

معنای (رفع) در (ما لا یعلمون) این است که:

شارع مقدّس وجوب احتیاط را که اثر مجعول شرعی است در حق شاك و جاهل رفع کرده در نتیجه اگر به واسطه عدم رعایت آن، شخص مرتکب خلاف واقع شود، عقاب از او مرتفع است.

لکن نه به این معنا که عقاب اولا و بالذّات مرفوع باشد، تا بگویید: عقاب اثر نیست تا اینکه قابل رفع باشد بلکه غرض این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۱۰

منشأ آنکه وجوب احتیـاط است مرفوع است، پس عقاب مترتب برآن نیز مرتفع می‌شود همان‌طور که معنای رفع تکلیف در خطاء و نسیان نیز همین است.

یعنی: چون احتیـاط و تحفّظ بر شـخص واجب نیست، اگر آن را رعایت نکرد و مرتکب خلاف واقع شـد، مؤاخـذه و عقابش مرفوع است، چرا که منشا آن مرتفع شده است.

نقش (و لو بالاحتیاط) در متن چیست؟

قید (لم یوجب تحصیل العلم) است یعنی: تحصیل علم به احتیاط واجب نگردید و لو از طریق ایجاب احتیاط در حقّ مکلف شاكّ.

نقش (کفی فی صدّق الرّفع) چیست؟

پاسخ از جمله (مع انّه متفرع علی المخالفهٔ بقید العمد) یعنی اشکال دوم است.

نقش (الغیر المتمکن من الاحتیاط) چیست؟

قید توضیحی برای (الغافل) است.

مراد از قید و مقیّد چیست؟

این است که: غافل غیر ملتفت قادر بر احتیاط نیست، چون اجراء احتیاط در فرض توجه و التفات مکلّف است. به‌هرحال:

۱- اقتضای تکلیف بتاتا در غافل وجود ندارد.

۲- کسـی که اقتضای تکلیف در او وجود نـدارد، مکلّف بودنش عقلا قبیح است پس: تکلیف در حقّ وی از باب رفع نیست، نه رفع به معنای اخصّ و نه رفع به معنای اعم (از دفع).

مراد از عبارت (حتّی یلزمه ترتّب العقاب) چیست؟

اشارتا پاسخی است از اشکال اوّلی که مطرح شد و تقریب آن این است که:

۱- ارتفاع استحقاق عقاب به واسطه حدیث رفع نمی‌باشد، بلکه مستند به ارتفاع ملزومش (یعنی وجوب احتیاط) می‌باشد.

۲- ایجاب احتیاط اثر شرعی است که ارتفاعش ملازم با ارتفاع استحقاق عقاب و یا احیانا با نفس مؤاخذه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۱۱

متن: و الحاصل: انّ المرتفع فیما لا یعلمون و اشباهه ممّا لا یشمله أدلّهٔ التکلیف هو ایجاب التحفّظ علی وجه لا یقع فی مخالفهٔ الحرام الواقعی و یلزمه ارتفاع العقاب و استحقاقه فالمرتفع اوّلا و بالذّات امر مجعول یترتّب علیه ارتفاع امر غیر مجعول.

و نظیر ذلک: ما ربّما یقال[۲۹] فی ردّ من تمسّک علی عدم وجوب الاعادهٔ علی من صـلّی فی النّجاسهٔ ناسیا بعموم حدیث الرّفع، من انّ وجوب الاعـادهٔ و ان کـان شـرعیّا الّا انّه مترتّب علی مخالفـهٔ المـأتیّ به للمأمور به الموجب لبقاء الامر الاوّل و هی لیست من الآثار الشّرعیّهٔ للنّسـیان و قد تقدّم انّ الرّوایهٔ لا تدلّ علی رفع الآثار الغیر المجعولهٔ و لا الآثار الشّرعیّهٔ المترتبهٔ علیها هنا کوجوب الاعادهٔ فیما

نحن فيه.

و يردّه ما تقدّم فى نظيره من انّ الرّفع راجع هنا الى شرطيّة طهارة اللّباس بالنّسبة الى النّاسى فيقال بحكم حديث الرّفع انّ شرطيّة الطّهارة شرعا مختصّة بحال الذّكر، فيصير صلة النّاسى فى النّجاسة مطابقا للمأمور به فلا يجب الاعادة؛ و كذلك الكلام فى الجزء المنسىّ فتأمّل.

و اعلم ايضا انّه لو حكمنا بعموم الرّفع لجميع الآثار فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون فى رفعه ما ينافى الامتنان على الامّة كما اذا استلزم اضرار المسلم، فاتلاف المال المحترم نسيانا او خطاء لا يرتفع معه الضّمان و كذلك الاضرار بمسلم لدفع الضّرر عن نفسه لا يدخل فى عموم ما اضطرّوا اليه، اذ لا امتنان فى رفع الاثر عن الفاعل باضرار الغير فليس الاضرار بالغير نظير ساير المحرّمات الالهيّة المسوّغة، لدفع الضّرر.

و امّا ورود الصّحيحة المتقدّمة عن المحاسن فى مورد حقّ النّاسى اعنى العتق و الصّدقة فرفع اثر الاكراه عن الحالف يوجب فوات نفع على المعتق و الفقراء لا اضرارا بهم و كذلك رفع اثر الاكراه عن المكره فيما اذا تعلّق باضرار مسلم، من باب عدم وجوب تحمّل الضّرر لدفع الضّرر عن الغير و لا ينافى الامتنان و ليس من باب الاضرار على الغير لدفع الضّرر عن النّفس لينا فى ترخيصه الامتنان على العباد، فانّ الضّرر اوّلا و بالذّات متوجّه على الغير بمقتضى ارادة المكره بالكسر لا على المكره بالفتح فافهم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۱۲

ترجمه:

(حاصل کلام)

۱- اینکه: مرتفع در (ما لا يعلمون) و نظائر آن (مثل خطاء و سهو و نسیان) از مواردی که ادلّه تکلیف شامل آن نمی‌شود، ایجاب تحفّظ (وجوب احتیاط) است بر وجهی که فرد در مخالفت حرام واقعی قرار نگیرد و لازمه این رفع (رفع ایجاب تحفّظ)، ارتفاع عقاب و استحقاق آن است، در نتیجه مرفوع اوّلا و بالذّات امر مجعول شرعی (یعنی: ایجاب تحفّظ) است که برآن امر غیر مجعول (یعنی: استحقاق عقاب) مترتّب می‌شود.

(تنظیر)

۲- و نظیر کلام این قائل است؛ آنچه در ردّ کسی که برای عدم وجوب اعاده نماز (در حقّ شخصی که از روی فراموشی در لباس متنجّس نماز خوانده) به عموم حدیث رفع تمسّک نموده، گفته می‌شود که:

وجوب اعاده اگرچه امر شرعی است، لکن مترتّب است بر مخالفت فعل انجام شده با مأمور به، که این مخالفت (با واقع) موجب بقاء امر اوّل (مامور به) است، و به‌هرحال مخالفت (که منشا وجوب اعاده است) از آثار شرعی نسیان نیست (بلکه از آثار غیر شرعی نسیان است) و گذشت که این روایت بر رفع آثار غیر مجعوله و همچنین آثار شرعیّه مترتّب برآن آثار غیر مجعوله که در اینجا وجوب اعاده است در مورد کلام دلالت ندارد.

(ردّ استدلال فوق از جانب شیخ)

۳- و ردّ می‌کند این (کلام قائل) را، آنچه در مثل آن (بنا بر اینکه رفع در اینجا راجع است به شرط بودن طهارت لباس نسبت به شخص ناسی) گفته شد.

پس: به حکم حدیث رفع گفته می‌شود که شرطیّت طهارت (لباس) اختصاص دارد به حال ذکر و توجّه، لذا نماز ناسی (که از روی

فراموشی در لباس نجس نماز خوانده) مطابق با مأمور به واقعی است.

پس: اعاده واجب نیست و این‌چنین است کلام در جزء فراموش شده.

۴- همچنین بدان که اگرچه در مورد حدیث، حکم به عموم رفع، نسبت به تمام آثار نمودیم؛ ولی اختصاص رفع به آثاری که در رفعش، امری که با امتنان مزبور منافی باشد پیش نیاید، بعید نیست مثل:

اینکه از رفع آن ضرر بر مسلمانی لازم آید. بنابراین اتلاف مال محترم از روی فراموشی یا اشتباه (موجب ضمان بوده) و با حدیث مزبور رفع نمی‌شود و همچنین است ضرر زدن به مسلمانی به خاطر دفع ضرر از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۱۳

خود که در عموم ما اضطرّوا الیه نمی‌شود، زیرا در رفع اثر از فاعل به سبب ایجاد ضرر به غیر هیچ امتنانی نیست. پس: اضرار به غیر، نظیر دیگر محرّمات الهی تجویز شده برای دفع ضرر از (نفس) نمی‌باشد.

(دفع توهّم توسط شیخ)

۵- اما وارد شدن صحیحه یادشده از کتاب محاسن در مورد حق الناس یعنی: عتق و صدقه و رفع اثر اکراه از حالف (قسم‌خورنده) علّت فوات نفخ بر عبد و فقراء شده است نه علّت ایجاد ضرر بر آنها، و این گونه است رفع اثر اکراه از مکره در موردی که ضرر به مسلمانی تعلّق بگیرد، از باب عدم وجوب تحمل ضرر به خاطر دفع ضرر از غیر می‌باشد و (این رفع اثر) با امتنان تنافی ندارد و به جهت دفع ضرر از خود، از باب اضرار بر غیر نمی‌باشد، تا ترخیصش با امتنان بر بندگان منافی باشد، زیرا که ضرر (در این مثال) اوّلا و بالذّات و به مقتضای اراده مکره بر غیر متوجّه است نه بر مکره (به فتح راه).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۱۴

تشریح المسائل

حاصل و خلاصه مطلب از (قلت) در پاسخ اشکال تا ابتدای (نظیر ذلک) چیست؟

این است که مطلب دارای سه صورت است:

۱- در برخی موارد با قطع‌نظر از حدیث رفع، مقتضی برای تکلیف موجود بوده تکلیف هم آمده است منتهی ادلّه تکلیف تعمیم داشته و شامل هر دو صورت اکراه و اختیار می‌شود.

فی المثل:

الف: دلیلی که می‌گوید: شرب خمر حرام است، اطلاق دارد و شامل مختار و مجبور هر دو می‌شود، لکن با فراز (رفع ما استکرهوا علیه) حرمت شرب خمر از شخص مکره رفع می‌شود.

ب: دلیلی (حرّمت علیکم) می‌گوید: میته، خون و گوشت خوک حرام است، لکن این دلیل عمومیت داشته، هم شامل حال اضطرار می‌شود و هم شامل حال اختیار. لکن با فراز (رفع ما اضطرّوا الیه) حکم حرمت از مضطر برداشته می‌شود.

نتیجه اینکه در این‌گونه موارد، رفع می‌تواند به معنای حقیقی کلمه نیز باشد، یعنی رفع الامر ثابت بوده و نیازی به استعمال معنای مجازی و مجازگویی نمی‌باشد.

۲- در برخی موارد دیگر نیز با قطع‌نظر از حدیث رفع مقتضی برای تکلیف وجود دارد، لکن به دلیل مانع تکلیف از جانب مولی صادر نشده است فی المثل:

الف: در شخصی که شاكّ و لا یعلمون است (یعنی: جهل دارد و به جهل خود نیز جاهل است)، مقتضی برای حرمت شرب خمر و

یا حرمت .... موجود است.

به عبارت دیگر: شرب خمر دارای مفسده واقعیه بوده و شارع می‌توانست ما را مکلّف به تحصیل علم نماید و بگوید: تا علم و یقین به حلیّت پیدا نکردید، استفاده نکنید و یا لااقل احتیاط را بر مکلّف واجب می‌نمود. چرا که احتیاط در چنین جایی ممکن است لکن از باب تسهیل و امتنان، احتیاط را هم واجب نکرده است.

ب: و یا در مورد شرب خمر ناسی و خاطی نیز، مقتضی (به دلیل مفسده واقعیه) برای وجوب تکلیف و حرمت شرب خمر و تحفّظ را واجب نماید. لکن به حکم (رفع ما لا یعلمون و الخطاء و النسیان) بر این دو گروه منت گذاشته و تکلیف را متوجّه آنها نکرده است.

نکته: در چنین مواردی، (رفع) به معنای (دفع) است، و اثر شرعی مستقیما رفع شده است.

یعنی: وقتی احتیاط واجب نشود، استحقاق عقاب هم رفع می‌شود، لکن ترتب اثر عقلی بر اثر شرعی بلامانع است و لا بالعکس.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۱۵

۳- و در برخی موارد نیز با قطع‌نظر از حدیث رفع، نه مقتضی برای تکلیف وجود دارد و نه تکلیف به صورت بالفعل وجود دارد.

مثل شخص جاهل به جهل مرکب، که حتّی احتیاط هم در حقّ او ممکن نیست و عقلا تکلیف بر او قبیح است در نتیجه: نه دفع در اینجا معنا دارد و نه رفع، پس حدیث رفع را نیز با این مورد کاری نیست.

پس عبارت (نعم: لو قبح عقلا المؤاخذة علی الترک ... الخ) اشاره به کدام یک از صور مذکور دارد؟

به صورت سوّم.

حاصل کلام در (و اشباهه ممّا لا یشمله أدلّة التکلیف ....) چیست؟

این است که: مرتفع در تمام موارد خطاء و سهو و نسیان و دیگر موارد حدیث رفع که هیچ‌یک مشمول ادلّه تکالیف واقعیّه نیستند، امر مجعول و اثر شرعی یعنی وجوب احتیاط است.

مراد از امر مجعول و غیر مجعول در (امر مجعول یترتب علیه ارتفاع امر غیر مجعول) چیست؟

مراد از (امر مجعول) ایجاب تحفّظ است و از (غیر مجعول) استحقاق عقاب.

مراد از عبارت (و نظیر ذلک ما ربّما یقال فی ردّ ... الخ) چیست؟

این است که: شبیه این اشکال و جوابی که در رابطه با (ما لا یعلمون و الخطاء و النسیان) وجود داشت در رابطه با جزء و یا شرط فراموش شده هم وجود دارد.

حاصل فرموده شیخ در (من تمسّک علی عدم وجوب الاعادة ...) چیست؟

این است که اگر مکلّفی از روی فراموشی و غفلت:

۱- در لباس نجس و یا بدن غیر طاهر نماز بخواند.

۲- و یا جزئی از اجزاء نماز را مثل سوره و یا ... را انجام ندهد نمازش به دلیل حدیث رفع که می‌گوید:

رفع النسیان صحیح بوده و اعاده لازم ندارد.

پس مراد از (من انّ وجوب الاعادة و ان کان شرعیا الّا انّه ...) چیست؟

مقول قول در (ربّما یقال)، یعنی: اعتراض به استدلال فوق است مبنی بر اینکه وجوب اعاده:

۱- اثر عقلی است.

۲- به فرض که اثر شرعی باشد، به طور مستقیم بر فعل ما مترتب نمی‌شود تا به وسیله حدیث رفع از ناسی مرتفع شود، بلکه به واسطه اثر عقلی بر ما بار می‌شود.

به عبارت دیگر وقتی جزء و یا شرطی از نماز فراموش شد، اثر عقلی آن این است که:

مأتی به با مأمور به منطبق نبوده و مخالفت دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۱۶

اگر مأتی به منطبق با مأمور به نباشد، عقلا امتثال صورت نگرفته است و عمل مجزی نیست. پس باید دوباره نماز را بخواند.

اما این وجوب اعاده اگرچه اثر مجعول و امر شرعی است، لکن منشا آن (وجوب اعاده) مخالفت نماز خوانده شده با واقع (مأمور به) است.

یعنی: نفس مخالفت مأتی به با مأمور به، در بقاء امر اوّل (و عدم امتثال این امر) کافی است.

در نتیجه مقتضای وجوب امتثال (امر) این است که: چنین نمازگزاری باید نمازش را اداء اعاده کند حال با توجه به اینکه شما خود گفتید که: حدیث رفع تنها آثار شرعیّه بلاواسطه را رفع می‌کند و کاری به آثار عقلیّه، عادیّه و آثار شرعیّه مع الواسطه ندارد، در اینجا نیز نمی‌تواند رافع این اثر مع الواسطه و امر غیر مجعول شرعی را رفع کند.

مراد از عبارت (و یردّه ما تقدّم فی نظیره ....) چیست؟

این است که: آنچه در معنای حدیث رفع و در پاسخ به ربّما یقال گفتیم در اینجا یعنی: مسئله (من صلّی فی النجاسهٔ ناسیا) نیز خواهیم گفت.

حاصل پاسخ شیخ به اعتراض مذکور چیست؟

این است که: رفع در اینجا نیز به معنای دفع است.

یعنی: حدیث رفع اوّلا و بالذّات شرط بودن طهارت لباس را در حقّ ناسی رفع می‌نماید پس وجوب اعاده نیز که مترتب بر مخالفت مأتی به با مأمور به است به تبع رفع می‌گردد به عبارت دیگر: حدیث رفع، شرطیّت طهارت و جزئیت سوره را از ناسی برمی‌دارد و دلالت می‌کند بر اینکه این شرط و یا جزء مزبور، به آدم ذاکر اختصاص دارد.

حال وقتی طهارت لباس شرطیّت نداشت و سوره جزئیت نداشت، نمازی که ناسی انجام می‌دهد مخالف مأمور به نیست، بلکه مطابق است، در نتیجه: اعاده لازم نیست، و ترتّب اثر عقلی بر اثر شرعی بلامانع است. سپس می‌فرماید: بحث مزبور در شرطی است که نسیانا مراعات نشود، لکن در جزئی هم که مکلّف از روی فراموشی انجام نداده جاری است. فی المثل:

اگر شما در نماز، سوره فاتحهٔالکتاب و یا جزئی که غیر رکنی است را از روی فراموشی ترک نمایید می‌توان گفت:

به مقتضای حدیث رفع، پس از متذکر شدن لازم نیست نمازتان را اعاده کنید. زیرا حدیث رفع، جزئیت جزء را نسبت به مکلف ناسی رفع نموده است در نتیجه: وجوب اعاده‌ای که مترتب بر مخالفت مأتی به با مأمور به است نیز به تبع آن رفع می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۱۷

منظور شیخ از (فتأمّل) در پایان متن مزبور چیست؟

این است که: شرطیت و جزئیت از احکام شرعیّه وضعیه هستند.

احکام شرعیه وضعیه مجعول به جعل مستقل نبوده و از احکام تکلیفیّه انتزاع می‌شوند پس شرطیت و جزئیت از احکام مجعوله شرعی نبوده، انتزاعی و اعتباری هستند حال وقتی شرطیّت و جزئیت مجعول شرعی نباشند، مرفوع شارع هم نمی‌باشند.

در نتیجه نمی‌توان گفت: شرطیّت و جزئیت با حدیث رفع، رفع می‌شوند.

مراد از عبارت (و اعلم ایضا انّه لو حکمنا بعموم الرّفع لجمیع الآثار فلا .... الخ) چیست؟

بیان یک نکته دیگر است مبنی بر اینکه:

اگر جمیع الآثار (اعم از وضعی و تکلیف، دنیوی یا اخروی) مقدّر باشد، چون حدیث رفع، در مقام امتنان صادر شده، اموری را مرتفع می‌کند که با مقام امتنان سازگار باشند نه ناسازگار.

بنابراین اگر رفع یک اثر ملازم با اضرار بر مسلمان دیگری باشد، حدیث مزبور، ناتوان از رفع آن است.

مگر رفع الاثر چند صورت دارد؟

به چهار صورت:

۱- گاهی رفع آثار شرعیه نه مستلزم اضرار به غیر است و نه مستلزم از بین رفتن نفعی.

فی المثل: اگر کسی از روی جهل و یا اکراه مرتکب شرب خمر شود، حدیث رفع جاری شده و اثر شرعی آن را که حرمت است رفع می کند، در نتیجه حرمت که رفع شد، مؤاخذه‌ای هم وجود نخواهد داشت.

۲- و گاهی رفع جمیع آثار شرعیه، مستلزم اضرار به غیر است. فی المثل: اگر مکلّفی به علّت غفلت و فراموشی از اینکه فلان ملک، مال غیر است و یا از آن جهت که امر بر او مشتبه شده بود بر اینکه این مال مال خودش است در آن تصرف نماید، حدیث رفع وارد شده و به خاطر غفلت و نسیان او حرمت تصرّف را برمی‌دارد، لکن ضمانت را که اثر اتلاف مال غیر است برنمی‌دارد.

چرا رفع در این‌گونه موارد شامل رفع حرمت و ضمان هر دو نمی‌شود؟

زیرا حدیث رفع اگرچه نسبت به شخص تلف‌کننده، امتنان است لکن نسبت به شخص متضرّر، خلاف امتنان است و لذا حدیث رفع، رافع ضمان نیست از طرفی طبق حدیث ضمان: (من اتلف مال الغیر فهو ضامن)

۳- و گاهی رفع جمیع الآثار الشرعیهٔ اگرچه سبب دفع ضرر از خود مکلّف می‌شود، لکن مستلزم اضرار به غیر است.

فی المثل: اگر ستمگری شما را مکلّف کرد که به زیدی ضرری وارد کنید مثلا: یک میلیون از او گرفته و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۱۸

به این ظالم بدهید و الّا تهدید کرده که به شما صدمه می‌زند، بر شما جایز نیست که به خاطر دفع ضرر از خودتان آن زید را مورد اضرار قرار دهید و با تمسّک به فراز (ما اضطرّوا الیه) از حدیث رفع بخواهید، ستم خودتان بر زید را و در نتیجه عقاب برآن را مرتفع سازید.

زیرا تجویز این اضرار به زید و رفع حرمت فعل شما در حقّ او امتنان نبوده، بلکه اجحاف محض است درهرصورت ارتکاب هر نوع حرامی در مقام دفع الضّرر عن نفسه جایز است مگر در صورت اضرار به غیر.

۴- و گاهی رفع جمیع الآثار مستلزم اضرار به غیر نیست و لکن مستلزم عدم النفع و یا از بین رفتن منافع است. فی المثل: در اکراه بر حلف بر طلاق، عتاق و صدقه، اگر حدیث رفع وارد شود و اثر عتق اکراهی و صدقه اکراهی و .... را رفع نماید، موجب ضرر رساندن به عبید و اماء و یا فقراء و مساکین نمی‌شود، بلکه موجب عدم نفع است و این منافاتی با مقام امتنان ندارد و قابل رفع است.

چرا حرمت اضرار به غیر از نظر حکم با محرّمات ذاتی که شارع مقدس به منظور دفع ضرر ارتکاب به آنها را جایز داشته متفاوت است؟

زیرا حرمت اضرار به غیر عرضی است.

در تبیین این دو نوع حرمت مثال بزنید؟

فی المثل: اکل میته در حال مخمصه و روزگار قحطی تجویز شده و یا شرب خمر به جهت دواء و درمان و یا رفع اضطرار مباح است، لکن اضرار به غیر برای دفع ضرر از خویش مباح نمی‌باشد.

چه فرقی میان این حرمت عرضی و محرّمات ذاتی وجود دارد؟

این تفاوت که: خدای منان گاهی از روی امتنان به بندگانش، فعلی را که در حقّ بندگانش تحریم فرموده، وقتی حرمت آن موجب ضرر به ایشان گردد، از تحریم آن صرف‌نظر کرده و مباحش می گرداند بنابراین: تحریم خوردن مردار، شرب خمر به هنگام اضطرار مرتفع و اباحه جایگزین آن می‌شود اما در اضرار به غیر چون رفع حرمت و منع مؤاخذه از آن، به لحاظ حق النّاسی بودنش متوقف

بر رضایت متضرّر است، تا متضرّر (صاحب حقّ) راضی نشود، رفع صورت نمی‌گیرد. در نتیجه: اگر حرمت مزبور بخواهد به وسیله حدیث دفع قبل از رضایت متضرّر، رفع شود با امتنان بر جنس امّت تنافی دارد.

نتیجه مباحث مربوط به حدیث رفع از نظر شیخ چیست؟

این است که: به نظر شیخ:

۱- جمیع الآثار آن امر مقدّر در حدیث رفع است و این حدیث به درد شبهات حکمیه نیز می‌خورد.

۲- در خصوص (ما لا یعلمون) که محل شاهد ماست با قطع‌نظر از قرینه سیاقیه، نیازی به تقدیر هم نداریم، و ماء موصوله قابلیت آن را دارد که حکم از او اراده شود. پس رفع (ما لا یعلمون) یعنی رفع الحکم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۱۹

الذی لا یعلمون. در نتیجه استدلال به حدیث مستقیم خواهد بود.

حاصل مطلب در (و امّا ورود الصحیحهٔ المتقدمهٔ عن المحاسن .... الخ) چیست؟

دفع یک توهّم است مبنی بر اینکه:

این‌گونه استفاده از حدیث رفع غیر قابل اعتماد است، زیرا:

۱- از طرفی در صحیحه‌ای که از محاسن برقی نقل شد آمده بود که مکلّف را بر طلاق زن و اعتاق مملوک و صدقه اموالش مجبور نموده و او را مکلّف کرده بودند که با خوردن قسم از روی اکراه و اجبار این امور سه‌گانه را عملی نماید.

۲- از طرفی اگر بر اساس رفع اکراه و اضطرار در حدیث رفع، این فقرات سه‌گانه نفی شود مملوک و فقراء از قبل این رفع متضرّر می‌شوند.

در نتیجه این مطلب با فرموده شما که اظهار داشتید حدیث تنها آثاری را که با امتنان بر جنس امت تهافت نداشته باشد رفع می‌کند، ناسازگار است.

پاسخ شیخ از این توهّم:

اگرچه معنای رفع اثر اکراه از خوردن قسم، عدم وقوع طلاق و بطلان صدقه است و نتیجه این، آزاد نشدن بنده و محروم ماندن فقراء از رسیدن به مال است، لکن واقعیت امر این است که: این معنا، در حقّ مملوک و فقراء اضرار به حساب نمی‌آید، بلکه نامش عدم المنفعت است که در مبحث قبلی توضیح دادیم.

حال فرق میان ضرر و عدم منفعت غیر قابل انکار است و آن این است که: ضرر با امتنان منافی است، لکن عدم منفعت تهافت و تنافی با امتنان ندارد.

پس مراد از (و کذلک رفع اثر الاکراه عن المکره فی ما اذا تعلّق با ضرار مسلم ... الخ) چیست؟

این است که:

در آن مثال که شخصی دیگری را بر اضرار به مسلمانی اکراه و وی را تهدید می‌کند که چنانچه این کار را انجام ندهی، ضرری بر خودت وارد می‌کنم باید گفت:

در اینجا بر شخص مکره لازم نیست که خود را به منظور دفع ضرر از غیر در معرض تضرّر و تحمّل ضرر قرار دهد، بلکه از آنجا که ضرر:

اوّلا- و بالذّات متوجّه غیر شده و قصد و اراده اکراه‌کننده ایجاد ضرر بر غیر است و مکره را مباشر در این مسئله قرار داده اگر به مقتضای حدیث رفع، اثر اکراه را در حقّ وی (یعنی: مکره) مرفوع بدانیم، هیچ‌گونه منافاتی با امتنان ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۲۰

متن: ۱- بقی فی المقام شیء و ان لم یکن مربوطا به و هو:

انّ النّبویّ المذکور مشتمل علی ذکر الطّیرة و الحسد و التّفکّر فی الوسوسة فی الخلق ما لم ینطق الانسان بشفته و ظاهره رفع المؤاخذة علی الحسد مع مخالفته لظاهر الاخبار الکثیرة:[۳۰]

و یمکن حمله علی ما لم یظهر الحاسد اثره باللّسان او غیره بجعل عدم النّطق باللّسان قیدا له ایضا.

و یؤیّده تأخیر الحسد عن الکلّ فی مرفوعة الهندی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام المرویّة فی آخر ابواب الکفر و الایمان من اصول الکافی:

قال قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله:

(وضع عن امتی تسعة اشیاء: الخطاء و النّسیان و ما لا یعلمون و ما لا یطیقون و ما اضطروا الیه و ما استکرهوا علیه و الطّیرة و الوسوسة فی التفکّر فی الخلق و الحسد ما لم یظهر بلسان او بید)[۳۱] الحدیث.

۲- و لعل الاقتصار فی النّبویّ الاوّل علی قوله «ما لم ینطق» لکونه ادنی مراتب الاظهار.

و روی ثلاثة لا یسلم منها احد: الطّیرة و الحسد و الظّنّ.

قیل: فما نصنع؟

قال: اذا تطیّرت فامض و اذا حسدت فلا تبغ و اذا ظننت فلا تحقّق.[۳۲]

و البغی عبارة عن استعمال الحسد و سیأتی فی روایة الخصال انّ المؤمن لا یستعمل حسده[۳۳] و لأجل ذلک عدّ فی الدّروس من الکبائر فی باب الشّهادة اظهار الحسد[۳۴] لا نفسه.

و فی الشّرائع انّ الحسد معصیة و کذا الظّنّ بالمؤمن و التّظاهر بذلک قادح فی العدالة.[۳۵]

و الانصاف انّ فی کثیر من اخبار الحسد اشارة الی ذلک.[۳۶]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۲۱

ترجمه: نکته‌ای در این مقام باقی مانده اگرچه مربوط به این بحث ما نمی‌باشد و آن عبارتست از اینکه حدیث نبوی یادشده مشتمل است بر ذکر طیره، حسد، تفکر در وسوسه در خلق مادامی‌که انسان لب به کلامی نگشوده و سخنی به لب نیاورده و ظاهرش رفع (و برداشتن) مؤاخذه بر حسد است با اینکه این معنا با ظاهر اخبار فراوانی مخالفت دارد. (چون از اخبار مؤاخذه حاسد استفاده می‌شود).

و حمل حدیث نبوی بر موردی که حاسد اثر حسدش را بر زبان یا سایر جوارحش ظاهر نکرده باشد با مقید کردن حسد به (ما لم ینطق بشفته) ممکن است.

و مؤید این تقیید، مؤخر ذکر شدن حسد از تمام فقرات است در روایت مرفوعه هندی منقول از امام صادق علیه السّلام در آخر ابواب کفر و ایمان کتاب کافی که چنین است:

پیامبر اکرم صلی اللّه علیه و آله فرمود: از امت من نه چیز رفع شده است:

خطا، نسیان، عدم علم، عدم طاقت، اضطرار، اکراه، طیره، وسوسه نمودن درباره مردم، حسد مادامی‌که به زبان یا دست کاری انجام ندهد.

(بررسی شیخ در حدیث)

۲- شاید اکتفا بر مجرد (ما لم ینطق) در نبویّ اول بدین جهت است که اظهار ربانی ادنی مراتب اظهار است و روایت شده سه چیز است که احدی از آن در امان نیست: طیره، حسد و ظنّ.

عرض شد (محضر معصوم ع) پس چه كنيم؟

فرمود: وقتى فـال (شوم) زدى بگـذر و هنگامى كه حسـد بردى سـتم مكن و زمانى كه ظنّ بردى پيگيرى منما. لفظ (بغى): از اعمال حسـد و ترتيب اثر برآن و بزودى در روايت مروى از كتاب خصال خواهـد آمـد كه مؤمن هرگز حسـدش را به كار نمى‌برد و بـدين خاطر شهيد اول در كتاب دروس، اعمال حسد را در باب شهادت، از معاصى كبيره شمرده است نه نفس حسد را.

و در كتـاب شـرايع حسـد معصـيت است چنانچه سوءظن به مؤمن قادح در عـدالت است و انصاف اين است كه در بسـيارى از اخبار مربوط به حسد به اين نكته اشاره داشته و آن را مذمت نموده است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۱۲۲

متن: ۱- و أمّـا الطّيرة: بفتـح اليـاء، و قـد تسـكّن، و هى فى الأصـل التشاؤم بالطير، لأنّ أكثر تشاؤم العرب كان به، خصوصا الغراب. و المراد إمّا رفع المؤاخـذة عليها، و يؤيّـده ما روى من أنّ الطيرة شـرك و إنّما يـذهبه التوكّل؛ و إمّا رفع أثرها، لأنّ التطيّر كان يصـدّهم عن مقاصدهم، فنفاه الشرع.

۲- و أمّا «الوسوسـة فى التفكّر فى الخلق» كما فى النبوىّ الثانى أو «التفكّر فى الوسوسـة فيه» كما فى الأوّل فهما واحد. و الأوّل أنسب، و لعلّ الثانى اشتباه من الراوى. و المراد به- كما قيل-:

وسوسة الشيطان للإنسان عند تفكّره فى أمر الخلقة، و قد استفاضت الأخبار بالعفو عنه:

۳- ففى صحيحة جميل بن درّاج قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام:

إنّه يقع فى قلبى أمر عظيم، فقال عليه السّلام «قل لا إله إلّا اللّه» قال جميل: فكلّما وقع فى قلبى شى‌ء قلت لا إله الّا اللّه فذهب عنّى.

۴- و فى رواية حمران عن أبى عبد اللّه عليه السّلام:

عن الوسوسة و إن كثرت، قال عليه السّلام «لا شى‌ء فيها، تقول: لا إله إلّا اللّه».

۵- و فى صحيحة محمّد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام:

«جاء رجل إلى النبىّ صـلى اللّه عليه و آله فقال: يا رسول اللّه، إنّى هلكت. فقال صلى اللّه عليه و آله له: أتاك الخبيث، فقال لك: من خلقـك؟ فقلت: اللّه تعـالى. فقـال: اللّه من خلقه؟ فقـال: أى و الّـذى بعثـك بالحقّ، قال: كـذا. فقال صـلى اللّه عليه و آله: ذاك و اللّه محض الإيمان».

قال ابن أبى عمير: حدّثت ذلك عبد الرحمن بن حجّاج، فقال: حدّثنى أبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام:

«إنّ رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله إنّما عنى بقوله «هذا محض الإيمان» خوفه أن يكون قد هلك حيث عرض فى قلبه ذلك».

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۱۲۳

ترجمه:

طيره

۱- امـا طيره به فتـح (ياء)؛ و حال آنكه گاهى ساكن مى‌آيـد، در لغت فال شوم با پرنـده زدن است زيرا كه اكثر فالهاى شوم عرب با پرنـده به‌ويژه كلاغ بوده است و مراد از آوردن پرنـده يا رفع مؤاخذه برآن است و تاييد مى‌كند آن را روايتى به اين مضـمون: (طيره شرك است و توكل به خداوند آن را از بين مى‌برد).

و يا رفع اثر آن است، چرا كه؛ پرندگان آنها (اعراب) را از مقاصدشان بازمى‌داشت لذا، شرع مقدّس آن را نفى نمود.

وسوسه

۲- اما وسوسه در انـدیشه در خلق چنانچه در حدیث نبوی دوم یا اندیشه در وسوسه در خلق چنانچه در نبوی اول آمده، هر دو یکی است، ولی اولی مناسب‌تر است (از دومی) و شاید دومی اشتباهی است از جانب راوی.

و مراد از آن، چنانچه گفته شده است؛ وسوسه شیطان است نسبت به انسان است هنگام تفکّر او و در خلقت و اخبار در عفو و بخشش از آن به حدّ استفاضه رسیده است.

۳- در روایت صحیحه جمیل ابن درّاج آمده است که:

به امام صادق عرض نمودم: در قلب من امر بزرگی واقع شده فرمودند: بگو لا اله الّا اللّه.

جمیل می‌گوید: پس هرگاه در قلب من امری حادث می‌شد کلمه توحید را می‌گفتم پس آن امر از من زایل می‌شد.

۴- و در روایت حمران از امام ابی عبـد اللّه علیه السّـلام درباره وسوسه اگر به حـدّ کثرت برسد پرسیـده شد امام فرمودند: چیزی در آن نیست (در صورت حصول: بگو لا اله الا اللّه).

۵- و در روایت صـحیحه محمد ابن مسـلم از امام صادق علیه السّـلام است که: مردی خدمت رسول خدا صلی اللّه علیه و آله آمد و سلام کرد و گفت: یا رسول خـدا من هلاک شـدم. حضـرت فرمودند: ابلیس نزد تو آمده پس به تو گفته است چه کسـی تو را خلق نموده و تو گفته‌ای خداوند، پس او گفته چه کسی خداوند را آفریده؟

مرد گفت: آری، قسم به آن کسی که تو را مبعوث نموده به حق ابلیس چنین گفته پس پیامبر فرمود:

این، به خـدا قسم عین ایمان و اعتقاد به خداونـد است. ابن ابی عمیر می‌گوید: عبد الرحمن بن حجاج این روایت را حدیث نموده و گفت: پدرم به من خبر داد که امام صادق علیه السّـلام فرمود: رسول خدا صـلی اللّه علیه و آله مرادشان از (محض ایمان) خوف آن مرد از این بود که هنگام عروض چنین وسوسه هلاک شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۲۴

متن: و فی روایهٔ أخری عنه صـلی اللّه علیه و آله: «و الـذی بعثنی بـالحق إنّ هـذا لصـریح الإیمـان. فاذا وجـدتموه فقولوا: آمنّا باللّه و رسوله، و لا حول و لا قوهٔ إلّا باللّه»[۳۷]

و فی روایهٔ اخری عنه صلی اللّه علیه و آله: «إنّ الشیطان أتاکم من قبل الأعمال، فلم یقو علیکم، فأتاکم من هذا الوجه لکی یستزلّکم، فاذا کان کذلک فلیذکر أحدکم اللّه تعالی وحده»[۳۸].

و یحتمل أن یراد بالوسوسهٔ فی الخلق الوسوسهٔ فی امور الناس و سوء الظنّ بهم. و هذا أنسب بقوله: «ما لم ینطق بشفتیه».

ثم هذا الذی ذکرنا، هو الظاهر المعروف فی معنی الثلاثهٔ الأخیرهٔ المذکورهٔ فی الصـحیحهٔ. و فی الخصال، بسـند فیه رفع، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام: «قال ثلاث لم یعر منها نبیّ فمن دونه، الطیرهٔ و الحسد و التفکّر فی الوسوسهٔ فی الخلق»[۳۹].

و ذکر الصـدوق رحمه اللّه فی تفسیرها: أنّ المراد بـالطیرهٔ التطیّر بالنبیّ صـلی اللّه علیه و آله اذ المؤمن لا یطیّره. کما حکی اللّه، عزّ و جـلّ، عن الکفّار: «قالوا اطّیّرنا بک و بمن معک». و المراد بالحسـد أن یحسـد، لا أن یحسـد، کما قال اللّه تعالی: «أم یحسـدون النّاس علی ما آتاهم اللّه». و المراد بالتفکّر ابتلاء الأنبیاء علیهم السّـلام بأهل الوسوسـهٔ، لا غیر ذلک، کما حکی اللّه عن الولیـد بن مغیرهٔ: إِنَّهُ فَکَّرَ وَ قَدَّرَ فَقُتِلَ کَیْفَ قَدَّرَ. فافهم.

و قد خرجنا فی الکلام فی النّبویّ الشّریف عمّا یقتضیه وضع الرّسالهٔ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۲۵

ترجمه: ۱- و در روایت نبویّ دیگر از پیامبر اکرم صلی اللّه علیه و آله منقول است که:

سوگند به آن کسی که مرا به حقّ و درستی فرستاد این خوف و وحشت، عین ایمان به خداوند است، پس هرگاه چنین حالتی را (در خود) یافتید بگویید:

ایمان آوردیم به خدا و فرستاده‌اش و هیچ نیرویی نیست مگر قوه‌ای که وابسته به باری‌تعالی است.

۲- و محتمل است که از وسوسه در خلق وسوسه در امور مردم و سوءظنّ به آنها اراده شده باشد و این معنا با عبارت (ما لم ینطق بشفته) مناسب‌تر است.

سپس می‌فرماید: این معنایی که ما در صحیحه ذکر نمودیم، همان معنای ظاهر و معروف در معنای این سه فقره و فراز اخیر است که ذکر شد (یعنی: طیره، حسد و وسوسه).

لکن جناب صدوق در کتاب خصال روایت مرفوعه‌ای از ابی عبد اللّه علیه السّلام به شرح زیر نقل نموده که:

(ثلاث لم یعر منها نبیّ فمن دونه: الطّیرة و الحسد و التّفکر فی الوسوسة فی الخلق) و سپس در تفسیر آن می‌فرماید:

۱- مراد از طیره، تطیّر و فال بد زدن به پیامبر صلی اللّه علیه و آله و یا به (انسان) مؤمن است، نه (ابتلای) پیامبران به تطیّر، همان‌طور که خدای عزّ و جلّ (در کتابش) از زبان کفّار حکایت نموده است که:

گفتند: که ما به تو کسانی که با تو هستند تطیّر و فال بد می‌زنیم.

۲- و مراد از حسد، محسود واقع شدن است، نه اینکه (خود) حسادت کند، چنانکه خدای تعالی فرموده:

یا حسد می‌برند مردم بر آنچه خداوند به ایشان داده است.

۳- و مراد از تفکّر ابتلاء انبیاء به اهل وسوسه می‌باشد نه غیر آن، چنانکه خدای تعالی در قرآن از ولید ابن مغیره نقل می‌فرماید که: به درستی که او اندیشید و تقدیر نمود، پس به همان امری که تقدیر کرده بود، خودش کشته شد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۲۶

تشریح المسائل

حاصل مطلب در عبارت (بقی فی المقام شیء .... الخ) چیست؟

طرح یک بحث حاشیه‌ای است راجع به سه فراز آخر حدیث رفع که ارتباطی هم به کیفیت استدلال ما نیز ندارد و آن عبارتست از اینکه حدیث نبوی صلی اللّه علیه و آله شامل سه فراز دیگر از جمله: طیره، حسد و تفکر در وسوسه.

مراد از (رفع حسد) در حدیث رفع چیست؟

یا این است که: حرمت بر حسد از مکلّف رفع شده و یا اینکه مؤاخذه در صورت بقاء حرمت بر حسد به طور مطلق (چه در درونش شعله‌ور باشد و علی الظاهر کتمان کند و چه اینکه آن را به واسطه زبان و با عمل آشکار نیز بنماید)، رفع شده است.

آیا رفع مزبور صحیح است؟

از آنجا که روایات عدیده‌ای دلالت دارند که (حسد) مطلقا حرام است و دارای مؤاخذه، با حدیث رفع تنافی دارد فی المثل: در روایت است که: الحسد یأکل الحسنات کما یأکل النار الحطب.

۲- و یا این است که حدیث مذکور مربوط به اظهار حسد است و حدیث رفع مربوط به موردی است که فرد حسود، حسادت خود را با دست و زبانش آشکار و اظهار نکند.

نکته:

احتمال دوّم به دلیل مؤیداتی که شیخ در متن آورده و نیازی به تکرار ندارند، بهتر و انسب می‌باشد.

طیره از نظر لغوی به چه معناست؟

به معنای تشأم و فال بد زدن به‌ویژه پرندگان بوده است مخصوصا کلاغ لکن در اثر کثرت استعمال، غلبه در مطلق فال بد زدن پیدا

نموده است، حال بر هر امری که باشد.

مراد حدیث رفع در رابطه با رفع طیره چیست؟

یا به این معناست که طیره در امتهای گذشته حرام بوده و حرمت و یا عقابش از آنها رفع شده و یا به این معناست که اصلا: طیره حرام نبوده تا حرمت آن از امّت اسلامی برداشته شود، منتهی مردم فال بد می‌زدند و به گمان ضرر نه سرکار می‌رفتند و نه سفر، و لذا شارع مقدّس با حدیث رفع آنها را از این امر بازداشته و به آنها اجازه اقدام می‌دهد.

پس: اثر طیره که ترک اقدام باشد آن‌هم از روی اعتقاد به ضرر، توسط حدیث رفع، رفع شده است.

تعبیرات (وسوسه) در متن به چه نحو است؟

فراز وسوسه در دو روایت به دو تعبیر آمده است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۲۷

۱- یکی در حدیثی که شیخ صدوق نقل کرده، آمده است که (الوسوسهٔ فی التفکّر فی الخلق) ۲- و یکی در حدیث مرفوعه هندی که آمده است که: (التفکّر فی الوسوسهٔ فی الخلق).

کدامیک از دو تعبیر فوق عقلا انسب است؟

تعبیر اول، چرا که وسوسه در تفکّر غالبا در امری از امور پیدا می‌شود نه تفکّر در وسوسه.

مراد حدیث چیست؟

۱- اگر مراد از خلق، معنای مصدری آن یعنی خلقت و آفرینش باشد، در هنگام تفکّر در آفرینش جهان، انسان و مبدا آفرینش، شیطان به وسوسه او پرداخته و شبهات نامربوطی را در رابطه با خدای عالم در جان او می‌اندازد، که او را چه کسی آفریده، او کجاست، و هکذا امثالهم ....

بر اساس مطلب و معنای فوق، معنای حدیث این است که:

این‌گونه از فکرها در امتهای گذشته حرام بود لکن خدا بر امّت اسلام منّت گذاشت و حرمت و مؤاخذه را از آنها رفع نمود.

نقل روایات متعدّد توسط شیخ در رابطه با وسوسه به چه منظور است؟

به این منظور است که هریک از مؤمنین به هنگام اندیشه در امور آفرینش، دچار این‌گونه سؤالات وسوسه‌انگیز می‌شود که برای رهایی از آن و شر وسواس شیطانی به خدا پناه ببرد.

۲- و اگر مراد از خلق به معنای اسم مفعولی یعنی: آنچه خلق شده است باشد و مراد از وسوسه در تفکر در خلق به معنای سوءظن داشتن به مردم باشد، مراد از حدیث این است که:

این مسئله در امتهای گذشته حرام بود، لکن از امت اسلامی رفع شد (البتّه در صورتی که به دنبال سوءظن تجسّس نباشد و الا حرام است.)

از نظر شیخ کدام‌یک از دو معنای فوق نسبت به تعبیر ما لم ینطق بشفتیه انسب است؟

معنای دوم انسب است، چرا که وسوسه معمولا در امر مخلوق است و نه در امور خلقت.

نظر فقهاء پیرامون معنای سه فراز آخر حدیث چیست؟

همین معنایی است که جناب شیخ فرمود:

معنای روایت مرفوعه‌ای که جناب صدوق در خصال از امام صادق نقل نموده چیست؟

این است که: سه خصلت است که هیچ پیامبر یا ولیّی از این سه خصلت به دور نمی‌باشد، که همان طیره، حسد و تفکر در وسوسه در خلق است.

از معنای ظاهری حدیث چه برداشت می‌شود؟

اینکه این اوصاف همان‌طور که در افراد عادی و معمولی وجود دارد، در انبیاء و اولیاء نیز یافت می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۲۸

طرح این حدیث از جانب صدوق رحمه اللّه برای چیست؟

سازگـار کردن این ظاهر با مقام انبیاء است، چرا که ایشان دیـده است که این ظاهر با مقام انبیاء ناسازگار است لـذا در صـدد توجیه برآمده می گوید:

۱- مراد از طیره ایـن نیست که پیـامبران و اولیـاء خـود متصـف به این صـفات بـوده و خـود فـال بـد می‌زنـد، بلکه مراد این است که دیگران به پیامبران فال بد می‌زدند.

فی المثل: وقتی فرد عزم سـفر داشت چنانچه پیامبری از مقابل او عبور می کرد می گفت: این سـفر شـرّ و ناخوشاینـد است. و در تأیید این توجیه یک شاهد قرآنی نیز آورده مبنی بر اینکه:

قوم حضرت صالح علیه السّلام گفتند: اطَّیَّرْنا بِکَ وَ بِمَنْ مَعَکَ.

۲- و مراد از حسـد این نیست که خـود انبیـاء و اولیـاء علیهم السّـلام خـود دارای حسـادت بوده‌انـد بلکه منظـور این است که ایشـان محسود واقع می‌شدند و در تأیید این معنا یک شاهد مثال نیز از قرآن می‌آورد که:

أَمْ یَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلی ما آتاهُمُ اللَّهُ ...

یعنی: آیـا کفـار و منـافقین به مردم حسـد می‌ورزنـد، یعنی: انبیـاء و مؤمنان را بر آنچه خـدا به آنها داده از مقام نبوت و ایمان، مورد حسادت قرار می‌دهند.

۳- و مراد از تفکر در وسـوسه در خلقت این نیست که انبیـاء هم در امر خلقت دچـار سـوءظن و وسـوسه می‌شدنـد، بلکه منظور این است که انبیاء علیهم السّـلام در میان مخلوقات به اهل وسوسه مبتلا بودنـد، چنانکه قرآن از قول ولیـد بن مغیره نقل می کند که وقتی وارد مجلس شد گفت: شما گمان می کنید که محمد صلی اللّه علیه و آله مجنون است و یا کاهن است و یا شاعر است؟

قریش گفتنـد: پس قصّه چیست؟ فکر کرد و گفت: سـاحر است، فقتـل کیـف قـدر یعنی: مرگ بر او، نفرین بر او، این چه تقـدیری است.

مراد از (و افهم) چیست؟

این است که این توجیه صـدوق خلاـف ظاهر حـدیث است و اگر این ظاهر را بخواهیم توجیه کنیم بایـد بگوییم: اگر این صـفات بر انبیاء عارض بشود آنی است و استقرار ندارد و این مقدار حرام نبوده و حرمت از آنها رفع شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۲۹

متن:

و منها قوله علیه السلام: ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.[۴۰]

فان المحجوب حرمهٔ شرب التّتن فهی موضوعهٔ عن العباد.

و فیه ان الظـاهر ممـا حجب اللّه علمه مـا لم یبیّنه للعبـاد لاـ ما بیّنه و اختفی علیهم من معصـیهٔ من عصـی اللّه فی کتمان الحقّ أو ستره، فالرّوایهٔ مساوقهٔ لما ورد عن مولانا امیر المؤمنین علیه السّلام:

«إنّ اللّه تعالی حد حدودا فلا تعتدوها، و فرض فرائض فلا تعصوها، و سکت عن أشیاء لم یسکت عنها نسیانا لها، فلا تتکلّفوها، رحمهٔ من اللّه لکم»[۴۱].

و منها: قوله علیه السّلام:

«الناس فی سعهٔ ما لم یعلموا»[۴۲].

فإنّ کلمهٔ «ما» إمّا موصولهٔ اضیف إلیه السعهٔ و إمّا مصدریّهٔ ظرفیّهٔ، و علی التقدیرین یثبت المطلوب.

و فیه: ما تقدّم فی الآیات من أنّ الأخباریّین لا ینکرون عدم وجوب الاحتیاط علی من لم یعلم بوجوب الاحتیاط من العقل و النقل بعد التأمّل و التتبع.

و منها: روایهٔ عبد الأعلی عن الصادق علیه السّلام، قال:

«سألته عمّن لم یعرف شیء، هل علیه شیء؟ قال: لا»[۴۳].

بناء علی أنّ المراد بالشیء الأوّل فرد معین مفروض فی الخارج حتّی لا یفید العموم فی النفی، فیکون المراد: هل علیه شیء فی خصوص ذلک الشیء المجهول؟ و أمّا بناء علی إرادهٔ العموم فظاهره السؤال عن القاصر الّذی لا یدرک شیء.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۳۰

ترجمه:

و از جمله این اخبار

۱- این فرموده امام علیه السّلام است که: آنچه را که خداوند علمش را از بندگان مستور قرار داده از ایشان مرفوع است. و لذا چون حرمت استعمال دخانیات مستور است، در نتیجه آن (حرمت) از ایشان مرفوع است.

مناقشه شیخ

آنچه از عبارت (ما حجب اللّه ...) برمی‌آید مواردی است که خداوند آن را برای بندگان بیان نفرموده، نه آنچه را (مواردی) که بیان نموده، و لکن به واسطه عصیان، افراد عاصی که حق را کتمان می‌دارند از آنها مخفی مانده است. پس: این روایت مساوق با روایتی است که از مولانا امیر المؤمنین علیه السّلام وارد شده است که: خدای تعالی حدودی را معین فرموده است، پس از آن حدود تجاوز نکنید و واجباتی را واجب نموده، پس از آنها سرپیچی نکنید. و از بیان اموری ساکت شده، البته نه از روی فراموشی، پس خود را درباره آنها به رنج و زحمت نیندازید، به خاطر رحمت خدا بر شما.

و از جمله این اخبار

۲- این فرموده امیر مؤمنان است که مردم در توسعه هستند تا موقعی که نمی‌دانند و جاهل‌اند زیرا کلمه (ما) در (ما لا یعلمون) یا موصوله‌ای است که به (سعهٔ) اضافه شده و یا مصدریّه ظرفیه است که در هر دو فرض مطلوب ثابت می‌شود.

مناقشه شیخ

در این استدلال، همان اشکالی وجود دارد که در آیات و استدلال به آنها گذشت، مبنی بر اینکه اخباری‌ها درباره کسی که بعد الفحص به وجوب احتیاط عالم نیست، چه از طریق عقل و چه از طریق نقل، عدم وجوب احتیاط را انکار نمی‌کنند (لکن کسی که به دلیل عقلی یا نقلی دالّ بر وجوب احتیاط دست یافته باید احتیاط کند.

و از جمله این اخبار

۳- روایت عبد الاعلی از امام صادق علیه السّلام است که می‌گوید: درباره کسی که چیزی نمی‌داند از حضرتش پرسیدم آیا بر او

چیزی هست؟ فرمودند: خیر و اما نحوه استدلال این‌گونه است که:

۱- یا مبنی بر این است که مراد از شـیء (اولی) فرد مشـخص در خارج است تا (در غیر این صورت) افاده عموم نکنـد پس مراد این است که آیا در خصوص آن شیء تکلیفی برعهده این شخص هست یا نه؟

۲- و یا مبنی بر اراده عموم از کلمه (شیء) است که در نتیجه به ظاهر سؤال راجع به جاهل قاصری است که هیچ‌چیز را نمی‌داند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۳۱

تشریح المسائل

دومین حدیثی که حضرات اصولیین درباره شک در تکلیف به منظور اثبات اصل برائت بدان استدلال کرده‌اند کدام است؟

حدیث حجب است که امام علیه السّلام می‌فرماید: «ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

کیفیت استدلال به حدیث مزبور چگونه است؟

۱- استعمال دخانیات نسبت به ما محجوب و مجهول (یعنی: مشکوک الحکم) است.

۲- هر امری که از ما محجوب باشد بنا بر حدیث مزبور نسبت به آن آزادیم و فاقد تکلیف.

پس مـا نسبت به استعمال دخانیـات آزادیم و در صورت ارتکاب معاقب نیستیم و هـذا معنی اصالـهٔ البراءهٔ به عبارت دیگر هرچه را خداوند اطلاع و آگاهی آن را از بندگان مستور قرار داده، از ایشان مرفوع است اگرچه در واقع واجب و یا حرام باشد.

محتمل التحریمی مثل: استعمال دخانیات معلوم نیست پس: حرمت این محتمل (استعمال دخانیات) از ما مرفوع است.

قبل از بیان اشکال شیخ به استدلال مذکور بفرمایید معلوم نبودن حکم برای عباد به چه نحو است؟

۱- یـا این است که احکـامی که عنـد اللّه و عنـد الرسـول و الائـمه در لوح محفوظ ثبت و ضـبط است بتاتـا از طرف شـارع به جهت مصالحی هنوز به بندگان ابلاغ و اظهار نشده.

۲- یـا این است که این احکـام را شـارع مقـدس بیان فرموده، امتثال و اطاعتش را نیز از عباد طلب فرموده لکن این احکام به واسـطه ستم ستمگران و خیانت برخی از دسترس بندگان مخفی مانده است.

اشکال شیخ به استدلال مزبور چیست؟

۱- این است که: اگر معلوم نبودن حکم از سـنخ اول یعنی: عـدم ابلاـغ و بیان باشـد، چنین احکامی از بنـدگان مرفوع و در حق آنها منجز نیست چون شرط تنجز علم است و حدیث مزبور ناظر بر چنین احکامی است.

مفهوم مطلب این است که: احکـامی که توسط حجـج الهی بیـان گردیـده و به دست مـا رسـیده از قبیـل وجوب نمـاز و روزه و .... بالاجماع در حقّ ما منجّز و مخالفت آنها موجب عقوبت است.

۲- و اگر معلوم نبودن حکم از قسم دوم یعنی اختفای آن از بنـدگان باشد، نمی‌توان آن را از بندگان مرفوع دانست و با اسـتدلال به حدیث مزبور به نفی و سـلب چنین احکامی از مکلّفین پرداخت خلاصه اینکه: حدیث ناظر به قسم اوّل از احکام است و نه قسم دوّم چون‌که در حـدیث، حجب به خداونـد اسـناد داده شـده و خـدا را به دلیـل مصـالحی عامل حجب دانسـته، و حال آنکه در قسم دوم عامل حجب ظلم ظالمین است. پس حدیث حجب مترادف با حدیث دیگری است از مولای متقیان علیه السّلام که فرمودند:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۳۲

خداونـد حـدودی را تعیین فرموده پس مبادی از این حدود تعدّی کنید و واجباتی را مقرّر فرموده پس مبادا آنها را معصـیت کرده و انجام ندهیـد و از چیزهایی نیز سـکوت فرموده پس خود را نسـبت به آنها به زحمت نیندازید. البته این سـکوت نه از روی فراموشـی است بلکه از باب رحمت خداوند بر شما بندگان است.

در نتیجه: راجع به حدیث حجب باید گفت ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

چرا در عبارت (فهو موضوع عنهم) از مرفوع عنهم استفاده نشده است؟

چون‌که ماده وضع اگر با کلمه عن استعمال شود به معنای همان رفع است.

سومین حدثی که در اثبات اصل برائت در شبهات بدویه بدان تمسّک شد، کدام حدیث است؟

حدیث سعهٔ است که امام علیه السّلام فرموده: الناس فی سعهٔ ما لا یعلمون.

کیفیت استدلال به حدیث مزبور چگونه است؟

این است که:

۱- اگر (ماء) موصوله باشد و مضاف الیه سعهٔ، معنای عبارت این است که: الناس فی سعهٔ حکم الذی لا یعلمون.

۲- و اگر (ماء) زمانیه باشد و ما بعد خود را به تأویل مصدر ببرد و دلالت بر زمان بکند، معنای عبارت این است که: الناس فی سعهٔ مدهٔ جهلهم بالحکم.

در نتیجه: اخذ هریک از دو معنای مذکور در اثبات مطلوب قابل استشهاد است، زیرا تکلیف مجهول در هر دو فرض از شخص جاهل، مرفوع است و جاهل در قید امتثال آن نمی‌باشد و لذا:

۱- استعمال دخانیات از احکامی است که مردم نسبت به آن لایعلمون‌اند.

۲- مردم نسبت به هر حکمی که جاهل باشند، رخصت داشته و در صورت ارتکاب معاقب نیستند.

پس مردم نسبت به شرب توتون تا زمانی که از آن آگاهی نیابند، آزادند.

اشکال جناب شیخ به این تقریب چیست؟

این است که: دلالت این حدیث نیز همچون دلالت آیات معلّق است، چرا که حدیث می‌گوید: تا زمانی که علم ندارید و بیانی به شما نرسیده، در وسعت بوده و احتیاط بر شما واجب نیست لکن اگر علم آمد و مسئله تبیین گردید اعم از اینکه این علم عقلی باشد یا نقلی، خصوصی باشد یا عمومی دیگر محلّی برای حدیث مزبور وجود ندارد و این در حالی است که:

با ادلّه عقلی و اخبار هر دو اثبات شده که احتیاط در مسئله مورد بحث (یعنی باب شبهات بدویه واجب است) یعنی: این ادله عقلیه و نقلیه در باب شبهات بدوی بیانیت دارند، و اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۳۳

لذا تمسّک به این سنخ از ادله (حدیث حجب) مورد ندارد، چرا که نسبت آن ادلّه عقلیه و نقلیه به این روایات مثل نسبت اصل با دلیل است.

البته اگر ثابت شود که ادله احتیاط در باب شبهات بدویه بیانیت ندارند، آنگاه نوبت به این حدیث خواهد رسید.

چهارمین حدیث مورد تمسّک در اثبات اصل برائت در شبهات بدویه کدام حدیث است؟

روایت عبد الاعلی از امام صادق علیه السّلام است که: سألته عمّن لم یعرف شیئا هل علیه شیء؟ قال علیه السّلام: لا.

کیفیت استدلال ایشان به حدیث مزبور چگونه است؟

می گویند:

۱- اگر مراد از (شیء) اوّل یک شخص معین و مفروضی است که مکلّف به آن جهل دارد صورت سؤال بدین نحو است که: آیا کسی که امر معین و شیء خاصّی را نمی‌داند، آیا نسبت به آن مکلّف است یا نه؟

۲- و اگر مراد از (شیء) اوّل حالت نکره آن باشد چون بعد از نفی واقع شده، مفید عموم بوده و صورت سؤال این می‌شود که: آیا کسی که هیچ نمی‌داند و به کلّی از اسلام و احکام آن بی‌اطلاع است تکلیف دارد یا ندارد؟

۱- حال: اگر معنای دوّم را در نظر بگیریم، سؤال سائل از جاهل قاصری شده که جاهل بحث است و از موضوع بحث ما خارج است، چرا که ربطی به مجتهد شاک در فلان مسئله ندارد.

۲- اگر معنای اول مراد باشد که سؤال از امر مجهول خاصّی است که مکلّف به آن جاهل است با مورد بحث ما انطباق دارد.

در نتیجه به حدیث مزبور تمسّک کرده می گوییم: چنین جاهلی مکلّف نبوده و حکمش برائت است.

اشکال استدلال مذکور چیست؟

این است که:

اولا: حدیث ظهور در احتمال (معنای) دوم دارد، چونکه (شیء) نکره در سیاق نفی است و لذا مفید عموم است.

ثانیا: به فرض که ظاهر در احتمال (یا معنای) دوّم نباشد، مجمل و ذو احتمالین خواهد شد.

در نتیجه: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۳۴

متن: و منها قوله علیه السّلام:

«أیّما امرؤ ارتکب أمرا بجهالة فلا شیء علیه»[۴۴]

و فیه: أنّ الظاهر من الروایة و نظائرها من قولک «فلان عمل هکذا بجهالة» هو اعتقاد الصواب أو الغفلة عن الواقع، فلا یعمّ صورة التردّد فی کون فعله صوابا أو خطأ.

و یؤیّده أنّ تعمیم الجهالة بصورة التردّد یحوج الکلام إلی التخصیص بالشاکّ الغیر المقصّر، و سیاقه یأبی عن التخصیص، فتأمّل.

و منها: قوله علیه السّلام:

«إنّ اللّه تعالی یحتجّ علی العباد بما آتاهم و عرّفهم»[۴۵].

و فیه: أنّ مدلوله- کما عرفت فی الآیات و غیر واحد من الاخبار- ممّا لا ینکره الأخباریّون.

و منها: قوله علیه السّلام فی مرسلة الفقیه:

«کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی»[۴۶].

استدلّ به الصدوق علی جواز القنوت بالفارسیّة[۴۷]، و استند إلیه فی أمالیه حیث جعل إباحة الأشیاء حتّی یثبت الحظر من دین الإمامیّة[۴۸]. و دلالته علی المطلب أوضح من الکلّ، و ظاهره عدم وجوب الاحتیاط، لأنّ الظاهر إرادة ورود النهی فی الشیء من حیث هو، لا من حیث کونه مجهول الحکم، فإن تمّ ما سیأتی من أدلّة الاحتیاط دلالة و سندا وجب ملاحظة التعارض بینها و بین هذه الروایة و أمثالها ممّا یدلّ علی عدم وجوب الاحتیاط، ثمّ الرجوع إلی ما یقتضیه قاعدة التعارض.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۳۵

ترجمه:

و از جمله اخبار

۱- این سخن امام علیه السّلام است که (هر شخصی که، امری را از روی جهالت مرتکب شود تکلیفی بر او نیست).

مناقشه شیخ

ظاهر این روایت و اشباه آن از جمله این گفته شما که (فلان عمل بکذا بجهالة) دالّ بر اعتقاد (شخص) به صحیح بودن (فعلی) و غافل بودن (شخص) از واقع است.

لذا شامل فرضـی که، شـخص در صواب و خطاء بودن فعلش مردّد و مشـکوک باشد نمی‌شود و مؤید آن این است که: تعمیم دادن جهالت به دو صورت غافل و شاک کلام را نیازمند به اختصاص دادن به شاک غیر مقصّر می کند در حالی که، سیاق این حدیث از تخصیص دادن اباء دارد.

و از جمله اخبار

۲- این سخن امام علیه السّلام است که: خدای تعالی، به آنچه به بندگانش داده و بر ایشان تعریف نموده استدلال می کند.

مناقشه شیخ

مـدلول حـدیث مـذکور همـان‌طوری که در آیات و بسـیاری از احادیث دانسـته شـد از جمله اموری است که؛ اخباری‌ها آن را انکار نمی کنند.

و از جمله اخبار

۳- این سـخن امام علیه السّلام است در مرسله کتاب من لا یحضره الفقیه که: هر چیزی مطلق و مباح است تا اینکه، نهی در آن وارد شود. جناب صدوق بر جواز خواندن قنوت به فارسـی، به این حدیث شـریف در کتاب امالی استدلال نموده، چه آنکه اباحه اشیاء تا اثبات منع آنها از مذهب شیعه امامیه است.

نظر شیخ

دلالت این حـدیث شـریف بر مطلوب (برائت) مجتهـدین از تمام (روایت) روشن‌تر است و ظاهر حـدیث دال بر عدم وجوب احتیاط است. زیرا ظاهرا مراد ورود نهی است در مورد (هر) شیئی به اعتبار عنوان خودش، نه به اعتبار مجهول الحکم بودنش.
لذا، اگر ادلّه آتیه اهل احتیاط (اخباریون) از جهت دلالت و سـند تمام باشد، واجب است که میان آنها و این روایت و امثالش که بر عدم وجوب احتیاط دلالت دارند، اعتبار تعارض نمود و بعد از آن به قاعده جاری در باب تعارض رجوع نمود.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۳۶

تشریح المسائل

پنجمین حدیث مورد استدلال حضرات جهت اثبات برائت در شبهات بدویه کدام حدیث است؟
این حدیث شریف است که: هر شخصی که امری را از روی جهالت مرتکب شود تکلیفی بر او نیست.
کیفیت استدلالشان چیست؟
۱- کسی که حرمت استعمال دخانیات را نمی‌داند اگر استعمال کند از روی جهالت است. صغری
۲- بنا بر حدیث مزبور، هر ارتکاب امری که از روی جهالت باشد، عقاب ندارد. کبری
پس: کسی که حرمت استعمال دخانیات را نمی‌داند اگر مرتکب شود، عقاب ندارد. نتیجه
قبل از بیان اشکال شیخ بفرمایید جاهل بر چند نوع است؟
بر سه نوع است:
۱- جاهل محض، که از حکم مسئله آن‌هم بجنسه خبر ندارد.

۲- جاهل به جهل مرکب، که فی الجملهٔ به حکم (بجنسه) علم دارد، لکن در نوع حکم مشکل دارد.

یعنی: فکر می‌کند که فلان حکم درست است و حال آنکه آنچه را که او بدان یقین کرده خلاف واقع است.

۳- جاهل به جهل بسیط (و یا شاک)، که از جهل خود خبر دارد، لکن حکم را نمی‌داند امّا می‌داند که نمی‌داند.

با توجه به معانی جهل و جاهل اشکال شیخ به استدلال مزبور چیست؟

۱- حدیث مزبور ظهور در جاهل به جهل محض و جهل مرکب فعلی را صواب و از واقع آن غافل است دارد.

۲- بحث ما پیرامون جاهل به جهل بسیط یعنی شاکی است که در صواب و خطا بودن فعل مردّد است.

پس: حدیث در جاهل به جهل بسیط ظهور نداشته و از آنچه ما در صدد آن هستیم بیگانه است.

مؤید بیان شیخ چیست؟

اولاـ در اینجا جهالت سبب ارتکاب شده و بلاشک این جهل، جهل مرکب است نه بسیط، چرا که شک به ما هو شک یا سبب ارتکاب نیست و یا اگر هم باشد اضعف از جهل مرکب است.

ثانیا: اگر مراد از جهالت، شک باشد باید حدیث را تخصیص بزنیم و بگوییم: کسی که امری را از روی جهالت انجام دهد تکلیفی بر او نیست مگر جاهل به جهل بسیطی که مقصر است و معاقب.

پس: حدیث مخصوص به جاهل قاصر (یعنی فاحصی که به حکم واقعی نرسیده و شاک مانده) است.

حدیث در مقابل تعلیل است یعنی: جهالت سبب ارتکاب است. و العلهٔ تعمّم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۳۷

پس: حدیث ابی از تخصیص است و فرقی میان قاصر و مقصر نیست. در نتیجه: حدیث شامل آن مسئله‌ای که ما درصدد آن هستیم نمی‌شود.

مراد از (فتأمّل) در پایان بحث مربوط به این حدیث چیست؟

شاید اشاره داشته باشد به اینکه تخصیص حدیث به غیر مقصر لازم است چه جهالت به معنای غفلت باشد و چه به معنای اعم از شاک باشد.

به عبارت دیگر: اگر مراد از جهالت جهل مرکب هم باشد نیاز به تخصیص داریم و باید غیر مقصّر را از حکم حدیث خارج کنیم چرا که جاهل و یا غافل قاصر معذور است و نه جاهل مقصّر.

ششمین حدیثی که حضرات در اثبات برائت در شبهات بدویه بدان تمسّک کرده‌اند کدام حدیث است؟

این فرموده امام علیه السّلام است که: انّ اللّه تعالی یحتجّ علی العباد بما آتاهم و عرّفهم.

کیفیت استدلال حضرات به حدیث مزبور چگونه است؟

۱- منطوق حدیث این است که: خدا در قیامت بر اموری با بندگانش احتجاج می‌کند که آنها را به بندگان ابلاغ فرموده.

۲- مفهوم حدیث این است که: نسبت به اموری که اعلام نفرموده احتجاج و مؤاخذه‌ای نیست.

حرمت شرب توتون به ما ابلاغ نشده خدا بنده‌اش را به ارتکاب شرب توتون مؤاخذه نمی‌کند، هذا معنا اصل البراءهٔ.

اشکال شیخ بر استدلال مزبور چیست؟

۱- دلالت این حدیث نیز مثل حدیث سعهٔ معلّق به این است که: ادلّه احتیاط در موارد شبهات بدویه دلیلیّت نداشته باشد.

۲- ادله احتیاط در شبهات بدویه و اثبات وجوب احتیاط در آنها دلیلیّت دارد.

۳- با آمدن بیان (توسط ادله)، عدم البیان (که دلیلیّت نداشتن ادلّه باشد) از میان می‌رود.

در نتیجه: نوبت به اجرای مفاد این حدیث نمی‌رسد.

به نظر شما نظر شيخ اطلاق دارد؟

خير، زيرا اگر اين ادلّه در نزد كسى موجود نباشد، مى‌تواند به حديث مزبور به برائت و اباحه، تمسّك نمايد.

هفتمين حديثى كه در باب شك در تكليف و اثبات برائت به آن تمسّك شده كدام حديث است؟

روايت مرسله‌اى است كه شيخ صدوق رحمه اللّه در من لا يحضره الفقيه از امام عليه السّلام نقل نموده كه: كل شىء مطلق (يعنى: مباح و مرخص فيه)، حتّى يرد فيه نهى.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۱۳۸

كيفيت استدلال به حديث شريف چگونه است؟

۱- الاصل فى الاشياء الاباحة الّا ما اخرجه الدليل.

۲- نهى كه شرب توتون را از اباحه خارج كند به ما نرسيده است.

پس: شرب توتون مباح است و هذا معنا اصل البراءة.

به عبارت ديگر:

۱- كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى.

۲- نسبت به شرب توتون نهى وارد نشده است.

پس: شرب توتون از مصاديق مطلقات بوده و مباح است.

نظر شيخ پيرامون استدلال به حديث مذكور چيست؟

به نظر ايشان دلالت اين حديث بر برائت كه مطلوب حضرات مجتهدين است از تمام ادله‌اى كه به آن تمسّك كرده‌اند روشن‌تر است.

به نظر شما وجه اوضحيّت در اين حديث شريف چيست؟

اين است كه: ساير احاديث يا دلالتشان تام نبود و يا اگر هم تام بود متوقف و معلّق بود بر اينكه ثابت شود ادلّه احتياط شامل شبهات بدويه نشده و احتياط را در اين‌گونه شبهات واجب نمى‌كند.

و حال آنكه اين حديث شريف ظهور دارد در اينكه اصلا احتياط در شبهات بدويه واجب نيست و اين همان مطلب اصولى است كه حضرات مستدلين به دنبال آنند.

دليل اين ظهور چيست؟

اين است كه: فرموده حتّى يرد فيه نهى و اين دلالت دارد بر مطلق العنان بودن تمام اشياء و عدم تقييد آنها به زجر و منع شارع. و لذا به همين مضمون استدلال كرده مى‌گويد: در شبهات تحريميه نسبت به محتمل التحريم، احتياط لازم نيست، بلكه حكمش اباحه است. پس: اگر دليلى دلالت بر توقف و يا احتياط كند معارض با اين حديث و بايد به احكام باب تعارض عمل نمود.

وجه اوضحيّت اين حديث شريف به تقرير شيخ چگونه است؟

اين است كه اين حديث على الظاهر دلالت دارد بر اينكه اشياء ذاتا و من حيث هو مباح‌اند مگر اينكه نهى به آنها تعلّق گرفته و آنها را من حيث هو منتهى قرار دهد.

در نتيجه: تا پيش از ورود چنين دليلى، مكلّفين نبايد خود را ملزم به ترك و احتياط از محتمل التحريم قرار دهند.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۱۳۹

متن: ۱- و قد يحتجّ بصحيحة عبد الرّحمن بن حجّاج فيمن تزوّج إمرأة فى عدّتها، أ هى لا تحلّ له ابدا؟

قال: اما اذا كان بجهالة فليزوّجها بعد ما ينقضى عدّتها، فقد يعذر الناس فى الجهالة بما هو اعظم من ذلك. قلت باىّ الجهالتين اعذر،

بجهالته انّ ذلک محرّم علیه ام بجهالته انّها فی عـدّة؟ قال: احدی الجهالتین اهون من الاخری، الجهالة بانّ اللّه حرّم علیه ذلک و ذلک لانّه لا یقدر معها علی الاحتیاط؟

قلت، فهو فی الاخری معذور؟ قال: نعم: اذا انقضت عدّتها فهو معذور فی ان یزوّجها.[۴۹]

۲- و فیه: انّ الجهل بکونها فی العـدّة ان کان مع العلم بالعـدّة فی الجملة و الشّکّ فی انقضائها، فان کان الشّکّ فی اصل الانقضاء مع العلم بمقدارها فهو شـبهة فی الموضوع، خارج عمّا نحن فیه، مع انّ مقتضـی الاستصحاب المرکوز فی الاذهان عدم الجواز. و منه یعلم انّه لو کان الشّکّ فی مقدار العدّة فهو شبهة حکمیّة، قصّر فی السّؤال عنها فهو لیس معذور اتّفاقا، لاصالة بقاء العدّة و احکامها، بل فی روایة اخری انّه (اذا علمت انّ علیها العدّة لزمتها الحجّة)[۵۰]، فالمراد من المعذوریّة عدم حرمتها علیه مؤیّدا لا من حیث المؤاخذة.

۳- و یشـهد له ایضـا قوله علیه السّـلام بعـد قوله نعم انّه اذا انقضت عـدّتها فهو معـذور فی ان یزوّجهـا و کـذا مع الجهـل باصل العـدّة لوجوب الفحص و اصالـة عـدم تأثیر العقد خصوصا مع وضوح الحکم بین المسـلمین الکاشف عن تقصـیر الجاهل. هذا ان کان ملتفتا شاکّا و ان کان غافلا او معتقـدا للجواز فهو خارج عن مسـئلة البراءة لعـدم قـدرته علی الاحتیاط و علیه یحمل تعلیل معذوریّـة الجاهل بالتّحریم بقوله علیه السّلام: لانّه لا یقدر و ان کان تخصیص الجاهل بالحرمة بهذا التّعلیل یدلّ علی قدرة الجاهل بالعدّة علی الاحتیاط، فلا یجوز حمله علی الغافل، الّا انّه اشکال یرد علی الرّوایة علی کلّ تقدیر و محصّله لزوم التّفکیک بین الجهالتین فتدبّر فیه و فی دفعه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۴۰

ترجمه: ۱- و گاهی درباره مردی که ازدواج نموده با زنی در حال عده، به صحیحه عبد الرحمن که در آن از محضر امام سؤال شده است، آیـا این زن دیگر بر این مرد حلال نیست و ابـدا حرام است؟ امام علیه السّـلام فرمودنـد: اگر این عقـد ازدواج از روی جهالت باشـد، پس از اتمـام عـدّه بایـد دوباره با او ازدواج نمایـد زیرا که، مردم در حال جهالت به خاطر افعال و اعمالی که به مراتب از این کار مهمترند، معذور و معاف‌اند.

گفتم: به کـدامیک از دو جهالت معـذورتر و معاف‌تر است، آیا به اینکه نمی‌دانـد نباید زن را در حال عدّه عقد نمود و بر وی حرام است یا به خاطر جهلش به اینکه زن در حال عدّه بوده است. حضرت می‌فرمایند:

یکی از دو جهالت سـهل‌تر از دیگری است، یعنی اینکه نمی‌دانسـته، خداونـد عقد را در عدّه، تحریم نموده (یعنی: جهل به تکلیف) زیرا که، جاهل در چنین موقعیتی قادر بر احتیاط نیست. تا که مکلّف باشد.

گفتم: پس: آن مرد نسبت به آن جهـالت دیگرش (یعنی: جهـل به موضوع) معـذور است؟ حضـرت می‌فرماینـد: بله؛ وقتی عـده زن سپری شد وی معذور است در اینکه او را تزویج کند.

اشکال شیخ به استدلال فوق

۲- جهل به اینکه زن در حالت عـدّه است، اگر با علم اجمالی به عدّه همراه باشد و شک در تمام شدنش باشد این فرض از دو حال خارج نمی‌باشد.

۱- اگر شک (این مرد) در اصل پایان یافتن (عـدّه) با علم به مقـدار آن باشـد، پس شـبهه موضوعیه و از بحث خارج است، علاوه بر اینکه، مقتضای استصحاب بقاء عدّه که امری است مرکوز در اذهان، عدم جواز عقد است.

۲- از تقریر فوق معلوم می‌شود که، اگر شک (این مرد) در مقـدار عدّه (۳ طهر) بوده است، پس (در این فرض) شبهه، حکمیه است و (سائـل) در سؤال از آن کوتـاهی نموده است، لـذا به اتفـاق (تمـام فقهـا) در این جهـل معـذور نیست. به دلیل اصالـهٔ بقاء العـدهٔ و احکامهـا (کـه اقتضـا دارد کـه اگر بر عقـد مبـادر کنـد مؤاخـذ می‌باشـد) بلکـه، در روایـتی دیگر آمـده اسـت که اگر زن بدانـد که (نگه‌داشـتن عـدّه) بر او لازم است (ولی مقـدار آن را ندانـد) لازم است بر اتمام آن دلیل اقامه شود پس مراد از معـذور بودن عـدم

حرمت ابدی زن بر مرد است، نه از آن جهت که مؤاخذه و عقابی بر او نمی‌باشد (لذا نمی‌توان با این فقره از روایت به برائت و عدم مؤاخذه تمسّک نمود).

۳- و گواه بر این معنا (یعنی: کون المراد من المعذوریّهٔ عدم حرمتها علیه) نیز، فرموده امام علیه السّلام است بعد از سؤال سائل که: بله، وقتی عده زن سپری شد پس مرد می‌تواند با او ازدواج کند، و همچنین است در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۴۱

صورت جهل (مرد) به اصل تشریع عدّه و وجوب آن، علاوه بر اصالهٔ عدم تأثیر عقد نکاح (که شاهد دیگری است بر مؤاخذه شدنش) به‌ویژه با روشنی و وضوح حکم (این مسئله) در میان مسلمانان که (نفس این معنا) خود کاشف از کوتاهی سائل است (در ندانستن آن).

سپس شیخ می گوید:

این (بیان پیرامون حدیث مذکور) در فرضی است که با سائل جاهل، ملتفت و متوجّه، لکن شاک در مسئله باشد و اگر او غافل یا معتقد به جواز عقد باشد، به دلیل عدم قدرت چنین فردی بر وجوب احتیاط، حتما از مورد مسئله برائت خارج است.

و بر وی (غافل یا معتقد بر جواز عقد) حمل می‌شود، تعلیلی که امام علیه السّلام (با لانّه لا یقدر) برای معذوریت جاهل به تحریم ایراد فرمود.

البته؛ اگر تخصیص دادن جاهل به حرمت به سبب این تعلیل، دلالت کند بر قادر بودن جاهل به عدّه بر احتیاط، پس حمل جاهل بر غافل جایز نیست.

منتهی این اشکالی است که به‌هرتقدیر بر روایت وارد است و حاصل آن این است که باید میان جهالت در دو مورد تفکیک قائل شد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۴۲

تشریح المسائل

هشتمین حدیثی که برخی از اصولیین در اثبات اصل برائت بدان تمسّک کرده‌اند کدام حدیث است؟

صحیحه عبد الرحمن بن حجاج است و مورد این روایت این است که:

مردی با زنی که در حال عدّه است ازدواج کرده حال از محضر امام علیه السّلام سؤال شده است که آیا این زن تا ابد بر این مرد حرام شده و دیگر بر او حلال نیست یا که امر چیز دیگری است.

امام علیه السّلام در پاسخ او می‌فرماید:

اگر مرد از روی جهالت زن را به عقد خود درآورده، صبر کند تا عدّه زن تمام شده، پس از آن با وی ازدواج کند، چرا که مردم در افعالی که به مراتب از این امر عظیم‌تر است (مثل: آدم کشتن غیر عمدی که قصاص ندارد) چون از روی جهالت انجام می‌دهند، معذورند.

سائل می‌پرسد: این مرد به کدامیک از دو جهالت معذورتر و بیشتر مورد بخشش است؟

آیا به آن خاطر که از حکم بی‌خبر است و نمی‌داند که زن را در حال عدّه نمی‌شود عقد کرد؟ یا به این خاطر که نمی‌داند زن در حال عدّه است؟ به عبارت دیگر آیا جهل به تکلیف برای او عذرآور است و یا جهل به موضوع؟

حضرت می‌فرمایند: یکی از دو جهالت اهون از دیگری است و آن یکی جهل به حکم شرعی است، و فلسفه اهونیّت این است که: شخص جاهل با چنین جهالتی قادر بر احتیاط نیست و لذا معذور نمی‌باشد.

نکته: مطلب اخیر نشان‌دهنده این امر است که مراد از جهالت در جهل به حکم جهل بسیط یا شکست نیست چرا که با این جهل انسان قادر بر احتیاط است و نه عاجز، پس مراد غفلت محض و یا جهل مرکب است که از محل بحث در اینجا خارج است).

سپس راوی می‌گوید: عرض کردم آیا در جهل به موضوع هم معذور است؟ حضرت فرمودند: آری معذور است و حرمت ابدی نمی‌آید و لذا مجاز است که پس از انقضاء عدّه مجددا زن را به عقد نکاح خویش درآورد این بود تمام سخن و عموم محتوایی که در حدیث شریف آمده است.

کیفیت استدلال حضرات به حدیث مزبور چگونه است؟

به این نحو است که بر اساس این حدیث:

۱- هم جاهل به حکم معذور است و هم جاهل به موضوع و لذا مؤاخذه ندارد.[۵۱]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۶ ؛ ص۱۴۲

ی که حرمت استعمال دخانیات را نمی‌داند جاهل به حکم است.

کسی که جاهل به حکم حرمت استعمال دخانیات است معذور است و در صورت ارتکاب مؤاخذه ندارد و هذا معنا اصل البراءة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۶، ص: ۱۴۳

مراد از (فیه انّ الجهل بکونها فی العدّة ان کان مع العلم ... الخ) چیست؟

مناقشه مرحوم شیخ است در استدلال به صحیحه عبد الرحمن ابن حجّاج.

حاصل اشکال و فرموده مرحوم شیخ چیست؟

این است که: اگر مستدل جهت اثبات برائت و حکم به عدم حرمت به فراز (قلت فهو فی الاخری معذور) تمسک کرده، استدلالش تمام نیست چرا که در این فراز آمده است که عاقد نمی‌دانسته که آن زن در عدّه است، با این فرض، مسئله از دو حال خارج نیست:

۱- یا اینکه به اصل در عدّه بودن زن علم نداشته.

۲- و یا اینکه بالاجمال می‌دانسته که زن در عدّه بوده و لکن در اینکه آیا در هنگام عقد عدّه‌اش پایان یافته یا نه شک داشته.

حال فرض اوّل چون شک در موضوع است از محل بحث ما خارج است چرا که بحث ما فعلا شک در حکم است و اما فرض دوم خود دارای دو صورت است:

۱- اینکه سائل حکم را می‌دانسته و به مقدار عده علم داشته لکن در انقضاء و یا بقاء آن شک داشته.

۲- اینکه اصلا به مقدار زمان عدّه که سه طهر است جاهل بوده است.

در اینجا نیز اگر صورت اول مراد باشد صورت اول از محل بحث ما خارج است چرا که مربوط به شبهه موضوعیه است، علاوه بر اینکه در این صورت نیز حکم آن استصحاب بقاء عدّه و اجتناب از زن می‌باشد.

و اگر صورت دوّم مراد باشد مربوط به شبهه حکمیّه است و لذا سائل وظیفه‌اش این بوده که از امام علیه السّلام اصل حکم را استفسار می‌نمود و از حضرت مقدار عدّه را می‌پرسید.

لکن چون در این مسئله کوتاهی نموده به اجماع تمام فقهاء در این امر معذور نبوده و تا زمانی که قطع به جواز حاصل ننماید، حقّ ندارد با آن زن ازدواج نماید.

بلکه استصحاب بقاء عدّه و ترتیب احکام آن اقتضاء دارد که اگر اقدام به عقد و ازدواج نماید مؤاخذه شود. بنابراین کلمه (معذور) در روایت به این معنا نیست که شخص در ارتکاب حرام معذور است و مؤاخذه نمی‌شود، بلکه مراد این است که چون این عمل را در حال جهل انجام داده، زن بر وی حرام ابدی نمی‌شود.

حاصل مطلب در (و یشهد له ایضا قوله علیه السّلام بعد قوله نعم ... الخ) چیست؟

آوردن یک شاهـد است بر این ادّعا که: مراد از (معـذور) بودن عاقد، تنها جواز عقد پس از انقضاء عدّه است، نه معاقب نبودن او تا شما بتوانید در اثبات برائت به این حدیث استدلال کنید و آن گواه این است که:

امام علیه السّلام در پاسخ به سائل که سؤال نمود؛ آیا عاقد نسبت به آن جهالت دیگرش که جهل به موضوع

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۴۴

بوده معذور است فرمودند: بله پس از انقضاء عدّه زن، وی در عقد کردن او معذور است.

حاصل مطلب در (و کذا مع الجهل باصل العدّة لوجوب الفحص ... الخ) چیست؟

اشاره به این نکته است که: اگر مرد به اصل عدّه جاهل باشد یعنی: نداند که زن پس از طلاق باید سه طهر صبر کند و در اصطلاح عدّه نگه دارد، و با چنین جهلی با زنی که در حال عدّه است ازدواج نماید، جهلش جهل به حکم است و لذا باید او را جاهل مقصر دانست، چرا که پی‌گیری احکام بر هر جاهلی لازم است و از آن جهت که این شخص حکم را از امام علیه السّلام نپرسیده معاقب است.

از طرف دیگر به مقتضای اصل عدم التأثیر، عقدی که واقع ساخته صحیح نبوده است و لازم است پس از انقضاء عدّه عقد را دوباره جاری نماید.

چه مؤیدی بر مقصّر بودن و عصیان این سائل در مورد این روایت دارید؟

این مؤیـد را که نگه‌داشـتن عـدّه بر زن معتـدّه و عدم جواز عقدش در آن ایام از احکام رائج میان مسـلمانان است و لذا جهل به این حکم خود کاشف بارزی بر تقصیر سائل در پی‌گیری و پرسش از آن است.

مراد از (هذا ان کان ملتفتا شاکا و ان کان عاقلا ... الخ) چیست؟

این است که: این شقوقی که در رابطه با حدیث مزبور تقریر شد و احکامی که ذکر گردید بنابراین فرض بود که سائل نسبت به این احکام جاهل و یا شاک بوده باشد، ولی درعین‌حال به جهل خود نیز التفات و توجّه داشته باشد. بنابراین اگر وی را غافل و یا معتقد به جواز عقـد در حـال عـدّه بـدانیم، از بحث برائت خـارج است چرا که چنین کسـی قادر بر احتیاط نمی‌باشـد. چه اینکه اخباری نیز احتیاط را بر او لازم نمی‌دانند. پس: مجتهدین در اثبات برائت نمی‌توانند به این حدیث استدلال نمایند.

حاصل مطلب و غرض از (و علیه یحمل تعلیل معذوریة الجاهل بالتحریم بقوله علیه السّلام لانه و لا یقدر .... الخ) چیست؟

این است که می‌توان عبارت (الجهالة بان اللّه حرّم علیه ذلک) را در حدیث، حمل بر غافل نمود.

گواه و مؤید این حمل چیست؟

تعلیلی است که امام علیه السّلام بعد از همین عبارت آورده و فرموده است که: لانّه لا یقدر معها علی الاحتیاط.

مفهومش این است که در صورت عدم غفلت قادر بر احتیاط است.

آیا این عدم قدرت بر احتیاط اطلاق دارد؟

با توجه به اینکه سائل در مورد روایت دو جهل داشته، خیر.

۱- یکی جهل به حکم یعنی: جهل به حرمت ازدواجش با آن زن در حالت عدّه است که نمی‌توان آن را حمل بر غفلت نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۴۵

۲- یکی جهل به اینکه زن در عدّه است یا نه که جهل به موضوع است که در اینجا نیز فرد ملتفت شاک است.

حـال وقتی دو جهـالت از یکـدیگر قابل تفکیک‌انـد در یکی قادر بر احتیاط و در دیگری نه و این تفکیک اشـکالی است که متوجه روایت است.

ضمیر در (فلا یجوز حمله علی الغافل) راجع به چه مسئله‌ای است؟

به جهل در حکم راجع است، بدین معنا که جهل به حکم را نمی‌توان بر غافل حمل نمود.

کیفیت استدلال حضرات به حدیث شریف را به لسان ساده‌تر بنویسید؟

۱- بر اساس این حدیث هم جاهل به حکم و هم جاهل به موضوع و هیچ‌یک مؤاخذه ندارند.

۲- کسی که حرمت استعمال دخانیات را نمی‌داند جاهل به حکم است.

پس شارب توتون معذور است هرچند این عمل در واقع حرام بوده باشد، و هذا معنا اصل البراءة.

پاسخ شیخ به این استدلال چیست؟

این است که: این سؤال و جواب در صدر و ذیل حدیث نشان می‌دهد که این حدیث مربوط به حکم وضعی چنین عقدی است یعنی: سؤال از این است که آیا این عقد در حرمت ابدی ازدواج اثر دارد یا نه، اعم از اینکه مراد از جهالت جهل بسیط باشد یا جهل مرکب و اعم از اینکه از ناحیه حکم تکلیفی معذور باشد یا نه؟

مراد غافل محض یا جاهل به جهل مرکب است یعنی: یا به کلی از مسئله غافل بوده و یا فکر می‌کرد که این ازدواج حلال است، پس ازدواج کرد اگرچه در واقع حرام بود.

آیا چنین فردی معذور است یا نه؟

اگر مقصّر باشد، معذور نیست لکن اگر قاصر باشد معذور است.

دلیلتان بر اینکه مراد از جهل در اینجا جهل مرکب است، چیست؟

این فرموده امام است که لانّه لا یقدر معها علی الاحتیاط.

بلاشک آن جهلی که با وجود آن احتیاط ممکن نیست جهل مرکب است و نه جهل بسیط و شک.

پس: ما قصد لم یقع، زیرا که مقصود ما شبهه حکمیّه است و حال آنکه در اینجا جهالت به معنای جهل مرکب است. حال اگر جاهل به جهل مرکب معذور باشد دلیل آن نیست که جاهل بسیط مورد بحث ما نیز معذور باشد.

شک در عدّه (جهل به موضوع) به چند صورت متصوّر است؟

سه صورت:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۴۶

۱- به اصل عدّه از نظر اسلام و مقدار آن یعنی: سه طهر علم دارد، لکن شک دارد که آیا مدت طهر در آن زن مورد نظر سپری شده یا نه؟ چنین شکّی:

اولا: موضوعیه است و چون ما نحن فیه شبهه حکمیه است، از بحث ما خارج است و چون حدیث بر معذوریت در شبهات موضوعیه دلالت می‌کند، مستلزم دلالت بر معذوریت در شبهات تحریمیه نیست.

ثانیا: از آنجا که هنگام شک در انقضاء عدّه می‌تواند استصحاب کند بقاء عده را، در این شبهه نیز جای معذوریت نیست و معاقب است.

در نتیجه: تزویج جایز نمی‌باشد و حدیث در اینجا نیز دلالت بر مطلوب ندارد.

۲- به اصل عدّه در اسلام علم دارد لکن مقدار آن را نمی‌داند که آیا دو طهر است یا سه طهر؟ چنین شک و شبهه‌ای شبهه حکمیه است، چرا که تعیین این مقدار به حکم شارع است و اما اینکه آیا شاک در اینجا معذور است یا نه؟ بالاتفاق، معذور نبوده و معاقب می‌باشد چرا؟ چونکه:

اولا: قادر بر سؤال از امام بوده ولی سؤال نکرده پس مقصّر است و مقصّر معذور نیست.

ثانیا: در اینجا نیز استصحاب می‌کند بقاء عدّه و عدم خروج زن را از آن و لذا احکام عدّه بر آن بار می‌شود یعنی: در صورت ارتکاب معذور نبوده و مؤاخذه می‌شود.

در نتیجه: مراد از معذوریت، معذوریت از حیث حکم وضعی است و نه حکم تکلیفی.

۳- به اصل الزام و اینکه آیا در اسلام عدّه‌ای هست یا نه جاهل است یعنی: شک دارد در اینکه آیا در اسلام حکمی در این مورد هست یا نه؟ پس باز هم شبهه، شبهه حکمیّه است. لکن در اینجا نیز معذور نبوده و نمی‌تواند برائت را جاری کند.

چرا؟ چون‌که:

اولا: وظیفه این است که: بپرسد بویژه اینکه این مسئله از مشهورات میان امت است و دلیل بر تقصیر کسی است که آن را نمی‌داند.

ثانیا: وقتی شک می‌کنیم که آیا چنین عقدی اثر داشته و موجب زوجیت می‌شود یا نه؟ اصالهٔ عدم التأثیر جاری می‌شود.

در نتیجه: از ناحیه تکلیف وجهی برای معذوریت باقی نمی‌ماند. پس مراد از معذوریت باید معذوریت از حیث حکم وضعی باشد.

مطالب فوق در چه صورت درست است؟

به نظر شیخ در صورتی که مراد از جاهل به عدّه، جهل بسیط و شک باشد.

چرا مباحث فوق را نمی‌توان بر پایه جهل به حکم آورد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۴۷

زیرا در جهل به حکم، حضرت تعلیل آورده‌اند به اینکه: جاهل تنها در جهل به حکم قادر بر احتیاط نیست، حال مفهوم کلام این است که: جاهل به جهل به موضوع قادر بر احتیاط هست حال این معنا با شک منطبق است نه با جهل مرکب و غفلت محض.

اگر مراد از جاهل به عدّه همان جهل مرکب و یا غافل محض باشد چه باید گفت؟

می‌گوییم: چون در این شک قادر بر احتیاط است از محل بحث ما که شک در حکم و موردی است که قادر بر احتیاط است، خارج است.

اگر اشکال شود که بر اساس بیانات فوق لازم می‌آید که میان جهل به حکم و جهل به موضوع در حدیث تفکیک نماییم و جهل به حکم را جهل مرکب یا غفلت بگیریم و جهل به موضوع را جهل بسیط و شک لحاظ کنیم و حال آنکه سیاق حدیث دلالت دارد که جهل در هر دو مورد یک معنا دارد شیخ چه پاسخی می‌دهد؟

می‌گوید: مراد از جهالت در هر دو موضع بالمعنی الاعم است یعنی: مطلق جهل به واقع مراد است چه مرکب باشد چه بسیط. لکن:

۱- جهل به حکم غالبا جهل مرکب است (یا غافل)، چون‌که اگر ملتفت باشد که به دنبال پرسیدن از چنین حکم مشهوری می‌رود.

۲- و جهل به عدّه غالبا جهل بسیط است، چرا که در عرف مردم هنگام ازدواج در خصوصیات زن دقت و بررسی می‌کنند و این مسئله مسئله‌ای است که اذهان متوجه آن است، منتهی آنچه مورد شک است این است که آیا در عدّه است یا نه؟

مراد از عدّه در (فیمن تزوّج امرأهٔ فی عدّتها ...) کدام عدّه است؟

عدّه رجعی است یعنی: اگر کسی زنی را در عدّه طلاق (یعنی: عدّه رجعی که مرد در صورت رجوع به زن، طلاق باطل و بر اساس آن عقد قبلی زن و شوهر هستند)، به عقد خود درآورد بر وی حرام ابدی می‌گردد، چرا که به منزله زن شوهردار است.

مراد از عبارت (الجهالهٔ بان اللّه حرم علیه ... الخ) چیست؟

مراد جهل به حکم است، چنانچه جهل به اینکه زن در عدّه هست یا نه جهل به موضوع است.

وجه اهونیّت در عبارت قبل از فراز فوق چیست؟

این است که: امام علیه السّلام فرمودند: مرد با چنین جهلی قادر بر احتیاط نیست.

جهت عدم قدرت در اینجا چیست؟

این است که: اساسا از حکم غافل و بی‌خبر است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۴۸

نتیجه قید عدم قدرت در احتیاط چیست؟

به واسطه قید مزبور می‌توان جهل در حکم را حمل بر غفلت نمود.

چرا در عبارت (لو کان الشّک فی مقدار العدّة) فرمودند: فهو شبهة حکمیّة؟

چون رفع شبهه و جهل به مقدار عدّه که سه طهر است یا بیشتر و یا کمتر از شئون و وظایف شارع است و جز با رجوع به امام تعیین آن ممکن نیست.

مراد از عبارت (و کذا مع الجهل باصل العدّة ...) چیست؟

این است که:

در صورتی که سائل به اصل عدّه در اسلام و لزوم آن جاهل بوده باشد، باز هم شبهه، شبهه حکمیه است، و وی معاقب است چون می‌توانست بپرسد و از خود رفع شبهه کند، نپرسید و لذا مقصّر است.

حاصل مراد شیخ در (الّا انّه اشکال یرد علی الرّوایة علی کل تقدیر ....) چیست؟

این است که: تخصیص دادن جاهل به حرمت، به واسطه تعلیل وارده در حدیث، مستلزم اشکالی است که در هریک از دو تقدیری که گذشت به روایت وارد است.

اشکال وارده بر روایت در اثر این تخصیص چیست؟

در حقیقت دو اشکال است:

۱- اگر علّت مشترکه را به یکی از دوطرف اختصاص دهیم و جهل در هر دو موضع بر شک حمل شود، دیگر وجهی برای این تخصیص وجود ندارد. یعنی:

همان‌طور که اگر جهل را در هر دو موضع حمل بر غفلت کنیم مستلزم این است که باز هم آن علّت مشترکه به یکی از دو طرف اختصاص پیدا کند که همان جاهل به حکم است.

و اگر جهل را تنها در رابطه با جاهل به حکم، حمل بر غفلت کنیم و جاهل به موضوع را، شاك ملتفت بدانیم، تفکیک این دو (جهل) از یکدیگر لازم آید.

در نتیجه: علی کل تقدیر اشکال متوجّه روایت است.

به عبارت دیگر: چه جهالت را بر شبهه موضوعیه حمل کنیم و چه بر شبهه حکمیّه در هر دو صورت اشکال متوجّه روایت است.

مراد از عبارت (فتدبر فیه و فی دفعه) چیست؟

این است که: هم در اشکالاتی که ذکر شد فکر کن و هم در دفع این اشکالات که قبلا گذشت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۴۹

متن: ۱- و قد یستدلّ علی المطلب اخذا من الشّهید فی الذّکری بقوله علیه السّلام:

کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه.[۵۲]

و تقریب الاستدلال کما فی شرح الوافیة:

ان معنی الحدیث: انّ کلّ فعل من الافعال الّتی تتّصف بالحلّ و الحرمة و کذا کلّ عین ممّا یتعلّق به فعل المکلّف و یتّصف بالحلّ و الحرمة اذا لم یعلم الحکم الخاصّ به من الحلّ و الحرمة فهو حلال.

فخرج ما لا یتّصف بهما جمیعا من الافعال الاضطراریّة و الاعیان الّتی لا یتعلّق بها فعل المکلّف و ما علم انّه حلال لا حرام فیه او حرام

لا حلال فیه.

۲- و لیس الغرض من ذکر الوصف مجرّد الاحتراز، بل هو مع بیان ما فیه الاشتباه فصار الحاصل انّ ما اشتبه حکمه و کان محتملا لان یکون حلالا و لان یکون حراما فهو حلال سواء علم حکم کلّی فوقه او تحته بحیث لو فرض العلم باندارجه تحته او تحقّقه فی ضمنه لعلم حکم ام لا.

و بعبارة اخری.

انّ کلّ شیء فیه الحلال و الحرام عندک بمعنی انّک تقسّمه الی هذین و تحکم علیه باحدهما لا علی التّعیین و لا تدری المعیّن منهما فهو لک حلال.

فیقال حینئذ: الرّوایة صادقة علی مثل اللّحم المشتری من السّوق المحتمل للمذکّی و المیتة و علی شرب التّتن و علی لحم الحمیر إن لم نقل بوضوحه و شککنا فیه، لانّه یصدق علی کلّ منهما انّه شیء فیه حلال و حرام عندنا بمعنی انّه یجوز لنا ان نجعله مقسما لحکمین فنقول:

هو امّا حلال و امّا حرام و انّه یکون من جملة الافعال الّتی یکون بعض انواعها و اصنافها حلالاـ و بعضها حراما و اشترکت فی انّ الحکم الشّرعی المتعلّق بها غیر معلوم[۵۳] انتهی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۵۰

ترجمه: ۱- و گاهی در اثبات این مطلب (برائت) به تبعیت از شهید رحمه اللّه در کتاب ذکری به حدیث شریف (کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتّی تعرف الحرام منه بعینه، فتدعه) استدلال شده است.

تقریب این استدلال به حدیث شریف آن‌طور که در کتاب شرح وافیه (سید صدر) آمده این است که:

معنای حدیث عبارتست از: (هر فعلی از افعال که متّصف به حلال و حرام است و نیز هر عینی از اعیان که متعلّق فعل مکلّف قرار گرفته و به حلیّت و حرمت موصوف است، وقتی حکم خاصّ به آن (یعنی: حلیّت و حرمتش) معلوم نباشد، پس آن حلال است. لذا موضوعی که متّصف به هر دو (یعنی: حلال و حرام) نمی‌شود، مثل افعال اضطراری و اعیان و ذواتی که اساسا متعلق فعل مکلّف قرار نمی‌گیرند و نیز اشیائی که فقط حلال بوده و حرام نداشته یا حرام بوده و حلال نداشته، از مورد حدیث خارج است.

دنباله استدلال

۲- و غرض از ذکر وصف (فیه حلال و حرام) مجرّد و صرف احتراز نیست، بلکه علاوه بر احتراز، مراد بیان چیزی (موضوعی) است که در آن شک و اشتباه ایجاد می‌شود.

پس: حاصل (از روایت) این شد که: آنچه حکمش مشکوک است و امکان دارد حلال باشد و یا حرام، پس آن (از نظر شرع) حلال است. اعم از اینکه، حکم کلّی، فوق و یا تحت آن معلوم باشد، به نحوی که اگر فرض شود که علم به اندراج آن (ما اشتبه حکمه) تحت کلّی یا به تحقّق آن (ما اشتبه حکمه) در ضمن کلّی، معلوم باشد، حکمش نزد ما معلوم است یا نه (تا شبهه حکمیه باشد مثل: لحم حمیر).

به عبارت دیگر: هر شیئی که نزد شما حلال و حرام داشته باشد، به این معنا که شما تقسیم نمایی آن را به این دو (حلال و حرام) و بر یکی از آن دو بطور غیر معیّن حکم کنی و حرمت و حلیت هیچ‌یک از آن دو را به طور مشخص ندانی، پس: برای شما حلال است در این صورت (با این معنا از حدیث) گفته می‌شود که روایت، بر مثل: گوشت خریداری شده از بازار که مذکّی و میته بودنش محتمل است و بر شرب توتون و نیز بر گوشت الاغ، اگر به وضوح حکمش قائل نباشیم و در آن شک کنیم، صادق می‌باشد، زیرا که بر هریک از این موضوعات صدق می‌کند که بگوییم نزد ما در آن حلال و حرام وجود دارد بدین معنا که برای ما

جایز است که آنها را برای این دو حکم (حلیت و حرمت) منقسم قرار دهیم و بگوییم:

هریـک از این‌هـا یـا حلال بوده و یا حرام و به تعبیر دیگر هرکـدام از جمله افعالی است که برخی از انواع آنها حلال و بعضـی دیگر حرام می‌باشـد و تمام در این جهت که حکم شـرعی متعلّق به آنها مجهول و مشـکوک است با هم مشترکنـد- تقریب اسـتدلال تمام شد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۵۱

تشریح المسائل مرجع ضمایر:

اشاره

ما لا یتصف بهما- حلیت و حرمت

تعرف الحرام منه- کل شی‌ء

حکم کلّی فوقه و تحته- مشتبه

تحققه فی ضمنه- ما اشتبه و کلّی

بوضوحه- لحم الحمیر

علی کل منها- امثله سه‌گانه

مرجع ضمیر در هو امّا حلال ...- شی‌ء

و بعضها حراما- انواع و اصناف

لم یعلم الحکم الخاص به- کلی عین

مرجع ضمیر در بل هو مع بیان- الاحتراز

باندراجه تحته- ما اشتبه حکمه و کلّی

لعلم حکمه- ما اشتبه

شککنا فیه- لحم الحمیر

ان یجعله- شی‌ء فیه حلال و الحرام

انواعها و اصنافها- افعال

اشترکت (هی)- افعال

مراد از مستدل در (قد یستدل) چه کسی است؟

۱- مرحوم فاضل تونی است که در کتاب وافیه به صحیحه عبد اللّه بن سنان از امام صادق علیه السّلام به نقل از کتاب کافی بر اثبات برائت در شبهات بدویه، استدلال کرده است.

۲- همچنین سید صدر در شرح وافیه استدلال جناب تونی را تثبیت و تقریر کرده است.

۳- و نیز مرحوم فاضل نراقی در مناهج الاصول از وجوه مختلف این استدلال را تقریر نموده است.

معنای حدیث از نظر جناب تونی چیست؟

این است که هر فعلی از افعـال و هر عینی از اعیـان که متعلّق فعل مکلّف قرار گیرنـد که گاهی متّصف به حرمت و گاهی متّصف به حلیّت می‌شود، در صورتی که یکی از این دو (یعنی: حلیت و حرمت) معلوم نباشد، محکوم به حلیّت است.

تقريب استدلال به صحيحه مزبور چگونه است؟

اين است كه: با توجه به معناى حديث، مورد حديث بايد موضوعى باشد كه احتمال اتصاف به هريك از دو صفت حليت و حرمت را داشته باشد. لذا دو موضوع از مورد اين صحيحه خارج و صحيحه شامل آنها نمى‌شود.

۱- افعال اضطرارى و اعيانى كه متعلّق فعل مكلّف واقع نمى‌شوند، تا قابل اتصاف به حليّت و حرمت باشند. مثل: ارتعاش دست، ضربان قلب، جريان خون در عروق كه از افعال غير اختيارى‌اند و مثل:

كوه قاف، سد يأجوج و مأجوج و ... كه متعلق فعلى از افعال مكلفين نيستند. چه آنكه افعال اضطرارى بلاشك جايز و مباح مى‌باشند و اعيان مذكور نيز به دليل عدم ابتلاء مكلّف از آنها از مورد تكليف خارج‌اند.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۱۵۲

۲- افعال و اعيانى كه معيّنا متصف به يكى از حرمت و حليّت هستند. يعنى: مقطوع بوده و مردّد و ذو احتمالين نيستند، بلكه يا حرمت آنها قطعى است مثل: شرب خمر در افعال و خود خمر در اعيان و يا حليّت آنها قطعى است مثل: شرب خل در افعال و خود خلّ در اعيان و يا خوردن آب در افعال و يا خود آب در اعيان كه به قيد (فيه حلال و حرام) از مورد حديث خارج مى‌شود.

پس مورد و منظور حديث چيست؟

اين است كه: كلّ فعل من الافعال و كلّ عين من الاعيان التى قابل لان يتصف بالحرمة و الحلية و لم يعلم الحكم الخاص به من الحل و الحرمة فهو لك حلال و هذا معنا اصل البراءة.

مراد از عبارت (و ليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز، بل .... الخ) چيست؟

اين است كه: عبارت (فيه حلال و حرام) صفت است براى (كل شيء) لذا:

۱- گاهى وصف را به منظور احتراز و پرهيز از موضوعى كه فاقد وصف است آورده مى‌گويند: اكرم رجلا- عالما، مفهومش اين است كه: لا تكرم الجاهل يعنى: از اكرام جاهل پرهيز كن.

۲- و گاهى وصف را به منظور بيان موضوع و تنقيح مورد حكم آورده مى‌گويند: «ان رزقت ولدا ذكورا فاختنه». كه قيد (ذكورا) براى احتراز از (اناثا) نيست، بلكه مراد اين است كه: موضوع ختان و مورد آن فرزند ذكور است.

۳- و گاهى وصف را به منظور هر دو جهت مى‌آورند، چنانچه در مورد حديث شريف اين‌گونه است.

يعنى: قيد (فيه حلال و حرام)، تنها براى اجتناب از موضوعى كه اين صفت در آن تحقّق ندارد، مثل: افعال اضطرارى و اعيانى كه متعلّق فعل مكلّف واقع نمى‌شوند، آورده نشده، بلكه علاوه برآن (احتراز)، مراد اين است كه: مورد اشتباه و موضوع آن را منقح و مشخّص نمايند، چنانچه امام اظهار فرموده‌اند كه مورد اشتباه كه محكوم به حليّت است چه موضوعى است، كه پس از تنقيح اين تميّز و تشخيص ضرورى مى‌گردد.

با توجه به معناى مذكور حاصل مراد مصنف از اين موصوف وصف چيست؟

اين است كه: هر چيزى كه حكمش بر ما مشتبه و مجهول باشد، در صورتى كه دو احتمال حلال و حرام در آن مساوى باشد، در ظاهر حلال است و احكام حلال برآن بار مى‌شود و در اين حكم، بين اينكه حكم كلى فوق شيء مشتبه الحكم يا حكم كلّى تحت آن محرز و مشخص باشد و يا اينكه چنين نباشد، فرقى نيست به عبارت ديگر فرقى نمى‌كند كه شبهه حكميه باشد و يا موضوعيه.

اينكه گفته شده: اگر حكم كلى ما فوق اين شيء مشتبه الحكم براى ما معلوم باشد به گونه‌اى كه اگر فرضا اين مشتبه داخل در تحت آن كلّى باشد، معلوم الحكم مى‌شود با مثال توضيح دهيد؟

فى المثل: گوشتى كه فرد از بازار خريدارى مى‌كند و از نظر ميته و يا مذكى بودن مشتبه است، چرا كه

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۱۵۳

در اين مثال، مكلّف، هم حكم كلى مذكى را كه حليّت است مى‌داند و هم به حكم كلّى ميته كه حرمت است آگاه است، لكن نمى‌داند كه اين گوشتى كه خريدارى كرده از مصاديق مذكّى است يا ميته؟

با بيانى كه گذشت حديث مزبور هم به درد شبهات حكميّه مى‌خورد و هم به درد شبهات موضوعيه و در هر دو حليّت ظاهريه را اثبات مى كند.

اينكه گفته شد (اگر) حكم كلى ما دون روشن باشد به نحوى كه اگر اين كلّى در ضمن هريك از آن دو محقق مى‌شد، حكمش مسلم مى‌بود، با ذكر مثال روشن كنيد؟

مثل: مايعى كه مردد است در خارج ميان شراب و سركه، حال مايع عام و كلّى است و حكم كلّى تحت اين مشتبه معلوم است كه خمر حرام و حلّ حلال است لكن حكم مايع مردّد و مشكوك است.

و يا مثل: مطلق گوشت به عنوان جنس كه در تحت آن دو كلّى يعنى گوشت مذكّى و گوشت ميته قرار گرفته‌اند و حكم هريك نيز مشخص است كه ميته حرام و مذكّى حلال.

اما مكلّف نمى‌داند كه جنس گوشت كه در ضمن فرد مشكوك تحقق دارد با كدام‌يک از دو موضوع واقع در تحت خودش منطبق است؟ يعنى: فرد مشكوك از كدام‌يک از آن دو مى‌باشد.

به عبارت ديگر: در فرض مزبور شبهه موضوعيّه است. حال اگر مكلّف توسط اماره‌اى به ميته يا مذكّى بودن گوشت خريدارى كرده علم پيدا كند، هرگز در حكمش مردّد و متحيّر نخواهد بود.

و يا اينكه اساسا حكم كلّى ما دون يا ما فوق معلوم نيست كه در شبهه حكميّه ماجرا همين است مثل: حرمت لحم الحمير و .....

مراد از مطلب اخير چيست؟

در رابطه با شبهه حكميه است. فى المثل:

۱- استعمال دخانيات كه مكلّف اصلا در حكم آن شك دارد و از جعل حرمت و يا حليّت آن رأسا بى‌خبر است.

۲- و يا مثل: خوردن گوشت حمار كه به فرض مشكوك بودنش مى‌توان حكم آن را از موارد شبهات حكميه قرار داد.

نكته: حديث در هر سه مثال فوق صادق است، يعنى: در حقّ هريك از گوشت خريدارى شده، شرب توتون و گوشت حمار مى‌توان گفت: چيزهايى هستند كه از نظر حكم محتمل الحرمة و الحلية هستند، منتهى:

۱- منشأ شبهه در گوشت خريده‌شده امور خارجى است و لذا شبهه در آن موضوعى است.

۲- و منشأ شبهه در شرب توتون و لحم الحمار چون منشأ شبهه عدم نصّ است پس شبهه در اينجا حكميّه است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۱۵۴

متن: أقول: الظاهر أنّ المراد بالشى‌ء ليس هو خصوص المشتبه، كاللحم المشترى و لحم الحمير على ما مثّله بهما، إذ لا يستقيم إرجاع الضمير فى «منه» إليهما، لكن لفظة «منه» ليس فى بعض النسخ.

و أيضا: الظاهر أنّ المراد بقوله عليه السّلام: «فيه حلال و حرام» كونه منقسما إليهما و وجود القسمين فيه بالفعل لا مردّدا بينهما، إذ لا تقسيم مع الترديد أصلا، لا ذهنا و لا خارجا. و كون الشى‌ء مقسما لحكمين، كما ذكره المستدلّ، لم يعلم له معنى محصّل. خصوصا مع قوله قدّس اللّه سرّه «أنّه يجوز لنا ذلک»، لأنّ التقسيم إلى الحكمين، الذى هو فى الحقيقة ترديد لا تقسيم، أمر لازمىّ قهرىّ لا جائز لنا.

و على ما ذكرنا فالمعنى- و اللّه العالم- أنّ كلّ كلّىّ فيه قسم حلال و قسم حرام، كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكّى و الميتة، فهذا الكلّىّ لک حلال إلى أن تعرف القسم الحرام معيّنا فى الخارج فتدعه.

و على الاستخدام يكون المراد: ان كلّ جزئىّ خارجىّ فى نوعه القسمان المذكوران فذلک الجزئىّ لک حلال حتّى تعرف القسم

الحرام من ذلك الكلّىّ فى الخارج فتدعه. و على أىّ تقدير: فالرواية مختصّة بالشبهة فى الموضوع.

و أمّا ما ذكره المستدلّ- من أنّ المراد من وجود الحلال و الحرام فيه احتماله و صلاحيته لهما- فهو مخالف لظاهر القضيّة و لضمير «منه» و لو على الاستخدام.

ثم الظاهر: أنّ ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه- كما فى قوله عليه السّلام فى رواية اخرى: «كلّ شىء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»- بيان منشأ الاشتباه الذى يعلم من قوله عليه السّلام: «حتى تعرف». كما أنّ الاحتراز عن المذكورات فى كلام المستدل أيضا يحصل بذلك.

ترجمه:

۱- نظر شيخ پيرامون مقاله شارح وافيه

ظاهرا مراد از (شىء) خصوص موضوع مشتبه (يعنى: مردّد و مجهول) مثل: گوشت خريدارى شده (از بازار كه در مذكّى و ميته بودنش مردّد است) و نيز مثل گوشت حمار، بنا بر آنچه شارح وافيه مثال زده به آن دو زيرا ارجاع ضمير مجرورى در (منه) به اين دو (لحم المشترى و لحم الحمير) درست نيست، علاوه بر اينكه لفظ منه در بعضى از نسخه‌ها نيامده. و نيز مراد از (فيه حلال و حرام) ظاهرا منقسم شدن شىء به اين دو است و وجود هر دو قسم (حلال و حرام) در آن شىء فعلى باشد (يعنى: مراد اى شىء امر كلّى است كه مشتبه نيز تحت آن است نه خصوص فرد مشتبه) نه اينكه مردّد ميان اين دو، چه آنكه با ترديد اصلا تقسيم صورت نمى‌پذيرد نه در ذهن و نه در خارج.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۱۵۵

و مقسم بودن شىء براى دو حكم (حلال و حرام) چنانكه شارح وافيه آن را فرموده معنا و مفهوم قابل اعتمادى ندارد على الخصوص با ملاحظه اين عبارتشان كه (تقسيم آن به حلال و حرام ما جايز است) زيرا تقسيم شىء به دو حكم كه در حقيقت ترديد است نه تقسيم، امرى است لازم و قهرى نه جايز و ممكن براى ما.

۲- معناى حديث از نظر شيخ

اشاره

۲- بنا بر آنچه ما گفتيم، پس معنا اين است كه هر امر كلّى كه در آن قسمى حلال و قسمى حرام است مثل: مطلق گوشت گوسفند كه مشترك است ميان مذكّى و ميته.

پس: اين امر كلّى براى شما حلال است تا به قسم حرامش به طور مشخص اطلاع‌يابى و سپس آن را ترك كنى.

استخدام در مرجع ضمير (منه)

و بنا بر استخدام در ضمير (منه) نسبت به مرجعش معنا و مراد حديث عبارتست از اينكه:

هر فرد مشكوك و مشتبهى كه در نوعش دو قسم حرام و حلال باشد، جزئى مشكوك مذكور حلال بوده تا آنكه به قسم حرام از آن كلى در خارج اطلاع پيدا كنى، آنگاه تركش كنى.

و به‌هرتقدیر (چه قائل به استخدام شویم یا نه) حدیث مختص به شبهه موضوعیه است (و بحث ما در شبهه حکمیه).

۳- اشکال شیخ به معنای شارح وافیه از حدیث

۳- اما آنچه را که شارح وافیه بیان فرمود که مراد از وجود حلال و حرام در شیء، اتصال و صلاحیّت آن برای این دو است نه آنکه این دو قسم در آن فعلی باشند، باید گفت:

این معنا با ظاهر قضیه و نیز با وجود کلمه (منه) هرچند قائل به استخدام در آن شویم مخالف است (و قابل اعتماد نیست) ظاهرا ذکر این قید (فیه حلال و حرام) با اینکه کلام (حدیث) بدون آن نیز تمام است.

چنانکه در کلام امام در روایت دیگری چنین آمده است که (کل شیء لک حلال حتی تعرف انّه حرام) برای بیان این نکته است که منشأ اشتباه و شبهه‌ای که از فرموده امام علیه السّلام در ذیل حدیث (یعنی حتی تعرف) دانسته می‌شود را معین و مشخص کند.

چنانچه احتراز از آنچه در کلام شارح وافیه ذکر شده با همین قید (فیه حلال و حرام) حاصل می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۵۶

تشریح المسائل

وجه ظهور وقوع در (الظاهر ان المراد بالشیء ...) چیست؟

کلمه (منه) در حدیث است.

مراد از (لیس هو خصوص المشتبه) چیست؟

این است که به امر مردّد و مجهول اختصاص ندارد، بلکه مراد از آن، امر کلّی است که مشتبه یکی از مصادیق آن است.

چه افرادی برای مصداقی که تحت یک کلّی است قابل تصوّر است؟

سه فرد ۱- معلوم الحجّة ۲- معلوم الحرمه ۳- مشتبه الحرمة و الحلیّة

فرد مشکوک الحرمة و الحلیه تحت کدامیک از دو قسم دیگر است؟

به مقتضای حدیث تحت معلوم الحلیّه است مگر آنکه علم به حرمتش حاصل شود.

وجه عدم استقامت در (اذ لا یستقیم ارجاع الضمیر ... الخ) چیست؟

این است که دو فرد لحم المشتری و لحم الحمیر دو فرد خاصی هستند که حکمشان مجهول است یعنی: یا حلال‌اند و یا حرام. در حالی که کلمه (من) در (منه) تبعیضیّه است و علی الظاهر باید مرجع ضمیر یک کلّی باشد که مقسم برای هر دو قسم باشد.

حاصل مطلب در (اقول) چیست؟

پاسخ شیخ است به مقاله شارح وافیه که فرمود:

روایت بر گوشت خریداری شده (و مثل آن) و گوشت حمار، هر دو صادق است، چرا که درباره هریک از دو گوشت مزبور می‌توان گفت: هریک از این دو از جمله اموری هستند که (فیه حلال و حرام).

حاصل ردّ شیخ از مقاله مزبور چیست؟

این است که: هیچ‌یک از دو قسم مذکور را نمی‌توان مقسم برای حلال و حرام قرار داد، بلکه ممکن است که هریک یا حلال باشند یا حرام.

به عبارت دیگر: حلال و حرام دو قسم فعلی در گوشت خریداری شده و گوشت حمار نیستند، بلکه به نحو احتمال و تردیدانند، بدیهی است که شیء مردّد میان دو امر را نمی‌توان به آن دو تقسیم کرد.

دلیل شیخ بر مدّعای فوق چیست؟

کلمه (منه) است در حدیث، چرا که کلمه (منه)، شیء را ظاهر در امر کلیّ قرار می‌دهد تا اینکه اتصافش به حلیّت به ملاحظه برخی افراد و به حرمت به اعتبار برخی دیگر از افراد درست باشد.

بنابراین، اگر نسبت به برخی دیگر از افراد در اینکه از افراد حلال‌اند یا از مصادیق حرام، مشکوک و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۵۷

مردّد باشیم، به اقتضای حدیث حکم به حلیّت آنها نموده و از افراد حلالشان قرار می‌دهیم.

به طور کلّی شیخ در مقول (اقول) چه می گوید؟

۱- دو معنا برای حدیث از لسان سید صدر ذکر می کند که بر مبنای هر دو معنا حدیث عام است یعنی:

که هم به درد شبهات حکمیه می‌خورد، هم به درد شبهات موضوعیّه، و در هر دو نوع شبهه، حکم به حلیّت فرد مشکوک می‌نماید.

لکن این دو معنا مبتلا به اشکالاتی است که بیان خواهد شد.

۲- دو معنا نیز خود ایشان برای حدیث ذکر می‌فرماید که فاقد اشکال‌اند، لکن بر اساس این دو معنا حدیث عام نبوده و به درد شبهات حکمیه نمی‌خورد، بلکه اختصاص به شبهات موضوعیه دارد.

معنای اول سید صدر از حدیث چیست؟

ایشان در مباحث قبل در ضمن امثله‌ای که آورد:

۱- شیء را به معنای خصوص مشتبه الحکم گرفته بود.

۲- فیه حلال و حرام را به معنای فیه احتمالان گرفته بود.

پس: معنای حدیث این می‌شود که: هر امر مشتبه الحکمی (اعم از اعیان و افعال اختیاریه، چه کلّی و چه جزئی) که دارای دو احتمال یعنی: احتمال حلیّت و حرمت، هر دو باشد در حق شما حلال ظاهری است که غایت این حلیّت، معرفهٔ الحرام بعینه می‌باشد.

نتیجه معنای مذکور چیست؟

این است که: حدیث مزبور هم در شبهه حکمیه جاری است، هم در شبهه موضوعیّه.

اولین اشکالی که بر معنای مزبور وارد است چیست؟

این است که معنای مزبور با کلمه (منه) در عبارت حدیث ناسازگار است، چرا که «من» تبعیضیه است و لذا معنایش در (تعرف الحرام منه) این است که حرام از آن شیء را بشناس.

حال:

اولا: حرام از آن شیء در جایی است که حلال از آن نیز باشد.

ثانیا: در شیء مشتبه الحکم نیز این گونه نیست که بعض آن حلال و بعض دیگرش حرام باشد، بلکه یا در واقع حلال است و یا حرام.

پس مراد از عبارت (لکن لفظهٔ (منه) لیس فی بعض النسخ ...) چیست؟

این است که: شیخ پس از اشکال بر معنای سید صدر از حدیث، در تضعیف استشهاد و اشکال خودش می‌فرماید: لفظ (منه) در برخی نسخ وارد نشده، لذا نمی‌توان به شارح وافیه اشکال نمود که منظور از شیء، خصوص دو مشتبه مزبور است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۵۸

دومین اشکال بر معنای سید صدر از حدیث مورد بحث چیست؟

این است که فیه حلال و حرام، ای فیه احتمالان با ظاهر جمله نمی‌سازد، چرا که ظاهر حدیث تقسیم است و تقسیم در جایی صورت

می‌گیرد که هر دو قسم و یا همه اقسام بالفعل موجود:

۱- اگر تقسیم در خارج انجام شود باید اقسام آن مقسم در خارج موجود باشند یعنی فی المثل: الانسان امّا عالم و امّا جاهل که هر دو قسم در خارج بالفعل موجودند.

۲- و اگر تقسیم در ذهن انجام گیرد، باید اقسام مقسم در ذهن بالفعل موجود باشند فی المثل: الممتنع امّا ذاتی و اما غیریّ که هر دو در ذهن بالفعل موجودیت دارند در غیر این صورت تقسیم نادرست است.

حال برطبق معنای شما واقع و نفس الامر شیء واحد (یا مشتبه) است که در واقع یا حلال است یا حرام.

یعنی: یکی از دو مصداق حلال و حرام است، به عبارت دیگر: مردّد میان این دو امر مزبور است نه اینکه دو قسم داشته باشد، لذا با وجود تردید جایی برای تقسیم وجود ندارد، نه در خارج و نه در ذهن.

بنابراین بیان شما (سید) که گفتید: نجعله مقسما لحکمین درست نمی‌باشد، به‌ویژه اینکه گفتید:

یجوز لنا ان نجعله .... که حتما و قطعا صحیح نیست. چرا؟

زیرا چنین تقسیم‌بندی که در حقیقت تردید است امری قهری و حتمی است و نه اینکه در اختیار می‌باشد و جایز و لذا این معنا صحیح نیست.

دومین معنای سید صدر از حدیث چگونه معنایی است؟

به این نحو است که از قاعده استخدام در حدیث استفاده نموده و لذا از مرجع ضمیر یک معنا و از خود ضمیر معنای دیگری را اراده نموده است.

یعنی فرموده مراد از شیء به همان معنای خصوص مشتبه الحکم است و مراد از فیه حلال و حرام همان فیه احتمالان است چنانکه در معنای اوّل چنین بود. منتهی، ضمیر منه را به خصوص آن شیء مشتبه برنمی‌گردانیم، بلکه به کلّی آن مشتبه برمی‌گردانیم، که در ضمیر (منه) فقط استخدام به کار رفته است.

بنابراین معنای حدیث این می‌شود که: هر مشتبه الحکمی که ذو احتمالین (حلیّت و حرمت) است، در ظاهر برای شما حلال است البته تا زمانی که حرام از نوع و کلی آن مشتبه را بشناسید و از آن بپرهیزید.

فی المثل: مایعی در خارج وجود دارد که مشتبه است و احتمال هریک از حرمت و حلیّت را دارد این مایع تا زمانی که حرام از آن مطلق المایع (که دارای دو فرد است یکی حلال که خل باشد و دیگری حرام که خمر باشد) را بشناسی و بدانی که مصداق خمر است و حلال است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۵۹

اولین اشکالی که بر دومین معنای سید صدر از حدیث مزبور شده چیست؟

اولا: اصل این است که ضمیر تابع مرجع خود باشد و هر معنایی که از مرجع اراده شود از ضمیر نیز اراده شود پس استخدام در اینجا خلاف قاعده است.

ثانیا: فیه حلال و حرام ظهور در تقسیم فعلی دارد و نه تردید.

ثالثا: از آنجا که تقسیم مذکور در موضوعات صحیح است و نه در احکام، چون در احکام، نوع و کلّی شیء مشتبه دو قسم حلال و حرام ندارد، بلکه کلّی یک شیء (مثلا مطلق توتون) در واقع یا حلال است یا حرام، نه اینکه بعض آن حلال و بعض دیگرش حرام باشد، پس حدیث اختصاص به شبهات موضوعیّه دارد و شامل احکام نمی‌شود.

اوّلین معنای شیخ از حدیث مزبور چیست؟

این است که:

۱- شیء را به معنای امر کلّی در نظر بگیریم نه خصوص فرد مشتبه الحکم

۲- فیه حلال و حرام را نیز به معنای تقسیم بگیریم.

۳- ضمیر در (فیه) و (منه) را به کلّی ارجاع دهیم.

معنای حدیث عبارت می‌شود از اینکه: هر کلی‌ای که یک قسم حلال در آن هست و یک قسم حرام، آن کلیّ، تا زمانی که قسم حرام از آن کلّی را بشناسی و کنار بگذاری، بر شما حلال است.

فی‌المثل: گوشت گوسفند کلّی و دارای دو قسم است: ۱- قسم حلال که مذکّی باشد ۲- قسم حرام که میته است. لذا کلّی گوشت گوسفند حلال است تا روزگاری که یقین حاصل کنی که یک قسم میته است و نه مذکّی پس گوشتی که از بازار خریداری می کنید و شک داری که مذکّی است یا میته، تا یقین به حرام آن حاصل نکنی حلال است.

ویژگی معنای شیخ از حدیث چیست؟

این است که: نه اشکال استخدام در آن وجود دارد و نه اینکه حدیث ظاهر در تقسیم باشد، بلکه این معنا برخلاف تقسیم است. منتهی بنابراین تعریف، حدیث به شبهات موضوعیّه اختصاص می‌یابد.

چرا؟

زیرا در شبهات حکمیّه، آن کلّی (که استعمال دخانیات باشد) دو قسم ندارد که یکی حلال و یکی حرام باشد، بلکه اصلا یک قسم است که در واقع یا حلال است یا حرام.

حاصل مطلب از این معنا چیست؟

این است که: حدیث مزبور از مسئله مورد بحث که شبهات حکمیه است بیگانه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۶۰

دومین معنای شیخ از حدیث مورد بحث چگونه معنایی است؟

بدین نحو است که:

۱- شیء را خصوص مشتبه الحکم معنا کنیم و نه کلّی.

۲- در ضمیر (فیه) و (منه) قائل به استخدام شده و آن را به کلّی و نوع مشتبه الحکم ارجاع داد در نتیجه: معنای حدیث این می‌شود که:

هر امر جزئی خارجی (مثل: گوشتی که از بازار خریداری شده)، که در نوع کلّی آن (مطلق گوشت گوسفند)، دو قسم وجود دارد یکی حلال (مذکّی) و دیگری حرام (میته)، آن جزئی مشتبه بر شما حلال است تا زمانی که قسم حرام از آن کلّی را بشناسی و از آن پرهیز کنی، پس این گوشت خارجی (خریداری شده) حلال است.

ویژگی این معنا چیست؟

این است که:

۱- طبق این معنا دو استخدام در حدیث به کار رفته، هم در ضمیر (منه) و هم در (فیه) که هر دو استعمال خلاف اصل است.

۲- حدیث مزبور مخصوص شبهات موضوعیّه است چون که در رابطه با موضوعات است که مشتبه و جزئی‌اند و کلّی آن نیز بر دو قسم است و حال آنکه در احکام چنین نیست.

در نتیجه: این حدیث مربوط به شبهات موضوعیّه است و به درد شبهات حکمیّه نمی‌خورد.

مراد از عبارت (ثم الظاهر انّ ذکر هذا القید مع تمام الکلام بدونه ... الخ) چیست؟

۱- راجع به قید (فیه حلال و حرام) در حدیث شریف است؛ چون معنای کلام بدون این قید نیز تمام است و این قید، قید زائدی

است.

چه گواهی بر مدّعای فوق دارند؟

روایات دیگری که وارد شده و بدون این قید تمام هستند از جمله کل شیء لک حلال حتی تعرف انّه حرام.

پس جهت آوردن این قید توسط امام با تمامیّت معنا چیست؟

۱- احتراز از:

- اعیان و افعالی که قابل اتصاف به حلیّت و حرمت نیستند.

- افعالی که معلوم الحلیّه و الحرمهٔ هستند.

۲- بیان منشأ شبهه برای مکلّف.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۶۱

مراد امام علیه السّلام از بیان منشأ شبهه چیست؟

این است که کلّی و نوع این مشتبه دارای یک قسم حلال و یک قسم حرام است، و لذا وجود این دو قسم باعث شد، که وضعیت این جزئی و یا فرد غیر معلوم بر مکلّف مشتبه شود که در تحت کدامیک از این دو قسم قرار دارد. یعنی: اگر تنها حلیّت بود و کلّی حلال و یا اگر تنها حرمت بود و کلّی حرام امر بر مکلّف مشتبه نمی‌شد، و این (فیه حلال و حرام) سبب شبهه شده است.

چه نتیجه‌ای از این بیان گرفته می‌شود؟

اینکه روایت مزبور حکم شبهه موضوعیّه را بیان می‌کند.

دومین اشکالی که بر معنایی که شارح وافیه از قید (فیه حلال و حرام) کرد و گفت: معنای این قید این است که شیء قابلیت برای این دو را داشته و احتمال هریک درباره آن داده شود چیست؟

این است که:

اولا: معنایی که شما (شارح وافیه) از قید مزبور کردید با ظاهر قضیّه تنافی دارد، چون‌که نفس عبارت (کل شیء فیه حلال و حرام) ظهور در این معنا دارد که شیء منقسم به دو قسم فعلی حلال و حرام باشد، نه اینکه امکان دارد و محتمل است که یکی از آن دو باشد، زیرا از حرف عطف (او) که برای جمع فعلی متعاطفین است، وجود دو قسم را به صورت بالفعل می‌توان دریافت.

ثانیا: این معنا با ضمیر (منه) مخالف است، چرا که مرجع ضمیر باید یک امر کلّی باشد که دو قسم مذکور بالفعل در آن موجود باشند، چرا؟

زیرا (من) که بر سر آن آمده، تبعیضیّه است، و (من) به معنای تبعیض با عود ضمیر به خصوص مشتبهی که میان حلال و حرام مردّد است مثل: گوشت خریده شده از بازار و یا گوشت خر، سازگاری ندارد، هرچند که در ضمیر قائل به استخدام شویم، چون‌که این خود برخلاف اصل و برخلاف ظاهر است.

غرض از عبارت (و ایضا الظّاهر انّ المراد ... الخ) چیست؟

اشاره دارد بر دلیل دوم مبنی بر اینکه مراد از (شیء) خصوص فرد مشتبه نیست، بلکه مراد از آن امر کلّی است که فرد مشتبه نیز در تحت آن داخل است.

مراد از عبارت (اذ لا تقسم مع التردید ....) چیست؟

این است که: وقتی می‌گوییم مراد از شیء، شیء مردّد میان حرام و حلال نیست، این است که امام علیه السّلام (شیء) را به دو قسم فعلی حلال و حرام تقسیم نموده است نه اینکه آن را مردّد قرار داده باشد، چون تقسیم با تردید سازگار نیست. به عبارت دیگر: چیزی که مردد است میان حلال و حرام نمی‌توان گفت بر دو قسم است، یک قسم از آن حلال و قسم دیگرش حرام.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۶۲

غرض از (و کون الشیء مقسما لحکمین الخ ...) چیست؟

این است که با تقریر مستدلّ می‌توان تقسیم را عملی نمود بدین نحو که جایز است که شیء را مقسم قرار داده، در مقام تقسیم بگوییم:

شیء یا حلال است یا حرام.

اختصارا بفرمایید شیخ چه بیانی در مقابل تقریر مستدل داشت؟

فرمود: تقریر ایشان معنای قابل اعتماد و استنادی ندارد و اینکه فرمود جایز است که در تقسیم (شیء) بگوییم: یا حلال است یا حرام، کلام درستی نیست چرا که:

اولا: تقسیم به حلال و حرام همان تردید است و نه تقسیم.

ثانیا: تقریر ایشان جهت تقسیم قرار دادن آن کافی نبوده و این یک امر قهری است.

لذا تعبیر به جواز در اینجا صحیح نیست.

ضمیر (هو) در عبارت (فهو مخالف لظاهر القضیّة ....) راجع به چیست و مراد از (القضیة) چه می‌باشد؟

هو به ذکره المستدل راجع است و مراد از (القضیّة) عبارت: (کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حرام) است.

وجه مخالفت با ظاهر این قضیّه چیست؟

این است که: ظاهر این قضیّه انقسام شیء به دو قسم حلال و حرام بوده به نحوی که هر دو قسم در آن فعلی باشند و پرواضح است که احتمال وجود هریک و صلاحیّت شیء برای این دو با ظاهر مزبور قابل جمع نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۶۳

متن: و منه یظهر فساد ما انتصر بعض المعاصرین[۵۴] للمستدلّ- بعد الاعتراف بما ذکرنا من ظهور القضیّة فی الانقسام الفعلیّ، فلا یشمل مثل شرب التتن- من: أنّا نفرض شیء له قسمان: حلال و حرام، و اشتبه قسم ثالث منه، کاللحم فإنّه شیء فیه حلال و هو لحم الغنم و حرام و هو لحم الخنزیر، فهذا الکلّیّ المنقسم حلال، فیکون لحم الحمار حلالا- حتّی نعرف حرمته[۵۵]. و وجه الفساد أنّ وجود القسمین فی اللحم لیس منشأ لاشتباه لحم الحمار و لا دخل له فی هذا الحکم أصلا، و لا فی تحقّق الموضوع؛ و تقیید الموضوع بقید أجنبیّ لا دخل له فی الحکم و لا فی تحقّق الموضوع مع خروج بعض الأفراد منه مثل شرب التتن- حتّی احتاج هذا المنتصر إلی إلحاق مثله بلحم الحمار و شبهه ممّا یوجد فی نوعه قسمان معلومان بالإجماع المرکّب- مستهجن جدّا لا ینبغی صدوره من متکلّم فضلا عن الإمام علیه السّلام.

هذا، مع أنّ اللازم ممّا ذکر عدم الحاجة إلی الإجماع المرکّب، فإنّ الشرب فیه قسمان: شرب الماء و شرب البنج، فشرب التتن کلحم الحمار بعینه، و هکذا جمیع الأفعال المجهولة الحکم؛ و أمّا الفرق بین الشرب و اللحم بأنّ الشرب جنس بعید لشرب التتن بخلاف اللحم فممّا لا ینبغی أن یصغی إلیه.

هذا کلّه، مضافا إلی أنّ الظاهر من قوله «حتّی تعرف الحرام منه» معرفة ذلک الحرام الّذی فرض وجوده فی الشیء، و معلوم أنّ معرفة لحم الخنزیر و حرمته لا یکون غایة لحلّیّة لحم الحمار.

و قد اورد[۵۶] علی «الاستدلال» ب: لزوم استعمال قوله علیه السّلام «فیه حلال و حرام» فی معنیین:

أحدهما أنّه قابل للاتّصاف بهما، و بعبارة اخری: یمکن تعلّق الحکم الشرعیّ به لیخرج ما لا یقبل الاتّصاف بشیء منهما، و الثانی أنّه منقسم إلیهما و یوجد النوعان فیه إمّا فی نفس الأمر أو عندنا، و هو غیر جائز؛ و بلزوم استعمال قوله علیه السّلام «حتّی تعرف الحرام منه بعینه» فی المعنیین أیضا، لأنّ المراد حتّی تعرف من الأدلّة الشرعیّة الحرمة إذا ارید معرفة الحکم المشتبه، و حتّی تعرف من

الخارج من بيّنه أو غيرها الحرمة إذا اريد معرفة الموضوع المشتبه، فليتأمّل[۵۷]. انتهى.
و ليته أمر بالتأمّل فى الإيراد الأوّل أيضا. و يمكن إرجاعه إليهما معا، و هو الأولى.
و الإنصاف ظهور بعضها فى الدلالة على عدم وجوب الاحتياط فى ما لا نصّ فى الشبهة التحريميّة بحيث لو فرض تماميّة الاخبار الآتية للاحتياط وقعت المعارضة بينهما، لكن بعضها غير دال الاعلى عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد امر عام به، فلا تعارض ما سيجىء من اخبار الاحتياط لو نهضت للحجيّة سندا و دلالة.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۶۴
ترجمه:

۱- انتصار مرحوم نراقی

و از آن (بیانی که گذشت) فساد انتصاری که برخی از معاصرین (نراقی) نسبت به فاضل تونی کرده‌اند بعد از اعتراف به آنچه ما ذکر نمودیم که ظاهر قضیّه در انقسام فعلی است آشکار می‌شود. بنابراین شامل نمی‌شود (این حدیث) مانند شرب توتون را، از جمله، اگر فرض کنیم که شیء دارای دو قسم حلال و حرام است و قسم سومش مشتبه است مثل گوشت.
پس از آن شیء (کلّی) قسمی حلال است و آن گوشت گوسفند است و قسمی از آن حرام است و آن گوشت خوک است پس گوشت به وصف کلیّت که بر دو قسم منقسم می‌شود (حکم مطلقش) حلیت است ازاین‌رو گوشت حمار نیز حلال می‌باشد تا حرمتش معلوم شود.

۲- وجه فساد در کلام فاضل نراقی

این است که، وجود آن دو قسم (قسمی حلال و قسم حرام) در گوشت، منشأ اشتباه در گوشت حمار نیست و نه دخالتی در این حکم (به حلیّت لحم) دارد و نه در تحقق موضوع (یعنی شک) نقشی دارد.
لذا، مقیّد کردن موضوع به قیدی اجنبی (یعنی: فیه حلال و حرام) که دخالتی در تحقّق حکم و ثبوت موضوع ندارد، علاوه بر خروج بعضی افراد از آن (موضوع مقیّد) مثل: شرب توتون، تا اینکه جناب نراقی برای الحاق مثل آن (شرب توتون) به گوشت حمار و مثل آن از آنچه در نوع آن دو قسم معلوم (و یک فرد مشکوک) وجود دارد نیازمند به اجماع مرکب باشد، عملی ناپسند است که صدور این کار از متکلّمی عادی سزاوار نیست تا چه رسد از امام معصوم علیه السّلام.
از این (مطلب) که بگذریم از تقریری که فاضل نراقی برای اثبات برائت در لحم حمار نمود، عدم نیاز به اجماع مرکب لازم می‌آید، پس شرب دارای دو قسم است، شرب آب (که حلال است) و شرب بنگ (که حرام است) پس: شرب توتون بعینه مثل گوشت حمار است (و فرقی ندارد) یعنی (اگر شرب توتون مشتبه شد آن را به قسم حلال ملحق می‌کنیم) و این‌چنین است تمام افعال مجهول الحکم (یعنی: تقریر فوق در همه جاری است) اما تفاوت میان شرب و لحم به اینکه شرب، جنس بعید است برای شرب توتون، به خلاف گوشت نسبت به گوشت حمار از جمله چیزهایی است که شایسته نیست بدان اعتماد شود.
۳- این (دو اشکال) تمام مطلب بود مضافا بر اینکه، از ظاهر عبارت (حتی تعرف الحرام منه) برمی‌آید که، مراد از معرفت حرام همان حرامی است که در شیء کلّی وجود دارد و معلوم است که شناخت به گوشت خوک و حرمت آن، غایت برای حلیّت گوشت حمار نیست.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۶۵
۱- و گاهی بر این استدلال (به حدیث شریف جهت اثبات برائت) اشکال شده است به:

الف: لزوم به‌كارگيرى عبارت (فيه حلال و حرام) از سخن امام در دو معنا:

۱- يكى به معناى شى‌ء كه قابليت اتّصاف به هريك از (حليّت و حرمت) را داشته باشد به عبارت ديگر تعلّق حكم شرعى به آن (شى‌ء) ممكن است تا بدين‌وسيله شيئى كه، اتّصاف به هيچ‌يك از اين دو (حليّت و حرمت) را نمى‌پذيرد از مورد آن خارج شود.

۲- و يكى به معناى شيئى كه به حلال و حرام تقسيم و اين دو در آن (بالفعل) يافت شوند يعنى خواه (وجود اين دو در آن) به حسب نفس الامر باشد و يا از نظر ما. و آن (استعمال لفظ در اكثر از معناى واحد) جايز نيست.

ب: و لزوم بكارگيرى عبارت (حتّى تعرف الحرام منه بعينه) نيز از سخن امام در دو معنا اگر از آن (عبارت) شناخت حكم مشتبه اراده شده باشد، مراد اين است كه (هر شيئى حلال است) زيرا تا زمانى كه از طريق ادلّه شرعيّه به حرمتش اطلاع يابى و اگر از آن (عبارت) شناخت حكم مشتبه اراده شده باشد، مراد اين است كه (هر شيئى حلال است) تا زمانى كه از طريق غير ادلّه شرعيّه به حرمتش اطلاع يابى.

و اى كاش ايشان در همان ايراد اوّل امر به تأمل مى‌نمود و ارجاع آن به هر دو ممكن است و اين اولى است اين تمام ادلّه‌اى است كه حضرات مجتهدين (در عدم وجوب احتياط) بدان استدلال نموده‌اند.

انصاف اين است كه: بعضى (مرسله فقيه) ظهور در دلالت بر عدم وجوب احتياط، و شبهه حكميّه ناشى از عدم نصّ دارد، به طورى كه، اگر فرض شود اخبار و احاديث آتيه در اثبات احتياط تامّ و بدون اشكال هستند بين آنها و اين اخبار تعارض واقع مى‌شود.

و لكن بعضى ديگر از ادلّه (منقول) دلالت ندارند جز بر عدم وجوب احتياط البتّه اگر امر عامى بر وجوب احتياط وارد نشده باشد.

پس: با اخبار احتياطى كه به زودى نقل خواهد شد هرچند براى حجيّت از حيث سند و دلالت هم صالح باشد، هيچ‌گونه تعارضى ندارند.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۱۶۶

تشريح المسائل

مراد از (و منه يظهر فساد ما انتصر بعض المعاصرين للمستدل ... الخ) چيست؟

اين است كه از تقرير گذشته، فساد بيان و توجيه فاضل نراقى در كتاب مناهج از فاضل تونى يا سيد صدر آشكار مى‌شود.

كلام نراقى در مقام انتصار جناب فاضل چيست؟

اين است كه: بله حديث شريف حكم فرد مشتبه از كلّى را بدين نحو بيان مى‌كند كه كلّى منقسم به دو قسم حلال و حرام فعلى است نه اينكه احتمالا به يكى از آن دو متّصف شود به عبارت ديگر مى‌گويد:

جمله (فيه حلال و حرام) ظهور در انقسام فعلى دارد و به درد ترديد نمى‌خورد لكن درعين‌حال در توجيه سخنان جناب تونى مى‌گويد:

مى‌توان بر مسلك اصوليين به اين حديث شريف استدلال كرده و اباحه و برائت را در شبهه حكميه اثبات نمود.

تقريب استدلال:

۱- مراد از (شى‌ء منقسم به حلال و حرام) آن كلّى است كه شامل اين دو قسم (حلال و حرام) باشد و ما در قسم سوّم آن مشكوك هستيم، كه آيا حكمش از نظر شارع حليّت است و يا حرمت مثل مطلق اللحم كه در خارج داراى سه فرد است.

۱- لحم الغنم كه قطعا حلال است ۲- لحم الخنزير كه قطعا حرام است. ۳- لحم الحمير كه امرش بر ما مجهول و مشتبه است و نمى‌دانيم كه حلال است يا حرام حال:

۲- طبق حديث مزبور مى‌گوييم: آن كلّى كه لحم باشد حلال است يعنى: حكم مطلق گوشت حليّت است تا زمانى كه قسم حرام

آن را که لحم الخنزیر است بشناسی.

نتیجه آن کلّی بر لحم الحمیر نیز منطبق است فهو لک حلال حتی تعرف حرمته هذا معنا اصل البراءة، فهو المطلوب.

مراد از (فلا یشمل مثل شرب التتن ...) در متن چیست؟

این است که: بیان و استدلال مزبور شامل لحم الحمیر شد، لکن شامل استعمال دخانیات نمی‌شود چون‌که استعمال دخانیات در واقع دو و یا چند قسم ندارد تا بگوییم فیه حلال و حرام و مشتبه بلکه یک نوع است و آن مطلق استعمال است که یا حلال است و یا نه.

پس مسئله استعمال دخانیات را جناب نراقی چگونه حل می‌کند؟

می‌گوید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۶۷

مسئله استعمال دخانیات را توسط اجماع مرکب به قضیه لحم الحمیر ملحق می‌کنیم یعنی می‌گوییم:

۱- کسانی که در شبهات حکمیه برائتی هستند در همه جا برائتی‌اند، چه در لحم الحمیر و چه در استعمال دخانیات.

۲- و آنهایی که احتیاطی هستند، همه جا قائل به وجوب احتیاط هستند.

۳- آنهایی هم که قائل به تفصیل نیستند مثل ما، همان‌طور که به واسطه حدیث مزبور، در مسئله لحم الحمیر برائت را ثابت کردیم در مسئله شرب توتون (استعمال دخانیات) نیز برائتی می‌شویم.

اولین وجه فساد و اشکال وارده بر کلام نراقی در این مقام از نظر شیخ چیست؟

شیخ با نظر به اینکه طبق تقریر گذشته فرمود حدیث مزبور ناظر به شبهه موضوعیّه است گفت:

امام علیه السّلام در حدیث مزبور در مقام بیان این مطلب هستند که بفرمایند:

چون برای شیء دو قسم حلال و حرام وجود دارد، سبب شبهه می‌شود و لذا در فرد مشکوک، حکم این است که باید حکم به حلیّت آن کنیم.

به عبارت دیگر: منشأ شبهه نفس وجود دو قسم است در شیء سپس با توجه به مطلب مذکور می‌گوید: وجود این دو قسم (حلال و حرام) در مورد لحم، سبب شبهه در قسم ثالث نمی‌شود و اساسا ربطی به قسم سوم (لحم الحمیر) ندارد، نه از نظر حکم که حلیّت آن باشد و نه از نظر موضوع که مشتبه بودن لحم است. بلکه منشأ شبهه در قسم سوم یعنی: لحم الحمیر که یک موضوع دیگری است غیر آن دو قسم یا فقدان نصّ است یا اجمال نصّ است و یا تعارض دو نصّ.

به عبارت دیگر: شک در حکم گوشت حمار از قبیل شک در حکم است و لذا شبهه حکمیّه است و منشأ آن شارع می‌باشد یا به واسطه عدم نصّ و یا به واسطه اجمال نصّ و یا تعارض نصین.

برخلاف مورد حدیث مزبور که شک در مشکوک از سنخ شک در موضوع است و شبهه شبهه موضوعیّه است که منشأ آن امور خارجی از جمله وجود دو قسم حلال و حرام در شیء مطلق است به نحوی که اگر این دو قسم در شیء نمی‌بود و تنها یک قسم می‌داشت، چنین شبهه‌ای پیش نمی‌آمد به خلاف لحم حمار. چرا؟

زیرا اگر فرض شود که تمام انواع گوشت یا حلال بوده و یا حرام باز این اشتباه در گوشت حمار به حال خود باقی است. چرا؟

زیرا وجود این دو قسم سبب اشتباه نبوده است تا با زوال آن شک و شبهه نیز رفع شود.

حاصل اشکال و ایراد مزبور چیست؟

این است که: اگر حدیث مزبور را بر مثل شرب توتون و یا لحم حمار حمل و منطبق نماییم: باید قبول

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۶۸

کنیم که قید (فیه حلال و حرام) که نه در تحقّق موضوع (یعنی: شک و شبهه) دخالت داشته و نه در حکم به حلیّت گوشت حمار و

شرب توتون نقشی دارد، لغو و بیهوده است.

لازمه این لغو، استهجان در کلام معصوم علیه السّلام است که غیر قابل قبول است.

مراد از (هذا، مع انّ اللازم ممّا ذکر عدم الحاجة الی الاجماع ... الخ) چیست؟

بیان دومین وجه فساد و اشکال بر بیان نراقی است مبنی بر اینکه:

بر اساس بیان خود شما، در استعمال دخانیات (شرب توتون) هم نیازی به اجماع مرکب نداریم، بلکه به همان تقریری که در اثبات حلیّت لحم حمار کردید در اثبات حلیّت شرب توتون استفاده کرده می‌گوییم:

شرب مثل لحم جنس بوده و دارای دو فرد در خارج است:

۱- فرد حلال که شرب الماء است همچون لحم که فرد حلالش لحم الغنم بود.

۲- فرد حرام که شرب البنج است همچون لحم الخنزیر که فرد حرام مطلق لحم بود.

۳- و یک فرد مشتبه که استعمال دخانیات (شرب توتون) است. مثل لحم الحمار در مطلق لحم که مشتبه بود حال همان‌طور که در لحم الحمار به حدیث مزبور تمسّک کردیم در اینجا نیز به آن استدلال کرده می‌گوییم: فهو لک حلال حتّی تعرف انّه حرام بعینه، و هذا معنا اصل البراءة و الاباحة.

پس: در فرد مشکوک شرب توتون نیازی به اجماع مرکب نبوده و تمسّک به آن وجهی ندارد در نتیجه:

این بیان در کلیه افعال قابل جریان بوده چه آنکه میان لحم حمار و امثله مذکور تفاوتی نمی‌باشد.

مراد از عبارت (و امّا الفرق بین الشرب و اللحم بانّ الشّرب جنس بعید لشرب .... الخ) چیست؟

طرح یک اشکال و بیان آن است مبنی بر اینکه:

۱- قیاس شرب توتون با لحم الحمیر یک قیاس مع الفارق است، چرا که: مطلق لحم نسبت به لحم الحمیر جنس قریب است ولی مطلق شرب نسبت به شرب توتون جنس بعید است فی المثل:

در تحت لحم انواع ثلاثه لحم الغنم، لحم الخنزیر و لحم الحمیر قرار دارند، که لحم جنس انواع است پس: لحم یک کلّی است که یک نوع حلال و یک نوع حرام در تحت آن قرار دارد.

اما در تحت مطلق شرب، ادخال مایع در بطن و ادخان دخان در شش قرار داشته و شرب جنس قریب این انواع است ولی ادخال دخان خود جنس است برای استعمال بنگ و استعمال توتون.

و لذا آنچه را در مورد جنس قریب گفتیم، در جنس بعید نمی‌توان گفت.

پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که: این سخنان و تدقیقات شایسته شنیدن نیست، چون‌که جنس قریب و بعید در اینجا عرفا یکی است و لذا در حکم نیز باید دلیلشان یکی باشد. در نتیجه: اگر برای اثبات حلیّت لحم حمار

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۶۹

بتوانیم به حدیث مزبور استدلال نماییم، برای اثبات اباحه شرب توتون نیز استدلال به آن جایز خواهد بود، بدون اینکه میان آنها تفاوتی باشد.

مراد از عبارت (هذا کلّه، مضافا الی ان الظاهر من قوله (حتی تعرف ...) معرفة .... الخ) چیست؟

بیان یک اشکال دیگر است بر بیان نراقی مبنی بر اینکه:

علم به حرام در حدیث شریف غایت است برای حلیّت مشکوک، بدین معنا که وقتی شخص به فرد حرام آگاهی یافت دیگر نمی‌تواند مشکوک را حلال بداند و باید حکم به حرمتش نماید و حال آنکه:

این بیان بر لحم الحمیر قابل انطباق نیست، چرا که نمی‌توان علم به حرام (مثل گوشت خوك) را غایت برای حلیّت گوشت حمار قرار داد. چرا که علم مزبور ارتباطی به حرمت و یا حلیّت گوشت حمار ندارد.

غرض از (و قد اورد علی (الاستدلال) ب ...) چیست؟

بیان دو ایراد از جانب محقّق قمی رحمه الله صاحب قوانین است در تضعیف استدلال مجتهدین به حدیث مزبور و سخن سید صدر که مدّعی شد حدیث شریف هم دلیل بر برائت در شبهات حکمیّه است و هم در شبهات موضوعیه.

ایراد اوّل جناب قمی به سید صدر چیست؟

این است که بیان و استدلال شما به حدیث مزبور مستلزم این است که: فیه حلال و حرام در دو معنا استعمال شود:

۱- کلّ شیء یمکن تعلّق الحکم الشرعی به فخرج ما لا یقبل الاتصاف بهما.

یعنی: عبارت مزبور صفت باشد برای موصوفی که قابلیت اتّصاف به هریك از حرمت و حلیّت را داشته باشد.

مثل: شرب توتون که ممکن است از جانب شارع تحریم شده باشد و ممکن است حکم به حلیّت آن شده باشد. در نتیجه: حدیث با شبهات حکمیّه منطبق شده و اشیایی که غیر قابل اتّصاف همچون افعال اضطراری و یا اعیان حرام بدون حلال و یا حلال بدون حرام از مورد آن خارج می‌شوند.

۲- کلّ شیء فیه حلال و حرام به معنای کلّ شیء منقسم الیهما بالفعل و یوجد النوعان فیه معنای مذکور خود بر دو نوع است:

الف) یا این است که: این (شیء کلی) در واقع و نفس الامر دارای دو نوع است مثل موضوعاتی که کلّی آنها از قبیل لحم الغنم در خارج دو قسم حلال (مذکّی) و حرام (میته) دارد.

ب) و یا این است که: اگر در واقع و عند اللّه هم یك قسم دارند، لکن نزد ما دارای دو قسم‌اند یعنی:

مردّد میان دو شعبه‌اند. همچون احکام که فی المثل یا حلال است یا حرام.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۷۰

پس: آن اشیایی که عند اللّه و عندنا معلوم الحرمهٔ و یا معلوم الحلیّهٔ هستند از بحث خارج می‌شوند.

بنابراین:

بیان سید صدر مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است.

استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد محال است.

پس: بیان سید صدر مستلزم محال است.

بیان سید صدر مستلزم محال است.

مستلزم المحال محال است.

پس: بیان سید، باطل و محال است.

دومین ایراد جناب قمی به سید صدر چیست؟

این است که: عبارت ذیل حدیث یعنی (حتّی تعرف الحرام منه) نیز مورد همین ایراد است چرا که طبق بیان شما لازم می‌آید که این عبارت نیز در دو معنا استعمال شود، چرا؟ زیرا که:

مراد از معرفت الحرام در شبهات حکمیّه عبارتست از شناخت و معرفت از طریق ادله شرعیّه و مراد از معرفت الحرام در شبهات موضوعیّه عبارتست از شناخت و معرفت از طریق بیّنه و سایر اموری که به درد موضوعات می‌خورد.

حال استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد محال است، پس قول سید صدر نیز محال است و دارای تالی فاسد.

پس مراد از عبارت (فلیتأمّل) در پایان ایراد دوم چیست؟

مناقشه خود جناب قمی است در ایراد دوّم و با این عبارت آن را تضعیف نموده.

چرا جناب قمی اشکال دوم را وارد نمی‌داند؟

زیرا معرفة الحرام در یک معنا بیشتر استعمال نشده است و آن علم به قسم حرام از آن شیء است لکن طرق و اسباب حصول معرفت متعدّد است.

یعنی: گاهی از راه دلیل شرعی حاصل می‌شود و گاهی از راه امور خارجیه به دست می‌آید امّا تعدّد سبب موجب تعدّد معنای شناخت و معرفت نمی‌شود.

مراد شیخ از (ولیته امر بالتأمّل فی الایراد الاوّل ایضا ...) چیست؟

این است که: ای کاش جناب قمی نسبت به ایراد اوّل نیز امر به تأمل و تفکر می‌کردند.

پس مراد شیخ از (و یمکن ارجاعه الیهما معا، و هو الاولی) چیست؟

این است که ممکن است که امر به تأمل در سخن جناب قمی مربوط به هر دو اشکال باشد. که وجه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۷۱

این تأمل در دوّمی بیان شد.

وجه تأمّل نسبت به ایراد اوّلی چیست؟

این است که:

۱- (فیه حلال و حرام) از نظر سید دارای یک معنای مطابقی است. یعنی فیه احتمالان: الحرمة و الحلیّة.

۲- فیه احتمالان به دلالت التزامیه بر دو امر دلالت دارد:

الف: آن شیء قابلیّت اتّصاف به هریک از حلال و یا حرام را دارد.

ب: آن شیء از نظر ما منقسم به هر دو می‌باشد.

حال طبق معنای سید نیز این دو مطلب از حدیث شریف در دو معنای متفاوت استعمال نگردیده، بلکه در یک معنای کلّی و یا قدر جامع استعمال شده است.

پس: اعتراض جناب قمی بر سید صدر وارد نیست.

حاصل مطلب در (و الانصاف ظهور بعضها فی الدلالة علی .... الخ) چیست؟

این است که: در جمع‌بندی بحث به این نتیجه می‌رسیم که: روایات مذکور بر سه دسته تقسیم می‌شوند.

۱- برخی از این احادیث بر اصالت برائت شبهات حکمیّه دلالت ندارند.

مثل حدیث دوم، چهارم، پنجم، هشتم و نهم.

۲- برخی از این احادیث دلالتشان بر برائت در شبهات حکمیّه معلّق بر این است که ثابت شود أدلّة الاحتیاط نسبت به شبهات حکمیّه بیانیّت ندارند وگرنه جایی برای این احادیث نیست.

مثل: حدیث سوم و ششم.

۳- امّا حدیث هفتم دلالتش بر برائت در شبهات بدویّه تمام بود و دلالت داشت بر اینکه بیان عمومی کفایت نکرده و احتیاط واجب نمی‌باشد.

حال اگر أدلّة الاحتیاط از نظر سند و دلالت اشکالی نداشته باشند با حدیث هفتم تعارض می‌کنند که در مباحث بعد به نتیجه این تعارض هم خواهیم پرداخت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۷۲

متن: و أمّا الاجماع فتقريره من وجهين

الأوّل: دعوى إجماع العلماء كلّهم من المجتهدين و الأخباريّين على أنّ الحكم- فيما لم يرد فيه دليل عقليّ او نقليّ على تحريمه من حيث هو، و لا على تحريمه من حيث أنّه مجهول الحكم- هى البراءة و عدم العقاب على الفعل.

و هذا الوجه لا ينفع إلّا بعد عدم تماميّة ما ذكر من الدليل العقليّ و النقليّ للحظر و الاحتياط. فهو نظير حكم العقل الآتى.

الثانى: دعوى الإجماع على أنّ الحكم- فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو- هو عدم وجوب الاحتياط و جواز الارتكاب.

و تحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه:

الأوّل: ملاحظة فتاوى العلماء فى موارد الفقه

فانّک لا تکاد تجد من زمان المحدّثين إلى زمان أرباب التّصنيف فى الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرّد الاحتياط. نعم ربما يذكرونه فى طىّ الاستدلال فى جميع الموارد، حتّى فى الشبهة الوجوبيّة الّتى اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها. و لا بأس بالاشارة إلى من وجدنا فى كلماتهم ما هو ظاهر فى هذا القول.

فمنهم ثقة الاسلام الكلينىّ، رحمه اللّه، حيث صرّح فى ديباجة الكافى ب «أنّ الحكم فيما اختلف فيه الأخبار التخيير».

و لم يلزم الاحتياط مع ورود الأخبار بوجوب الاحتياط فيما تعارض فيه النصّان. و ما لم يرد فيه نصّ بوجوبه فى خصوص ما لا نصّ فيه فالظاهر أنّ كلّ من قال بعدم وجوب الاحتياط هناك قال به هنا.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۱۷۳

ترجمه:

استدلال به اجماع جهت اثبات برائت در شبهات تحريميّه

اشاره

اما اجماع، پس بيان آن به دو وجه است:

۱- ادعاى اجماع تمام علماء اعم از اصوليين و اخباريين بر اين است كه:

حكم امرى كه هيچ دليل عقلى و نقلى بر تحريمش وارد نشده، از آن جهت كه مجهول الحكم است، برائت است و بر انجام آن عقابى نيست.

و اين وجه از اجماع كارگشا نيست، مگر آنچه از دليل عقلى و نقلى در جهت منع و احتياط ذكر شده تمام نباشد، و اين وجه از تقرير اجماع همانند حكم و دليل عقلى آينده است.

۲- اجماع علماء است بر اينكه حكم در امرى كه دليلى بر تحريمش وارد نشده، من حيث هو، عدم وجوب احتياط و جواز ارتكاب است، و تحصيل اجماع به و تحصيل اجماع به اين نحو، از چند وجه ممكن است:

۱- با مورد ملاحظه قرار دادن فتوى و آراء علماء در فقه،

اشاره

از زمان علماء علم حديث تا روزگار صاحبان فتوى احدى را نمى‌يابى كه به مجرد احتياط بر حرمت فعلى از افعال اعتماد كرده و بر آن قائل باشد.

بله چه‌بسا احتیاط را در ضـمن استدلالات در تمام موارد حتّی در شبهه وجوبیّه‌ای که خود قاتلین به احتیاط (یعنی اخباری‌ها) به عدم وجوب احتیاط در آن معترف‌انـد، ذکر نموده‌اند (لکن این ذکر به معنای وجوب نبوده، بلکه اطلاق و آوردن آن در شـبهات وجوبیه و یا موضوعیه، خود قرینه است بر رجحان و استصحاب آن).

و باکی نیست از اشاره به قول کسانی که در این مقام، ظهور در قول به برائت و عدم وجوب احتیاط دارد.

از جمله ایشان مرحوم ثقهٔ الاسلام کلینی رحمه اللّه است:

که در مقدّمه کتاب کافی تصـریح نموده است که حکم در مورد اختلاف اخبار تخییر است و احتیاط واجب نیست با اینکه در مورد تعـارض دو نصّ اخباری وارد شـده که حکم به وجوب احتیاط نموده‌انـد، و حال آنکه در خصوص (ما لا نصّ فیه) دلیل و نصّـی بر وجوب آن (احتیاط) وارد نشده است.

پس: ظاهرا هرکسی که در مسئله تعارض نصّین به عدم وجوب احتیاط قائل است در (ما لا نصّ فیه) هم آن را واجب نمی‌داند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۷۴

تشریح المسائل

مراد از عبارت (ربّما یذکرونه فی طیّ الاستدلال ... الخ) چیست؟

این است که: احتیاط را به عنوان مؤیّـد دلیل آورده‌اند، نه اینکه به وجوب آن قائل باشـند. چرا که در شـبهات وجوبیّه نیز که به عدم لزوم احتیاط در آن قائل‌اند به احتیاط تمسّک کرده‌اند. چنانچه سید مرتضی در مسائل ناصریّه چنین کرده است.

سومین دلیل از ادلّه اربعه برای اثبات برائت در شبهات بدویه چه دلیلی است؟

اجماع است.

جناب شیخ اجماع را به چند بیان تقریر نموده است؟

به چهار بیان:

۱- اجماع تعلیقی ۲- اجماع تنجیزی قولی محصّل ۳- اجماع تنجیزی قولی منقول ۴- اجماع تنجیزی عملی (یا سیره فقهاء).

وجه اشتراک اصولی و اخباری در موارد شبهه چیست؟

این است که: در موارد شـبهه تا زمانی که به صورت عمومی و یا خصوصـی بیان نرسـیده حکم شـرعی برائت است و چنانچه آن امر مشتبه را مرتکب شدیم عقابی نیست.

پس وجه اختلافشان در مسئله چیست؟

این است که: اخباری مدّعی است که بیان وارد شده است.

مقصود از اجماع تعلیقی و یا تقدیری چیست؟

این است که: گرچه اخباری‌هـا مـدعی ورود بیان در شـبهات هسـتند و لکن این بیان از اجماع هماننـد بیان برخی از آیات و روایات معلّق است بر اینکه ثـابت شود که ادلّه عقلیه و نقلیه احتیـاط دلیلیّت نداشـته و به درد شـبهات حکمیّه نمی‌خورنـد و الّـا با وجود بیان دیگر نوبت به عدم البیان نمی‌رسد. همچنان که دلیل چهارم اصولیین نیز که دلیل عقلی است معلّق است.

مراد از قولی، تنجیزی و محصل بودن در (اجماع تنجیزی محصّل قولی) چیست؟

۱- قولی است یعنی: آراء و فتوای فقها بر این است که: حکم شرعی در موارد شبهه بدویه برائت است.

۲- تنجیزی است یعنی: دلالت دارد که هرجا دلیلی بر حرمت به عنوان واقعی شیء و نه به عنوان مشتبه نرسیده و به عبارت دیگر هیچ‌گونه نهی خصوصی (و نه عمومی) وارد نشده در آنجا احتیاط واجب نیست.

۳- محصّل است یعنی: ما خود آراء فقهاء را از صدر تاکنون تتبّع کرده و تحصیل اجماع نموده‌ایم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۷۵

منظور از (اجماع منجّز منقولی قولی) چیست؟

این است که: ما خود به تتبّع در آراء و فتاوای فقهاء نپرداخته‌ایم، بلکه دیگرانی در یک مسئله تحصیل اجماع نموده و برای ما گزارش کرده که ما به نقل اجماع از آنها اجماع را نقل و مورد استناد قرار می‌دهیم.

منظور از (اجماع منجّز عملی و یا سیره) چیست؟

این است که: سیره و روش مسلمانان از روزگار رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله تاکنون این بوده است که نسبت به اموری که مشتبه بوده و احتمال حرمت در آن می‌رفته است بعد الفحص و الیأس عن الدلیل آن را مرتکب شده و خود را ملزم به ترک آن نمی‌دانسته‌اند.

۱- این سیره در مسمع و منظر معصوم علیه السّلام قرار داشته و لکن ردع نفرموده است و لذا رضایت شارع از این سیره کشف می‌شود و برای ما حجیّت دارد.

۲- طریقه شارع نیز بیان محرمات بوده است و نه امور مباحه، چرا که حرام نیاز به بیان دارد. بنابراین رخصت در فعل نیاز به بیان ندارد، بلکه کافی است که نهی در آن نباشد.

نظر مرحوم کلینی رحمه اللّه در اختلاف اخبار و شبهات چیست؟

این است که: اگر نسبت به حکمی از احکام دو دسته از اخبار متعارضه وارد شد، ظاهرا وظیفه ما تخییر است و تخییر نیز همان برائت است، و لذا احتیاط در عمل را در چنین جایی واجب نکرده اگرچه در خصوص متعارضین اخبار وجود دارد که دلالت بر وجوب احتیاط دارند.

مگر بحث ما در فقدان نصّ نبود، چگونه کلام کلینی رحمه اللّه را که در مورد تعارض نصّین است به عنوان شاهد بر مدّعا آورده‌اند؟

می‌گویند وقتی در تعارض نصوص ما به وجوب احتیاط قائل نمی‌شویم با اینکه روایتی وجود دارد که دلالت بر وجوب احتیاط در این‌گونه از متعارضین دارند، در مورد فقدان نصّ که اصلا دلیلی بر احتیاط وارد نشده به طریق اولی قائل بر برائت می‌شویم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۷۶

متن: و منهم الصدوق رحمه اللّه، فإنّه قال «اعتقادنا أنّ الأشیاء علی الإباحة حتّی یرد النهی»[۵۸]. و یظهر من هذا موافقة والده و مشایخه، لأنّه لا یعبّر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم، بل ربّما یقول «الّذی أعتقده و افتی به» و استظهر من عبارته هذه أنّه من دین الإمامیّة.

و أمّا السیّدان فقد صرّحا باستقلال العقل بإباحة ما لا طریق إلی کونه مفسدة[۵۹]، و صرّحا أیضا فی مسألة العمل بخبر الواحد أنّه متی فرضنا عدم الدلیل علی حکم الواقعة رجعنا فیها إلی حکم العقل[۶۰].

و أمّا الشیخ قدّس سرّه فإنّه و إن ذهب وفاقا لشیخه المفید رحمه اللّه إلی أنّ الأصل فی الأشیاء من طریق العقل الوقف، إلّا أنّه صرّح فی العدّة ب «أنّ حکم الأشیاء من طریق العقل و إن کان هو الوقف لکنّه لا یمتنع أن یدلّ دلیل سمعیّ علی أنّ الأشیاء علی الإباحة بعد أن کانت علی الوقف، بل عندنا الأمر کذلک و إلیه نذهب»[۶۱]. انتهی.[۶۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۶ ؛ ص۱۷۶

و أمّا من تأخّر عن الشيخ رحمه اللّه- كالحلّيّ[۶۳] و العلّامة[۶۴] و المحقّق[۶۵] و الشهيدين[۶۶] و غيرهم[۶۷]- فحكمهم بالبراءة يعلم من مراجعة كتبهم. و بالجملة، فلا نعرف قائلا معروفا بالاحتياط و إن كان ظاهر المعارج نسبته إلى جماعة[۶۸].

ثمّ إنّه ربّما نسب[۶۹] إلى المحقّق قدّس سرّهم رجوعه عمّا في المعارج إلى ما في المعتبر من التفصيل بين ما يعمّ به البلوى و غيره و أنّه لا يقول بالبراءة في الثاني. و سيجيء[۷۰] الكلام في هذه النسبة بعد ذكر الأدلّة إن شاء اللّه.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّ تخصيص بعض القول بالبراءة بمتأخّري الإماميّة مخالف للواقع، و كأنّه ناش عمّا رأى من السيّد رحمه اللّه و الشيخ رحمه اللّه من التمسّك بالاحتياط في كثير من الموارد. و يؤيّده ما في المعارج[۷۱] من نسبة القول برفع الاحتياط على الاطلاق الى جماعة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۷۷

ترجمه:

و از جمله قائلین به برائت مرحوم صدوق است که می‌فرماید:

اعتقاد ما این است که: اشیاء تمام بر اباحه هستند، تا نهی از آنها وارد شود. و از این عبارت اعتقادنا موافقت ایشان با والد و اساتید خودش روشن می‌شود. چرا که در صورت مخالفتش با ایشان هرگز با چنین عبارتی تعبیر نمی‌آورد: بلکه چه‌بسا در فرض مخالفت با ایشان می‌گفت: به این رأی اعتقاد دارم و بدان فتوا می‌دهم. لذا از عبارت ایشان استفاده می‌شود که این رأی اساسا از دین شیعه است.

نکته:

برای جلوگیری از تکرار مطالب نظرات بعدی به صورت ترجمه و توضیح آورده می‌شود.

حاصل مطلب در بیان سید مرتضی و ابن زهره چیست؟

این است که: عقل در مباح بودن شیئی که به مفسده داشتنش علم نداشته و راهی جهت دستیابی به آن نمی‌یابد مستقل است.

به عبارت دیگر: وقتی دلیلی بر حرمت این امور (ی که احتمال می‌دهیم مفسده لازم الاحتراز داشته باشند) از جانب شرع نمی‌یابیم به عقل خود مراجعه می‌کنیم، و عقل در حکم به اباحه و جواز در ظاهر استقلال دارد.

کما اینکه:

۱- نسبت به اموری که مفسده ملزمه یقینیّه داشته باشد استقلال دارد. مثل: ظلم.

۲- و نسبت به اموری که مصلحت لازم الاستیفاء داشته باشد استقلال دارد مثل: عدل.

حاصل مطلب اینکه به حکم عقل:

هم اصل اوّلی در اشیاء اباحه است جز در مواردی که دلیل بر حرمت آنها قائم شده و یا بشود که در ما نحن فیه که فقدان نصّ است

چنین دلیلی وجود نـدارد و هم در مسئله عمـل به خبر واحـد، هرکجا که دلیلی شـرعی از کتاب و سـنت و اجماع بر حکم واقعه و یا حادثه‌ای نرسیده است، حکم اباحه است.

و امّا (رأی) شیخ طوسی قدّس سرّهم

ایشـان اگرچه به تبعیّت از اسـتادشان جنـاب شـیخ مفیـد قائـل به این شـده است که الاصـل فی الاشـیاء عقلاـ توقـف (و عـدم جـواز ارتکاب) است لکن در کتاب (عدّه) تصریح کرده‌اند که اگرچه حکم اشیاء از طریق عقل اباحه است ولی مانعی ندارد که یک دلیل نقلی (شـرعی) بر اباحه آنها قائم شـده و پس از اینکه اصل اولیّه در آنها توقف و عدم جواز ارتکاب است آنها را از این اصل خارج کرده و ارتکاب آنها را مباح و جایز قرار

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۷۸

دهد، بلکه این معنا صـرف احتمال و امکان نبوده و امر نزد ما نیز چنین است (یعنی: ادلّه سـمعیّه دلالت دارد بر اباحه اشـیاء) و سـپس می‌فرماید:

فتوای ما هم همین است که الاصل الاباحهٔ او البراءهٔ.

رأی متأخرین از شیخ طوسی رحمه اللّه:

امّـا متـأخرین از شـیخ همچون ابن ادریس حلّی، محقّق، علّـامه، شـهیدین (اول و ثانی) و غیره حکمشان (در ما نحن فیه یعنی: فقـدان نصّ) بر برائت از مسلّمات است. خلاصه کلام اینکه:

قائل معروف و مشـهوری به (وجوب) احتیاط سـراغ نـداریم، و هرچند از ظاهر کلام محقّق رحمه اللّه در معارج اسـتفاده می‌شود که جمعی به احتیاط قائل‌اند ولی ضعف آن را روشن خواهیم کرد.

نسبت دادن قول به احتیاط به محقق حلّی

چه‌بسا به مرحوم محقّق نسبت داده شده که (وی) از آنچه در معارج فرموده (یعنی: قول به برائت).

عـدول و رجـوع کرده و به آنچه در کتـاب معتبر به تفصـیل میـان موردی که عـام البلوی بوده و یـا غیر آن (مسـائلی که عـام البلوی نیستند)، قائل شده است (یعنی: اگر در معارج به قول مطلق برائتی بوده ولی در معتبر فرموده برائت در مواردی که عام البلوی باشند) یعنی: در غیر عام البلوی احتیاط واجب است و به زودی پس از ذکر ادلّه مجتهدین به کلام مزبور پرداخته و در اطراف نسـبتی که به ایشان داده شده، خواهیم پرداخت.

از آنچه ذکر کردیم روشن می‌شـود که قول به برائـتی را که برخی به متـأخرین از امـامیّه نسـبت داده‌انـد مطـابق بـا واقع نیست، بلکه متقدمین از علماء نیز چنین بوده و قول به برائت را تصدیق و امضاء نموده‌اند.

گویا اسـناد مزبور (و منشأ چنین اشـتباهی) این باشد که دیده‌اند که در کلمات سید و شیخ رحمه اللّه کثیرا ما به احتیاط تمسّک شده است، لکن غفلت کرده‌اند که این تمسّک در مقام تأیید و تقویت دلیل بوده است و نه استقلالا.

مؤیّـد این فرموده مرحوم محقّق در کتاب معارج است که قول به عدم وجوب احتیاط را به طور مطلق و بدون تفصـیلی که در کتاب

معتبر آورده به جماعتی از علماء نسبت داده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۷۹

متن: الثانی: الإجماعات المنقولة و الشهرة المحقّقة فإنّها قد تفید القطع بالاتّفاق.

و ممّن استظهر منه دعوی ذلک الصدوق رحمه اللّه فی عبارته المتقدّمة عن اعتقاداته.

و ممّن ادّعی اتّفاق المحصّلین علیه الحلّیّ فی أوّل السرائر حیث قال- بعد ذکر الکتاب و السنّة الإجماع-:

إنّه إذا فقدت الثلاثة فالمعتمد فی المسألة الشرعیّة عند المحقّقین الباحثین عن مأخذ الشریعة التمسّک بدلیل العقل[۷۲]. انتهی.

و مراده بدلیل العقل- کما یظهر من تتبع کتابه- هو أصل البراءة.

و ممّن ادّعی إطباق العلماء المحقّق فی المعارج فی باب الاستصحاب[۷۳]، و عنه فی المسائل المصریّة أیضا فی توجیه نسبة السیّد إلی مذهبنا جواز إزالة النجاسة بالمضاف مع عدم ورود نصّ فیه:

إنّ من أصلنا العمل بالأصل حتّی یثبت الناقل، و لم یثبت المنع عن إزالة النجاسة بالمائعات[۷۴].

فلو لا کون الأصل إجماعیّا لم یحسن من المحقّق قدّس سرّه جعله وجها لنسبة مقتضاه إلی مذهبنا.

و أمّا الشهرة فإنّها تتحقّق بعد التتبع فی کلمات الأصحاب خصوصا فی الکتب الفقهیّة، و یکفی فی تحقّقها ذهاب من ذکرنا من القدماء و المتأخّرین.

الثالث: الإجماع العملیّ الکاشف عن رضاء المعصوم.

فإنّ سیرة المسلمین من أوّل الشریعة بل فی کلّ شریعة علی عدم الالتزام و الإلزام بترک ما یحتمل ورود النهی عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان، و إنّ طریقة الشارع کان تبلیغ المحرّمات دون المباحات، و لیس ذلک إلّا لعدم احتیاج الرخصة فی الفعل إلی البیان و کفایة عدم النهی فیها.

قال المحقّق رحمه اللّه علی ما حکی عنه:

إنّ أهل الشرائع کافّة لا یخطّئون من بادر إلی تناول شیء من المشتهیات، سواء علم الإذن فیها من الشرع أم لم یعلم، و لا یوجبون علیه عند تناول شیء من المأکول و المشروب أن یعلم التنصیص علی إباحته، و یعذرونه فی کثیر من المحرّمات إذا تناولها من غیر علم، و لو کانت محظورة لأسرعوا الی تخطئته حتّی یعلم الإذن[۷۵]. انتهی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۸۰

ترجمه:

[۲-] دوم: اجماعات منقوله و شهرت محقّقه (و مسلّمه) است،

اشاره

چرا که (نقل) این اجماعات و تحقّق شهرت گاهی مفید حصول قطع به اجماع‌اند.

نقل اجماع توسط ناقلین

۱- و از جمله کسانی که نقل اجماع کرده (و به اجماع منقول تمسّک جسته است) مرحوم صدوق است که این مسئله از عبارات

کتاب اعتقادش که قبلا گذشت به دست می‌آید.

۲- و نیز از کسانی که ادّعای اتفاق محصلین را برآن نموده است، مرحوم ابن ادریس حلّی در ابتداء کتاب سرائر است که پس از ذکر کتاب و سنّت و اجماع می‌گوید:

وقتی سه دلیل مزبور مفقود شد، معتمد در مسئله شرعیه نزد محقّقین که بررسی‌کنندگان مأخذ و مدرک احکام‌اند، تمسّک به دلیل عقلی است؛ و مرادش از دلیل عقل چنانکه از بررسی کتابهایش بدست می‌آید، اصل برائت است.

ادّعای اجماع از جانب محقّق حلّی رحمه اللّه

۳- و از جمله کسانی که (در این مقام) ادّعای اجماع نموده‌اند جناب محقّق حلّی در معارج، در باب استصحاب است.

و از ایشان در توجیه سخن سید مرتضی نسبت به مذهب امامیه که در اینکه با آب مضاف می‌توان نجاست را ازاله و تطهیر کرد با اینکه نصّ و حدیثی در این باب وارد نشده است، در مسائل مصریّه آمده است: یکی از اصول مسلم ما (شیعه)، عمل به اصل است تا اینکه ناقل و مانعی پیدا شود، و آنکه از ازاله نجاست با مایعات (از ناحیه اخبار) مانعی نرسیده است (و به اعتبار این اصل سید حکم مزبور را به مذهب امامیّه نسبت داده است).

پس: اگر این اصل اجماعی و اتفاقی نبود، حسنی نداشت که جناب محقّق آن را به عنوان توجیه کلام سید اختیار کرده و از آن به عنوان وجه مقبول در تصحیح نسبت سید به امامیه ذکر کرده و حکم جواز ازاله را به امامیه نسبت می‌دهد.

امّا شهرت:

شهرت (مورد نظر) پس از تتبّع در کلمات اصحاب به‌ویژه کتب فقهیّه بدست می‌آید و صرف تمایل قدماء و متأخرین به اصل یادشده در تحقّق آن کفایت می‌کند.

پس: عمل به اصل اباحه میان علماء امامیّه مشهوری است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۸۱

۳- اجماع عملی و سیره‌ای که کاشف از رضای معصوم علیه السّلام است:

زیرا سیره مسلمین از ابتدای شریعت، بلکه در جمیع آن بر این بوده که:

۱- نه به ترک محتمل النّهی از قبل شارع ملتزم می‌شده و نه دیگران را برآن الزام می‌کرده است بلکه پس از فحص و نیافتن نهی بنا را بر اباحه گذاشته و در مرتکب شدن آن خود را مجاز می‌دانستند.

۲- طریقه و مشی شارع مقدّس تبلیغ و معرّفی محرّمات (به مردم) است، نه مباحات، و این (طریقه و مشی) بر این اساس است که رخصت در فعل و إباحهٔ الفعل نیاز به بیان ندارد، بلکه نقش عدم وجدان نهی در حلیّت آن کفایت می‌کند (و این حرمت است که بیان می‌طلبد).

کلام مرحوم محقّق بنا بر آنچه از ایشان نقل شده:

این است که: جملگی اهل شرایع کسی را که به تناول مشتبهات و ارتکاب به آنها اقدام نموده تخطئه و سرزنش نمی‌کنند، اعم از

اینکه بـا علم به اذن (و اینکه ممنوع نیست)، آن را مرتکب شود یـا اینکه بـدون علم انجـام دهـد و در تنـاول مـأکولی از مأکولات و مشـروبی از مشـروبات تنصـیص و تصـریح به جواز و اباحه را واجب نمی‌دانند، و لذا در بسیاری از محرّمات وقتی (شخص)، از روی عـدم علم (به نهی)، به تناول می‌پردازد، او را معذور (و بی‌تقصـیر) می‌دانند، در حالی که اگر (از نظر این‌ها شـخص در مجهولات و مشـتبهات) ممنـوع و معـذور بـود (و اگر علـم بـه اباحه را در جـواز ارتکـاب شـرط می‌دانسـتند و حـتی وجـود اذن را معتـبر و لازم می‌شـمردند) در تخطئه وی (مرتکب) شـتاب می‌کردنـد و حال آنکه چنین نیست و این اقوی گواه است بر اینکه اباحه اشـیاء و جواز ارتکاب آنها متوقف بر وجود دلیل و تنصـیص بر اذن از جانب شارع نیست، بلکه صـرف عـدم علم به منع و عـدم ورود نهی کفایت می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۸۲

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (الاجماعات المنقولة و الشهرة .... الخ) چیست؟

این است که: اجماعـات منقوله به ضـمیمه شـهرت محقّقه و مسلّمه روی‌هم‌رفته گاهی برای انسان نسـبت به اتفاق و اجماع علماء در یک مسئله، قطع حاصل می‌کند و این در موردی است که اجماعات منقوله زیاد باشند.

غرض از عبارت (و ممّن استظهر منه دعوی ذلک ... الخ) چیست؟

این است که: عبارت شیخ صدوق در کتاب اعتقادات ظهور در اجماع دارد. چرا که فرموده است:

اعتقادنا یعنی: اعتقاد امامیّه.

بیان ابن ادریس در مقدمه سرائر چیست؟

این است که: این‌ها ادلّه احکام‌اند و هروقت که این سه دسته (کتاب و سنت و اجماع) مفقود باشد، وظیفه ما عند المحققین تمسّک به دلیل عقل است و مراد ایشان از دلیل العقل همان اصالة البراءة است.

حاصل مطلب در (و ممّن ادعی اتفاق المحصّلین علیه .... الخ) کیست و چیست؟

جنـاب محقّق حلّی است که در کتـاب معـارج الاـصول در باب استصـحاب می‌گویـد: اجماع علماء بر برائت است چنانکه در مسائل مصریّه به هنگام نقل فتوایی از سید مرتضی می‌گوید: در مذهب شیعه ازالة نجاست با مایع مضاف جایز است.

سپس به سـید اشـکال کرده که ای سـید در این مسـئله نه نصّـی وجود دارد و نه روایتی پس شما چگونه این مسئله را به شیعه نسبت می‌دهی؟

محقّق خود در جواب گفته است:

این فتوی بر اساس یکی از اصول فقه شـیعه است مبنی بر اینکه تا زمانی که دلیل بر منع نیامـده به اصل برائت عمل می‌کننـد، و چون نسبت به ازاله نجاست با مایعات مضاف دلیلی بر منع نیامده، سید فتوی به جواز داده است.

پس مراد از (فلو لا کون الاصل اجماعیا لم یحسن ... الخ) چیست؟

این است که: اگر این اصل (یعنی: عمل به برائت عند الشـبهة) اجماعی نبود جناب محقّق آن را مدرک برای فتوای سـید که فرموده: من مذهبنا .... قرار نمی‌داد.

خلاصه کلام در (و امّا الشهرة فانها تتحقق .... الخ) چیست؟

این است که: اگر اجماع محصّلی هم در میان نباشد، شهرت فتوائیّه و متأخرین در عمل به برائت از مسلّمات و در اثبات مطلب کافی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۸۳

چرا شهرت را به اجماع منقول ضمیمه کردند؟

زیرا اجماع منقول عندنا به تنهایی حجیّتی ندارد، لکن گاهی مع الانضمام ارزش پیدا می‌کند، که قبلا و در مجلدات قبلی بحث آن گذشت.

منظور از عبارت (الإجماع العملیّ الکاشف عن رضاء المعصوم .... الخ) چیست؟

اجماع منجّز عملی یا سیره است که در اقسام اجماع بحث آن گذشت.

مراد از عبارت (ان اهل الشرائع کافهٔ لا یخطئن من .... الخ) در بیان محقّق چیست؟

این است که: اهل شرائع، چه مسلمان و یا غیر مسلمان، کسی را که مبادرت نماید به خوردن چیزی از مشتبهات و اموری که به آنها تمایل دارد، تخطئه و سرزنش نمی‌کنند و دیگر اینکه:

۱- در عدم تخطئه، میان چیزی که به حلیّت و جواز شرعی آن یقین دارند و میان اموری که مشکوک است و علم به هیچ‌یک از اطراف آن ندارند فرقی نمی‌گذارند.

۲- بر شخصی که گاها بخواهد چیزی از مأکولات و یا مشروبات را استفاده کند واجب نمی‌کنند که حتما باید یقین به جواز پیدا کند و یا نصّی بیابد.

۳- در بسیاری از محرمات اگر شخص از روی جهالت مرتکب شود وی را معذور می‌شمرند، و حال آنکه اگر ارتکاب مشتبه، ممنوع بود، اهل شرائع او را تخطئه می‌نمودند تا اینکه به اذن علم پیدا کند.

مراد از عبارت (الکاشف عن رضاء المعصوم ...) چیست؟

این است که: سیره همچون اجماع قولی به تنهایی فاقد اعتبار است مگر اینکه نسل‌اندرنسل و عصرا قبل العصر به زمان امام معصوم علیه السّلام منتهی شده و کاشف از رضای ایشان باشد.

به عبارت دیگر: پشتوانه اعتبار سیره همان رضایت معصوم علیه السّلام و کشف از آن می‌باشد چنانکه وضع در اجماع قولی این‌چنین است.

تفاوت عدم (التزام) و عدم (الزام) در عبارت (علی عدم التزام و الالزام ....) چیست؟

مراد از (عدم التزام) عدم التزام شخص است و مراد از الزام لا الزام و وادار نمودن دیگران است.

مشارالیه (ذلک) در (و لیس ذلک الّا العدم ....) چیست؟

کون طریقهٔ الشارع علی تبلیغ خصوص المحرّمات دون المباحات است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۸۴

متن:

اقول: ان کان الغرض ممّا ذکر من عدم التّخطئهٔ بیان قبح مؤاخذهٔ الجاهل بالتّحریم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتیاط علیه من الشّارع، لکنّه راجع الی الدّلیل العقلی الآتی و لا ینبغی الاستشهاد له بخصوص اهل الشرائع بل بناء کافّهٔ العقلاء و ان لم یکونوا من اهل الشّرائع علی قبح ذلک.

و ان کان الغرض منه انّ بناء العقلاء علی تجویز الارتکاب مع قطع النّظر عن ملاحظهٔ قبح مؤاخذهٔ الجاهل حتّی لو فرض عدم قبحه لفرض العقاب من اللّوازم القهریّهٔ لفعل الحرام مثلا او فرض المولی فی التّکالیف العرفیّهٔ ممّن یؤاخذ علی الحرام و لو صدر جهلا لم یزل بنائهم علی ذلک فهو مبنیّ علی عدم وجوب دفع الضّرر المحتمل و سیجیء الکلام فیه إن شاء الله.

ترجمه:

نظر شیخ پیرامون فرموده محقّق رحمه اللّه

۱- اگر مراد از عدم تخطئه اهل ادیان و مذاهب این باشد که جناب محقّق بخواهد به وسیله آن قبح مؤاخذه جاهل به تحریم را بیان نماید، کلامی پسندیده است.

اما در صورتی که وجوب احتیاط به وی (جاهل به تحریم) نرسیده و از آن بی‌اطلاع باشد می‌توان این قبح را پذیرفت.

البته این بیان راجع به دلیل عقلی آتیه است و به‌خودی‌خود برهان مستقلی نیست.

لذا شایسته نیست که برای آن به خصوص اهل شرایع استشهاد کنیم، بلکه همه عقلاء بنایشان بر این است اگرچه از اهل شریعت نباشند.

۲- و اگر مراد از عدم تخطئه این باشد که بناء عقلاء با قطع‌نظر از قبح مؤاخذه جاهل بر تجویز ارتکاب و حلیّت آن است، حتّی اگر به ملاحظه اینکه عقاب از لوازم حتمی فعل حرام است فرض کنیم که مؤاخذه برآن قبیح نیست و یا در تکالیف عرفیّه، مولی را از افرادی قرار دهیم که بر نفس تحقّق حرام مؤاخذه می‌کند؛ اگرچه فاعلی از روی جهل آن را مرتکب شده باشد. لکن مع‌ذلک بناء ایشان بر عدم مؤاخذه ثابت است.

پس باید بگوییم:

این تقریر مبنی بر عدم وجوب دفع ضرر محتمل است که به زودی پیرامون آن سخن خواهیم گفت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۸۵

تشریح المسائل

حاصل فرموده محقّق چه بود؟

این بود که اهل شرایع و ادیان کسی را که در مجهول الحرمه احتیاط نکرده و آن را مرتکب می‌شود تخطئه نمی‌کنند و این مطلب را دلیل قرار داد بر اباحه در مشتبهات.

پاسخ جناب شیخ به فرموده جناب محقّق چیست؟

این است که: اگر مراد شما این است که اهل شرایع چنین کسی را تخطئه نمی‌کنند یعنی او را معاقب ندانسته و می‌گویند عقاب بلابیان قبیح است می‌گوییم:

اولاـ این مطلب اختصاص به اهل شرایع نداشته و حکم تمام عقلاء عالم به مقتضای عقل فطری چنین است که عقاب بلابیان قبیح است.

ثانیا: مطلب مذکور بازگشت دارد به دلیل چهارم که پیرامون آن بحث خواهد شد و لذا دیگر بیان مستقلی نبوده و استدلال به سیره نمی‌باشد.

و اگر مراد شما این است که: اهل شرایع ازآن‌جهت که عاقل‌اند تعبدا حکم به جواز ارتکاب فعل مشتبه می‌کنند با قطع‌نظر از اینکه عقاب قبیح باشد یا نه، بلکه اگر عقاب هم قبیح نباشد حکم به اباحه و جواز می‌کنند و این بناء عقلا ثابت است می‌گوییم:

این مطلب مبتنی بر این است که: عند العقلاء دفع عقاب محتمل واجب نباشد تا چنین بنایی صحیح باشد که به زودی در باب شبهات مقرونه به علم اجمالی بحث خواهد شد.

عدم قبح عقاب به خاطر چیست؟

یا به خاطر این است که: علی الفرض عقاب از لوازم لاینفک این عمل باشد مثل مستی که از لوازم لاینفک شرب خمر است. یا به

خاطر اين است كه: على الفرض همان‌طور كه مى گوييم عقاب جاهل مقصّر قبحى ندارد، بگوييم عقاب جاهل قاصر هم قبحى ندارد.

و يا در مولاى عرفى به خاطر اين است كه على الفرض عادت مولى بر اين است كه: عبد خود را بر ارتكاب حرام واقعى و مبغوض مولى مؤاخذه مى كند اگرچه جاهلانه باشد.

اجماع عملى و يا سيره در چه صورتى حجّت است؟

در صورتى كه ردعى از جانب شارع نسبت به آن صورت نگرفته باشد و الّا جاى سيره نخواهد بود.

اگر اخبارى مدّعى شود كه أدلّة الاحتياط رادع هستند و چنين سيره‌اى حجت نيست چه؟

باز حجيّت سيره معلّق مى‌شود به اينكه اخبار ادلّة الاحتياط در اين بحث دليليت نداشته باشند كه به زودى راجع به آن بحث خواهد شد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۱۸۶

مراد از (حتّى لو فرض عدم قبحه لفرض العقاب ...) چيست؟

اين است كه: ثبوت فعل حرام و وجودش در ظرف واقع مستلزم ترتّب عقاب بوده بدون اينكه علم و جهل در آن كوچك‌ترين دخالت و نقشى داشته باشد مثل لوازم عقليّه و عاديّه نسبت به ملزومات.

پس: چنانكه اين لوازم بدون علم و اعتبار آن بر ملزومات مترتّب مى‌شوند، عقاب هم نسبت به وجود فعل حرام در خارج بدون علم و اعتبار آن مترتّب مى‌شود.

پس: ترتّب عقاب بر فعل حرام همچون ترتّب هلاكت بر سمّ و احراق بر نار مى‌باشد.

نقش كلمه (لم يزل) در (لم يزل بنائهم على ذلك) چيست و مرجع ضماير در عبارت كجاست؟

كلمه (لم يزل) جواب است از (لو فرض) و مرجع ضمير در بنائهم، عقلاء است و مشاراليه (ذلك) تجويز ارتكاب است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۱۸۷

متن: الرابع من الأدلّة حكم العقل بقبح العقاب على شي‌ء من دون بيان التكليف.

و يشهد له حكم العقلاء كافّة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلا بتحريمه.

و دعوى: «أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقليّ، فلا يقبح بعده المؤاخذة»، مدفوعة: بأنّ الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا- يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه. و إنّما هو بيان لقاعدة كليّة ظاهريّة و إن لم يكن فى مورده تكليف فى الواقع، فلو تمّت عوقب على مخالفتها و إن لم يكن تكليف فى الواقع، لا- التكليف المحتمل على فرض وجوده، فلا- تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة، بل قاعدة القبح واردة عليها، لأنّها فرع احتمال الضرر، أعنى العقاب، و لا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف فتردّد المكلّف به بين أمرين، كما فى الشبهة المحصورة و ما يشبهها. هذا كلّه إن اريد بالضرر العقاب.

و إن اريد مضرّة اخرى غير العقاب التى لا يتوقف ترتّبها على العلم، فهو و إن كان محتملا لا يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير بيان، إلّا أن الشبهة من هذه الجهة موضوعيّة لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين. فلو ثبت وجوب دفع المضرّة المحتملة لكان هذا مشترك الورود. فلا- بدّ على كلا- القولين إمّا من منع وجوب الدفع و إمّا من دعوى ترخيص الشارع و إذنه فيما شكّ فى كونه من مصاديق الضرر. و سيجي‌ء توضيحه فى الشبهة الموضوعيّة إن شاء اللّه تعالى.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۱۸۸

ترجمه:

دلیل چهارم اصولیین در اثبات برائت

حکم عقل است به قبح عقاب بر شیء مجهول بدون بیان تکلیف و گواه بر این حکم عقل است، حکم عقلاء به قبح مؤاخذه مولا نسبت به بنده‌اش در مورد فعلی که خود معترف است چه اینکه او را اصلا از حرمتش مطلع نساخته است و ادعای اینکه حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل، بیان عقلی است، پس: بعد از آن مؤاخذه دیگر قبیح نمی‌باشد، مدفوع است.

زیرا حکم عقلی مزبور برفرض ثبوتش، بیان برای تکلیف مجهول نمی‌باشد، بلکه این حکم بیان است برای قاعده کلیه ظاهریه، هرچند در موردش تکلیفی در واقع نباشد پس: اگر (این قاعده) تمام و خالی از اشکال باشد به خاطر مخالفتش مکلف را عقاب می‌کنند، اگرچه در نفس الامر و واقع تکلیفی موجود نباشد، نه اینکه عقاب بر تکلیف محتمل به فرض وجودش مترتّب باشد.

پس: قاعده مذکور صلاحیّت برای وارد بودن بر قاعده قبح عقاب بلابیان را ندارد، بلکه بالعکس قاعده قبح نسبت به آن ورود دارد، زیرا قاعده مزبور فرع احتمال ضرر (یعنی: عقاب) است و حال آنکه پس از حکم عقل به قبح عقاب بدون بیان، دیگر احتمالی وجود ندارد.

پس: قاعده دفع عقاب محتمل موردش آنجایی است که تکلیف به بیان شارع ابلاغ شده و عقاب ثابت شده است، پس: مکلّف به بین دو امر مردّد گردیده مثل موارد شبهه محصور و اشباه آن (از قبیل دماء و فروج) که اجتناب و احتیاط در آنجا لازم است اگرچه شبهه محصور هم باشد.

این (مطالبی که در پاسخ ادّعای مذکور گفته شد در صورتی است که) از (ضرر) عقاب اراده شده باشد.

و اگر (از آن)، ضرر دیگری غیر از عقاب که ترتّب و لزومش متوقّف بر علم نیست اراده گردیده باشد، اگرچه این امر محتمل است و احتمال آن (با حکم عقلی) به قبح عقاب بدون بیان مرتفع نمی‌شود جز اینکه شبهه از این جهت موضوعیّه است و به اعتراف خود اخباری‌ها احتیاط در آن واجب نمی‌باشد.

بدین خاطر اگر دفع چنین ضرری ثابت و وجوبش اثبات گردد. اشکال مشترك الورود بوده و (اصولیین و اخباری‌ها هر دو در تنگی پاسخ از آن واقع می‌شوند)، ناگزیر بنا بر هر دو قول یا باید وجوب دفع ضرر مزبور را منع کرده و یا باید مدعی شویم که شارع در مورد شكّ در مصداق، ضرر ما را در ارتکاب آن مرخّص فرموده انشاء اللّه توضیح این بحث به زودی در شبهه موضوعیّه خواهد آمد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۸۹

تشریح المسائل

چهارمین دلیل از ادلّه اصولیین بر اصالة البراءة در شبهات بدویه چیست؟

حکم عقل است و دلیل عقلی.

چه تفاوتی در اثبات برائت شرعیه توسط ادلّه ثلاثه مذکور از کتاب و سنت و اجماع با عقل وجود دارد؟

آنجا که برائت شرعیه توسط ادلّه ثلاثه اثبات می‌شود موضوعش شک است و اینجا که برائت شرعیّه توسط دلیل عقل ثابت می‌شود موضوعش عدم البیان است.

عبارة اخری مطلب فوق و یا حاصل دلیل مزبور چیست؟

این است که:

۱- عقل هر عاقلی حکم می‌کند به اینکه عقاب کردن مولی عبد خود را بر ارتکاب عملی که حرمت و قبح آن را بیان ننموده قبیح

است.

۲- هر کاری که قبیح و ناپسند باشد از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

پس: چنین عقابی (بلابیان) از مولای حکیم صادر نمی‌شود، و هذا معنا اصل البراءة.

اثبات صغری در قیاس مذکور چگونه است؟

بـدین نحو است که این مطلب یک امر وجـدانی است یعنی هریک از ما خود از عقلاء عالم هستیم و لذا اگر به وجدان خود مراجعه کنیم متوجه می‌شویم که قبح بلابیان از جانب هر مولایی قبیح است و از این بناء، حکم عقل را کشف می‌کنیم.

اثبات کبری قیاس چگونه است؟

بدین نحو است که در علم کلام این مطلب به اثبات رسیده است که خدای حکیم فعل قبیح انجام نمی‌دهد.

اگر اشکال شود که، همـان‌طور که عقل در حکم به قبیـح بودن عقاب بلابیان قبیـح است، همین‌طور هم در اینکه دفع ضـرر محتمل واجب است مستقل است چنانکه دلیلمان در اثبات وجوب معرفت در اصول دین نیز همین قاعده دفع ضرر محتمل است، حال ما در موارد شـبهه احتمال ضـرر می‌دهیم چرا که شایـد در واقع حرام باشد و در صورت ارتکاب مؤاخذه شویم و لذا عقل حکم به وجوب دفع آن می‌کنـد، آنگاه این قاعـده خود می‌شود بیان عقلی و بر قانون قبح عقاب بلابیان وارد می‌شود و موضوع آن را از بین می‌برد، چرا که موضوع قاعـده اوّل عـدم البیـان و قاعـده دوم خود بیـان است منتهی یـک بیـان عقلی، و لا۔ریب در اینکه اذا جاء البیان (چه عقلی، چه نقلی) ارتفع

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۹۰

عـدم البیـان. پس: مـا نحن فیه مجرای (قاعـده دفع الضـرر المحتمـل واجب) است و نه مجرای قـانون (قبـح عقاب بلابیان) چه پاسـخ می‌دهید؟

مقدمهٔ باید بدانیم ضرر بر دو نوع است:

۱- عقوبت یعنی ضرر اخروی ۲- مضرات دنیوی

حال مراد شما از اینکه دفع ضرر محتمل واجب است کدام نوع از ضرر است، اخروی یا دنیوی؟

اگر مراد شما ضرر اخروی باشد، معنای قاعده مزبور این خواهد شد که:

دفع عقاب محتمل واجب است آنگاه از شـما می‌پرسـیم اولا پاسـخ دهید که: آیا قاعده مزبور اختصاص به علم تفصیلی دارد که در آنجا دفع عقاب قطعی و معلوم بالتفصیل واجب است؟

و یا شامل موارد علم اجمالی هم می‌شود که در آنجا دفع عقاب معلوم بالاجمال واجب است؟

و یا اینکه شامل موارد شبهه می‌شود تا گفته شود: دفع عقاب محتمل و مشکوک به شک بدوی نیز واجب است؟

نکته:

قانون مزبور به درد قسمت سوّم نمی‌خورد و حال آنکه ما نحن فیه، همین قسم است و این نکته در آینده ثابت خواهد شد.

ثانیا: سلّمنا که قانون مزبور بیان عقلی بر وجوب احتیاط از مشتبه باشد یعنی: به درد شبهات بدویه هم بخورد و لکن شایستگی مورد بحث ما را ندارد.

لـذا در صورتی که قاعده مزبور مورد تصدیق باشد بیان قاعده کلیّه ظاهریّه‌ای را دارد که مخالفت آن موجب عقاب است اگرچه در واقع و ماوراء آن حکمی وجود نداشـته باشـد با بیان فوق، نمی‌توان این قاعـده را بر قاعده و یا حکم عقلی (قبح عقاب بلابیان) وارد دانست، بلکه قاعده قبح عقاب بلابیان بر این قاعده وارد است.

وجه ورود در قاعده (قبح عقاب بلابیان) بر قاعده (دفع عقاب محتمل واجب است) چیست؟

این است که: قاعده دفع ضرر در صورتی تمام است که احتمال عقاب در میان باشد و حال آنکه پس از حکم عقل به قبح عقاب، احتمال رأسا نفی گردیده و موضوع برای قاعده یادشده باقی نمی‌ماند.

حاصل مطلب چیست؟

این است که: مورد قاعده (دفع عقاب محتمل واجب است) آنجایی است که احتمال عقاب با بیان شارع نسبت به تکلیف منجّز شده و سپس مکلّف به، میان دو امر و یا بیشتر مردّد گردد مثل: شبهه محصوره و مواردی شبیه به آن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۹۱

فلذا در شبهه محصوره ما نیز به وجوب احتیاط قائل بوده و به عنوان دلیل و یا تأیید به قاعده (دفع ضرر محتمل) تمسّک می‌جوییم.

در تبیین بیشتر مطالب مذکور بفرمایید بیان خود بر چند قسم است؟

بر چهار قسم است:

۱- بیان خصوصی واقعی عقلی یا نقلی

۲- بیان عمومی واقعی عقلی یا نقلی

۳- بیان خصوصی ظاهری عقلی یا نقلی

۴- بیان عمومی ظاهری عقلی.

بیان خصوصی واقعی عقلی یا نقلی به چه معناست؟

بدین معناست که: در خصوص فلان امر بیانی رسیده که طریق به سوی واقع نیز هست مثل: شرب خمر که به صورت علی حده دلیل بر حرمت آن اقامه شده است.

بیان عمومی واقعی عقلی و یا نقلی به چه معناست؟

به این معناست که: بیان کلّی است و نه خاصّ، لکن نسبت به تکلیف مجهول بیانیّت دارد و در مورد تکلیف واقعی مجهول دلالت دارد که وظیفه چیست.

مثل: ایجاب احتیاط از جانب شارع، چرا که می‌گوید: اجتنب عن المشتبه یعنی: چون واقع را نمی‌دانی و احتمال حرمت واقعی می‌دهی فیجب الاجتناب.

بیان خصوصی ظاهری عقلی و نقلی را با ذکر مثال تبیین کنید؟

فی المثل: در خصوص یک واقع بیانی از شارع و یا عقل برسد که اگرچه فلان امر (آن واقع) حرام نیست و لکن تو در ظاهر مأمور به اجتناب هستی و باید آن واقع را ترک کنی.

بیان عمومی ظاهری یعنی چه؟

یعنی: که عقل می‌گوید: وظیفه تو تعبّدا اجتناب است چه در واقع برای این مشتبه حرمتی باشد یا نه.

ما نحن فیه (قانون دفع العقاب المحتمل واجب) از قبیل کدام قسم از اقسام فوق است؟

از قسم چهارم.

یعنی: دلالت می‌کند بر اینکه هرکجا احتمال عقاب دادی اجتناب کن و الّا معاقب هستی اعم از اینکه این احتمال مطابق با واقع باشد و یا نه، و به عبارت دیگر چه در واقع تکلیفی باشد و یا نه.

نتیجه چه می‌شود؟

احتمال عقاب به طور علی‌حده موضوع می‌شود برای وجوب دفع و کاری به واقع ندارد و حال آنکه در قاعده (قبح عقاب بلابیان) نظر به واقع هست.

یعنی: عقاب بر حرام واقعی که بلابیان است قبیح و حرام است، پس: دفع عقاب بر قانون قبح عقاب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۹۲

وارد نمی‌باشد، بلکه این قانون (قبح العقاب) است که بر قانون دفع العقاب وارد است.

علّت این تقدم و تأخر دو قاعده چیست؟

اگرچه در مباحث قبل بیان شد و لکن پاسخ مختصر این است که: موضوع در قانون دوّم احتمال عقاب است و حال آنکه قانون اوّل می گوید:

آنجا که بیانی نرسیده عقابی هم در کار نیست. در نتیجه: نوبت به قانون دوّم نمی‌رسد.

تقسیم عادلانه این دو قانون و محلّ آنها چگونه است؟

این است که بگوییم:

۱- قانون قبح العقاب از آن شبهات بدویه و شک در اصل تکلیف است و ما نحن فیه باشد.

۲- و قانون دفع العقاب از آن شک در مکلّف به باشد که سیأتی بحثه إن شاء الله البتّه مشروط بر اینکه شبهه نیز، شبهه محصوره باشد و هر دو طرف شبهه مبتلا به باشد.

حاصل مطلب در (و ان ارید مضرة اخری غیر العقاب الّتی ... الخ) چیست؟

این است که:

۲- اگر مراد مدّعی مورد نظر از آن (ضرر)، ضرر دنیوی و آثار وضعی اشیاء محرّم باشد مثل تضییع عقل به واسطه شرب خمر و ... و یا مسموم شدن به واسطه شرب سم و یا فساد مزاج به واسطه استعمال دخانیات و .... که این آثار بر فعل ما مترتّب می‌شوند چه بر حرمت فعل علم داشته باشیم و یا نسبت به آن جاهل باشیم. به عبارت دیگر: اگر مراد این باشد که در محتمل التحریم عقل حاکم است بر اینکه بر هر حرامی ضرر و فسادی مترتب است پس: باید از آن اجتناب کرد.

پس: در مورد شبهه نیز باید از محتمل التحریم اجتناب کرد تا اینکه ضرر دنیوی محتمل متوجّه مکلّف نشود. در پاسخ می گوییم:

اگرچه در فرض مزبور احتمال خود را به دلیل اینکه (ضرر مزبور) از آثار قهری شیء است و ترتّب و عدم ترتبش متوقّف بر ورود بیان و یا عدم ورود نمی‌باشد، با قاعده (قبح عقاب بلابیان) نمی‌توان دفع نمود، و قاعده مذکور اساسا از این مطالب اجنبی است، ولی باید گفت:

اصلا فرض مزبور از مورد کلام در اینجا خارج است چرا که بر اساس تقریر فوق احتمال مزبور موضوعیّه است.

از طرفی اخباری و اصولی هر دو در شبهه موضوعیّه برائتی هستند. در نتیجه: اگر دلیلی، وجوب دفع ضرر محتمل را در اینجا اثبات نموده و این معنا قطعی باشد، هر دو گروه اخباری و اصولی باید به یک اشکال مشترک الورود پاسخ دهند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۹۳

یعنی: یا باید بگویند: دفع ضرر محتمل اساسا واجب نبوده و دلیلی بر وجوب دفع ضررهای دنیوی و دور نمودن آثار وضعی اشیاء نداریم.

و یا باید بگویند: اگرچه این قاعده تمام و مسلّم است، لکن شارع مقدّس در مصادیق مشکوک الضّرر مکلّفین را در ارتکاب مأذون ساخته است.

عبارهٔ اخرای پاسخ فوق چیست؟

این است که: وقتی شبهه موضوعیّه شد می گوییم:

در شبهات موضوعیّه اصولی و اخباری متفق‌القول‌اند بر اینکه احتیاط، واجب نیست. لذا اگر بپذیریم که دفع ضرر محتمل دنیایی هم

واجب است، خواهیم گفت: الاشکال مشترک الورود یعنی: همان‌طور که بر ما اشکال می‌کنید که چرا شما در این‌گونه موارد احتیاط را واجب نمی‌دانید بر شما نیز این اشکال وارد است که چرا در باب شبهات موضوعیه احتیاط را واجب نمی‌دانید. پس: هر دو باید پاسخگو باشیم:

و لذا اجمال پاسخ این است که بگوییم: عند العقل هم ضرر محتمل دنیوی واجب الدّفع نیست و اگر عقلا هم وجوب دفع داشته باشد، شارع اذن در ارتکاب داده است.

یعنی: شارع نه تنها محتمل الضرر، بلکه گاهی مظنون الضّرر و گاهی مقطوع الضّرر را هم اذن به ارتکاب داده است، لکن با مصالح مهم‌تری آن ضرر را جبران نموده است پس اشکالی در بین نخواهد بود.

مراد از عبارت (و ان لم یکن فی مورده تکلیف فی الواقع) در متن چیست؟

این است که: اگر فی المثل: در موردی که یکی از دو ظرف آب و دیگری خمر است و قابل امتیاز هم نیستند، مکلّف مرتکب شده و یکی را بنوشد، چون با قاعده وجوب دفع ضرر محتمل مخالفت نموده ناگزیر معاقب است اگرچه در این مورد تکلیفی در واقع نبوده باشد و شخص در واقع آب را نوشیده باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۹۴

متن: ثمّ إنّه ذکر السیّد أبو المکارم قدّس سرّه فی الغنیة: «انّ التکلیف بما لا طریق إلی العلم به تکلیف بما لا یطاق»[۷۶] و تبعه بعض من تأخّر عنه[۷۷] فاستدلّ به فی مسألة البراءة. و الظاهر أنّ المراد به ما لا یطاق الامتثال به و إتیانه بقصد الطاعة، کما صرّح به جماعة[۷۸] من الخاصّة و العامّة فی دلیل اشتراط التکلیف بالعلم، و إلّا فنفس الفعل لا یصیر ممّا یطاق بمجرّد عدم العلم بالتکلیف به.

و احتمال «کون الغرض من التکلیف مطلق صدور الفعل و لو مع عدم قصد الإطاعة، أو یکون الغرض من التکلیف مع الشکّ فیه إتیان الفعل لداعی حصول الانقیاد بقصد الإتیان بمجرّد احتمال کونه مطلوبا للآمر، و هذا ممکن من الشاکّ و إن لم یمکن من الغافل» مدفوع بأنّه إن قام دلیل علی وجوب إتیان الشاکّ فی التکلیف بالفعل لاحتمال المطلوبیّة أغنی ذلک عن التکلیف بنفس الفعل و إلّا لم ینفع التکلیف المشکوک فی تحصیل الغرض المذکور.

و الحاصل أنّ التکلیف المجهول لا یصلح لکون الغرض منه الحمل علی الفعل مطلقا، و صدور الفعل من الفاعل أحیانا لا لداعی التکلیف لا یمکن أن یکون غرضا للتکلیف.

و اعلم أنّ هذا الدلیل العقلیّ کبعض ما تقدّم من الأدلّة النقلیّة معلّق علی عدم تمامیّة أدلّة الاحتیاط فلا ثبت به إلّا الأصل فی مسألة البراءة و لا یعدّ من أدلّتها بحیث یعارض أخبار الاحتیاط.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۹۵

ترجمه:

بیان سید ابن زهره در بیان دلیل عقلی بر برائت

مرحوم سید ابو المکارم (ابن زهره معروف) در کتاب غنیه فرموده است که:

تکلیف کردن بندگان به امری که راهی برای علم و اطلاع برآن وجود ندارد، تکلیف ما لا یطاق (یعنی: مشکوک و مجهول است.

و تبعیّت کرده‌اند ابن زهره را برخی از متأخرین از او (محقّق حلّی در معارج) و در نتیجه: در مسئله برائت به ما لا یطاق بودن تکلیف استدلال کرده‌اند.

و ظاهرا مراد از (ما لا یطاق)، تکلیفی است که اتیان و انجامش به قصد قربت و طاعت در قدرت وی نیست چنانچه جماعتی از علماء

امامیّه و اهل سنت در باب مشروط بودن تکلیف به علم، به معنای مزبور تصریح کرده‌اند، وگرنه نفس انجام فعل بدون ملاحظه قصد طاعت و نیّت قربت به صرف عدم اطلاع و نداشتن علم به تکلیف از امور ما لا یطاق محسوب نمی‌شود.

توهّم

و احتمال اینکه مراد از تکلیف صرف صدور فعل از مکلّف باشد و لو اینکه قصد قربت ننماید، و یا اینکه مراد از آن (تکلیف) در صورت شاک بودن (بنده) صرف اتیان فعل به انگیزه حصول انقیاد و به امید اینکه در واقع مطلوب است، باشد و گفته شود این مقدار از امتثال در حق او (شاک) امر ممکنی است، هرچند از عاقل محال است مدفوع است به اینکه:
اگر بر وجوب اتیان شاکّ در تکلیف به رجاء مطلوبیّت دلیلی وجود داشته باشد این دلیل او را از تکلیف به نفس فعل مستغنی می‌سازد و اگر همچنین دلیلی وجود نداشته باشد صرف تکلیف مشکوک در تحصیل غرض مذکور نافع نمی‌باشد.

حاصل کلام

اینکه تکلیف مجهول برای وادار کردن مکلّف به مطلق فعل (چه اتیان فعل به داعی تحقق حصول مطلوبیت باشد و یا مطلق صدور فعل و لو بدون قصد قربت) و تحصیل غرض از آن، صلاحیت ندارد.
و صرف صدور فعل و مجرد انجام عمل بدون قصد طاعت و داعی قربت، در تحصیل غرض آمر و مکلف کافی نمی‌باشد.

(تنبیه)

بدان که این دلیل عقلی مثل برخی از ادله نقلیّه‌ای که ذکر شد متوقف است بر عدم تمامیّت ادلّه احتیاط و لذا صرفا می‌توان به واسطه این دلیل اصلی را در مسئله برائت تأسیس کرد و لکن از جمله ادلّه این باب به حساب نمی‌آید تا با اخبار احتیاط قابل تعارض باشد.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۹۶

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمایید تکلیف الجاهل به امری از امور فعلا او ترکا به چند صورت است؟
به چهار صورت:
۱- مراد شارع این باشد که جاهل با وجود جهلش به واقع تکلیفی را با قصد قربت و امتثال انجام دهد که چنین تکلیفی برای جاهل محال است.
چرا چنین تکلیفی برای جاهل محال است؟
چون‌که:
۱- قصد قربت متوقف بر علم به تکلیف است.
۲- جاهل علم به تکلیف ندارد.
پس: قصد قربت برای جاهل محال است. در نتیجه: شاید جاهل چیزی را قصد کند که نه تنها مطلوب مولی نبوده بلکه مبغوض او باشد و لذا گفته می‌شود کیف یکون المبعد مقرّبا.
نکته: شاید منظور سید ابن زهره همین معنا بوده باشد.

۲- مراد شارع این باشد که اصل الفعل و یا ترک الفعل از مکلّف جاهل صادر شود و آنچه مطلوب است ذات العمل است چه مکلّف قصد قربت بکند یا نه. چنین تکلیفی هم در حقّ جاهل محال است.

چرا چنین تکلیفی بر جاهل غیرممکن است؟

چون‌که محرک عبد به انجام و یا ترک فعل، علم به تکلیف است.

جاهل علم به تکلیف ندارد و روحش از آن بی‌خبر است.

پس: مکلّف جاهل محرّکی برای انجام و یا ترک فعل ندارد که قصد قربت بکند یا نه.

۳- مراد شارع از تکلیف به جاهل این باشد که جاهل و شاک به عنوان احتیاط، ملتزم به انجام این فعل و یا ترک آن مجهول شود.

نکته: در این صورت هم اگر دلیلی بر وجوب احتیاط داشته باشیم که همان دلیل در تحریک جاهل و شاک به طرف فعل یا ترک کافی بوده و نیازی به تکلیف واقعی نمی‌باشد.

و اگر چنین دلیلی وجود نداشته باشد، صرف وجود واقعی تکلیف مشکوک محرک بنده به طرف موافقت و لو احتیاطا نمی‌باشد و لذا این قسم هم بلامعنا است.

۴- مراد شارع از تکلیف جاهل این باشد که فلان فعل و یا ترک از عبد صادر شود بدون اینکه تکلیف مجهول محرّک او باشد، مثل: امور مباحه که گاهی انجام می‌شوند و گاهی نه در این صورت نیز اتیان فعل و یا ترک را غرض تکلیف قرار دادن محال است، چرا که تحصیل حاصل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۹۷

چرا؟

زیرا بدون تکلیف هم مکلّف گاهی سیگار می‌کشد و گاهی هم نه، ترک می‌کند.

نتیجه صور چهارگانه تکلیف الجاهل چیست؟

این است که در برخی از صور، اصل تکلیف، تکلیف به غیر مقدور است که سخن سید بود در برخی از صور هم اصل تکلیف ممکن است لکن تکلیف (فعلی و منجّز از مولی) صادر نشده است، وگرنه شخص نسبت به واقع مکلّف است.

حال بفرمایید حاصل بیانات شیخ در عبارت مورد بحث چیست؟

دو نکته را توضیح فرموده: ۱- سخن ابن زهره رحمه اللّه و متأخرین از او را در تأیید اصولیین که در مورد جهل به تکلیف برائتی هستند. ۲- دفع یک توهّم.

کلام ابن زهره چیست؟

در کتاب غنیه، در فصل واجب تخییری این است که:

۱- اگر از کفارات سه‌گانه یکی بطور غیر معین واجب باشد قبل از اینکه مکلّف مأمور به انجام آن شود باید مشخّص شود.

۲- تکلیف به چیزی که برای علم به آن راهی وجود ندارد چون از مصادیق ما لا یطاق است قبیح است.

در نتیجه: نبود چنین طریقی به منظور علم به تکلیف در ما نحن فیه دلیل بر این است که: هر سه امر به نحو وجوب تخییری در عهده مکلّف است.

استدلال جناب محقّق حلّی (صاحب شرایع) به تکلیف ما لا یطاق در اثبات برائت چگونه است؟

اصل این است که: ذمّه بندگان از شواغل شرعیّه خالی باشد و لذا وقتی کسی ادّعای حکم شرعی کند، مخالف او می‌تواند در نفی آن به اصل برائت تمسّک کرده و بگوید: اگر این حکمی که شما مدّعی آن هستید ثابت می‌بود باید دلیلی بر ثبوتش دلالت کند. اما چنین نیست و ما از وجود دلیل بر اثبات آن بی‌خبریم. پس: حکم مورد ادّعای شما نیز منتفی است.

تقریر دلیل مزبور از خصم توسط جناب محقّق چگونه است؟

بدین نحو است که:

۱- دلیلی بر حکم شرعی مورد ادّعای شما از جانب شارع نرسیده چرا که در هیچ‌یک از طریق، استدلالات مضبوط و مشخّص شرعی وجود ندارد.

۲- اگر با انتفاء دلیل، حکم ثابت باشد لازم می‌آید مکلّف به چیزی مکلّف باشد که راهی برای علم به آن وجود ندارد و ما لا یطاق است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۹۸

پس: چنین تکلیفی به ملاحظه ما لا یطاق بودنش غیر قابل قبول و محال است. در نتیجه: برائت از تکلیف اثبات می‌شود.

نظر شیخ در استدلال محقّق به تقریر ابن زهره چیست؟

از ظاهر عبارت شیخ به دست می‌آید که:

اصل فرموده سید المکارم را پذیرفته اما استدلال به آن در اثبات برائت را تخطئه کرده است.

حاصل فرموده شیخ در این قبول و رد چیست؟

این است که: مراد از (ما لا یطاق) در کلام ابن زهره این است که: مکلّف با عدم علم به تکلیف نمی‌تواند آن را به قصد طاعت و یا قربت امتثال نماید، چرا که شاید این امر منجرّ به تشریع و بدعت شود.

سپس با توجه به بیان فوق می‌گوید: این بیان و تقریر از ابن زهره از مورد بحث ما که در اتیان نفس فعل است خارج است، چرا که:

۱- اخباریها در مورد جهل و عدم علم می‌گویند باید احتیاط کرد.

۲- اصولی‌ها ادّعا می‌کنند که در این مورد می‌توان برائت را جاری کرد.

و لذا در اثبات ادّعای اصولیها نمی‌توان به کلام ابن زهره تمسّک و استدلال کرد.

چرا؟

زیرا نفی اتیان فعل، امر ما لا یطاق نیست تا که مجتهدین به استناد کلام ابن زهره وجوب احتیاط را نفی کنند، بلکه صرف انجام فعل یک امر ممکن و قابل امتثال است و حال آنکه:

مراد ابن زهره آوردن و اتیان فعل به قصد طاعت و نیّت قربت است که اتیانش با عدم علم به تکلیف غیرممکن است. در صورتی که با عدم علم به تکلیف امتثال به قصد طاعت و نیّت قربت غیرممکن است.

در تقریر شیخ مراد ابن زهره از تکلیف (ما لا یطاق) چه بود؟

این بود که: امتثال تکلیف در عبادیات نسبت به شاک و جاهل به آنهاست که چون علم ندارد نمی‌تواند آنها را به قصد اطاعت و نیّت قربت به جا آورد. در نتیجه: کلام ابن زهره مورد بحث خارج بوده و نمی‌توان در اثبات ادّعای مجتهدین به آن تمسّک نمود.

پس مراد از (احتمال و کون الغرض من التکلیف مطلق .... الخ) چیست؟

بیان یک توهّم است که برخی از عبارت ابن زهره معنای دیگری استفاده کرده و با تکیه برآن معنا، کلام وی را از ما نحن فیه اجنبی دانسته‌اند.

حاصل این توهّم چیست؟

این است که مراد ابن زهره یکی از دو امر ذیل است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۱۹۹

۱- وقتی مکلّف در توصلیات از اصل تکلیف بی‌خبر باشد محال است که فعل از او صادر شود.

۲- کسی که به اصل تکلیف جاهل بوده و هیچ اطلاعی از آن نـدارد، اگر به داعی حصول انقیاد و به امید مطلوبیّت مکلّف به اتیان آن شود، این تکلیف در حقّ او تکلیف ما لا- یطاق است اگرچه نسبت به شاک ملتفت امکان آن هست و محذوری هم به دنبال ندارد.

عبارت اخرای مطلب فوق چیست؟

این است که: مکلف یا شاک ملتفت است و یا غافل محض. شاک ملتفت کسی است که از مکلّف بودنش به اصل تکلیف اطلاع دارد لکن به آن عالم نمی‌باشد که چیست. غافل محض: کسی است که اصلا از اصل تکلیف و اینکه از جانب شارع خطابی متوجه اوست بی‌خبر است.

حال نسبت به شاک ملتفت می‌توان گفت که:

۱- در توصلیات اگر به نحوی از انحاء فعلی از او صادر شود و لو بدون قصد طاعت و نیّت قربت، غرض حاصل است.

۲- در مطلق واجبات همچون به اصل تکلیف آگاه است، اگر فعل را به امید حصول مطلوبیّت و تحقق طاعت انجام دهد، فعلش ممضی و محصّل غرض شارع است.

و حال آنکه غافل محض را در هیچ‌یک از دو مقام نمی‌توان به چنین خطابی مکلّف دانست و وجود این تکلیف در حقّ او از مصادیق تکلیف ما لا یطاق است.

از تقریر و توضیح فوق چه مطلبی روشن می‌شود؟

روشن می‌شود که:

۱- محل کلام ابن زهره و مراد وی از تکلیف (ما لا یطاق)، غافل محض است و خطاب متوجه وی است، نه جاهل و شاک ملتفت.

۲- چون محل کلام و مورد نزاع میان اصولی و اخباری شاک ملتفت است، ناگزیر، اصولی نمی‌توانـد به (ما لا یطاق) بودن تکلیف که در کلام ابن زهره آمده تمسّک کند و اخباری را با آن متقاعد کند، چرا که در شاک ملتفت ابن زهره نیز مثل اخباریها از وجوب احتیاط در کلامش ابایی نداشته و کلام ایشان دلالتی بر نفی احتیاط نـدارد بلکه از کلام ایشان نهایت ملائمت و امضاء این تکلیف (یعنی: وجوب احتیاط)، استفاده می‌شود.

پاسخ شیخ به توهّم مزبور چیست؟

این است که:

اولا: شاک ملتفت با غافل محض از این جهت که هیچ‌کدام به تکلیف مورد جهل و مشکوک مکلّف

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۰۰

نیستند، مساوی‌اند. لکن غافل محض محلّ کلام نیست چرا که صاحب احتمال خود آن را تصدیق می‌نماید.

ثانیا: نسبت به شاک ملتفت می‌گوییم: در مورد تکلیف مشکوک یا دلیلی بر وجوب اتیان فعل به رجاء مطلوبیّت و تحقّق طاعت قائم است و یا چنین دلیلی در دست نیست.

حال اگر دلیلی بر تکلیف مزبور وجود داشته باشد، نفس قیام چنین دلیلی او را از تکلیف مشکوک مستغنی ساخته و او را به انجام فعل به امید مطلوبیت، مکلّف می‌سازد.

و اگر چنین دلیلی وجود نداشته باشد صرف الوجود تکلیف مشکوک سودمند نخواهد بود و باعث این نمی‌شود که شاکّ به منظور تحصیل غرض الزاما مکلّف به انجام فعل به امید مطلوبیت و تحقّق طاعت باشد بلکه او نیز مثل غافل در حقّش چنین خطابی تکلیف (ما لا یطاق) است و لو از حیث مناط که قبح خطاب مزبور بوده درباره‌اش چنین قضاوت بنماییم.

خلاصه کلام مذکور و حاصل مطلب چیست؟

این است که: تکلیف مجهول مثل تکلیف مفعول عنه است و صلاحیّت برای این دارد که جاهل را مکلّف به تحصیل غرض از انجام فعل به امید مطلوبیت و تحقّق طاعت حرکت دهد همان‌طور که این تکلیف نمی‌تواند غافل را بر این امر وادار نماید.

پس باید گفت: ابن ادریس مرادش همان است که ما گفتیم و وجه عدم استدلال به کلام ایشان برای اثبات مدّعای اصولی همان تقریری است که گذشت.

حاصل مطلب در (و اعلم: انّ هذا الدلیل العقلی .... الخ) چیست؟

این است که: دلیل چهارم یعنی حکم عقل به قبح عقاب بلابیان را نمی‌توان دلیل بر برائت دانست چرا که مثل برخی از ادلّه شرعیّه از قبیل آیات و پاره‌ای از روایات و برخی از بیانات اجماع دلالتش بر مطلوب (برائت)، معلّق است بر اینکه در آینده ثابت شود که ادلّه احتیاط دلیلیّت نداشته و به درد شبهات حکمیّه نمی‌خورند.

از طرفی اگر ادلّه احتیاط در این باب دلیلیّت داشته باشند، وارد بر این قانون شده و موضوع آن را (که عدم البیان) است نابود می‌سازند.

در نتیجه: دیگر نوبت به تمسّک و استدلال به این قانون نمی‌رسد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۰۱

متن: ۱- و قد یستدلّ علی[۷۹] البراءة بوجوه غیر ناهضة.

منها: استصحاب البراءة المتیقّنة حال الصّغر و الجنون. و فیه: انّ الاستدلال به مبنیّ علی اعتبار الاستصحاب من باب الظّنّ، فیدخل اصل البراءة بذلک فی الامارات الدّالّة علی الحکم الواقعی دون الاصول المثبتة للاحکام الظّاهریّة و سیجیء عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظّنّ إن شاء الله تعالی.

۲- و امّا ما لو قلنا باعتباره من باب الاخبار النّاهیة عن نقض الیقین بالشّکّ فلا ینفع فی المقام لانّ الثّابت بها ترتّب اللّوازم المجعولة الشّرعیّة علی المستصحب و المستصحب هنا لیس الّا براءة الذّمّة من التّکلیف و عدم المنع من الفعل و عدم استحقاق العقاب علیه و المطلوب فی الآن اللّاحق هو القطع بعدم ترتّب العقاب علی الفعل او ما یستلزم ذلک، اذ لو لم یقطع بالعدم و احتمل العقاب احتاج الی انضمام حکم العقل بقبح العقاب من غیر بیان الیه حتّی یأمن العقل من العقاب و معه لا حاجة الی الاستصحاب و ملاحظة الحالة السّابقة و من المعلوم انّ المطلوب المذکور لا یترتّب علی المستصحبات المذکورة، لانّ عدم استحقاق العقاب فی الآخرة لیس من اللّوازم المجعولة الشّرعیّة حتّی یحکم به الشّارع فی الظّاهر.

۳- و امّا الاذن و التّرخیص فی الفعل، فهو و ان کان امرا قابلا للجعل و یستلزم اتقاء العقاب واقعا الّا انّ الاذن الشّرعی لیس لازما شرعیّا للمستصحبات المذکورة، بل هو من المقارنات حیث انّ عدم المنع عن الفعل بعد العلم اجمالاـ بعدم خلوّ فعل المکلّف عن احد الاحکام الخمسة لا ینفکّ عن کونه مرخّصا فیه فهو نظیر اثبات وجود احد الضّدیّن بنفی الآخر باصالة العدم.

۴- و من هنا تبیّن انّ استدلال بعض من اعترف بما ذکرنا من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظّنّ و عدم اثباته الّا اللّوازم الشّرعیّة فی هذا المقام باستصحاب البراءة منظور فیه.

۵- نعم من قال باعتباره من باب الظنّ او أنّه یثبت بالاستصحاب من باب التعبّد کلّ ما لا ینفکّ عن المستصحب لو کان معلوم البقاء لو لم یکن من اللوازم الشرعیّة، فلا بأس بتمسّکه به، مع أنّه یمکن النظر فیه، بناء علی ما سیجیء من اشتراط العلم ببقاء الموضوع فی الاستصحاب.

و موضوع البراءة فی السابق و مناطها هو الصغیر الغیر القابل للتکلیف، فانسحابها فی القابل أشبه بالقیاس من الاستصحاب، فتأمّل. و بالجملة، فأصل البراءة أظهر عند القائلین بها و المنکرین لها من أن یحتاج إلی الاستصحاب.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۰۲

ترجمه:

استدلال به وجوهی که دلالت بر برائت ندارند

از جمله: استصحاب برائت متیقّنه در حال صغر و جنون است.

و در آن این اشکال هست که:

۱- استدلال به این (استصحاب) بر برائت، مبنی است بر حجّیّت داشتن استصحاب از باب ظنّ، تا به واسطه آن (استصحاب معتبر از باب ظن)، اصل برائت در زمره ادلّه و اماراتی که بر حکم واقعی دلالت دارند داخل شود، نه اصولی که صرفا احکام ظاهریّه را اثبات می‌کنند، و به زودی خواهد آمد که استصحاب از باب ظن حجّت نمی‌باشد. ان شاء اللّه.

۲- و امّا اگر آن (استصحاب) را از باب اخبار ناهیه از نقض یقین (به وسیله) شک حجّت بدانیم، در این مقام کارگشا نیست، زیرا آنچه به آن (اخبار ناهی) ثابت می‌شود، صرفا ترتّب لوازم مجعول شرعی بر مستصحب است و مستصحب در اینجا تنها برائت ذمّه از تکلیف و عدم منع از فعل و عدم استحقاق عقاب برآن (فعل) است، و حال آنکه مطلوب (ما) در زمان لاحق (در ظرف شک) قطع به عدم عقاب بر فعل و یا آنچه (یا اذن و ترخیص شرعی) مستلزم آن (قطع به) است، می‌باشد زیرا اگر قطع به عدم عقاب (بر فعل) حاصل نشود (و با وجود استصحاب) احتمال عقاب وجود داشته باشد، در قبح عقاب بلابیان نیاز به انضمام حکم عقل به آن (قانون قبح عقاب بلابیان) می‌باشد تا از عقاب در امان قرار گیریم و با وجود چنین دلیلی دیگر نیازی به استصحاب و ملاحظه حالت سابقه نیست و معلوم است (و جای شبهه نیست) که قطع به عدم عقاب که مطلوب ماست بر مستصحبات مترتّب (و ثابت) نمی‌شود، زیرا که عدم استحقاق عقاب در آخرت از لوازم مجعول شرعی نیست تا به واسطه آن (اجراء استصحاب)، شارع مقدّس علی الظاهر حکم به آن (یعنی عدم استحقاق العقاب) بنماید.

اذن و ترخیص شارع در فعل لازمه شرعی مستصحبات مذکوره نیست

۳- و امّا اذن و ترخیص در فعل اگرچه امر قابل جعل است و به حسب واقع مستلزم انتفاء عقاب از فعل می‌باشد، ولی درعین‌حال اذن شرعی، لازمه شرعی مستصحبات مذکوره نیست، بلکه از مقارنات آن به حساب می‌آید، چرا که عدم منع از فعل پس از علم اجمالی به عدم خلوّ فعل مکلّف از یکی از احکام پنجگانه، یقینا منفک از اینکه وی مرخّص در فعل است، نمی‌باشد مثل اثبات وجود یکی از دو ضد به واسطه نفی دیگری به اصالت العدم.

۴- از اینجا روشن می‌شود که استدلال برخی از معترفین به آنچه ما در اینجا ذکر کردیم به اینکه (عدم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۰۳

اعتبار استصحاب از باب ظنّ و اثبات نکردنش مگر خصوص لوازم شرعیّه را)، مورد تأمّل و اشکال است.

۵- بله، کسی که استصحاب را از باب ظنّ، و به فرض قبولش از باب تعبّد به اخبار حجّت دانسته، معذلک با آن به اثبات آنچه از مستصحب قابل انفکاک نیست اگرچه از لوازم شرعیّه هم نباشد می‌پردازد، که تمسّکش به استصحاب در این مقام مورد اشکال نیست.

با اینکه در استدلال ایشان هم می‌توان اشکال کرد و وجه اشکال این است که:

موضوع برائت در مورد کلام و مناطش طفل صغیر یا مجنونی است که قابلیّت برای تکلیف را ندارد.

لذا اجراء برائت در زمان لاحق و موقعی که طفل بالغ و مجنون افاقه پیدا کرده است شباهتش به قیاس بیش از تسمیه آن به استصحاب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۰۴

تشریح المسائل

جناب شیخ در باب شک در تکلیف برای اثبات برائت چند دسته از ادلّه و وجوه را مطرح نموده؟

دو دسته:

۱- وجوه ناهضه: یعنی وجوهی که صلاحیّت استدلال بر برائت را دارند و در اثبات برائت قابل تمسّک‌اند که همان ادلّه اربعه است که ذکر شد.

۲- وجوه غیر ناهضه: یعنی وجوهی که به درد اثبات مطلوب (برائت) نمی‌خورند اگرچه برخی برآن استدلال کرده‌اند و اکنون ما نحن فیه این قسمت از وجوه است.

مراد از (منها: استصحاب البراءة المتیقّنة حال الصغر و الجنون) چیست؟

اولین وجه از وجوهی است که در اثبات برائت و حقانیّت مسلک مجتهدین به آن تمسّک شده است.

تقریر وجه مذکور چگونه است؟

این است که: طفل در دوران صغر و قبل البلوغ و مجنون تا زمانی که در حالت جنون قرار دارد، نسبت به هیچ‌یک از تکالیف الهی مکلّف نبوده و ذمّه‌اش نسبت به این تکالیف بری است.

از جمله نسبت به ما نحن فیه یعنی: مشکوک الحرمة، که ممکن است که در واقع هم حرام باشد لذا ارتکاب آن برای این دو قشر بلامانع است و عقابی بر انجام آن مترتّب نمی‌شود.

با توجه به مطلب فوق مراد از (استصحاب البراءة المتیقّنة) چیست؟

این است که: اگر طفل بالغ شود و مجنون افاقه پیدا کند، در صورتی که علم به حرمت مشکوک پیدا نکند و در حلیّت و حرمت آن شک داشته باشد، می‌توانند برائت از تکلیفی را که سابقا داشتند، اکنون نیز به واسطه استصحاب جاری نموده و اعتمادا آن، مرتکب مشکوک شوند. در این صورت اشکالی به نظر نمی‌رسد مگر اینکه استصحاب حجّت نباشد، لکن چون حجیّت استصحاب محرز است، اثبات برائت نیز به آن جایی برای حرف باقی نمی‌گذارد.

با ذکر مثال تقریر فوق را تبیین کنید؟

۱- در دوران صغر و قبل از بلوغ ذمّه شخص نسبت به شرب توتون بریء است.

۲- چنین کسی اکنون بالغ و مکلّف شده است.

۳- این شخص شک می‌کند که آیا باز هم نسبت به شرب توتون برائت ذمّه دارد یا نه؟

۴- استصحاب می‌کند برائت ذمّه دوران قبل البلوغ را برای بعد البلوغ.

پس: چنین شخصی نسبت به شرب توتون بری الذّمّه است و در صورت ارتکاب معاقب نیست و هکذا نسبت به مجنون در دوران جنون.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۰۵

مقدّمة بفرمایید استصحاب از امارات ظنّیه است و یا از اصول عملیّه تعبدیّه؟

۱- متقدمین عموما استصحاب را از امارات دانسته و قائل بودند که استصحاب به مناط افاده ظنّ به بقاء حجّت است.

مراد از جمله اخیر چیست؟

این است که:

فی المثل: شما یک ساعت قبل یقین به وجوب فلان مسئله داشتید و اکنون شک در بقاء آن وجوب پیدا می‌کنید.

بـا کمی درنـگ و تأمّل حـالت سابقه یعنی یقین و قاطعیّت ساعت قبل را به یاد می‌آوریـد با خود می‌گوییـد: تاکنون که قاطع بودم، اکنون که جز شک مانعی نیامده، اگر فرد متعارف و وسواسی نباشید شک شما تبدیل به ظنّ (بقاء) می‌شود.

در اینجا عقل شـما می‌گویـد: اخـذ به مظنّه کن، چرا که راجـح است و لذا استصـحاب به حکم عقل حجت است، همان‌طور که خبر ثقه به مناط ظنّ نوعی به واقع، حجّت است.

۲- متـأخرین عمومـا در این حکم عقـل و بنـاء عقلاـء خـدشه نمـوده و استصـحاب را از بـاب اصول عملیه دانسـته‌اند و لکن به حکم روایات (لا تنقض ...) آن را حجّت می‌دانند این‌ها معتقدند که روایات مزبور در مقام بیان مناط نیسـتند، بلکه تعبدا دستور به اخذ به یقین سابق می‌دهند.

و از آنجا که این دستور از شارع بما هو شارع است، متابعتش بر ما واجب است، اگرچه مناط و فلسفه این اخذ را ندانیم.

آیا فرقی می‌کند که استصحاب از امارات باشد و عقلا حجت باشد یا اینکه از باب اخبار بوده و تعبدا حجّت باشد؟

بله فرق می‌کند، به این دلیل که:

۱- اگر از امـارات بوده و به حکم عقل حجّت باشـد، عقل دیگر فرق نمی‌گـذارد میان انواع و اقسام آثار و لوازم، بلکه بطور مساوی بر ترتّب تمام آثار چه عقلیه، چه شرعیّه و چه عادیه و چه عرفیه مع الواسطه و چه بلاواسطه، حکم می‌نماید.

۲- و اگر از باب اخبار و تعبـدا حجّت باشد، مستصـحب ما: یا باید خود اثر شـرعی و حکمی از احکام شـرعیه باشد مثل استصـحاب وجوب یا حرمت و ... و یا باید موضوع اثر شرعی باشد که مستقیما اثر شرعی ندارد.

در نتیجه: آثار عقلیه بر مستصحب بار نمی‌شود و با استصحاب ثابت نمی‌گردد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۰۶

آثار دیگر چطور؟

هیـچ‌یک از آثـار عـادیه، عرفیه و آثـار شـرعیّه مع الواسـطه، و نیز ملازمات عقلیه و عادیه و نیز مقارنات اتفاقیه بر این مستصـحب بار نمی‌شوند.

با توجّه به مقدّمات فوق پاسخ شیخ به تقریر (صاحب فصول) و استدلال ایشان به استصحاب چیست؟

این است که: اگر استصـحاب را از باب ظنّ حجّت دانسته و آن را از امارات بـدانیم قهرا برائت از تکلیف در جای صـغر و جنون را می‌توان به واسـطه استصـحاب اثبات نمود و ظنّ به حکم واقعی پیدا نمود پس مطلوب که برائت واقعی از تکلیف است در این فرض اثبـات می‌شود و ما نیز قبول داریم اما اگر استصـحاب را از باب اخبار حجّت دانسته و آن را از اصول عملیه بـدانیم، اسـتدلال مزبور ناتمام است و مطلوب به واسطه آن اثبات نمی‌شود.

حاصل پاسخ شیخ چیست؟

این است که: چونکه مـا استصـحاب را از بـاب ظنّ حجّت نمی‌دانیم و حجیّت آن از بـاب اخبار است، پس دلیل مزبور قابل اعتماد و استناد نیست.

استصحاب در این فرض چگونه دلیلی است و جاعل آن کیست و چرا؟

دلیلی تنزیلی و جعلی است و جاعل آن نیز شارع است، چرا که فرموده: متیقّن سابق را همچون سابق باقی بـدار و به شک لاحق اعتنا نکن.

آیا بقاء یقین سابق و عدم اعتناء به شک لاحق در اختیار عبد است؟

خیر یعنی: یقین و شک از حالات غیر اختیاری است و به مجرد دسـتور شارع به اینکه یقین را باقی بـدار و یا به شـکت اعتنا نکن. در

اختیار عبد نیست که بتواند این امر به بقاء و یا عدم اعتناء را به حسب واقع امتثال کرده و یقین زائل شده را باقی بدارد و به شک حاصل شده اعتنا نکند.

پس مراد شارع از امر به استصحاب را از کجا بفهمیم؟

از آنجا که شارع حکیم است و اوامر و نواهی صادر از او بر مبنای حکمت و میزان صحیح است و لذا از باب دلالت اقتضاء می‌گوییم مراد شارع حکیم این است که: آثار متیقّن سابق را جاری بدان و مثل سابق به آن آثار عمل کن.

چرا باید ملتزم شویم که مراد شارع از حکم به ترتّب آثار، آثار شرعیّه مجعوله متیقن و یا به عبارت دیگر مستصحب می‌باشد؟

چون‌که هر حاکم و جاعلی، صرفا می‌تواند در حیطه تصرّفات و قلمرو حکومت خود، حکم و تصرف نماید فی المثل: اگر شما در حیات دوستتان زید شک داشتید و شارع فرمود: اکنون نیز او را حیّ بدان،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۰۷

معنایش این است که: صرفا ترتّب آثار شرعیّه بر حیات (از قبیل حرمت تصرّف در مال و عدم جواز نکاح همسرش و ...) می‌باشد و نه آثار عقلیّه و عادیّه‌ای که در قلمرو حکومت شارع با مناط شارعیتش نمی‌باشد.

مستصحب ما در اینجا و یا به عبارت دیگر متیقّن در حال صغر و جنون چیست؟

یکی از سه امر ذیل است:

۱- برائت ذمّه از تکلیف، که در دوران صغر و جنون بوده اکنون استصحاب کنیم. یعنی: مستصحب و یا متیقّن ما یک امر وجودی است.

۲- عدم منع از فعل است، که در حال صغر و جنون بوده و اکنون آن را استصحاب کنیم یعنی:

مستصحب و یا متیقّن ما یک امر عدمی و علت است.

۳- عدم استحقاق عقاب بر فعلی که در حال صغر و جنون بوده و اکنون آن را استصحاب کنیم یعنی:

مستصحب ما یک امر عدمی و معلول است. چرا که منع علّت و استحقاق عقاب معلول است.

بنابراین استصحاب برائت معنایش این است که: در زمان شک یکی از این سه امر با استصحاب اثبات می‌شود، به عبارت دیگر مستصحب ما یکی از این امور سه‌گانه است. حال شیخ مدّعی است که استصحاب هیچ‌یک از این امور سه‌گانه کارگشا نمی‌باشد.

دلیل شیخ بر این مدّعی چیست؟

این است که: مطلوب اصولیین در برابر اخباری‌ها:

۱- اثبات قطع به عدم ترتّب عقاب بر فعل است.

۲- و یا امری است که مستلزم این قطع به عدم العقاب در خارج است. از قبیل اثبات اذن و ترخیص شرعی با استصحاب، که لازمه‌اش قطع به عدم عقاب است.

چرا مطلوب ما قطع به عدم عقاب است؟

زیرا اگر بعد از استصحاب هم احتمال عقوبت باقی باشد، سپس استصحاب کافی نخواهد بود، بلکه قانون دفع العقاب المحتمل می‌گوید: باید احتمال را دفع کنی.

لذا نیاز به انضمام قانون قبح عقاب هم پیدا می‌شود که البتّه با وجود قانون قبح عقاب دیگر نیازی به استصحاب نیست و قانون مزبور برای اثبات عدم العقاب کافی است.

آیا آن دو اثری که مطلوب است بر مستصحبات سه‌گانه بار می‌شود یا نه؟

خیر چنانکه قبلا ذکر شده هیچ‌یک بر مستصحب است سه‌گانه مترتّب نمی‌شوند.

چرا اصل اوّل یعنی عدم العقاب بر مستحب ما بار نمی‌شود؟

چون، عدم العقاب اثر شرعی نیست تا که شارع بگوید: با استصحاب آن اثر بار می‌شود، بلکه اثر عقلی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۰۸

است همان‌طور که وجود العقاب هم عقلی و به حکم عقل است.

پس بیان شارع در این موارد چه می‌شود؟

اگر باشد ارشادی است.

چرا اثر دوم یعنی: اذن و ترخیص بر مستصحبات سه‌گانه بار نمی‌شود؟

زیرا اگر مراد از (اذن و ترخیص)، اذن و ترخیص عقلی باشد، که چون عقلی است بر استصحاب بار نمی‌شود و اگر مراد از آن، اذن و ترخیص شرعی باشد باز از مقارنات اتفاقیّه مستصحب یادشده (یعنی:

عدم عقاب بر فعل) است و نه از لوازم شرعیّه آنها.

به چه دلیل می‌گویید: اذن مزبور مقارن با مستصحب مزبور (یعنی: عدم عقاب بر فعل) است؟

زیرا:

۱- علم اجمالی حکم می‌کند که فعل مکلّف محکوم به یکی از احکام خمسه تکلیفیه است.

۲- با استصحاب ثابت می‌کنیم که در زمان لاحق که زمان شک است عذابی بر فعل مترتّب نیست.

پس قطع حاصل می‌شود که مکلّف مرخص و مأذون در فعل است. چنانچه با استصحاب عدم لیل، وجود نهار اثبات می‌شود، لکن این اثبات نه از این باب است که نهار از آثار عدم لیل است، بلکه نهار از مقارنات وجودی لیل است.

آیا به نظر شما استصحاب می‌تواند مثبت مقارنات مستصحب باشد؟

خیر، ادلّه قائمه برآن برای افاده اثبات چنین اموری وافی نبوده و در آینده این امر اثبات خواهد شد.

چرا میان آن مستصحبات با اذن و ترخیص شرعی عقلا و شرعا تلازمی وجود ندارد؟

زیرا ممکن است هیچ حکمی در واقع برای فعل واقعه وجود نداشته باشد، همان‌طور که در دوران قبل از بلوغ هم وجود نداشته، پس تلازمی در کار نیست و لذا ترتّبی هم در میان نیست منتهی از خارج علم اجمالی داریم که: ما من واقعهٔ الّا و لها حکم من الاحکام الخمسهٔ.

پس جواز ارتکاب را در ما نحن فیه چگونه بدست می‌آورید؟

با انضمام همین مقدمه خارجیه جواز را نتیجه می‌گیریم و نه با استصحاب.

حصول ترتّب مذکور را با یک تمثیل و تنظیر روشن کنید؟

نظیر چنین ترتّبی (احد الضدین است به وسیله اجراء اصالهٔ العدم در ضدّ دیگر) فی المثل:

۱- شک دارم که فلان جسم اسود است و یا ابیض.

۲- با جریان اصل اصالهٔ العدم الأبیضیّهٔ، ثابت می‌کنیم اسودیت را، آن‌هم به صورت اتفاقی نه تلازمی چرا که شاید این جسم ابلغ و یا احمر باشد، لکن چون علم اجمالی به یکی از آن دو داریم نفی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۰۹

یکی مستلزم اثبات دیگری است.

۳- اذن از مقارنات اتفاقیه است در نتیجه اذن بر مستصحب ما مترتّب نمی‌شود، حتّی از نظر قائلین به اصل مثبت.

حاصل مطلب در (و من هنا تبیّن انّ استدلال بعض .... الخ) چیست؟

اين است كه: در توضيحات مقدمه در اين مقام روشن مى‌شود كه: صاحب فصول و كسانى كه استصحاب را از باب تعبد به اخبار حجّت دانسته و آن را از اصول عمليّه به حساب آورده و نه امارات و همچون شيخ مدرك آن را اخبار (لا تنقض) مى‌دانند و علاوه بر اينكه اصل مثبت را قبول ندارند، صرفا آثار مجعوله شرعيّه مستصحب را با آن ثابت مى‌نمايند. اگر در اينجا به استصحاب برائت تمسّك نمايند اين تمسّك خالى از اشكال نيست.

وجه اين اشكال چيست؟

اين است كه:

طبق مبناى خود صاحب فصول و حضرات اصوليين و ما بايد استصحاب اثر شرعى داشته باشد كه در ما نحن فيه لازمه شرعى ندارد.

به عبارت ديگر چنانچه شرح آن گذشت: استصحاب برائت ذمّه از تكليف صلاحيّت اثبات قطع به عدم عقاب را ندارد.

مقدّمهٔ بفرماييد براى استصحاب در اين مقام چند مبنى وجود دارد؟

چهار مبنى و آن اين است كه استصحاب:

۱- از باب اصول عمليه حجت باشد، اصل مثبت را نيز باطل بشماريم، كه اين قول حقّ است.

۲- از باب اصول عمليه حجّت باشد، اصل مثبت هم حجّت باشد، لكن تنها نسبت به ملازمات عقليه و شرعيّه و عاديه و نه مقارنات اتفاقيّه.

۳- از باب اصول عمليه حجّت باشد، اصل مثبت را هم حجت بدانيم، حتّى نسبت به مقارنات اتفاقيّه.

۴- از باب ظنّ به بقاء و به حكم عقل آن را حجت بدانيم، تا بتواند جميع الآثار العقلية و الشرعيّة و الملازمات و المقارنات را اثبات نمايد.

حاصل كلام در اين مقدّمه چيست؟

۱- استدلال به استصحاب بر مبناى سوم و چهارم صحيح است، اما مبنى باطل است كه خواهد آمد.

۲- استدلال به استصحاب بر مبناى اوّل و دوّم فاسد است، اگرچه مبنى صحيح باشد.

پس ما قصد لم يقع، و ما وقع لم يقصد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۲۱۰

مقدّمهٔ بفرماييد از شروط جريان استصحاب چيست؟

يكى از شروط جريان استصحاب، علم به بقاء موضوع است.

يعنى: همان موضوعى كه در زمان يقين وجود داشت در زمان شك هم همان موضوع باشد اگرچه ما به جهتى از جهات (كه در بحث استصحاب خواهد آمد) ما شك در بقاء حكم آن داريم. پس: اگر در جايى موضوع عوض و يا متبدّل شود، استصحاب در آنجا جارى نمى‌شود.

با توجه به مقدّمات فوق حاصل مطلب در (نعم من قال باعتباره من باب الظّن ... الخ) چيست؟

اين است كه: دو گروه در اين مقام مى‌توانند به استصحاب برائت استدلال نمايند:

۱- كسانى كه استصحاب را به مناط ظنّ و عقل معتبر مى‌دانند و نه از باب اخبار، چرا كه بر اساس اين مبنا:

- از ظن به مستصحب، ظنّ به تمام لوازم آن (اعم از لوازم مجعوله شرعيّه و يا غير آن) پيدا مى‌شود.

- ظنّ به تمام لوازم حاصل شده قهرا با اجراء استصحاب آنچه از مستصحب منفك نباشد اثبات مى‌گردد اما وجه اين اثبات اين است كه:

طبق رأى مذكور استصحاب به اعتبار كاشفيّتش از واقع و طريقيتش جهت وصول به آن در زمره امارات داخل شده، در نتيجه اثبات

لوازم غیر شرعی آن بدون مانع است چرا که مثبتات امارات (یعنی: لوازم غیر شرعی آنها)، قابل اثبات‌اند.

لـذا به وسیله اصول لفظیّه مثل اصالـهٔ عـدم التخصـیص یا اصالـهٔ عدم التقیید و امثالهما به خاطر اینکه (این اصول لفظیه) از امارات به حساب می‌آیند، می‌توان آثار غیر شرعی را اثبات کرد.

۲- کسانی که استصحاب را از باب تعبّد به اخبار حجّت می‌دانند و لکن اصل مثبت را نیز حجّت می‌دانند به عبارت دیگر می گویند: با اصول عملیّه نیز همچون استصحاب می‌توان آثار غیر شرعیّه را ثابت نمود.

با توجه به مقدّماتی که گذشت مناقشه شیخ به استدلال این دو گروه چیست؟

این است که: در ما نحن فیه موضوع تغییر کرده لذا قابل استصحاب نمی‌باشد زیرا موضوع برائت ذمه:

- قبـل از دوران بلوغ عبارت بود از انسان صـغیری که قابلیّت تکلیف را نـدارد و حال آنکه موضوع مشـکوک الحکم بعـد از دوران بلوغ، انسان کبیری است که قابلیت تکلیف را دارد.

در نتیجه: کشاندن حکم موضوع اوّل به موضوع دوم به قیاس شبیه‌تر است تا به استصـحاب به عبارت دیگر: موضوع قضیه متیقّنه باید با موضوع قضیه لاحقه متحد باشد و حال آنکه این شرط در مورد استصحاب مورد کلام وجود ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۱۱

زیرا موضوع برائت در زمـان سـابق طفل غیر بالغ و یا مجنون بوده ولی در زمان شک، طفل بالغ شـده و مجنون بهبود یافته و به عاقل مبـدّل گردیـده است. در نتیجه: هریک از دو موضوع فوق جـدا و مسـتقل از یکدیگرند و شـرط وحدت موضوع موجود نیست. پس اینجا جای جریان استصحاب نیست.

مراد شیخ از (فتأمّل) چیست؟

شایـد این باشـد که در باب استصـحاب، بقاء موضوع عرفی را لازم داریم، نه عقلی را بنابراین اشـکال اخیر شـیخ در بالا قابل جواب است، اگرچه اشکال اوّل به قوت خود باقی است.

مراد شما از موضوع عرفی و عقلی چیست؟

این است که: بله،

- با دقت عقلی در مسئله، موضوع عوض شده است چون از نظر عقل اگر کوچک‌ترین قید از قیود موضوع کم شود موضوع عوض می‌شود.

- لکن از نظر عرف با کمی مسامحه موضوع باقی است، چرا که عرف می گوید:

انسـان پیش از بلوغ همان انسان بعـد از بلوغ است، تنها حالتی از حالات او تغییر کرده یعنی از صـغریّت به کبریّت تبـدیل شـده و الا ماهیّت موضوع عوض نگردیده است.

پس: عرفا موضوع باقی است و ما در باب استصحاب به موضوع عرفی نیازمندیم و نه عقلی.

جمع‌بندی مطالب و نظر نهایی شیخ در متن مذکور چیست؟

این است که: اصل برائت عند الاصولی و الاخباری روشن‌تر از آن است که نیاز به استصحاب باشد، چه آنکه:

اولاـ مـا و حتی اخباریها نظرشان این است که: عنـد الشک و فقـدان بیان، اصل برائت جاری می‌شود، لکن او مـدّعی بیان است و ما منکر بیان.

ثانیا: منکرین استصـحاب مثل سیـد مرتضـی و صاحب معالم و .... اصل برائت را قبول دارند. پس برائت اعرف و اجلی از استصحاب است و با امر خفی نمی‌توان بر امر جلیّ استدلال نمود.

بنـابراین اگر مسـتدل به جای تمسّک به استصـحاب برائت به نفس برائت اسـتدلال می کرد، اسـتدلالش از نظر مجتهـدین که قائل به

برائت‌اند و از نظر اخباریها که منکر آن‌اند، خیلی استوارتر بود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۱۲

متن: و منها: أنّ الاحتیاط عسر منفی وجوبه. و فیه: أنّ تعسّره لیس إلّا من حیث کثرهٔ موارده. فهی ممنوعهٔ، لأنّ مجریها عند الأخباریّین موارد فقد النصّ علی الحرمهٔ و تعارض النصوص من غیر مرجّح منصوص، و هی لیست بحیث یفضی الاحتیاط فیها إلی الحرج؛ و عند المجتهدین موارد فقد الظنون الخاصّهٔ. و هی عند الأکثر لیست بحیث تؤدّی الاقتصار علیها و العمل فیها عداها علی الاحتیاط إلی الحرج. و لو فرض لبعضهم قلّهٔ الظنون الخاصّهٔ فلا بدّ من العمل بالظنّ الغیر المنصوص علی حجّیّته حذرا عن لزوم محذور الحرج. و یتّضح ذلک بما ذکروه فی دلیل الانسداد الذی أقاموه علی وجوب التعدّی عن الظنون المخصوصهٔ المنصوصهٔ فراجع.

و منها: أنّ الاحتیاط قد یتعذّر، کما لو دار الأمر بین الوجوب و الحرمهٔ. و فیه: ما لا یخفی، و لم أر ذکره إلّا فی کلام شاذّ لا یعبأ به.

ترجمه: ۱- و از جمله وجوهی که جهت اثبات برائت به آن استدلال کرده‌اند این است که: احتیاط به لحاظ عسر و مشکلی که دارد وجوبش منفی است. اشکالی که در این (وجه) وجود دارد این است که: تعسّر و مشقّت احتیاط به ملاحظه کثرت مواردش است و این کثرت موارد در ما نحن فیه (و مورد بحث)، ممنوع و غیر قابل قبول است، زیرا مجرای موارد احتیاط:

۱- عند الاصولیین و الاخباریین، تنها موارد فقدان نصّ بر حرمت و نیز تعارض نصوص آن‌هم بدون وجود مرجح است و این موارد به حدی نیست که (قائل شدن) به وجوب احتیاط (در آنها) منجر به عسر و حرج شود.

۲- و از نظر مجتهدین صرفا آنجایی است که ظنون خاصّه (در آن) مفقود است. و این موارد عند الاکثر به اندازه‌ای نیست که اگر (در خصوص وجود ظنون) به آنها اکتفاء شود و در غیر آنها به احتیاط قائل شده (و آن را واجب بدانیم)، منجرّ به عسر و حرج شود. و اگر قلّت و کمی ظنون خاصّه برای برخی از مجتهدین در نظر گرفته شود (به نحوی که اکتفاء به آنها و احتیاط در غیر آن موارد، موجب کثرت مجاری احتیاط شود)، پس: باید جهت دفع محذور حرج، در غیر موارد ظنون خاصّه، به ظنون غیر منصوصه عمل کرد چنانچه از دلیلی که حضرات در باب انسداد آورده و تقریری که در این مقام نموده‌اند و در طی آن اثبات کرده‌اند که از ظنون مخصوصه می‌توان تعدّی کرد و به مطلق ظنّ عمل نمود، معنای مزبور آشکار می‌شود.[۸۰]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۶ ؛ ص۲۱۲

از جمله وجوهی که در اثبات برائت بدان تمسّک شده این است که: اشکال این وجه مخفی و پنهان نیست و این وجه را ندیدم مگر در کلامی شاذّ که به آن اعتنایی نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۱۳

تشریح المسائل

مراد از عبارت (ان الاحتیاط عسر منفی وجوبه ...) چیست؟

این است که:

احتیاط کردن در موارد شبهه بدویّه عسر و حرج دارد. (صغری)

عمل عسر و حرج‌دار در اسلام واجب نیست. (کبری)

پس: احتیاط کردن واجب نیست. (نتیجه)

و لذا وقتی احتیاط کردن واجب نبود، مطلوب ما که احتیاط است ثابت می‌شود.

دلیلشان بر کبرای مزبور چیست؟

نصّ قرآنی است که می‌فرماید: ما جعل علیکم فی الدّین من حرج.

حاصل جوابی که جناب شیخ از استدلال مذکور می‌دهد چیست؟

این است که: عسر و حرجی که بر احتیاط مترتب می‌شود صرفا در جایی است که موارد آن به قدری زیاد باشد که وجوب آن مکلّف را به مشقّت و سختی بیندازد.

اما اینکه مطلق احتیاط و لو در موارد قلیل به دنبالش عسر و وجوب آن موجب حرج باشد امری قابل انکار است و ما نحن فیه نیز از همین قبیل بوده و از قول به وجوب احتیاط هیچ‌گونه عسر و حرجی لازم نمی‌آید. زیرا مواردی را که اخباریّین قائل به وجوب احتیاط‌اند و در مقابل مجتهدین آن موارد را مجاری برائت می‌دانند تنها در دو مورد است:

۱- مواردی که نصّ بر حرمت وجود نداشته باشد.

۲- آنجایی که میان نصوص تعارض بوده و مرجّحی هم بر ترجیح هیچ‌یک در دست نباشد.

حال اگر در این موارد مجتهدین هم مثل اخباریها قائل به وجوب احتیاط شوند، عسری لازم نمی‌آید چون‌که اندازه و حدّ آنها به آن مقدار که موجب عسر و حرج شود، نمی‌باشد.

عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ با ذکر مثال چگونه است؟

در حقیقت شیخ از آنها می‌پرسد منظورتان از اینکه می‌گویید: وجوب احتیاط عسر و حرج دارد چیست؟

۱- اگر مرادتان این است که فی المثل: از فلان مشتبه مشخّص همچون استعمال دخانیات دشوار است، که این قضیّه بالوجدان نادرست و باطل است، چرا؟

زیرا کثیری از افراد تا آخر عمر لب به توتون نگذاشت و هیچ‌گونه مشکلی هم ندارند.

۲- اگر مرادتان این است که: موارد شبهه در اسلام زیاد است و چنانچه بخواهیم در تمام موارد شبهات تحریمیّه احتیاط کنیم عسر و حرج دارد باز این سخن باطلی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۱۴

دلیل شیخ بر بطلان مطلب دوّم چیست؟

این است که:

۱- بر مبنای اخباریون که ضعیف و قوی اخبار را حجّت می‌دانند، حکم اکثر قریب به اتفاق (تقریبا ۹۵٪.) موضوعات توسط روایات روشن گشته و موارد شبهه نزد آنان منحصر به موارد فقدان نصّ، اجمال نصّ و یا تعارض نصّین است آن‌هم در صورتی که قابل جمع نباشند که چنین مواردی نادر بوده و احتیاط در آنها عسر و حرج به دنبال ندارد تا اینکه منتفی شود.

۲- بر مبنای مشهور اصولیین نیز که باب العلم را مسدود و باب العلمی را مفتوح می‌دانند آن‌قدر ظنون خاصّه وجود دارد که نسبت به معظم احکام کافی و در آن موارد به ظن خاصّ عمل می‌شود و لذا موارد شبهه آن‌قدر کم است که احتیاط در این موارد عسری به دنبال ندارد.

۳- و بر مبنای انسدادیون، آن‌قدر ظنون خاصّه وجود ندارد و ما نیازمند حجیّت مطلق ظنون هستیم حال از هر طریقی که حاصل شود به جز ظنون باطله مثل قیاس، و لذا معظم احکام را از طریق ظنون تحصیل نموده و به آن عمل می‌کنیم در نتیجه: موارد شبهه نادر و احتیاط در آنها مشکل‌ساز نیست.

پس: بر هر مبنایی که بررسی شود وجه دوّم باطل است.

اگر اشکال شود که مجتهدین از نظر تحصیل ظنون و عدم آن متفاوت‌اند چرا که:

۱- بعضی به واسطه تسلّط بر منابع و مأخذ و تفحّص وافی به ظنون خاصّه بسیاری آگاهی به دست آورده و مطلع شده‌اند که ما

عدای آن موارد خاصّه به ملاحظه قلتشان به حدی نیستند که وجوب احتیاط در آنها عسر و حرجی را به دنبال داشته باشد.

۲- برخی دیگر به دلایل مختلف اطلاع و آگاهیشان بر ظنون خاصه کم است تا آنجا که اگر بخواهند به وجوب احتیاط در غیر این ظنون خاصّه قائل شوند، دچار عسر و حرج می‌شوند.

در نتیجه: این گروه از مجتهدین می‌توانند به برائت عمل کرده و وجوب احتیاط را نفی کنند، چه پاسخ می‌دهید؟

شیخ در فرض مزبور هم باز پاسخ می‌دهد که این گروه نیز حقّ رجوع به برائت را نداشته و وجه مزبور مفید جواز عمل به برائت نمی‌باشد چرا که این دسته از مجتهدین در موارد ظنون خاصّه باید به این ظنون عمل کنند و در غیر موارد ظنون خاصّه باید به مطلق ظنّ عمل نمایند. همان ظنّی که از باب دلیل انسداد حجّت است.

حاصل مطلب در (ان الاحتیاط قد یتعذّر ... الخ) چیست؟

تمسّک به وجه سوّم از وجوه غیر ناهضه است مبنی بر اینکه اگر احتیاط را واجب بدانیم، در برخی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۱۵

موارد احتیاط مشکل و محال است مثل دوران بین المحذورین که احتمال وجوب و تحریم داده می‌شود و احتیاط هم ممکن نمی‌باشد، چرا که:

اگر انجام دهیم با احتمال وجوب موافقت کرده و با احتمال حرمت مخالفت نموده‌ایم اگر ترک کنیم با احتمال وجوب مخالفت کرده و با احتمال حرمت موافقت نموده‌ایم و لذا احتیاط واجب نیست.

پاسخ شیخ به وجه مذکور چیست؟

می‌گوید بطلان این سخن آشکار و غیر قابل اعتنا است چرا که:

۱- ما نحن فیه در باب شبهات تحریمیّه است. یعنی: در مواردی است که یک طرف شبهه احتمال حرمت است و طرف دیگر احتمال غیر وجوب از سایر احتمالات.

۲- در موارد عنوان شده از طرف شما احتیاط ممکن نبوده و اخباری و اصولی در این موارد قائل به تخییرند. و لذا این موضوع از بحث ما خارج است.

حاصل و نتیجه این مباحث این شد که از نظر اصولیین: (الاصل فی الشبهات التحریمیّهٔ البراءهٔ)

(پایان ادله اصولیین در اثبات اصالهٔ البراءهٔ)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۱۶

متن: (ادلّه اخباریین برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات بدویّه تحریمیّه)

احتجّ للقول الثانی- و هو وجوب الکفّ عمّا یحتمل الحرمهٔ- بالأدلّهٔ الثلاثهٔ

فمن الکتاب طائفتان: إحداهما: ما دلّ علی النهی عن القول بغیر علم، فانّ الحکم بترخیص الشارع لمحتمل الحرمهٔ قول علیه بغیر علم و افتراء، حیث انّه لم یؤذن فیه. و لا یرد ذلک علی أهل الاحتیاط، لأنّهم لا یحکمون بالحرمهٔ، و إنّما یترکون لاحتمال الحرمهٔ. و هذا بخلاف الارتکاب، فانّه لا یکون إلّا بعد الحکم بالرخصهٔ و العمل علی الاباحهٔ.

و الاخری: ما دلّ بظاهره علی لزوم الاحتیاط و الاتقاء و التورّع، مثل ما ذکره الشهید، رحمه اللّه، فی الذکری فی خاتمهٔ قضاء الفوائت[۸۱] للدلالهٔ علی مشروعیّهٔ الاحتیاط فی قضاء ما فعلت من الصلوات المحتملهٔ للفساد. و هی قوله تعالی: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ وَ جاهِدُوا فِی اللَّهِ حَقَّ جِهادِهِ»[۸۲].

أقول: و نحوهما فی الدلالهٔ علی وجوب الاحتیاط: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ[۸۳]،

و قوله تعالی: وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَهِٔ[۸۴]، و قوله تعالی: «فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللَّهِ وَ الرَّسُولِ»[۸۵].

و الجواب: أمّا عن الآیات الناهیة عن القول بغیر علم- مضافا إلی النقض بشبهة الوجوب و الشبهة فی الموضوع- فبأنّ فعل الشیء المشتبه حکمه، اتّکالا علی قبح العقاب من غیر بیان المتفق علیه بین المجتهدین و الأخباریین، لیس من ذلک.

و أمّا عمّا عدا آیة التهلکة، فیمنع منافاة الارتکاب للتقوی و المجاهدة، مع أنّ غایتها الدلالة علی الرجحان علی ما استشهد به الشهید رحمه اللّه.

و أمّا عن آیة التهلکة، فبأنّ الهلاک بمعنی العقاب معلوم العدم، و بمعنی غیره یکون الشبهة موضوعیّة لا یجب فیها الاجتناب بالاتفاق.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۱۷

ترجمه:

استدلال اخباریها بر وجوب احتیاط در مسئله اوّل

برای قول دوم: که همان لزوم کفّ از محتمل التحریم و وجوب احتیاط در آن است، به ادلّه سه‌گانه.

پس از قرآن کریم به دو طائفه از آیات استدلال شده است:

۱- آیاتی که مضمونشان دلالت بر نهی و زجر از قول به غیر علم است، چه آنکه حکم به ترخیص شارع و اذن او در محتمل التحریم، قولی است که علم به آن نبوده و بهتانی است (بر شارع مقدّس)، چه آنکه اجازه‌ای در آن (ترخیص) داده نشده است.

البته این ایراد (یعنی: محذور قول بدون علم) بر اهل احتیاط (یعنی اخباریها) وارد نشده زیرا که ایشان حکم به حرمت نمی‌کنند (تا فتوای بدون دلیل داده باشند)، بلکه مشتبه را صرفا به خاطر احتمال حرمت ترک می‌نمایند. و این (ترک به خاطر احتمال حرمت) غیر از ارتکاب (و فتوای به جواز دادن است)، زیرا ارتکاب بعد از (صدور) حکم به رخصت و عمل نمودن بر اساس اباحه است.

۲- آیاتی که ظاهرشان بر لزوم احتیاط و وجوب اتّقاء و تورّع دلالت دارد مثل آنچه (آیاتی که) جناب شهید در کتاب ذکری مبحث خاتمه قضاء فوائت جهت مشروعیّت احتیاط نسبت به نمازهای قضایی که احتمالا اداء آنها را شخص فاسدا به جا آورده به آنها تمسّک نموده است مثل این سخن خدای تعالی که:

اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ وَ جاهِدُوا فِی اللَّهِ حَقَّ جِهادِهِ.

و من (شیخ) می‌گویم: مثل دو آیه مذکور است در دلالت بر وجوب احتیاط این فرموده حق‌تعالی:

«پس تقوی اختیار کنید تا مقداری که در توان شما باشد»

و این فرموده او جلّ و علا: «خود را به هلاکت نیندازید».

و این فرموده حضرتش سبحانه و تعالی: «پس اگر در امری با یکدیگر اختلاف کردید پس آن را به خدا و رسولش محوّل نمایید.

پاسخ شیخ

از آیات دلالت‌کننده بر نهی از قول بدون علم: علاوه بر نقض به شبهه وجوبیه و موضوعیه در این استدلال، می‌توان گفت: انجام دادن امری که حکمش مشتبه است و در آن اعتماد کردن بر قاعده قبح عقاب بلابیان که (قاعده‌ای) اتّفاقی میان مجتهدین و اخباریهاست از مصادیق قول بدون علم نیست.

و امّا (پاسخ) از آیات دیگر غیر از آیه لا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَةِ، این است که: ارتکاب (فعل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۱۸

مشتبه الحکم) با تقوی و مجاهدت در راه خدا منافاتی ندارد و نهایت دلالت آنها (آیات غیر آیه و لا تلقوا) این است که طبق استدلال مرحوم شهید در کتاب ذکری، صرفا بر رجحان دلالت می‌کنند و اما (پاسخ) از آیه شریفه (لا تُلْقُوا) این است که: هلاک به

معنای عقاب اخروی معلوم العدم (و غیر ثابت) است و (اگر) به معنایی غیر (از) آن معنا باشد، (از این حدیث) شبهه موضوعیّه می‌باشد که به اتّفاق اخباری‌ها احتیاط در آن لازم نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۱۹

تشریح المسائل

در ما نحن فیه بحث از چه مسئله‌ای است؟

بررسی ادلّه اخباریین در باب شبهات تحریمیّه است.

مدّعای اخباریین چیست؟

این است که:

در شبهات تحریمیّه احتیاط واجب است و باید از محتمل التحریم اجتناب کنیم که جهت اثبات مدعایشان به کتاب، سنت و حکم عقل تمسّک نموده‌اند.

چرا در اثبات مدّعایشان به اجماع تمسّک نکرده‌اند؟

زیرا در این مسئله اجماعی وجود ندارد و به عکس اختلافی است چرا که اصولیین قائل به اصالة الاحتیاط نیستند.

مراد از عبارت (و هو وجوب الکفّ عمّا یحتمل الحرمة بالادلة الثلاثة) چیست؟

این است که:

اخباری‌ها در مسئله اول یعنی شبهات تحریمیّه (که دوران امر بین حرمت و غیر وجوب است) و منشأ آن عدم نصّ معتبر است، قائل به احتیاط و لزوم ترک شده که در اثبات این مدّعا به دلائل سه‌گانه مذکور متمسّک شده‌اند.

آیات دالّه بر لزوم احتیاط از نظر ایشان بر چند دسته‌اند؟

بر دو دسته:

۱- آیاتی که مضمون آنها نهی از قول بدون علم و فتوای بدون دلیل است.

۲- آیاتی که بر لزوم و وجوب احتیاط دلالت دارند.

آیات دسته اوّل مورد تمسّک اخباریها را در ما نحن فیه معرفی کنید؟

۱- آیه شریفه: قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ. (یونس/ ۵۹)

۲- آیه شریفه: لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ. (اسراء/ ۳۶)

۳- آیه شریفه: ما لَهُمْ بِذلِکَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا یَخْرُصُونَ. (زخرف/ ۲۰)

۴- آیه شریفه: وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَ. (نجم/ ۲۸)

۵- آیه شریفه: أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ*.

کیفیت استدلالشان به آیه اخیر چگونه است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۲۰

۱- آیه شریفه در مقام سرزنش کسانی است که بدون علم چیزی را به خدا نسبت می‌دهند. فی‌المثل: می‌گویند خدا فلان امر را مباح نموده و حال آنکه اگر واجب و یا حرام کرده باشد او نمی‌داند.

۲- مذمت در آیه دلیل بر حرمت این قول بدون علم است.

پس قول بدون علم حرام است.

حال تطبیق نتیجه مزبور بر ما نحن فیه این است که:

۱- اصولیین در شبهات بدویه می‌گویند الاصل البراءة، که همان اباحه ظاهریه است.

۲- قول به اباحه ظاهریه قول بدون علم است، چون بیانی از شارع بر اباحه نرسیده.

۳- قول بدون علم حرام است.

پس: حکم به اباحه ظاهریه از جانب اصولیین حرام است.

اگر اشکال شود که همان‌طور که قول اصولیین به اباحه ظاهریه قول به غیر علم و افتراء به خداوند است، قول شما اخباریین نیز به حرمت ظاهریه، قول بدون علم است پس بر اساس آیات مزبور قول اخباریین نیز باطل است چه پاسخ می‌دهد؟

می‌گوید: این تفاوت میان ما و اصولیین وجود دارد که:

۱- اصولیین بدون علم و دلیل، فتوی به اباحه ظاهریّه داده و اعتمادا به آن، محتمل التحریم را مرتکب می‌شوند که بلاشک عنوان قول بدون علم برآن صادق است.

۲- ما فتوا به وجوب احتیاط نمی‌دهیم، بلکه در مقام عمل صرفا ملتزم به ترک شده و آن را انجام نمی‌دهیم.

در نتیجه: این قول را، قول بدون علم و دلیل نمی‌گویند تا مشمول آیات مزبور شود.

به عبارت دیگر:

۱- اصولیین که قائل به برائت هستند، باید اوّل حکم به اباحه کنند تا ارتکاب بلامانع باشد. چون‌که ارتکاب الحرام جایز نیست، که این مصداق قول به غیر علم است.

۲- اخباریین که قائل به احتیاط هستند، جهت ترک، نیازی به حکم حرمت ندارند. چونکه مباح هم قابل ترک است، لذا کافی است به خاطر احتمال حرمت، مشتبه را ترک کنند. پس: این فعل است که نیازمند حکم و فتوای به حلیّت است و این تشریع است، لکن ترک محتاج به حکم به حرمت نیست و به مجرد احتمال هم می‌آید و این احتیاط است.

در نتیجه: این احتیاط است که مطلوب است و نه تشریع که صددرصد مبغوض است.

آیات دسته دوم که مورد استدلال اخباریها در وجوب احتیاط واقع شده‌اند چه آیاتی هستند؟

آیاتی هستند که ظهور در وجوب احتیاط و لزوم تقوی و ورع دارند از جمله:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۲۱

۱- اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ وَ لا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ. (آل عمران/ ۱۰۲)

۲- وَ جاهِدُوا فِی اللَّهِ حَقَّ جِهادِهِ. (حج/ ۷۸)

۳- فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ.

۴- وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَةِ.

۵- فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللَّهِ وَ الرَّسُولِ.

مضمون و محتوای هریک از آیات شریفه مذکور چیست؟

در آیه اوّل:

۱- امر شده به نهایت درجه تقوی.

۲- نهایت درجه تقوی اجتناب از محرمات مسلّمه و محتمل التحریم است.

۳- امر ظهور در وجوب دارد عقلا

پس: اجتناب از محتمل‌التحریم‌ها نیز عقلا واجب است و هذا معنی اصالهٔ الاحتیاط.

در آیه دوّم:

۱- امر شده به نهایت مجاهدت در راه خدا و امر ظهور در وجوب دارد.

۲- بلاشک نهایت مجاهدت در راه خدا اجتناب از مشتبهات و محتمل‌التحریم‌هاست.

پس: اجتناب از مشتبهات واجب است و هذا معنی اصالهٔ الاحتیاط.

در آیه سوم:

۱- امر شده به تقوای الهی در هر موردی که قدرت بر تقوای الهی دارید.

۲- بلاشک ما نسبت به امور مشتبه قدرت داریم.

پس: تقوی و خودداری نسبت به امور مشتبه (محتمل التحریم) واجب است، و هذا معنی اصالهٔ الاحتیاط.

در آیه چهارم:

۱- نهی شده از اینکه انسان با دست خود، خود را در هلاکت بیفکند.

۲- بلاشک در ارتکاب شبهه هلاکت است چه آنکه شاید حرام واقعی باشد.

پس: خودداری از ارتکاب شبهات واجب است و هذا معنی اصالهٔ الاحتیاط.

در آیه پنجم:

۱- اگر در حکم مسئله مردّد شدید و شک کردید آن را به خدا و رسول محوّل کنید.

۲- مفهوم آن این است که در اموری که مشتبه است و مردّد می‌شوید از پیش خود حکم نکنید.

پس: توقف در برابر امور مردّد و ردّ کردن آن الی اللّه و الی الرسول واجب است و هذا معنی اصالهٔ الاحتیاط.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۲۲

نظر شیخ پیرامون استدلال اخباریها به آیات مزبور چیست؟

یک اشکال مشترک الورد به هر دو طائفه از آیات دارند و آن این است که:

شما خود می‌گویید ظواهر قرآن در حقّ ما حجّت نیستند و ما مقصود بالافهام نیستیم فلذا حق نداریم مستقیما به این ظواهر تمسّک کنیم، پس چگونه به این آیات استدلال می‌کنید.

اگر اخباری پاسخ دهد ما به نصوص استدلال می‌کنیم چه؟

شیخ می‌گوید: آیات مورد تمسّک نوعا از ظواهرند و نه نصوص.

اگر اخباریها بگویند ما مستقلا به این آیات عمل نمی‌کنیم، بلکه به ضمیمه تفسیر اهل بیت علیهم السّلام عمل می‌کنیم چه؟

شیخ می‌گوید: پس این استدلال به آیات نیست، بلکه به روایات است.

مقدمهٔ بفرمایید نظر شیخ در اطلاق این آیات شریفه نسبت به شبهات چیست؟

این است که: آیات مذکور مطلق بوده و فرقی میان شبهات حکمیّه و موضوعیّه و همچنین تحریمیّه و وجوبیه نگذاشته و در تمام موارد می‌گوید: قول به غیر علم ممنوع است.

پاسخ شیخ از خصوص آیات دسته اول یعنی آیات دالّه بر نهی از قول به غیر علم چیست؟

دو جواب از این آیات می‌دهند: ۱- جواب نقضی ۲- جواب حلّی.

جواب نقضی شیخ به این آیات چیست؟

این است که: شما اخباری‌ها نیز در باب شبهات حکمیّه و وجوبیّه و همچنین در شبهات موضوعیّه اعم از وجوبی و یا تحریمی برائتی

و حکم به اباحه ظاهریه می‌کنید و حال آنکه این آیات اطلاق داشته و موارد مزبور را نیز در بر می‌گیرند.

حال اگر قول مجتهدین در اینجا قول به غیر علم باشد و آیات مذکور شامل آنها بشود، قول اخباریها به برائت در دو مسئله مزبور نیز به غیر علم است.

لذا اگر قول و رأی اخباریها در اینجا قول به غیر علم نیست، پس فتوای اصولیین به برائت در ما نحن فیه نیز قول به غیر علم نیست و مشمول آیات مزبور واقع نمی‌شود. خلاصه اینکه: هر جوابی که اخباریها از این آیات در باب شبهات وجوبیّه موضوعیّه دادید، اصولیین هم آن جواب را در باب شبهات تحریمیّه می‌دهند.

پاسخ حلّی شیخ به اخباری‌ها در استدلال به آیات دسته اوّل چیست؟

۱- آیات شریفه قول به غیر علم را محکوم می‌سازد.

۲- اصولی که حکم به برائت و اباحه ظاهریه می‌کند قولش به غیر علم نیست، چرا که مستند به دلیلی از ادلّه اربعه است اگر متکی بر دلیل عقلی است (قاعده قبح عقاب بلابیان)، اخباریها نیز آن را قبول دارند.

پس آن کبرای کلّی (که قول به غیر علم ممنوع است) با ما نحن فیه منطبق نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۲۳

پاسخ از آیات دسته دوّم چیست؟

آیات دسته دوم را نیز به دو دسته کرده و از هر دسته جوابی داده است.

پاسخ شیخ از آیات دسته دوم غیر از آیه (وَ لا تُلْقُوا) چیست؟

از این آیات نیز دو جواب داده است:

۱- ارتکاب مشتبه الحکم و موضوعی که حرمتش معلوم نیست با تقوی و مجاهدت نفس تنافی ندارد، و در جایی این تهافت و تنافی صدق می‌کند که مکلّف یک حرام معلوم و بیّن را مرتکب شود و نه مشکوک الحرمهٔ آن‌هم مستند به دلیل شرعی و عقلی.

۲- نهایت دلالتی که این‌گونه آیات دارند، رجحان احتیاط است، چنانکه جناب شهید نیز در کتاب ذکری به همین منظور به این آیات استدلال نموده است.

۳- اینکه به دنبال امر به تقوی و مجاهدت فرموده: حق تقاته و حق جهاده، خود قرینه است بر اینکه این امر استحبابی باشد و نه وجوبی. چرا؟

زیرا اصل داشتن تقوی واجب است و لکن نهایت درجه تقوی که از مراحل تکاملی انسان است، دارای رجحان است چون‌که موجب کمال بیشتر و تقرب انسان به خداست و لکن از نظر فقهی نازل‌ترین مرحله تقوی کفایت می‌کند.

پس: نهایت درجه تقوی بعنوان یک فضیلت مستحب است و این قرینه است بر عدم وجوب آن بنابراین استدلال به این آیات به درد مدّعای اخباریها نمی‌خورد.

پاسخ شیخ از استدلال به آیه تهلکه چیست؟

۱- مراد از تهلکه چیزی است که مقطوع الهلاکهٔ است بالتفصیل و الاجمال و نه چیزی که محتمل است.

۲- اگر مراد از تهلکه عقاب اخروی باشد، باید گفت:

هرچند ثبوتا این احتمال قائم است، لکن اثباتا به حکم ادلّه اربعه مذکوره قطع و یقین به عدم اراده آن داریم و اگر مراد غیر از عقوبت اخروی از سایر مضرّات دنیوی باشد می‌گوییم:

شبهه از این حیث موضوعیّه است و در آنجا اخباری و اصولی بالاتفاق برائتی هستند و نه احتیاطی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۲۴

متن: و من السّنّهٔ طوائف:

إحداها: ما دلّ علی حرمهٔ القول و العمل بغیر العلم[۸۶].

و قد ظهر جوابها ممّا ذکر فی الآیات.

و الثانیهٔ: ما دلّ علی وجوب التوقف عند الشبههٔ و عدم العلم.

و هی لا تحصی کثرهٔ.

و ظاهر التوقّف المطلق السکون و عدم المضیّ، فیکون کنایهٔ عن عدم الحرکهٔ بارتکاب الفعل.

و هو محصّل قوله علیه السّلام فی بعض تلک الأخبار: «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات»[۸۷].

فلا۔ یرد علی الاستدلال أنّ التوقّف فی الحکم الواقعیّ مسلّم عنـد کلا۔ الفریقتین، و الإفتاء بالحکم الظاهریّ منعا أو ترخیصا مشترک کذلک، و التوقّف فی العمل لا معنی له.

فنذکر بعض تلک الأخبار تیمّنا:

منها: مقبولهٔ عمر بن حنظلهٔ عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، و فیها بعد ذکر المرجّحات:

«إذا کان کذلک فأرجه حتّی تلقی امامک، فإنّ الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات»[۸۸].

و نحوها صحیحهٔ جمیل بن درّاج عن أبی عبد اللّه علیه السّلام و زاد فیها:

«إنّ علی کلّ حقّ حقیقهٔ و علی کلّ صواب نورا، فما وافق کتاب اللّه فخذوه و ما خالف کتاب اللّه فدعوه»[۸۹].

و فی روایات الزهریّ و السکونیّ و عبد الأعلی:

«الوقوف عند الشبههٔ خیر من الاقتحام فی الهلکهٔ، و ترکک حدیثا لم تروه خیر من روایتک حدیثا لم تحصه»[۹۰].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۲۵

ترجمه:

(تمسّک به اخبار بر وجوب احتیاط در مسئله اوّل)

و از اخبار به چند طائفه استدلال کرده‌اند:

۱- اخباری که دلالت بر حرمت قول و عمل بدون علم دارند و پاسخ آنها از آنچه در پاسخ به آیات ذکر شد روشن می‌شود.

۲- اخباری که دلالت بر وجوب توقّف در شبهه و موردی که علم وجود ندارد، دارند و این طائفه از اخبار از نظر کثرت بی‌شمارند و ظاهر توقّف مطلق، سکون (از فتوی دادن در واقعه خاصّی) است و این عدم الحرکهٔ کنایه است از مرتکب نشدن فعل، و این مضمون حاصل فرموده امام علیه السّلام در برخی از همین اخبار که فرموده:

وقوف در شبهات از وارد شدن در هلکات بهتر و شایسته‌تر است.

پس نمی‌توان به استدلال (مذکور) ایراد وارد کرد که توقف در حکم واقعی از نظر هر دو گروه (مجتهد و اصولی) قطعی است و فتوای به حکم ظاهری دادن (چه فتوای) به منع، و (چه فتوای) به ترخیص هم میان هر دو گروه مشترک است، و توقّف در مقام عمل هم که بدون معناست.

نقل برخی اخبار دالّه بر وجوب احتیاط از نظر اخباریین

پس (در این مقام) برخی از این اخبار را به جهت تیمّن ذکر می‌نماییم:

از جمله مقبوله عمر بن حنظله از امام صادق علیه السّلام است که در آن پس از ذکر مرجّحات فرموده:

وقتی امر چنین بود پس آن را به تأخیر بینداز تا امام خود را ملاقات نمایی زیرا توقف در برابر شبهات بهتر است از وارد شدن در هلکات.

و مثل این حدیث روایت صحیحه جمیلهٔ ابن درّاج است که از امام صادق علیه السّلام نقل کرده و عبارت ذیل را بیشتر از روایت قبلی دارد:

برای هر امر حقّ و ثابتی، اصلی است و بر هر صواب و شیء راستی، نور و علامتی است. پس آنچه با کتاب خدا موافق است اخذ نموده و آنچه مخالف با آن است ترکش نمایید.

و در روایت زهری، سکونی و عبد الاعلی آمده است:

توقف کردن در شبهه بهتر است از وارد شدن در هلاکت، و ترک کردن حدیثی که به سمع تو نرسیده بهتر از نقل روایات بی‌شمار.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۲۶

تشریح المسائل

دوّمین دلیل از ادلّه اخباریین در اثبات اصالهٔ الاحتیاط در باب شبهات تحریمیّه چیست؟

چهار طائفه روایت از سنّت است.

طائفه اوّل این روایات چگونه روایاتی هستند؟

روایاتی هستند که به نظر اخباریها مضمون و مدلول آنها مثل پاره‌ای از آیات بر حرمت قول و عمل بدون علم دلالت می کند.

و لذا می گویند: اصولی که فتوای به اباحه می‌دهد و یا آنجا که حکم به برائت کرده و مشتبه را مرتکب می‌شود، قول و عملش به غیر علم است و مشمول آیات ناهیه می‌شود.

پاسخ شیخ به این استدلالات حضرات چیست؟

همان پاسخی است که از طائفه اوّل آیات ذکر نمود و آن اینکه علاوه بر جواب نقضی می گوید:

قول اصولی به اباحه و عمل آنها به برائت هیچ‌یک به غیر علم نبوده، بلکه بر اساس ادلّه اربعه برای او علم حاصل شده است آنگاه فتوی و عملش به برائت بر مبنای علم است. در نتیجه: ما نحن فیه موضوعا و تخصّصا از این روایات بیرون است.

طائفه دوم این روایات چگونه روایاتی هستند؟

اخباری هستند که بر وجوب توقّف در شبهات دلالت داشته و در مورد عدم علم آن را لازم و واجب می‌نمایند.

حاصل عبارت (و ظاهر التوقف المطلق، السکون و عدم المضیّ ... الخ) چیست؟

معنای توقّف است از نظر شیخ مبنی بر اینکه: توقّف مطلق به معنای سکون است بدین معنا که وقتی به امر مشتبه رسیدید حرکت در جهت دادن فتوی و یا عمل بدان نکنید.

علّت این توقف چیست؟

این است که: بهتر است از افتادن در هلاکت و گرفتاری.

نکته حاصله از این علّت چیست؟

این است که: در سکون بما هو سکون خیری نیست، بلکه خیر موجود در ترک امر مشتبه است.

با توجه به مطالب فوق مراد از (فیکون کنایهٔ عن عدم الحرکهٔ ...) چیست؟

این است که: معنای حقیقی سکون مراد نیست، بلکه این سکون کنایه است از اینکه به جانب ارتکاب فعل و عمل به مشتبه حرکت و اقدام نکن و این معنای توقف در عمل است آنگاه ذکر ملزوم نموده و اراده لازم کرده، و مراد اخباریها هم همین است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۲۷

چرا توقّف مطلق مطرح است؟

زیرا لفظ (وقوف) و کلمه (توقف) در لسان روایات اطلاق دارد یعنی مقیّد نشده به اینکه مراد از توقف:

- توقّف در چه چیز است؟ آیا در فتوی دادن به حکم واقعی است و یا فتوی دادن به حکم ظاهری است و یا در مقام عملی خارجی است.

مراد از (فلا یرد علی الاستدلال انّ التوقّف ... الخ) چیست؟

ردّ اعتراض فاضل نراقی رحمه اللّه بر اخباریین است.

جناب نراقی در پاسخ به این استدلال اخباریها چه می‌فرماید؟

می‌فرماید: اگر مضمون و مدلول اخبار مذکور چنین باشد که این‌ها می گویند، ورودش بر ما و ایشان علی‌السویّه است، چه آنکه هر دو گروه (مجتهد و اخباری)، نسبت به حکم واقعی توقّف دارند و اختلافشان صرفا در تکلیف ظاهری است که:

۱- اصولیین در مورد مشتبه التحریم به برائت و جواز فعل قائل‌اند.

۲- اخباریها به وجوب ترک و لزوم احتیاط قائل‌اند.

هر دو دسته نیز برای اثبات مدّعای خویش به ظواهری تمسّک کرده‌اند لذا، چگونه ممکن است قول اصولیین قول به غیر علم باشد، و از اخباریها نباشد.

برای من روشن نیست که چرا اخباری خودش را متوقف در حکم خوانده و مجتهد را مرتکب می‌داند، و حال آنکه نسبت به حکم واقعی هر دو متوقّف و در تکلیف ظاهری هر دو مرتکب‌اند.

پاسخ شیخ به جناب فاضل چیست؟

این است که: وقتی مراد از (توقّف) سکون و کنایه از عدم ارتکاب باشد دیگر این ایراد متوجّه اخباری‌ها نمی‌شود. چرا؟ زیرا ایشان به مفاد و مضمون حدیث که عدم ارتکاب باشد عمل کرده‌اند و لکن مجتهدین این دستور را نادیده گرفته و با آن به مخالفت برخاسته‌اند و لذا حقّ به جانب اخباریها بوده و با این ایراد نمی‌توان آنها را مجاب نمود.

منظور از مقبوله چیست؟

حدیثی است که علماء مضمون و مفادش را قبول کرده باشند و برطبق آن عمل نمایند.

مقبوله عمر بن حنظله چگونه خبری است؟

از اخبار علاجیّه است.

اخباری به کدام فراز مقبوله تمسّک کرده‌اند؟

آنجا که پس از بیان مرجّحات حدیثی بر حدیث دیگر فرموده‌اند:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۲۸

هنگامی که دو حدیث متعارض از تمام جهات ترجیح مساوی بودند، شما حقّ ندارید از پیش خود بگویید که این حدیث حق و آن یکی باطل است، بلکه بر شما واجب است که قضاوت را به تأخیر بیندازید تا به محضر امام رسیده و از حضرت حقّ و باطل مسئله را جویا شوید.

سپس حضرت حکم به وجوب تأخیر را معلّل ساخته‌اند به اینکه: فانّ الوقوف عند الشّبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات.

چه تفاوتی در صحیحه ابن درّاج با مقبوله وجود دارد؟

بعد از بیان همان کبرای کلّی در مقبوله که عبارت بود از: (الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکات)، جمله‌ای را افزوده‌اند

که عبارتست از:

(علی کلّ حق حقیقهٔ و علی کلّ صواب نورا) که (مراد از حقیقت و نور همان قرآن است که فرقان حقّ و باطل است).

و پس از آن می‌فرمایند:

«هرآنچه موافق کتاب است بدان اخذ کنید و هرآنچه مخالف است آن را طرح نمایید».

به جز فرازی که افزوده شده چه تفاوتی بین دو حدیث وجود دارد؟

۱- در حدیث مقبوله: عبارت (الوقوف عند الشبههٔ)، علت الواجب بود و به حکم قانون سنخیت میان علّت و معلول، علّهٔ الواجب واجبهٔ.

۲- در حدیث ابن درّاج عبارت (الوقوف عند الشبههٔ)، مقدمهٔ الواجب است و مقدّمهٔ الواجب عقلا واجبهٔ.

محتوای روایت آن سه راوی چیست؟

در این روایت آمده است که الوقوف عند الشبههٔ خیر من الاقتحام فی الهلکهٔ سپس می‌فرماید: حدیثی را که از طرق غیر معتبر به شما رسیده و سندش مخدوش است نقل نکردنش به ثواب‌تر است از نقل و نشر روایات فراوان اگرچه معتبرند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۲۹

متن: و روایهٔ ابی شیبهٔ عن احدهما علیهما السّلام و موثقهٔ سعد بن زیاد عن جعفر، عن ابیه، عن آبائه، عن النبیّ صلی اللّه علیه و آله إنّه قال:

«لا تجامعوا فی النکاح علی الشبههٔ، وقفوا عند الشبههٔ- إلی أن قال:- فإنّ الوقوف عند الشبههٔ خیر من الاقتحام فی الهلکهٔ»[۹۱].

و توهّم ظهور هذا الخبر المستفیض فی الاستحباب مدفوع بملاحظهٔ أنّ الاقتحام فی الهلکهٔ لا خیر فیه أصلا، مع أنّ جعله تعلیلا لوجوب الإرجاء فی المقبولهٔ و تمهیدا لوجوب طرح ما خالف الکتاب فی الصحیحهٔ قرینهٔ علی المطلوب، فمساقه مساق قول القائل «أترک الأکل یوما خیر من أن امنع منه سنهٔ» و قوله علیه السّلام فی مقام وجوب الصبر حتّی تیقّن الوقت: «لأن اصلّی بعد الوقت أحبّ إلیّ من أن اصلّی قبل الوقت»[۹۲] و قوله علیه السّلام فی مقام التقیّهٔ «لأن افطر یوما من شهر رمضان فأقضیه أحبّ إلیّ من أن یضرب عنقی»[۹۳] و نظیره فی أخبار الشبههٔ قول علیّ علیه السّلام فی وصیّته لابنه «أمسک عن طریق إذا خفت ضلالته، فإنّ الکفّ عند حیرهٔ الضلال خیر من رکوب الأهوال»[۹۴].

و منها: موثّقه حمزهٔ بن طیّار:

إنّه عرض علی أبی عبد اللّه بعض خطب أبیه، حتّی إذا بلغ موضعا منها قال له: «کفّ و اسکت» ثمّ قال أبو عبد اللّه علیه السّلام «إنّه لا یسعکم فی ما نزل بکم ممّا لا تعلمون إلّا الکفّ عنه و التّثبّت و الردّ إلی أئمّهٔ الهدی علیهم السّلام، حتّی یحملوکم فیه إلی القصد و یجلوا عنکم فیه العمی و یعرّفوکم فیه الحقّ، قال اللّه تعالی: (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ)*[۹۵]»[۹۶].

و منها: روایهٔ جمیل عن الصادق عن آبائه علیهم السّلام أنّه:

«قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله: الامور ثلاثهٔ: أمر بیّن لک رشده فاتّبعه، و أمر بیّن لک غیّه فاجتنبه، و أمر اختلف فیه فردّه إلی اللّه عزّ و جلّ»[۹۷].

و منها: روایهٔ جابر عن أبی جعفر علیه السّلام فی وصیّته لأصحابه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۳۰

«إذا اشتبه الأمر علیکم فقفوا عنده و ردّوه إلینا حتّی نشرح لکم من ذلک ما شرح اللّه و لنا[۹۸].

و منها: روایهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام: «حقّ اللّه علی العباد أن یقولوا ما یعلمون و یقفوا عند ما لا یعلمون»[۹۹].

و قوله علیه السّلام فی روایهٔ المسمعیّ الواردهٔ فی اختلاف الحدیثین: «و ما لم تجدوا فی شیء من هذه الوجوه فردوا إلینا علمه فنحن

أولى بذلك، و لا تقولوا فيه بآرائكم.

و عليكم الكفّ و التثبّت و الوقوف، و أنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا»[۱۰۰] إلى غير ذلك ممّا ظاهره وجوب التوقف[۱۰۱].

ترجمه: و روايت ابى شيبه از يكى از صادقين عليهما السّلام.

و نيز موثّقه سعد بن زياد از امام جعفر (صادق)، از پدر گراميش، از آباء گراميش، از حضرت نبوى صلى اللّه عليه و آله است كه فرمودند:

اقدام بر نكاح مشتبه نكنيد و هنگام (برخورد با) شبهه، توقف كنيد تا جايى كه فرمودند: توقف در برخورد با شبهات بهتر است از افتادن در هلاكت و توهّم ظهور اين خبر مستفيض در استحباب به ملاحظه اينكه افتادن در هلاكت و (داخل شدن در شبهه)، خيرى درش نيست مدفوع (و غير قابل قبول) است.

در صورتى كه جعل آن (فراز، فان الوقوف عنه ...) به عنوان علّت (براى) وجوب ارجاء در مقبوله و به (منظور) تمهيد براى وجوب طرح حديث مخالف كتاب در صحيحه (ابن درّاج)، خود قرينه است بر مطلوب (يعنى وجوب توقّف).

پس: سوق اين (حديث)، به منزله قول قائل است كه مى‌گويد: اترك الاكل ... الخ يعنى يك روز خوردن را ترك كنم بهتر است از اينكه براى يك سال از آن محروم شوم و مثل اين فرموده امام عليه السّلام است كه در مقام وجوب صبر، تا يقين به وقت حاصل شود، فرموده‌اند: (لانّ اصلى ... الخ)، يعنى اگر نماز را بعد از دخول وقت بخوانم بهتر از اين است كه آن را قبل از فرا رسيدنش به جاى آورم. و مثل اين كلام حضرتش عليه السّلام است در مقام تقيّه فرموده‌اند: لان افطر ... يعنى اگر يك روز از ماه مبارك رمضان را افطار كنم و پس از آن قضايش را بجاى آورم نزد من محبوب‌تر است از اينكه گردنم زده شود.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۲۳۱

و مانند آن در اخبار شبهه اين فرموده امام عليه السّلام است كه در وصيّت به فرزندشان مى‌فرمايند: امسك عن طريق .... الخ يعنى از طريقى كه در آن از ضلالت و گمراهى ترسناكى خوددارى كن، چرا كه كفّ نفس و توقّف در وقت خوف از ضلالت و گمراهى و ارتكاب اهوال و ورود به و حشت‌ها و ترس‌ها بهتر است.

و از جمله: روايت موثّقه حمزة بن طيّار است كه برخى از خطبه‌هاى حضرت امام باقر عليه السّلام را بر امام صادق عليه السّلام عرضه داشت تا رسيد به موضعى از آن، كه حضرت به او فرمودند: بس كن و ساكت شو، سپس فرمودند: در آنچه به شما نازل شده از احكامى كه نمى‌دانيد حقّ نداريد مگر توقّف در آن و تفحّص كردن و ردّ به ائمه هدى عليهم السّلام تا ايشان شما را بر مقصود حمل نموده و از شما عمى و جهل را برطرف كرده و حقّ را به شما معرفى فرمايند.

خداى متعال مى‌فرمايد: از اهل ذكر سؤال كنيد، اگر نمى‌دانيد.

و از جمله روايت جميل از امام صادق عليه السّلام از آباء گرامى‌شان است كه مى‌فرمايند: پيامبر خدا صلى اللّه عليه و آله فرمودند: امور سه‌تاست:

۱- امرى كه رشد و هدايت در آن آشكار است پس آن را متابعت نما.

۲- امرى كه ضلالت و گمراهى در آن معلوم و مشخّص است پس از آن دورى كن.

۳- امرى كه در آن اختلاف و اشتباه است، آن را به خداوند عزّ و جلّ ردّ نما و از جمله:

روايت جابر از امام باقر عليه السّلام است كه در سفارشى به اصحابشان چنين فرموده‌اند:

حقّ خداوند بر بندگان اين است كه آنچه مى‌دانند بگويند و در آنچه جاهل‌اند توقف نمايند و نيز فرموده حضرتش عليه السّلام است در روايت مسمعى راجع به اختلاف دو حديث وارد شده كه:

مادامی که از این وجوه (وجوه مرجحات) در هیچ‌یک از دو خبر پیدا نکردید پس علم آن را به ما واگذار کرده که ما به آن از شما اولی‌تر هستیم و هرگز به آراء و افکار خودتان به آنها فتوی ندهید، بر شماست توقّف و تفحّص و کفّ نفس در حالی که به جستجو و بحث پرداخته تا علم برایتان از ناحیه ما بدست آید.

و غیر این روایات از احادیث و اخباری که ظاهر آنها دلالت بر وجوب توقّف دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۳۲

تشریح المسائل

مراد از (توهّم ظهور هذا الخبر .... الخ) چیست؟

این است که متوهم می‌گوید: این روایات به قرینه کلمه (خیر) ظهور در استحباب دارند یعنی: توقّف مستحب است و نه واجب، چرا که (خیر) افعل التفضیل است و معنای آن این است که توقف بهتر است.

حال بهتر بودن و قوی‌تر بودن توقف معنایش این است که غیر توقّف نیز خوب است و لذا روایات مزبور به دلیل اینکه عموما عبارت (الوقوف عند الشبهة، خیر ....) را متعرض شده‌اند، ظهور در استحباب دارند و نه وجوب. در نتیجه: این روایات مثبت مدّعای اخباری نمی‌باشند، چون اخباری‌ها مدّعی وجوب توقف‌اند و این‌ها ظهور در استحباب دارند.

مراد از (مدفوع بملاحظة ان الاقتحام فی الهلکة لا خیر ... الخ) چیست؟

اوّلین پاسخ شیخ است به توهّم مذکور و دفع آن مبنی بر اینکه اگرچه کلمه (خیر)، صیغه تفضیل است ولی چون در اینجا به معنای وصفی است، ما به قرینه مقابله وجوب را می‌فهمیم.

منظور شیخ از پاسخ مزبور و قرینه مقابله چیست؟

این است که: افعل التفضیل در جایی است که مفضّل و مفضل علیه هر دو در مبدأ تفضیل مشترک باشند به عبارت دیگر: صیغه تفضیل را که بر افضلیّت موصوفش دلالت می‌کند در جایی به کار می‌برند که مفضل علیه نیز دارای رجحان ذاتی و فضیلتی باشد تا معنای تفضیل مصداق پیدا کند فی‌المثل: شما و دوستتان هر دو دارای علم فقاهت هستید، لکن علم یکی از شما بیشتر است در اینجا گفته می‌شود فلان اعلم من فلان.

امّا در ما نحن فیه مفضّل، توقف است و مفضّل علیه افتادن در هلاکت است و جای شبهه نیست که هلاکت و وارد شدن در آن هیچ‌گونه شرافت و رجحانی ندارد تا اینکه وقوف در شبهه، نسبت به آن افضل و بهتر باشد و لذا افعل التفضیل در اینجا معنا ندارد.

پس: در این‌گونه موارد افعل التفضیل دلالت بر اصل مبدأ دارد و نه بر تفضیل. در نتیجه: وقتی یک طرف هیچ خیری نداشت، طرف دیگر می‌شود تمام الخیر و چنین چیزی واجب است و نه مستحب، به عبارت دیگر کلمه (خیر) بر تعیّن احتیاط و مرجوحیّت صرف در اقتحام دلالت دارد.

مراد از عبارت (مع انّ جعله تعلیلا لوجوب الارجاء فی المقبولة .... الخ) چیست؟

دوّمین پاسخ شیخ است از توهّم مزبور مبنی بر اینکه: فقره (الوقوف عند الشبهة .... الخ) در برخی روایات علّت برای یک امر وجوبی قرار گرفته است فی‌المثل:

۱- در مقبوله آن را علّت برای وجوب ارجاء در شبهات قرار داده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۳۳

۲- و در صحیحه به عنوان تمهید و توطئه برای وجوب طرح حدیث مخالف با قرآن از آن استفاده شده که در اوّلی علّت برای یک امر وجوبی است و علّة الواجب، واجب.

و در دوّمى مقدّمه براى يک واجب قرار گرفته و مقدمۀ واجب، واجبۀ. پس به قرينه اين دو مورد مى‌توان در ساير موارد آن را مستعمل در وجوب احتياط دانست.

نتيجه و حاصل كلام در اين مباحث چيست؟

اين است كه: لفظ (خير) اگرچه ظهور در تفضيل و استحباب دارد، لكن بايد از اين ظهور رفع يد كرده و آن را در وجوب احتياط به كار برد، چنانكه شيخ شواهدى را بر اين مطلب ذكر فرمود.

فرق ميان تعليل و تمهيد چيست؟

اگر دليل حكم را پس از آن ذكر نمايند اصطلاحا علّت و اگر آن را قبل از حكم بياورند، تمهيد و يا توطئه ناميده مى‌شود.

فى‌المثل: عبارت (فانّ الوقوف عند الشبهة .... الخ) در مقبوله و صحيحه هر دو علّت وجوب احتياط است، منتهى:

۱- در مقبوله ابن حنظله آن را پس از (ارجه) آورده‌اند، لذا تعليل ناميده مى‌شود.

۲- و در صحيحه ابن درّاج قبل از (فما وافق الكتاب فخذوه ...) آورده‌اند، از آن به تمهيد يادشده است.

نكته:

اين بود نمونه‌اى از روايات توقّف كه به نظر شيخ تمام آنها ظهور در وجوب توقّف داشتند.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۲۳۴

متن: و الجواب:

أنّ بعض هذه الأخبار مختص بما إذا كان المضىّ فى الشبهة اقتحاما فى التهلكة. و لا يكون ذلك إلّا مع عدم معذوريّة الفاعل، لأجل القدرة على إزالة الشبهة بالرجوع إلى الامام عليه السّلام او إلى الطريق المنصوبة منه. كما هو ظاهر المقبولة، و موثّقة حمزة بن طيّار، و رواية جابر، و رواية المسمعىّ.

و بعضها وارد فى مقام النهى عن ذلك، لاتّكاله فى الامور العمليّة على الاستنباطات العقليّة الظنّيّة، او لكون المسألة من الاعتقاديّات، كصفات اللّه سبحانه و رسوله و الأئمة عليهم السّلام كما يظهر من قوله عليه السّلام فى رواية زرارة: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا»[۱۰۲]. و التوقف فى هذه المقامات واجب.

و بعضها ظاهر فى الاستحباب، مثل قوله عليه السّلام: «أورع النّاس من وقف عند الشبهة»[۱۰۳]، و قوله عليه السّلام: «لا ورع كالوقوف عند الشبهة»[۱۰۴]، و قول أمير المؤمنين عليه السّلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له أترك. و المعاصى حمى اللّه، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»[۱۰۵].

و فى رواية نعمان بن بشير قال: «سمعت رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله يقول: لكل ملك حمى، و حمى اللّه حلاله و حرامه و المشتبهات بين ذلك. لو أنّ راعيا رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن يقع فى وسطه، فدعوا المشتبهات». و قوله عليه السّلام: «من اتّقى المشتبهات فقد استبرأ لدينه».

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۲۳۵

ترجمه:

(پاسخ شيخ از اخبار دالّه بر وجوب احتياط)

۱- برخى از اين اخبار اختصاص به موردى دارد كه ارتكاب شبهه، وارد شدن در هلاكت به حساب مى‌آيد و تحقّق نمى‌يابد آن (كون المضىّ فى الشبهة اقتحاما) مگر با معذور نبودن فاعل (در ارتكابش).

زیرا بر ازاله شبهه به واسطه رجوع به امام علیه السّلام و یا به یکی از طرق منصوب از جانب ایشان، قادر است چنانچه ظاهر مقبوله و موثقه حمزهٔ ابن طیّار و روایت جابر و روایت مسمعی چنین است.

۲- و برخی از این اخبار در مقام نهی از ارتکاب شبهه وارد شده و اعتماد در امور عملیّه را بر استنباطات ظنّیه عملیّه، تخطئه کرده‌اند و یا به خاطر اینکه مسئله از اعتقادیات بوده مثل مسائل مربوط به صفات حق تعالی و رسول گرامیش صلی اللّه علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السّلام، ناگزیر از عمل به ظنّ، نهی نموده‌اند. چنانچه از فرموده امام علیه السّلام در روایت زراره این گونه برمی‌آید.

در روایت مذکور آمده است که: اگر بندگان در هنگام جهل و ناآگاهی توقّف می‌نمودند و انکار نمی‌کردند کافر نمی‌شدند و توقّف در این موارد واجب است.

۳- و برخی از این اخبار، ظاهر در استحباب توقّف‌اند، مانند این کلام امام علیه السّلام باورع‌ترین مردم کسی است که در (هنگام برخورد) با شبهه توقّف کند و مثل این فرموده امام علی علیه السّلام که:

کسی که مشتبه را ترک نماید در ترک محرّمات و امور بیّن و آشکار کوشاتر است و معاصی قرق‌گاههای خدای تعالی است، لذا کسی که در اطراف آنها گردش نماید ورودش در آن نزدیک به وقوع است.

و در روایت نعمان ابن بشیر آمده که گفت: از رسول خدا صلی اللّه علیه و آله شنیدم که فرمود: برای هر سلطانی قرق گاهی است و قرقگاه حق‌تعالی حلال و حرام و مشتبهات میان این دو است. اگر چوپانی به طرف قرقگاه رفته و گوسفندانش را در آن اطراف بچراند، بیم آن است که گوسفندانش به آن داخل شوند.

پس مشتبهات را واگذار و در اطراف آن نگرد و نیز فرموده امام علیه السّلام است که: کسی که از شبهات اجتناب کند، پس دینش را از معرض آلودگی تبرئه نموده و آن را از این وادی دور ساخته است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۳۶

تشریح المسائل

چه پاسخی از این دسته روایاتی که مطرح شد داده شده است؟

پاسخ اوّل همان پاسخی میرزای قمی است که قبل از ذکر روایات، در بیان معنای توقف آورده شد و از جانب شیخ ردّ شد. پاسخ دوم: همان جوابی بود که به صورت توهّم مطرح و جناب شیخ آن را نیز ردّ کردند.

و امّا پاسخ سوّم: از جناب شیخ است که به کلیّه روایات و اخبار توقّف می‌دهد چه اخباری که ذکر شد و چه اخباری که وجود دارد امّا در اینجا ذکر نشد، و حاصل آن این است که: اخبار و احادیث مذکور به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱- اخباری که مضمونشان دلالت دارد بر اینکه ارتکاب شبهات، دخول در هلاکت است.

۲- اخباری که اعتماد بر استنباطات عقلی ظنّی را در امور عملیّه، تخطئه و از آن نهی کرده است و یا چون مسئله از اعتقادات بوده مثل صفات خدا، رسول و ائمه علیهم السّلام، از عمل به ظنّ، نهی فرموده است.

۳- اخباری که ظاهر آنها دلالت بر استحباب احتیاط و رجحان توقف دارد.

پاسخ شیخ از روایات دسته اوّل چیست؟

این است که:

۱- بله با قطع‌نظر از این روایات هم، عقل مستقلا حکم می‌کند به اینکه ارتکاب به این مشتبهات اقتحام در هلاکت است. یعنی: اگر مرتکب شدی و در واقع حرام بود، مؤاخذه شده و معاقب خواهی بود.

۲- حکم عقل در رابطه با فاعل و مرتکبی است که در ارتکاب به شبهه هیچ عذری نداشته است و الا کسی که در ارتکاب به شبهه

معذور است عقلا عقابی ندارد.

پس: مراد در اینجا جاهل مقصِّر است، یعنی: کسی یا کسانی که قادر بر رفع شبهه بوده‌اند یعنی می‌توانسته‌اند با مراجعه به امام و یا طرقی که ائمه نصب کرده‌اند پاسخ خود را دریافت کند و لکن مراجعه نکرده و شبهه را مرتکب شده‌اند. قهرا چنین کسانی معذور نمی‌باشند.

۳- روایاتی که موردشان جاهل مقصّر است.

الف: یکی روایت مقبوله عمر بن حنظله است که فرمود: فارجه حتّی تلقی امامک ....

ب: یکی روایت موثقه حمزه است که فرمود: و الردّ الی ائمهٔ الهدی ....

یکی روایت جابر است که فرمود: فردّوه الینا حتّی نشرح لکم ....

د: یکی روایت مسمعی است که فرمود: فردّوا الینا علمه ...

حال مورد هریک از روایات مذکور موردی است که ازاله شبهه با مراجعه به امام و یا راههای شریعت معتبره ممکن است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۳۷

مع ذلک اگر کسی بدون مراجعه و سؤال، موارد مورد نظر را مرتکب شود مقصّر است و معذور نمی‌باشد.

حاصل مطلب در اینجا چیست؟

این است که: این طائفه از روایات توقّف، نمی‌تواند دلیلی بر ردّ نظر اصولیین باشد، چرا که اصولی که می‌گوید: ارتکاب مشتبه جایز است مرادش جاهل قاصر است که بعد الفحص و الیأس عن الدلیل، مرتکب می‌شود و نه بعد از آن.

پاسخ شیخ به اخبار دسته دوّم چیست؟

این است که: ۱- توقف در این موارد بجا بوده، بلکه واجب است، چرا که در امور عملی و احکام فرعیّه جای اعمال استنباطات ظنّی عقلی نمی‌باشد. ۲- عمل شخص باید مستند به دلیل نقلی یا حکم قطعی عقلی باشد. ۳- اگر به ادلّه مذکور دست نیافت، نباید از طرق قیاس و استحسان به استنباطات عقلیّه ظنّیه عمل کند که حرام است.

علی علیه السّلام در این رابطه فرموده است: لا یقتفون اثر نبی و لا یقتدون بعمل وصیّ یعملون فی الشبهات و یسیرون فی الشهوات ..... مفرهم فی المعضلات الی انفسهم و تعویلهم فی المبهمات علی آرائهم.

(وسائل الشیعهٔ: ج ۱۸ ص ۱۱۷).

نتیجه اینکه: مورد بحث ما از این قبیل موارد نمی‌باشد، چرا که محل بحث آنجایی است که موضوع بحث احتمالا حرام و ممکن است غیر حرام هم باشد، و مکلّف هم بعد الفحص و الیأس از ادلّه نقلی به حکم: ۱- قطعی عقلی (یعنی قبح عقاب بلابیان)، ۲- دلیل نقلی که روایات یادشده در ادلّه مجتهدین است، تمسّک کرده و اصل برائت را جاری می‌کند. و لذا این مورد مشمول روایات مذکور نیست. پس این دسته از اخبار هم به درد اخباریها نمی‌خورد و ردّ بر اصولی‌ها نمی‌شود.

پاسخ شیخ از اخبار دسته سوم چیست؟

این است که: این اخبار به لحاظ اینکه دلالت بر استحباب توقّف و رجحان احتیاط دارند مثبت ادّعای اخباریها نیستند، چرا که رأی ایشان لزوم توقّف و وجوب احتیاط است و حال آنکه این اخبار مفید این معنا نبوده و با نظر مجتهدین تنافی ندارند به عبارت دیگر:

۱- از آنجا که برخی از روایات عمومیّت داشته و شامل تمام شبهات می‌شوند، ظهور در استحباب دارند.

۲- مدّعای اخباریها وجوب توقف و لزوم احتیاط است.

پس روایات مزبور مثبت مدّعای اخباریها نیستند.

نکته: به عنوان نمونه شیخ چند روایت را در متن ذکر کرده که همه در جهت کمال ازلی بوده و ظهور در استحباب دارند که از

شرح آنها خودداری می‌شود.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۲۳۸

متن: ۱- و ملخّص الجواب: عن تلك الأخبار أنّه لا ينبغى الشك فى كون الأمر فيها للارشاد من قبيل أوامر الأطباء المقصود منها عدم الوقوع فى المضارّ، إذ قد تبيّن فيها حكمة طلب التوقف و لا يترتب على مخالفة عقاب غير ما يترتّب على ارتكاب الشبهة أحيانا من الهلاك المحتمل فيها. فالمطلوب فى تلك الأخبار ترك التعرّض للهلاك المحتمل فى ارتكاب الشبهة.

۲- فان كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الأخروىّ، كما لو كان التكليف متحققا فعلا فى موارد الشبهة، نظير الشبهة المحصورة و نحوها، او كان المكلّف قادرا على الفحص او إزالة الشبهة بالرجوع إلى الامام عليه السّلام او الطرق المنصوبة، او كانت الشبهة من العقائد و الغوامض التى لم يرد الشارع التديّن به بغير علم و بصيرة، بل نهى عن ذلك بقوله صلى اللّه عليه و آله: «إنّ اللّه سكت عن أشياء، لم يسكت عنها نسيانا، فلا تتكلّفوها، رحمة من اللّه لكم»[۱۰۶].

۳- فربما يوقع تكلّف التديّن فيه بالاعتبارات العقليّة و الشواذ النقليّة الى العقاب بل الى الخلود فيه، إذا وقع التقصير فى مقدّمات تحصيل المعرفة فى تلك المسألة: ففى هذه المقامات و نحوها يكون التوقف لازما عقلا و شرعا من باب الارشاد، كأوامر الطبيب بترك المضارّ.

۴- و إن كان الهلاك المحتمل مفسدة أخرى غير العقاب، سواء كانت دينيّة، كصيرورة المكلّف ارتكاب الشبهة أقرب إلى ارتكاب المعصية، كما دلّ عليه غير واحد من الأخبار المتقدّمة، ام دنيويّة، كالاحتراز عن أموال الظلمة، فمجرّد احتماله لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمته واقعا.

و المفروض أنّ الأمر بالتوقّف فى هذه الشبهة لا يفيد استحقاق العقاب على مخالفته، لأنّ المفروض كونه للارشاد، فيكون المقصود منه التخويف عن لحوق غير العقاب من المضارّ المحتملة. فاجتناب هذه الشبهة لا يصير واجبا شرعيّا بمعنى ترتّب العقاب على ارتكابه.

۵- و ما نحن فيه، و هى الشبهة الحكميّة التحريميّة، من هذا القبيل، لأنّ الهلكة المحتملة فيها لا تكون هى المؤاخذة الأخرويّة باتفاق الأخباريّين، لاعترافهم بقبح المؤاخذة على مجرّد مخالفة الحرمة الواقعيّة المجهولة و إن زعموا ثبوت العقاب من جهة بيان التكليف فى الشبهة بأوامر التوقف و الاحتياط.

۶- فاذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الأخروىّ كان حالها حال الشبهة الموضوعيّة، كأموال الظلمة و الشبهة الوجوبيّة، فى أنّه لا يحتمل فيها إلّا غير العقاب من المضارّ و المفروض كون الأمر

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۲۳۹

بالتوقف فيها للارشاد و التخويف عن تلك المضرّة المحتملة.

۷- و بالجملة، فمفاد هذه الأخبار بأسرها التحذير عن الهلكة المحتملة، فلا بدّ من إحراز احتمال الهلكة عقابا كانت او غيره، و على تقدير إحراز هذا الاحتمال لا إشكال و لا خلاف فى وجوب التحرّز عنه إذا كان المحتمل عقابا، و استحبابه إذا كان غيره، فهذه الأخبار لا تنفع فى إحداث هذا الاحتمال و لا فى حكمه.

ترجمه:

حاصل جواب شيخ از اين اخبار

۱- شک كردن در اينكه امر وارده شده در اين (اخبار) مثل اوامر اطباء كه قصد از آنها صرفا عدم وقوع در مضارّ است، ارشادى است (يا نه) شايسته نيست.

زيرا كه حكمت طلب توقف بطور روشن در اين (اخبار) بيان شده است و لذا غير از آنچه بر ارتكاب شبهه مترتب است مثل:

هلاکت احتمالی، هیچ عقابی بر مخالفت اوامر وارده در آنها مترتب نیست.

پس: مطلوب در این اخبار ترک تعرّض نسبت به هلاکت محتمل در ارتکاب شبهه است.

۲- پس اگر آن هلاکت محتمل از قبیل عقاب اخروی باشد، همان‌طور که اگر (در موردی) تکلیف بالفعل متحقّق باشد (و شک در تعیّن آن باشد)، مثل موارد شبهه محصوره و امثال آن، و یا مکلّف بر فحص و ازاله شبهه به واسطه رجوع به امام علیه السّلام و یا طرق منصوبه توانا باشد و یا شبهه از امور اعتقادی و غوامضی باشد که از شرع انور تعبّد و تدیّنی (در صورت غیر علم) به آن وارد نشده، بلکه ما را از آن (تعبّد و تدیّن به غیر علم) نهی کرده‌اند، چنانچه در فرمایش امام علیه السّلام آمده که فرموده‌اند: (انّ اللّه سکت عن اشیاء، لم یسکت عنها نسیانا، فلا تتکلفوها رحمهٔ من اللّه لکم)

ترجمه: خداوند متعال از بیان اموری سکوت نموده و این سکوت از جهت نسیان و فراموشی نمی‌باشد، بلکه از باب رحمتش می‌باشد پس: خود را به زحمت و تکلّف نینداز.

۳- پس: چه‌بسا به تکلّف انداختن (خود) و (تدین پیدا کردن به حکمی) به واسطه اعتبار عقلیّه و شواذّ نقلی شخص را در عقاب قرار می‌دهد، بلکه (منجّز) به خلود در عقاب (و عذاب الهی) بشود، زیرا تقصیر در مقدّمات تحصیل معرفت، نسبت به مسئله مشتبه مزبور، او را در آن (عقاب) قرار می‌دهد.

به‌هرتقدیر در تمام این مقامات و موارد یادشده توقّف از باب ارشاد عقلی و نقلی لازم است، همان‌طوری که در موارد اوامر اطبّاء به ترک مضارّ دنیوی حکم چنین می‌باشد.

۴- و اگر هلاک محتمل، مفسده‌ای غیر از عقاب باشد، اعم از اینکه (مفسده) دینیّه باشد. مثل: نزدیک

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۴۰

شدن مکلّف به واسطه ارتکاب شبهه به معصیت، چنانچه بسیاری از اخبار گذشته برآن دلالت دارد، و یا اینکه مفسده دنیویّه باشد. مثل: احتراز از اموال ظلمه.

پس: مجرد احتمال آن (هلاک محتمل) در صورت عمل به آن موجب عقاب نمی‌شود اگرچه در واقع هم حرام باشد. چه آنکه امر به توقّف در این شبهه مفید استحقاق عقاب بر مخالفتش نمی‌باشد، زیرا مفروض این است که امر وارد در این اخبار برای ارشاد است.

پس: مقصود از آن صرف تخویف از حصول غیر عقاب یعنی مضارّ محتمله می‌باشد و لذا باید گفت:

اجتناب از این شبهه واجب شرعی که بر ترکش عقاب مترتب است نمی‌باشد.

۵- و آنچه مورد بحث ماست. یعنی: شبهه حکمیّه تحریمیّه از این قبیل است، زیرا هلاکت محتمل در آن (شبهه تحریمیّه) موجب عقاب اخروی نمی‌شود، به دلیل اعتراف ایشان (اخباریها) به قبح مؤاخذه بر مجرّد مخالفت حرمت واقعیّه مجهوله، اگرچه گمانشان این است که به اعتبار بیان تکلیف در مورد شبهه به واسطه اوامر توقّف و اثبات احتیاط عقاب ثابت است.

۶- پس: اگر (در این مورد) عقاب اخروی احتمال داده نشد حالش همچون حال شبهه موضوعیّه است (مثل اموال ظلمه) و نیز (مثل) شبهه وجوبیه است در اینکه محتمل صرفا غیر عقاب یعنی مضارّ دنیوی می‌باشد و فرض این است که در چنین مواردی امر به توقف برای ارشاد و تخویف از چنین ضرر محتملی است.

۷- خلاصه کلام اینکه:

مفاد تمام این اخبار احتراز از هلاکت احتمالی است، لذا لازم است این احتمال احراز گشته و معلوم گردد آیا عقاب و مؤاخذه اخروی است تا توقّف و احتیاط در آن واجب بوده یا غیر آن است تا کف‌نفس و اجتناب واجب نباشد.

بدیهی است در صورت احراز این احتمال و اینکه محتمل عقاب اخروی است اشکال و اختلافی در وجوب احتیاط و لزوم توقّف

نبوده و به فرض اینکه غیر آن باشد اجتناب و کفّ نفس مستحب است.

پس: نفس این اخبار نافع در احداث احتمال مزبور و حکم آن نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۴۱

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمایید مقصود از اوامر مولوی چیست؟

آن دسته از تکالیفی است که اطاعت نفس آنها واجب است، به طوری که مخالفت با آنها سبب عقاب و موافقت با آنها موجب ثواب است. به عبارت دیگر: اوامری که از شارع بما هو شارع صادر شده باشد مثل امر به نماز در آیه شریفه وَ أَقِیمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّکاةَ ....* و هکذا امثالهم.

مراد از اوامر ارشادی چیست؟

اوامری هستند که از شارع بما هو عاقل صادر شده باشند. به عبارت دیگر: تکالیفی هستند که اطاعت نفس آنها لازم و واجب نیست، و آنچه بر مخالفت و یا موافقت این‌گونه اوامر مترتب است بر مرشد الیه نیز مترتب است بدون اینکه نفس این اوامر نقشی داشته باشند، مثل دستور العمل پزشک به مریض است یعنی: وقتی طبیب به بیمار می‌گوید: فلان غذا را ترک کن و این دارو را مصرف کن، امر او و امتثال امرش فی حد ذاته وجوب ندارد، و لذا اگر بیمار امتثال امر نکند تبعه‌ای بر مخالفتش با امر طبیب مترتب نخواهد بود، جز اینکه به واسطه ترک تناول دارو عدم بهبودی دامنگیر اوست.

با توجه به تعاریف فوق چه تفاوتی میان امر مولوی و ارشادی وجود دارد؟

۱- امر مولوی عقاب و ثواب دارد، لکن امر ارشادی مستقلا ثواب و عقاب ندارد، بلکه ارشاد به واقع است و اگر ثواب و عقابی هم باشد مربوط به آن واقع است نه مربوط به مخالفت و موافقت آن امر ارشادی.

۲- امر مولوی تعبّدی است در نتیجه: معمولا حکمت حکم در آن بیان نمی‌شود و حال آنکه در امر ارشادی که ارشاد به حکم عقل است حکمت حکم نیز در آن بیان می‌شود.

به عبارت دیگر: امر به همان چیزی است که عقل شما نیز ادراک می‌کند.

با توجه به مقدمه فوق مدّعای اخباریها چیست؟

این است که: اوامر توقّف، اوامر مولوی هستند و تعبّدا اطاعت آنها واجب است و در صورت مخالفت مؤاخذه خواهیم شد، چه مطابق با واقع درآید و یا نه.

نظر شیخ پیرامون این مدّعای اخباریها چیست؟

این است که اخبار مذکور که جاهل و عالم را مأمور به احتیاط و توقّف نموده‌اند، امر در آنها ارشادی است و امتثال نفس این اوامر وجوبی ندارد تا اینکه اخباریون بتوانند با تمسّک به آن احتیاط و توقّف را در مورد شبهه واجب کنند.

دلیل شیخ بر مطلب فوق چیست؟

این است که: حکمت طلب توقف که همان نجات از هلاکت محتمله باشد نیز در روایات ذکر گردیده

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۴۲

یعنی: مولی که می‌گوید: توقّف، به خاطر این است که اگر مشکوک، در واقع حرام باشد تو در اثر ارتکاب به آن به هلاکت دچار نشوی، نه اینکه وجوب توقّف یک امر تعبّدی صرف باشد.

نتیجه و حاصل مطلب از مطالب فوق چیست؟

این است که: اگر اصولیین در این گونه موارد احتیاط را ترک نمایند، به خاطر ترک این اوامر مؤاخذه و معاقب نمی‌باشند.

پس نکته قابل توجه در این مبحث چیست؟

این است که در موارد شبهه دقّت شود که آیا مراد از هلاکت محتمل، هلاکت دنیوی و مضارّ عاجل است و یا هلاکت اخروی و مضارّ اجله؟

اگر عقاب محتمل از قبیل مضارّ آجله و (یا عقوبت اخروی) باشد موارد آن چیست؟

۱- موردی که تکلیف ثابت و متیقّن است، به اصل تکلیف علم اجمالی دارم و می‌دانم که حرمتی هست، لکن در تعیّن مکلّف به جهل و تردید دارم، شبهه نیز محصوره است طرفین شبهه نیز مورد ابتلاء من است یعنی: هر طرف را که مرتکب شوم احتمال عقوبت وجود دارد، چرا که شاید حرام واقعی همانی باشد که من مرتکب می‌شود.

۲- موردی که شک ما در اصل تکلیف است و لکن مکلّف قبل الفحص و الیأس (یعنی: بدون مراجعه به امام و طرق منسوبه به امام) و بدون ازاله شبهه، بخواهد مشتبه را مرتکب شود و حال آنکه قادر بر ازاله شبهه هست.

۳- مورد شبهه مسائل اعتقادی است و مکلّف بخواهد به صرف قیاس و استحسان عقلیّه و یا بر اساس یک سری روایات شاذ به آن مسئله معتقد شود بدون اینکه از براهین صحیحه استفاده نماید. به عبارت دیگر: مواردی است که از شرع انور دلیلی بر تعبّد بدون علم از آنها تجویز نشده باشد، بلکه از آن نهی نیز فرموده باشد.

نظر شیخ پیرامون توقف در هریک از موارد سه گانه مزبور چیست؟

توقّف در هریک از موارد مزبور عقلا و شرعا واجب است.

وجوب توقف در هریک از موارد مذکور به چه خاطر است؟

۱- در مورد اوّل به خاطر این است که:

تکلیف در مورد شبهه فعلا- متحقّق و ثبوت آن قطعی است، لکن شک در متعلّق تکلیف است و نه در خود تکلیف. و لذا موافقت قطعیّه با تکلیف واجب و مخالفتش حرام است.

۲- در مورد دوم به خاطر این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۴۳

فرضا، باب علم بر مکلّف مفتوح است و او چه به واسطه رجوع به امام علیه السّلام و چه به واسطه مراجعه به طرق معتبره و منصوبه قادر بر رفع شبهه است و لذا تا رفع شبهه توقف و احتیاط بر وی واجب است.

چرا عمل به برائت در این مورد جایز نیست؟

چون عمل به برائت مشروط به فحص و یأس از دلیل است که در اینجا منتفی است.

۳- و در مورد سوم به خاطر این است که:

در بسیاری از مسائل اعتقادی تحصیل علم و لزوم آن از ضروریات و مسلّمیات است، چنانکه حکم در اصول دین چنین است و علم به اصول خمسه بر هر مکلّفی واجب است.

به عبارت دیگر: در این گونه موارد نیز احتمال عقوبت و بلکه احتمال مخلّد شدن در نار می‌رود و لذا باید توقّف و احتیاط نماید.

آیا به نظر شیخ در ما نحن فیه ارتکاب مشتبه موجب احتمال عقاب است؟

خیر، زیرا ما قطع به عدم عقوبت داریم، چون بعد الفحص و الیأس و به حکم ادلّه اربعه به برائت عمل می‌کنیم و ارتکاب شبهه در این صورت عقوبت ندارد.

مراد از عبارت (و ان کان الهلاک المحتمل مفسدة اخری غیر العقاب ....) چیست؟

اين است كه: اگر مراد از هلاكت محتمله در مورد شبهه، ضررهايى غير از عقوبت اخروى باشد، اعم از اينكه:

۱- ضرر يك ضرر و منفعت دينيّه باشد مثل: جرأت و جسارت شخص در معاصى در اثر ارتكاب مشتبهات، چنانچه در بسيارى از اخبار گذشته اين مضمون ملاحظه مى‌شود مثل آن فرموده امير بيان عليه السّلام كه فرمود:

(من ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك و المعاصى حمى اللّه فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها).

۲- و يا اينكه آن ضرر يك ضرر دنيوى باشد مثل اينكه شخص به واسطه انجام فعل و ارتكاب شبهه مبتلا به اموال ظلمه شود.

حاصل و نتيجه مطلب در اينجا چيست؟

اين است كه: مجرّد هلاكت احتمالى و به عبارت ديگر صرف احتمال اين‌گونه مضرّات و با قطع‌نظر از اوامر توقّف موجب اين نمى‌شود كه اگر مشتبه را مرتكب شدم و در واقع حرام بود، مؤاخذه شوم.

به چه دليل؟

به اين دليل كه شبهه در اين فرض و از ناحيه اين‌گونه احتمالات، موضوعيّه است كه به تصديق خود

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۲۴۴

اخباريها اجتناب از آن واجب نمى‌باشد، و انسان اگر حرام واقعى را هم مرتكب شود معذور است، چرا كه عقاب بلابيان قبيح است، اعم از اينكه شبهه در اين فرض تحريميّه باشد و يا وجوبيّه.

اگر كسى بگويد بله احتمال ضرر مزبور موجب عقوبت نمى‌شود و لكن ما به بركت اوامر توقّف عقاب درست مى‌كنيم به اينكه اين اوامر مى‌گويند در برخورد با شبهات بايد توقف كنيد و بلاشك مخالفت با اين اوامر عقاب‌آور است چه پاسخ مى‌دهيد؟

مى‌گوييم: موافقت و مخالفت اين‌گونه اوامر داراى ثواب و عقاب نيست.

به چه دليل؟

به اين دليل كه اين اوامر ارشادى هستند يعنى: اين اوامر مكلّف را به آن مضرّات واقعيه‌اى كه در اثر ارتكاب يك مشتبه با قطع‌نظر از خود امر وجود دارد ارشاد مى‌كند و مطلب جديدى از اين ناحيه افزوده نمى‌شود در نتيجه: اجتناب از چنين شبهاتى واجب شرعى نيست و موجب عقوبت نمى‌شود.

مراد از عبارت (و ما نحن فيه و هى الشبهة الحكميّة التحريميّة من هذا القبيل .... الخ) چيست؟

اين است كه: مورد بحث ما يعنى شبهه حكميّه تحريميّه، آنهم بعد الفحص و اليأس از قبيل همين شبهات موضوعيّه هستند كه توقّف و احتياط در آنها واجب نيست، يعنى در كليه مواردى كه شبهه از اين قسم است هلاكت محتمل، هلاكت دنيوى و ابتلاء به مضارّ غير اخروى است كه در اين قبيل موارد اخباريها نيز مثل اصوليين قائل به عدم وجوب احتياط هستند.

دليل اخباريها در عدم وجوب احتياط در اين‌گونه از شبهات موضوعيّه چيست؟

اين است كه بر حرمت واقعيّه مجهوله عقاب، قبيح و نارواست.

پس مراد از عبارت (فاذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الاخروى كان حالها .... الخ) چيست؟

اين است كه:

اخباريها مدّعى هستند كه در اين موارد از جهت ديگر عقاب ثابت است به عبارت ديگر: اين‌ها مدّعى هستند كه اخبار توقّف بيانيّت دارند يعنى شارع مقدّس به واسطه ايراد اوامر احتياط و توقّف در شبهات حكميّه و تحريميّه تكليف را وجوب احتياط قرار داده است و مخالفت با اين اوامر عقوبت درست مى‌كند و جاى قبح عقاب بلابيان نيست. كه شيخ پاسخ داد از ناحيه اوامر توقف كشف جديدى صورت نمى‌پذيرد و اين اوامر ارشادى بوده و ارشاد به همان ضررهاى محتمله‌اى است كه در واقع در اين‌گونه شبهات وجود دارد و آن چيزى نيست جز مضرّات دنيويّه و دينيّه.

حاصل مطلب مزبور چيست؟

اين است كه: وقتى محتمل در مورد شبهه غير عقاب اخروى بود از نظر حكم مثل شبهه موضوعيّه يا

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۲۴۵

شبهه حكميّه وجوبيّه است كه به اتفاق اخبارى‌ها، احتياط و اجتناب در آن واجب نيست و بر ارتكاب آن عقابى مترتب نمى‌شود.

مراد از عبارت (و بالجملة، فمفاد هذا ... الخ) چيست؟

اين است كه:

۱- مفاد اين اخبار اجتناب و دورى جستن از هلاكت محتمله است بدون اينكه دلالت بر وجوب يا استحباب آن داشته باشد.

۲- با توجّه به مطلب فوق موضوع اخبار توقّف كه مبين حكم است، هلاكت محتمله است.

۳- موضوع كه هلاكت محتمله است امرى خارجى است و احراز آن توسط مكلّف لازم است.

۴- احراز موضوع بدين معناست كه آيا احتمال مزبور، عقاب است تا توقف و كفّ نفس در موردش واجب باشد و يا غير آن است تا اجتناب صرفا مستحب و راجح باشد و الّا با خود اين اوامر، موضوع درست نمى‌شود بدين خاطر وقتى موضوع از خارج احراز شد، گفته مى‌شود كه عقل خود در اينكه اجتناب در اين موارد واجب است و در موارد احتمال ضررهاى ديگر اجتناب راجح است مستقل است و لذا نيازى به اخبار نيست در نتيجه: اخبار يا ارشاد وجوبى و يا ارشاد استحبابى مى‌شوند، كه مخالفت آن نيز عقاب على حده ندارد. پس اخبار توقّف:

۱- نه كافى در احداث اصل (يعنى: موضوع) است، چرا كه موضوع كه همان احتمال هلاكت است بايد از خارج احراز شود.

۲- و نه وافى براى حكم مى‌باشند، زيرا وقتى موضوع محرز شد، عقل مستقل به حكم است و نيازى به بيان شارع نمى‌باشد.

در نتيجه: به اخبارى‌ها مى‌گوييم اين اخبار ارشادى هستند و نه مولوى.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۲۴۶

متن:

فان قلت: ۱- إنّ المستفاد منها احتمال التهلكة فى كلّ محتمل التكليف، و المتبادر من التهلكة الأحكام الشرعيّة الدينيّة هى الاخرويّة، فتكشف هذه الأخبار عن عدم سقوط عقاب التكاليف المجهولة لأجل الجهل، و لازم ذلك إيجاب الشارع للاحتياط، إذ الاقتصار فى العقاب على نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهرىّ بالاحتياط قبيح.

قلت: ۲- إيجاب الاحتياط ان كان مقدّمة للتحرّز عن العقاب الواقعىّ فهو مستلزم لترتّب العقاب على التكليف المجهول و هو قبيح كما اعترفت، و إن كان حكما ظاهريّا نفسيّا فالهلكة الاخرويّة مترتّبة على مخالفته لا مخالفة الواقع، و صريح الأخبار إرادة الهلكة الموجودة فى الواقع على تقدير الحرمة الواقعيّة.

۳- هذا كلّه، مضافا إلى دوران الأمر فى هذه الأخبار بين حملها على ما ذكرنا و بين ارتكاب التخصيص فيها بإخراج الشبهة الوجوبيّة و الموضوعيّة، و ما ذكرنا أولى.

۴- و حينئذ فخيريّة الوقوف عند الشبهة من الاقتحام فى الهلكة أعمّ من الرجحان المانع من النقيض و من غير المانع منه، فهى قضيّة تستعمل فى المقامين، و قد استعملها الأئمة عليهم السّلام كذلك.

۵- فمن موارد استعمالها فى مقام لزوم التوقّف: مقبولة عمر بن حنظلة الّتى جعلت هذه القضيّة فيها علّة لوجوب التوقّف فى الخبرين المتعارضين عند فقد المرجّح، و صحيحة جميل المتقدّمة الّتى جعلت القضيّة فيها تمهيدا لوجوب طرح ما خالف كتاب اللّه.

۶- و من موارد استعمالها فى غير اللازم: رواية الزهرىّ المتقدّمة الّتى جعلت القضيّة فيها تمهيدا لترك رواية الخبر الغير المعلوم صدوره أو دلالته، فإنّ من المعلوم رجحان ذلك لا لزومه؛ و موثّقة سعد بن زياد المتقدّمة الّتى فيها قول النبىّ صلى اللّه عليه و آله «لا

تجامعوا فی النکاح علی الشبهة وقفوا عند الشبهة» فإنّ مولانا الصادق علیه السّلام فسرّه فی تلک الموثّقة بقوله علیه السّلام «إذا بلغک أنّک قد رضعت من لبنها أو أنّها لک محرم، و ما أشبه ذلک، فإن الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة» الخبر.

۷- و من المعلوم انّ الاحتراز عن نکاح ما فی الرّوایة من النّسوة المشتبهة غیر لازم باتّفاق الاخباریّین، لکونها شبهة موضوعیّة و لاصالة عدم تحقّق مانع النکاح.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۴۷

ترجمه:

اشکال

۱- آنچه از این (اخبار) استفاده می‌شود احتمال در هلاکت افتادن است در هر محتمل التکلیفی، و خطورکننده به (ذهن)، از استعمال لفظ (هلاکت)، در احکام شرعی دینی عقاب اخروی است، پس این اخبار کشف می‌کنند که عقاب بر تکالیف مجهوله، به واسطه جهل از بین نمی‌رود و لازمه این (عدم سقوط عقاب) واجب کردن احتیاط (در موارد جهل به تکلیف) است، زیرا بسنده نمودن به نفس تکالیف مجهوله بدون (جعل) تکالیف ظاهری به (احتیاط)، قبیح است.

پاسخ شیخ از اشکال مذکور

۲- ایجاب احتیاط اگر مقدّمه برای پرهیز از عقاب واقعی باشد، مستلزم ترتّب عقاب بر تکلیف مجهول است، چنانچه اخباری به آن اعتراف نمود، و اگر حکم ظاهری نفسی باشد، پس هلاکت اخروی بر مخالفت با آن مترتّب است نه بر مخالفت واقع، و حال آنکه مراد این اخبار هلاکت موجوده بر واقع به فرض حرمت واقعی است.

پاسخ دیگر شیخ از اخبار احتیاط

۳- این (پاسخ مذکور) تمام پاسخ از (اخبار مزبور) است علاوه بر اینکه امر وارد در این اخبار مردّد است بین حمل این‌ها به آنچه ما ذکر کردیم (که ارشاد محمول است) و بین (حمل آنها بر وجوب) و تخصیص قائل شدن در این اخبار (و خارج کردن شبهه وجوبیه و موضوعیّه از تحت آنها)، و آنچه ما گفتیم شایسته‌تر است.

۴- در این صورت بهتر بودن وقوف در شبهه از ورود در هلاکت، اعم است از رجحان مانع و از رجحان غیر مانع از آن (نقیض).

پس: این (فراز حدیث)، قضیّه‌ای است که در هر دو مقام (استحباب و وجوب) استعمال می‌شود، و ائمه علیهم السّلام نیز آن را به همین معنای عام استعمال فرموده‌اند (یعنی: گاهی در رجحان با منع از نقیض و گاهی در غیر مانع از نقیض).

۵- و از موارد استعمال این قضیه (ان الوقوف ....) در مقام وجوب احتیاط، مقبوله عمر بن حنظله است، که علّت برای وجوب توقّف در این (مقبوله)، در متعارض بودن دو خبر و فقدان مرجّح است، و همین قضیّه در صحیحه جمیل که قبلا گذشت، تمهید برای وجوب رد و طرح خبر مخالفت با کتاب خدا، قرار داده شده.

۶- و از موارد استعمال آن (قضیّه) در مقام غیر لازم وقف، روایت زهری است که گذشت که به عنوان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۴۸

تمهید برای ترک نقل خبری است که صدورش نامعلوم و دلالتش ناتمام است، می‌باشد. آنچه معلوم است رجحان این عمل (یعنی: ترک نقل) است و نه وجوب آن. و در موثّقه سعد بن زیاد که سابقا نقل گردید این فرموده حضرت نبوی است که در نکاح بر امر مشتبه اقدام نکرده و در مورد مشتبه توقّف کنید که امام صادق علیه السّلام کلام مزبور در این موثّقه را چنین تفسیر فرموده‌اند:

زمانی که این خبر به شما رسید که از شیر فلان زن بخورید و یا اینکه وی بر شما حرام است و یا امثال این امور، توقّف و احتیاط بهتر است از افتادن در هلکات است. واضح است که احتراز از ازدواج با زنی که در (این) روایت ذکر شده، یعنی: با کسی که نسبتش مشتبه و نامعلوم است حتّی به اتفاق اخباری‌ها نیز واجب نمی‌باشد، زیرا شبهه در این فرض موضوعی است، و اصالهٔ عدم تحقّق مانع از نکاح، مقتضی جواز آن است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۴۹

تشریح المسائل

زمینه ان قلت در اینجا چیست؟

مطلب پایانی شیخ است در متن قبلی مبنی بر اینکه: اخبار مذکوره نه در احداث این احتمال کافی است و نه در حکم آن و این زمینه را برای اشکال مزبور آماده کرده است.

حاصل اشکال مزبور چیست؟[۱۰۷]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۶ ؛ ص۲۴۹

ست که: اولا- اخبار مزبور هم در احداث احتمال عقاب کفایت می‌کند و هم در اثبات حکمش که وجوب احتیاط و لزوم اجتناب است وافی می‌باشد.

زیرا که مستفاد از آنها این است که در هر موردی که تکلیف محتمل است، ارتکابش احتمالا شخص را در هلاکت می‌اندازد.

ثانیا: ظاهر لفظ (هلاکت) در احکام شرعی، عقاب اخروی است. لذا اخبار مزبور کاشف این مطلب‌اند که شارع در موارد شبهه، از تکلیف واقعی مجهول رفع ید کرده و راضی به ترک آن نمی‌باشد ازاین‌رو احتیاط را به واسطه این اخبار واجب کرده.

وجه صدور این اخبار به نظر مستشکل چیست؟

این است که: با توجه به جهل و بی‌خبری مکلّف از واقع، اگر شارع به همان تکالیف واقعیّه اکتفا می‌کرد و نفس وجود واقعی آنها را علّت و منشأ عقاب قرار می‌داد، قبیح بود در نتیجه: برای نیل به مقصودش که رعایت واقع است، به واسطه اخبار مذکور احتیاط (تکلیف ظاهر) را جعل و تشریع نموده است.

اشکال مزبور را توضیح داده با ذکر مثال تبیین کنید؟

مستشکل می‌گوید:

اولا: اخبار توقف بطور اطلاق و یا به وجه عموم و به نحو کلیت فرموده: قفوا عند الشبههٔ.

ثانیا: الوقوف عند الشبههٔ را علّت قرار داده برای خیر من الاقتحام.

ثالثا: لفظ (الشبههٔ)، مطلق و بر اصل طبیعت دلالت دارد و بر هر فردی از افراد شبهه صدق می‌کند. و لذا الشبهات که جمع آن بوده و محلّی به (ال) می‌باشد مفید عموم است و همه شبهات را در بر می‌گیرد چه شبهات بدویّه و چه شبهات مقرونه به علم اجمالی. و در هریک از این دو چه شبهه حکمیّه باشد و یا موضوعیّه، و در هریک از این دو نیز چه شبهه وجوبیّه باشد و یا تحریمیّه و هریک از صور مذکور چه قبل الفحص باشد و چه بعد الفحص و الیأس.

بنابراین:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۵۰

۱- ما نحن فیه یعنی: شبهات حکمیّه تحریمیّه را بعد الفحص و الیأس شامل می‌شود که این معنای مطابقی این اخبار است.

۲- اخبار مزبور تضمّنا دلالت دارند بر اینکه در هر موردی که احتمال تکلیف باشد، احتمال هلاکت نیز هست. پس: در شبهات تحریمیّه که احتمال تکلیف هست، به دلیل التزام احتمال هلاکت نیز هست.

آنگاه آنچه از هلاکت محتمله در لسان شارع و در باب احکام شرعیّه فرعیّه متبادر به ذهن است؛ هلاکت‌های دنیوی و مضرّات غیر عقوبتی نمی‌باشد، بلکه هلاکت اخروی یعنی عقوبت است، چون‌که مهم‌ترین هدف شارع، نجات مردم است از عقاب و نه از سایر مضرّات و لذا نتیجه می گیریم که:

۱- به حکم اخبار توقف در تکلیف واقعی مجهول عقاب وجود دارد.

۲- اگرچه عقاب بلابیان قبیح است و لکن جعل وجوب احتیاط از جانب شارع، بیان بر واقع مجهول است.

پس: ارتکاب واقع مجهول عقاب دارد و این عقاب بلابیان نیست تا قبیح باشد و هذا هو المطلوب عند الاخباری.

پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که این وجوب احتیاطی که شما از طریق اخبار احتیاط در واقع مجهول کشف کردید و معتقدید که یک وجوب شرعی و مولوی است از دو حال خارج نیست:

۱- یا وجوبش مقدّمی و غیری دارد، یعنی: شارع آن را به لحاظ تحرّز از عقاب واقعی واجب نموده است.

۲- و یا وجوبش نفسی و استقلالی (ظاهری) بوده که اصلا در جعل آن هیچ نظری به واقع نیست به عبارت دیگر: شارع در مواردی که حکم واقعی یک چیز مشتبه و مجهول شده، علی الظاهر یک حکم تعبدی استقلالی بر گردن مکلّفین گذاشته است که مخالفت با آن به طور علی حده عقاب دارد، و موافقت آن دارای ثواب است.

حال اگر مرادتان احتمال اوّل باشد باید گفت:

۱- به نظر شما اخباری‌ها نیز تکلیف واقعی مجهول بما هو مجهول منجّز نیست و بلابیان عقاب ندارد.

۲- از طرفی می گویید: وجوب احتیاط مقدّمی و به خاطر تحرّز از عقاب واقعی است.

پس وقتی خود ذی المقدّمه منجّز نیست و اجتناب از حرام واقعی مسلم نیست، مقدّمات آن از جمله احتیاط هم واجب نیست. و اگر مرادتان احتمال دوم باشد باید گفت:

اولا: روایات وارده در باب توقّف دلالت بر وجوب احتیاط و اجتناب از واقع دارد.

ثانیا: مراد از هلاکت محتمله، هلاکتی است که در واقع وجود دارد اگر فی الواقع حرام باشد و لذا صحبت از حکم ظاهری نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۵۱

لذا اگر وجوب احتیاط شرعی باشد، مستلزم این است که یا مقدّمی باشد و یا نفسی این لازم به هر دو قسمش باطل است پس ملزوم هم (که مولویت باشد) باطل است. پس این اوامر ارشادی هستند.

این اوامر و طلب‌های ارشادی، وجوبی هستند و یا استحبابی؟

مشترک میان وجوب و استحباب‌اند، که در برخی موارد به کمک قرینه عقلیه بر خصوص فرد وجوبی حمل می‌شوند و در برخی موارد بر استحباب.

حاصل مطلب در عبارت (مضافا الی دوران الامر فی هذه الاخباریین حملها .... الخ) چیست؟

پاسخ دوم شیخ است از روایات توقّف مبنی بر اینکه: اگر کسی قول به ارشادیّت را نپذیرد به او می گوییم:

در رابطه با اخبار توقّف امر دائر است بین یکی از دو معنای ذیل:

۱- اینکه آنها را بر مطلق رجحان (که قول شیخ است) حمل کرده و جهت آنها را ارشادی قرار دهیم و بدین لحاظ نه بر خصوص

مستحب حملشان كنيم و نه بر صرف وجوب.

۲- اينكه آنها را بر وجوب شرعى مولوى حمل كرده و احتياط و توقّف را واجب بدانيم منتهى عموم آن را تخصيص زده و شبهات حكميّه وجوبيّه و تمام موارد شبهه موضوعيّه را كه احتياط در آنها واجب نيست از اين حكم خارج مى‌كنيم.

سپس شيخ مى‌فرمايد: آنچه ما ذكر كرديم يعنى معناى اوّل بهتر است.

چرا شيخ معناى اوّل را در رابطه با اخبار توقّف بهتر مى‌داند؟

زيرا بنا بر قول شيخ هيچ تخصيصى به اين اخبار وارد نشده و آنها به عموميّت خود باقى مانده و تمام شبهات را در بر مى‌گيرند. نيازى به رفع يد از ظاهر آنها نداريم، لذا تالى فاسدى هم به دنبال ندارد لكن در صورت التزام به معناى دوم، بايد در ظاهر اين اخبار تصرف كرده از عموميّت آنها صرف‌نظر كرده و تمام موارد شبهات را چه موضوعيّه و چه حكميّه از عموم آن خارج كنيم چه آنكه در شبهات وجوبيّه بالاتفاق احتياط واجب نيست، شبهات موضوعيّه هم چه وجوبيّه باشند و چه تحريميّه، استثناء مى‌شود، و تنها شبهات حكميّه تحريميّه و موارد علم اجمالى باقى مى‌ماند.

و اين مستلزم تخصيص اكثر است كه از نظر اهل فن مستهجن و قبيح است.

حاصل كلام در اينجا چيست؟

اين است كه: اين فراز از فرموده امام عليه السّلام كه فرمود: ان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة، در مطلق رجحان و يا به عبارت ديگر: بر مطلق طلب ارشادى اعم از وجوب و استحباب استعمال شده است و بر اين معنا قابل انطباق است بنابراين امام عليه السّلام آن را هم در موارد وجوب به كار برده است و

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۲۵۲

هم در استحباب استعمال فرموده‌اند.

مراد از عبارت (و حينئذ فخيريّة الوقوف عند الشبهة ... الخ) چيست؟

اين است كه: وقتى اوامر توقّف را بر مطلق رجحان و يا مطلق طلب ارشادى اعم از وجوب و استحباب حمل نموديم خواهيم گفت: فراز (عند الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة) در دو مقام بكار مى‌رود:

۱- خير بودن توقّف، در برخى موارد با منع از نقيض كه فعل است همراه است كه در اين موارد (كه شبهات مقرونه به علم اجمالى و موارد شك بدوى قبل الفحص و اليأس است) دلالت بر وجوب دارد.

۲- خير بودن و رجحان توقّف در برخى موارد همراه با منع از نقيض نمى‌باشد كه در اين موارد (كه همان موارد شبهات موضوعيّه، وجوبيّه و تحريميّه بعد الفحص و اليأس است) دلالت بر استحباب دارد.

اگر به شيخ اشكال شود كه اين استعمال لفظ در اكثر از معناى واحد است و هو الباطل چه پاسخ مى‌دهيد؟

مى‌گويد: جمله (الوقوف خير)، در همه جا به صورت كلّى و در قدر جامع استعمال شده است، منتهى خصوصيّت يك فرد و يا آن فرد ديگر از خارج و به ضميمه قرائن عقليّه، از باب تعدّد دال و مدلول فهميده مى‌شود و لذا استعمالش مجازى نمى‌باشد.

حاصل مطلب در (فمن موارد استعمالها فى مقام لزوم التوقف: مقبولة .... الخ) چيست؟

اين است كه: ائمه معصومين عليهم السّلام نيز قضيه فوق را در دو مقام به كار برده‌اند:

۱- مواردى كه آن را در وجوب توقّف استعمال كرده‌اند مثل: مقبوله عمر بن حنظله كه فراز مزبور علّت است براى يك امر واجب كه وجوب ارجاء باشد و مثل صحيحه جميل كه جمله مزبور مقدّمه براى يك واجب است و مقدمه واجب هم، واجب است.

۲- مواردى كه آن را در استحباب استعمال نموده‌اند، از قبيل روايت زهرى كه قضيّه مزبور، مقدّمه واقع شده براى يك امر مستحب كه مقدمه مستحب نيز حد اكثر مستحب خواهد بود نه واجب. و از قبيل: موثقه سعد بن زياد در باب نكاح بر شبهه كه:

اولاـ از نظر اخباری و اصولی، شبهه از این جهت موضوعیّه است یعنی اگرچه بر حکم کلّی نکاح با محارم نسبی و سببی واقف هستیم، و می‌دانم که ازدواج با آنها حرام و با اجنبیه حلال است، لکن تردیدم در مورد فلان زن است که آیا از محارم است و یا از اجنبیات و احتیاط در شبهات موضوعیّه واجب نمی‌باشد. ثانیا: وقتی مکلّف در اجنبی بودن و یا محرم بودن امرئه خارجی شک کرد به دنبال آن شک می‌کند که آیا مانع از تحقّق نکاح (یعنی: محرمیّت) وجود دارد یا نه؟ که در اینجا اصالهٔ العدم جاری کرده و حکم به جواز می‌نماید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۵۳

متن: و قد یجاب[۱۰۸] عن أخبار التوقف بوجوه غیر خالیهٔ عن النظر: منها: أنّ ظاهر أخبار التوقف حرمهٔ الحکم و الفتوی من غیر علم و نحن نقول بمقتضاها، و لکن نـدّعی علمنا بالحکم الظاهریّ و هی الإباحهٔ لأدلّهٔ البراءهٔ. و فیه: أنّ المراد بالتوقف- کما یشهد سیاق تلک الأخبار و موارد أکثرها- هو التوقف فی العمل فی مقابل المضیّ فیه علی حسب الارادهٔ الذی هو الاقتحام فی الهلکهٔ، لا التوقف فی الحکم. نعم قد یشمله من حیث کون الحکم عملاـ مشتبها، لاـ من حیث کونه حکما فی شبههٔ، فوجوب التوقف عبارهٔ عن ترک العمل المشتبه الحکم.

و منها: أنّها ضعیفهٔ السند.

و منها: أنّها فی مقام المنع عن العمل بالقیاس و أنّه یجب التوقف عن القول إذا لم یکن هنا نصّ من أهل بیت الوحی علیهم السّلام. و فی کلا الجوابین ما لا یخفی علی من راجع تلک الأخبار.

و منها: أنّها معارضهٔ بأخبار البراءهٔ، و هی أقوی سندا و دلالهٔ و اعتضادا بالکتاب و السنّهٔ و العقل. و غایهٔ الأمر التکافؤ، فیرجع إلی ما تعارض فیه النصّان، و المختار فیه التخییر، فیرجع إلی أصل البراءهٔ[۱۰۹]. و فیه: أنّ مقتضی أکثر أدلّهٔ البراءهٔ المتقدّمهٔ- و هی جمیع آیات الکتاب و العقل و أکثر السنّهٔ و بعض تقریرات الإجماع عدم استحقاق العقاب علی مخالفهٔ الحکم الذی لا یعلمه المکلّف. و من المعلوم أنّ هذا من مستقلّات العقل الذی لا یدلّ أخبار التوقف و لا غیرها من الأدلّهٔ النقلیّهٔ علی خلافه. و إنّما یثبت أخبار التوقف بعد الاعتراف بتمامیّتها علی ما هو المفروض تکلیفا ظاهریّا بوجوب الکفّ و ترک المضیّ عند الشبههٔ و الأدلّهٔ المذکورهٔ لا ینفی هذا المطلب. فتلک الأدلّهٔ بالنسبهٔ إلی هذه الأخبار من قبیل الأصل بالنسبهٔ إلی الدلیل، فلا معنی لأخذ الترجیح بینهما. و ما یبقی من السنّهٔ من قبیل قوله علیه السّلام: «کلّ شیء مطلق» لا یکافئ أخبار التوقف، لکونها لکونها أکثر و أصحّ سندا، و أمّا قوّهٔ الدلالهٔ فی أخبار البراءهٔ فلم یعلم، و ظهر أنّ الکتاب و العقل لا ینافی وجوب التوقّف. و أمّا ما ذکره من الرجوع إلی التخییر مع التکافؤ فیمکن للخصم منع التکافؤ، لأنّ أخبار الاحتیاط مخالفهٔ للعامّهٔ، لاتّفاقهم، کما قیل[۱۱۰]، علی البراءهٔ و منع التخییر علی تقدیر التکافؤ، لأنّ الحکم فی تعارض النصّین الاحتیاط؛ مع أنّ التخییر لا یضرّه، لأنّه یختار أدلّهٔ وجوب الاحتراز عن الشّبهات.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۵۴

ترجمه:

پاسخهای دیگر از اخبار توقّف و وجوب احتیاط

و گاهی اجوبه دیگری غیر از آنچه ما در پاسخ آوردیم از اخبار توقّف داده شده که هیچ‌یک خالی از اشکال نیستند.

از جمله جوابهایی که داده‌اند این است که:

۱- ظاهر اخبار توقف حرمت (صدور) حکم و فتوای بدون علم است و ما نیز به مقتضای آن (اخبار) قائلیم، و لکن ادعا داریم که به واسطه ادله برائت به حکم ظاهری یعنی: اباحه علم داریم (و لذا شامل این اخبار نمی‌شویم).

پاسخ شیخ

این است که: در جواب مذکور این اشکال وجود دارد که: مراد از توقّف چنانکه سیاق اخبار مزبور و اکثر موارد آنها شهادت می‌دهد و دلالت دارد، توقف در مقام عمل است در قبال مضیّ (معنی وارد شدن) در آن (فعل) و ارتکاب شبهه، که از آن به اقتحام در هلاکت تعبیر شده است و نه توقّف در حکم و ندادن فتوی، (تا حضرات بگویند ما فتوای به برائت نداده‌ایم، بلکه در مقام عمل احتیاط نمی‌کنیم).

بله، گاهی اخبار مزبور، حکم و فتوی را هم به اعتبار اینکه عملی از اعمال است و عمل مشتبه برآن صدق می‌کند، شامل می‌گردند و نه از آن جهت که حکم و فتوی در شبهه می‌باشد. پس: وجوب توقّف یعنی ترک عملی که حکمش مشتبه است.

۲- این اخبار از حیث سند ضعیف‌اند.

۳- این اخبار در مقام منع از عمل به قیاس‌اند و اینکه توقّف از رأی دادن و اقدام به فتوی (در امری که) نصّ و یا دلیلی برآن از اهل بیت علیهم السّلام نرسیده واجب است.

پاسخ شیخ

این است که: در هر دو جواب اشکالی وجود دارد که با مراجعه به این اخبار، وضوح و ظهور آن پوشیده نمی‌ماند.

۴- اخبار توقّف در تعارض با اخبار ادلّه برائت‌اند و حال آنکه اخبار برائت از نظر سند و دلالت اقوی بوده و به واسطه کتاب و سنت و عقل تأیید می‌شوند.

نهایت امر تکافؤ و تعارض میان این دو دسته اخبار است، پس به ادلّه‌ای که حکم مورد تعارض خبرین بیان شده مراجعه می‌شود و مختار ما در این باب تخییر است، لذا (به مقتضای تخییر) به برائت مراجعه می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۵۵

اشکال شیخ به پاسخ مذکور

این است که: مقتضای اکثر ادلّه دلالت‌کننده بر برائت که قبلا- گذشت یعنی: تمام آیات قرآن و عقل و بیشتر اخبار و برخی از تقریراتی که در جهت اجماع شد، عدم استحقاق عقاب مکلّف است به خاطر مخالفت حکمی که نمی‌دانسته است و معلوم است که این معنا (عدم استحقاق) از مستقلّات عقلیّه‌ای است که اخبار توقّف و دیگر ادله نقلیّه هرگز برخلاف آن دلالت نمی‌کنند.

چه آنکه اخبار توقّف پس از اینکه تمامیت و صحّتشان را امضاء نمودیم، صرفا تکلیف ظاهری به وجوب کفّ نفس از ارتکاب و ترک مضیّ در شبهات را اثبات می‌کند و ادلّه برائت نیز با این معنا و مضمون منافاتی ندارد تا تعارض پیش آید.

پس: ادلّه برائت نسبت به اخبار توقف از قبیل اصل است نسبت به دلیل، و در چنین موردی اخذ به ترجیح میان این دو بی‌معناست.

و امّا آنچه از اخبار برائت باقی مانده مثل این سخن امام علیه السّلام که: کلّ شیء مطلق هرگز با اخبار توقّف معارض و متکافی نمی‌باشد، چرا که اخبار توقّف نسبت به آن از نظر تعدّد بیشتر و از جهت سند، صحیح‌ترند.

امّا قوی‌تر بودن دلالت در اخبار برائت نسبت به اخبار توقّف امری نامعلوم است علاوه بر اینکه کتاب و عقل که از جمله ادلّه برائت هستند، با وجوب توقّف تنافی ندارند. و اما آنچه (مجیب در جوابش) ذکر کرد که در صورت تعارض میان اخبار توقّف و برائت به تخییر رجوع می‌کنیم، منع آن (تعارض) و تکافؤ برای خصم ممکن است زیرا اخبار توقّف به ملاحظه اینکه با عامّهٔ مخالف‌اند بر اخبار برائت رجحان دارند چه آنکه طبق فرموده برخی عامّه به اتفاق کلمه در مورد بحث به برائت قائل‌اند. (و به فرض تعارض بین آنها، قبول نداریم که حکم تخییر باشد و بتوان به مقتضای آن، به هریک از دو حکم رجوع نمود)، زیرا حکم در تعارض خبری،

احتیـاط است، علاوه بر اینکه تخییر ضـرری به قول اخباریها نمی‌زنـد، چون‌که ایشان نیز ادلّه وجوب احتراز از شـبهات را انتخاب و اختیار کرده‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۵۶

تشریح المسائل

حاصل مطلب در متن مزبور چیست؟

این است که جوابهای دیگری را شیخ از اصولیین در برابر اخبار توقّف، نقل و نقد می‌کند.

مراد از (انّ ظاهر اخبار التوقّف حرمة الحکم ... الخ) چیست؟

این است که: برخی (مثـل: فاضـل قمی در قوانین و صاحب فصول در فصول) گفته‌انـد: اخبار توقّف، ظهور در وجوب توقف از فتوا دادن و حکم صـادر کردن بـدون علم دارد یعنی فتوی دادن به اینکه حکم واقعی مثلاـ اباحه است و یا به حکم ظاهری فتوا دادن به اینکه مثلا شـرب توتون علی الظاهر مباح است، حرام است و این مضـمون با برائتی که مجتهدین به آن قائل‌اند، تنافی ندارد، چرا که ایشان مدّعی هستند که به این حکم علم داشته و ادلّه برائت دلیل و مستند آنهاست.

به عنوان نمونه می‌گوینـد: در حـدیث زراره از امـام بـاقر آمـده است که: حق اللّه علی العبـاد ان یقولوا مـا یعلمون و یقفوا عنـد ما لا یعلمـون. روشن است که مقصـود از یقول، دادن فتوا و صـدور حکم است و نه عمـل و کـار، لـذا به قرینه مقـابله مقصود از یقفوا نیز توقف و خودداری از صـدور حکم و دادن فتوی است. حاصل مطلب اینکه: منظور روایات حرمت فتوا بدون علم است و ما اصولیین نیز حرمت چنین فتوایی را قبول داریم، لکن مدّعی هستیم که در موارد شـبهه به حکم ادلّه اربعه برای ما علم به اباحه ظاهریه حاصـل می‌شود و بر اسـاس علم فتوا می‌دهیم. پس: مورد روایـات، فتوای به غیر علم است و حـال آنکه مورد بحث ما فتوای به اباحه از روی علم است و لذا ما نحن فیه تخصّصا از مورد روایات خارج است.

مراد از (انّ المراد بالتوقف، کما یشهد سیاق تلك الاخبار ... الخ) چیست؟

پاسـخ شـیخ است از تقریر فوق مبنی بر اینکه: ظهور لفظ (توقف) در اخبار مزبور، به قرینه سـیاق این است که: مکلّف بایـد در مورد شبهه از عمل خودداری کند و دست به ارتکاب نزند.

چه آنکه لفـظ مزبـور در مقابـل (مضـیّ) قرار دارد که معنـایش ارتکـاب است، پس معنـای آن نیز در مقابـل معنـای آن یعنی: عـدم ارتکاب است. بنابراین فتوای به برائت با (مضـیّ) منطبق می‌شود و نه با (توقّف) در نتیجه این سـخن حضـرات که محتوی و مضـمون این اخبـار صـرفا حکم نمودن و فتوی است درست نمی‌باشـد. به عبارت دیگر: گاهی توقف در مقام فتوی و حکم است، که مجتهد حق نـدارد در موارد شبهه، بـدون علم حکم صـادر کنـد و فتوی دهـد و گاهی توقّف در مقام عمل است که مجتهـد حق نـدارد در موارد شـبهه، بـدون علم حکم صـادر کنـد و فتوی دهـد و گـاهی توقّف در مقـام عمـل است که مجتهـد حق نـدارد امر مشـتبه (مثل اسـتعمال دخانیـات) را مرتکب شود. یعنی: حکم و افتـاء نیز به اعتبار اینکه عملی از اعمال است و در مورد شـبهه عنوان عمل مشـتبه الحکم برآن صدق می‌کند می‌تواند مصداقی از مفهوم توقف باشد.

به عبارت دیگر: با تعمیم کلمه (توقّف)، این کلمه هم بر عمل و هم بر افتاء هر دو منطبق می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۵۷

حاصل کلام چیست؟

این است که: توقف به معنای ترك عمل است آن‌هم عملی که حکمش معلوم نیست، اعم از اینکه این عمل، از اعمال جوارح باشـد و یا از سنخ اعمال جوانحی و قلبی همچون حکم و افتاء باشد.

قرائن و دلائل شیخ بر اینکه مراد از توقّف در اینجا توقف در عمل است چیست؟

۱- آنچه از کلمه (توقّف) به ذهن تبادر می کند، توقف در عمل است و نه فتوی به‌ویژه اینکه مخاطب این روایات تنها مجتهد نمی‌باشد، بلکه گاهی شامل عوام هم می‌شود.

۲- سیاق اخبار مزبور دلالت بر این دارد که مراد از توقف، توقف در عمل است، چرا که توقّف در برابر اقتحام در هلکه قرار گرفته است و اقتحام در هلکه یعنی: افتادن در هلاکت در اثر ارتکاب و عمل بنابراین توقف یعنی وارد نشدن و اقدام نکردن.

۳- شأن صدور این اخبار و یا مورد فراوان این روایات نیز توقّف در عمل است. فی‌المثل: آنجا که می‌فرماید: (لا تجامعوا فی النکاح علی الشبهة) مراد توقف در عمل و ترک ازدواج است و نه توقف در فتوی.

مگر حکم و فتوی چند جنبه دارد؟

دو جنبه:

۱- اینکه حکم و فتوی به لحاظ اینکه قول مجتهد است از مقوله قول است، نه فعل و عمل.

۲- اینکه خود حکم و فتوی، فعلی از افعال مجتهد است و یکی از افعال واجبه بر مجتهد است.

چگونه می‌توان نظر شیخ را با توجه به دو جنبه مزبور بیان نمود؟

اینکه بگوییم: اخبار توقّف شامل توقف در فتوی از جنبه اول نیست، لکن به اعتبار جنبه دوّم که عمل بودن (یعنی: عمل من الافعال) مورد نظر است شامل حکم و فتوی هم می‌شود، پس مراد از توقف در اخبار توقّف در عمل و ترک عمل مشتبه الحکم است.

ایراد جناب شیخ از پاسخ فاضل قمی بر چه مبنایی است؟

مبنی بر این است که: توقّف در اخبار به معنای مطلق السکون و عدم المضیّ باشد که کنایه از این باشد که مکلّف حرکتی نکرده و فعلی را مرتکب نشود.

مبنای فاضل قمی در بیان توقّف چیست؟

این است که مراد از توقّف در اخبار مزبور، سکوت کردن از فتوی و عدم اذعان به مطلوبیّت و یا مبغوضیّت است.

حاصل بیان جناب قمی چیست؟

این است که: مکلّف به جهل و نادانی خویش اذعان داشته و پس از آن حکم به اصالت البراءة و یا به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۵۸

لزوم احتیاط نمایند.

به نظر شما حقّ با جناب فاضل است که توقّف را به معنای سکوت گرفته و یا پاسخ شیخ که آن را به معنای سکون گرفته؟

اگرچه توجیه شیخ نیز جالب است و لکن حق با جناب فاضل است که آن را به معنای سکوت گرفته است به این معنا که بر مکلّف مجتهد لازم است که از دادن فتوی در مورد شبهه ساکت شده و نسبت به حکم واقعی رأی از خود صادر ننماید، نه به اباحه و نه به حرمت.

به چه دلیل؟

به دلیل برخی از روایات: ۱- مثل موثقه سماعة بن مهران از ابی الحسن موسی علیه السّلام: قال فی جملتها: و ما لکم و القیاس، انّما هلک من هلک من قبلکم بالقیاس ثم قال: اذ جاءکم ما تعلمون فقولوا به و ان جاءکم ما لا تعلمون فها و اهوی بیده الی فیه. ۲- و مثل روایت زراره:

لو ان العباد اذ جهلوا وقفوا و لم یجحده و لم یکفروا.

اگر اشکال شود که (توقّف) در برخی روایات مطلق است چه؟

بله در برخی روایات مطلق بوده و شامل سکون هم می‌شود، لکن لازم است به واسطه مقیّدات آنها را تقیید کرده تا مفادّ آن توقف از فتوی و سکوت از آن باشد.

مراد از (انّها ضعیفهٔ السّند ....) چیست؟

این است که: اخبار توقّف از لحاظ سند ضعیف بوده و حجیّت ندارد، بنابراین نمی‌توان به روایات مزبور عمل نمود.

پاسخ شیخ به جواب مذکور چیست؟

این است که: این سخن واضح البطلان است، چرا که بسیاری از این اخبار یا صحیحه هستند و یا حد اقل موثّقه و یا مقبوله، و هریک از این سه دسته که باشند از نظر محقّقین حجیّت دارند.

مراد از عبارت (انّها فی مقام المنع عن العمل بالقیاس .... الخ) چیست؟

جواب دیگری از روایات توقف است مبنی بر اینکه روایات توقف عند الشبههٔ، مربوطاند به منع عمل برطبق قیاس و استحسان و اعتبارات عقلیّه.

منظور از این جواب چیست؟

این است که: در موارد شبهه و فقدان نصّ از اهل بیت علیهم السّلام، نباید به رأی خود و راههای غیر معتبره تکیه نموده و برای ارتکاب شبهه مجوّز درست کنید همان گونه که ما اصولیین به رأی و نظر خود و قیاس و استحسان عمل نمی‌کنیم، بلکه بر اساس ادله اربعه که بهترین طرق برای رسیدن به واقع‌اند، عمل کرده و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۵۹

حکم به اباحه ظاهریّه می‌کنیم.

نظر شیخ راجع به این جواب چیست؟

این است که: اگرچه مورد برخی از روایات توقّف، منع از عمل به قیاس و استحسان است و لکن بسیاری از روایات مزبور به قول مطلق فرموده‌اند: قف عند الشبههٔ

مراد از عبارت (انّها معارضهٔ باخبار البراءهٔ، و هی اقوی سندا و .... الخ) چیست؟

جواب دیگری است از اخبار توقف مبنی بر اینکه این روایات با روایات برائت در تعارض‌اند، چرا که یک دسته ارتکاب امر مشتبه را حرام می‌دانند و دسته دیگر مباح.

قانون متعارضین هم این است که: ابتدا باید میان آن دو جمع نمود و چنانچه جمع عرفی میان آن دو امکان نداشت (مثل: ما نحن فیه) نوبت به ترجیح می‌رسد.

یعنی: اگر یک دسته، از جهتی بر دسته دیگر رجحان داشت، آن را اخذ و طرف مرجوح را طرح نمود.

حال به نظر این گروه روایات برائت از جهاتی بر اخبار احتیاط رجحان دارند.

۱- از نظر سند، چرا که بیشتر این‌ها صحیحه و معتبرند.

۲- از نظر دلالت، چون دلالت آنها بر برائت اظهر است از دلالت اخبار توقّف بر احتیاط، چرا که احتمال ارشادیت دارند.

۳- از نظر پشتیبانی اخبار برائت به وسیله قرآن، سنت (اجماع) و عقل پشتیبانی می‌شوند.

حاصل مطلب اینکه بلاشک اخذ به راجح عقلا و شرعا لازم است.

حال اگر این دو دسته روایات متعارضه، متکافئه باشند، یعنی: هیچ‌یک رجحان نداشته باشد، نوبت می‌رسد به مقتضای قاعده ثانویه در متعارضین که عند المشهور تخییر است. در این صورت ما اصولیها اخبار برائت را اختیار کرده و حکم به اباحه ظاهریّه می‌کنیم.

کدامیک از مرجّحاتی که ذکر شد داخلی و کدامیک خارجی است؟

مرجح شماره ۱ و ۲ داخلی و شماره ۳ خارجی نامیده می‌شود.

پاسخ شیخ به جواب مذکور چیست؟

این است که: جواب مذکور دچار اشکالات متعدّدی است از جمله اینکه:

۱- در ما نحن فیه نسبت به اکثر ادلّه برائت اعم از اخبار، آیات، اجماع و حکم عقل اصلا تعارضی در کار نمی‌باشد، چرا که این ادلّه ثابت می‌کردند که تا زمانی که بیانی نرسیده، عقاب قبیح است و شما مرخّص هستید که این معنا را اخباری‌ها نیز قبول دارند.

در حالی که بحث شما یعنی جمع بین الدلیلین و یا اخذ به راجح و یا تخییر و مباحث دیگر، فرع بر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۶۰

معارضه است. یعنی در صورتی که بپذیریم دو دلیل با هم متعارض‌اند جای این مباحث است.

۲- مطلب مزبور از مستقلّات عقلیّه است، منتهی اخباری‌ها می‌گویند:

ادلّهٔ التوقّف صلاحیت بیانیّت دارند، اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان.

در نتیجه: ادلّه توقّف واردند بر اکثر ادلهٔ البراءهٔ، و موضوع آنها را از بین می‌برند. پس: میان دلیل وارد و مورود بالاجماع تعارضی وجود ندارد.

اگر گفته شود که روایت مرسله صدوق که فرمود: «کل شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی»، به دلیل اینکه به طور مستقیم دلالت بر عدم وجوب احتیاط دارد صلاحیت معارضه با این اخبار را دارد؟ شیخ چه می‌گوید؟

می‌گوید: بله، و لکن روایت مزبور سندش هم مرسله است و حال آنکه اخبار توقّف از لحاظ سند بر اخبار برائت رجحان دارند چرا که در میان آنها صحیحه و مقبوله وجود دارد.

در نتیجه: امر به تعارض و تکافؤ خاتمه نمی‌یابد و مجالی برای اجراء حکم متعارضین یعنی: تخییر باقی نمی‌ماند.

۳- هر دو دسته روایت از لحاظ ظهور، ظهور قوی دارند و لذا اینکه شما گفتید: اخبار برائت قوّت دلالتشان بیشتر است، نمی‌پذیریم چرا که در هر دو دسته احتمالات مختلفه وجود دارد.

۴- اینکه گفته شد اخبار برائت دارای مرجحات خارجی و یا داخلیه دارند، قبول نداریم چرا که موضوع آیات، اجماع و حکم عقل، عدم البیان است و این منافاتی با وجوب توقّف مع البیان ندارد.

۵- اینکه گفته شد: در صورتی که متعارضین متکافئین باشند، به قاعده ثانویه تعارض یعنی تخییر مراجعه می‌کنیم، این تکافؤ را هم قبول نداریم، بلکه می‌گوییم:

این اخبار توقف‌اند که رجحان دارند، چرا؟ زیرا اخبار برائت موافق با نظر عامه است، چون‌که آنها عند الشبهه برائتی‌اند و حال آنکه اخبار توقّف مخالف عامه است. در نتیجه: اخبار علاجیه در ذکر مرجحات متعارضین می‌گویند: خذ ما خالف العامّهٔ و دع ما وافقها. پس برد با اخبار توقّف است.

۶- سلّمنا که این دو دسته اخبار متکافئین باشند و مقتضای قاعده ثانویه نیز تخییر باشد، می‌گوییم: در رابطه با تخثیر نیز دو دسته روایت داریم: یک دسته می‌گوید: فتخیّر احدهما و تدع الآخر دسته دیگر می‌گوید: احتیاط کن و توقّف نما. ما این دسته دوم یعنی احتیاط و توقف را اختیار می‌کنیم.

۷- سلمنا که مقتضای قاعده ثانویه تخییر باشد و شما نیز اخبار برائت را اختیار کنید این مطلب ضرری به اخباریها نمی‌زند، چه آنکه این جماعت نیز به مقتضای همین تخییر عمل به اخبار توقّف را اختیار می‌کنند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۶۱

متن: و منها: أنّ أخبار البراءهٔ أخصّ، لاختصاصها بمجهول الحلّیّهٔ و الحرمهٔ، و أخبار التوقّف تشمل کلّ شبههٔ فتخصّص بأخبار البراءهٔ.

و فیه: ما تقدّم[۱۱۱] من أنّ أکثر أدلّهٔ البراءهٔ بالاضافهٔ الی هذه الأخبار من قبیل الأصل و الدلیل، و ما یبقی و ان کان ظاهره الاختصاص بالشبههٔ الحکمیّهٔ التحریمیّهٔ مثل قوله علیه السّلام «کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی»[۱۱۲] لکن یوجد فی أدلّهٔ التوقّف ما لا یکون أعمّ منه، فإنّ ما ورد فیه نهی معارض بما دلّ علی الإباحهٔ غیر داخل فی هذا الخبر و یشمله أخبار التوقّف، فإذا وجب التوقّف هنا وجب فی ما لا نصّ فیه بالإجماع المرکّب، فتأمّل.

مع أنّ جمیع موارد الشبههٔ الّتی امر فیها بالتوقّف لا تخلو عن أن یکون شیء محتمل الحرمهٔ، سواء کان عملا أو حکما أم اعتقادا، فتأمّل.

و التحقیق فی الجواب ما ذکرنا.

ترجمه: و از جمله جوابهایی که داده شده این است که: اخبار برائت به دلیل اختصاصش به مجهول الحلیّهٔ (یعنی شبهه حکمیّه تحریمیّه) و الحرمهٔ، اخصّ (از اخبار توقّف و احتیاط) است، و حال آنکه اخبار توقّف شامل هر شبهه‌ای می‌شوند، پس به واسطه اخبار برائت تخصیص می‌خورند.

ایراد شیخ به جواب فوق

همان است که قبلا گذشت و آن عبارت بود از اینکه اکثر ادلّه برائت نسبت به این اخبار (توقّف)، از قبیل اصل و دلیل‌اند، و آنچه (از ادلّه برائت) باقی می‌ماند، اگرچه علی الظاهر به شبهه حکمیّه تحریمیّه اختصاص دارند مثل این فرموده امام علیه السّلام که: (کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی)، لکن در میان ادلّه توقف هم اخباری یافت می‌شود که اعم نبوده و در مورد خاصّ وارد شده‌اند، چه آنکه موردی که در آن نهی معارض با اباحه وارد شده است داخل در اخبار مذکور نیستند، ولی اخبار توقّف شامل آنها می‌شود.

پس: وقتی توقّف در این مورد (مورد تعارض نصین) واجب است، به اجماع مرکب در غیر منصوص نیز واجب است از این گذشته تمام موارد شبهه که در آن امر به توقّف شده از این عنوان (یعنی: شیء محتمل الحرمهٔ) خالی نیستند، چه مورد مزبور عمل باشد و چه حکم و چه اعتقاد و تحقیق در جواب از این تقریر همان است که قبلا ذکر کردیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۶۲

تشریح المسائل

حاصل جوابی که در اینجا (از جانب جناب فاضل نراقی) از اخبار توقّف داده شده چیست؟

این است که: چون اخبار برائت اخصّ از ادلّه توقف‌اند، به مقتضای وجوب تقدم خاصّ بر عام لازم است که این اخبار را بر ادلّه توقّف ترجیح داده و به آنها عمل نماییم.

مراد جناب فاضل از اخبار برائت در اینجا چه روایاتی است؟

خصوص روایت عبد اللّه بن سنان است که جناب شیخ آن را قبلا نقل فرمود و آن عبارت است از (کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتّی تعرف الحرام بعینه).

حاصل فرموده جناب نراقی در ذیل حدیث مذکور چیست؟

این است که: نسبت میان روایات توقّف با اخبار برائت عموم و خصوص مطلق است. یعنی: اخبار برائت خاصّ‌اند و اخبار توقّف عام و لذا: تقدم الخاصّ علی العام و یخصّص العام بالخاص.

مراد جناب فاضل از مطلب فوق چیست؟

این است که روایات توقّف:

۱- به قول مطلق فرموده: قف عند الشّبهة، که قابل صدق بر هر فردی از افراد شبهه است.

۲- و به نحو عموم فرموده: الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام، که این عموم نیز شامل تمام افراد شبهه می‌شود اعم از شبهات اعتقادیّه، موضوعیّه، حکمیّه تحریمیّه و حکمیّه وجوبیه.

در حالی که روایات برائت بعد الفحص و الیأس به شبهات حکمیّه تحریمیّه اختصاص دارند و لذا اخصّ از آنها هستند حال در ما نحن فیه که اخبار برائت خاصّ‌اند (مراد روایت عبد اللّه بن سنان است) بر روایات توقف که عام‌اند مقدّم می‌شوند. در نتیجه: لازم است که اخبار توقّف را به وسیله روایت مزبور که اخصّ از آنهاست تخصیص داد و بدین ترتیب مطلوب را که حکم به برائت است، ثابت نمود.

پاسخ شیخ از جواب مزبور چیست؟

این است که:

اولا: این‌گونه نیست که اخبار برائت اخصّ از روایات توقّف باشند تا بر آنها مقدم گردند، بلکه مسئله به عکس است و نسبت اخبار برائت به ادلّه توقف مثل اصل است به دلیل لذا اگر ادلّه توقّف را تمام بدانیم با وجود آنها جایی برای تمسّک به اخبار برائت باقی نمی‌ماند.

ثانیا: تقدّم خاصّ بر عام از باب جمع عرفی و به حکم بناء عقلاء، فرع بر وقوع معارضه میان دو دلیل است، و حال آنکه نسبت به اکثر اخبار برائت و بلکه ادلّه برائت تعارضی در کار نیست بلکه اخبار توقّف بر آنها وارد شده و موضوعشان را نابود می‌کنند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۶۳

یعنی: در دلیل وارد و مورود یا حاکم و محکوم سخن از نسبت‌سنجی و عموم و خصوص بودن میان آنها نمی‌باشد، بلکه دلیل وارد اگر عام هم باشد باز مقدّم بر دلیل مورود است.

پس تکلیف حدیث (کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی ...) چه می‌شود؟

مورد این حدیث تنها شبهه حکمیّه تحریمیّه است و حال آنکه اخبار توقف هم شامل شبهه حکمیّه تحریمیّه می‌شود و هم شامل سایر موارد شبهه از قبیل موضوعیه و حکمیّه وجوبیه. پس: خبر مذکور اخصّ از اخبار توقف می‌شود و در تعارض با آنها نیست ولی درعین‌حال می‌گوییم:

اگر این خبر خاصّ باشد و اخبار توقّف عام، لکن احکام عام و خاص جهت مقدم نمودن حدیث مزبور بر اخبار توقف میان این‌ها جاری نمی‌شود، چرا؟

زیرا برخی از موارد شبهه حکمیّه تحریمیّه هستند که مشمول حدیث (کل شیء مطلق) نمی‌شوند ولی مشمول اخبار توقف می‌باشند و آن شبهه حکمیّه تحریمیّه‌ای است که منشأ آن تعارض نصّین باشد و نه فقدان نصّ، چرا؟ زیرا لفظ (کل شیء مطلق ...) تنها بر مورد فقدان نصّ انطباق دارد بدین خاطر نمی‌توان اخبار توقف را اعم از این حدیث دانست و حدیث مزبور را خاص. چه آنکه اصلا حدیث مزبور شامل مورد مذکور نمی‌شود تا اینکه اخبار توقّف به اعتبار شمولشان نسبت به این مورد و غیر آن اعم فرض شوند.

حاصل کلام و نتیجه مطالب فوق چیست؟

این است که: عمومیّت اخبار توقّف نسب و اضافی است و در چنین مواردی حکم عام و خاصّ جاری نمی‌شود و لذا:

اولا: در مورد شبهه حکمیّه تحریمیّه‌ای که منشأ آن تعارض نصّین باشد، باید به اخبار توقف عمل نمود یعنی باید در آن توقف و احتیاط کرد.

ثانیا: پس از لزوم توقف در این مورد در مورد فقدان نصّ نیز الزاما باید به احتیاط و اخبار توقّف عمل کرد، چرا؟ زیرا:

۱- کسی که در شبهه تحریمیّه حکمیّه‌ای که منشأ شبهه در آن تعارض نصّین باشد به توقّف عمل کرده، در فقدان نصّ هم آن را دلیل قرار داده است.

۲- و کسی که در فقدان نصّ به برائت عمل کرده در تعارض نصّین هم آن را مدرک قرار داده است.

پس: اجماع مرکّب بر عدم جواز تفصیل منعقد می‌باشد، و لذا در مورد بحث یعنی شبهه تحریمیّه توقّف لازم است.

مراد از عبارت (مع ان جمیع موارد الشبهة التی امر فیها .... الخ) چیست؟

اشاره به دومین جواب کرده می‌گوید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۶۴

اساسا نسبت میان اخبار توقف و حدیث (کل شیء مطلق) تباین می‌باشد، چرا که تمام موارد شبهه‌ای که در آنها امر به توقف آمده، عنوان محتمل الحرمة را دارد که بر اساس این اخبار حکمشان توقف است در حالی که به نصّ (کلی شیء مطلق)، حکم موردی که عنوان مذکور برآن منطبق باشد اباحه و برائت است.

پس: بین اخبار توقّف و حدیث مزبور تباین کلّی است، چون اخبار مزبور ارتکاب محتمل الحرمة را مورد نهی قرار داده‌اند، لکن خبر مذکور حکم به اباحه و جواز آن کرده است.

عبارت اخرای مطلب اخیر چیست؟

این است که: در تمام موارد شبهه که ما امر به توقّف شده‌ایم، اعم از اعتقادیه، حکمیّه، وجوبیّه و تحریمیّه می‌توانیم شبهه تحریمیّه درست کنیم تا مشمول حدیث (کل شیء)، قرار گرفته و نتیجهٔ اخصّ از اخبار توقّف نباشد، بلکه مساوی و مباین با آن باشد.

در تبیین مطلب مذکور مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- در مورد استعمال دخانیات می‌گوییم: این عملی است مشتبه الحرمة.

۲- در مورد شبهه وجوبیّه می‌گوییم حکم به برائت و فتوی به اباحه محتمل التحریم است.

۳- در مورد شبهات اعتقادیه می‌گوییم این اعتقاد قلبی فعلی است که مشتبه الحرمة است.

مراد از (فتأمّل) در عبارت (بالإجماع المرکب فتأمّل ....) چیست؟

۱- شاید اشاره باشد به اینکه اجماع مرکب مسلّم نیست، چه آنکه کسانی هستند که در مورد فقدان نصّ قائل به برائت‌اند، لکن در جایی که منشأ شبهه تعارض نصّین است، توقّف است.

۲- و شاید اشاره باشد به اینکه در مورد فقدان نصّ، بالإجماع می‌توان برائت را جاری نمود و دلیلش هم، همین روایت جناب صدوق است.

حال هرکس که در مورد فقدان نصّ قائل به برائت شده در تعارض نصّین نیز به آن قائل است، ناگزیر اجماع مرکب مقتضی است که در مورد مزبور هم به برائت عمل کند.

مراد از (فتأمّل) در پایان متن چیست؟

شاید اشاره به این باشد که در شبهات اعتقادیّه و وجوبیّه احتمال حرمت معنا ندارد، زیرا اگر منظور اعتقاد و حکم نسبت به واقع و نفس الامر باشد، احدی به آن قائل نیست تا اینکه احتمال حرمت بیاید.

و اگر منظور اعتقاد و حکم به حسب ظاهر است، بر اساس ادلّه معتبره ظاهریّه که این محتمل التحریم نیست، بلکه قطع به عدم عقاب داریم.

بنابراین پاسخ سوم خود ما (شیخ) نیز ناتمام است، پس همان جواب اوّل بهتر است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۲۶۵

متن: الثالثة: ما دلّ على وجوب الاحتياط و هى كثيرة:

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن رجلين أصابا صيدا و هما محرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال «بل عليهما أن يجزى كلّ واحد منهما الصيد» فقلت: إنّ بعض أصحابنا سألنى عن ذلك، فلم أدر ما عليه. قال «إذا أصبتم بمثل هذا و لم تدروا فعليكم الاحتياط حتّى تسألوا عنه و تعلموا»[۱۱۳].

و منها: موثّقة عبد اللّه بن وضّاح- على الأقوى- قال:

كتبت الى العبد الصالح: يتوارى عنّا القرص و يقبل الليل و يزيد الليل ارتفاعا و يستر عنّا الشمس و يرتفع فوق الجبل حمرة و يؤذّن عندنا المؤذّنون، فاصلّى حينئذ و افطر ان كنت صائما أو أنتظر حتّى تذهب الحمرة الّتى فوق الجبل؟ فكتب عليه السّلام: «أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطة لدينك»[۱۱۴]. فإنّ الظاهر أنّ قوله عليه السّلام «و تأخذ» بيان لمناط الحكم، كما فى قولك للمخاطب «أرى لك أن توقّى دينك و تخلّص نفسك»، فتدلّ- على لزوم الاحتياط مطلقا.

و منها: ما عن أمالى المفيد الثانى ولد الشيخ- بسند كالصحيح- عن مولانا أبى الحسن الرضا عليه السّلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السّلام لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»[۱۱۵].

و ليس فى السند إلّا علىّ بن محمّد الكاتب الّذى يروى عنه المفيد.

و منها: ما عن خطّ الشهيد رحمه اللّه فى حديث طويل عن عنوان البصرىّ عن أبى عبد اللّه عليه السّلام يقول فيه: «سل العلماء ما جهلت، و ايّاك أن تسألهم تعنّتا و تجربة، و إيّاك أن تعمل برأيك شيء، و خذ الاحتياط فى جميع امورك ما تجد إليه سبيلا، و اهرب من الفتيا هربك من الأسد، و لا تجعل رقبتك عتبة للناس»[۱۱۶].

و منها: ما أرسله الشهيد رحمه اللّه و حكى عن الفريقين من قوله:

«دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإنّك لن تجد فقد شيء تركته للّه عزّ و جلّ»[۱۱۷].

و منها: ما أرسله الشهيد رحمه اللّه أيضا من قوله عليه السّلام:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۲۶۶

«لك أن تنظر الحزم و تأخذ بالحائطة لدينك»[۱۱۸].

و منها: ما أرسل أيضا عنهم عليهم السّلام: «ليس بناكب عن الصّراط من سلك سبيل الاحتياط»[۱۱۹].

ترجمه:

(طائفه سوم از اخبار دالّه بر توقّف)

رواياتى هستند كه بر وجوب احتياط دلالت دارند، درحالى‌كه (تعدادشان) بسيار است از جمله: روايت عبد الرحمن بن حجّاج است كه مى‌گويد:

از حضرت ابو الحسن (امام موسى كاظم)، راجع به دو مردى كه در حالت احرام صيدى را شكار كردند، پرسيدم كه: آيا جزاء و كفّاره ميان اين دو مشترك است و يا بر هريك از اين دو كفّاره‌اى على‌حده است؟

امام فرمودند:

بلكه بر هريك از آن دو واجب است كه جزاء و كفّاره صيد را جداگانه بدهند.

عرض كردم:

برخى از دوستان راجع به حكم اين مسئله از من پرسيدند و حال آنكه نمى‌دانستم در جواب چه بگويم حضرت فرمودند:

هرگاه به مثل این سؤال مبتلا شدید و حکمش را ندانستید، پس بر شما لازم است احتیاط کنید، تا اینکه بپرسید و به آن علم پیدا نمایید و از جمله:

روایت عبد اللّه بن وضّاح است که علی الاقوی موثّقه است: او می گوید:

محضر عبد صالح، امام موسی بن جعفر نوشتم:

قرص آفتاب از نظر ما ناپدید شده و تاریکی شب روی آورده و بلندی شب رو به ازدیاد گذاشته و قرص خورشید و نورش به کلّی از ما مستور گشته، و تنها سرخی آن بر بالای کوه نمایان است، مؤذّنها شروع به اذان کرده‌اند، آیا در این هنگام می‌توانم نماز بخوانم و یا اگر روزه دارم افطار کنم و یا باید صبر کنم تا سرخی بالای کوه زائل شود؟

امام مرقوم فرمودند: رأی من برای شما این است که منتظر بوده تا سرخی زائل گردد و در دینت به احتیاط اخذ نما.

ظاهر کلام حضرت علیه السّلام یعنی (و تأخذ ....)، بیان ملاک و مناط حکم (یعنی: لزوم صبر تا زوال حمره)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۶۷

است (پس علّت آن وجوب احتیاط است) چنانچه وقتی شما به مخاطب خود می گویید: رأی من درباره تو این است که بدهی خود را داده و نفس خود را رها کنی، معنایش این است که پرداخت بدهی واجب و لازم است. پس (حدیث شریف) دلالت بر لزوم احتیاط به طور مطلق دارد چه در مورد سؤال و چه در موارد دیگر شبهه.

و از جمله این روایات: خبری است از مفید ثانی، فرزند شیخ طوسی (قدس سرهما) در امالی به سندی که در حکم صحیح است و از امام رضا علیه السّلام نقل نموده:

ایشان می گوید: امام علی علیه السّلام به کمیل بن زیاد فرمودند:

برادر تو دین تو می‌باشد، پس تا آنجا که می‌توانی برای آن احتیاط کن در سند این حدیث تنها علی بن محمّد نویسنده و کاتب است که مرحوم مفید از او نقل نموده و از جمله روایات:

روایتی است به خط شهید اوّل رحمه اللّه در ضمن حدیثی طولانی از عنوان بصری از ابی عبد اللّه علیه السّلام که در این حدیث شریف می‌فرمایند:

آنچه را نمی‌دانی از دانایان سؤال کن، برحذر باش که از ایشان مطلبی را به خاطر آزمایش و یا گرفتار کردن (شان) بپرسی، از عمل نمودن به رأی خود اجتناب کن و در تمام امور احتیاط را مراعات کرده و حتّی الامکان به آن عمل نما و از فتوا دادن بدون علم فرار کن، همان‌طور که از شیر درنده فرار می‌نمایی و هرگز گردن خود را آستانه برای مردم قرار مده.

و از جمله روایات:

روایت مرسله‌ای است منقول از جناب شهید اوّل رحمه اللّه، که از دو طائفه یعنی: شیعه و سنی حکایت شده و آن این است که امام علیه السّلام فرمودند:

آنچه مورد شک و تردید است واگذار و به سراغ امری که مشکوک نیست برو، زیرا امری را که برای خدای عزّ و جلّ ترک می کنی، هرگز فقدانش را نخواهی دید و از جمله روایات:

حدیث مرسله‌ای است منقول از شهید اوّل و آن فرموده امام علیه السّلام است که:

برای تو است که به قطع و یقین بنگری و در دینت احتیاط نمایی.

و از جمله روایات: حدیث مرسله دیگری است منقول از شهید اوّل از ائمه علیهم السّلام که فرموده‌اند: هرگز کسی که طریق احتیاط را بپیماید از طریق مستقیم منحرف نمی گردد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۶۸

تشریح المسائل

حاصل مطلب در این مبحث چیست؟

بررسی سومین دسته از روایاتی است که اخباریین جهت اثبات وجوب احتیاط به آنها تمسّک نموده و از آنها به احادیث احتیاط تعبیر می‌شود، برداشت حضرات از این احادیث این است که:

از سوی ائمه علیهم السّلام در موارد شبهه ما امر به احتیاط شده‌ایم.

امر ظهور در وجوب دارد.

در نتیجه: احتیاط واجب است.

پس می گویند:

احتیاط واجب است.

احتیاط به دوری جستن از مشتبه است.

در نتیجه: احتیاط و دوری جستن از مشتبه واجب است و هذا هو المطلوب.

این همه آن چیزی است که حضرات اخباری در صدد اثبات آن‌اند، و لذا ما تنها به پاسخ‌های شیخ از استدلال و تمسّک اخباریها به این روایات می‌پردازیم.

محل شاهد در صحیحه عبد الرّحمن بن حجاج چیست؟

فراز (اذا اصبتم بمثل هذا و لم تدروا فعلیکم الاحتیاط حتّی تسألوا و تعلموا) می‌باشد که:

در آن امر به احتیاط شده است.

امر به احتیاط در امور مجهول و مشتبه شده است.

امر ظهور در وجوب دارد.

پس: احتیاط عند الشبهة واجب است.

قبل از پاسخ شیخ به استدلال مزبور مقدمهٔ بفرمایید شک بطور کلّی بر چند قسم است؟

بر دو قسم:

۱- گاهی شک ما در اصل تکلیف است یعنی: اصلا نمی‌دانیم که آیا نسبت به فلان واقعه و حادثه وجوبی و یا .... در اسلام هست و یا نه؟ که این را شبهه بدویّه می‌نامند.

۲- و گاهی شک ما در مکلّف به (یعنی: متعلّق تکلیف) است، با علم اجمالی به اصل تکلیف یعنی:

می‌دانیم که نسبت به فلان واقعه وجوب و یا حرمتی وجود دارد و لکن نمی‌دانم که آیا حکم مزبور به این واقعه تعلّق گرفته و یا به آن دیگری.

به عبارت دیگر نمی‌دانم کدام موضوع و یا واقعه متعلّق حکم اسلام واقع شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۶۹

آنجا که شک ما در مکلّف به است خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم است:

۱- گاهی دوران بین المتباینین است یعنی میان دو طرف شبهه هیچ‌گونه قدر جامعی وجود ندارد و نسبت به هم متباین‌اند فی المثل:

۱- نمی‌دانم که آیا وجوب به ظهر تعلّق گرفته و یا به جمعه.

۲- یا نمی‌دانم که آیا حرمت به غصب تعلّق گرفته و یا سرقت.

۳- و گاهی دوران بین اقلّ و اکثر است یعنی یک قدر مشترکی که همان اقل باشد در طرفین شبهه وجود دارد.

حال اگر اقل واجب باشد که اقل وجود دارد و اگر اکثر (در واقع) واجب باشد، باز اقلّ در ضمن اکثر وجود دارد.

دوران میان اقل و اکثر خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم:

۱- گـاهی اقـلّ و اکثر اسـتقلالی است. یعنی: هریک از اقل و اکثر بطور مسـتقل واجب است و این در مواردی است که اگر در واقع اقل واجب باشـد که با اتیان آن (اقل)، مطلوب حاصل می‌شود و اگر در واقع اکثر واجب باشد و ما اقل را اتیان کنیم به همان نسبت برائت ذمه حاصل شـده و دارای اثر است فی المثل شـما مردّد می‌شوی که آیا به پـدرت ۵۰۰ تومان بـدهکاری و یا ۱۰۰۰ تومان در اینجا:

اگر در واقع پرداخت اکـثر یعنی ۱۰۰۰ تومان واجب باشد و شـما ۵۰۰ تومـان را که اقـل است پرداخت نمایی، به همان نسـبت ۵۰۰ تومان قرض خود را اداء کرده‌ای نه بیشتر، و هکذا در فرائض.

۲- و گاهی اقلّ و اکثر ارتباطی است.

یعنی: اقـلّ فاقـد اسـتقلال بوده، بلکه مرتبـط به اکـثر است و در حقیقت یـک واحـد به هم پیوسـته‌اند و این در مواردی است که اگر فی‌الواقع اکثر واجب باشد و شما اقلّ را اتیان کنی، گویا هیچ کاری انجام نداده‌ای، به عبارت دیگر اتیان به اقل ارزشی ندارد.

فی‌المثل: شـما شک داری که آیا نماز با سوره واجب است و یا بی‌سوره، در اینجا اگر شـما نماز بدون سوره بخوانی و در واقع نماز با سوره واجب باشد، نماز شما فاقد ارزش است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۷۰

متن:

و الجواب أمّا عن «الصـحیحهٔ»، فبعدم الدلالهٔ، لأن المشار إلیه فی قوله علیه السّـلام: «بمثل هذا» إما نفس واقعهٔ الصـید، و إمّا أن یکون السؤال عن حکمها.

و علی الأـوّل: فـان جعلنـا المـورد من قبیـل الشـک فی التکلیف، بمعنی أنّ وجوب نصف الجزاء علی کـلّ واحـد مـتیقن و یشـک فی وجوب النصف الآـخر علیه، فیکون من قبیـل وجوب أداء الـدین المردّد بین الأقـلّ و الأـکثر، و قضـاء الفوائت المردّدهٔ. و الاحتیاط فی مثـل هـذا غیر لازم بالاتفاق، لأنّه شک فی الوجوب. و علی تقـدیر قولنا بوجوب الاحتیاط فی مورد الروایـهٔ و أمثاله ممّا ثبت التکلیف فیه فی الجملهٔ، لأجل هذه الصحیحهٔ و غیرها، لم یکن ما نحن فیه من الشبههٔ مماثلا له، لعدم ثبوت التکلیف فیه رأسا.

و إن جعلنـا المـورد مـن قبیـل الشّـک فی متعلّق التکلیـف، و هـو المکلّف بـه، لکـون الأقـلّ علی تقــدیر وجـوب الأـکثر غیر واجب بالاسـتقلال، نظیر وجوب التسـلیم فی الصـلاهٔ، و الاحتیـاط هنـا و ان کان مـذهب جماعـهٔ من المجتهـدین أیضا، إلا أنّ ما نحن فیه من الشبههٔ الحکمیّهٔ التحریمیّهٔ لیس مثلا لمورد الروایهٔ، لأنّ الشکّ فیه فی أصل التکلیف.

هـذا مع أنّ ظاهر الروایهٔ التمکّن من اسـتعلام حکم الواقعهٔ بالسؤال و التعلّم فیما بعد. و لا مضایقهٔ عن القول بوجوب الاحتیاط فی هذه الواقعهٔ الشخصیّهٔ حتّی تعلم المسألهٔ لما یستقبل من الوقائع.

و منه یظهر: أنّه إن کان المشار إلیه ب «هـذا» هو السؤال عن حکم الواقعـهٔ- کما هو الثانی من شـقّی التردیـد- فان اریـد بالاحتیاط فیه الافتاء بالاحتیاط لم ینفع فیما نحن فیه، و إن ارید من الاحتیاط الاحتراز عن الفتوی فیها أصلا حتّی بالاحتیاط فکذلک.

و أمّا عن «الموثّقهٔ»: فبأنّ ظاهرها الاسـتحباب. و الظاهر أنّ مراده الاحتیاط من حیث الشـبههٔ الموضوعیّهٔ، لاحتمال عدم استتار القرص و کون الحمرهٔ المرتفعـهٔ أمـارهٔ علیها، لأنّ إرادهٔ الاحتیاط فی الشـبههٔ الحکمیّـهٔ بعیـدهٔ عن منصب الامام علیه السّـلام لأنّه لا یقرّر الجاهل

بالحكم على جهله. و لا ريب أنّ الانتظار مع الشكّ فى الاستتار واجب، لأنّه مقتضى استصحاب عدم الليل و الاشتغال بالصوم و قاعدة الاشتغال بالصلاة. فالمخاطب بالأخذ بالحائطة هو الشاكّ فى براءة ذمّته عن الصوم و الصلاة، و يتعدّى منه إلى كلّ شاكّ فى براءة ذمّته عمّا يجب عليه يقينا، لا مطلق الشاكّ، لأنّ الشاكّ فى الموضوع الخارجىّ مع عدم تيقّن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتّفاق من الأخباريّين أيضا. و هذا كلّه على تقدير القول بكفاية استتار القرص فى الغروب و كون الحمرة غير الحمرة المشرقيّة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۷۱

ترجمه:

پاسخ شیخ از دسته سوم اخبار دالّه بر توقّف

۱- اما پاسخ از صحیحه:

به عدم دلالت این روایات بر وجوب توقّف است، چون‌که مشارالیه در کلام امام علیه السّلام یعنی: (بمثل هذا)، یا همان واقعه‌ای است که سائل سؤال کرده، یعنی: حادثه صید، و یا حکم آن بوده که سائل مورد پرسش قرار داده است.

الف: بنا بر فرض اوّل: اگر مورد صحیحه را از قبیل شکّ در تکلیف قرار دهیم، به این معنا که وجوب نصف کفاره بر هریک متیقّن بوده و شک در لزوم نصف دیگر بر آنها است مورد سؤال در این فرض، از قبیل وجوب اداء دین است که مردّد میان اقل و اکثر است و یا مثل قضاء نمازهای فوت شده است که مردّد میان کما و زیاد است.

در این سنخ از موارد به اتفاق مجتهدین و اصولیین احتیاط لازم نیست، چرا که شک در وجوب بوده و بدین ترتیب شبهه وجوبیّه است.

و به فرض آنکه در این موارد و امثال آن یعنی: مواضعی که اجمالاـ تکلیفی در آن ثابت است به واسطه این صحیحه و یا غیر آن احتیاط را واجب بدانیم و لکن مورد سخن ما یعنی: شبهه تحریمیّه (همچون شرب توتون) مثل مورد روایت نمی‌باشد، زیرا در محل کلام اصلا تکلیفی ثابت نمی‌باشد.

ب: و اگر مورد صحیحه را از قبیل شکّ در متعلّق تکلیف یعنی مکلّف به قرار دهیم به خاطر اینکه اقل به فرض وجوب اکثر وجوب مستقلّی ندارد و بلکه نظیر وجود سلام در نماز می‌باشد، و اگرچه (در این فرض) وجوب احتیاط رأی و نظر برخی از مجتهدین مثل اخباریهاست لکن ما نحن فیه یعنی: شبهه حکمیّه تحریمیّه، مثل مورد روایت نیست، زیرا شک در محل بحث نسبت به اصل تکلیف است، علاوه بر اینکه ظاهر روایت (بیانگر) توانایی سائل بر استعلام حکم واقعه به واسطه سؤال کردن و فراگرفتن است، و در چنین موردی هیچ مضایقه‌ای از قول به وجوب احتیاط تا فراگرفتن مسئله وجود ندارد و توقف و احتیاط مستحسن، بلکه لازم است.

و از شرحی که داده شد، روشن می‌شود که اگر مشارالیه (هذا)، سؤال از حکم واقعه باشد، چنانچه شقّ دوم تردید همین بود، اگر مراد از احتیاط در حکم، فتوی دادن به آن باشد، نفعی در ما نحن فیه (یعنی: مورد بحث) ندارد، و اگر مراد از احتیاط اجتناب از اصل فتوی دادن در شبهه باشد، حتّی از فتوای به احتیاط باز نافع در مورد بحث نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۷۲

۲- اما پاسخ شیخ از موثقه

این است که: ظاهر موثّقه (به قرینه کلمه اری لک ان تنتظر)، استحباب (احتیاط) است، و به حسب ظاهر مراد امام علیه السّلام در این حدیث، به دلیل عدم استتار کامل قرص خورشید، در حالی که سرخی مرتفع بالای کوهها و پهنای آسمان علامت آن (عدم استتار کامل است) احتیاط در شبهه موضوعیّه است، زیرا (دستور بر) احتیاط در شبهات حکمیه از منصب امام علیه السّلام بعید است، چرا

که حضرتش جاهل به حکم را بر جهل و نادانی تقریر و تثبیت نمی‌فرماید (و لذا می‌توان گفت: مورد حدیث در جایی بوده که سائل در استتار قرص شک داشته، یعنی علم به دخول شب برایش حاصل نبوده)، و بلاتردید در چنین موردی (احتیاط و) انتظار واجب است، زیرا مقتضای استصحاب عدم لیل و اشتغال یقینی به روزه و قاعده اشتغال به نماز تماما همین است.

پس (در حدیث شریف)، مخاطب به احتیاط، همان شک‌کننده در برائت ذمّه‌اش از روزه و نماز است، (که حکمش لزوم احتیاط و مراعات قاعده اشتغال است) سپس این حکم از مورد حدیث به هرکسی که اشتغالش به تکلیف، یقینی و برائتش از آن مشکوک بوده سرایت داده می‌شود، نه به مطلق شاک، چه آنکه شاکّ در موضوع خارجی با عدم علمش به تکلیف، احتیاط بر او واجب نیست و اخباری و اصولی در این حکم اتفاق دارند.

این تقریر (که تا بدینجا شد) تمامش مبتنی بر قول به کفایت استتار قرص در (تحقّق) غروب است و اینکه مراد از حمره در (حدیث) غیر از حمره مشرقیه یعنی حمره مغربیه باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۷۳

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمایید مراد از عبارت (امّا نفس واقعهٔ الصید) چیست؟

این است که: مورد سؤال صرفا واقعه صید بوده است و نه هر موضوعی که مجهول الحکم است.

ادلّه و اصول دالّه بر لزوم احتیاط در صحیحه چیست؟

۱- اینکه مکلّف قبل از حصول شک قاطع بود بر اینکه شب داخل نشده و روز حاصل است حال در ظرف شک نیز استصحاب عدم دخول لیل و بقاء نهار وی را ملزم به این می‌کند که شب را غیر دخل و روز را مستمرّ بداند.

۲- اینکه اشتغال ذمّه‌اش به روز یقینی و قطعی است و لذا اگر در حین شک افطار نماید جواب این اشغال را نداده و یقین به فراغ ذمّه پیدا نمی‌کند. پس قاعده اشتغال ذمّه به روزه مقتضی است که احتیاط و صبر نماید.

۳- ذمّه او به نماز قطعا مشغول است، و لذا اگر در زمان شک، به نماز مغرب بایستند برای او محرز نیست که ذمّه‌اش از اشتغال قطعی به نماز مغرب فارغ شده و یا اینکه همچنان باقی است.

حال چون قاعده اشتغال یقینی، مقتضی فراغ یقینی است و بلاتردید فراغ یقینی به صبر و انتظار و علم به دخول شب حاصل می‌شود، پس احتیاط و انتظار واجب است.

با توجّه به ادلّه لزوم احتیاط در صحیحه چه کسی واقعا مکلّف به احتیاط است؟

کسی که اشتغالش به تکلیف قطعی و فراغش از آن احتمالی و شکّی است، البته می‌توان از این مورد تعدّی کرده و هرکس را که شک در فراغ ذمّه‌اش باشد، موظف به احتیاط نمود، و لو در موردی که همزمان با شک مزبور، در موضوع نیز شک داشته باشد اما مطلق شاک را و لو اینکه شکش از قبیل شک مذکور نبوده باشد و ادلّه‌ای هم بر لزوم احتیاط در آن اقامه نشده باشد، نمی‌توان موظف به احتیاطش نمود.

بلکه باید گفت در قسم اول از شبهه موضوعیّه (که به دو نحو ممکن است پیش بیاید) خود اخباریها نیز احتیاط را واجب نمی‌دانند.

حاصل مطلب در اینجا چیست؟

این است که مورد حدیث لزوم احتیاط در شک در فراغ ذمّه است و محلّ بحث شبهه بدوی و آنجایی است که اشتغال ذمّه به تکلیف رأسا مجهول و مشکوک است و لذا نمی‌توان به حدیث مزبور تمسّک کرده و وجوب احتیاط را در آن اثبات نمود.

حال بفرمایید نظر و رأی اصولی‌ها در باب شک در تکلیف، و شک در باب مکلّف به و دوران بین المتباینین و در شک در باب

مکلّف به دورانین اول و اکثر استقلالی و ارتباطی چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۷۴

۱- در باب شک در تکلیف نوعا برائتی شده‌اند، که ادلّه آنها مورد بررسی قرار گرفت.

۲- در باب شک در مکلّف به و دوران بین المتباینین نوعا احتیاطی شده‌اند، که ادلّه آنها در جای خود مورد بررسی واقع خواهد شد.

۳- در باب شک در مکلّف به میان اقل و اکثر استقلالی، نوعا می گویند:

اقلّ که قدر متیقّن است واجب و در ما زاد که مشکوک است، اصل برائت را جاری می کنیم که ادلّه این نیز بررسی خواهد شد.

۴- و در باب شک در مکلّف به و در دوران میان اقلّ و اکثر ارتباطی نوعا می گویند:

باید احتیاط کرده و به جانب اقلّ اکتفا نکرد، بلکه باید جانب اکثر را گرفت، که البتّه ادلّه این نیز بررسی خواهد شد.

حال با توجه به مقدماتی که گذشت پاسخ شیخ به صحیحه مزبور چیست؟

می‌فرماید: اینکه امام علیه السّلام فرمود: (إذا اصبتم بمثل هذا ....)، در مشاراليه هذا دو احتمال وجود دارد:

۱- اینکه مشاراليه آن، همان واقعه‌ای باشد که مورد روایت باشد، یعنی: هرگاه به مثل این عمل که صید باشد مبتلا شدید .....

۲- اینکه مشاراليه آن همان سؤال از حکم واقعه باشد، یعنی: مادامی که برخورد می کنید به سؤال از حکم این واقعه و امثال آن و حکم را نمی‌دانید، پس احتیاط بر شما واجب است.

کدامیک از دو احتمال به ظاهر حدیث نزدیکتر است؟

احتمال دوّم، و لکن هر دو احتمال می‌رود و باید مورد بررسی قرار بگیرند.

آیا مورد روایت از قبیل شک در اصل تکلیف است؟

خیر، زیرا به اصل کفاره علم و یقین وجود دارد.

آیا مورد صحیحه از قبیل دوران بین المتباینین است؟

خیر، چون علی کلّ حال نصف کفاره بر هریک از قدر متیقّن است و ما زاد برآن مشکوک پس یا باید گفت یا از قبیل اقلّ و اکثر استقلالی است و یا از قبیل اقلّ و اکثر ارتباطی.

حال:

۱- اگر مورد روایت را از باب اقلّ و اکثر استقلالی قرار دهیم، قطعا نصف جزاء بر هریک واجب است و لکن نصف دیگر مشکوک است یعنی نمی‌دانیم که واجب است، یا نه؟

در مورد اخیر چه باید گفت:

می‌فرماید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۷۵

اولاً- در این گونه موارد بالاجماع، احتیاط واجب نمی‌باشد حتی اخباری‌ها نیز قائل به احتیاط در اینجا نیستند، چرا که مسئله از شبهات وجوبیّه است.

ثانیا: سلّمنا که به حکم صحیحه مزبور و یا احادیث دیگر، در این گونه موارد احتیاط واجب باشد این دلیل نمی‌شود که در ما نحن فیه (یعنی شبهه تحریمیّه)، نیز بعد الفحص و الیأس، احتیاط واجب باشد چون قیاس مع الفارق است. چرا؟ زیرا در مورد حدیث به صورت فی‌الجمله، اگرچه نسبت به اقلّ، تکلیفی ثابت است و حال آنکه در ما نحن فیه. شک در اصل ثبوت تکلیف است.

پس: اگر در مواردی که فی‌الجمله تکلیف وجود دارد احتیاط واجب باشد، چه دلیلی دارد که در موارد شک بدوی نیز احتیاط

واجب باشد، و لذا قیاس مع الفارق است.

۲- و اگر مورد روایت را از باب اقلّ و اکثر ارتباطی قرار دهیم که نوعا علماء در این مورد احتیاطی هستند می گوییم:

باز هم در اینجا یک قیاس مع الفارق صورت گرفته است، چون‌که اگر در موارد اقل و اکثر ارتباطی که به اصل تکلیف علم اجمالی داریم احتیاط واجب باشد چه دلیلی دارد بر اینکه در موارد شک در اصل تکلیف تحریمی نیز احتیاط واجب باشد؟

اگر گفته شود مورد حدیث در جایی است که شخص متمکن از استعلام و طلب علم از امام است چون‌که فرمودند: فعلیکم الاحتیاط حتّی تسألوا و تعلموا، چه پاسخ می‌دهید؟

می گوییم: بله ولی ما نحن فیه و مورد بحث ما در موارد عدم تمکّن است.

می گوییم: اگر در مقام تمکّن از سؤال و طلب العلم، احتیاط واجب باشد چه دلیلی است بر اینکه در موارد عدم تمکّن و بعد الفحص و الیأس نیز احتیاط واجب باشد.

پس: بنا بر احتمال اوّل، این صحیحه از آنچه ما در صدد اثبات آن هستیم بیگانه است.

مورد حدیث بنا بر احتمال دوم که مشارالیه (هذا)، سؤال از حکم باشد می‌تواند مثبت نظر اخباری باشد؟

می‌پرسیم اینکه امام علیه السّلام فرمود: فعلیکم الاحتیاط، مراد چیست؟

اگر مراد این باشد که به وجوب احتیاط ظاهری فتوی دهید تا اینکه سؤال کنید و بدانید، می‌گوییم: این مثبت نظر شما اخباریها نیست. چرا؟ زیرا:

اگر در موارد تمکّن از استعلام که مورد روایت است فتوی به احتیاط لازم باشد چه دلیلی است بر اینکه در ما نحن فیه که در موارد عدم تمکّن است فتوای به احتیاط نیز واجب باشد.

و اگر مراد امام علیه السّلام این باشد که احتیاط کنید، یعنی: توقف کرده و فتوی ندهید، نه به حکم واقعی و نه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۷۶

به حکم ظاهری می گوییم: وجوب توقف در موارد تمکّن از استعلام که مورد حدیث باشد دلیل آن نمی‌شود که در موارد فحص و یأس و عدم تمکّن نیز که ما نحن فیه است، احتیاط و توقّف واجب باشد.

پس: حدیث مذکور از مورد بحث ما اجنبی است و مثبت نظر اخباری نیست.

مراد از عبارت (علی الاقوی) در موثّقه عبد اللّه بن وضّاح چیست؟

کلمه مزبور ناظر به موثقه است یعنی اقوی این است که حدیث مزبور موثقه است چرا که جماعتی از اهل فن و راویان خبره این حدیث را توثیق نموده‌اند.

مراد از عبارت (و یزید اللیل ارتفاعا ...) چیست؟

به معنای این است که شب از افق بالا آمده و روشنایی از افق غروب کرده است.

مراد از (مناط) و (حکم) در عبارت (بیان مناط الحکم ...) چیست؟

مراد از (مناط) علّت است و مراد از (حکم) لزوم انتظار است.

مراد از عبارت (لزوم الاحتیاط مطلقا ...) چیست؟

این است که: به مقتضای اینکه علّت تعمیم در حکم می‌دهد پس در مطلق شبهه باید در دین احتیاط کرد، چه در مورد سؤال و چه در غیر آن. چرا؟

زیرا آن‌گونه که گفته شد امام علیه السّلام مناط و علّت لزوم صبر را، وجوب احتیاط در دین معرفی نمودند.

بنابراین لزوم آن اختصاص به مورد سؤال نداشته و بلکه در تمام مورد جهل و شبهه جاری است.

قبل از پاسخ شیخ به موثّقه ابن وضّاح اجمالا بفرمایید چند نوع حمره در افق متصوّر است؟

چهار نوع:

- حمره مشرقیه، و آن سرخی است که در ناحیه مشرق و قبل از طلوع شمس در افق ظاهر می‌شود که آخر وقت فضیلت صبح است.

۲- حمره مشرقیّه و آن سرخی است که پس از غروب شمس در طرف مشرق و در افق نمایان می‌شود، رفته‌رفته بالا آمده تا به بالای سر نمازگزار می‌رسد، سپس در صفحه آسمان پهن و پراکنده شده، زوال می‌یابد مقدار زمانی این حمره از ابتدای غروب آفتاب تا این حالت زوال حدودا ۱۸ دقیقه می‌باشد، این امر معیار در مغرب شرعی، دخول وقت نماز و افطار است.

۳- حمره مغربیّه، که در ناحیه مشرق، هنگام غروب آفتاب در افق پیدا می‌شود، لکن مردّد است میان آن حمره مشرقیّه شماره دو و میان حمره‌ای که از تابش خورشید بر کوههای طرف مشرق به وجود می‌آید و این زمانی است که قرص استتار کامل پیدا نکرده است.

۴- حمره مغربیّه‌ای که در جانب مغرب در افق نمایان می‌شود و نام آن شفق احمر است رفته‌رفته

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۷۷

می‌رود تا به صفره می‌رسد که از آن به شفق اصغر تعبیر می‌کنند.

با حفظ مطالب فوق، غروب عرفی چیست؟

استتار قرص خورشید است همراه با شعاع آن از بالای بلندیها همچون کوههای طرف مشرق.

انما الکلام در اینجا چیست؟

در این است که آن غروب شرعی که مجوّز دخول در نماز و افطار روزه است، آیا مثل غروب عرفی به استتار قرص شمس حاصل می‌شود و یا به زوال حمره مشرقیّه حاصل می‌شود که تقریبا ۱۸ دقیقه تأخیر دارد؟

نظرات پیرامون سؤال مزبور چیست؟

۱- عموم اهل سنت و برخی از متقدّمین شیعه مثل شیخ صدوق رحمه اللّه، غروب شرعی را به استتار کامل خورشید می‌دانند.

۲- متأخرین از امامیه نوعا غروب شرعی را به ذهاب و رفتن حمره مشرقیّه می‌دانند.

پاسخ شیخ به موثّقه مزبور بر مبنای اوّل که غروب شرعی را به استتار کامل خورشید می‌دانند، چیست؟

این است که: عبارت (اری لک ان تنتظر ...) در کلام امام علیه السّلام ظهور در استحباب دارد.

چون‌که امام نفرمود: انتظر و یا نفرمود یجب الانتظار، بلکه فرمود مصلحت توست و یا به نفع توست که صبر کنی و حال آنکه اگر مسئله واجب بود، قاطعانه اعلام می‌شد، و لذا این‌گونه از تعبیرها هرجا که دیده شود، حمل بر استحباب می‌گردد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۷۸

متن: و یحتمل بعیدا أن یراد من الحمرة الحمرة المشرقیّة الّتی لا بدّ من زوالها فی تحقّق المغرب، و تعلیله حینئذ بالاحتیاط و إن کان بعیدا عن منصب الإمام علیه السّلام کما لا یخفی، الّا أنّه یمکّن أن یکون هذا النحو من التعبیر لأجل التقیّة، لإیهام أنّ الوجه فی التأخیر هو حصول الجزم باستتار القرص و زوال احتمال عدمه، لا أنّ المغرب لا یدخل مع تحقّق الاستتار، کما أنّ قوله علیه السّلام «أری لک» یستشمّ منه رائحة الاستحباب، فلعلّ التعبیر به مع وجوب التأخیر من جهة التقیّة، و حینئذ فتوجیه الحکم بالاحتیاط لا یدلّ إلّا علی رجحانه.

ترجمه:

احتمالی دیگر در معنای روایت

احتمال بعید دیگری در حدیث داده می‌شود که مراد از حمره، حمره مشرقیّه‌ای است که در تحقّق غروب ناچاریم از زوال آن و اینکه امام علیه السّلام در شبهه حکمیّه فرمودند باید احتیاط کرد. اگرچه از منصب امام علیه السّلام بعید است، لکن درعین‌حال امکان دارد این تعبیر از جانب حضرت به خاطر تقیّه باشد.

یعنی: حکم به احتیاط و لزوم انتظار به خاطر این است که به توهّم مخالفین (عام) بیاید که وجه در تأخیر، حصول جزم به پنهان شدن قرص و زوال احتمال عدم آن می‌باشد، نه اینکه مغرب با تحقّق استتار داخل نمی‌شود چنانکه از کلام امام علیه السّلام که فرموده‌اند: (اری لک) بوی استحباب می‌آید.

پس: شاید تعبیر به این عبارت با اینکه تأخیر در مورد سؤال واجب بوده از جهت تقیّه باشد و در چنین موقعی حکم به احتیاط در روایت صرفا دلالت بر رجحان می‌کند و نه بر وجوب.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۷۹

تشریح المسائل

حاصل مطلب در عبارت (و یحتمل بعیدا ان یراد .... الخ) چیست؟

این است که: در خصوص موثّقه مزبور قرینه داریم که باید عبارت مذکور یعنی: انتظار کشیدن حمل بر وجوب شود.

قرینه مورد ادّعا چیست؟

این فراز کلام امام علیه السّلام است که (و تأخذ بالحائطهٔ لدینک).

مقدمهٔ بفرمایید در اینجا چند نوع شبهه متصوّر است؟

دو نوع:

۱- اینکه شبهه از ناحیه موضوع بوده باشد. یعنی: سائل می‌دانسته که غروب شرعی به مجرّد استتار خورشید حاصل می‌شود ولی به واسطه حائل شدن کوه و یا ابر و ... میان او و خورشید در استتار آن شک نموده است، و حال در اینجاست که می‌خواهد بداند آیا منتظر بماند و یا اقدام نماید؟

۲- اینکه شبهه از ناحیه حکم بوده باشد. یعنی سائل مردّد بوده است که آیا غروب شرعی به استتار شمس از افق حاصل می‌شود و یا به ذهاب حمره مشرقیّه، و لذا سؤالش از حکم بوده باشد.

نظر شیخ در اینجا چیست؟

این است که این فرموده امام علیه السّلام که: تأخذ بالحائطهٔ لدینک، قرینه است بر اینکه مراد احتیاط در شبهه موضوعیّه باشد و نه شبهه حکمیه. چرا؟

زیرا اگر سؤال‌کننده شبهه در حکم داشت بر امام لازم بود که رفع شبهه نماید و حکم واقعی را بیان بفرماید، نه اینکه بفرماید احتیاط کن و او را در جهالت باقی نگه بدارد. پس شبهه موضوعیّه است.

حال دلیل شیخ بر اینکه احتیاط در این شبهه واجب است، چیست؟

این است که:

۱- استصحاب عدم لیل و استصحاب اشتغال به صوم که هر دو قابل جریان است.

۲- قاعده اشتغال هم می‌گوید: اشتغال یقینی برائت یقینیّه می‌طلبد بنابراین باید صبر کنی تا یقین به دخول وقت حاصل کنی.

در نتیجه: نمازت درست و روزه‌ات مجزی باشد.

حاصل مطالب مذکور چیست؟

این است که مخاطب به این خطاب اخذ به احتیاط، انسانی است که یقین به اشتغال ذمّه دارد و لکن در برائت از آن شک دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۸۰

۱- حال: اگر در شبهات موضوعیّه این‌چنین که علم به اشتغال ذمّه و شک در فراغ دارد به حکم، استصحابات مذکوره، احتیاط واجب باشد، چه دلیلی است بر اینکه در مطلق شبهات موضوعیّه، و لو در شک در تکلیف نیز احتیاط واجب باشد؟

۲- از طرفی اخباری و اصولی بالاتفاق در چنین شبهاتی قائل به عدم وجوب احتیاطاند.

در نتیجه: این موثّقه ربطی به ما نحن فیه ندارد.

پاسخ شیخ به موثّقه مزبور بر مبنای دوم که غروب شرعی را به ذهاب حمره مشرقیه می‌داند چیست؟

این است که: مراد از حمره در سؤال سائل حمره مشرقیّه است و حمره مشرقیّه باید زائل شود و لذا بهتر بود که امام علیه السّلام بفرماید: انتظر نه اینکه بفرماید، احتیاط کن.

البتّه این جواب با منصب امامت سازگار نیست، چرا که سؤال از شبهه حکمیّه است و جواب نیز باید بر اساس حکم واقعی باشد.

منتهی می‌گوییم: تعبیرات اری لک ان تنتظر و تأخذ بالحائطة لدینک و ... در مقام تقیّه است و حمل بر تقیّه شده است، چرا؟

چون‌که اهل سنّت استتار را در غروب شرعی معیار می‌دانند و لذا امام مستقیما نفرمود: انتظر، بلکه در شرایط تقیّه، کلامی را فرمود که موهم می‌باشد.

یعنی: مخالفین را بدین صورت به وهم می‌اندازد که مراد حضرت تأخیر برای حصول قطع به قرص خورشید است، و حال آنکه مراد این نبوده است پس به تأخیر انداختن به این بهانه: در مقام تقیّه مستحب است و زودتر خواندن نماز نیز جایز می‌باشد.

در نتیجه: وقتی حکم در اینجا مستحبّی شد، بعد که امام آن را معلّل فرمودند به احتیاط کن. آن احتیاط را نیز حمل بر استحباب می‌کنیم، چرا که علة المستحبّ، مستحب.

و لذا حدیث مزبور بر این مبنا نیز مثبت وجوب احتیاط نمی‌شود و به درد اخباری نمی‌خورد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۸۱

متن: ۱- و أمّا عن روایة الأمالی فبعدم دلالتها علی الوجوب، للزوم إخراج أکثر موارد الشبهة، و هی الشبهة الموضوعیّة مطلقا و الحکمیّة الوجوبیّة، و الحمل علی الاستحباب أیضا مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتیاط، فتحمل علی الإرشاد أو علی الطلب المشترک بین الوجوب و الندب.

۲- و حینئذ فلا ینافی لزومه فی بعض الموارد و عدم لزومه فی بعض آخر، لأنّ تأکّد الطلب الإرشادیّ و عدمه بحسب المصلحة الموجودة فی الفعل، لأنّ الاحتیاط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضرّة، فیختلف رضاء المرشد بترکه و عدم رضاه بحسب مراتب المضرّة، ما أنّ الأمر فی الأوامر الواردة فی إطاعة اللّه و رسوله للإرشاد المشترک بین فعل الواجبات و فعل المندوبات، هذا.

۳- و الّذی یقتضیه دقیق النظر أنّ الأمر المذکور بالاحتیاط لخصوص الطلب الغیر الإلزامیّ، لأنّ المقصود منه بیان أعلی مراتب الاحتیاط لا جمیع مراتبه و لا المقدار الواجب.

۴- و المراد من قوله «بما شئت» لیس التعمیم من حیث القلّة و الکثرة و التفویض إلی مشیّة الشخص، لأنّ هذا کلّه مناف لجعله بمنزلة الأخ، بل المراد أنّ أیّ مرتبة من الاحتیاط شئتها فهی فی محلّها، و لیس هنا مرتبة من الاحتیاط لا یستحسن بالنسبة الی الدین، لأنّه بمنزلة الأخ الّذی هو کذلک، و لیس بمنزلة سائر الامور لا یستحسن فیها بعض مراتب الاحتیاط، کالمال و ما عدا الأخ من الرجال، فهو بمنزلة قوله تعالی (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ)[۱۲۰].

۵- و ممّا ذکرنا یظهر الجواب عن سائر الأخبار المتقدّمة مع ضعف السند فی الجمیع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۸۲

ترجمه:

پاسخ شیخ از روایت مفید ثانی در امالی

به عـدم دلالـت (این روایت) به وجوب احتیـاط است، چرا که (از دلالـتش بر وجوب احتیـاط، اخراج بیشـتر موارد شـبهه یعنی: تمـام شبهات موضوعیّه و همه موارد شـبهه حکمیّه وجوبیّه از تحت این روایت لازم می‌آیـد. و حمل آن (روایت) بر اسـتحباب نیز مسـتلزم خروج مواردی است که احتیـاط در آنهـا واجب است پس حـدیث نـاگزیر بر ارشـاد و یـا بر اصـل طلب که مشترک میـان وجوب و استحباب است حمل می‌شود.

۲- و در این صـورت نه بـا وجوب احتیـاط در برخی موارد تنـافی داشـته و نه بـا عـدم وجوبش در برخی دیگر، زیرا که تأکیـد طلب ارشـادی و عـدم تأکیـد آن به لحاظ مصـلحتی است که در فعل وجود دارد. یعنی: هرچه مصـلحت بیشتر باشـد در طلب مزبور تلاش بیشتری صورت می‌پذیرد، چرا که اساسا احتیاط یعنی:

احتراز و پرهیز از موارد احتمـال ضـرر، و پرواضـح است که چون مراتب ضـرر با یکـدیگر مختلف و متفاوت می‌باشـند، قهرا رضای مرشـد به ترک احتیـاط و عـدم رضـایتش نسـبت به آن متفـاوت و دگرگون است، چنانچه امر در اوامری که در باب اطاعت خـدا و رسول گرامیش وارد شده کلا برای ارشاد بوده و آن مشترک است میان فعل واجبات و انجام مستحبّات.

تأمل شیخ در معنای حدیث شریف

۳- و آنچه مقتضای نظر دقیق است این است که: امر مذکور (فاحتط) برای خصوص طلب غیر الزامی است (و نه برای ارشاد یا اصـل طلب)، زیرا مراد از آن بیان اعلا مراتب احتیاط است و نه جمیع آن، (چه ایجابی و چه استحبابی) و نه مقدار واجب مطلوب.

۴- و مراد از این قولش که (بما شئت) این نیست که اختیار با تو است هر قدر که بخواهی می‌توانی احتیاط کنی چه کم و چه زیاد و امر احتیـاط موکول به خود تو می‌باشـد، زیرا این (معنا) با جعل دین به منزله برادر تنافی دارد، بلکه مراد این است که: هر مرتبه‌ای از احتیـاط که در دین انجـام شـود در محلّش بوده و بی‌مورد نیست و اصـلا در دین مرتبه‌ای از احتیـاط وجود نـدارد که حسن نداشـته باشد، زیرا دین به منزله برادر است که هرچه در حقّش احسان و مراعات شود جای دارد و مثل سایر امور نیست که در آنها برخی از مراحل و مراتب احتیاط حسنی نداشته باشد مثل مال و غیر برادر از افراد دیگر.

بنابراین حـدیث شـریف از حیث مضـمون مانند آیه شـریفه (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) و از آنچه در پاسخ از روایت امالی گفتیم پاسـخ بقیّه اخبار گذشته روشن می‌شود یعنی در تمام آنها می‌توان امر به احتیاط و توقف را بر قدر مشترک میان وجوب و ندب امر نمود و یا آن را بر ارشاد حمل نمود علاوه بر اینکه سند همگی آنها ضعیف و غیر قابل استناد است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۸۳

تشریح المسائل

خلاصه روایت مفید ثانی در امالی چیست؟

این است که امیر مؤمنان علیه السّلام به کمیل بن زیاد فرمود: (اخوک دینک فاحتط لـدینک بما شئت) محل شاهـد در کلمه احتط است که می گوییم:

امام امر به احتیاط در دین نموده است.

امر ظهور در وجوب دارد.

پس: احتیاط در امر دین لازم است، و هذا هو مطلوب الاخباری.

حاصل پاسخ اوّل شیخ از استدلال مذکور چیست؟

این است که: حدیث مزبور ادّعای شما را ثابت نمی‌کند و دلالت بر لزوم احتیاط در دین ندارد.

مراد شیخ از پاسخ مذکور چیست؟

این است که: در حدیث مزبور امر دائر است میان چهار چیز:

۱- اینکه حدیث را بر وجوب احتیاط در تمام موارد شبهه (که مدّعای اخباری است) حمل کنیم.

۲- اینکه ملتزم شویم مراد از حدیث، استحباب احتیاط در تمام موارد شبهه است.

۳- امر احتط در حدیث را بر مطلق طلب ارشادی (یعنی: رجحان عادی و عرفی) حمل کنیم.

۴- حدیث را بر اصل طلب و مجرد رجحان شرعی که مشترک میان وجوب و استحباب است حمل کنیم و به عبارت دیگر: امر احتط در حدیث را بر طلب مولوی که مطلوب اخباری است حمل نماییم، لکن نه طلب مولوی وجوبی، بلکه طلب مولوی مشترک میان وجوب و استحباب و اراده کردن خصوص وجوب و یا استحباب به توسط قرائن خارجیه صورت بگیرد.

اشکال احتمال اوّل از نظر شیخ چیست؟

این است که: مستلزم تخصیص اکثر است و تخصیص اکثر امری قبیح است زیرا:

۱- موارد شبهات موضوعیّه مطلقا از تحت این حکم (وجوب احتیاط) خارج‌اند، چرا که بالاجماع در شبهات موضوعیّه، چه وجوبیّه و چه تحریمیّه، احتیاط واجب نیست.

۲- موارد شبهات حکمیّه وجوبیه نیز از تحت این عموم (وجوب احتیاط) خارج‌اند، چرا که در اینجا نیز بالاجماع احتیاط واجب نیست.

بنابراین تنها موارد علم اجمالی و موارد شک بدوی تحریمی قبل الفحص و الیأس در تحت این عموم باقی می‌ماند.

در نتیجه: احتمال اوّل مستلزم تخصیص اکثر است، که امری قبیح است و لا یصدر من الحکیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۸۴

اشکال احتمال دوّم از نظر شیخ چیست؟

این است که: احتمال مزبور به ضرر اخباری‌هاست و اشکال آن این است که: مستلزم تخصیص کثیر است، زیرا:

۱- موارد علم اجمالی به اصل تکلیف و شک در مکلّف به از تحت آن عموم (استحباب احتیاط در تمام موارد شبهه)، خارج می‌شود چه آنکه بالاجماع در اینجا احتیاط واجب است.

۲- موارد شک بدوی قبل الفحص و الیأس چه در تحریمیّه و چه وجوبیه بالاجماع از تحت آن خارج می‌شود، چرا که اصولیین نیز می‌گویند، در این موارد بای احتیاط کرد بنابراین تخصیص کثیر لازم می‌آید که امری قبیح است.

حاصل مطلب در دو احتمال مذکور چیست؟

این است که: این گونه از عمومات و اطلاقات قابل تخصیص نمی‌باشند، چون‌که در مقام بیان ضابطه کلّی هستند و چنین عامی از تخصیص اباء دارد.

نظر شیخ راجع به احتمال سوّم در حدیث مزبور چیست؟

می گوید:

چون موارد اوامر احتیاط نیز از مستقلّات عقلیّه است. یعنی: با قطع‌نظر از مر شارع عقل آن را ادراک می‌کند، وقتی که حمل بر ارشاد مشترک شود، این اشتراک منافاتی ندارد با اینکه:

۱- در برخی موارد به کمک قرائت خارجیّه عقلیه حمل بر خصوص وجوب شود و این در مواردی است که از خارج احراز کنیم که در ارتکاب این مشتبه احتمال عقاب وجود دارد مثل: موارد علم اجمالی و یا شک بدوی قبل الفحص.

۲- و در برخی موارد نیز به کمک قرائن عقلیّه حمل بر رجحان و استحباب شود و این در مواردی است که احراز کنیم که ارتکاب مشتبه احتمال عقاب وجود ندارد، بلکه حد اکثر احتمال ضرر دیگری می‌رود که اجتناب از آن رجحان دارد مثل: موارد شبهات موضوعیّه و وجوبیه بالاجماع.

حال ما نحن فیه از این قبیل است، چون احتمال عقاب در ارتکاب استعمال دخانیات نیست، بلکه با قانون قبح عقاب بلابیان به عدم آن قطع داریم و احتمال ضرر دیگر هم که وجوب دفع ندارد.

در تنظیر بیان شیخ مثال زده توضیح دهید؟

فی المثل: امری که در باب اطاعت خدا و رسول وارد شده مثل اطیعوا اللّه و اطیعوا الرّسول بر طلب ارشادی حمل می‌شود. چرا؟

زیرا باب اطاعت و معصیت از مستقلّات عقلیّه است، مضافا به اینکه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۸۵

اطاعت خدا منحصر به واجب نیست که لا- یرضی المولی بترکه، تا اینکه حمل بر ارشاد وجوبی شود، بلکه شامل مستحبات هم می‌شود که در اینجا طلب مؤکّد نمی‌باشد.

لذا حمل بر ارشاد مشترک می‌شود تا هم واجبات و هم مستحبات هر دو را در بر بگیرد. به عبارت دیگر: اوامری که در اطاعت از خدا و رسول در قرآن آمده محمول بر ارشاد می‌باشند و لذا کلیه اوامر در تحتش داخل‌اند چه اوامر ایجابی و چه استحبابی.

نظر شیخ پیرامون احتمال چهارم در حدیث مزبور چیست؟

این است که: آن را نمی‌پذیرد و لکن به طور مستقل روی آن بحث ننموده است.

حاصل مطلب در بحث از احتمالات چهارگانه چیست؟

این است که آن احتمالی که به درد اخباری می‌خورد قابل قبول نیست و آن احتمالی که (احتمال سوم) مورد قبول است، به درد او نمی‌خورد. (فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد).

مراد از عبارت (و الّذی یقتضیه دقیق النظر انّ الامر المذکور .... الخ) چیست؟

پاسخ دوّم و اصلی شیخ است بر استدلال اخباریها به حدیث مزبور مبنی بر اینکه دقّت نظر و تأمل در خود حدیث مزبور مقتضی است که بر خصوص طلب غیر الزامی یعنی: استحبابی حمل شود.

نکته: شیخ تصریح ندارد به اینکه منظور از طلب، طلب مولوی استحبابی است و یا طلب ارشادی، لکن آگاهی بر این نکته لازم نمی‌باشد، چرا که هرکدام که مراد باشد قول اخباری باطل است.

مراد از (و المراد من قوله (بما شئت) لیس التعمیم من حیث .... الخ) چیست؟

بیان پاسخ اخیر شیخ است مبنی بر اینکه این حدیث:

۱- در مقام بیان تمام مراتب احتیاط نیست. یعنی: مراد این نیست که در مواردی که احتیاط واجب است احتیاط کن و در مواردی که احتیاط مستحب است احتیاط نما، تا اینکه حمل بر ارشاد و یا طلب مشترک شود.

۲- و نیز در مقام بیان مقدار واجب تنها نیست یعنی مراد این نیست که در مواردی که احتیاط در آن واجب است باید احتیاط کنی. مثل: موارد شک در مکلّف به و شک بدوی قبل الفحص.

۳- و نیز در مقام بیان این نیست که احتیاط مطلقا و در تمام موارد شبهه واجب است.

۴- و نیز در مقام بیان این نیست که احتیاط مطلقا مستحب است که در پاسخ اول ردّ شد. بلکه حدیث مزبور در مقام بیان اعلی مرتبه

از مراتب احتیاط است.

یعنی: مراد این است که در دین هر چقدر اهل احتیاط و دقت باشی به جا و حسن است بلاتردید اعلی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۸۶

مرتبه از احتیاط رجحان دارد و نه وجوب.

سپس حدیث دلالت بر استحباب دارد و به درد اخباری که مدّعی وجوب احتیاط است، نمی‌خورد.

دلیل بر این استحباب چیست؟[۱۲۱]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‏۶ ؛ ص۲۸۶

تنزیل است که امام علیه السّلام در این حدیث دین را نازل منزله برادر انسان فرض نمودند. یعنی: دین به منزله مال نیست که چه‌بسا اعلی درجه احتیاط در آن مذموم باشد فی‌المثل: تا آخرین ریال را با دقت مورد بررسی قرار داده و محافظت نماید و در اختیار دیگران نگذارد که نشانه خسّت و قبیح باشد. بلکه دین به منزله برادر است که هرچه راجع به آن احتیاط کنی و جانب دقت را رعایت کنی تا متضرّر نشود به‌جاست.

بلاشک اعلی مرتبه از احتیاط راجح است نه واجب و حدیث مذکور به منزله فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ و یا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ می‌باشد که در باب آیات پاسخ داده شد. به‌ویژه که تعبیر به (بما شئت) با رجحان تناسب دارد. پس این حدیث هم به درد اخباریها نمی‌خورد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۸۷

متن: نعم، یظهر من المحقّق فی المعارج اعتبار اسناد النّبویّ «دع ما یریبک» حیث اقتصر فی ردّه علی انّه خبر واحد، لا یعوّل علیه فی الاصول و انّ الزام المکلّف بالاثقل مظنّة الرّیبة.

و ما ذکره محلّ تأمّل، لمنع کون المسألة اصولیّة، ثمّ منع کون النّبویّ من الاخبار الآحاد المجرّدة، لانّ مضمونه و هو ترک الشّبهة یمکن دعوی تواتره، ثمّ منع عدم اعتبار الاخبار الآحاد فی المسألة الاصولیّة.

و ما ذکره من انّ الزام المکلّف بالاثقل الخ: فیه انّ الالزام من هذه الامر فلا ریب فیه.

ترجمه:

تبصره

بله، از نظر مرحوم محقّق در کتاب معارج الاصول، اعتبار سند نبوی یعنی (دع ما یریبک الی ما لا یریبک الخ)، آشکار می‌شود چه آنکه ایشان در ردّ آن به این جهت بسنده کرده است که (این حدیث) خبر واحد است، که در اصول به آن اعتماد نمی‌شود، زیرا الزام و مکلّف نمودن، مکلّف به عمل اثقل (یعنی: احتیاط)، از مصادیق (ما یریبک) است (که به نصّ حدیث شریف باید ترک شود).

آنچه جناب محقّق در ردّ این حدیث فرموده محلّ مناقشه است. اولا به خاطر عدم قبول اینکه وجوب احتیاط از مسائل اصولیه باشد (زیرا که لزوم احتیاط حکم کلّی ظاهری است که در مورد شکّ برای مکلّفین جعل شده و قائلین به لزوم آن رعایتش را واجب می‌دانند، همان‌طور که بسیاری از احکام ظاهری در همین موقعیّت‌اند، مثل عموم لزوم وفاء به عقود که از (اوفوا بالعقود)، به دست می‌آید یا مثل عموم نفی ضرر که از حدیث (لا ضرر) به دست آمده است.

ثانیا: به خاطر اینکه حدیث نبوی صلی اللّه علیه و آله خبر واحد نیست، چون‌که مضمون آن ترک شبهه است، احتمالا ادّعای تواتر

در آن می‌باشد.

ثالثا: اینکه عدم اعتبار اخبار آحاد در مسئله اصولیّه غیر قابل قبول است (چه آنکه، دلیل دالّ بر حجیّت خبر عادل، شامل تمام احکام می‌شود، بدون اینکه میان احکام اصولیه و فقهیه فرقی باشد).

رابعا: اینکه گفت الزام مکلّف به احتیاط از مصادیق (ما یریبک) است و به لحاظ اثقل (یعنی احتیاط) بودنش باید ترک شود، اشکالش این است که:

حدیث ناظر به اموری است که با قطع‌نظر از مضمون وارد در آن اثقل و از مصادیق (ما یریبک) باشد و نه آنکه منشأ اثقل بودن خود حدیث باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۸۸

تشریح المسائل

مستفاد از عبارت (یظهر من المحقّق فی المعارج اعتبار .... الخ) چیست؟

این است که: حدیث نبوی (دع ما یریبک الی ما لا یریبک) از جهت سندی معتبر است.

دلیل محقّق بر این ادّعا چیست؟

این است که ایشان در مقام جواب از حدیث مورد بحث و اینکه دلالت‌کننده بر وجوب احتیاط نیست تنها به دو جواب اکتفا نموده است:

۱- اینکه این خبر، واحد است و حال آنکه در مسائل اصولیّه به خبر واحد اعتماد نمی‌شود و قانون احتیاط از مسائل اصولی است.

۲- اینکه ما در محتمل التکلیف جانب احتیاط را گرفته و مکلّف را ملزم به فعل و یا ترک کنیم، چنین امری مظنّه و محل گمان و ریب است، چه آنکه شاید مولی راضی به این نباشد و در واقع چنین الزامی در کار نباشد و حال آنکه حدیث فرموده (دع ما یریبک)، پس باید الزام را رها کنیم و جانب عدم الزام را بگیریم.

حال جناب محقّق در خصوص این حدیث از اشکال سندی سکوت کرده، لذا معلوم می‌شود سند را پذیرفته و لکن از نظر دلالی بر حدیث خدشه وارد کرده است.

جواب اوّل جناب محقّق از نظر شیخ دارای چه اشکالاتی است؟

می‌فرماید: از چند جهت دارای اشکال است:

اولا- چه کسی گفته است که مسئله احتیاط از مسائل اصولی است؟ چه آنکه احتیاط از عوارض فعل مکلّف است و در فقه از عوارض فعل مکلّف بحث می‌شود.

ثانیا: چه کسی گفته است که این حدیث از اخبار آحاد مجرّده است، بلکه مضمون این حدیث از متواترات است و تواترش معنوی است چون روایات بسیاری راجع به ترک شبهه وارد شده است.

اشکال جواب دوّم جناب محقّق از نظر شیخ چیست؟

این است که الزام مکلّف به امر سنگین‌تر مظنّه ریبه نیست، بلکه امر دارد و با وجود (امر) الزام بلاتردید است و تخصّصا از ما یریبک خارج است.

حاصل بحث در اخبار احتیاط چیست؟

این است که اخباریها از این اخبار احتیاط هم طرفی نبسته و نمی‌توانند مدّعای خود را اثبات کنند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۸۹

متن: الرابعة أخبار التثليث المرويّة عن النبىّ و الوصىّ و بعض الائمة عليهم السّلام

ففى مقبولة ابن حنظلة الواردة فى الخبرين المتعارضين- بعد الأمر بأخذ المشهور منهما و ترك الشاذّ النادر، معلّلا بقوله عليه السّلام: «فانّ المجمع عليه لا ريب فيه»، قوله: «إنّما الامور ثلاثة، أمر بين رشده فيتبع، و أمر بيّن غيّه فيجتنب، و امر مشكل يرد حكمه الى اللّه و رسوله.

قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله: حلال بيّن و حرام بيّن و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرّمات، و من أخذ بالشبهات وقع فى المحرمات و هلك من حيث لا يعلم»[۱۲۲].

وجه الدلالة: أنّ الامام عليه السّلام أوجب طرح الشاذّ معلّلا بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه. و المراد أنّ الشاذّ فيه الريب، لا أنّ الشهرة تجعل الشاذّ ممّا لا ريب فى بطلانه، و الّا لم يكن معنى لتأخّر الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالأعدليّة و الأصدقيّة و الأورعيّة، و لا لفرض الراوى الشهرة فى كلا الخبرين، و لا لتثليث الامور، ثمّ الاستشهاد بتثليث النبىّ صلى اللّه عليه و آله.

و الحاصل: أنّ الناظر فى الرواية يقطع بأنّ الشاذّ ممّا فيه الريب فيجب طرحه، و هو الأمر المشكل الّذى أوجب الامام ردّه إلى اللّه و رسوله صلى اللّه عليه و آله. فيعلم من ذلك كلّه أنّ الاستشهاد بقول رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله فى التثليث لا يستقيم إلّا مع وجوب الاجتناب عن الشبهات.

مضافا إلى دلالة قوله: «نجى من المحرّمات»، بناء على أنّ تخلّص النفس من المحرّمات واجب، و قوله صلى اللّه عليه و آله: «وقع فى المحرّمات و هلك من حيث لا يعلم». و دون هذا النبوىّ فى الظهور، النبوىّ المروىّ عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى كلام طويل، و قد تقدّم فى أخبار التوقف، و كذا مرسلة الصدوق عن أمير المؤمنين عليه السّلام.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۶، ص: ۲۹۰

ترجمه:

(اخبار تثليث)

دسته چهارم (از اخبارى كه در اثبات وجوب احتياط به آنها تمسّك گرديده)، موسوم به اخبار تثليث است كه از نبى اكرم صلى اللّه عليه و آله و امام على عليه السّلام و بعضى از ذوات مقدّسه عليهم السّلام نقل شده است.

۱- مقبوله عمر بن حنظله

در اين حديث شريف، كه موردش خبرين متعارضين است، امام عليه السّلام بعد از دستور به اخذ و انتخاب خبرى كه بين آن دو (متعارض)، مشهورتر است و ترك آن ديگرى كه نادرتر است و اين كلامشان را معلّل فرمودند به اينكه امر اتفاقى (يعنى مشهود) قابل ترديد نيست فرمودند:

امور بر سه دسته‌اند:

۱- امرى كه رشد و هدايتش آشكار است پس از آن تبعيّت مى‌شود.

۲- امرى كه گمراهى‌اش علنى و آشكار است، پس از آن اجتناب مى‌شود.

۳- امرى كه مشكل است (تشخيص رشد و يا ضلالتش دشوار است)، پس حكم آن به خدا و رسولش ارجاع داده مى‌شود. پيامبر اكرم صلى اللّه عليه و آله فرمودند: حلالى آشكار و مشخّص است و حرامى علنى و روشن است و (امورى) مشتبهات ميان اين دواند، پس كسى كه شبهات را ترك نمايد، از محرّمات نجات يافته و كسى كه به شبهات اخذ و (عمل) نمايد در محرّمات مى‌افتد و بدون اينكه بداند و ملتفت شود هلاك مى‌گردد.

دلالت مقبوله بر وجوب احتیاط در مسئله مورد بحث

این است که: امام علیه السّلام طرح و ردّ خبر شاذّ را به علّت اینکه مجمع علیه (یعنی مشهور) قابل تردید و شک نیست، واجب فرموده است. و مراد از خبر شاذّ (در مقابل مشهور) این است که: خبر شاذّ مشکوک فیه است و نه اینکه شهرت در خبر، حدیث را از اموری قرار دهد که شکی در بطلانش نباشد وگرنه (اگر مراد این می‌بود) نه ترجیح به شهرت (در این حدیث) بعد از ترجیح به اعدلیّت و اصدقیّت (توسط امام)، معنا داشت، و نه فرض شهرت در هر دو خبر متعارض توسط راوی، و نه تقسیم امور به سه دسته و سپس استشهاد به تثلیث حضرت نبوی صلی اللّه علیه و آله موردی داشت. پس (امور مذکور گواه زنده‌ای است بر اینکه شاذّ امری مشکوک و محتمل است و باید ترک شود و لذا اخذ به احتمال مردود و احتیاط که محصّل علم است واجب الاتّباع است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۹۱

حاصل کلام در روایت

این است که: ناظر در روایت قطع پیدا می‌کند به اینکه خبر شاذّ از جمله اموری است که در آن شک و ریب وجود دارد، پس طرحش واجب است، و این همان امر مشکلی است که امام علیه السّلام ردّ آن را به خدا و رسولش لازم قرار داده‌اند. پس: از تمام آنچه تا بدینجا ذکر شد دانسته می‌شود که استشهاد امام علیه السّلام به خبر تثلیث و استدلال به فرموده رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله، مستقیم نیست جز در صورتی که احتیاط واجب و اجتناب از شبهات لازم باشد، مضافا به اینکه فرموده آن حضرت (یعنی: نجی من المحرّمات) خود دلالت برآن دارد. (که این دلالت) مبتنی بر این است که:

تخلّص نفس و رهایی آن از محرّمات واجب باشد، چنانچه این فرموده امام علیه السّلام که (وقع فی المحرّمات و هلک من حیث لا یعلم) نیز بر وجوب احتیاط دلالت دارد، چه آنکه وقتی ارتکاب شبهه موجب دخول و وقوع در محرّمات و هلاکت گردد قهرا اجتناب از آن لازم و قطعی است و ضعیف‌تر از این مقبوله در ظهور، نبویّ دیگری است که امام صادق علیه السّلام در ضمن کلام طویلی روایت شده و قبلا در ضمن اخبار توقّف نقل گردید.

و همچنین مرسله صدوق از امام علی علیه السّلام نیز دلالتش ضعیف‌تر از مقبوله است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۹۲

تشریح المسائل

روایت تثلیث یعنی چه؟

یعنی روایاتی که پیامبر اکرم و ائمه علیهم السّلام، امور را برطبق آن به سه دسته تقسیم فرموده‌اند.

امتیاز این روایات از روایات قبلی در چیست؟

در این است که سه طائفه قبل از روایات مخصوص به شبهات تحریمیّه نبودند و حال آنکه اخبار تثلیث مخصوص شبهه تحریمیّه هستند که ما نحن فیه است.

در روایت مقبوله سخن از چه اموری است؟

۱- حکمت و فتوی در مقام نزاع.

۲- مسئله تعارض خبرین و بیان ملاکهای ترجیح توسط امام چنانکه امام علیه السّلام می‌فرمایند: خذ باعدلهما و اصدقهما و اورعهما .....

۳- پرسش‌ها و پاسخ‌هایی که امام به آنها داده‌اند تا به اینجا که می‌فرمایند:

خذ بما اشتهر بین اصحابک و دع الشّاذ النّادر.

سپس علت می‌آورند به اینکه فان الجمع علیه (مشهور) لا ریب فیه.

سپس می‌فرمایند: انّما الامور ثلاثهٔ:

۱- امری که رشدش بین است یعنی: حق بودنش معلوم است مثل شرب الماء.

۲- امری که بطلانش معلوم است مثل شرب الخمر.

۳- امری که مشکل است مثل شرب توتون، که حکمش به خدا و رسول برگردانده می‌شود سپس امام علیه السّلام به کلام نبوی که فرمودند:

حلال بین و حرام بیّن و شبهات بین ذلک، فمن ترک الشبهات نجی من المحرّمات و من اخذ بالشبهات وقع فی المحرّمات و هلک من حیث لا یعلم. استشهاد فرمودند.

ادّعای اخباریها در اینجا چیست؟

اخباریها به حکم این حدیث مدّعی وجوب احتیاط در شبهات حکمیّه تحریمیّه شده‌اند البته شیخ در توجیه استدلال اخباری تلاش بسیار می‌کند و سپس مفصّلا به جواب از استدلال می‌پردازد.

از نظر اخباریها چه شواهد و قرائنی در حدیث شریف بر وجوب اجتناب از مشتبه وجود دارد؟

روی‌هم‌رفته سه قرینه و شاهد بر اینکه مراد وجوب اجتناب است در این حدیث وجود دارد.

قرینه و شاهد اوّل چیست؟

استشهاد امام علیه السّلام به حدیث نبوی مبنی بر اینکه به حکم این حدیث نبوی بر ما واجب است که از دو

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۹۳

خبر متعارض آن را که مشهور است اخذ و اختیار و آن را که شاذّ و نادر است طرح و ردّ نماییم.

سپس علّت این اخذ و ردّ را، بلاشک بودن مجمع علیه دانسته است.

مفهوم عبارت (فان المجمع علیه لا ریب فیه) چیست؟

دو احتمال در آن وجود دارد:

۱- مفهومش این باشد که: حدیث شاذ فیه ریب

۲- مفهومش این باشد که: حدیث شاذ لا ریب فی بطلانه.

به عبارت دیگر: حدیث مشهور مقطوع الصحّهٔ و حدیث شاذّ مقطوع البطلان است.

از دو احتمال فوق کدامیک صحیح است؟

احتمال اوّل صحیح است.

به چه دلیل احتمال اوّل صحیح است؟

به چند دلیل از جمله:

۱- قاعده مفهوم گرفتن از منطوق این است که: موضوع و محمول در منطوق و مفهوم یکی بوده و اختلاف آنها در سلب و ایجاب است، نه اینکه موضوع و یا محمول عوض شود، فی المثل: إن جاءك زید فاکرمه، مفهومش این است که ان لم یجئک فلا یجب اکرامه.

حال در ما نحن فیه: منطوق این است که (المجمع علیه (مشهور) ممّا لا ریب فیه)، مفهوم این است که (غیر مشهور ممّا فیه ریب)

پس: مفهوم منطوق مزبور (ممّا لا ریب فی بطلانه)، نیست.

۲- اگر مراد این بود که (مشهور لا ریب فیه) و (شاذّ لا ریب فی بطلانه)، دیگر معنا نداشت که امام علیه السّلام ترجیح به شهرت را از ترجیح به اعدلیّت، و اصدقیّت و اورعیّت، متأخر بیاورد، چه آنکه شهرت مرجح قطعی است و با وجود آن دیگر نوبت به مرجحات ظنّیه نمی‌رسد.

۳- و اگر مراد این می‌بود که مشهور مقطوع الصحّهٔ و شاذّ مقطوع البطلان است دیگر جا نداشت که امام و راوی فرض کنند که اگر هر دو حدیث متعارض، مشهور بودند چه کنیم؟

زیرا میان دو امر قطعی تعارض ممکن نمی‌باشد و اساسا قطع به نقیض امکان ندارد، بلکه تعارض بین دو امر ظنّی واقع می‌شود.

۴- و اگر مراد این بود که المشهور مقطوع الصحّهٔ و الشّاذ مقطوع الفساد، دیگر معنا نداشت که:

الف) امام علیه السّلام امور را به سه دسته تقسیم نماید، بلکه باید می‌فرمود: امور بر دو قسم‌اند:

یکی معلوم الصحّهٔ و دیگری معلوم البطلان.

ب) و یا اینکه به تثلیث النّبی استشهاد نماید

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۹۴

حاصل مطلب در قرائن مذکور چیست؟

این است که الشّاذ ممّا فیه ریب، نه اینکه الشّاذ ممّا لا ریب فی بطلانه.

جایگاه حدیث شاذّ کدامیک از امور سه‌گانه در تقسیم امام است؟

در قسم سوّم از آن تثلیث است (و نه در قسم اوّل و دوّم) یعنی: فهو الامر المشکل الّذی اوجب الامام ردّه الی اللّه و رسوله.

دوّمین شاهد بر وجوب احتیاط در شبهه تحریمیّه چیست؟

این است که حضرت فرمودند: فمن ترک الشبهات نجی من المحرّمات.

حال:

۱- نهی از شیء مقتضی امر به ضد آن است.

۲- نجات و تخلّص نفس از محرّمات واجب است.

۳- در حدیث نهی از شبهه شده و اجتناب از شبهه مقدّمه واجب است.

پس: مقدّمه واجب (که اجتناب از شبهه است)، واجب است.

سوّمین شاهد بر وجوب احتیاط در شبهه تحریمیّه چیست؟

این است که حضرت فرمودند: و من اخذ بالشبهات وقع فی المحرّمات و هلک من حیث لا یعلم حال می‌گوییم:

۱- افتادن در محرّمات و هلاکت عقلا و شرعا حرام است.

۲- ارتکاب شبهه مقدمه افتادن در حرام است.

۳- مقدمه حرام، حرام است.

پس: ارتکاب شبهه (به عنوان مقدمه حرام) حرام است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۹۵

متن: و الجواب عنه: ما ذکرنا سابقا، أنّ الأمر بالاجتناب عن الشبهة إرشادی للتحذیر عن المضرّهٔ المحتملهٔ فیها، فقد تکون المضرّهٔ عقابا. و حینئذ فالاجتناب لازم، و قد تکون مضرّهٔ اخری. فلا عقاب علی ارتکابها علی تقدیر الوقوع فی الهلکهٔ، کالمشتبه بالحرام حیث لا یحتمل فیه الوقوع فی العقاب علی تقدیر الحرمهٔ اتفاقا، لقبح العقاب علی الحکم الواقعیّ المجهول باعتراف الأخباریین ایضا

كما تقدّم.

و إذا تبيّن لك أنّ المقصود من الأمر بطرح الشبهات ليس خصوص الالزام، فيكفى حينئذ فى مناسبة ذكر كلام النبيّ صلى اللّه عليه و آله السوق للارشاد أنّه إذا كان الاجتناب عن المشتبه بالحرام راجحا، تفصّيا عن الوقوع فى مفسدة الحرام، فكذلك طرح الخبر الشاذّ واجب، لوجوب التحرّى عند تعارض الخبرين فى تحصيل ما هو أبعد من الريب، و أقرب إلى الحقّ، إذ لو قصّر فى ذلك و أخذ بالخبر الّذى فيه الريب احتمل أن يكون قد أخذ بغير ما هو الحجّة له، فيكون الحكم به حكما من غير الطريقة المنصوبة من الشارع، فتأمّل.

ترجمه:

پاسخ شیخ از اخبار تثلیث

همانست که سابقا ذکر نموده گفتیم امر به اجتناب از شبهه امر ارشادی است و به منظور جلوگیری از ضرر احتمالی که در این موارد وجود دارد، می‌باشد پس چه‌بسا آن مضرّت احتمالی عقاب اخروی باشد که در این صورت احتیاط لازم است و گاه باشد که ضرر محتمل از سنخ مضرّات دنیوی است که عقابی بر ارتکاب آنها و به فرض وقوع در هلاکت وجود ندارد. مثل موضوعی که مشتبه به حرام است چه آنکه اساسا در آن عقابل محتمل نیست، اگرچه شخص به واسطه ارتکاب گرفتار حرمت واقعی شده باشد به دلیل قبح عقاب بر حکم واقعی مجهول در این قبیل از شبهات، به اعتراف خود اخباریها، و وقتی روشن شد که مراد از طرح شبهات، به طور اجبار نیست (بلکه دلالت بر مطلق رجحان دارد) پس در ذکر کلام نبویّ صلی اللّه علیه و آله که سوقش ارشاد است این مطلب کفایت می‌کند که وقتی اجتناب از مشتبه به حرام در کلام حضرت پیامبر صلی اللّه علیه و آله راجح قرار داده شده تا بدین‌وسیله از وقوع در مفسده حرام واقعی جلوگیری شود، پس طرح خبر شاذّ نیز واجب است، زیرا که در وقت تعارض دو خبر با هم، تحصیل خبری که ابعد از ریب و اقرب به حقّ است واجب است، چه آنکه اگر در این باب قصور و یا تقصیری واقع شود و به خبری که در آن تردید وجود دارد، اخذ گردد احتمالاـ اخذکننده به غیر حجّت اخذ نموده و در نتیجه به حکمی که از غیر طرق منصوبه از قبل شارع است، نائل آمده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۹۶

تشریح المسائل

حاصل جواب شیخ از اخبار تثلیث چیست؟

این است که امر در این اخبار برای ارشاد است به منظور پیشگیری از وقوع در ضرر، اعم از اینکه ضرر محتمل:

۱- در موارد لازم الاجتناب باشد مثل اجتناب از اطراف شبهه در موارد علم اجمالی به وجود حرام در مصادیق محصور.

۲- و یا اینکه اجتنابش لزومی نداشته باشد مثل رجحان احتیاط در موارد شبهات موضوعیّه که حضرات اخباریها نیز به استحباب احتیاط در آنها قائل‌اند.

حال وقتی قبول کردیم که امر به طرح شبهات در احادیث مزبور تنها به منظور الزام و اجبار نبوده و دلالت بر مطلق رجحان دارد، می‌توان گفت که امام علیه السّلام در این اخبار چگونه برای وجوب ترک خبر شاذّ و اینکه در زمان تعارض خبرین، واجب است خبری که از مخالفت با واقع به دور است و مشتمل بر ریب و تردید نیست اخذ و اختیار نموده و آنچه در مقابل آن قرار گرفته طرح نمود.

زیرا که این وجوب طرح و لزوم اخذ به خبر غیر شاذّ از جمله مصادیقی است که امر به طرح شبهه در کلام حضرت ختمی‌مرتبت صلی اللّه علیه و آله برآن منطبق می‌شود.

محل استشهاد در این دسته از اخبار چیست؟

این فرموده حضرت پیامبر صلی اللّه علیه و آله است که آن محمول بر ارشاد بوده و دلالتی بر مدّعای اخباریها ندارد.

عبارت اخرای پاسخ شیخ را با توضیح بیشتری بیان کنید؟

شیخ می‌فرماید این امر به وجوب اجتناب از شبهه یک امر ارشادی است یعنی: ارشاد به یک امر عقلی مستقل است و نه مولوی که مدّعای شما اخباریها است.

از نظر شیخ دلیل بر این ارشادیت چیست؟

ذکر حکمت آن است یعنی اجتناب از شبهه برای تخلّص نفس از ضرر محتمله است به عبارت دیگر شرع می گوید: خود را در معرض هلاکت محتمله قرار نده، عقل هم همین را می گوید پس امر، امر ارشادی است لکن:

۱- نه خصوص ارشاد وجوبی است تا بگوییم: در تمام موارد شبهه یجب الاحتیاط.

۲- و نه خصوص ارشاد استحبابی تا بگوییم: در تمام موارد شبهه، احتیاط راجح است.

چرا؟

زیرا هریک از این دو احتمال مستلزم تخصیص حدیث است و حال آنکه حدیث مزبور ابی از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۹۷

تخصیص است، و لذا می‌فرماید: پس: ناگزیریم از اینکه حدیث را حمل کنیم بر مطلق طلب ارشادی که قدر مشترک میان وجوب و استحباب است، و در این صورت تمام موارد شبهه را در بر می گیرد، چه مواردی که احتیاط در آنها واجب است و چه مواردی که احتیاط در آنها مستحب است و تعیین خصوصیت بستگی به قرائن دارد یعنی:

۱- هرکجا از خارج به قرینه عقلیّه وجوب احتیاط فهمیده شد، این امر (موجود در حدیث را) در آنجا حمل بر وجوب ارشادی می کنیم و آن موارد احتمال عقاب است مثل باب علم اجمالی.

۲- و هرکجا استحباب فهمیده شد حمل بر استحباب می کنیم مثل مواردی که احتمال ضرر دیگر غیر از عقاب اخروی در کار باشد.

حال: ما نحن فیه که شبهه تحریمیّه بعد الفحص باشد از این قبیل است یعنی: احتمال عقاب منتفی است. زیرا اخباری و اصولی اتفاق دارند بر اینکه: عقاب بلابیان قبیح است البتّه اخباری مدّعی بیان در حکم این حدیث است، که حال آنکه بیانیّت نداشته، بلکه ارشادی است و احتمال ضرر دیگر هم اگرچه وجود دارد و لکن وجوب دفع ندارد. پس باید گفت:

اجتناب از شبهه رجحان دارد و لکن در برخی جاها همراه با منع نقیض است که حمل بر استحباب می‌شود. بنابراین مدّعای اخباری که وجوب احتیاط در شبهات تحریمیّه است با این اخبار ثابت نمی‌شود.

اگر گفته شود که امام علیه السّلام در این حدیث، به تثلیث النبیّ صلی اللّه علیه و آله استشهاد فرموده برای یک امر واجب که طرح و ردّ خبر شاذّ باشد و لذا اگر حدیث نبویّ دلالت بر وجوب احتیاط نکند، مناسبتی نخواهد داشت با استشهاد امام بدان برای یک امر واجب، و لذا باید بر خصوص وجوب حمد شود، چه پاسخی داده می‌شود؟

می گوید: دلالت نبویّ بر مطلق رجحان نیز در درست شدن این مناسبت کافی است، چه آنکه وقتی احتیاط کردن در شبهه تحریمیّه، رجحان پیدا نمود، پس طرح و ردّ خبر شاذّ و احتیاط کردن در اخذ به طریق معتبر واجب می‌باشد.

چون‌که اگر احتیاط نکند مقصّر است و مقصّر معذور نیست، پس: باید راهی را که دورتر از خطا و نزدیک‌تر به حقّ است انتخاب کند، انتخاب راه ضعیف‌تر به بیراه رفتن است، پس باید احتیاط کند.

مراد از (فتأمّل) چیست؟

این است که ظاهر استشهاد اراده خصوص وجوب است و لکن مؤیداتی وجود دارد که باید از این ظهور صرف‌نظر کرده و آن را

حمل بر مطلق رجحان کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۹۸

متن: و يؤيّد ما ذكرنا من أن النبوىّ ليس واردا فى مقام الالزام بترك الشبهات امور:

أحدها: عموم الشبهات للشبهة الموضوعيّة التحريميّة الّتى اعترف الأخباريّون بعدم وجوب الاجتناب عنها. و تخصيصه بالشبهة الحكميّة، مع أنّه إخراج لأكثر الأفراد، مناف للسياق، فانّ سياق الرواية آب عن التخصيص، لأنه ظاهر فى الحصر، و ليس الشبهة الموضوعيّة من الحلال البيّن. و لو بنى على كونها منه لأجل أدلّة جواز ارتكابها، قلنا بمثله فى الشبهة الحكميّة.

الثانى: أنّه صلى اللّه عليه و آله رتّب على ارتكاب الشبهة الوقوع فى المحرّمات و الهلاك من حيث لا يعلم. و المراد منها جنس الشبهة، لأنه فى مقام بيان ما تردّد بين الحرام و الحلال، لا فى مقام التحذير عن ارتكاب المجموع. مع أنّه ينافى استشهاد الامام عليه السّلام. و من المعلوم أنّ ارتكاب جنس الشبهة لا يوجب الوقوع فى الحرام و لا الهلاك من حيث لا يعلم إلّا على مجاز المشارفة، كما يدلّ عليه بعض ما مضى و ما يأتى من الأخبار. فالاستدلال موقوف على إثبات كبرى، و هى أنّ الأشراف على الوقوع فى الحرام و الهلاك من حيث لا يعلم محرّم من دون سبق علم به أصلا.

الثالث: الأخبار الكثيرة المساوقة لهذا الخبر الشريف الظاهرة فى الاستحباب بقرائن مذكورة فيها:

منها: قول النبىّ صلى اللّه عليه و آله فى رواية النعمان، و قد تقدّم فى أخبار التوقف.

و منها: قول أمير المؤمنين عليه السّلام فى مرسلة الصدوق أنّه خطب و قال: «حلال بيّن و حرام بيّن و شبهات بين ذلك. فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، و المعاصى حمى اللّه، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»[۱۲۳].

و منها: رواية أبى جعفر الباقر عليه السّلام، قال: «قال جدّى رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله فى حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال و الحرام: «من رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرعاها فى الحمى. ألا و إنّ لكلّ ملك حمى، و إنّ حمى اللّه محارمه، فاتّقوا حمى اللّه و محارمه»[۱۲۴].

و منها: ما ورد من:

«إنّ فى حلال الدنيا حسابا و فى حرامها عقابا و فى الشّبهات عتابا»[۱۲۵].

و منها: رواية فضيل بن عياض، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: من الورع من الناس؟ قال «الّذى يتورّع عن محارم اللّه و يجتنب هؤلاء، فإذا لم يتّق الشبهات وقع فى الحرام و هو لا يعرفه»[۱۲۶].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۲۹۹

ترجمه:

مؤيّدات بر ارشادى بودن اخبار تثليث

امورى مؤيد اين هستند كه نبوىّ در كلام امام عليه السّلام در مقام الزام به ترك شبهات نيست.

۱- عموم (لفظ) الشبهات (در اخبار تثليث) شامل شبهات موضوعيّه تحريميّه‌اى مى‌شود كه اخباريون خود اعتراف به لزوم احتياط در آنها دارند (و لذا چگونه مى‌شود اين احاديث را دليل بر وجوب احتياط قرار داد.

و اختصاص نبوىّ به خصوص شبهات حكميّه، علاوه بر اينكه مستلزم اخراج اكثر افراد شبهه (كه از شبهات موضوعيّه هستند) از تحت آنهاست، با سياق آنها هم تنافى دارد. زيرا سياق اخبار مزبور آبى و فرارى از تخصيص است، چرا كه امور منحصر در سه امر ذيل‌اند:

(حلال بيّن، حرام بيّن و شبهات) و حال آنكه شبهات موضوعيّه از قسم حلال بين نيست و اگر شبهات موضوعيّه به لحاظ ادلّه جواز

ارتکاب شبهات موضوعیّه، از (قسم) حلال بیّن قرار داده شوند می گوییم:

عینا این بیان نسبت به شبهات حکمیّه جاری است (و این قسم از شبهات را نیز به اعتبار وجود ادلّه و براهین معتبره می‌توان از شبهات خارج و در حلال بیّن قرار داد).

۲- پیامبر اکرم صلی اللّه علیه و آله، وقوع در محرّمات و هلاکت بدون التفات را بر ارتکاب شبهه و وارد شدن در آن مترتّب فرموده است.

و مراد از شبهه (خصوص فردی از افراد نبوده بلکه) جنس شبهه مراد است، زیرا حضرت صلی اللّه علیه و آله در مقام بیان آن چیزی است که مردّد میان حلال و حرام است و نه بیان تحذیر از ارتکاب مجموع شبهات (و روشن است که این مقصود تنها با اراده جنس اداء می‌شود)، علاوه بر اینکه تحذیر از ارتکاب مجموع، با استشهاد امام علیه السّلام تنافی دارد.

و روشن است که ارتکاب جنس شبهه موجب وقوع در حرام و نیز سبب هلاکت بدون التفات نمی‌شود، مگر از باب مجاز مشارفت (یعنی: مگر از این جهت که ارتکاب جنس شبهه سبب اشراف نفس و نزدیک شدنش به ارتکاب حرام می‌شود)، چنانچه در برخی از کلمات گذشته (لو ان راعیا رعی الی جانب الحمی لم یثبت .... الخ در روایت نعمان ابن بشیر) و پاره‌ای از اخبار آینده برآن دلالت دارند.

پس: استدلال (به این حدیث شریف) موقوف است بر اثبات کبری (یعنی: حرمت اشراف بر وقوع در حرام و ابتلاء به هلاکت بدون علم و التفات) که آن‌هم بسیار دشوار است.

۳- اخبار بسیاری که با این حدیث شریف هم سیاق بوده و به خاطر قرائنی که در آنها وجود دارد، ظهور در استحباب دارند از جمله: فرموده حضرت پیامبر صلی اللّه علیه و آله در روایت نعمان ابن بشیر است که در اخبار توقف

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۰۰

مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

و از جمله:

فرموده امیر مؤمنان علی علیه السّلام در روایت مرسله صدوق است که حضرت خطبه‌ای خواندند و فرمودند:

(امور بر سه دسته‌اند):

حلال آشکار، حرام واضح و روشن و اموری که مشتبه میان این دو است.

پس: کسی که مشتبه را ترک نماید، آمادگی‌اش برای حرام آشکار بیشتر است و حال آنکه معاصی قرقگاه خدای تعالی است.

پس: کسی که در اطراف آن چرا کند بیم آن می‌رود که داخل در آن شود.

و از جمله:

روایتی است از امام باقر علیه السّلام که حضرت فرموده‌اند:

جدّم پیامبر صلی اللّه علیه و آله در حدیثی که امر به ترک شبهات میان حلال و حرام نمودند فرمودند:

کسی که گوسفندانش را نزدیک قرقگاه بچرانـد نفسـش او را به این می‌دارد که آنها را وارد قرقگاه کنـد، آگاه باش، برای هر سلطانی قرق گاهی است و قرقگاه خدای تعالی محرّمات است.

و از جمله:

روایتی است به این مضمون که در حلال دنیا حساب و در حرامش عقاب و در شبهاتش عتاب و سرزنش است.

و از جمله:

روایت فضل ابن عیاض است که می گوید: محضر امام صادق علیه السّلام سؤال کردم پرهیزگار چه کسی است؟

حضرت فرمودند: آن‌کس که از حرام الهی اجتناب کند و از اموال ظلمه دوری نماید. پس اگر از شبهات احتیاط ننماید در محرّمات واقع شده بدون اینکه خود ملتفت باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۰۱

تشریح المسائل

حاصل مطلب در متن مزبور چیست؟

این است که: شیخ سه مؤید آورده مبنی بر اینکه حدیث نبوی صلی اللّه علیه و آله در مقام الزام به ترک مشتبهات نیست تا وجوبی بوده و مثبت مدّعای اخباری باشد، بلکه در مقام بیان مطلق الرّجحان است.

ویژگی عمومی اخبار توقّف و اخبار تثلیث را مقدمهٔ بیان کنید؟

۱- اخبار توقف و احتیاط نوعا تعمیم و یا اطلاق داشته و شامل جمیع شبهات می‌شدند، چه موضوعیّه و چه حکمیّه و در هریک نیز چه وجوبیه و چه تحریمیّه.

۲- اخبار تثلیث عموما به باب شبهات تحریمیّه اختصاص داشته و شامل شبهات وجوبیه نمی‌شوند.

چرا اخبار تثلیث شامل شبهات وجوبیّه نمی‌شوند؟

زیرا در همه آن‌ها امور به سه قسم تقسیم می‌شوند:

حلال بیّن، حرام بیّن و شبهات بین ذلک.

مراد از شبهات بین ذلک چه شبهاتی است؟

به قرینه مقابله و به قرینه (ذلک)، مراد شبهات بین الحلال و الحرام است و شبهه بین الحلال و الحرام، همان شبهه تحریمیّه است.

با حفظ مقدّمات فوق مؤید و شاهد اول بر اینکه حدیث نبوی در مقام بیان مطلق الرّجحان است و نه خصوص الزام و وجوب چیست؟

این است که: احادیث مزبور عمومیّت داشته و شامل شبهات تحریمیّه و شبهات موضوعیّه هر دو می‌شوند و حال آنکه بالإجماع در شبهات موضوعیّه تحریمیّه اجتناب واجب نیست بلکه راجح است.

پس: شمول بر شبهات از جمله شبهه موضوعیّه، قرینه است بر عدم الزام.

اگر گفته شود چه مانعی دارد که ما حدیث نبوی را حمل بر وجوب کرده سپس آن را به شبهات تحریمیّه حکمیّه اختصاص داده و شبهات تحریمیّه موضوعیه را به حکم اجماع و ادلّه خاصّه، استثناء کنیم چه پاسخ داده می‌شود؟

گفته می‌شود این تخصیص دو اشکال دارد:

۱- اینکه مستلزم تخصیص اکثر است، چون‌که اکثر شبهاتی که در خارج برای مکلّفین به وقوع می‌پیوندد از نوع شبهات موضوعیّه است و شبهات حکمیه تحریمیّه بسیار کم‌اند و تخصیص اکثر هم قبیح است.

۲- اینکه سیاق حدیث نیز از تخصیص ابا داشته و فراری است، چون‌که حدیث به قرینه کلمه (انّما) و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۰۲

یا اینکه به قرینه ظهور تقسیم، در مقام بیان ظهور در حصر دارد. به عبارت دیگر: گویای این است که امور سه قسم بیشتر ندارند.

حال اگر حدیث را به شبهات تحریمیّه حکمیّه اختصاص داده و شبهات و موضوعیّه تحریمیّه را خارج کنیم مستلزم این است که امور منحصر در سه قسم نباشند، بلکه دارای شقّ چهارمی هم باشند و این مطلب منافی با حصر است، پس وجهی برای تخصیص و یا به عبارت دیگر: اختصاص دادن آن به شبهات تحریمیّه حکمیّه وجود ندارد.

اگر گفته شود چه اشکالی دارد که ما شبهات بین ذلک را به شبهات تحریمیّه حکمیّه اختصاص داده و مع‌ذلک مشکل را این‌گونه حل کنیم که شبهات موضوعیّه تحریمیّه را داخل در قسم اوّل یعنی حلال بین قرار داده چه آنکه ارتکاب آن قطعا جایز است تا بشود حلال بیّن و منافاتی هم با ظهور در حصر نداشته باشد، چه پاسخ داده می‌شود؟

گفته می‌شود که: اولا: شبهات موضوعیّه با قطع‌نظر از ادلّه خاصّه بالوجدان داخل در حلال بیّن نیستند. ثانیا: سلّمنا که شبهات موضوعیّه و بر اساس ادلّه خاصه داخل در حلال بیّن باشد می‌گوییم:

شبهات حکمیّه تحریمیّه را نیز به خاطر اینکه ادله قطعیه بر جواز ارتکاب داریم داخل در حلال بیّن کنید نتیجه: این می‌شود که حدیث نبویّ اختصاص می‌یابد به موارد علم اجمالی و موارد شک بدوی قبل الفحص و الیأس در حالی که احدی از اصولیین و اخباریین به این امر ملتزم نیستند.

دوّمین شاهد و مؤید بر مطلق الرّجحان بودن امر در حدیث نبوی چیست؟

این است که: رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله به حکم (من ارتکب الشبهات وقع فی المحرّمات):

وقوع در حرام و هلاک شدن بدون التفات را مترتّب فرموده بر ارتکاب شبهه به عبارت دیگر: مطلب به صورت قضیه شرطیّه مطرح شده که میان شرط و جزا ترتّب وجود دارد. حال: کلمه (الشبهات) به دلیل اینکه جمع محلّی به ال است مفید عموم می‌باشد، لکن دو احتمال در آن وجود دارد:

۱- اینکه این عموم، عموم مجموعی باشد. یعنی ارتکاب مجموع شبهاتی که در خارج پیش می‌آید، بما هو مجموع، واقع شدن در حرام و افتادن در هلاکت را به دنبال دارد، لکن به اعتبار برخی از آنها از باب اینکه علم اجمالی داریم به اینکه در میان مشتبهات حرامی وجود دارد اگرچه علم تفصیلی به آن نداریم.

پس: ارتکاب مجموع موجب وقوع در حرام است، هرچند ارتکاب برخی شبهات این مجموعه سبب این وقوع نشوند.

۲- اینکه این عموم، عموم استغراقی باشد یعنی: ارتکاب کلّ فرد فرد من افراد الشبهة، مستقلا سبب وقوع در هلاکت و حرام است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۰۳

کدامیک از دو احتمال مذکور صحیح است؟

احتمال دوّم صحیح است.

به چه دلیل احتمال دوّم صحیح است؟

۱- به این دلیل همان‌طور که رسول خدا صلی اللّه علیه و آله در قسم اوّل یعنی: حلال بیّن و در قسم دوّم یعنی حرام بیّن در مقام بیان مفهوم حلال بین و حرام بیّن است با قطع‌نظر از اینکه مراد همه حلالها و حرامها من حیث المجموع باشد، همین‌طور هم در قسم سوم (و به قرینه مقابله) در مقام بیان مفهوم مردّد میان حلال و حرام است و نه در مقام تحذیر از ارتکاب مجموع بما هو مجموع.

۲- و به این دلیل که استشهاد امام علیه السّلام به کلام پیامبر صلی اللّه علیه و آله نیز گواهی دیگر است بر این مدّعا، زیرا امام علیه السّلام به خاطر شبهه واحده که خبر واحد شاذّ و نادر باشد به این کلام استشهاد نمود و این با اراده مجموع من حیث المجموع منافات دارد.

۳- و به این دلیل که اصل در عمومات استغراق است و نه مجموعی. حال وقتی مراد عموم استغراقی شده مقصود این است که جنس شبهه ارتکابش چنین اثری دارد و تردیدی نیست که ارتکاب جنس شبهه بالوجدان سبب وقوع در حرام و هلاکت نیست، بلکه شاید مکلّف اتفاقا در حرام بیفتد و شاید هم نه.

آیا اشراف بر ارتکاب حرام، موجب حرام شدن ارتکاب شبهه نمی‌شود؟

خیر، زیرا اگر از خارج دلیل داشتیم که اشراف بر حرام، حرام است می‌گفتیم که ارتکاب شبهه که سبب اشراف بر ارتکاب حرام

است، نیز حرام است، لکن چنین دلیلی وجود ندارد.

اگر دلیلی هست، دلالت بر حرمت ارتکاب به حرام دارد و نه حرمت اشراف بر حرام.

سومین شاهد و مؤید بر مطلق الرجحان بودن (امر) در حدیث نبوی چیست؟

این است که روایات بسیاری وجود دارد که هماهنگ با این روایت‌اند و لکن به حکم قرائنی که در آنها وجود دارد، همگی ظهور در استحباب دارند و لذا این حدیث نیز حمل بر استحباب می‌شود.

محل شاهد در پنج روایت بعدی چیست؟

در روایت اوّل این است که لو انّ راعیا رعی الی جانب الحمی لم یثبت غنمه ان یقع فی وسطه فدعوا المشتبهات. در روایت دوم این است که: و المعاصی حمی اللّه، فمن یرتع حولها یوشک ان یدخلها.

در روایت سوم این است که: من رعی غنمه قرب الحمی نازعته نفسه الی ان یرعاها فی الحمی.

در روایت چهارم این است که: و فی الشبهات عتابا (یعنی: ملامت) در روایت پنجم این است که: من الورع من الناس قال .... که ورع بودن مستحب است و نه واجب. حاصل اینکه اخباریها نتوانستند با این دلایل واجب بودن احتیاط را در شبهات تحریمیّه اثبات کنند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۰۴

متن: و أمّا العقل فتقریره بوجهین:

أحدهما: أنّا نعلم إجمالا قبل مراجعهٔ الأدلّهٔ الشرعیّهٔ بمحرّمات کثیرهٔ یجب- بمقتضی قوله تعالی:

وَ ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا[۱۲۷] و نحوه- الخروج عن عهدهٔ ترکها علی وجه الیقین، بالاجتناب أو الیقین بعدم العقاب، لأنّ الاشتغال الیقینیّ یستدعی الیقین بالبراءهٔ باتّفاق المجتهدین و الأخباریّین، و بعد مراجعهٔ الأدلّهٔ و العمل بها لا یقطع بالخروج عن جمیع تلک المحرّمات الواقعیّهٔ، فلا بدّ من اجتناب کلّ ما احتمل أن یکون منها إذا لم یکن هناک دلیل شرعیّ یدلّ علی حلّیّته، إذ مع هذا الدلیل یقطع بعدم العقاب علی الفعل علی تقدیر الحرمهٔ واقعا.

فإن قلت: بعد مراجعهٔ الأدلّهٔ نعلم تفصیلا بحرمهٔ امور کثیرهٔ و لا نعلم إجمالا بوجود ما عداها، فالاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصیل غیر متیقّن حتّی یجب الاحتیاط. و بعبارهٔ اخری: العلم الإجمالیّ قبل الرجوع إلی الأدلّهٔ، و أمّا بعده فلیس هنا علم إجمالیّ.

قلت: ان ارید من الأدلّهٔ ما یوجب العلم بالحکم الواقعیّ الاوّلیّ فکلّ مراجع فی الفقه یعلم انّ ذلک غیر میسّر، لانّ سند الاخبار لو فرض قطعیّا لکن دلالتها ظنّیّهٔ.

و ان ارید منها ما یعمّ الدّلیل الظّنّی المعتبر من الشّارع فمراجعتها لا یوجب الیقین بالبراءهٔ من ذلک التّکلیف المعلوم اجمالا، اذ لیس معنی اعتبار الدّلیل الظّنّی الّا وجوب الاخذ بمضمونه، فان کان تحریما صار ذلک کانّه احد المحرّمات و ان کان تحلیلا کان اللّازم منه عدم العقاب علی فعله و ان کان فی الواقع من المحرّمات. و هذا المعنی لا یوجب انحصار المحرّمات الواقعیّهٔ فی مضامین تلک الادلّهٔ حتّی یحصل العلم بالبراءهٔ بموافقتها. بل و لا یحصل الظّنّ بلا براءهٔ عن جمیع المحرّمات المعلومهٔ اجمالا و لیس الظّنّ التّفصیلی بحرمهٔ جملهٔ من الافعال کالعلم التّفصیلی بها لانّ العلم التفصیلی بنفسه مناف کذلک العلم الإجمالی و الظّنّ غیر مناف له لا بنفسه و لا بملاحظهٔ اعتباره شرعا علی الوجه المذکور.

نعم، لو اعتبر الشّارع هذه الادلّهٔ بحیث انقلب التّکلیف الی العمل بمؤدّاها بحیث یکون هو المکلّف به کان ما عدا ما تضمّنه الادلّهٔ من محتملات التّحریم خارجا عن المکلّف به، فلا یجب الاحتیاط فیها.

و بالجملهٔ: فما نحن فیه بمنزلهٔ قطیع غنم یعلم اجمالا بوجود محرّمات فیها ثمّ قامت البیّنهٔ علی تحریم جملهٔ منها و تحلیل جملهٔ و بقی الشّک فی جملهٔ ثالثهٔ، لانّ مجرّد قیام البیّنهٔ علی تحریم البعض لا یوجب العلم و لا الظّنّ بالبراءهٔ من جمیع المحرّمات.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۰۵

نعم، لو اعتبر الشّارع البیّنة فی المقام بمعنی انّه امر بتشخیص المحرّمات المعلومة وجودا و عدما بهذا الطّریق رجع التّکلیف الی وجوب اجتناب ما قام علیه البیّنة لا الحرام الواقعی.

ترجمه:

تمسّک اخباریها به دلیل عقلی در اثبات احتیاط

اشاره

پس تقریر این دلیل به دو وجه ممکن است:

۱- قبل از مراجعه به ادلّه شرعیه به وجود محرّمات بسیاری علم اجمالی داریم که به مقتضای این فرموده حق‌تعالی (وَ ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)، و امثال آن، خروج از عهده ترک آنها، به سبب اجتناب از آنها و یا یقین بر عدم عقاب در اثر ارتکاب آنها، (به واسطه قیام دلیل بر عدم لزوم احتیاط)، واجب است. زیرا که به اتفاق مجتهدین اشتغال یقینی، مستدعی برائت یقینیّه است.

و پس: از مراجعه به ادلّه شرعیه و عمل به آنها قطع به خروج از عهده جمیع این محرّمات واقعیّه باشد اجتناب نماییم، مشروط به اینکه دلیل شرعی بر حلیّت آن اقامه نشده باشد، زیرا که با وجود چنین دلیلی یقین حاصل می‌شود به اینکه در ارتکابش عقابی نیست اگرچه در واقع حرام باشد.

اشکال

اگر در مقام اشکال به بیان مذکور گفته شود:

پس: از مراجعه به ادلّه تفصیلا علم به حرام بودن بسیاری از امور پیدا می‌کنیم و به جز آنها علم اجمالی دیگری نداریم.

پس: اشتغال ذمّه به غیر محرّمات معلومه تفصیلی متیقّن نبوده تا احتیاطش واجب باشد و به عبارت دیگر: علم اجمالی قبل از رجوع به ادله بوده است، لکن پس از آن چنین علمی وجود ندارد (چه پاسخی داده می‌شود؟)

جواب

اگر مراد از ادله آن چیزی است که موجب علم به حکم واقعی اوّلی است، هر مراجعه‌کننده به فقه می‌داند که این امر میسّر نیست، زیرا به فرض که سند اخبار قطعی باشد لکن دلالت آنها ظنّی است.

و اگر مراد از ادلّه اعم از دلیل ظنّی معتبر باشد، پس مراجعه به آنها نیز موجب یقین به برائت از تکلیف معلوم بالاجمال نمی‌شود، زیرا معنای معتبر بودن دلیل ظنّی تنها این است که: اخذ به مضمون آن واجب است، لذا:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۰۶

اگر مضمون تحریم باشد، شیء محرّم هم یکی از محرّمات محسوب می‌شود و اگر مضمون تحلیل باشد مستلزم این است که بر فعل و ارتکاب آن عقابی نیست اگرچه در واقع از محرّمات محسوب شود.

و این معنا سبب آن نمی‌شود که محرّمات واقعیه را منحصر در مضامین این ادلّه بدانیم تا موافقت آنها باعث حصول علم به برائت شود، بلکه مجرّد اطاعت آنها و موافقتشان حتّی ظنّ به برائت ذمّه از تمام محرّمات معلوم بالاجمال، نمی‌آورد.

بله، اقامه آنها ظنّ تفصیلی به پاره‌ای از محرّمات می‌آورد ولی ظنّ تفصیلی به حرمت جمله‌ای از افعال مثل علم تفصیلی به آنها نیست (تا امتثال آن سبب حصول علم به برائت ذمّه شود).

زیرا علم تفصیلی خود به تنهایی منافی با علم اجمالی است، به خلاف ظن که هیچ تنافی با آن ندارد.

نه به نفسه و نه به لحاظ اعتبار شرعی آن بر وجهی که ذکر شد.

استدراک

بله، اگر شارع این ادلّه را به نحوی اعتبار کرده باشد که تکلیف به سبب عمل کردن به مؤدّای آن (مدلول ادلّه) منقلب شده، به طوری که مفاد و مدلول آنها، مکلّف به واقعی گردد، محتملات التحریم (یعنی: آنچه غیر از مضمون این اخبار است) از مکلّف به خارج است و لذا احتیاط در آنها واجب نیست.

خلاصه کلام اینکه:

مورد بحث به منزله گلّه گوسفندان است که علم اجمالی به وجود محرّمات در آنها وجود دارد. سپس بیّنه و اماره بر حرام بودن برخی از آنها و حلال بودن برخی دیگر اقامه شده و (لکن) در برخی دیگر از آنها شک باقی بماند، چه آنکه قیام بیّنه بر حرام بودن برخی از آنها، نه وجوب حصول علم و نه ظنّ به برائت از تمام محرّمات می‌آورد.

بله، اگر شارع مقدّس بیّنه را در این مقام به نحوی اعتبار کرده باشد که آن را مشخّص محرّمات معلوم به حسب وجود و عدم قرار داده باشد، برگشت تکلیف به وجوب اجتناب از هر موضوعی است که بیّنه بر حرمتش اقامه شده و نه حرام واقعی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۰۷

تشریح المسائل

مراد از (انّا نعلم اجمالا ... الخ) چیست؟

این است که: شبهه در این مقام از قبیل شبهه کثیر در کثیر است و نه قلیل در کثیر تا اینکه از مصادیق شبهه غیر محصوره به حساب آمده و در نتیجه احتیاط منتفی باشد.

مراد از (اذ مع هذا الدّلیل نقطع بعدم العقاب ... الخ) چیست؟

این است که: دلیل قائم از دو حال خارج نیست: یا قطعی است و یا ظنّی.

در صورت قطعی بودن بلاتردید پس از قطع به عدم عقاب بر فعل عقل حکم به جواز آن می‌نماید، چه آنکه حکم عقل به واسطه وجود احتمال بود و لکن حال که فرض کردیم احتمال منفی است، پس حتما قطع و یقین به جواز ارتکاب پیدا می‌شود.

و در صورت ظنّی بودن، اگرچه دلیل ظنّی است و با متابعت از آن باز احتمال وجود دارد ولی بعد از ملاحظه این نکته که ظنّ در مورد دلیل مذکور حجّت قطعی و برهان حتمی است احتمال مزبور نفی شده و قطع به عدم لزوم احتیاط حاصل می‌شود و لو آنکه در واقع فعل حرام و منهی باشد.

مراد از (هذا المعنی ...) چیست؟

نحوه اعتبار دلیل ظنّی است که عبارت است از تنزیل مؤدایش منزله واقع و نیز جعل عذر و معاقب نبودن بر فعلی که دلیل بر اباحه‌اش دلالت کرده است.

مراد از عبارت (علی الوجه المذکور) چیست؟

این است که:

اگر دلیل دلالت بر حرمت شیء کند، شیء مزبور به منزله یکی از محرّمات واقعی محسوب می گردد و اگر بر حلیّت آن دلالت نماید، معنای آن این است که مکلّف در ارتکاب آن معذور است.

سومین و آخرین دلیل از ادلّه اخباریین بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیّه تحریمیّه چیست؟

عبارتست از دلیل العقل و حکم عقلی که به دو وجه از سوی آنها تقریر شده است.

وجه اوّل آن چیست؟

این است که الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی یا البراءة الیقینیّة.

شرح و تقریر وجه مذکور چگونه است؟

این است که: هریک از ما مسلمانان با قطع‌نظر از ادلّه شرعیّه همچون آیات و اخبار و قبل از مراجعه به آنها قطع و علم اجمالی داریم که شارع در واقع و نفس الامر یک سلسله تکالیفی را برعهده ما گذاشته و از ما خواسته که این وظایف را امتثال نماییم. فی المثل: اموری را بر ما واجب کرده و ما را مکلّف به انجام

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۰۸

آنها نمود (که فعلا ـ مورد بحث ما نمی‌باشد) و اموری را بر ما تحریم کرده که ما مکلّف به اجتناب از آنها هستیم به طوری که در صورت ارتکاب، عقاب برآن مترتّب است.

حال به حکم عقل اطاعت مولی واجب و معصیت مولی حرام است، پس: باید نواهی او را اطاعت کرده و از محرّمات اجتناب کنیم. امّا شارع مقدّس در شریفه (ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ) در واجبات، و (ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) در محرّمات، بر این حکم عقلی تأکید نموده است.

در نتیجه: به حکم این علم اجمالی، اشتغال یقینی آمد، و به حکم عقل مستقل، اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیّه است. یعنی مکلّف باید کاری کند که یقین نماید از تمام محرّمات واقعیّه اجتناب کرده است. لکن حصول این یقین به این است که: در هرکجا هم که احتمال حرمت می‌دهد ترک کرده و تنها اموری را که یقین به حلیّت آنها دارد و یا اینکه حد اکثر ظنّ معتبر بر حلیّت آنها قائم شده، مرتکب شود. امّا در فرض مزبور اگرچه در واقع اماره خطا کرده و شاید حرام واقعی را برای مکلّف مباح کرده باشد و مکلّف مرتکب حرام شده باشد، لکن عقاب ندارد، چرا که از دلیل معتبر شرعی متابعت نموده است.

و امّا:

- مکلّف باید از اموری که یقین به حلیّت آنها ندارد، اماره معتبره هم بر حلیّت آنها اقامه نشده، اجتناب کند اعم از اینکه به حرمت آنها قطع داشته باشد و یا اینکه ظنّ معتبر بر حرمت آنها اقامه شده باشد و یا اینکه مجرّد احتمال حرمت در کار باشد.

حال با همین علم اجمالی به سراغ ادلّه رفته و به همه منابع سرزده و هرکجا دلیلی بر حرمت یافته متابعت می‌نماید و لکن باز این علم اجمالی در مکلف وجود دارد و به اینکه از تمام محرّمات واقعیّه اجتناب کرده باشد یقین ندارد. یعنی: احتمال قابل اعتنا می‌دهد که غیر از این‌ها محرّمات دیگری باشد که او از طریق رجوع به ادلّه شرعیّه به آنها نرسیده باشد. پس باز هم علم اجمالی بعد المراجعه باقی است.

با بقاء علم اجمالی، اشتغال یقینی ثابت می‌شود و لذا به حکم قاعده مسلّمه که هر اشتغال یقینی مستلزم برائت یقینیّه است، عقل مکلّف را ملزم به احتیاط نموده و او را وادار می‌کند که از هر محتمل التحریمی اجتناب کند، مگر در موردی که مؤمن و دلیل بر عدم عقاب اقامه شود.

مثل شبهات وجوبیّه و یا موضوعیّه که با وجود احتمال حرمت و ترتّب عقاب بر ارتکاب آنها، چون دلیل بر عدم لزوم احتیاط موجود است، ناگزیر ارتکاب آنها مستلزم عقاب نیست ولی در غیر این موارد که محلّ بحث و مفروض کلام است، عقل حاکم به وجوب

احتیاط است و هذا هو مطلوب الاخباری.

اگر گفته شود که قبول داریم که اشتغال یقینی مستلزم فراغ یقینی است، لکن با تمسّک به این

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۰۹

قاعده عقلی جهت لزوم احتیاط در ما نحن فیه مخالفیم چرا که قبل از رجوع به ادلّه احکام شرعیه این علم اجمالی وجود داشت و واقع را بر ما منجّز می‌کرد ولی بعد از مراجعه به ادلّه این علم اجمالی منحل گردیده و تبدیل شده ۱- به یک علم تفصیلی نسبت به آن مواردی که از ادلّه به دست آورده‌ایم ۲- و به یک شک بدوی نسبت به ما زاد آن.

لذا موارد متیقّنه را گرفته از آن اجتناب و در ما زاد اصل برائت را جاری می‌کنیم دلیل این مستشکل بر انحلال علم اجمالی چیست؟

این است که: اگر بعد از تحصیل موارد مذکور از ادلّه از او بپرسند که آیا باز هم علم اجمالی داری به وجود محرّمات دیگر؟ نمی‌تواند با قطع بگوید آری، چرا که احتمال می‌دهد که محرّمات واقعیّه منحصر به همین موارد تحصیلی باشد و نه بیشتر و لذا نسبت به ما زاد شک او بدوی بوده و اصالهٔ العدم جاری می‌کند.

حاصل اشکال مزبور چیست؟

این است که: می‌گویند ما نیز قبول داریم که قبل از مراجعه به ادلّه باید احتیاط کرد، لکن بعد المراجعه و فحص و یأس دیگر وجهی برای وجوب احتیاط و اجتناب از هر محتمل التحریمی وجود ندارد. الّا در مواردی که دلیل بر حرمت آن دلالت دارد.

به عبارت دیگر: علم اجمالی به وجود محرّمات قبل از مراجعه به ادلّه شرعیّه وجود دارد، لکن پس از مراجعه این علم منحل می‌گردد به علم تفصیلی در خصوص:

۱- محرمات معلوم ۲- و شک بدوی در غیر آن‌ها و لذا قاعده اشتغال تنها اطاعت و امتثال در خصوص معلوم تفصیلی را لازم و واجب می‌نماید و نه امر محتمل و مشکوک.

قبل از پاسخ به اشکال مزبور مقدمهٔ بفرمایید چند قسم ادلّه داریم؟

دو قسم: ۱- ادلّه علمیه که قطع آورند، ۲- ادلّه ظنّیّه که حد اکثر ظنّ به واقع می‌آورند.

کدام قسم، اکثریت ادلّهٔ الاحکام را تشکیل می‌دهد؟

از آنجا که:

- ادله علمیه در میان ادله احکام نادرند چرا که موارد مستقلات عقلیه نادراند.

- اجماع قطعی هم که کاشف قطعی از حکم واقعی باشد نادر است.

- نص قرآنی و سنت متواتر هم بسیار کم است.

پس: اکثریت مطلق ادلّهٔ الاحکام را، ادله ظنّیّه مثل خبر ثقه و ظواهر قرآن تشکیل می‌دهد.

با توجه به مقدمه فوق پاسخ از اشکال فوق الذکر چیست؟

این است که: اینکه شما می‌گویید بعد از مراجعه به ادله، علم اجمالی ما منحلّ می‌شود به یک علم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۱۰

تفصیلی و یک شک بدوی مرادتان مراجعه به کدام دسته از ادلّه است؟

۱- اگر مراد آن ادله‌ای است که نسب به حکم واقعی اوّلی قطع آورند که می‌گوییم: هرکسی که آشنای با فقه باشد می‌داند که این ادّعایی است برخلاف واقع چرا که ادلّه علمیه در اقلّ قلیل‌اند و اساسا تحصیل علم و قطع به واقعیات اوّلیه از طریق ادله شرعیّه امری است غیرممکن زیرا که از جمله ادلّه شرعیّه اخبار است که از نظر سند غالبا ضعیف و مخدوش‌اند و سلّمنا که سندشان هم قطعی باشد، دلالتشان ظنّی است حال با این وصف آیا می‌توان قطع و جزم به واقع پیدا کرد؟

۲- و اگر مرادتان ادلّه‌ای است که اعمّ از علم و ظنّ معتبر می‌آورند، باید گفت:

۱- مراجعه به این ادلّه هرگز یقین به برائت از تکلیفی که علم اجمالی به آن بوده، نمی‌آورد.

۲- معنای اعتبار دلیل ظنّی هم این نیست که علم اجمالی را منحل می‌کند، بلکه مراد از آن این است که: باید برطبق آن عمل شود و به مضمونش اخذ شود.

فی المثل:

۱- اگر مؤدّی و مفادّ آن حرمت فلان شیء است، آن شیء پس از قیام دلیل به مثابه یکی از محرّمات واقعیّه می‌شود که اجتناب از آن لازم است.

۲- و اگر مدلول آنها حلیت فلان شیء است، لازمه این دلالت این است که: اگر مکلّف آن را مرتکب شود، عقاب بر فعلش مترتّب نیست و نفس اقامه دلیل جعل عذر می‌کند، اگرچه شیء در واقع به حرمت اولیه خود باقی باشد. حال جای تردید نیست که این معنا سبب نمی‌شود که ما، محرّمات واقعیّه را منحصر در مدلول اخبار و این ادلّه ظنّیه بدانیم تا در نتیجه: اگر مکلّف خصوص آنها را امتثال نمود علم تفصیلی به برائت ذمّه پیدا کرده باشد و حتّی می‌توان ادّعا کرد که قیام ادلّه ظنی مزبور موجب ظنّ به انحصار محرّمات در مدلول آنها هم نمی‌شود تا قهرا از امتثالشان، ظنّ به برائت ذمّه از تمام محرّمات بیاورد.

بله حد اکثر پس از مراجعه به امارات معتبره یک ظنّ تفصیلی حاصل می‌شود به اینکه برخی از افعال در حق ما حرام شده است، ولی انحصار در کار نمی‌باشد.

آنگاه این ظنّ تفصیلی همانند علم تفصیلی نیست که موجب انحلال علم اجمالی شود چون‌که علم تفصیلی ذاتا با علم اجمالی تنافی دارد، چون محرّماتی که معلوم بالتفصیل‌اند عینا همان محرّمات معلومه بالاجمال‌اند و لذا وقتی فی المثل: به صد مورد از حرام تفصیلا دست پیدا کردیم، دیگر علم اجمالی باقی نمی‌ماند و حال آنکه ظنّ تفصیلی:

۱- نه ذاتا با علم اجمالی تنافی و تناقض دارد، چرا که ممکن است هیچ‌یک از این مظنونات در واقع حرام نباشند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۱۱

پس علم اجمالی از اثر نیفتاد و از بین نرفت.

۲- و نه به واسطه ادلّه حجیّت با علم اجمالی منافی است، چون بر مبنای ما، ادلّه حجیّت، امارات را طریق به سوی واقع می‌دانند که شاید مصیب باشد و شاید مخطئ.

پس باز هم علم اجمالی از بین نمی‌رود.

مقدمهٔ بفرمایید چه تفاوتی میان تصویب اشعری و تصویب معتزلی وجود دارد؟

۱- تصویب اشعری از همان اوّل می‌گوید:

احکام به عالمین اختصاص دارد و با قطع‌نظر از علم یا اماره معتبره واقعی در کار نیست، یعنی: با قیام اماره است که تازه تکلیف در حقّ مکلّف جعل می‌شود.

نکته: بر اساس این نظر اصلا قبل از مراجعه علم اجمالی معنا ندارد، بلکه هرچه اماره بدان قائم شد، آن وظیفه است.

۲- و تصویب معتزلی می‌گوید: احکام واقعیّه در لوح محفوظ وجود دارد و جاهل و عالم در آن احکام مشترک‌اند، لکن زمانی به درجه تنجز می‌رسد که علم یا اماره معتبره به آن دلالت کند.

در اینجا قیام اماره سببیّت دارد، یعنی سبب حدوث مصلحتی در مؤدّای اماره می‌شود به اندازه مصلحت واقع و یا بیشتر که عند المخالفهٔ، این اماره آن مصلحت ما فات را جبران می‌کند.

نکته: طبق این نظر قبل المراجعهٔ علم اجمالی به احکام واقعیّه وجود دارد، و لکن بعد المراجعهٔ و تحصیل مواردی از احکام، یقین

حاصل می‌شود که وظیفه فعلی ما همین موارد (مثلا ۲۰۰ تا) است و نسبت به ما زاد، شکّ بدوی خواهیم داشت.

در اینجا قبح عقاب بلابیان حاکم است، بلکه می گویند: قطع به عدم تنجّز و عقاب وجود دارد.

حاصل مطلب در عبارت (نعم، لو اعتبر الشارع .... الخ) چیست؟

این است که: بله بر مبنای مشهور اهل سنّت بعد المراجعه این علم اجمالی منحل می‌شود.

حاصل استدراک مزبور چیست؟

این است که: اگر بپذیریم که شارع مقدّس امارات ظنّیه (مثل اخبار را) به نحو جعل موضوع معتبر نموده به نحوی که پس از قیام آن، مدلولش مکلّف به واقعی گردد، ناگزیر:

۱- محرّمات واقعیّه و تکالیف اولیّه منحصر در ادلّه ظنّیه می‌شود.

۲- محرّمات محتمله که غیر آن محرّمات اولیّه‌اند از مکلّف به خارج گشته و دیگر جایی برای لزوم احتیاط در آنها وجود ندارد.

بدین ترتیب قیام این ادلّه، علم اجمالی مذکور را منحلّ می کند به علم تفصیلی به وجود محرّمات

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۱۲

موجود در ادلّه مزبور. سپس برای توضیح مورد ما نحن فیه و مورد بحث را تشبیه به گلّه گوسفندی نموده که علم اجمالی به وجود تعدادی گوسفند حرام داریم که به واسطه و طی با آنها یا غصبی بودن محرّم‌اند و در میان مجموعه گلّه مشتبه شده‌اند.

حال با این تقریر:

اگر بیّنه قائم شود که فلان و فلان گوسفند حرام است و فلان و فلان ... گوسفند حلال است، قطعا نسبت به بقیه مشکوک هستیم که آیا مشتمل بر حرام‌اند و یا نه، که در این موارد شکّ باید احتیاط کرد چرا که صرف قیام بیّنه بر حرام بودن تعدادی از گوسفندان و حلال بودن برخی دیگر از آنها، حرام واقعی را منحصر در آنها ننموده تا در نتیجه شکّ ما نسبت به باقیمانده مرتفع گردد.

بله، در صورتی که بیّنه به صورت محقّق موضوع و تعیین محرّم واقعی اعتبار شده باشد به طوری که مؤدّی و مدلولش همان حرامی است که مورد علم اجمالی است، لاجرم قیام آن بر حرمت تعدادی از گوسفندان موجب علم تفصیلی به انحصار حرام واقعی در همان بود، قهرا غیرش از محتملات از مورد علم اجمالی خارج شده و مجالی برای احتیاط در آنها نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۱۳

متن:

و الجواب: اوّلا، منع تعلّق تکلیف غیر القادر علی تحصیل العم إلا بما یؤدّی إلیه الطرق الغیر العلمیّهٔ المنصوبهٔ له، فهو مکلّف بالواقع بحسب تأدیهٔ هذه الطرق، لا بالواقع من حیث هو، و لا بمؤدّی هذه الطرق من حیث هو حتّی یلزم التصویب او ما یشبهه، لأنّ ما ذکرناه هو المحصّل من ثبوت الأحکام الواقعیّهٔ للعالم و غیره و ثبوت التکلیف بالعمل بالطرق، و توضیحه فی محلّه. و حینئذ فلا یکون ما شکّ فی تحریمه ممّا هو مکلّف به فعلا علی تقدیر حرمته واقعا.

و ثانیا، سلّمنا التکلیف الفعلیّ بالمحرّمات الواقعیّهٔ، إلّا أنّ من المقرّر فی الشبههٔ المحصورهٔ، کما سیجیء إن شاء اللّه تعالی، أنّه إذا ثبت فی المشتبهات المحصورهٔ وجوب الاجتناب عن جملهٔ منها لدلیل آخر غیر التکلیف المعلّق بالمعلوم الإجمالیّ اقتصر فی الاجتناب علی ذلک القدر، لاحتمال کون المعلوم الاجمالیّ هو هذا المقدر المعلوم حرمته تفصیلا. فأصالهٔ الحلّ فی البعض الآخر معارضهٔ بالمثل، سواء کان ذلک الدلیل سابقا علی العلم الاجمالی، کما إذا علم نجاسهٔ. حد الإناءین تفصیلا، فوقع قدرهٔ فی أحدهما المجهول، فانّه لا یجب الاجتناب عن الآخر، لأنّ حرمهٔ أحدهما معلومهٔ تفصیلا، ام کان لاحقا، کما فی مثال الغنم المذکور، فانّ العلم الإجمالیّ غیر ثابت بعد العلم التفصیلیّ بحرمهٔ بعضها بواسطهٔ وجوب العمل بالبیّنهٔ، و سیجیء توضیحه إن شاء اللّه تعالی، و ما نحن فیه من هذا

القبیل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۱۴

ترجمه:

پاسخ شیخ از تقریر اوّل در دلیل عقلی

اشاره

اولا- به دلیل منع تکلیف (ما لا- یطاق) بر شخص غیر قادر بر تحصیل علم به غیر مؤدّیات ادلّه غیر علمیّه‌ای که برایش نصب شده است، چه آنکه وی مکلّف به واقعی است که از این طرق ظنّیه محرز و مشخّص شود، نه واقع محض و من حیث هو، و نه مؤدّای این طرف من حیث هو، تا مستلزم تصویب و یا امری شبیه به آن باشد. زیرا آنچه ذکر شد حاصل ثبوت احکام واقعیّه برای عالم و غیر عالم و مکلّف بودن به عمل به طرق است و توضیح این معنا در محلش مقرّر است.

لذا مشکوک التحریم از مصادیق مکلّف به فعلی نمی‌باشد اگرچه در واقع هم حرام باشد.

ثانیا: سلّمنا که تکلیف فعلی به محرّمات واقعیه است، اما از احکام ثابت در شبهه محصوره، که عن‌قریب خواهد آمد این است که: وقتی در شبهات محصوره وجوب اجتناب از پاره‌ای از شبهات، به واسطه دلیل دیگری غیر از تکلیفی که تعلّق به معلوم اجمالی گرفته ثابت شد، در اجتناب به همین مقدار اکتفاء می‌شود، زیرا احتمال دارد معلوم اجمالی به همین مقداری باشد که حرمتش تفصیلا معلوم و محرز است لذا اصالهٔ الحلّ در دیگر شبهات و اطراف از معارضه به مثل خالی می‌ماند اعم از اینکه دلیل مزبور بر علم اجمالی سابق بوده، مثل زمانی که شخص به علم تفصیلی نجاست یکی از دو ظرف برایش محرز گشته و پس از آن نجاستی در یکی از آن دو به نحو نامعلوم واقع شود که در اینجا اجتناب از ظرف دیگر واجب نیست، بلکه وی مکلّف به اجتناب از همان ظرفی است که قبلا باید مرتکب نمی‌شد.

زیرا حرمت آن ظرف تفصیلا معلوم بوده ولی دیگری مشکوک و محتمل است چه آنکه امکان دارد نجاست حادث در همان ظرف نجس واقع شده باشد.

و یا اینکه دلیل مذکور بعد از حصول علم اجمالی قائم شود مثل مثال قطیع غنم (گلّه گوسفند) چه آنکه پس از علم تفصیلی به حرمت برخی از گوسفندان به واسطه وجوب عمل به قول بیّنه دیگر علم اجمالی ثابت نیست. چنانچه ان‌شاءالله در بحث‌های آینده توضیحش خواهد آمد و مورد بحث ما نیز از همین قبیل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۱۵

تشریح المسائل

حاصل جواب اول شیخ از وجه اول تقریر دلیل عقلی چیست؟

این است که ما:

۱- نباید تمام توجه خود را به احکام واقعیّه بما هو هو معطوف کنیم چنانکه مستدل چنین کرده است.

۲- و نباید تمام نظرمان را به احکام ظاهریّه و مؤدّیات امارات بدوزیم، چنانکه مصوبه چنین کرده‌اند، بلکه باید از یک نظر به واقع و نظر دیگرمان به ظاهر باشد.

حاصل مطلب در کلام چیست؟

این است که:

۱- مستدل که می‌گوید: بعد از مراجعه به ادلّه نیز علم اجمالی داشته و باید از محرّمات واقعیّه اجتناب کنیم و راه اجتناب هم، احتیاط است، تمام نظر و توجهش به واقع بما هو هو است. به عبارت دیگر می‌گوید:

ما مکلّف به واقع هستیم و راه آن‌هم احتیاط است.

۲- مصوّبه هم که می‌گویند: به هر مقداری که اماره قائم شده ما به همان مقدار مکلّفیم و به بیشتر از آن مکلّف نیستیم، تمام توجهشان به مؤدیات امارات است و کاری به واقع ندارند و چنانکه گذشت برخی از آنها اصلا واقع را قبول ندارند.

و حال آنکه ما می‌گوییم که: ما نسبت به واقع مکلّف هستیم، لکن به شرط دلالت اماره برآن.

به عبارت دیگر: درست است که خدای تعالی احکام واقعیّه‌ای دارد، امّا واقع بما هو هو بر ما منجّز نمی‌باشد مگر به شرط دلالت اماره برآن.

یعنی: هر حکم واقعی که اماره برآن قائم شد و از طریق اماره به آن رسیدیم، آن حکم در حق ما منجّز است. در نتیجه: هر حکم واقعی که اماره‌ای برآن قائم نشود به مرحله فعلیّت و تنجّز نمی‌رسد و در مرحله انشاء می‌ماند حال: در ما نحن فیه (یعنی: استعمال دخانیات) اماره‌ای اقامه نشده

تحصیل علم هم که بعد الفحص و الیأس ممکن نیست.

پس: تنجز تکلیف به آن قبیح است، اگرچه در واقع حرام باشد و هذا معنا اصل البراءة.

جهت تبیین بیشتر بفرمایید اساس و بنیان وجه اول تقریر دلیل عقلی از جانب اخباری چیست؟

اساس تقریر مذکور بر این استوار است که غیر عالم مکلّف به واقع من حیث هو باشد، لذا به آنچه از محرّمات واقعی که از طریق ادلّه ظنّیه دست یابد عمل می‌کند علاوه بر اینکه چون علم اجمالی وی به وجود محرّمات واقعی به این مقدار منحل نمی‌شود پس در محتملات باید احتیاط کند. چنانکه شرحش گذشت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۱۶

ایراد شیخ به این پایه‌ریزی و اساس تقریر چیست؟

این است که: این پایه‌ریزی و اتّخاذ مبنا صحیح نمی‌باشد، چرا؟

زیرا کسی که جاهل به واقع است و قادر بر تحصیل به آن نیست.

۱- نه به واقع من حیث هو هو مکلّف است تا اینکه احتیاط مزبور در حقّش لازم باشد.

۲- و نه به مؤدّای امارات و ادلّه ظنّیه من حیث هو تکلیف دارد تا مستلزم تصویب باشد.

بلکه مکلّف به وی، واقعی است که از طریق امارات مصوبه برای غیر عالمین جعل شده است.

لذا از طریق عمل به ادلّه ظنّی به آنچه وی نائل آمده کشف می‌کنیم که، مکلّف به وی در واقع به همین مقدار است و دیگر به غیر آن مکلّف نیست تا لازمه‌اش احتیاط باشد.

حاصل مطلب؟

این است که: شخصی که قادر بر تحصیل علم نیست بعد از مراجعه به ادلّه ظنّیه و عمل به مؤدّیات اگر باز هم در برخی از موضوعات شاکّ بود، دیگر مشکوک و محتمل التحریم از مصادیق مکلّف به وی نمی‌باشد. لذا جایز است که آن محتمل التحریم را مرتکب شود و چنانچه در واقع حرام باشد عقابی بر این ارتکاب مترتّب نمی‌شود.

اجمالا بفرمایید در چه جاهایی علم اجمالی بدون اثر است؟

۱- آنجا که اطراف شبهه غیر محصور باشند.

۲- آنجا که پای دو کس در میان باشد و هرکس مسئول حسابرس وضع خویش است مثل: اینکه علم اجمالی دارم به اینکه یا ظرف من نجس شده و یا ظرف زید.

۳- و آنجا که یک طرف شبهه از مورد ابتلاء مکلّف خارج شود مثل: علم اجمالی به نجاست ظرفی که نزد من است و یا ظرفی که نزد شماست.

۴- و آنجایی که پیش از علم اجمالی یقین تفصیلی به یک طرف پیدا کنم فی المثل: دو ظرف آب وجود دارد و من یقین دارم که فی المثل ظرف شماره دو قطعا نجس است، بعدا نیز قطره بولی در یکی از دو ظرف شماره یک و یا دو افتاده که نمی‌دانم داخل کدامیک واقع شده است.

در اینجا اجتناب از ظرف شماره یک (۱) لازم نیست، چرا؟

زیرا ظرف شماره دو قطعا نجس است و باید از آن اجتناب کنیم، در شماره یک نیز اصالهٔ الحلّ جاری می‌شود.

۵- آنجایی که اوّل علم اجمالی داشتم به وجود نجاستی در یکی از دو ظرف، سپس بیّنه‌ای که حجّت شرعی است پیدا شد و دلالت کرد که آنکه نجس است فلان ظرف است و دلیل حجیّت اماره نیز می گوید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۱۷

باید به بیّنه عمل کنی. پس باید معیّنا حکم کنم به نجاست فلان ظرف.

در نتیجه: ظرف دیگر مشکوک به شک بدوی است و اصل حلیّت در آن بلامانع است.

به طور خلاصه بفرمایید ما نحن فیه و مسئله مورد بحث از کدام‌یک از اقسام پنج گانه است؟

از همین قسم پنجم است.

چرا مورد بحث ما از همین قسم پنجم است که علم اجمالی فاقد اثر است؟

زیرا:

۱- اوّل علم اجمالی داشتم به وجود فی المثل صد حرام در اسلام.

۲- پس با مراجعه به ادله ظنیه این صد مورد را بدست آوردم.

۳- دلیل حجیّت اماره هم می‌گوید، باید به اماره عمل کنی لذا نمی‌توانی در این صد مورد اصالهٔ الحلّ جاری کنی، چرا که علم اجمالی و دلیل حجیّت اماره مانع از این کار است آنگاه نسبت به ما زاد عند الشک نیز جریان اصل اباحه بلامانع است. و حال آنکه در علم اجمالی جریان اصل نسبت به همه اطراف شبهه مانع دارد و نه نسبت به بعض اطراف.

با توجّه به مقدّمات فوق پاسخ دوم شیخ به وجه اول تقریر دلیل عقلی اخباریها چیست؟

می‌فرماید: سلّمنا که قبول کنیم، شخص مذکور مکلّف به واقع بما هو هو است در پاسخ می گوییم:

مورد بحث از مصادیق شبهه محصوره‌ای است که پس از حصول علم اجمالی به محرّمات دلیل معتبر بر تعیین برخی از آنها اقامه شده است (همان قسم پنجم در مقدمه)، و یکی از احکام حتمی در این قسم از شبهات این است که: غیر از دلیل و تکلیفی که به محرّم واقعی تعلّق گرفته است، اگر دلیل دیگری بر تعیین برخی از اطراف شبهه قائم شد و تفصیلا حرمت آنها را بیان نمود، علم اجمالی سابق منحلّ می‌شود به علم تفصیلی در خصوص ۱- مدلول دلیل جدید ۲- شک بدوی در محتملات دیگر بدین خاطر جریان اصالهٔ الحلّ در آنها بلامانع و ارتکاب به آنها با اعتماد به اصل مزبور، مباح و حلال است چرا؟

زیرا تا قبل از قیام دلیل جدید، از اجراء اصالهٔ الحلّ در این محتملات، به واسطه ابتلاء به معارض یعنی جریان اصل در اطراف دیگر، ممنوع و غیر مجاز بودیم.

اما اکنون که اجراء اصل در مدلول دلیل منقطع گردید و یقینا و تفصیلا حرمت آن محرز گردید دیگر مانعی از جاری شدن اصل

در محتملات دیگر وجود ندارد.

آیا حکم مزبور تنها در موردی است که دلیل جدید پس از حصول علم اجمالی قائم شود؟

خیر، نه تنها در این مورد ثابت است، در جایی هم که علم اجمالی پس از قیام دلیل تفصیلی بر تعیین محرّمی حادث شود، ثابت است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۱۸

در تبیین مطلب اخیر، یعنی موردی که علم اجمالی پس از دلیل تفصیلی حادث می‌شود، مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- شما یقین دارید از دو ظرفی که در برابر شماست، ظرف جانب راست نجس است و باید از آن اجتناب نمود، لکن ظرف طرف چپ پاک است و ارتکابش بلامانع است.

۲- برای چند لحظه از اطاق بیرون رفته و سپس بازمی‌گردید، یقین حاصل می‌کند که قطره نجسی مثل بول و یا .... در یکی از دو ظرف مذکور افتاده است، لکن نمی‌دانید در کدام‌یک از دو ظرف چپ و یا راست افتاده.

حال این علم اجمالی زمانی برای شما حاصل شده که قبل از آن به نجاست ظرف طرف راست و پاکی ظرف طرف چپ تفصیلا علم داشتید.

حکم در اینجا چیست؟

این است که از همان ظرف نجس سابق باید اجتناب نمود و حال آنکه اجتناب از ظرف دیگر لازم نمی‌باشد.

دلیل بر این مدّعی چیست؟

این است که علم به نجاست ظرف سمت راست و وجوب اجتناب از آن تفصیلی است ولی نسبت به ظرف دیگر صرفا یک احتمال و شک بدوی وجود دارد.

لذا: اگر در این ظرف مشکوک به اصالهٔ الطهارهٔ و یا اصالهٔ الاباحهٔ تمسّک کنیم مانعی ندارد به عبارت دیگر علم اجمالی بعد مؤثر نمی‌باشد، بلکه منحلّ است به علم تفصیلی و شک بدوی.

در تبیین موردی که دلیل تفصیلی پس از علم اجمالی قائم می‌شود مثال بزنید؟

فی المثل:

اجمالا می‌دانیم در بین فلان گلّه تعدادی از گوسفندان موطوئه‌اند و باید از آنها اجتناب کرد اجتناب از این تعداد نامعلوم مستلزم اجتناب از تمام گلّه است.

اما بعد دلیل معتبری اقامه می‌شود که تعداد مشخصی از این گوسفندان به صورت علامت‌گذاری شده حرام‌اند و باید از آنها پرهیز شود.

در اینجا یقینا لزوم اجتناب از خصوص همین گوسفندان معیّن شده است، لکن نسبت به سایر آحاد و اطراف شبهه الزامی وجود ندارد.

چرا نسبت به سایر آحاد الزامی وجود ندارد؟

زیرا اگر قبل از قیام دلیل در هریک از گوسفندان اصالهٔ الحلّ جاری می‌کردیم، در آحاد دیگر گلّه نیز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۱۹

این اصل جاری شده و در نتیجه اجراء اصل مبتلای به معارض می‌شد و لذا از تمسّک به اصل و جاری کردن آن ممنوع بودیم.

اما اکنون که دلیل آمد و تعداد معیّن و محرزی را مشخّص نمود و حرمت آنها را به طور تفصیل برای ما معلوم نمود، تنها در

خصوص این‌ها از اجراء اصل ممنوع هستیم و حال آنکه نسبت به آحاد محتمل الحرمهٔ دیگر هیچ‌گونه مانعی از اجراء اصل مزبور وجود ندارد پس با اعتماد به این اصل می‌توان محتملات دیگر را مرتکب شد. حال مورد بحث ما نیز از همین قبیل است. چرا؟

زیرا قبل از قیام امارات و ادلّه ظنّیه علم اجمالی به وجود محرّمات در واقع داریم که بنا بر وجوب اجتناب از محرّم واقعی، ما مکلّف به اجتناب از تمام اطراف شبهه هستیم و احتیاط در اینجا واجب است، لکن پس از اقامه دلیل ظنّی معتبر و تعیین برخی از محرّمات به طور تفصیل، اجتناب از خصوص آنها قطعی، و در غیر آنها از دیگر محتملات شک ما بدوی است و لاجرم اجراء اصل در آنها بلامانع است.

بدین ترتیب لزوم و وجوب احتیاط از تمام محتملات سخنی است بدون دلیل.

مراد از عبارت (اقتصر فی الاجتناب علی ذلک القدر ....) چیست؟

تعداد و مقداری است که دلیل جدید آن را معیّن و مشخص کرده است.

وجه این اکتفاء چیست؟

این است که: علم اجمالی به واسطه علم تفصیلی که مستند به دلیل جدید است مرتفع می‌شود چه آنکه علم تفصیلی بنفسه با علم اجمالی تنافی دارد.

دلیل بر معلوم بالتفصیل بودن در عبارت (لأن حرمهٔ احدهما معلومهٔ تفصیلا ....) چیست؟

این است که: قبل از حصول اشتباه و حدوث علم اجمالی به وقوع قدر است در یکی از دو ظرف به طور تفصیل حرام بودن یکی از آن دو معلوم بود و اکنون نیز معلوم است.

لذا اصالهٔ الطهارهٔ در ظرف مشتبه دیگر از معارضه به مثل سالم است، زیرا چنانکه گفته آمد در ظرف دیگر به اعتبار اینکه نجاستش تفصیلا معلوم است اصل مزبور جاری نمی‌شود.

مراد از (و ما نحن فیه من هذا لقبیل) چیست؟

این است که:

ما نحن فیه از مصادیق شبهه محصوره‌ای است که علم اجمالی سابق بر علم تفصیلی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۲۰

متن: الوجه الثانی: أنّ الأصل فی الأفعال الغیر الضروریّهٔ الحظر، کما نسب[۱۲۸] إلی طائفهٔ من الإمامیّهٔ، فیعمل به حتّی یثبت من الشرع الإباحهٔ، و لم یرد الإباحهٔ فی ما لا نصّ فیه، و ما ورد علی تقدیر تسلیم دلالته معارض بما ورد من الأمر بالتوقّف و الاحتیاط، فالمرجع إلی الأصل.

و لو تنزّلنا عن ذلک فالوقف کما علیه الشیخان[۱۲۹]، و احتجّ علیه فی العدّهٔ بأنّ الإقدام علی ما لا یؤمن المفسدهٔ فیه کالإقدام علی ما یعلم فیه المفسدهٔ[۱۳۰]. و قد جزم بهذه القضیّهٔ السیّد أبو المکارم فی الغنیهٔ[۱۳۱] و إن قال بأصالهٔ الإباحهٔ کالسیّد المرتضی[۱۳۲]، تعویلا علی قاعدهٔ اللطف و أنّه لو کان فی الفعل مفسدهٔ لوجب علی الحکیم بیانه، لکن ردّه فی العدّهٔ بأنّه قد یکون المفسدهٔ فی الإعلام و یکون المصلحهٔ فی کون الفعل علی الوقف[۱۳۳].

و الجواب: بعد تسلیم استقلال العقل بدفع الضرر أنّه إن ارید به ما یتعلّق بأمر الآخرهٔ من العقاب فیجب علی الحکیم تعالی بیانه، فهو مع عدم البیان مأمون، و إن ارید غیره ممّا لا یدخل فی عنوان المؤاخذهٔ من اللوازم المترتّبهٔ مع الجهل أیضا فوجوب دفعها غیر لازم عقلا، إذ العقل لا یحکم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدنیویّ المقطوع إذا کان لبعض الدواعی النفسانیّهٔ و قد جوّز الشارع بل أمر به فی بعض الموارد، و علی تقدیر الاستقلال فلیس ممّا یترتّب علیه العقاب، لکونه من باب الشبههٔ الموضوعیّهٔ، لأنّ المحرّم هو مفهوم الإضرار، و صدقه فی هذا المقام مشکوک، کصدق المسکر المعلوم التحریم علی هذا المائع الخاصّ، و الشبههٔ الموضوعیّهٔ لا یجب

الاجتناب عنها باتّفاق الأخباريّين أيضا، و سيجيء[۱۳۴] الكلام في الشبهة الموضوعيّة إن شاء اللّه تعالى.

ترجمه:

وجه دوّم از تقریر دلیل عقلی

این است که اصل در افعال غیر ضروری حظر و منع است، چنانکه این مبنا به جماعتی از علماء شیعه نسبت داده شده، پس تا (هنگامی که)، اباحه از جانب شرع ثابت گردد به این حظر عمل می‌شود و حال

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۲۱

آنکه در مسئله (ما لا نصّ فيه، که مورد بحث ما نیز همین است)، اباحه وارد نشده است.

و آنچه وارد شده (دلالتی برآن ندارد) و به فرض قبول دلالتشان با آنچه (ادلّه‌ای که) امر به توقّف و احتیاط نموده‌اند، معارض است، پس (بعد از تعارض) مرجع اصالة الحظر است.

و اگر از این (بیان و تقریر) تنزّل کرده (و قائل به منع و حظر نشویم)، پس (حکم در چنین موردی) توقّف است، چنانچه شیخ مفید و شیخ طوسی نیز بر این نظراند، و شیخ طوسی در کتاب عدة الاصول برآن این‌گونه استدلال کرده است که: اقدام کردن بر امری که از مفسده موجود در آن، در امان نیستیم، مثل اقدام بر چیزی است که فسادش معلوم است، و مرحوم سید ابو المکارم ابن زهره نیز (به همین مطلب یعنی اصالة الحظر) قاطع و جازم شده است، اگرچه همچون مرحوم سید مرتضی و با اعتماد به قاعده لطف به اصالة الاباحه قائل است و فرموده: اگر فساد و ضرری در فعل وجود می‌داشت، بر حکم واجب بود که آن را بیان کند، لکن نفس عدم البیان کاشف از عدم وجود آن است.

اما شیخ الطائفه در کتاب عدة تقریر مزبور (و قاعده لطف) را ردّ کرده می‌فرماید: گاهی مفسده و ضرر در اعلام و بیان کردن است و مصلحت در این است که فعل بر وقف و عدم البیان بماند.

پاسخ شیخ از وجه دوّم تقریر عقلی

به فرض تسلیم و قبول (بر اینکه عقل نسبت به دفع ضرر مستقل باشد)، می‌گوییم:

اگر از ضرر چیزی از جمله عقاب اراده شده باشد که مربوط به آخرت است، پس بر حکیم متعال بیان و اظهارش لازم است، پس در صورت عدم بیان مکلّف از عذاب اخروی در امان است و اگر غیر عقاب یعنی:

امری که در عنوان مؤاخذه داخل نیست اراده شده همچون لوازمی که حتّی با جهل بر ارتکاب شیء مترتّب است، مثل آثار وضعی اشیاء، پس وجوب دفع آن عقلا-لازم نیست، زیرا عقل به وجوب احتراز از ضرر دنیوی که شخص به واسطه برخی اغراض دنیویّه مرتکب می‌شود، مقطوع حکم نمی‌کند و شارع نیز گاهی ارتکاب را تجویز و بلکه در برخی موارد واجب فرموده است.

و به فرض (وجود) استقلال (در حکم) به وجوب دفع ضرر دنیوی، پس (مرتکب شدن ضرر از جمله اموری است که) عقاب برآن مترتّب نیست، زیرا شبهه در این قبیل موارد از باب شبهه موضوعیّه است که اجتناب و احتیاط در آن واجب نیست.

زیرا آنچه حرام است، مفهوم اضرار است که صدق آن در مقام مورد بحث مشکوک است نظیر صدق مسکر که معلوم التحریم است بر مایع خاصّ خارجی، و در شبهات موضوعیّه به اتّفاق اخباریها احتیاط و اجتناب لازم نمی‌باشد، که تتمه آن (شبهه موضوعیّه) به زودی خواهد آمد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۲۲

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمایید افعال ما بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- افعال ضروری، ۲- افعال اختیاری.

منظور از افعال ضروری چگونه افعالی است؟

افعالی است که اصلا در اختیار من مکلّف نبوده و مقدور من واقع نمی‌شود.

منظور از افعال غیر ضروری چگونه افعالی است؟

افعالی است که فعل و ترک آنها برای من مکلّف یکسان است.

افعال اختیاریه نسبت به قدر مکلّف خود بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم:

۱- افعالی که یقینا دارای مفسده بوده و اماره مفسده در آنها وجود دارد، منتهی ضرورت سبب اقدام بر انجام آنها شده است مثل اکل میته در وقت اضطرار، که این‌گونه افعال از محل بحث خارج‌اند، چنانکه افعال اختیاریّه ضروریه نیز مثل: تنفس در هوا و اکل و شرب به مقدار سد رمق، از دایره کلام بیرون‌اند.

۲- افعالی که مشتمل بر منفعتی بوده و از اماره مفسده خالی هستند مثل استشمام طیب اکل اللحم و غیره که محل بحث ما همین قسم است.

راجع به اینکه مقتضای اصل اوّل و قاعده اولیّه عقلیّه (و با قطع‌نظر از بیان شارع) در این افعال چیست؟ چه نظریاتی وجود دارد؟

به طور کلی سه نظریه وجود دارد:

۱- بیشتر اصولیها می‌گویند: الاصل فی الاشیاء الاباحه الّا ما خرج بالدلیل.

آنگاه نسبت به هر فعلی که از جانب شارع دلیل خاصّ و یا عام بر حلیّت و اباحه آن یافتیم مثل أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ و یا أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ. از دلیل تبعیّت می‌کنیم.

و نسبت به هر فعلی که از جانب شارع دلیل خاصّ و یا عام بر حرمت آن پیدا کنیم مثل حرّمت علیکم الخمر، باز هم از دلیل متابعت می‌کنیم.

و نسبت به هر فعلی که شک در حلیّت و حرمت آن پیدا نموده و دلیلی خاصّ بر یک طرف نیابیم، به اصالهٔ الاباحهٔ العقلیّهٔ رجوع کرده و حکم به حلیّت ظاهریّه می‌کنیم مثل استعمال دخانیات.

دلیل این عدّه بر مدّعای اخیر چیست؟

می‌گویند قاعده لطف مقتضی این است که:

اگر فعلی دارای مفسده واقعیّه است از جانب مولای حکیم بیان شود، و لذا از عدم بیان مولی خلوّ عمل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۲۳

از مفسده کشف می‌شود، در نتیجه حکم به اباحه می‌شود.

۲- بیشتر اخباریها می‌گویند: الاصل فی الاشیاء الحظر الّا ما خرج بالدلیل.

بر اساس این نظر:

نسبت به هر فعلی که یقین و یا ظنّ معتبر بر حرمتش یافتیم، فهو المطلوب.

و نسبت به هر فعلی که یقین و یا ظنّ معتبر بر حلیتش یافتیم باز، فهو المطلوب یعنی از اماره پیروی می‌کنیم امّا:

و نسبت به افعالی که در حلیّت و یا حرمت آنها شک پیدا می‌کنیم به اصالهٔ المنع العقلی رجوع می‌کنیم مثل شرب توتون و یا .....

دلیل ایشان بر مدّعای اخیرشان چیست؟

می گویند:

۱- تمام اشیاء عالم ملک خدای تعالی است.

۲- تصرف در ملک غیر بدون اذن مالک قبیح است.

۳- توتون در ملکیّت خداوند است.

نتیجه: شرب توتون بدون اذن خداوند جایز نیست، پس باید احتیاط کنیم.

ثانیا: همان‌طوری که دفع مفسده قطعیّه عقلا واجب است، و اقدام به آن ممنوع همین‌طور هم اقدام به چیزی که محتمل المفسده است و انسان ایمن از آن نیست، قبیح است. و هذا معنی الحظر و المنع.

۳- شیخ طوسی و مفید می گویند: الاصل فی الاشیاء الوقوف الّا ما خرج بالدلیل. و لذا:

نسبت به هر فعلی که دلیل شرعی بر اباحه آن اقامه شده حکم به اباحه می کنیم.

نسبت به هر فعلی که دلیل شرعی بر حرمت قائم شده حکم به حرمت آن می کنیم.

و نسبت به هر فعلی که مجوّز شرعی نداشتیم توقّف می کنیم یعنی عقلاـ نه حکم به اباحه می کنیم و نه به حظر که نتیجه این توقّف همان احتیاط است.

نتیجه این توقّف، همان احتیاط است.

دلیل ایشان بر مدّعایشان چیست؟

این است که: ما رفتیم و ادلّه طرفین را بررسی نمودیم، یدیم که نه ادلّه قائلین به حظر کامل است و نه ادلّه قائلین به اباحه، ناگزیر توقفی شده گفتیم عقل ما حکمی ندارد.

با حفظ مقدّمه‌ای که گذشت حاصل بیان اخباریها در وجه دوّم تقریر عقلی چیست؟

می گویند:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۲۴

۱- الاصل فی الاشیاء الحظر الّا ما خرج بالدلیل.

۲- در مورد شرب توتون دلیلی بر اباحه نیامده و لذا در تحت اصل اوّلی حظر باقی است.

پس: حقّ ارتکاب به آن را نداریم، و هذا معنی اصل الاحتیاط.

اگر گفته شود هرچند بیان خصوصی به اسم و عنوان شرب توتون نرسیده، لکن بیان عمومی بر اباحه وجود دارد و آنها ادلّه اربعه برائت‌اند چه پاسخ می‌دهند؟

۱- دلالت ادلّه مذکور بر برائت مسلّم و قطعی نیست و در هریک احتمالات فراوانی وجود داشت و لذا مجوّز شرعی حاصل نگردید.[۱۳۵]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۶ ؛ ص۳۲۴

طرفی به فرض تمامیّت دلالت ادلّه مزبور، اگر ادلّه‌ای بر اباحه وجود داشت، آیات و اخبار نیز بر احتیاط شرعیّه وجود داشت. دو دسته دلیل تعارضا و تساقطا.

در نتیجه: قاعده این است که به اصل اوّلی رجوع شود و هو الحظر.

پاسخ شیخ به وجه دوّم از تقریر عقلی چیست؟

این است که:

اولاـ اصل مزبور از اصول مسلّمه نیست تا بتوان مسئله مورد نزاع را برآن مترتّب نمود، بلکه مورد اختلاف بوده و بسیاری قائل به اصالة الاباحه هستند.

ثانیا: سلّمنا که حکم مزبور را بپذیریم، این حکم تا زمانی قابل قبول است که مجوّز شرعی وجود نداشته باشد و حال آنکه ادلّه اربعه نسبت به شرب توتون مجوز شرعی‌اند.

ثالثا: اینکه می‌گویید: آیات و اخبار با أدلّة الاباحة تعارض می‌کنند، قبلا روی آن بحث کرده و مطلب شما را ردّ نمودیم.

رابعا: اینکه می‌گویید: همان‌طوری که مفسده معلومه ممنوع است، اقدام بر مفسده محتمله نیز ممنوع است و به عبارت دیگر می‌گویید: دفع ضرر محتمل واجب است، مرادتان چیست؟

۱- اگر مرادتان مفسده اخرویه یعنی: عقوبت اخروی است ما نیز قبول داریم که عقاب و لو محتمل باشد واجب الدفع است. لکن در ما نحن فیه که شبهه بدویه بعد الفحص و الیأس باشد احتمال عقاب وجود ندارد، چرا که در اینجا قانون قبح عقاب بلابیان که مجمع علیه است، حاکم است.

۲- و اگر مرادتان مفسده غیر عقوبتی و بلکه ضررهای دیگر باشد می‌گوییم:

اولا: دفع ضرر محتمل دنیوی عقلا و شرعا واجب نیست، بلکه دفع ضرر مظنون هم واجب نیست و حتّی گاهی دفع ضررهای مقطوع دنیوی هم به خاطر یک سری انگیزه‌های عقلانیه واجب نیست فی‌المثل عقلای عالم:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۲۵

۱- به خاطر کسب علم، هجرتها کرده، گرسنگی‌ها خورده و مصائب فراوانی را تحمّل می‌کنند.

۲- برای امرار معاش و امورات خود، مشقت‌های فراوان می‌کشند.

۳- برای حفظ عزت و آزادگی خود به جهاد می‌روند و یا خود را در معرض قصاص قرار می‌دهند.

۴- برای امتثال اوامر الهی دفع مال می‌نمایند.

پس عقل در دفع ضرر دنیوی مستقل نیست.

ثانیا: به فرض که عقل در این دفع ضرر مستقل باشد می‌گوییم:

موضوع این قضیّه، الضرر الدّنیوی است و موضوع باید محرز باشد و حال آنکه در ما نحن فیه محرز نیست، چرا که شاید ضرر دنیوی داشته باشد و شاید هم نه. و چنین شبهه‌ای، موضوعیّه است و باید از خارج عنوان محرّز شود تا حکم برآن بار شود و این ربطی به شارع ندارد.

حال در شبهات موضوعیّه که اصل موضوع الحکم محرز نیست بالاتفاق احتیاط هم واجب نیست.

به عبارت دیگر: به فرض که دفع ضرر دنیوی واجب باشد امّا مع‌ذلک دفع ضرر دنیویّ از امور واجبی است که ترک آن مستلزم عقاب نیست، چرا که جهل به آن و اشتباهش در بین مصادیق از قبیل شبهه موضوعیّه است که به اتفاق اخباریها اجتناب و احتیاط در آن واجب نیست زیرا به فرض تسلیم، حکم عقل به وجوب دفع ضرر، آنچه حرام است مفهوم اضرار است که صدقش در مورد شبهه حکمیّه مشکوک است نظیر صدق مسکر که معلوم التحریم است بر مایع خاصّ خارجی.

یعنی: اگرچه شرب مسکر حرام است، لکن چون صدقش بر فلان موضوع و مایع در خارج معلوم نیست، لاجرم شرب آن جایز و بلامانع است و هذا معنا اصل البراءة.

حاصل بحث در دلیل العقل چیست؟

این است که: اخباریها از این دلیل هم طرفی نبسته و حقّ در مسئله اوّل (یعنی: فقدان نصّ و شبهه تحریمیّه) با حضرات اصولیین است

که برائتی هستند.

با توجه به حاصل مطالب به نظر شما احتیاط رجحان دارد یا نه؟

بله، رجحان و حسن احتیاط همچنان به قوت خود باقی است و در تمام شبهات؛ چه حکمیّه و چه موضوعیّه، چه وجوبیّه و چه تحریمیّه، چه توصلیّات و چه تعبدیات، چه در فقدان نص و چه در اجمال نص و چه در تعارض نصّین، احتیاط رجحان عقلی و حسن شرعی دارد که در تنبیهات مربوطه در مورد آن بحث خواهد شد.

و السلام علی من اتبع الهدی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۶، ص: ۳۲۶

فهرست مطالب

[۱۳۶]

---

[۱] (۱). الفوائد الحائريّة: ص ۴۹۹، الفائدة ۳۳ من الفوائد الجديدة.

[۲] (۱)- بقره/ ۲۲۲.

[۳] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۴] (۱)- القائل هو صاحب الفصول و صاحب المناهج كما ضبطه فی إيضاح الفرائد: ج ۲ ص ۱۰، و لكنّ الأوّل تأمّل فی المقام، لاحظ الفصول الغرويّة: ص ۳۵۳ س ۳.

[۵] (۲)- الطلاق: ۷.

[۶] (۳)- مجمع البیان: ج ۱۰ ص ۳۰۹.

[۷] (۴)- البقرة: ۲۸۶.

[۸] (۵)- الطلاق: ۷.

[۹] (۶)- الکافی: ج ۱ ص ۱۶۳ ح ۵.

[۱۰] (۷)- البقرة: ۲۸۶.

[۱۱] (۱)- الاسراء: ی ۱۵.

[۱۲] (۲)- هو المحقّق القمّیّ فی قوانین الاصول: ج ۲ ص ۶ س ۱، ص ۱۶ س ۲۳.

[۱۳] (۳)- المورد هو المحقّق القمی فی القوانین: ج ۲، ص ۱۶- ۱۷.

[۱۴] (۴)- الجامع هو الفاضل التونیّ فی الوافیة: ص ۱۷۳، ۱۷۵.

[۱۵] (۵)- الکافی: ج ۱ ص ۶۸- ۶۸ ح ۱۰.

[۱۶] (۶)- التوبة: ۱۱۵.

[۱۷] (۱)- الکافی: ج ۱ ص ۱۶۳ ح ۳، التوحید: ص ۴۱۱ ح ۴، تفسیر العیّاشیّ: ج ۲ ص ۱۱۵ ح ۱۵۰.

[۱۸] (۱)- انفال: ص ۴۲.

[۱۹] (۲)- الانعام: ص ۱۴۵.

[۲۰] (۳)- الوافیة: ص ۱۸۶.

[۲۱] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۲۲] (۱)- الخصال: ج ۲ ص ۴۱۷، باب التسعة ح ۹، عنه الوسائل: ج ۱۱ ص ۲۹۵ ب ۵۶ من ابواب جهاد النفس ح ۱.

[۲۳] (۲)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۱۹ ب ۱۲ من ابواب صفات القاضی ح ۲۸.

[۲۴] (۱)- المحاسن للبرقی. ص ۳۳۹ ح ۱۲۴.

[۲۵] (۱)- البقرة: ۲۸۶.

[۲۶] (۲)- البقرة: ۲۸۶.

[۲۷] (۱)- هو العلامة الحلّی علی ما حکاه عند السید العاملیّ فی مفتاح الکرامة: ج ۲ ص ۱۶۱ س ۸.

[۲۸] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۲۹] (۱)- لم نعمر علی من تمسّک بالعموم المذکور سوی ما جعله المحقّق مؤیّدا فی المقام، لاحظ المعتبر، ج ۱، ص ۴۴۲.

[۳۰] (۱)- بحار الأنوار: ج ۷۳ ص ۱۶۲- ۲۳۷، لاحظ أحادیث الباب ۱۳۱.

[۳۱] (۲)- الکافی: ج ۲ ص ۴۶۳ ح ۲.

[۳۲] (۳)- النهایة لابن الأثیر: ج ۳ ص ۱۵۲.

[۳۳] (۴)- لیست هذه الجملة فی روایة الخصال الآتیة.

[۳۴] (۵)- الدروس: ج ۲ ص ۱۲۶.

[۳۵] (۶)- شرائع الإسلام: ج ۴ ص ۱۲۸.

[۳۶] (۷)- النهایة لابن الأثیر: ج ۳ ص ۱۵۲.

[۳۷] (۱)- الکافی، ج ۲ ص ۴۲۵.

[۳۸] (۲)- الکافی، ج ۲ ص ۴۲۶.

[۳۹] (۳)- الخصال، ص ۸۹.

[۴۰] (۱)- التوحید، ص ۴۱۳.

[۴۱] (۲)- نهج البلاغة: الحکم ۱۰۵.

[۴۲] (۳)- عوالی اللآلئ: ج ۱ ص ۴۲۴ ح ۱۰۹.

[۴۳] (۴)- الکافی: ج ۱ ص ۱۶۴ ح ۲.

[۴۴] (۱)- تهذیب الأحکام: ج ۵ ص ۷۲- ۷۳ ح ۴۷، مع اختلاف یسیر.

[۴۵] (۲)- الکافی: ج ۱ ص ۱۶۴ ح ۴.

[۴۶] (۳)- الفقیه: ج ۱ ص ۳۱۷ ح ۹۳۷.

[۴۷] (۴)- المصدر السابق.

[۴۸] (۵)- لم نعثر علیه.

[۴۹] (۱)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۳۹۶ ب ۲۷ من ابواب حد الزّنا ۳.

[۵۰] (۲)- الکافی، ج ۵ ص ۴۲۷.

[۵۱] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۵۲] (۱)- المحاسن: ص ۴۹۵.

[۵۳] (۲)- شرح الوافیة، مخطوط.

[۵۴] (۱)- هو النراقی.

[۵۵] (۲)- مناهج الاحکام ص ۲۱۴.

[۵۶] (۳)- المورد هو المحقّق القمّی.

[۵۷] (۴)- قوانین الاصول: ج ۲ ص ۱۹ س ۹.

[۵۸] (۱)- اعتقادات الصدوق: ص ۸۹.

[۵۹] (۲)- السید المرتضی فی الذریعة: ج ۲ ص ۸۰۹، و ابن زهرة فی الجوامع الفقهیّة(الغنیة): ص ۴۸۶ س ۷.

[۶۰] (۳)- السید المرتضی فی الذریعة: ج ۲ ص ۵۴۹ و السیّد ابن زهرة فی الجوامع الفقهیة(الغنیة) ص ۴۷۶.

[۶۱] (۴)- عدّة الاصول(الطبعة الحجریة): ص ۲۹۶.

[۶۲] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۶۳] (۵)- السرائر: ج ۱ ص ۴۶.

[۶۴] (۶)- مختلف الشیعة: ج ۱ ص ۲۶۱.

[۶۵] (۷)- معارج الاصول: ص ۲۱۴.

[۶۶] (۸)- القواعد و الفوائد: ج ۱ ص ۱۳۲ و تمهید القواعد للشهید الثانی: ص ۲۷۱- ۲۷۲.

[۶۷] (۹)- کالوحید البهبهانیّ فی فوائده: ص ۲۴۷، و القمّیّ فی القوانین: ج ۲ ص ۱۶ س ۳.

[۶۸] (۱۰)- معارج الاصول: ص ۲۱۶.

[۶۹] (۱۱)- الناسب هو القمّیّ فی القوانین: ج ۲ ص ۱۵ س ۱۷.

[۷۰] (۱۲)- سیأتی فی ص ۳۹۵.

[۷۱] (۱۳)- معارج الاصول: ۹۱۶.

[۷۲] (۱)- السرائر: ج ۱ ص ۴۶.

[۷۳] (۲)- معارج الاصول: ص ۲۰۸.

[۷۴] (۳)- المسائل المصريّة المطبوع ضمن الرسائل التسع: ص ۲۱۶.

[۷۵] (۴)- معارج الاصول: ص ۲۱۶.

[۷۶] (۱)- الغنية(الجوامع الفقهيّة): ص ۴۶۴ س ۲۲.

[۷۷] (۲)- كالمحقّق فى المعارض ۲۱۲- ۲۱۳ و القمّىّ فى القوانين: ج ۲ ص ۱۶ س ۱ و ما بعده.

[۷۸] (۳)- لاحظ مفاتيح الاصول: ص ۳۱۶، و المستصفى: ج ۱ ص ۸۳، و الموافقات للشاطبىّ: ج ۲ ص ۲۸.

[۷۹] (۱)- المستدلّ هو المحقّق فى المعارض ۲۱۲، و الوحيد البهبهانى فى فوائده: ص ۲۴۲.

[۸۰] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۸۱] (۱)- الذكرى: ص ۱۳۸ س ۱۵.

[۸۲] (۲)- آل عمران: ۱۰۲.

[۸۳] (۳)- التغابن: ۱۶.

[۸۴] (۴)- البقرة: ۱۹۵.

[۸۵] (۵)- النساء: ۵۹.

[۸۶] (۱)- الكافى: ج ۱ ص ۴۲- ۴۳.

[۸۷] (۲)- الكافى: ج ۱ ص ۶۷- ۶۸.

[۸۸] (۳)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۷۵ ب ۹ من أبواب صفات القاضى ح ۱.

[۸۹] (۴)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۸۶ ب ۹ من أبواب صفات القاضى ح ۳۵.

[۹۰] (۵)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۱۲ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضى ح ۲ و ص ۱۲۶ ح ۵۰.

[۹۱] (۱)- وسائل الشيعة: ج ۱۴ ص ۱۹۳ ب ۱۵۷ من أبواب مقدّمات النكاح ح ۲.

[۹۲] (۲)- وسائل الشيعة: ج ۳ ص ۱۲۳ ب ۱۳ من أبواب المواقيت ح ۱۱.

[۹۳] (۳)- الوسائل: ج ۷ ص ۹۵ ب ۵۷ من أبواب ما يمسّك عنه الصائم ح ۴.

[۹۴] (۴)- نهج البلاغة: باب المكاتيب: ص ۳۹۱، وصيّته لابنه الحسن عليه السّلام ۳۱.

[۹۵] (۵)- النحل: ۴۳ و الأنبياء: ۷.

[۹۶] (۶)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۱۲ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضى ح ۳.

[۹۷] (۷)- وسائل الشيعة: ج ۱۸ ص ۱۱۸ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضى ح ۲۳.

[۹۸] (۱)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۲۳ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضى ح ۴۳.

[۹۹] (۲)- الكافى، ج ۱، ص ۴۳.

[۱۰۰] (۳)- الكافى، ج ۲ ص ۳۸۸.

[۱۰۱] (۴)- مثل ما فى الوسائل، ج ۱۸ ص ۱۲۵.

[۱۰۲] (۱)- المحاسن، ص ۲۱۶.

[۱۰۳] (۲)- وسائل الشيعة، ج ۱۸، ص ۱۱۸، ج ۳۳۴۷۱.

[۱۰۴] (۳)- نهج البلاغة، قصار الحكم ۱۱۳.

[۱۰۵] (۴)- وسائل الشيعة، ج ۱۸، ص ۱۲۲.(۷) وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۱۲۹.

[۱۰۶] (۱)- نهج البلاغة: باب الحكم، ص ۴۸۷ ح ۱۰۵.

[۱۰۷] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۰۸] (۱)- المجيب هو الوحيد البهبهانيّ في فوائده: ص ۲۴۲، الفائدة ۲۴ من الفوائد القديمة. و نقل عن الفاضل النّراقيّ، لاحظ اوثق الوسائل: ص ۲۴۷ س ۲۸.

[۱۰۹] (۲)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۲۷ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضي ح ۶۰.

[۱۱۰] (۳)- القائل هو الامين الاسترابادىّ في فوائده المدنيّة: ص ۱۳۳.

[۱۱۱] (۱)- في المطالب السابقة.

[۱۱۲] (۲)- عوالي اللآلي: ج ۳، ص ۱۶۶، ح ۶۰.

[۱۱۳] (۱)-؟

[۱۱۴] (۲)- وسائل الشيعة: ج ۳ ص ۱۲۹ ب ۱۶ من أبواب المواقيت ح ۱۴.

[۱۱۵] (۳)- أمالي الطوسي: ج ۱ ص ۱۰۹.

[۱۱۶] (۴)- وسائل الشيعة: ج ۱۸ ص ۱۲۷ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضي ح ۵۴.

[۱۱۷] (۵)- ذكرى الشيعة: ص ۱۳۸ س ۱۶، مع حذف ذيل الحديث و أرسله الكراجكيّ كاملا بألفاظه في كنز الفوائد: ج ۱ ص ۳۵۱، و حكاه عن الفريقين في الحدائق: ج ۱ ص ۷۶.

[۱۱۸] (۱)- ذكرى الشيعة: ص ۱۳۸ س ۱۸.

[۱۱۹] (۲)- أرسله البحرانيّ في الحدائق: ج ۱ ص ۷۶.

[۱۲۰] (۱)- التغابن: ۱۶.

[۱۲۱] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۲۲] (۱)- الكافي: ج ۱، ص ۶۸.

[۱۲۳] (۱)- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۱۸ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضي ح ۲۲.

[۱۲۴] (۲)- وسائل الشيعة: ج ۱۸ ص ۱۲۴ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضي ح ۴۷.

[۱۲۵] (۳)- كفاية الأثر: ص ۲۲۷.

[۱۲۶] (۴)- معاني الأخبار: ص ۲۵۲ ح ۱.

[۱۲۷] (۱)- الحشر/ ۷.

[۱۲۸] (۱)- الناسب هو الشيخ في العدّة(مخطوط): ص ۲۹۶ س ۹ في بيان الأشياء المحظورة و المباحة.

[۱۲۹] (۲)- الشيخ المفيد في التذكرة باصول افقه؟؟؟ المطبوع ضمن المصنّفات: ج ۹ ص ۴۳، و الشيخ الطوسيّ في العدّة: ص ۲۹۶ س ۱۳ في بيان الأشياء المحظورة.

[۱۳۰] (۳)- عدّة الاصول(الطبعة الحجرية): ص ۲۹۶ س ۱۴، في بيان الأشياء المحظورة و المباحة.

[۱۳۱] (۴)- الجوامع الفقهيّة: ص ۴۸۶- كتاب الغنية.

[۱۳۲] (۵)- الذريعة: ص ۸۰۹.

[۱۳۳] (۶)- عدّة الاصول(الطبعة الحجرية): ص ۲۹۶ س ۲۰، في بيان الأشياء المحظورة.

[۱۳۴] (۷)- فی ص ۴۰۷.

[۱۳۵] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۳۶] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

جلد هفتم

اشاره

متن:

و ینبغی التنبیه علی أمور:

الأول: أن المحکی عن المحقق التفصیل فی اعتبار أصل البراءة بین ما یعمّ به البلوی و غیره، فیعتبر فی الأوّل دون الثانی، و لا بدّ من حکایة کلامه رحمه اللّه فی المعتبر و المعارج حتّی یتّضح حال النسبة.

قال فی المعتبر: «الثالث- یعنی من أدلّة العقل-: الاستصحاب، و أقسامه ثلاثة: الأول:

استصحاب حال العقل، و هو التمسّک بالبراءة الأصلیّة، کما یقال: الوتر لیس واجبا، لأنّ الأصل براءة العهدة. و منه: أن یختلف العلماء فی حکم الدیة بین الأقلّ و الأکثر، کما فی دیة عین الدابّة المترددة بین النصف و الربع. إلی أن قال: الثانی: أن یقال: عدم الدلیل علی کذا، فیجب انتفاؤه. و هذا یصحّ فیما یعلم أنه لو کان هنا دلیل لظفر به، اما لا مع ذلک فیجب التوقّف، و لا یکون ذلک الاستدلال حجّة. و منه القول بالإباحة، لعدم دلیل الوجوب و الحظر. الثالث: استصحاب حال الشرع. فاختار أنّه لیس بحجّة»[۱] انتهی موضع الحاجة من کلامه رحمه اللّه.

و ذکر فی المعارج، علی ما حکی عنه: «أن الأصل: خلوّ الذمّة عن الشواغل الشرعیّة، فإذا ادّعی مدّع حکما شرعیّا جاز لخصمه أن یتمسّک فی انتفائه بالبراءة الأصلیة، فیقول: لو کان ذلک الحکم ثابتا لکان علیه دلالة شرعیّة، لکن لیس کذلک، فیجب نفیه. و هذا الدلیل لا یتمّ إلا ببیان مقدّمتین: إحداهما: أنه لا دلالة علیه شرعا، بأن ینضبط طرق الاستدلالات الشرعیّة و یبیّن عدم دلالتها علیه. و الثانیة: أن یبیّن أنه لو کان هذا الحکم ثابتا لدلّت علیه إحدی تلک الدلائل، لأنّه لو لم یکن علیه دلالة لزم التکلیف بما لا طریق للمکلّف إلی العلم به، و هو تکلیف بما لا یطاق، و لو کانت علیه دلالة غیر تلک الأدلّة لما کانت أدلة الشرع منحصرة فیها، لکنّا بیّنّا انحصار الأحکام فی تلک الطرق، و عند ذلک یتمّ کون ذلک دلیلا علی نفی الحکم»[۲] انتهی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۶

ترجمه:

[ادامه مقصد ثالث و آن حکم شک در حکم واقعی است بدون ملاحظه حالت سابقه]

[ادامه مقام اول]

[ادامه موضع اول و آن شک در نفس تکلیف است]

[ادامه مطلب اول: در صورتی که امر بین حرمت و غیر وجوب دایر شود]

[ادامه مسئله اول: آنجا که نصی در آن نباشد]

(تنبیهات)

اشاره

آگاهی و اطلاع بر چند امر شایسته است:

تنبیه اول: [از محقق حلی تفاوت در اعتبار اصل برائت و اجراء آن میان امری که مبتلا به بوده و غیر آن، حکایت شده است.]

اشاره

از محقق حلی رحمه اللّه، تفاوت (قائل شدن ایشان) در اعتبار اصل برائت و اجراء آن میان امری که مبتلا به بوده و غیر آن (که مبتلا به نیست)، حکایت شده است.

اصل در (فرض) اوّل (که مبتلاـ به است)، اعتبار (یعنی جاری) می‌شود، ولی در فرض دوم (که عام البلوی نیست) جاری نمی‌شود. لذا شیخ می‌فرماید: ناگزیر از حکایت کلام ایشان در کتاب معتبر و معارج هستیم تا صحت و یا کذب این نسبتی (که به او داده شده) روشن شود.

محقق رحمه اللّه در کتاب معتبر فرموده است:

سوم از ادلّه عقلی، استصحاب است و آن (استصحاب) بر سه قسم است:

(اوّل) استصحاب حال عقل است (بدین معنا که مستصحب به لحاظ قبل از شرع ثابت بوده است) و آن تمسک به برائت اصلیه است چنانکه گفته می‌شود:

نماز وتر واجب نیست، زیرا اصل، برائت (از) ذمّه است و از همین قبیل است، اختلاف علماء در حکم دیه‌ای که مردد میان اقلّ و اکثر است، مثل دیه (یک) چشم حیوان (چنانچه کسی آن را کور کند) که مردّد است میان نصف (قیمت حیوان) و ربع (آن). سپس (مطلب را ادامه داد) تا آنجا که فرمود:

(دوّم) اینکه گفته شود: دلیل بر فلان امر وجود ندارد، پس نبود آن امر نیز واجب است (یعنی: عدم الدلیل، دلیل علی العدم).

و این (استدلال) در جائی صحیح است که دانسته شود که اگر واقعا در آنجا دلیلی موجود بود حتما (با بررسی) به آن دست می‌یافتیم، لکن اگر چنین نبود، توقف (و تمسک نکردن به این استدلال) لازم است، چرا که دلیل مزبور در مورد مذکور حجّت نیست و از (مصادیق همین) دلیل (قسم دوم از استصحاب) است قول به اباحه است، به دلیل عدم برهانی بر وجوب یا منع و حرمت.

(سوم) استصحاب حال شرع است (یعنی: مستصحب به دلیل شرع ثابت شده باشد)، سپس اختیار فرموده که این قسم از دلیل حجّت نیست. تمام شد مقدار نیاز به دانستن کلام مرحوم محقق حلّی در کتاب معتبر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۷

بیان مرحوم محقق حلّی در کتاب معارج

و بنا بر آنچه از ایشان حکایت شده در کتاب معارج الاصول فرموده:

اصل، خالی بودن ذمّه (مکلف) از شواغل و تکالیف شرعیّه است، پس اگر کسی ادعای یک حکم شرعی نمود، برای خصم وی جایز است که در برابر وی به برائت اصلیه تمسّک کند و بگوید:

اگر این حکم ثابت می‌بود، باید دلالت شرعیه‌ای برآن می‌بود ولی این‌طور نیست، پس نفی آن (حکم) واجب است.

و این دلیل تمام نمی‌گردد مگر با بیان و توضیح دو مقدّمه:

یکی از آن دو مقدمه این است که:

هیچ دلیل شرعی بر این امر وجود ندارد، زیرا طرق استدلالات شرعی منضبط و مشخص است و حال آنکه عدم دلالت (یکی از دلائل شرعی) برآن روشن است.

و مقدمه دوّم این است که:

روشن است که اگر این حکم ثابت می‌بود هرآینه یکی از آن ادله شرعیّه (طرق استدلال) برآن دلالت می‌کرد، چرا که اگر دلالتی برآن (حکم) نبوده باشد و در عین حال شخص به آن مکلّف باشد، تکلیف به امری لازم می‌آید که هیچ راهی برای مکلّف جهت علم و آگاهی به آن امر وجود ندارد و این خود تکلیف ما لا یطاق است.

و اگر غیر از این ادله شرعیّه دلیل دیگری برآن حکم قائم باشد هرآینه دلالت منحصر در ادلّه شرعیه نخواهد بود، و حال آنکه ما انحصار (به دست آوردن) احکام را از این طرق بیان کردیم.

با توجه به دو مقدمه مزبور، عدم الدلیل علی الحکم خود دلیلی است بر نفی حکم مزبور.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۸

(تشریح المسائل)

* حکایت‌کننده در عبارت (المحکیّ عن المحقق ...) کیست؟

جناب محقّق قمی رحمه اللّه در کتاب قوانین.

* مراد از عبارت (لأنّ الأصل براءة الذمّة) چیست؟

این است که قبل از شرع، ذمّه از وجوب نماز وتر، بری بوده است و چون پس از شرع نیز علم به وجوب آن نداریم، برائت ذمّه را استصحاب می‌کنیم.

* تطبیق دیه چشم حیوانی که کسی آن را کور نموده با استصحاب حال عقل چگونه است؟

بدین گونه است که می‌گوییم:

در موردی که فردی یک چشم حیوانی را کور نماید، چون برخی از فقهاء نصف قیمت حیوان را بر جانی واجب دانسته‌اند و برخی ربع آن را می‌توانیم بگوییم:

ربع قیمت قطعا واجب است، لکن زائد برآن مشکوک است و اصل مقتضی برائت از آن است.

* مشارالیه ذلک در عبارت (امّا لامع ذلک ...) چیست؟

ما یعلم انّه لو کان ...

* غرض از عبارت (استصحاب حال الشرع) چیست؟

این است که: مستصحب به دلیل شرع ثابت شده باشد، همان گونه که اگر کسی به واسطه نداشتن آب تیمّم کرد و مشغول نماز شد و سپس در طول نماز آب پیدا شد، تکلیف او چیست؟

برخی از فقهاء فرموده‌اند: نماز او باطل است.

برخی دیگر معتقدند که نماز او صحیح است.

اما گروه دوّم در اثبات مدّعای خود استدلال کرده‌اند که: نماز قبل از وجود آب مشروع بوده و شرع ما را در خواندن آن مجاز قرار داد، لذا اکنون نیز مشروعیّت آن استمرار دارد.

* مقدمهٔ بفرمایید نظر مشهور اصولیین و حضرات اخباریین در شبهات بدویه تحریمیه چه بود؟

۱- مشهور اصولیین بعد الفحص و الیأس بطور مطلق برائتی شدند و قائل به تفصیل میان حوادث عام البلوی (مورد ابتلاء) و شاذّ البلوی نشدند.

۲- اخباریین در مسئله بطور مطلق احتیاطی شدند و باز قائل به تفصیل نشدند.

* حاصل مطلب در عبارت (المحکیّ عن المحقق ...) چیست؟

این است که جناب محقّق قمی صاحب قوانین از اصولیین به جناب محقّق اوّل صاحب شرایع نسبت داده‌اند که ایشان در شبهات بدویه قائل به تفصیل شده و حوادث و وقایع را به دو دسته تقسیم نموده است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۹

۱- حوادث عام البلوی، یعنی حوادثی که نوع مردم به آن مبتلا هستند.

۲- حوادث شاذ البلوی، یعنی حوادثی که برخی از مردم در بعضی از مکانها و زمانها، آن‌هم به ندرت بدانها مبتلا می‌شوند، لکن این حوادث مورد ابتلاء اکثر مردم نیستند.

آنگاه: در حوادث عام البلوی فرموده: بعد الفحص و الیأس از دست‌یابی به دلیل، اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌شود، همان‌طور که اصولیین بدان قائل‌اند.

و در حوادث شاذ البلوی می‌گوید: بعد الفحص و الیأس عن الدلیل هم نمی‌توان اصالهٔ البراءهٔ را جاری نمود، بلکه باید توقّف کرده و احتیاط کنیم همان‌طور که اخباریین بدان قائل‌اند.

* پس مراد از عبارت (و لا بدّ من حکایهٔ کلامه ...) چیست؟

این است که شیخ عین عبارت جناب محقّق را هم از کتاب معتبر ایشان و هم از کتاب معارج الاصول که دو کتاب فقهی و اصولی هستند نقل نموده، تا خواننده خود قضاوت کند که نسبت مذکور ناتمام بوده و جناب محقّق در مسئله مزبور مفصل نمی‌باشد، بلکه مثل بقیه اصولیین بقول مطلق برائتی بوده.

* عقیده جناب محقق در معتبر چیست؟

این است که منابع احکام شرعیه پنج امر است:

کتاب، سنت، عقل، اجماع و استصحاب، که استصحاب خود بر سه قسم است:

۱- استصحاب حال عقل؛ ۲- عدم الدلیل؛ ۳- استصحاب حال شرع.

* منظور محقق از استصحاب حال عقل چیست؟

همان برائت اصلیه و ازلیّه است، یعنی در ازل پیرامون فلان مسئله حکمی نبود اکنون من پیرامون حکم آن شک می‌کنم، لکن استصحاب می‌کنم همان عدم ازلی و یا عدم قبل از شرع و یا عدم قبل از بلوغ را.

* شاهد مثال جناب محقق بر استصحاب مزبور چیست؟

۱- یک مثال از شک در تکلیف و شبهه وجوبیّه است و آن این است که:

نماز وتر قبل از شرع مقدس اسلام و یا قبل از دوران بلوغ بر من واجب نبود، حال بعد از نزول شرع مقدّس و فرارسیدن بلوغ در وجوب آن بر خودم شک می‌کنم، در اینجا استصحاب می‌کنم برائت ذمّه اصلیه را قبل از شرع.

۲- یک مثال از شک در مکلّف و شبهه وجوبیّه و دوران میان اقل و اکثر و آن این است که: اگر شخصی به هر وسیله‌ای چشم حیوان کسی را کور نمود آیا باید نصف قیمت حیوان را بپردازد یا نصف نصف قیمت را. یعنی پرداخت اقل بر او واجب است یا اکثر؟

سپس می‌گوید: نسبت به اقل که قدر متیقّن است حکم به دیه می‌شود، لکن نسبت به اکثر که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۰

مشکوک است استصحاب حال عقل را جاری کرده می گوئیم: قبل از شرع که اکثر واجب نبود، اکنون هم واجب نیست.

* منظور محقّق اوّل از استصحاب قسم دوم چیست؟

این است که هر حکم شرعی تابع دلیلش می‌باشد، پس آنجا که دلیلی بر حکمی دلالت دارد فهو المطلوب. لکن ازآنجاکه عدم الدلیل، دلیل العدم است، هرکجا دلیل معدوم است، حکم نیز منتفی است.

پس قائل به تفصیل شده می‌فرماید: افعال بر دو دسته‌اند: ۱- عام البلوی؛ ۲- شاذ البلوی.

سپس می‌فرماید: استدلال به قاعده (عدم الدلیل، دلیل العدم):

۱- در حوادث عام البلوی صحیح است، چرا که در این‌گونه افعال: اگر حکمی وجود داشت، حضرات ائمه علیهم السّلام بیان کرده بودند و به ما نیز می‌رسید حال که چنین حکمی به ما نرسیده، پس مظنّه به عدم حکم حرمت و یا وجوب پیدا می کنیم، و ظن عند تعذر العلم حجّة.

۲- و در حوادث نادر البلوی صحیح نمی‌باشد چرا که:

شاید حرمتی نبوده و یا اینکه چون عام البلوی نبوده بیان نشده.

شاید هم بیان شده، لکن چون عام البلوی نبوده به ما نرسیده.

در نتیجه:

از راه عدم الدلیل ظنّ به عدم پیدا نمی‌شود، ظن هم که نبود قانون مزبور فاقد ارزش است.

نکته اینکه:

جناب محقّق در این قانون قائل به تفصیل شده و در پاسخ خواهیم گفت که قاعده مزبور ربطی به برائت مورد بحث ما ندارد.

* منظور جناب محقّق از استصحاب حال شرع چیست؟

این است که اگر پس از شریعت و بیان یک حکم (فی المثل: وجوب جمعه در عصر غیبت و یا حرمت عصیر عنبی بعد از غلیان و قبل از ذهاب ۳/ ۲ آن و ...)، بعد از مدتی در بقاء آن شک کردیم، استصحاب می کنیم وجوب جمعه در عصر غیبت را و یا حرمت عصیر عنبی. پس از غلیان و قبل از ذهاب ثلثین را.

سپس فرموده: این نوع از استصحاب حجّت نیست.

* عبارت ایشان در کتاب معارج چیست؟

فرموده است که مقتضای اصل و (یا قاعده اوّلیه) عقلا و با قطع‌نظر از بیان شرع عبارت است از:

فراغت ذمه از تکالیف شرعیه. یعنی عقل حکم به اباحه کرده می گوید: الاصل فی الاشیاء الاباحه الّا ما خرج بالدلیل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۱

حال: اگر کسی در موضوعی از موضوعات مثل اقامه در نماز، مدّعی شود که حکم (فی المثل)، وجوب است ما به اصل اوّلی مذکور تمسّک کرده می گوئیم:

اگر حکمی در این موضوع باشد باید با دلیل شرعی ثابت شود، لکن اللازم منتف فالملزوم مثله.

* پس مراد از عبارت (و هذا الدلیل لا یتمّ ...) چیست؟

این است که از آنجا که استدلال فوق یک قیاس استثنائی است با بیان دو مقدمه تمام و تکمیل می‌شود: ۱- اثبات ملازمه ۲- بیان انتفاء لازم.

* اثبات ملازمه مزبور چگونه است؟

اگر حکمی در حقّ ما منجز شود و عقاب‌آور باشد باید دلیلی شرعی بر آن حکم دلالت کند لکن اگر دلیلی شرعی بر آن دلالت نکند، تکلیف بما لا یطاق است و یا عقاب بلابیان.

تکلیف بما لا یطاق و یا عقاب بلابیان قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

* بیان انتفاء لازم چگونه است؟

ادلّه احکام منحصر در پنج دلیل است. (صغری)

بعد الفحص در ادلّه مذکور، دلیلی بر حکم مزبور نیافتیم. (کبری)

پس: با انتفاء لازم، ملزوم هم منتفی و باطل است. (نتیجه)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۲

متن:

و حکی عن المحدّث الأسترآبادی فی فوائده:

أنّ تحقیق هذا الکلام هو: أن المحدّث الماهر إذا تتبع الأحادیث المرویّة عنهم علیهم السّلام فی مسألة لو کان فیها حکم مخالف للأصل لاشتهر، لعموم البلوی بها، فإذا لم یظفر بحدیث دلّ علی ذلک الحکم ینبغی أن یحکم قطعا عادیا بعدمه، لأن جمّا غفیرا من أفاضل علمائنا- أربعة آلاف منهم تلامذة الصادق علیه السّلام- کما فی المعتبر- کانوا ملازمین لأئمتنا علیهم السّلام فی مدة تزید علی ثلاثمائة سنة، و کان همّهم و همّ الأئمة علیهم السّلام إظهار الدین عندهم و تألیفهم کل ما یسمعون منهم فی الاصول، لئلا یحتاج الشیعة إلی سلوک طریق العامّة، و لتعمل بما فی تلک الاصول فی زمان الغیبة الکبری، فإن رسول الله و الأئمة علیهم السّلام لم یضیّعوا من فی أصلاب الرجال من شیعتهم، کما فی الروایات المتقدّمة، ففی مثل تلک الصورة یجوز التمسک بأن نفی ظهور دلیل علی حکم مخالف للأصل دلیل علی عدم ذلک الحکم فی الواقع.- إلی أن قال:- و لا یجوز التمسک به فی غیر المسألة المفروضة، إلا عند العامة القائلین بأنه صلّی اللّه علیه و آله أظهر عند أصحابه کلّ ما جاء به، و توفّرت الدواعی علی جهة واحدة علی نشره، و ما خصّ صلّی اللّه علیه و آله أحدا بتعلیم شیء لم یظهره عند غیره، و لم یقع بعده ما اقتضی اختفاء ما جاء به»[۳]، انتهی.

ترجمه:

کلام محدث استرآبادی در فوائد المدنیّة

اشاره

از محدث استرآبادی در کتاب فوائد المدنیّه حکایت شده است که:

تحقیق این کلام آن است که یک محدّث ماهر وقتی احادیث روایت شد از ائمه علیهم السّلام در مسئله‌ای (که عام البلوی بوده)، تتبع و بررسی کند به نحوی که اگر حکمی مخالف با اصل (اصالة البراءة الأصلیة) در آن باشد، هرآینه به واسطه کثرت ابتلائش مشهور و اشکال می‌شود، اگر به حدیثی که دلالت برآن حکم نماید، دست نیابد، شایسته است که با یقین متعارف حکم به عدم آن (حکم) نماید، زیرا جماعت کثیری از افاضل علماء ما که براساس نقل معتبر چهار هزارشان از شاگردان امام صادق علیه السّلام بوده و زائد بر سیصد سال، همواره ملازم با حضرات ائمه علیهم السّلام بوده‌اند، و همت ایشان و تلاش ائمه علیهم السّلام اظهار دین نزد ایشان (افاضل علمائنا) و تألیف و جمع‌آوری ایشان هرآنچه درباره علم اصول از ائمه علیهم السّلام می‌شنیدند، بوده است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۳

تا که شیعه نیازی به اتخاذ طرق اهل سنت نداشته باشد و در طول زمان غیبت کبری امام به آنچه در این اصول آمده سلوک و عمل نمایند چرا که رسول خدا و ائمه اطهار علیهم السّلام حق کسانی را که در اصلاب رجال شیعه بوده است نادیده نگرفته و تضییع

نفرموده است چنانچه این مضمون در روایات متقدمه نقل گردید.

پس در مثل چنین صورتی جایز است گفته شود که نفی ظهور دلیل بر حکم مخالف با اصل، خود دلیل است بر عدم حکم در واقع.

سپس کلام را ادامه داده تا آنجا که فرموده:

تمسّک به این بیان در (مسئله‌ای) غیر از مسئله‌ای که فرض شد (عام البلوی) جایز نیست مگر از نظر عامّه که معتقدند پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله هرچه را که آورده‌اند و به حضرتش وحی گردیده برای اصحابشان اظهار فرموده‌اند و از طرفی نیز انگیزه‌ها به‌طور کلی و در یک خط سیر بر انتشار آنها بوده و حضرتش احدی را اختصاص به تعلیم حکمی نداده به نحوی که دیگری از آن محروم مانده باشد و پس از او نیز امری که مقتضی مخفی ماندن دستورات آن حضرت باشد واقع نشده است تمام شد کلام محدّث استرآبادی.

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب جناب استرآبادی در فوائد المدنیّه چیست؟

این است که چنانچه محدّث ماهری روایات حضرات ائمه را در یک مسئله‌ای که عام البلوی و مورد ابتلاء مردم است تتبع نماید و دلیلی برخلاف اصالهٔ البراءهٔ الاصلیهٔ نیابد، قطع عادی به عدم آن حکم پیدا می‌نماید. چرا؟

زیرا هزاران نفر از محدثین که صاحبان اصول اربعمائه نیز در میان آنان‌اند و حدود سیصد سال ملازم رکاب ائمه بوده‌اند و از جزئی‌ترین احکام سؤال می‌نمودند چنانکه امروز در هر مسئله‌ای دهها روایت وارد شده است. از طرفی براساس روایات فراوانی، رسول اللّه و ائمه علیهم السّلام به فکر شیعیان در زمان غیبت هم بوده‌اند و احکام بسیاری را بیان فرموده‌اند تا شیعیان نیز همچون اهل عامه در دام قیاس و استحسان و ...

گرفتار نشوند.

با این‌همه اگر در مسئله‌ای که مبتلابه به عموم است به دنبال دلیل گشتیم لکن بیانی نیافتیم یقین می‌کنیم که پس حرمتی هم نبوده.

سپس می‌فرماید: بله اگر مسئله‌ای عام البلوی نباشد، نمی‌توان در آن مسئله به اصل برائت تمسّک نمود مگر بر طریق عامه که قائل‌اند به اینکه هرچه بود رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله برای همگان فرمود و کسی را اختصاص به بعضی احکام نداد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۴

متن:

أقول: المراد بالدلیل المصحّح للتکلیف- حتّی لا یلزم التکلیف بما لا طریق للمکلّف إلی العلم به- هو ما تیسّر للمکلّف الوصول إلیه و الاستفادهٔ منه، فلا فرق بین ما لم یکن فی الواقع دلیل شأنیّ أصلا، أو کان و لم یتمکّن المکلّف من الوصول إلیه، أو تمکّن لکن بمشقّهٔ رافعهٔ للتکلیف، أو تیسّر و لم یتمّ دلالته فی نظر المستدلّ، فإن الحکم الفعلیّ فی جمیع هذه الصور قبیح علی ما صرّح به المحقق رحمه اللّه فی کلامه السابق، سواء قلنا بأنّ وراء الحکم الفعلی حکما آخر- یسمّی حکما واقعیّا أو حکما شأنیّا- علی ما هو مقتضی مذهب المخطئهٔ، أم قلنا بأنّه لیس وراءه حکم آخر، للاتّفاق علی أن مناط الثواب و العقاب و مدار التکلیف هو الحکم الفعلی.

و حینئذ: فکلّ ما تتبع المستنبط فی الأدلّهٔ الشرعیهٔ فی نظره إلی أن علم من نفسه عدم تکلیفه بأزید من هذا المقدار من التتبع، و لم یجد فیها ما یدلّ علی حکم مخالف للأصل، صحّ له دعوی القطع بانتفاء الحکم الفعلیّ. و لا فرق فی ذلک بین العامّ البلوی و غیره، و لا بین العامّهٔ و الخاصّهٔ، و لا بین المخطئهٔ و المصوّبهٔ، و لا بین المجتهدین و الأخباریین، و لا بین أحکام الشّرع و غیرها من أحکام سائر الشرائع و سائر الموالی بالنسبهٔ إلی عبیدهم. هذا بالنسبهٔ إلی الحکم الفعلی، و اما بالنسبهٔ إلی الحکم الواقعی النازل به جبرئیل

على النبى صلّى اللّه عليه و آله- لو سمّيناه حكما بالنسبة إلى الكلّ- فلا يجوز الاستدلال على نفيه بما ذكره المحقق رحمه اللّه من لزوم التكليف بما لا طريق للمكلّف إلى العلم به، لأن المفروض عدم إناطة التكليف به.

ترجمه:

پاسخ شیخ به محقق و استرآبادی قائل به تفصیل در اجرای اصل برائت

اشاره

مراد از دلیلی که تصحیح‌کننده تکلیف است تا تکلیف به چیزی که مکلّف راهی برای علم بدان ندارد، لازم نیاید آن دلیلی است که برای مکلّف امکان دست‌یابی و استفاده از آن میسّر است، لذا (در تکلیف ما لا یطاق و لزوم آن) تفاوتی نیست بین اینکه اصلا در واقع دلیل شأنی وجود نداشته یا اینکه دلیل وجود داشته ولی دست‌یابی به آن برای مکلّف ممکن نباشد و یا اینکه ممکن باشد امّا با (تحمّل) مشقّت و رنجی که رافع تکلیف است یا (دست‌یابی به دلیل برای وی) ممکن باشد لکن دلالت دلیل از نظر وی تمام نباشد زیرا که حکم فعلی در تمام این صور طبق تصریحی که جناب محقق در کلام گذشته به آن نمود قبیح است چه قائل شویم به اینکه در وراء حکم فعلی، حکم دیگری است که حکم واقعی و شأنی نامیده می‌شود چنانکه مقتضای مذهب اهل تخطئه است و یا اینکه قائل نباشیم به اینکه در وراء آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۵

حکمی است، زیرا اتفاق ارباب فن بر این است که مناط ثواب و عقاب و ملاک تکلیف صرفا حکم فعلی است. و زمانی که (یکون المدار الحکم الفعلی)، هرآنچه که مجتهد در ادلّه شرعیه از نظر وی (دلیلیت دارند) تتبع و بررسی نماید تا علم حاصل نماید که به بیش از این مقدار از تفحّص و بررسی مکلف نیست و در میان ادلّه‌ای که مورد تفحّص قرار داده به آن دلیلی که بر حکم مخالف با اصل دلالت نماید دست نیافت، ادّعای قطع و یقین به انتفاء حکم فعلی برای او صحیح است.

و در این حکم تفاوتی میان مسئله عام البلوی و غیر آن نمی‌باشد چنانچه میان عامّه و خاصه و نیز مخطئه و مصوّبه و همچنین مجتهدین و اخباریین و احکام شرع و غیر آن از احکام سایر شرایع و نیز سایر موالی نسبت به بندگانش تفاوتی وجود ندارد.

این (مطالبی که تا بدینجا گفته شد) نسبت به حکم فعلی است. امّا نسبت به حکم واقعی نازل شده توسط جبرئیل بر حضرت نبوی، چنانچه آن را نسبت به تمام مکلّفین اعم از عالم و جاهل، حکم بنامیم، استدلال بر نفی آن به واسطه آنچه که مرحوم محقّق ذکر نموده (یعنی مجرّد لزوم تکلیف به طریقی که مکلّف به آن علم ندارد)، جایز نبوده و کافی نیست، زیرا فرض برآن است که تکلیف به آن منوط به علم نمی‌باشد.

(تشریح المسائل)

* حاصل فرموده محقق و استرآبادی چه بود؟

این بود که فقدان دلیل، دلیل بر عدم حکم است، مشروط بر اینکه مورد از امور عام البلوی باشد بنابراین ایشان نیز مثل مشهور اصولیین قائل به برائت بودند با این تفاوت که حضرت اصولیین بطور مطلق اصل را جاری می‌دانستند ولی ایشان در اینجا قائل به تفصیل شدند.

* حاصل جوابیه شیخ از تفصیل مزبور چیست؟

این است که یقینا در تکلیف وجود دلیل شرط است، یعنی تا دلیلی بر حکم اقامه نشود نمی‌توان شخص را مکلّف به آن حکم دانست، زیرا چنانکه جناب محقّق هم فرمود تکلیف ما لا یطاق لازم آید.

یعنی بایـد مکلّف را به حکمی موظف کنیم که راهی برای علم و آگـاهی بـدان نـدارد و لـذا الـتزام به چنین حکمی بسیار دشوار و شاید هم محال باشد.

* باتوجّه به مقدّمات فوق حاصل مطلب در عبارت (المراد بالدلیل المصحّح ...) چیست؟

این است که مقصود از دلیلی که مصحح تکلیف است و بـدون آن محـذور تکلیف مـا لاـ یطـاق لاـزم می‌آیـد، قطعـا دلیل و اصـل می‌باشد و نه صرف الوجود آن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۶

* عبارت اخری مطلب فوق چیست؟

این است که حکم فعلی، یعنی حکمی که بر امتثـالش ثواب مـترتب است و بر ترکش عقـاب تنهـا در فرضـی متصوّر است که دلیلی برآن قائم باشد و این دلیل به نحوی باشد که:

اولاـ رسیدن به آن برای مکلّف به راحتی ممکن است. ثانیـا دلاـلت دلیـل مزبور بر حکم نیز تام است حال چنین دلیلی منجّز است و حکم را در حق مکلّف فعلی می کنـد، یعنی تکلیف را به عهـده وی ثابت می‌نمایـد، چرا که مناط فعلیت تکلیف و مدار حکم وجود چنین دلیلی است.

* پس مقصود محقق از اینکه فرمود: عدم الدلیل دلیل العدم چیست؟

اعم است از اینکه اصـلا در واقع (یعنی عنـد اللّه و عند الرسول) چنین دلیلی نباشد و یا اینکه باشد و لکن برای مکلّف دستیابی به آن ممکن نباشد و یا اینکه ممکن باشد ولی رسیدن به آن یا به قدری زحمت دارد که به خاطر عسر و حرج تفحّص از آن لازم نیست و یا اگر هم وصول به آن به راحتی ممکن باشد، لکن تام الدلاله بر مقصود نیست.

به عبارت دیگر یا برای مکلّف غیر عالم به‌واقع، دلیلی وجود دارد یا اینکه وجود ندارد.

۱- اگر دلیلی بر حکم وجود نـدارد حکم درباره مکلّف ثابت نمی‌باشـد و موظف به رعایت آن نمی‌باشـد اعم از اینکه مورد از قبیل عـام البلوی بوده باشـد و یا چنین نباشـد و یا در واقع و نفس الامر دلیل دیگری که موسوم به دلیل شأنی است موجود بوده باشـد و یا آن‌هم منتفی باشـد. و در صورت وجود دلیـل شـأنی مکلّف قـادر بر وصول به آن بوده باشـد و یا از رسـیدن به آن عاجز باشـد و در فرض امکـان دست‌یـابی، مسـتلزم تحمّـل مشـقت زیاد باشـد و یا بـدون تحمّل مزبور به آن دست یابـد. حال ازآنجاکه در تمام صور مذکور تکلیف فعلی قبیح است، هیچ مانعی از اجراء اصل برائت وجود ندارد.

۲- و اگر دلیل مـذکور وجود دارد، مکلّف حقّ اجراء اصل برائت را نـدارد و بایـد در مظانّ ادله فحص نمایـد تا به دلیل دست یابد، بدون اینکه تفاوتی میان موارد مورد اشاره باشد.

به عبـارت دیگر چون فعلیّت تکلیف بـدون بیـان و اصـل تـام الدلالـهٔ، قبیـح است تفـاوتی نمی‌کنـد میـان اینکه مـا مصوّبه باشـیم که می‌گوینـد: قطع نظر از مؤدای اماره و حکم فعلی، در واقع حکمی نیست و یا اینکه مخطئه باشـیم که می‌گوینـد: وراء این حکم فعلی یک واقعی هست که شایـد این حکم فعلی مطابق و یا مخالف آن باشـد و لـذا هیچ‌یک از این‌ها مؤثر نبوده و تفصـیلی که از مرحوم محقق نقل شد و در کلام استرآبادی به آن اشاره گردید موجّه نمی‌باشد.

زیرا اتفاق بر این است که حکم واقعی اگر هم باشـد، بـدون اینکه به ما واصل شود به درجه فعلیت نمی‌رسد و نمی‌تواند مناط ثواب و عقاب باشد و ملاک ثواب و عقاب همین حکم فعلی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۷

* حاصل فرموده شیخ در (هذا بالنسبهٔ الی الحکم الفعلی) چیست؟

این است که آنچه ذکر شد در ارتباط با حکم فعلی بود و روشن نمودیم که تفصـیل یادشده و آنچه به عنوان دلیل در ذیل آن آمده

بود ناتمام و غیر صحیح بود.

* پس مراد از عبارت (و امّا بالنسبهٔ الی الحکم الواقعی النازل به ...) چیست؟

این است که راجع به حکم واقعی که مراد از آن حکمی است که جبرئیل امین به حضرت نبوی صلّی اللّه علیه و آله رسانده است، باید گفت که قطعا فرموده محقق در نفی آن کفایت نمی‌کند چرا که ایشان فرمودند در مسائل عام البلوی: اگر مستنبط تتبع نمود و به دلیل دست نیافت، حکم نیز منتفی است، چرا که اگر در فرض مزبور، تکلیف ثابت باشد مستلزم این است که شخص مکلّف به حکمی شود که هیچ طریق علمی به آن ندارد.

* معنا و مفهوم عبارت فوق را با ذکر مثال بیان کنید؟

حاصل مطلب در عبارت (امّا بالنسبهٔ الحکم الواقعی النازل ...) به بیان دیگر این‌گونه است که:

اگر براساس بیان محقق که فرمود: حکم فعلی تابع دلیل است، شخصی رفت و فی المثل در منابع پنجگانه فقه تتبع نمود، لکن دلیلی بر حرمت استعمال دخانیات پیدا نکرد، یقین حاصل می‌کند که حرمت استعمال دخانیات در حق او فعلیّت ندارد و این یک قانون کلی است و در این جهت فرقی میان عامه و خاصه، مصوبه و مخطئه، اخباری و اصولی، اخبار شریعت اسلامی و سایر شرایع، و اینکه مسئله از مسائل عام البلوی باشد یا نه، نمی‌باشد زیرا به بیان جناب محقق:

۱- چنین تکلیفی تکلیف بدون بیان است. ۲- تکلیف بدون بیان قبیح است و غیر فعلی.

و این معنای اصل برائت است، که تا دلیلی نرسیده حرمت در حق ما فعلی نمی‌شود.

* حال اگر مراد این باشد که عدم الدلیل دلیل العدم یعنی دلیل علی عدم الحکم چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوییم استدلال به اینکه: و الّا یلزم التکلیف بما لا طریق الی العلم به و هو یستلزم للتکلیف بما لا یطاق، استدلالی ناتمام خواهد بود. چرا که احکام واقعی دائر مدار علم و جهل ما نیستند، یعنی بدانیم یا ندانیم واقعی وجود دارد. پس از این مطلب نیز روشن می‌شود که مراد محقّق حکم فعلی است و نه واقعی.

* وجه تردید در تسمیه حکم واقعی در (لو سمّیناه حکما) به حکم چیست؟

این است که احکام واقعیه، احکام شأنیّه و تعلیقیّه هستند، یعنی زمانی می‌توان آنها را در حق مکلّف حکم نامید که به واسطه علم به آن فعلی شوند، لذا نمی‌توان جاهل را مکلّف به آن دانست مگر به نحو تعلیق و به فرض حصول علم به آن. و اساسا تا حکم به مرحله علم نرسد اطلاق حکم برآن حقیقی نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۸

متن:

نعم، قد یظنّ من عدم وجدان الدلیل علیه بعدمه، بعموم البلوی به، لا- بمجرّده، بل مع ظن عدم المانع عن نشره فی أول الأمر من الشارع أو خلفائه أو من وصل إلیه. لکن هذا الظن لا- دلیل علی اعتباره، و لا دخل له بأصل البراءهٔ الّتی هی من الأدلّهٔ العقلیّهٔ، و لا بمسألهٔ التکلیف بما لا- یطاق، و لا- بکلام المحقّق. فما تخیّله المحدّث تحقیقا لکلام المحقّق- مع أنّه غیر تامّ فی نفسه- أجنبیّ عنه بالمرّهٔ.

نعم، قد یستفاد من استصحاب البراءهٔ السابقهٔ: الظنّ بها فیما بعد الشرع- کما سیجیء عن بعضهم- لکن لا من باب لزوم التکلیف بما لا یطاق الّذی ذکره المحقّق.

و من هنا یعلم: أن تغایر القسمین الأوّلین من الاستصحاب باعتبار کیفیّهٔ الاستدلال، حیث إن مناط الاستدلال فی هذا القسم الملازمهٔ بین عدم الدلیل و عدم الحکم مع قطع النظر عن ملاحظهٔ الحالهٔ السابقهٔ، فجعله من أقسام الاستصحاب مبنیّ علی إرادهٔ مطلق الحکم علی طبق الحالهٔ السابقهٔ عند الشک و لو لدلیل آخر غیر الاتّکال علی الحالهٔ السابقهٔ، فیجری فیما لم یعلم فیه الحالهٔ السابقهٔ، و مناط

الاستدلال فی القسم الأول ملاحظة الحالة السابقة حتّی مع عدم العلم بعدم الدلیل علی الحکم.

و یشهد لما ذکرنا، من المغایرة الاعتباریّة: أن الشیخ لم یقل بوجوب مضی المتیمّم الواجد للماء فی أثناء صلاته لأجل الاستصحاب، و قال به لأجل أن عدم الدلیل دلیل العدم[۴]. نعم، هذا القسم الثانی أعمّ موردا من الأوّل، لجریانه فی الأحکام العقلیّة و غیرها، کما ذکره جماعة من الأصولیین[۵].

و الحاصل: أنّه لا ینبغی الشک فی أن بناء المحقّق رحمه اللّه علی التمسّک بالبراءة الأصلیّة مع الشک فی الحرمة، کما یظهر من تتبع فتاویه فی «المعتبر»[۶].

ترجمه:

بله، گاهی از عدم وجدان دلیل بر این حکم به (ملاحظه) عام البلوی بودن، ظنّ به عدم آن (حکم واقعی) پیدا می‌شود، البته نه به صرف عام البلوی بودن، بلکه با ظن به عدم مانع از انتشار آن در ابتدای امر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۹

از ناحیه شارع مقدّس و یا خلفاء بزرگوارش یا از کسی که حکم مزبور به او رسیده است.

لکن نه دلیلی بر اعتبار این ظن وجود دارد و نه دخالتی برای آن راجع به اصل برائت که از ادله عقلیه است وجود دارد، و نه ارتباطی بین آن و مسئله تکلیف بما لا یطاق و یا کلام محقّق وجود دارد.

لذا آنچه را که جناب استرآبادی به‌عنوان تحقیق در کلام محقّق تخیل کرده نه تنها فی حد نفسه صحیح و تمام نیست، از حیطه کلام محقق نیز اجنبی است.

بله، گاهی از استصحاب برائت سابقه، گمان به آن در زمان شرع حاصل می‌شود چنانکه نقل آن به زودی از برخی خواهد آمد، لکن نه از باب تکلیف بما لا- یطاق که جناب محقّق بدان تمسّک کرده (اعتباری بودن تفاوت میان دو قسم استصحاب در کلام استرآبادی)

از اینجا روشن می‌شود که تفاوت دو قسم اوّل و دوّم استصحاب (در کلام محقق) به اعتبار نحوه استدلال است (و الّا حقیقتا تفاوتی ندارد)، چرا که مناط و ملاک استدلال در این قسم (دوّم)، با قطع‌نظر از ملاحظه حالت سابقه، ملازمه میان عدم الدلیل و عدم الحکم بوده است پس جعل و قرار دادن آن از اقسام استصحاب مبنی است بر اینکه در هنگام شک حکم را مطابق حالت سابقه دانسته (و همین معنا از آن اراده شود) و لو به کمک دلیل دیگر که غیر از اعتماد به حالت سابقه باشد، و لذا در صورت عدم العلم و حصول شک. حالت سابقه جاری می‌شود و حال آنکه مناط استدلال در قسم اوّل اعتماد به حالت سابقه است، حتی با عدم علم به فقدان دلیل بر حکم.

(استشهاد شیخ در اعتباری بودن تفاوت میان دو قسم از استصحاب) و شاهد بر آنچه در اعتباری بودن تفاوت در دو قسم اول و دوم استصحاب باهم این است که جناب شیخ در مسئله متیمّمی که در اثناء نمازش آب پیدا می‌کند قائل به وجوب ادامه نماز به استناد استصحاب و اعتماد به آن نشده، بلکه از باب عدم الدلیل دلیل علی العدم به آن (استمرار) قائل و آن را واجب دانسته (و این گواه بارزی بر تغایر اعتباری این دو است).

بله قسم دوم (یعنی قاعده عدم الدلیل) موردا اعم از استصحاب است، به خاطر جریانش در احکام عقلیه و در غیر آن، همان‌طور که جماعتی از اصولیین فرموده‌اند، (به خلاف استصحاب که در احکام عقلیّه جاری نمی‌شود).

حاصل کلام اینکه: جای شک و تردید نیست که بناء مرحوم محقّق در شک در حرمت بر تمسّک به برائت اصلیه است نه عدم الدلیل دلیل علی العدم چنانچه از تفحّص در فتاوای ایشان در کتاب معتبر این معنا ظاهر و روشن می گردد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۰

(تشریح المسائل)

* وجه عدم دلیل بر اعتبار آن در (لکنّ هذا الظن لا دلیل علی اعتباره) چیست؟

۱- یا دلیل و برهان شرعی است که با وجود آن ظنّ از ظنون خاصّه می‌شود که بلاتردید چنین دلیلی وجود ندارد.

۲- و یا برهان عقلی است که مطلق ظنّ را حجّت می‌نماید، مثل دلیل انسداد که آن نیز بدون شک وجود ندارد، چرا که حجیّت مطلق ظنّ حتی در مثل مورد بحث از جناب محقّق نقل نشده، بلکه آنچه از ایشان نقل شده خلاف آن است.

* چرا فرمود: (و لا دخل له بأصل البراءهٔ ...)؟

زیرا مسئله اصل برائت تنها در شک در تکلیف است که عقل و شرع هر دو به آن حاکم‌اند بدون اینکه این دوحکم، اصلا نظری به این جهت داشته باشند که تکلیف به امری که طریق علمی به آن نیست از مصادیق تکلیف ما لا یطاق است.

* چرا فرمود: (انّه غیر تام فی نفسه ...)؟

زیرا اینکه استرآبادی فرمود، سعی اصحاب و ائمه علیهم السّلام اظهار دین برای اصحاب بوده و اصحاب نیز تلاش در تألیف تمام شنیده‌ها داشتند، سبب نمی‌شود که علم به این امر پیدا شود که ائمه علیهم السّلام تمام آنچه را مردم به آن نیاز داشته‌اند بیان فرموده‌اند، علاوه بر اینکه انگیزه‌های فراوانی بر اختفاء بیانات ائمه علیهم السّلام بوده که مانع از انتشار آنها گشته است. چه در مسائل عام البلوی و چه در غیر آن به‌نحوی که این انگیزه‌ها را نمی‌توان به خصوص مسائل عام البلوی اختصاص داد.

* حاصل مطلب در عبارت (نعم، قد یظنّ من عدم وجدان الدلیل ...) چیست؟

این است که چون محقّق در «معارج الاصول» برای اثبات اصالهٔ البراءهٔ به قاعده تکلیف به غیر مقدور تمسّک نمود، متوجه می‌شویم که مراد ایشان نفی فعلیت است و نه تنجّز لکن با قطع‌نظر از استدلال مذکور، گاهی خود نیافتن دلیل بر حکمی از احکام بعد الفحص، دلیل ظنی می‌شود بر عدم الحکم در واقع، لکن با دو شرط:

۱- مسئله عام البلوی باشد که این به تنهائی کافی نیست.

۲- ظنّ به عدم مانع از انتشار آن نیز وجود داشته باشد.

حال این مانع:

۱- یا از ناحیه ائمه علیهم السّلام است که از روی تقیّه و یا خیانت برخی افراد سکوت فرموده‌اند.

۲- و یا از ناحیه اصحاب ائمه است که از روی ترس و خوف از جانشان سکوت کرده‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۱

* پس مراد از عبارت (لکن هذا الظنّ لا دلیل علی اعتباره و لا دخل ... الی آخر) چیست؟

این است که:

اولا: اصل اوّلی در باب ظنون حرمت عمل به مظنه است الا ما خرج بالدلیل، حال دلیل بر اعتبار و حجیّت این ظنّ چیست؟

ثانیا: این مطلب ربطی به اصالهٔ البراءهٔ العقلیهٔ ندارد تا گفته شود، در آن مسئله تفصیلی صورت گرفته است، زیرا که عدم الدلیل، دلیل ظنی بر عدم حکم است و حال آنکه اصل برائت عقلا یک حکم عقلی است و نه ظنی.

از طرفی نیز عدم دلیل، دلیل ظنی بر عدم حکم در واقع است لکن اصل برائتی که مورد بحث ماست، مربوط به مرحله تنجّز حکم است، یعنی بعد الفحص و الیأس اگر حرمتی هم باشد منجّز نیست.

ثالثا: قاعده عدم الدلیل ربطی به مسئله تکلیف بما لا یطاق ندارد تا دلیل برآن باشد، زیرا این قاعده (عدم دلیل) مربوط به حکم واقعی است و حال آنکه قاعده تکلیف ما لا یطاق مربوط به مرحله تنجّز حکم است.

رابعا: مطلب مزبور ربطی به کلام جناب محقق ندارد، چون از استدلال محقّق بدست می‌آید که نظر به مرحله تنجّز دارد.

یعنی استدلالش برای نفی تنجّز است و نه نفی واقع.

* حاصل مطالب و محاسبات مذکور چیست؟

این است که بیان استرآبادی به‌عنوان تحقیق در مطالب جناب محقق و تفصیل ایشان:

اولا: فی حد نفسه ناقص است، چرا که صرف عام البلوی بودن کافی نیست، بلکه عدم المانع از انتشار نیز لازم است.

ثانیا: تحقیق مزبور از مراد و منظور جناب محقّق بیگانه است، چرا که کلام محقّق در نفی تکلیف فعلی است و سخن استرآبادی در نفی حکم واقعی است.

* پس مراد از (نعم، قد یستفاد من استصحاب البراءهٔ ...) چیست؟

این است که گاهی بر مبنای کلام محقق در معتبر که فرموده بود، قسم اوّل از اقسام استصحاب، استصحاب حال عقل یا برائت اصلیه است، می‌توان (بر مبنای قومی که استصحاب را اماره می‌دانستند) به توسط استصحاب برائت اصلیه نیز ظنّ به عدم حکم واقعی حاصل نمود.

لکن این نیز ربطی به تکلیف ما لا یطاق ندارد چرا که تکلیف ما لا یطاق مربوط به مرحله فعلیت است.

بلکه این ظنّ به عدم حکم واقعی از این باب است که قبل از شرع برائت بوده، اکنون هم عقلا ظن به عدم آن پیدا می‌کنیم و حکم می‌کنیم که برائت حاصله از این راه از امارات است و نه از اصول عملیه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۲

* ما به الاشتراک استصحاب حال عقل و قاعده عدم الدلیل (بعنوان قسم اول و دوم استصحاب) چیست؟

این است که گاهی، هم عدم الدلیل بنفسه موجب ظنّ به عدم تکلیف در واقع است و هم استصحاب برائت سبب ظن به عدم یک واقع می‌شود.

* پس ما به الامتیاز دو قاعده مذکور چیست؟

۱- مناط و معیار استدلال در هریک با دیگری فرق دارد، یعنی مناط استدلال در استصحاب البراءهٔ در نظر گرفتن حالت سابقه است، چه بعد الفحص دلیلی یافت نشود و چه شک حاصل شود که دلیلی هست یا نه؟ مثل موارد اجمال نص و تعارض نصین.

و مناط استدلال در قاعده عدم الدلیل، ملازمه میان عدم الدلیل با عدم الحکم در واقع است یعنی با قطع‌نظر از حالت سابقه، روی ملازمه ظنّیه حکم می‌نمائیم.

۲- هریک از دو قاعده مزبور از جهت جریان در موارد مختلف، از جهتی عام و از جهت خاص‌اند.

فی المثل:

- قاعده عدم الدلیل هم در احکام عقلیه می‌آید، هم در احکام شرعیه، لکن در موضوعات خارجیّه جاری نمی‌شود، چرا که نمی‌توان گفت:

دلیلی بر مسکر بودن فلان مایع نداریم، پس آن مایع مسکر نیست.

امّا قاعده استصحاب برائت اگرچه منحصر به احکام عملیه (یعنی شرعیه) است لکن هم در مسائل عملیه و احکام کلیه جاری می‌شود، هم در موضوعات خارجیه و احکام جزئیه.

* با توجه به مطالب فوق مراد از (هذا القسم الثانی اعم موردا من الاوّل ...) چیست؟

این است که کسی توهم نکند که مورد ثانی اخص از استصحاب است، نه بخاطر اینکه بیان کند که مورد استصحاب اخص است.

* با توجه به مباحثی که گذشت اشکال شیخ بر جناب محدّث بود یا آقای محقّق؟

به هر دو بود، یعنی هم آن تفصیلی که در کلام محقّق در معتبر بود بنا بر حکم فعلی ناتمام بود هم آن برداشتی که جناب محدث از کلام محقّق کرده بود دارای دو اشکال بود.

* چه نکته قابل توجّهی از لابلای مباحث مذکور روشن می‌شود؟

اینکه قاعده عدم الدلیل دلیل العدم با مورد بحث اصولیها و اخباریها در مسئله برائت و احتیاط دوتاست.

* چرا و به چه دلیل؟

زیرا قاعده عدم الدلیل هم در احکام عقلیه (اعتقادیه) می‌آید هم در احکام عملیه (شرعیه) و حال آنکه برائت مورد بحث ما منحصر به احکام شرعیه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۳

* حاصل این تفاوت چیست؟

این است که جناب محقّق برای اثبات برائت در موارد مختلف به استصحاب البراءة استدلال نموده و نه به قاعده عدم الدلیل و در این استدلال تفاوتی میان مسائل عام البلوی و غیر آن نمی‌باشد.

بله در استدلال به قاعده عدم الدلیل بین مسائل عام البلوی و غیر آن فرق است لکن ربطی به مسئله مورد بحث ما ندارد.

* نتیجه مطلب اینکه:

بدون تردید بناء جناب محقّق در شک در حرمت بر تمسّک به برائت اصلیه است و نه عدم الدلیل.

پس جناب محقق در باب مفصّل نیست، بلکه مثل سایر اصولیین به قول مطلق برائتی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۴

متن:

الثانی:

مقتضی الأدلّة المتقدّمة: کون الحکم الظاهری فی الفعل المشتبه الحکم هی الإباحة من غیر ملاحظة الظن بعدم تحریمه فی الواقع. فهذا الأصل یفید القطع بعدم اشتغال الذمّة، لا الظن بعدم الحکم واقعا، و لو أفاده لم یکن معتبرا. إلّا أن الّذی یظهر من جماعة کونه من الأدلّة الظنیّة، منهم صاحب المعالم عند دفع الاعتراض عن بعض مقدمات الدلیل الرابع الذی ذکره لحجیّة خبر الواحد[۷]، و منهم شیخنا البهائی[۸].

و لعلّ هذا هو المشهور بین الأصولیین، حیث لا یتمسّکون فیه إلّا باستصحاب البراءة السابقة، بل ظاهر المحقّق فی المعارج الإطباق علی التمسّک بالبراءة الأصلیة حتّی یثبت الناقل[۹]، و ظاهره أنّ اعتمادهم فی الحکم بالبراءة علی کونها هی الحالة السابقة الأصلیّة.

و التحقیق: أنه لو فرض حصول الظن من الحالة السابقة فلا یعتبر، و الإجماع لیس علی اعتبار هذا الظن، و إنّما هو علی العمل علی طبق الحالة السابقة، و لا یحتاج إلیه بعد قیام الأخبار المتقدّمة و حکم العقل.

الثالث:

لا إشکال فی رجحان الاحتیاط عقلا و نقلا، کما یستفاد من الأخبار المذکورة و غیرها.

و هل الأوامر الشرعیّة للاستحباب، فیثاب علیه و إن لم یحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعی، أو غیری بمعنی کونه مطلوبا لأجل التحرّز عن الهلکة المحتملة و الاطمئنان بعدم وقوعه فیها، فیکون الأمر به إرشادیّا لا یترتّب علی موافقته و مخالفته سوی الخاصیّة المترتّبة علی الفعل أو الترک، نظیر أوامر الطبیب، و نظیر الأمر بالإشهاد عند المعاملة لئلا یقع التنازع؟ وجهان: من ظاهر الأمر بعد فرض عدم إرادة الوجوب. و من سیاق جلّ الأخبار الواردة فی ذلک، فإن الظاهر کونها مؤکّدة لحکم العقل بالاحتیاط. و الظاهر أنّ حکم العقل بالاحتیاط من حیث هو احتیاط- علی تقدیر کونه إلزامیّا- لمحض الاطمئنان و دفع احتمال العقاب.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۵

و كما أنه إذا تيقّن بالضـرر يكون إلزام العقل لمحض الفرار عن العقاب المتيقّن، فكذلك طلبه الغير الإلزامى إذا احتمل الضـرر. بل، و كمـا أن أمر الشارع بالإطاعـة فى قوله تعالى (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ)* لمحض الإرشاد، لئلا يقع العبـد فى عقاب المعصـية و يفوته ثواب الطاعـة، و لاـ يترتب على مخـالفته سوى ذلـك، فكـذلك أمره بالأخـذ بما يأمن معه من الضـرر، و لا يترتّب على موافقته سوى الأمان المذكور، و لا على مخالفته سوى الوقوع فى الحرام الواقعى على تقدير تحقّقه.

و يشهـد لما ذكرنا: أن ظاهر الأخبار حصر حكمة الاجتناب عن الشبهة فى التفصّى عن الهلكة الواقعيّة لئلّا يقع فيها من حيث لا يعلم. و اقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم فى كونه ورعا، و من المعلوم أنّ الأمر باجتناب المحرّمات فى هذه الأخبار ليس إلا للإرشاد، لا يترتب على موافقتها و مخالفتها سوى الخاصـيّة الموجودة فى المأمور به- و هو الاجتناب عن الحرام- أو فوتها، فكذلك الأمر باجتناب الشبهة لا يترتّب على موافقته سوى ما يترتّب على نفس الاجتناب لو لم يأمر به الشارع، بل فعله المكلّف حذرا من الوقوع فى الحرام.

و لاـ يبعـد التزام ترتّب الثواب عليه، من حيث إنه انقيـاد و إطاعـة حكميّـة، فيكون حينئـذ حـال الاحتيـاط و الأمر به حال نفس الإطاعة الحقيقيّة و الأمر بها فى كون الأمر لا يزيد فيه على ما ثبت فيه من المدح أو الثواب لو لا الأمر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۶

ترجمه:

تنبیه دوّم: مقتضای ادله پیشین این است که حکم ظاهری در فعلی که مشتبه الحکم است اباحه است

، بدون توجه به اینکه آیا به حرام نبودنش در واقع ظنّ حاصل می‌شود یا نه؟

پس (محتوای) این اصـل (برائت)، افـاده قطع به عـدم اشـتغال ذمّه است و نه ظن به عـدم حکـم در واقع و اگر افـاده این (ظنّ) را هم بکنـد (ظنّ حاصـله) فاقد اعتبار است. جز اینکه از حال و نگرش گروهی ظاهر می‌شود که این اصل (برائت) از ادله ظنّیه است (یعنی قائل‌اند که مفاد اصل برائت ظنّ به عدم حکم در واقع است).

- از جمله صاحب معالم که هنگام دفع و ردّ اعتراض (وارده) بر برخی از مقـدمات دلیل چهارم (دلیل انسـداد) را که در حجیّت خبر واحد آمده (به اصل مذکور و مفید ظنّ بودن آن ملتزم شده).

- و از جمله ایشان جناب شـیخ بهائی قدّس سـرّه است و شاید این شیوه مشهور میان اصولیین است از آن جهت که در اثبات اباحه و برائت از حرمت تنها به استصـحاب برائت سابقه تمسک می‌کنند، بلکه ظاهر مرحوم محقق در کتاب معارج اجماعی بودن تمسّک به برائت اصلیه است (تا ثابت شدن ناقل).

و ظاهر (کلام) محقق، اعتماد اصـحاب، در حکم به برائت، بر حالت سابقه اصـلیه است و روشن است که چنین دلیل و مدرکی اماره بر نبـود حکم در واقـع است و تحقیـق مقتضـی است که اگر از حـالت سـابقه، ظن به ابـاحه و عـدم حرمت واقعی حاصـل شود، (ظن مزبور) حجت نیست و اجمـاع (مورد ادعـای مرحوم محقق)، بر معتبر بودن این ظنّ نیست بلکه بر ممضـی بودن و اعتبار عملی اسـت که برطبق این حالت واقع می‌شود، درحالی‌که پس از قیام اخبار پیشـین و حکـم عقل بر امضاء عمل مزبور احتیاجی به اجماع مـذکور نیست.

تنبیه سوم: اینکه از نظر عقل و شرع اشکالی در رجحان (و مستحسن بودن) احتیاط، وجود ندارد.

اشاره

همان‌طور که از اخبار مذکور و غیر آن استفاده می‌شود.

و اینکه آیا اوامر شرعیه به احتیاط برای استحباب (مولوی است) تا ثواب بر امتثال آن (و عمل به احتیاط) مترتب شود، هرچند به واسطه آن (احتیاط) اجتناب از حرام واقعی حاصل نشود و یا اینکه (این اوامر برای استحباب) غیری است، به این معنا که احتیاط به منظور اجتناب از هلاکت محتمله و اطمینان به عدم وقوع در آن، مطلوب و مستحسن است، پس امر به آن ارشادی بوده و در نتیجه بر موافقت و مخالفت آن (امر به احتیاط) جز خاصیتی که بر فعل یا ترکش مترتب است امر دیگری بار نمی‌شود، مثل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۷

اوامر پزشک و مثل امر به گرفتن شاهد در هنگام معامله به خاطر عدم درگیری میان متعاملین، که در اینجا دو احتمال است:

۱- اینکه به حسب ظاهر (از این اوامر) اراده وجوب نشده (پس چنین امری دلالت بر استحباب داشته و بر فعل آن ثواب مترتب است).

۲- اینکه سیاق اخبار وارده (و دلالت‌کننده) بر احتیاط، در مقام ارشاد است پس ظاهر این اخبار مؤکّد حکم عقل به احتیاط است و علی الظاهر حکم عقل به احتیاط از آن جهت که احتیاط است به فرض که وجوبی باشد تنها به خاطر اطمینان به دفع احتمال عقاب یقینی است.

پس به همین منظور است طلب غیر الزامی عقل آنگاه که احتمال ضرر وجود دارد (منتهی احتمال عقاب در اینجا احتمالی است). بلکه همان‌طور که امر شارع مقدّس به اطاعت نمودن در (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ)* برای محض ارشاد است تا بنده در عقاب معصیت واقع نشده و ثواب اطاعت از وی فوت نگردد و برآن غیر از همین خاصیت، امر دیگری از قبیل ثواب و عقاب بار نمی‌شود، عینا امر شارع به احتیاطی که مؤمّن از ضرر است غیر از امان از مفسده و ضرر خاصیت دیگری برآن مترتب نیست چنانکه بر مخالفتش تنها وقوع در حرام واقعی به فرض اینکه وجود داشته باشد، بار می‌شود لکن نفس مخالفت این امر عقابی ندارد.

استشهاد شیخ در ارشادی بودن اوامر احتیاط در اخبار

و گواه بر آنچه ما گفتیم (که اوامر احتیاط ارشاد به حکم عقل است) ۱- ظاهر اخبار وارده در این باب است مبنی بر اینکه حکمت اجتناب از شبهه منحصر در تفصّی (رهایی) از هلاکت واقعی است. تا که شخص (محتاط) به واسطه احتیاط در آن نیفتد و من حیث لا یعلم در آن گرفتار نیاید.

۲- مقرون واقع شدن اجتناب از شبهه با اجتناب از حرام معلوم (در این اخبار) و بودن ورع فاعل (به عنوان قدر جامع آن دو است). و روشن است که امر به اجتناب از محرّمات در این اخبار تنها برای ارشاد بوده که بر موافقت و مخالفت آن غیر از خاصیت موجود در مأمور به یعنی اجتناب و پرهیز از محرّم یا فوت آن، خاصیت امر دیگری مترتب نمی‌باشد. پس مقتضای تقارن این است که امر به اجتناب از شبهه را هم باید حمل بر ارشاد نمود تا بر موافقت آن، غیر از آنچه بر نفس اجتناب در صورت نبودن امر به آن از شارع مترتب است یعنی پرهیز از وقوع در حرام امر دیگری بار نشود، بنابراین بر نفس اجتناب و احتیاط ثواب مترتب نیست ولی بعید نیست که ملتزم شویم به ترتّب ثواب بر احتیاط منتهی از حیث اینکه انقیاد و اطاعت حکمیه می‌باشد و در نتیجه حال احتیاط و امر به آن حال نفس اطاعت حقیقیه و امر به آن را داشته در اینکه غیر از مدح و اجری که بر اطاعت مترتب است ورود امر موجب ازدیاد شیء دیگری نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۸

(تشریح المسائل)

* در تنبیه دوم بحث در چه مسئله‌ایست؟

در این است که آیا برائت از جمله امارات ظنّیه است و با ملاک ظن به‌واقع (اعم از اینکه نوعی و یا شخصی باشد) حجت است و یا اینکه از اصول عملیه است که صرفا در مواردی از آن استفاده می‌شود که طریق علمی و ظنّی به سوی واقع وجود ندارد.

* چه پاسخی به سؤال مذکور داده می‌شود؟

۱- مشهور اصولیین تا زمان شیخ اعظم برائت را از امارات می‌دانسته و با مناط افاده ظنّ به‌واقع قائل به حجیّت آن بودند مثل خبر ثقه و ظواهر.

* چه دلیلی بر مدّعای فوق وجود دارد؟

عبارات و مطالب صاحب معالم و شیخ بهائی در زبده و ادّعای اجماع جناب محقق بر اینکه تا زمانی که دلیل ناقل پیدا نشود باید به برائت اصلیه و ازلیه تمسّک شود.

* چرا قدما برائت را از امارات به حساب می‌آورند؟

زیرا عمده دلیل قدما بر اصالهٔ البراءهٔ عبارت بود از استصحاب برائت ازلیه و قبل از شرع، مضافا به اینکه خود استصحاب از نظر آنها به حکم عقل حجّت بوده و از امارات است و لذا حکمی هم که بدین‌وسیله ثابت می‌شود حکم واقعی است یعنی مفید ظنّ به‌واقع است.

* نظر شیخ و پاسخ ایشان راجع به نظر قدما در این مسئله چیست؟

می‌فرماید: اولا مفید ظنّ بودن استصحاب قابل خدشه است و تنها بیان‌کننده یک حکم تعبدی است.

ثانیا سلّمنا که مفید ظنّ باشد، چه دلیلی بر حجیّت این ظنّ وجود دارد.

۲- مشهور متأخرین از زمان شیخ تاکنون برائت را از اصول عملیه می‌دانند و در اثبات آن از ادله اربعه استفاده می‌کنند.

* چرا مشهور در اثبات برائت در مورد شبهه تحریمیه به کتاب و سنت و عقل و اجماع تمسّک می‌کنند؟

زیرا:

اولاـ مفاد بیشتر این ادلّه پیرامون معذوریت و عدم تنجّز تکلیف است و مثبت هیچ حکم ظاهری نیستند و دلالت دارند بر اینکه عقاب بلا بیان قبیح که این ادله عبارتند از:

آیات، اجماعات و حکم العقل و روایات بسیاری مثل حدیث رفع، سعد و ...

و تعداد کمی از این روایات هم که مثبت حکم ظاهری هستند، همچون: کلّ شیء مطلق و کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنّه حرام و ... که این‌ها نیز به ملاحظه ظنّ به عدم حرمت واقعی نیست. یعنی دلالت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۹

ندارد که چون قبل از شرع حلال بوده اکنون نیز ما ظنّ به حلیّت آن پیدا می‌کنیم، پس حلال است بلکه با قطع‌نظر از لحاظ حالت سابقه تنها یک حکم ظاهری تعبدی عملی است.

ثانیا: از طریق ادلّه اربعه ما قطع به عدم عقاب پیدا می‌کنیم و به قطع عمل می‌کنیم نه اینکه ظنّ به عدم پیدا کنیم.

* حاصل و خلاصه تنبیه دوم چیست؟

این است که اعتبار اصل برائت در مورد شبهه تحریمیّه به ملاحظه افاده ظنّ به عدم تکلیف در واقع نمی‌باشد. به عبارت دیگر اصل برائت از جمله اماراتی که کاشف از واقع هستند نیست، بلکه یک اصل عملی است که تنها یک وظیفه مقرّر برای جاهل است چه جاهل به‌واقع ظنّ حاصل نماید و چه ظنّ حاصل ننماید.

و اساسا اگر چنین ظنّی هم حاصل شود، فاقد حجیّت بوده و دلیلی بر اعتبار آن نمی‌باشد.

نکته: برخی فقهاء همچون صاحب معالم و شیخ بهائی اصل برائت را از امارات دانسته و آن را نسبت به واقع ظن‌آور دانسته‌اند.

* چه مطالبی در تنبیه سوم مطرح است؟

۱- احتیاط بما هو احتیاط با قطع‌نظر از امر و رجحان آن در شبهات بدویه بعد الفحص و الیأس.

۲- احتیاط به اعتبار تعلقش به طلب اوامر شرعیه.

۳- موارد و مصادیق ارشاد عقلی.

* در باب شبهات بدویه گفته شد که در شبهات بدویه بعد الفحص و الیأس، الاصل، البراءة و حکم شد به اینکه اجتناب و احتیاط از امر مشتبه واجب نبوده و مکلف مرتکب امر مشتبه شود، پس چرا در این تنبیه، احتیاط را حتی در همین موارد عقلاـ و شرعا راجح دانسته است؟

۱- رجحان عقلی احتیاط بدیهی است، چرا که هر عاقلی بالوجدان می‌یابد که اجتناب و خودداری از عملی که شاید در واقع مبغوض مولی باشد نیکو و پسندیده است و فرد محتاط استحقاق مدح دارد و لذا هر عاقلی احتیاط بما انّه احتیاط را نیکو می‌داند.

۲- رجحان شرعی احتیاط هم مستفاد از روایات بسیاری است، چرا که در این روایات امر به احتیاط شده است فی‌المثل آمده است: (الوقوف عند الشبهات خیر من ...) لذا اگر وجوب احتیاط را ادعا نکنیم حد اقل چیزی که از این اوامر استفاده می‌کنیم رجحان احتیاط است.

* پس انما الکلام در این بحث چیست؟

این است که آیا رجحان احتیاط یک حسن فاعلی است تا کاشف از حسن درون فاعل باشد و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۰

استحقاق مدح او در دنیا، اگرچه ملازمه‌ای با ثواب اخروی نداشته باشد و یا علاوه بر حسن فاعلی دارای حسن فعلی هم هست تا در نتیجه احتیاط بما انّه احتیاط با قطع‌نظر از اصابت به واقع علاوه بر مدح دنیا، ثواب در عقبای را نیز داشته باشد.

* اگر احتیاط بما انّه احتیاط دارای حسن فعلی و فاعلی باشد چه نتیجه‌ای برآن مترتب است؟

این نتیجه را دارد که اگر مکلف از امر مشتبه اجتناب نمود و لو در واقع هم حرام نباشد بر ترک او ثواب مترتب است.

* رأی جناب شیخ در این تنبیه در مسئله مزبور چیست؟

احتیاط بما انّه احتیاط را دارای حسن فعلی و فاعلی دانسته و آن را مستحسن می‌داند که در مطالب بعدی هم خواهد آمد.

* چرا در مطالب فوق فرمودید حسن فاعلی ملازمه‌ای با ثواب اخروی ندارد؟

چون ثواب در گرو فعل حسن است و نه فاعل حسن.

* پس مراد از (بل و کما انّ امر الشارع بالاطاعة فی قوله تعالی ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه آیا اوامر احتیاط دلالت بر استحباب مولوی دارند تا تعبدا موافقت با آن ثواب داشته باشد و یا اینکه امر ارشادی استحبابی هستند تا در نتیجه مراد نجات از حرام واقعی باشد و بر خود احتیاط، ثوابی مترتب نباشد؟

* چه پاسخی به این سؤال داده شده است؟

۱- برخی از قدما و متأخرین اوامر احتیاط را مولوی استحبابی می‌دانند.

* دلیلشان بر مدّعای مزبور چیست؟

چنانکه در متن آمده این است که اصلی اولی در اوامر صادره از شارع مقدس این است که مولوی و تأسیسی باشند، نه ارشادی و تأکیدی.

و اصل این است که این اوامر حمل بر وجوب شوند چرا که ظهور در وجوب دارند.

* پس چرا آن را در اینجا مولوی استحبابی دانسته‌اند؟

می گویند در خصوص شبهات بدویه بعد الفحص و الیأس نتوانستیم این اوامر را حمل بر وجوب کنیم و لذا آن را بر معنای مجازی حمل کردیم که اقرب المجازات هم، همان استحباب مولوی است.

* حمل مزبور بر چه مبنائی صورت گرفته؟

بر این مبنا که:

(اذا تعذّرت الحقیقهٔ فاقرب المجازات اولی بالارادهٔ من الکلام).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۱

۲- برخی از متأخرین قائل به ارشادی بودن اوامر احتیاط هستند، چرا که در موارد مستقلات عقلیه وارد شده‌اند و هر امری در این موضع ارشادی است و نه مولوی.

* نظر شیخ در این‌باره چیست؟

شیخ نیز قرائن و شواهدی بر ارشادیت این اوامر آورده است.

* قرائن و شواهد شیخ بر ارشادیت اوامر احتیاط چیست؟

۱- اینکه روایات احتیاط طابق النعل بالنعل مطابق حکم عقل‌اند، پس مؤسّس نبوده بلکه مؤکّداند.

۲- در نوع روایات، حکمت حکم بیان شده و این حکمت منحصر است در نجات از هلاکت محتمله و این خود شاهد بر ارشادیت است.

۳- در برخی روایات اجتناب از حرام را همراه با اجتناب از شبهه ذکر نموده است.

* در مورد مطلب اخیر مثال بزنید؟

فی المثل در حدیث فضیل در پاسخ به این سؤال که (من الورع) فرمود: الذی یتورع عن المحارم و یجتنب الشبهات.

* چه نتیجه‌ای از این قرینه وحدت سیاق گرفته می‌شود؟

از اینکه امر به اجتناب از محرمات ارشادی است به قرینه مزبور امر به اجتناب از شبهات نیز ارشادی است.

* حاصل مطلب در (و لا یبعد التزام ترتّب الثواب علیه ...) چیست؟

تفصیل مطلب قبل است که سؤال شد آیا احتیاط دارای حسن فعلی نیز هست یا نه؟

به عبارت دیگر آیا نفس احتیاط با قطع‌نظر از اوامر وارده دارای ثواب هست یا نه؟

* شیخ در عبارت مذکور چه پاسخی به این سؤال داده است؟

می‌فرماید: بعید نیست که کسی به ترتب ثواب بر نفس احتیاط قائل شود چرا که ثواب و عقاب دائر مدار اطاعت و عصیان است و هریک از اطاعت و عصیان دارای دو شعبه است:

۱- اطاعت و عصیان حقیقی؛ ۲- اطاعت و عصیان حکمی.

* منظور از اطاعت و عصیان حقیقی را با ذکر مثال روشن کنید؟

مثل اطاعت از امر أطیعوا الصلاهٔ که اطاعت حقیقیّه است و یا مخالفت با نهی در لا تشرب الخمر و یا لا تبطلوا الصدقات و ... که عصیان حقیقیّه است.

* مراد از اطاعت و عصیان حکمی را با ذکر مثال بیان کنید؟

۱- مثل ترک محتمل الحرمهٔ (اگرچه در واقع حرام نباشد) که به منزله ترک حرام واقعی است و انقیاد خوانده می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۲

۲- و مثل فعل مقطوع الحرمه (اگرچه در واقع حرام نباشد) که به منزله ارتکاب بر حرام واقعی است و بدان تجری گفته می‌شود.

* آیا احتیاط از مصادیق انقیاد است یا تجری؟

احتیاط از مصادیق انقیاد است پس اطاعت حکمیه است.

* چرا بر احتیاط ثواب مترتب است؟

چون:

۱- احتیاط همان اطاعت حکمی است.

۲- هر احتیاطی دارای ثواب است.

پس: احتیاط دارای ثواب است.

* آیا استدلال فوق صحیح است؟

کبرای قضیه قابل خدشه است چرا که شامل اطاعت حکمیه نمی‌شود.

* حاصل مطلب در متن مذکور چیست؟

این است که:

۱- اوامر احتیاط حمل بر ارشادیت می‌شوند.

۲- امر ارشادی به‌طور علی‌حده دارای ثواب و عقاب نیست.

پس: اوامر احتیاط به‌طور علی‌حده دارای ثواب و عقاب نیستند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۳

متن:

هـذا، و لکنّ الظـاهر مـن بعض الأخبـار المتقدمـهٔ، مثـل قـوله علیـه السّـلام: «مـن ارتکـب الشّـبهات نـازعته نفسه إلى أن یقع فی المحرّمات»[۱۰]، و قوله: «من ترک الشّبهات کان لما استبان له من الإثم أترک»[۱۱]، و قوله: «من یرتع حول الحمی یوشک أن یقع فیه»[۱۲]: هو کون الأمر به للاستحباب، و حکمته أن لا یهون علیه ارتکاب المحرّمات المعلومهٔ، و لازم ذلک استحقاق الثواب على إطاعهٔ أوامر الاحتیاط، مضافا الثواب المترتّب على نفسه.

ثمّ لا فرق فیما ذکرناه- من حسن الاحتیاط بالترک- بین أفراد المسألهٔ حتّى مورد دوران الأمر بین الاستحباب و التحریم، بناء على أن دفع المفسدهٔ الملزمهٔ للترک أولى من جلب المصلحهٔ الغیر الملزمهٔ، و ظهور الأخبار المتقدّمهٔ فی ذلک أیضا.

و لا یتوهّم: أنه یلزم من ذلک عدم حسن الاحتیاط فی ما احتمل کونه من العبادات المستحبّهٔ بل حسن الاحتیاط بترکه، إذ لا ینفکّ ذلک عن احتمال کون فعله تشریعا محرّما. لأنّ حرمهٔ التشریع تابعهٔ لتحقّقه، و مع إتیان ما احتمل کونها عبادهٔ لداعی هذا الاحتمال لا یتحقّق موضوع التشریع، و لذا قد یجب الاحتیاط مع هذا الاحتمال، کما فی الصلاهٔ إلى أربع جهات أو فی الثوبین المشتبهین و غیرهما، و سیجیء زیادهٔ توضیح لذلک إن شاء اللّه.

ترجمه:

استظهار شیخ از برخی اخبار گذشته

لکن ظاهر برخی از اخبار پیشین (که در ضمن اخبار احتیاط و توقّف آمد) مثل: «من ترک الشبهات الى ان یقع فى المحرمات»، «من یرتع حول الحمى اوشک ان یقع فیه»، «من ترک الشبهات کان لما استبان له من الاثم اترک» این است که: امر به احتیاط برای استحباب (شرعی) است و حکمت آن (استحباب احتیاط) این است که ارتکاب محرمات معلومه برای شخص آسان و سهل نگردد و لازمه آن (استحباب شرعی)، استحقاق ثواب شخص محتاط است بر اطاعت از اوامر مزبور، مضافا به اینکه غیر از آن ثواب نیز بر

نفس احتیاط مترتب است.

پس از آنچه گفتیم احتیاط حسن ذاتی داشته و ترک شبهه مستحسن است، (بدان که) تفاوتی میان افرد مسئله نیست حتی در موردی که دوران امر بین استحباب و تحریم باشد، باز هم احتیاط راجع و عقل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۴

حاکم به حسن ترک است، البته بنا بر (پذیرش) اولی بودن رفع مفسده ملزمه از جلب مصلحت غیر ملزمه و اخبار گذشته نیز ظاهر در این معنا (یعنی اولی بودن رفع مفسده ملزمه از جلب منفعت غیر ملزمه است) و لذا از آنها در حسن احتیاط استفاده می‌شود.

یک توهّم و دفع آن

توهّم نشود که لازمه این بیان (حسن الاحتیاط بالترک) مستحسن نبودن احتیاط است در موردی که شیء احتمالا از عبادات مستحبّه است، بلکه حسن احتیاط در ترک است چرا که ممکن است در واقع عمل مزبور (مستحب نباشد)، پس آوردنش تشریع باشد زیرا حرمت تشریع تابع تحقق و وجود آن است (یعنی:

هرکجا بدعت تحقق یافت حرام است) و در عبادتی که احتمالا مستحب است، چنانچه شخص آن را به احتمال عبادت بودن و به انگیزه این معنا بیاورد، اساسا موضوع تشریع محقق نمی‌شود تا حرام بوده و در نتیجه امر به آن مردّد میان استحباب و حرمت باشد و لذا گاهی حتی احتیاط نمودن و انجام عملی واجب است (با اینکه احتمال مزبور یعنی حرمت با بیانی که گذشت در آن داده شود) مثل به چهار جانب خواندن نماز و یا گذاردن نماز در دو لباس مشتبه و غیر این دو مورد، که توضیح بیشتر این مسئله خواهد آمد.

(تشریح المسائل)

* مقدمهٔ بفرمائید روایات اوامر احتیاط بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم‌اند:

۱- روایاتی که دلالت دارند که احتیاط مقدّمه احراز واقع است و نجات از هلاکت و این همان معنا و فلسفه رجحان است.

۲- و روایاتی که دلالت دارند بر اینکه در نفس مشتبه مفسده غیر ملزمه وجود دارد.

* مراد از مطلب اخیر چیست؟

این است که مکلف با ارتکاب مشتبه، به ارتکاب حرام قطعی نزدیک می‌شود چرا که ارتکاب به آن در نظرش آسان می‌شود. حال: نفس ارتکاب مشتبه، مفسده غیر ملزمه دارد.

ترک مشتبهی که مفسده غیر ملزمه دارد، رجحان و استحباب ذاتیّه دارد.

پس: طلب ترک مشتبهی که استحباب ذاتیّه دارد مولوی است و بر نفس امتثال آن ثواب مترتّب است.

* نتیجه مطلب چیست؟

این است که اگر احتیاط به قصد امتثال این اوامر باشد دو ثواب برآن مترتب است: یک ثواب برای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۵

احتیاط و یک ثواب برای امتثال این اوامر زیرا که تعدد عنوان سبب تعدد معنون می‌شود.

* پس حاصل مطلب در (هذا و لكنّ الظاهر من بعض الاخبار المتقدّمهٔ ...) را بفرمائید؟

استدراک از کلام قبل است و مراد از آن این است که از ظاهر برخی اخبار استفاده می‌شود که احتیاط، مستحب شرعی است و امر به آن برای افاده همین معناست در نتیجه غیر از حسن ذاتی که بر احتیاط مستحب وجود دارد امتثال این اوامر نیز مستلزم ثواب است.

* مقدمهٔ بفرمائید شبهه حکمیه تحریمیّه بر چند قسم است؟

بر هفت قسم:

۱- دوران بین الحرمهٔ و الاباحه

۲- دوران بین الحرمهٔ و الکراههٔ

۳- دوران بین الحرمهٔ و الاستحباب

۴- دوران بین الحرمهٔ و الکراههٔ و الاباحهٔ

۵- دوران بین الحرمهٔ و الکراههٔ و الاستحباب

۶- دوران بین الحرمهٔ و الاباحهٔ و الاستحباب

۷- دوران بین الحرمهٔ و الاباحهٔ و الکراههٔ و الاستحباب.

* با توجه به اقسام شبهه حکمیه تحریمیّه حاصل مطلب در (لا فرق فیما ذکرنا من حسن الاحتیاط بالترک) چیست؟

این است که احتیاط کردن و ترک مشتبه نیکوست و در این جهت هیچ تفاوتی در اقسام هفت‌گانه مذکور وجود ندارد، حتی در آنجا که دوران امر میان حرمت و استحباب است و شامل چهار صورت از صور مذکور می‌شود یعنی اگرچه یک طرف شبهه استحباب است و لکن در همین موارد نیز احتیاط حسن دارد.

* سر مطلب در مسئله فوق چیست؟

این است که دفع المفسدهٔ الملزمهٔ اولی من جلب المصلحهٔ غیر الملزمهٔ.

پس:

در دوران امر دفع مفسده، اولی از جلب منفعت است چرا که یک طرف ضرر است و یک طرف عدم النفع.

اخباری که ذکر شد ظهورشان در این است که احتیاط به ترک در شبهات تحریمیّه مطلقا خوب است.

در نتیجه: فرقی نیست میان مواردی که یک طرف استحباب باشد با موارد دیگر.

* مقدمهٔ بفرمایید موارد دوران بین الحرمهٔ و الاستحباب بر چند قسم است؟

بر دو قسم است:

۱- گاهی احتمال استحباب توصلی است؛ ۲- و گاهی احتمال استحباب تعبدی است.

* منظور از اینکه احتمال استحباب توصلی است چیست؟

این است که قصد قربت لازم ندارد هرچند در واقع مستحب است و احتیاط به ترک حسن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۶

* مراد از اینکه گاهی احتمال استحباب تعبدی است چیست؟

این است که اگر دوران امر میان حرمت یک عمل باشد با استحباب تعبدی آن احتیاط به فعل حسن دارد نه به ترک.

فی المثل: در عبادات محتمله‌ای که استحباب آنها محرز نیست همچون نماز غفیله. لکن شاید مستحب عبادی باشند.

* با توجه به مقدمات مذکور حاصل مطلب در (لانّ حرمهٔ التشریع تابعهٔ لتحقّقه) چیست؟

پاسخ به یک اشکال مقدّر است.

* خلاصه اشکال مزبور چیست؟

می‌گوید لازمه سخن شما در اینجا (احتمال استحباب تعبدی) نیز این است که احتیاط به ترک حسن باشد نه به فعل چرا که شاید در واقع عبادت نباشد و انجام آن تشریع باشد و تشریع حرام است.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که حرمت، خود یک حکم است و حکم در تحقق خودش تابع وجود موضوع است و موضوع در مسئله مورد بحث ما تشریع است.

پس این موضوع باید قطعا در خارج محقّق شود تا حکم حرمت برآن مترتّب گردد.

* عبارهٔ اخرای پاسخ فوق چیست؟

این است که:

۱- تشریع یعنی: «ادخال ما لیس من الدّین فی الدّین» و «اسناد ما لم یعلم الی اللّه».

۲- و حال آنکه در مسئله مورد بحث انجام عبادت محتمله به احتمال مطلوبیّت و به قصد احتیاط صورت می‌پذیرد.

پس: در موارد احتمال مستحب عبادی که احتمال حرمت وجود ندارد، تشریع هم وجود ندارد.

مثل نماز خواندن به چهار طرف که در واقع به طرف قبله بوده و عبادت واقعی است و در سه طرف دیگر احتمال اینکه روبه‌قبله نباشد وجود دارد، لکن این تشریع نیست همین‌طور نماز خواندن در دو لباس مشتبه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۷

متن:

الرابع:

نسب الوحید البهبهانی رحمه اللّه إلی الأخباریین مذاهب أربعهٔ فی ما لا نصّ فیه: التوقّف، و الاحتیاط، و الحرمهٔ الظاهریّهٔ، و الحرمهٔ الواقعیّهٔ. فیحتمل رجوعها إلی معنی واحد، و کون اختلافها فی التعبیر لأجل اختلاف ما رکنوا إلیه من أدلهٔ القول بوجوب اجتناب الشبههٔ. فبعضهم رکن إلی أخبار التوقّف، و آخر إلی أخبار الاحتیاط، و ثالث إلی أوامر ترک الشّبهات مقدّمهٔ لتجنّب المحرّمات، کحدیث التثلیث، و رابع إلی أوامر ترک المشتبهات من حیث إنّها مشتبهات، فإن هذا الموضوع فی نفسه حکمه الواقعی الحرمهٔ. و الأظهر: أنّ التوقّف أعمّ بحسب المورد من الاحتیاط، لشموله الأحکام المشتبههٔ فی الأموال و الأعراض و النفوس ممّا یجب فیها الصلح أو القرعهٔ، فمن عبّر به أراد وجوب التوقّف فی جمیع الوقائع الخالیهٔ عن النصّ العام و الخاص. و الاحتیاط أعمّ من موارد احتمال التحریم، فمن عبّر به أراد الأعمّ من محتمل التحریم و محتمل الوجوب، مثل وجوب السورهٔ أو وجوب الجزاء المردّد بین نصف الصید و کلّه.

و أمّا الحرمهٔ الظاهریّهٔ و الواقعیّهٔ، فیحتمل الفرق بینهما: بأنّ المعبّر بالأولی قد لاحظ الحرمهٔ من حیث عروضها لموضوع محکوم بحکم واقعی، فالحرمهٔ ظاهریهٔ. و المعبّر بالثانیهٔ قد لاحظها من حیث عروضها لمشتبه الحکم، و هو موضوع من الموضوعات الواقعیّهٔ، فالحرمهٔ واقعیّهٔ. أو بملاحظهٔ أنه إذا منع الشارع المکلّف- من حیث إنه جاهل بالحکم- من الفعل، فلا یعقل إباحته له واقعا، لأن معنی الإباحهٔ الإذن و الترخیص، فتأمّل.

و یحتمل الفرق: بأن القائل بالحرمهٔ الظاهریّهٔ یحتمل أن یکون الحکم فی الواقع هی الإباحهٔ، إلّا أن أدلّهٔ الاجتناب عن الشبهات حرمتها ظاهرا، و القائل بالحرمهٔ الواقعیّهٔ إنّما یتمسّک فی ذلک بأصالهٔ الحظر فی الأشیاء، من باب قبح التصرّف فی ما یختصّ بالغیر بغیر إذنه.

و یحتمل الفرق: بأنّ معنی الحرمهٔ الظاهریّهٔ حرمهٔ الشیء فی الظاهر فیعاقب علیه مطلقا و إن کان مباحا فی الواقع، و القائل بالحرمهٔ الواقعیّهٔ یقول: بأنّه لا- حرمهٔ ظاهرا أصلا، فإن کان فی الواقع حراما استحق المؤاخذهٔ علیه و إلّا فلا، و لیس معناها أن المشتبه حرام واقعا، بل معناه أنّه لیس فیه إلا الحرمهٔ الواقعیّهٔ علی تقدیر ثبوتها، فإن هذا أحد الأقوال للأخباریین فی المسألهٔ علی ما ذکره العلامهٔ الوحید المتقدّم فی موضع آخر، حیث قال- بعد رد خبر التثلیث المتقدّم: ب «أنه لا یدلّ علی الحظر أو وجوب التوقّف، بل مقتضاه أنّ من ارتکب الشبههٔ و اتفق کونها حراما فی الواقع یهلک لا مطلقا. و یخطر بخاطری أن من الأخباریین من یقول بهذا المعنی»، انتهی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۸

ترجمه:

تنبیه چهارم: در مذاهب چهارگانه است که جناب بهبهانی در مسـئله شـبهات حکمیّه تحریمیه که منشأ شبهه فقدان نص است به اخباریین نسبت داده است

اشاره

از جمله:

۱- توقف؛ ۲- احتیاط؛ ۳- حرمت ظاهری؛ ۴- حرمت واقعی.

پس بـازگشت اقوال چهارگـانه مـذکور به یک معنا محتمل است و اختلاف در تعبیر (این افعال) به خاطر اختلاف الفاظ ادلّه قول به وجوب اجتناب از شبهه است (مثل قف عند الشبهة) که به آن اعتماد نموده‌اند.

بنـابراین برخی از ایشـان (در این مسـئله) تمسّـک به اخبـار توقف نموده و برخی دیگرشـان اسـتدلال به احـادیث احتیاط کرده‌انـد و گروهی هم به اوامر ترک شـبهات مقدمـهٔ برای ترک حرام و اجتناب از محرّمات واقعی به جهت حدیث تثلیث دلیل اقامه نموده‌اند و جمـاعتی نیز به اوامر ترک مشـتبهات از آن جهت که موضـوع واقعی برای اجتناب‌انـد اسـتناد کرده‌انـد (پس تفـاوت میـان این اقوال اعتباری است).

بررسی نسبت میان اقوال چهارگانه

اظهر این است که توقّف از حیث مورد اعم از احتیـاط است، به دلیـل شـمولش بر احکام مشتبه در اموال و اعراض و نفوس از جمله مواردی که یا صلح در آنها واجب است یا قرعه.

بنـابراین کسـی که تعبیر به توقف نموده مرادش توقف در تمام وقایعی است که خالی از نص عام و خاص است و احتیاط اعم اسـت از موارد احتمـال تحریم و غیر آن، درحـالی‌که توقف در غیر موارد احتمـال تحریم جـاری نیست، لـذا نسـبت میـان توقف و احتیـاط عموم و خصوص من وجه است.

پس هرکسـی تعبیر به احتیـاط نموده مرادش اعم از محتمـل التحریم و وجوب است، مثـل وجوب سوره یا وجوب کفّاره‌ای که مردّد است میان نصف صید و یا تمامش و اما در تفاوت حرمت ظاهریه و واقعیّه احتمال دارد:

کسـی که تعبیر به اولی (حرمت ظاهریّه) نموده حرمت را به ملاحظه عروضـش بر موضوعی که محکوم به حکم واقعی است در نظر گرفته پس ظاهرا محکوم به حرمت می‌شود و کسـی که تعبیر به دومی (حرمت واقعیّه) نموده، حرمت را به اعتبار عروضـش بر مشتبه الحکم که موضـوعی از موضوعـات واقـع است در نظر گرفته، پس حرمت واقعی را برآن حمـل نموده و یـا به ملاـحظه اینکه شـارع مقـدّس مکلّف را از حیث اینکه جاهـل به حکم فعـل بوده است منع نموده که در نتیجه با فرض مزبور معقول نیست که در واقع فعل مباح باشد، چرا که معنای اباحه اذن و ترخیص در فعل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۹

احتمال دیگر در تفاوت میان حرمت ظاهری و واقعی

و در تفاوت میان حرمت ظاهری و واقعی احتمال دارد که:

۱- حکم واقعی نزد قائل به حرمت ظاهری، اباحه باشد جز اینکه ادلّه اجتناب از شبهات، ظهور در حرمت (شیء مشتبه) دارند و حال

آنکه قائل به حرمت واقعی در اثبات آن از باب قبح تصرف در اشیائی که اختصاص به غیر دارد بدون اذن آن غیر به اصالهٔ الخطر تمسّک می‌نمایند.

احتمال دیگر در تفاوت حرمت ظاهری و واقعی

و در تفاوت میان حرمت ظاهری و واقعی احتمال دارد که:

معنای حرمت ظاهری، حرمت شیء باشد در ظاهر، پس بر (ارتکاب) آن مطلقا عقاب مترتب است اگرچه در واقع حرام باشد.

اما قائل به حرمت واقعی می‌گوید: اصلا در ظاهر حرمتی وجود ندارد، پس اگر شیء در واقع حرام باشد بر ارتکابش مستحق مؤاخذه است و الا عقاب منتفی است و معنای حرمت واقعی این نیست که مشتبه در واقع حرام است، بلکه معنای حرمت واقعی این است که اگر حرمتی در واقع ثابت باشد، این حرمت در مشتبه محقّق است. چنانچه این معنا به فرموده بهبهانی یکی از اقوال اخباریّین در این مسئله است چرا که ایشان پس از ردّ خبر تثلیث به اینکه دلالت بر خطر و منع و وجوب توقف نداشته، بلکه مقتضای آن این است که هرکس که مرتکب شبهه شده و اتفاقا در واقع حرام بود هلاک می‌شود نه بطور مطلق و لو آنکه در واقع حرام نباشد چنین فرمود:

به خاطرم می‌آید که در میان اخباریها برخی هستند که قائل به این معنا هستند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۴۰

(تشریح المسائل)

* مسئله مورد بحث در متن مذکور چیست؟

اقوالی است که جناب وحید بهبهانی در مسئله شبهات حکمیه تحریمیه‌ای که منشأ شبهه فقدان نص است به اخباریّین نسبت داده است از جمله قول به توقف، قول به احتیاط، قول به حرمت ظاهریه، قول به حرمت واقعیه.

* نظر جناب شیخ پیرامون اقوال چهارگانه مذکور چیست؟

ذکر دو احتمال است.

* احتمال اول شیخ چیست؟

این است که شاید تعدد اقوال اربعه به خاطر اختلاف در تعبیر باشد و حال آنکه معنای همه آنها یکی است. در موارد شبهات تحریمیّه، باید از امر مشتبه اجتناب نمود و نباید آن را مرتکب شد.

* مراد شیخ از اختلاف در تعبیر چیست؟

این است که عده‌ای در مقام استدلال بر ترک مشتبه دسته‌ای از روایات را تام الدلالهٔ دانسته و به لسان همان روایات تعبیر آورده‌اند. فی المثل:

۱- آنها که قائل به توقف‌اند، تعبیر توقف را از اخبار توقف گرفته‌اند.

۲- و آنها که قائل به احتیاط‌اند، لفظ احتیاط را از اخبار احتیاط بدست آورده‌اند.

۳- و قائلین به حرمت ظاهریه، با اعتماد به روایات تثلیث، تعبیر به حرمت ظاهریه نموده و گفته‌اند که ارتکاب مشتبه، حرمت ذاتیه و واقعیّه ندارد.

۴- و قائلین به حرمت واقعیه با تمسّک به روایاتی که ما را امر کرده به اجتناب از مشتبه و ترک مشتبه بما هو مشتبه، تعبیر به حرمت واقعی کرده‌اند. یعنی امر، با قطع نظر از وقوع در حرام، روی خود عنوان مشتبه رفته است به عبارت دیگر: هر حکمی که به

موضوعی تعلق گرفت، آن حکم نسبت به آن موضوع حکم واقعی است و نه یک حکم ظاهری و لذا حکم به حرمت واقعی داده‌اند.

* احتمال دوّم شیخ راجع به اقوال منسوب به اخباریها چیست؟

این است که شاید این اقوال تفاوت معنوی و حقیقی باهم داشته باشند نه اختلاف در تعبیر. چرا که توقف با احتیاط و حرمت ظاهری با حرمت واقعی در معنا و حقیقت متفاوتند.

* منظور شیخ از عموم و خصوص بودن نسبت میان توقف و احتیاط چیست؟

این است که: ۱- توقف از یک جهت اعم از احتیاط است، چرا که شامل مواردی می‌شود که احتیاط در آن‌ها ممکن نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۴۱

الف) مثل دوران بین المحذورین که متعلق آن اموال مردم باشد فی المثل نمی‌دانم که این ماشین مال شماست یا دوست شما، که جای مصالحه و یا قرعه است. چرا که از راه احتیاط موافقت قطعیه حاصل نمی‌شود. ب) و مثل مسائل عرضی که احتیاط در آن معنا ندارد. فی المثل نمی‌دانم که این خانم همسر زید است یا عمر. ج) و مثل مسائل جانی که جای توقف است و احتیاط جای ندارد، فی المثل نمی‌دانیم که قاتل زید، عمر است یا بکر تا او را قصاص کرده یا دیه بگیریم.

۲- و از جهت و حیثیتی دیگر احتیاط اعم از توقف است، چرا که احتیاط تنها اختصاص به شبهات تحریمیه ندارد، بلکه در شبهات وجوبیه نیز جریان دارد و حال آنکه توقف در شبهات وجوبیه معنا ندارد.

- پس چرا در شبهات وجوبیه تعبیر به توقف کرده؟ زیرا مرادش این بوده که عبارتش تعمیم داشته و مواردی را هم که احتیاط در آنها ممکن نیست شامل شود.

* مراد شیخ از (بانّ المعتبر الاولی قد لاحظ الحرمة ...) در تفاوت حرمت ظاهریه و واقعیه چیست؟

این است که: ۱- قائل به حرمت ظاهری می‌گوید:

۱- فلان امر مشتبه عند اللّه دارای حکمی از احکام واقعیه است، لکن ما از آن حکم بی‌خبریم، لکن به حکم اخبار علی الظاهر وظیفه ما ترک آن مشتبه است.

۲- قائل به حرمت واقعیه می‌گوید: حرمت واقعیّه محتمله مربوط به اکل و شرب فلان شیء است، لکن عنوان مشتبه بما هو مشتبه نیز موضوعی از موضوعات بوده و دارای حکمی است و هر حکمی از آن جهت که حکم است، واقعی است و نه ظاهری.

به عبارت دیگر کسی که تعبیر به حرمت واقعیه نموده، حرمت را به لحاظ عروضش بر مشتبه الحکم که موضوعی از موضوعات واقع است در نظر گرفته و حرمت را برآن حمل نموده و یا به ملاحظه اینکه شارع مکلف جاهل به حکم را از انجام فعل منع نموده حکم به حرمت واقعیه کرده است و لذا با این فرض دیگر معقول نیست که در واقع فعل مباح باشد، چرا که معنای اباحه اذن و ترخیص در فعل است.

* پس مراد از (یحتمل ان یکون الحکم فی الواقع هی الاباحة ...) چیست؟

۱- قائل به حرمت ظاهریه می‌گوید: شاید این واقعه در واقع حکمش اباحه باشد، لکن ادلّه اجتناب از شبهه، آن واقعه را علی الظاهر بر ما حرام کرده‌اند.

۲- و قائل به حرمت واقعیه می‌گوید: از آنجا که تصرف در ملک غیر عقلا بدون اذن او قبیح است، اصل در هر چیزی واقعا منع و خطر است، و این یک حکم واقعی است و لذا بر مبنای ادلّه احتیاط نمی‌باشد.

* پس مراد از (و یحتمل الفرق بانّ معنی الحرمة الظاهریة حرمة الشیء ...) چیست؟

پاسخ در متن ترجمه آمده و کفایت می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۴۲

متن:

و لعلّ هذا القائل اعتمد فی ذلک علی ما ذکرنا سابقا: من أن الأمر العقلی و النقلی بالاحتیاط للإرشاد، من قبیل أوامر الطبیب لا یترتّب علی موافقتها و مخالفتها عدا ما یترتّب علی نفس الفعل المأمور به أو ترکه لو لم یکن أمر.

نعم، الإرشاد علی مذهب هذا الشخص علی وجه اللزوم- کما فی بعض أوامر الطبیب- لا للأولویّة کما اختاره القائلون بالبراءة. و اما ما یترتّب علی نفس الاحتیاط فلیس إلا التخلّص عن الهلاک المحتمل فی الفعل.

نعم، فاعله یستحقّ المدح من حیث ترکه لما یحتمل أن یکون ترکه مطلوبا عند المولی، ففیه نوع من الانقیاد، و یستحقّ علیه المدح و الثواب. و أمّا ترکه فلیس فیه إلا التجرّی بارتکاب ما یحتمل أن یکون مبغوضا للمولی، و لا دلیل علی حرمة التجرّی علی هذا الوجه و استحقاق العقاب علیه. بل عرفت فی مسألة حجیّة العلم المناقشة فی حرمة التجرّی بما هو أعظم من ذلک، کأن یکون الشیء مقطوع الحرمة بالجهل المرکب، و لا یلزم من تسلیم استحقاق الثواب علی الانقیاد بفعل الاحتیاط، استحقاق العقاب بترک الاحتیاط و التجرّی بالإقدام علی ما یحتمل کونه مبغوضا. و سیأتی تتمّة توضیح ذلک فی الشبهة المحصورة إن شاء اللّه تعالی.

ترجمه:

شاید این قائل (از اخباریها)، اعتماد نموده است در آن (حرمت واقعی به معنایی که گذشت) به آنچه ما سابقا گفتیم که:

امر عقلی و نقلی به احتیاط برای ارشاد است، از قبیل اوامر طبیب که بر موافقت و مخالفتش به جز آنچه بر نفس فعل مترتب است، امر دیگری بار نمی‌شود.

بله، ارشاد به عقیده این شخص بر سبیل حتم است (یعنی که مرشد راضی به ترک نیست)، مثل برخی از دستورات پزشک، نه به‌معنای اولویت و رجحان، چنانچه قائلین به برائت به آن قائل‌اند و امّا آنچه بر نفس احتیاط مترتب است، تخلّص از هلاکت محتمل در فعل است.

بله، فاعل احتیاط (محتاط)، از آن جهت که مشتبه الحرمة را ترک کرده مستحق مدح است چرا که احتمال دارد ترکش عند المولی مطلوب و محبوب باشد، پس در احتیاط نوعی از انقیاد است و فاعلش برآن مستحقّ مدح و ثواب است.

امّا در ترک احتیاط به سبب ترک عملی که احتمال دارد مبغوض مولی باشد چیزی جز تجرّی (تارک)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۴۳

نیست، لکن دلیلی بر حرمت تجری به این نحو و استحقاق عقاب برآن در دست نیست، بلکه در مسئله قطع و حجیّت آن فهمیدی که در حرمت تجری به نحوی که به مراتب از تجری در اینجا شدیدتر است مثل ارتکاب شیئی که به واسطه جهل مرکّب قطع به حرمتش بوده و در واقع حرام نباشد مناقشه و اشکال است تا چه رسد در اینجا.

و از اعتقاد بر اینکه بر فعل احتیاط به ملاحظه انقیادش ثواب مترتب است لازم نمی‌آید که بر ترکش به اعتبار تجرّی بودن به سبب انجام عملی که احتمال می‌رود مبغوض مولی است عقاب مترتب است.

به زودی تتمه بحث در شبهه محصوره با توضیح بیشتر خواهد آمد. ان‌شاءالله.

(تشریح المسائل)

* حاصل کلام در عبارت (و لعلّ هذا القائل اعتمد فی ذلک ...) چیست؟

این است که شاید مدرک و مستند اخباری‌هایی که به حرمت واقعی قائل‌اند این باشد که اوامر احتیاط برای ارشاد و به‌منظور استخلاص از هلاکت است منتهی ارشاد از نظر اصولیین برای اولویت است و به نظر این‌ها برای لزوم و وجوب است مثل برخی

دستورات پزشکان که راضی به ترک دستورشان نیستند، هرچند که ترک این قسم از اوامر ارشادی به جهت مولوی نبودنشان عقاب‌آور نمی‌باشد دیگر اینکه چون احتیاط و اجتناب از شبهه نوعی از انقیاد است و بعدی ندارد که در عین ارشادی بودن مدح و ثوابی برآن مترتب باشد، لکن ترکش و لو تجری باشد عقابی ندارد. چرا که در تجری بر مقطوع الحرمهٔ چنانکه سابقا گذشت عقابی نمی‌باشد چه رسد به این مورد که حرمت محتمل و مشکوک است.

* مراد از (نعم، فاعله یستحق المدح من حیث ترکه بما ... الی آخر) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر است مبنی بر اینکه:

آیا در محتمل التحریم مثلا شرب توتون، همان گونه که بر فعل احتیاط ثواب و مدح مترتب هست، اگر کسی ترک احتیاط کرده و مرتکب شرب توتون شود، هرچند که در واقع حرام نباشد بر خود ترک احتیاط عقاب و مذمت مترتب هست یا نه؟

* پاسخ سؤال مزبور در متن مربوطه چگونه است؟

بدین گونه است:[۱۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۷ ؛ ص۴۳

تنها نتیجه و اثر ترک احتیاط و مرتکب شدن امری که شاید ترکش مطلوب مولی و فعلش مبغوض او باشد تجری است و نه معصیت واقعیه.

۲- چنانچه در مباحث قطع آمد، ثابت شد که دلیلی بر حرمت تجری به این معنا، یعنی ارتکاب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۴۴

محتمل التحریم که در واقع حرام نبوده وجود ندارد و حتی اگر کسی قطع به خمریت هم داشته باشد و مقطوع الخمریه را بنوشد و بعدا کشف خلاف شود عقاب ندارد.

پس: در ما نحن فیه به طریق اولی عقاب نیست با وجود اینکه قبح فاعلی دارد.

* مراد از (و لا یلزم من تسلیم استحقاق الثواب علی الانقیاد ... الی آخر) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر است مبنی بر اینکه: اگر احتیاط دارای حسن فاعلی است و نه فعلی، پس بی‌احتیاطی و تجری هم دارای مذمت فاعلی است و نه فعلی و اگر احتیاط هم دارای حسن فاعلی است و هم فعلی، پس تجرّی نیز باید هم قبح فاعلی داشته باشد، هم قبح فعلی و لذا موجب عقاب می‌شود. پس چرا شما میان این دو مطلب قائل به تفکیک هستید؟

* پاسخ سؤال مزبور در متن فوق چیست؟

این است که این یک قیاس مع الفارق، چرا که تلازمی در موارد مذکور نیست زیرا:

۱- مناط در استحقاق ثواب، انقیاد و تسلیم در برابر مولی است اگرچه طاعت حقیقیه نباشد و این مناط در احتیاط نیز هست، پس موجب ثواب است.

۲- مناط در استحقاق عقاب، مخالفت اوامر و نواحی مولی است لکن این مناط در تجری نیست در نتیجه تجری موجب عقاب نبوده و قبح فعلی ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۴۵

متن:

الخامس:

أن أصالهٔ الإباحهٔ فی مشتبه الحکم إنّما هو مع عدم أصل موضوعیّ حاکم علیها، فلو شکّ فی حلّ أکل حیوان مع العلم بقبوله التذکیهٔ

جری أصالـة الحلّ، و إن شكّ فيه من جهـة الشكّ فی قبوله للتذكيـة فالحكم الحرمـة، لأصالـة عـدم التذكيـة، لأنّ من شـرائطها قابليّة المحلّ، و هی مشكوكة، فيحكم بعدمها و كون الحيوان ميتة. و يظهر من المحقّق و الشهيد الثانيين قدّس سرّهما[۱۴] فيما إذا شك فی حيوان متولّد من طاهر و نجس لا يتبعهما فی الاسم و ليس له مماثل: أن الأصل فيه الطهارة و الحرمـة. فإن كان الوجه فيه أصالـة عدم التذكية، فإنما يحسن مع الشك فی قبول التذكية و عدم عموم يدلّ على جواز تذكية كلّ حيوان إلّا ما خرج، كما ادعاه بعض.

و إن كان الوجه فيه أصالـة حرمـة أكل لحمه قبل التذكيـة، ففيه: أن الحرمـة قبل التذكية لأجل كونه من الميتة، فإذا فرض إثبات جواز تـذكيته خرج عن الميتة، فيحتاج حرمته إلى موضوع آخر. و لو شكّ فی قبول التذكية رجع إلى الوجه السابق و كيف كان: فلا يعرف وجه لرفع اليد عن أصالة الحلّ و الإباحة.

نعم، ذكر شارح الروضة[۱۵] هنا وجها آخر- و نقله بعض محشّيها عن الشهيد فی تمهيد القواعد[۱۶]- قال شارح الروضة: «إن كلّا من النجاسات و المحلّلات محصورة، فإذا لم يدخل فی المحصور منها كان الأصل طهارته و حرمة لحمه، و هو ظاهر»[۱۷]، انتهى.

و يمكن منع حصر المحلّلات، بل المحرّمات محصورة، و العقل و النقل دلّ على إباحة ما لم يعلم حرمته، و لذا يتمسّكون كثيرا بأصالة الحلّ فی باب الأطعمة و الأشربة.

و لو قيل: إن الحلّ إنّما علّق بالطيّبات فی قوله تعالى: (قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ)[۱۸] المفيد للحصر فی مقام الجواب عن الاستفهام، فكلّ ما شكّ فی كونه طيّبا فالأصل عدم إحلال الشارع له.

قلنـا: إن التحريم محمول فی القرآن على (الْخَبـائِثَ)* و (الْفَواحِشَ)*، فـإذا شـكّ فيه فالأصـل عـدم التحريم، و مع تعـارض الأصـلين يرجع إلى أصالة الإباحة، و عموم قوله تعالى: (قُلْ لا أَجِدُ

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۴۶

فِي ما أُوحِيَ إِلَيَ[۱۹]، و قوله عليه السّلام: «ليس الحرام إلّا ما حرّم اللّه»[۲۰]، مع أنه يمكن فرض كون الحيوان ممّا ثبت كونه طيّبا. بل الطيّب ما لا يستقذر، فهو أمر عدميّ يمكن إحرازه بالأصل عند الشكّ، فتدبر.

ترجمه:

تنبيه پنجم جريان اصالة الاباحه در مشتبه الحكم در صورت نبود اصل موضوعى حاكم بر آن (اصالة الاباحة) است

اشاره

، پس اگر در حليّت خوردن حيوانى با علم به قبول تـذكيه‌اش شك شود، اصالـة الحلّ جارى مى‌شود و اگر در حليّت خوردن آن از مشـكوك التذكيـة بودنش، شك شود به دليل حاكميت (اصل موضوعى) يعنى جريان اصالة عدم تذكيه، حكم حرمت است (زيرا با جريان آن نوبت به اجراء اصالـة الحل نمى‌رسـد)، چرا كه از شـرايط تـذكيه قابليت محل است (براى تذكيه) و حال آنكه (به حسب فرض) به ما نحن فيه مشكوك و محتمل است. پس حكم به عدم قابليت آن مى‌شود و حيوان مذبوح ميته است.

نظر محقق و شهيد ثانى قدّس سرّهما

اشاره

از مرحوم محقق و شـهيد ثانى قدّس سـرّهما ظاهر مى‌شود كه اگر در حيوان متولّد از طاهر و نجسى كه در اسم هيچيك از آن دو را تبعيّت نمى‌كند و از طرفى هم نظيرى برايش نيست، شك شود اصل در آن طهارت و حرمت (گوشتش) است.

انتقاد شيخ از محقّق و شـهيد ثانى

اگر وجه در حکم حرمت، جریان اصل عدم تذکیه باشد، (رجوع به این اصل) نیکوست با وجود (دو امر):

۱- شک در قبول تذکیه ۲- نبودن عمومی که دلالت می‌کند بر جواز تذکیه هر حیوانی، غیر از آنهائی که از تحت عموم خارج‌اند همان‌طور که برخی ادعای چنین عمومی کرده‌اند (و لذا بدون تحقق دو امر مزبور نمی‌توان به حرمت حیوان مذکور قائل شد).

و اگر وجه در حکم حرمت آن، اصالت (و استصحاب) حرمت گوشت آن قبل از تذکیه باشد اشکالش این است که حرمت قبل از ذبح موضوعش میته است (به خاطر اینکه از حیوان در حال حیات جدا شده)،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۴۷

پس اگر جواز تذکیه حیوان فرض شود، (پس از ذبح) از میته بودن خارج می‌شود (یعنی موضوع حرمت از بین می‌رود)، پس حرمت آن محتاج به موضوع دیگری است (پس در اثبات حرمت نمی‌توان به مذکّی اکتفاء نمود).

و اگر در قبول تذکیه (این حیوان) شک شود، رجوع به وجه سابق می‌شود (که وجه حرمت اصالهٔ الحرمه نبود بلکه جریان اصل موضوعی یعنی اصالهٔ عدم تذکیه بود که با وجود چنین اصلی جایی برای اصل حکمی باقی نمی‌ماند. حال چه اصل حکمی مخالف با اصل موضوعی باشد چنانکه در مثال سابق گذشت و چه موافق با اصل موضوعی باشد که در اینجاست).

به هر صورت در مسئله مورد بحث (حیوان متولد از طاهر و نجس) وجهی وجود ندارد که به واسطه آن از اصالهٔ الحلّ و اباحه رفع ید شود.

بیان فاضل هندی شارح الرّوضهٔ

اشاره

بله شارح الروضهٔ وجه دیگری (در حرمت حیوان مزبور) ذکر کرده و برخی از محشّین الروضهٔ هم آن (وجه) را در کتاب «قواعد» از شهید ثانی نقل نموده‌اند.

شارح الروضهٔ قائل است که هریک از نجاسات و محللات محصور و معدودند. پس وقتی (حیوان مزبور) در محصور هریک از نجاسات و محلّلات داخل نشد، اصل مقتضی طهارت آن و حرمت گوشتش را دارد و این مسئله روشن است. پایان کلام فاضل هندی.

منع شیخ از کلام شارح الرّوضهٔ

منع حصر و معدودیت محلّلات ممکن است، بلکه (این) محرّمات‌اند که محصور و معدودند و عقل و نقل دلالت دارند بر اباحه شیء که حرمتش معلوم نیست و لذا علماء در باب اطعمه و اشربه فراوان به اصالهٔ الحلّ تمسّک می‌کنند.

اشکال

اگر گفته شود که حلیّت در این سخن خدای تعالی که می‌فرماید:

قُلْ أُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّباتُ معلق شده است به طیبات چرا که آیه شریفه در مقام جواب از استفهام مفید حصر است پس هر چیزی را که در طیّب بودنش شک کنیم اصل این است که شارع آن را حلال نکرده (پس در مسئله مورد بحث نیز به همین بیان تمسّک می‌کنیم).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۴۸

پاسخ

می‌گوئیم: تحریم در قرآن کریم بر خبائث و فواحش حمل شده است، پس وقتی در آن (خبائث و یا طیّب بودن یک شیء) شک

می‌شود، اصل عدم حرمت آن است و در صورت تعارض دو اصل (اصالهٔ عدم کونه طیّبا و اصالهٔ عدم کونه من الخبائث) به اصالهٔ الاباحه و عموم فرموده حق تعالی (یعنی) (قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ) و فرموده معصوم علیه السّلام که فرموده است: لیس الحرام الّا ما حرّم اللّه رجوع می‌شود.

مضافا به اینکه فرض از طیّبات بودن این حیوان ممکن است (و به فرض که حلیّت معلّق به طیّبات شده باشد دلیلی بر حرمت حیوان مزبور وجود ندارد) چرا که طیّب چیزی است که تنفّر و قذارت طبعی نداشته باشد پس (طیّب بودن) امر عدمی است و احراز آن در هنگام شک با اصل ممکن است.

(تشریح المسائل)

* با توجه به مقدّمه‌ای که گذشت پس چرا اصولیین در موارد شبهات حکمیّه تحریمیّه بعد الفحص و الیأس گفتند: الاصل، اصالهٔ الاباحهٔ و الحلیّهٔ و البراءهٔ؟

زیرا این مدّعی مربوط به مواردی است که غیر از اصل حکمی دیگر یک اصل موضوعی در رتبه قبل از آن نداشته باشیم که حاکم و مقدم بر اصل حکمی باشد، فی المثل: در مسئله شرب توتون که شک ما در حلیّت آن مسبب از امر دیگری نمی‌باشد، بلکه مسبب از فقدان نص است (یعنی: که اصل موضوعی ندارد) لذا در اینجا اصالهٔ الاباحه جاری می کنیم.

اما در مواردی که در رتبه قبل از اصل حکمی، اصل موضوعی قابل جریان باشد دیگر نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد.

فی المثل قطع دارید که فلان حیوان قابل تذکیه (و ذبح شرعی) است. به عبارت دیگر موضوع که مذکّی بودن است محرز است.

لکن شک می کنید که آیا خوردن گوشت حیوان مزبور حلال است یا حرام. در اینجا از اصالهٔ الاباحهٔ و الحل استفاده کرده و حکم به حلیّت می کنید.

* پس منظور از (و ان شک فیه من جههٔ الشک فی قبوله التذکیهٔ ... الخ) چیست؟

این است که در هرجا به صرف احراز موضوع یعنی مذکّی بودن نمی‌توان حکم به حلیّت و اباحه نمود، چرا که هر حیوان قابل تذکیه‌ای حلال باشد، بلکه حیوانات بر دو دسته‌اند:

۱- حیواناتی که قابل تذکیه‌اند.

۲- حیواناتی که قابل تذکیه نیستند مثل سگ و خوک.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۴۹

حال حیواناتی که قابل تذکیه‌اند خود بر دو قسم‌اند:

۱- حیواناتی که هم محکوم به حلیّت‌اند هم محکوم به طهارت مثل گاو و گوسفند و شتر.

۲- حیواناتی که محکوم به حلیّت نیستند، لکن محکوم به طهارت‌اند مثل حمار. بنابراین جای شک وجود دارد و شک ما در حلیّت و حرمت لحم یک حیوان بخاطر شک در قابلیت او برای تذکیه است که آیا با ذبح شرعی مذکّی می‌شود یا نه؟

فی المثل در حیوان مولّد از دو حیوان پاک و نجس شک کنیم که آیا قابل تذکیه هست یا نه؟

در اینجا چون موضوع مذکی بودن است و برای ما محرز نیست اصل عدم تذکیه را جاری می کنیم که در نتیجه موضوع را نابود کرده و جائی برای اصلی حکمی نمی‌ماند.

* حاصل مطلب در (و یظهر من المحقق و الشهید ... فی ما اذا ...) چیست؟

بیان یک فرع فقهی است از جانب این دو بزرگوار مبنی بر اینکه:

اگر حیوانی در نتیجه جمع شدن یک حیوان طاهر مثل گوسفند با یک حیوان نجس مثل سگ پدید آمد از چهار حال خارج

نيست؟

۱- يا به شكل گوسفند است پس حكما نيز تابع اوست.

۲- يا به شكل سگ است كه در حكم هم تابع اوست.

۳- يا نه شبيه سگ است و نه شبيه گوسفند، بلكه شبيه حيوان ثالثى است كه حكمش معلوم است باز حكما ملحق به اوست.

۴- و يا در خارج مماثلى ندارد اگر هم مماثلى براى آن يافت شود مجهول الحكم است كه اصل در اين مورد اخير از نظر حكم وضعى، طهارت است لكن از نظر حكم تكليفى حرمت است.

يعنى اگر شما دست تر به آن بزنيد دستتان نجس نمى‌شود، لكن خوردن گوشتش جايز نيست.

* نظر شيخ در اينجا چيست؟

شيخ هم قائل به طهارت است هم قائل به حليّت.

* انّما الكلام در چيست؟

اين است كه چرا و به چه دليل مرحوم محقق و شهيد ثانى در مورد مجهول الحكم فتوى به حرمت داده‌اند؟

در نتيجه چهار وجه براى اين فتوى ذكر نموده كه هريك را پاسخ داده و اشكال آن را ذكر نموده است.

* حاصل مطلب در (فان كان الوجه فيه اصالهٔ عدم التذكيهٔ ...) چيست؟

اين است كه اگر منظور شما اين باشد كه:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۵۰

۱- شك در حليّت و حرمت در اينجا مسبّب از شك در قابليت تذكيه و عدم تذكيه است.

۲- لذا استصحاب مى‌كنيم عدم تذكيه حيوان در قبل از ولادتش را.

پس: اين حيوان مذكّى نيست و حليّتى هم در كار نيست.

به عبارت ديگر:

موضوع حليّت تذكيه است.

حيوان مجهول الحكم به دليل استصحاب عدم تذكيه مذكّى نيست.

پس: حرام است.

* پس مراد از (فانّما يحسن مع الشك ...) چيست؟

پاسخ شيخ است به وجه مزبور مبنى بر اينكه بله:

۱- اصل دليل است و قابل اجراء لكن آنجا كه دليل اجتهادى وجود نداشته باشد.

۲- قاعده كل حيوان قابل للتذكيهٔ الّا ما خرج بالدليل كالكلب و الخنزير يك دليل اجتهادى است.

پس: با وجود چنين دليل عامى نوبت به اصل عملى استصحاب نمى‌رسد. در نتيجه به اصالهٔ العموم كه يك اصل لفظى عقلايى است تمسّك مى‌كنيم.

* حاصل مطلب در (و ان كان الوجه فيه اصالهٔ حرمهٔ اكل ...) چيست؟

اين است كه اگر منظورتان اين باشد كه:

۱- شك ما در حليّت و حرمت مجهول الحكم مزبور است.

۲- آنجا كه شك در حليّت و حرمت است، استصحاب حكمى جارى مى‌شود.

پس: در ما نحن فيه استصحاب حرمت مى‌كنيم در اين وجه اشكال است به عبارت ديگر مى‌گوئيد كه:

۱- اگر قطعه گوشتی از حیوان مزبور و در حال حیات می‌بریدیم میته و حرام بود.

۲- اکنون آن را ذبح شرعی کرده‌ایم، لکن شک داریم که آیا آن حرمت باقی است یا نه؟

پس: استصحاب می کنیم بقاء حرمت را.

* مراد از (ففیه: انّ الحرمهٔ قبل التذکیهٔ ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به وجه مذکور مبنی بر اینکه:

۱- یا حیوان مزبور را قابل تذکیه می‌دانید و درعین‌حال و با استفاده از استصحاب حکم به حرمت می کنید که در این صورت جای استصحاب حرمت نیست چرا که موضوع عوض شده و در استصحاب، بقاء موضوع شرط است.

* چرا شیخ مدعی شده است که موضوع عوض شده است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۵۱

زیرا:

۱- میته بودن مربوط به زمان جدا کردن گوشت حیوان مزبور است در زمان حیات.

۲- حیوان مذکور پس از ذبح شرعی میته نبوده بلکه مذکّی است.

پس: موضوع از میته به مذکّی تبدیل شده است و استصحاب ایشان بدون موضوع است.

۲- و یا در قابلیت تذکیه حیوان مزبور شک دارید که بازگشت به وجه اوّل دارد.

* حاصل مطلب در (نعم، ذکر شارح الروضهٔ هنا وجها آخر ...) چیست؟

بیان وجه دیگری است از جناب فاضل برای فتوای به حرمت محقق و شهید مبنی بر اینکه:

۱- محدوده هریک از نجاسات و محلّلات در اسلام بیان شده است. (صغری)

محدوده نجاسات را گشتیم و دیدیم که این حیوان مجهول الحکم که در پاک و نجس بودن آن شک کردیم داخل در آنها نیست. (کبری)

پس: اصالهٔ الطهاره جاری کرده حکم به طهارت آن نمودیم. (نتیجه)

۲- کل شیء طاهر حتی تعرف انه حرام. (صغری)

تمام محلّلات را بررسی کردیم حیوان مجهول الحکم مزبور را که در حلیّت و حرمت آن شک داشتیم در میان آنان نیافتیم. (کبری)

در نتیجه: حکم به حرمت آن نمودیم. (نتیجه)

* پس مراد از (و یمکن منع حصر المحلّلات بل المحرّمات محصورهٔ ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به جناب فاضل مبنی بر اینکه:

۱- حصر در نجاسات قابل قبول است و چنانچه حیوان مزبور در میان آنان نبود حکم به طهارت آن می کنیم.

۲- از آنجا که الاصل فی الاشیاء الاباحه، و همه اشیاء حلال‌اند مگر اینکه حرام از آن بعینه برای تو مشخص شود.

هنگام شک در حلیّت و حرمت، اصالهٔ الاباحه جاری می‌شود و نه اصالهٔ الحرمهٔ.

* حاصل مطلب در (و لو قیل: انّ الحلّ انّما علّق ...) چیست؟

بیان یک اشکال است مبنی بر اینکه:

۱- در آیه شریفه (أُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّباتُ)*، طیّبات حلال شده‌اند.

۲- خدای حکیم تأخیر بیان از وقت حاجت نمی کند یعنی: اگر عنوان دیگری هم حلال بود در صورت نیاز بیان می کرد پس: چیز دیگری به‌عنوان حلال در کار نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۵۲

حال: ۱- از آنجا که منحصرا طیّبات‌اند که حلال‌اند.

آنچه از طیّبات است حلال و آنچه از طیبات نیست بلکه از خبائث است حرام است.

۲- برخی امورند که شک داریم از طیّبات‌اند یا از خبائث مثل حیوان مزبور.

در اینجا هم عدم طهارت (اصل موضوعی) جاری می‌کنیم هم عدم حلیّت (اصل حکمی) پس حرام است.

* مراد از عبارت (قلنا: انّ التحریم محمول فی القرآن ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است به اشکال مزبور و یا وجه چهارم مبنی بر اینکه:

اولا: ۱- همان‌طور که فرموده (أُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّباتُ)*، همان‌طور هم فرموده: (حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ) و یا فرموده: (یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبائِثَ).

۲- همان‌طور که شک می‌کنیم که آیا حیوان مزبور داخل در طیّبات است یا نه، همین‌طور هم شک می‌کنیم که آیا داخل در خبائث هست یا نه.

در اینجا اصل عدم طیّب بودن و اصل عدم خبیث بودن جاری می‌شود.

حال: ۱- چون دو اصل مذکور تعارضا، پس تساقطا و در نتیجه اصل موضوعی از بین می‌رود.

۲- در موردی که اصل موضوعی وجود ندارد، اصل حکمی جاری می‌کنیم.

پس: اصالهٔ الاباحه را جاری کرده و حکم به عدم حرمت می‌کنیم و نه حرمت.

ثانیا: ۱- برخی موضوعات بالوجدان قابل احرازند.

۲- موضوع حلیّت که طیب بودن است قابل احراز است چرا که می‌توان حیوان مزبور را ذبح کرد و خورد اگر مطلوب بود از طیبات و اگر منفور بود از خبائث است.

در نتیجه: موضوع، محرز و جایی برای شک در اینجا وجود ندارد.

ثالثا: ۱- خبائث از امور وجودیه‌اند و امور وجودیه هنگام شک با اصل احراز نمی‌شوند. چرا که اصلی بر مبنای خبائث وجود ندارد تا گفته شود الاصل، الخبیثهٔ.

۲- طیب بودن از اموری عدمی به‌معنای عدم الخبیث است.

پس: هنگام شک در طیب بودن یا نبودن چنین حیوانی اصل عدم الخبیث جاری می‌کنیم.

* منظور از (فتدبّر) در پایان متن چیست؟

ممکن است اشاره به این نکته باشد که به فرض که طیب امر عدمی باشد، لکن احرازش با اصل ممکن نمی‌باشد چرا که مورد بحث ما مسبوق به عدم استقذار نبوده است تا در صورت شک استصحاب شود و احراز گردد خلاصه کلام اینکه وجهی برای قول به حرمت وجود ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۵۳

متن:

السادس:

حکی عن بعض الأخباریین[۲۱] کلام لا یخلو إیراده عن فائدهٔ، و هو:

«أنه هل یجوّز أحد أن یقف عبد من عباد اللّه تعالی، فیقال له: بما کنت تعمل فی الأحکام الشرعیّهٔ؟ فیقول: کنت أعمل بقول المعصوم و أقتفی أثره و ما یثبت من المعلوم، فإن اشتبه علی شیء عملت بالاحتیاط، أ فیزلّ قدم هذا العبد عن الصراط، و یقابل

بالإهانة و الإحباط، فيؤمر به إلى النار و يحرم مرافقة الأبرار؟ هيهات هيهات! أن يكون أهل التسامح و التساهل فی الدين فی الجنّة خالدين، و أهل الاحتياط فی النار معذبين»، انتهی كلامه.

أقول: لا يخفى على العوام فضلا عن غيرهم: أن أحدا لا يقول بحرمة الاحتياط و لا ينكر حسنه و أنه سبيل النّجاة. و اما الإفتاء بوجوب الاحتياط فلا- إشكال فی أنّه غير مطابق للاحتياط، لاحتمال حرمته، فإن ثبت وجوب الإفتاء فالأمر يدور بين الوجوب و الحرمة، و إلّا فالاحتياط فی ترك الفتوى، و حينئذ: فيحكم الجاهل بما يحكم به عقله، فإن التفت إلى قبح العقاب من غير بيان لم يكن عليه بأس فی ارتكاب المشتبه، و إن لم يلتفت إليه و احتمل العقاب كان مجبولا- على الالتزام بتركه، كمن احتمل أن فيما يريد سلوكه من الطريق سبعا. و على كل تقدير: فلا ينفع قول الأخباريين له: إن العقل يحكم بوجوب الاحتياط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، و لا قول الأصولی له: إن العقل يحكم بنفی البأس مع الاشتباه.

و بالجملة: فالمجتهدون لا- ينكرون على العامل بالاحتياط. و الافتاء بوجوبه من الأخباريين نظير الافتاء بالبراءة من المجتهدين، و لا متيقن من الأمرين فی البين، و مفاسد الالتزام بالاحتياط ليست بأقلّ من مفاسد ارتكاب المشتبه، كما لا يخفى. فما ذكره هذا الأخباری من الإنكار لم يعلم توجّهه إلى أحد، و اللّه العالم و هو الحاكم.

ترجمه:

تنبیه ششم: از برخی اخباریها کلامی در این مقام حکایت شده است که (بیانش) خالی از فایده نیست

اشاره

و آن عبارتست از اینکه: آیا احدی جایز می‌داند که بنده‌ای در حضور پروردگارش بایستد، پس به وی گفته شود:

در احکام شرعیه به چه امری عمل می‌کردی؟ پس بگوید: به سخن معصوم علیه السّلام عمل کرده، دنباله‌روی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۵۴

ایشان نموده و آنچه (برایم) معلوم و قطعی بوده امتثال نمودم و اگر شیء برایم مشتبه می‌شد به احتیاط عمل می‌کردم. در نتیجه قدم این بنده از صراط بلغزد و با اهانت و حبط عمل روبرو شود پس به او امر شود که به دوزخ رود و از رفاقت نیکان محروم شود؟

دور باد، دور باد که اهل تسامح و تساهل در امر دین در بهشت مخلّد و جاویدان باشند و اهل احتیاط در آتش سوزان جهنّم معذّب.

بیان شیخ در ردّ عقیده فوق

بر عوام پوشیده نیست تا چه رسد به غیر عوام که احدی به حرمت احتیاط قائل نبوده و حسن آن و اینکه طریق نجات است را انکار نمی‌کند. اما فتوا دادن به وجوب احتیاط (توسط اخباریها در شبهات تحریمیّه)، بلا اشکال مطابق با احتیاط نیست، به خاطر احتمال حرمت این (فتوی به احتیاط).

پس اگر وجوب افتاء (عالم برای جاهل) ثابت و قطعی شود (چه فتوا به وجوب احتیاط و چه فتوا به برائت و جواز ارتکاب)، امرش دائر مدار میان وجوب و حرمت است.

و اگر وجوب افتاء (عالم بر جاهل) ثابت نشود، احتیاط مقتضی ترک فتوی است.

و در این حال (که عالم نه به برائت فتوی داد و نه به احتیاط). قهرا جاهل به حکمی رجوع می‌کند که مقتضای عقل اوست.

پس اگر ملتفت قبح عقاب بلابیان باشد، در ارتکابش به امر مشتبه اشکالی بر او نیست و چنانچه ملتفت به آن نباشد و احتمال عقاب بدهد، فطرهٔ و جبلّهٔ ملتزم به ترک آن می‌شود. (و نیازی به فتوای به وجوب احتیاط ندارد) مثل کسی که احتمال می‌دهد در راهی که قصد پیمودنش را دارد درنده‌ای باشد که فطرهٔ از آن راه نمی‌رود. (و طی آن طریق را ترک می‌کند).

به هر ترتیب، نه قول اخباری بوجوب احتیاط، از باب دفع ضرر محتمل برای چنین کسی نافع است، نه قول اصولی که قائل است که عقل در صورت اشتباه ارتکاب را تجویز کرده و آن را بلا اشکال می‌داند.

خلاصه کلام اینکه:

اهل اجتهاد عامل احتیاط را انکار و ملامت نمی‌کنند، منتهی فتوای اخباریها به وجوب احتیاط مثل افتاء مجتهدین به برائت است یعنی: هیچ‌یک از این دو متیقّن الجواز نبوده و روشن است که مفاسد التزام به احتیاط کمتر از مضارّ و مفاسد ارتکاب مشتبه و فتوای به برائت نیست.

پس آنچه این اخباری ذکر کرده و با زبان تند انکار نموده، متوجه احدی نشده و بیهوده خود را به مشقّت انداخته است. و اللّه العالم و هو الحاکم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۵۵

متن:

المسألة الثانیة:

ما إذا کان دوران حکم الفعل بین الحرمة و غیر الوجوب من جهة إجمال النص

إمّا بأن یکون اللفظ الدالّ علی الحکم مجملا، کالنهی المجرّد عن القرینة إذا قلنا باشتراکه لفظا بین الحرمة و الکراهة.

و إمّا بأن یکون الدالّ علی متعلّق الحکم کذلک، سواء کان الإجمال فی وضعه کالغناء إذا قلنا بإجماله، فیکون المشکوک فی کونه غناء محتمل الحرمة، أم کان الإجمال فی المراد منه، کما إذا شک فی شمول الخمر للخمر الغیر المسکر و لم یکن هناک إطلاق یؤخذ به.

و الحکم فی ذلک کلّه کما فی المسألة الأولی، و الأدلّة المذکورة من الطرفین جاریة هنا.

و ربّما یتوهّم:[۲۲] أن الإجمال إذا کان فی متعلّق الحکم- کالغناء و شرب الخمر الغیر المسکر- کان ذلک داخلا فی الشبهة فی طریق الحکم. و هو فاسد.

ترجمه:

مسئله دوم: (آنجا که امر دائر است میان حرمت و غیر وجوب، به خاطر مجمل بودن نص).

اشاره

۱- یا به این خاطر که لفظ دلالت‌کننده بر حکم مجمل باشد مثل نهی مجرد از قرینه (همچون لا تسئل)، در صورتی که قائل به اشتراک لفظی و یا معنوی آن میان حرمت و کراهت شویم.

۲- و یا به خاطر اینکه لفظ دلالت‌کننده بر متعلّق حکم (یعنی موضوع) مجمل باشد، خواه این اجمال در وضع (آن لفظ) باشد (یعنی به حسب لغة مجمل باشد) مثل لفظ غنا (که نمی‌دانیم به‌معنای صوت مطرب مرجّع است یا تنها صوت مطرب منظور از آن است و یا صوت مرجّع) که اگر قائل به اجمال آن شویم، آن مشکوک که در غنا بودنش شک داری (نه آنکه متیقّن است)، محتمل الحرمة است.

و خواه (این اجمال)، از ناحیه مراد متکلم از آن لفظ (غنا) باشد (که نمی‌دانیم چه معنائی را از آن اراده کرده است)، چنانکه وقتی در شمول خمر نسبت به خمر غیر مسکر شک می‌شود (که آیا شامل خمر غیر مسکر و بی‌خاصیّت می‌شود یا نه)، درحالی‌که اطلاقی هم در اینجا وجود ندارد که به آن عمل نمائیم (یعنی آیه نفرموده: الخمر حرام، بلکه اجماع علماء است که الخمر حرام و ما نمی‌دانیم که این حرام شامل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۵۶

مسکر و غیر مسکر می‌شود و یا تنها به‌معنای خمر مسکر است و لذا اطلاقی در آیه شریفه وجود ندارد تا در هنگام شک به آن تمسک کنیم). و حکم در همه این صور (اجمال لفظ از ناحیه مراد متکلم)، همان حکم در مسئله اول است (که گفتیم مجتهدین برائتی هستند و اخباریها احتیاطی) و ادلّه ذکر شده از جانب طرفین (در آن مسئله)، در اینجا نیز جاری‌اند.

و چه‌بسا توهّم می‌شود که اجمال، در صورتی که در متعلّق حکم باشد مثل غناء و شرب خمر غیر مسکر (یعنی موضوع مجمل باشد)، داخل در شبهه‌ای است که در طریق حکم است (یعنی شبهه موضوعیه است)، که این قول فاسدی است (چرا که متوهم جاهل به ملاک شبهه موضوعیه و شبهه حکمیه است).

(تشریح المسائل)

* معیار در تشخیص شبهه موضوعیه و حکمیه چیست؟

۱- اگر منشأ شبهه شما اجمال نص، تعارض نصین و یا فقدان نص باشد شبهه شما، شبهه حکمیّه است.

۲- اگر منشأ شبهه شما، اشتباه در امور و موضوعات خارجیه باشد، شبهه شما موضوعیّه است.

۳- و اگر رفع شبهه شما نسبت به یک امر، در دست شارع مقدّس باشد، شبهه شما شبهه حکمیه است.

۴- و چنانچه رفع شبهه شما در دست اهل فن و مجتهدین باشد، شبهه شما شبهه موضوعیه است.

* منظور از اجمال نص چیست؟ مثال بزنید.

این است که گاهی نصّ از نظر حکم اجمال و ابهام دارد و گاهی از نظر متعلّق حکم یعنی موضوع اجمال نصّ از نظر حکم مثل اینکه فرمود: لا تشرب التتن.

حال ما نمی‌دانیم که این لا تشرب برای کراهت استعمال شده و یا برای حرمت.

* چرا این اجمال از ناحیه لا تشرب در ذهن ما حاصل می‌شود؟

زیرا صیغه نهی (لا تشرب):

۱- یا از این جهت که مشترک لفظی است مورد ملاحظه قرار می‌گیرد که در نتیجه اگر بدون قرینه استعمال شود هم برای حرمت وضع شده هم برای کراهت، در نتیجه مجمل است.

۲- و یا به لحاظ اینکه مشترک معنوی است به آن نگاه می‌شود که در این صورت برای طلب ترک وضع شده است اعم از حرمت یا کراهت، پس باز مجمل است.

* اجمال الخطاب (یا نص) از نظر متعلّق حکم را نیز با مثال تبیین کنید؟

فی‌المثل شارع فرموده: یحرم الغناء: یعنی غنا حرام است پس این خطاب از نظر حکم اجمال ندارد،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۵۷

بلکه حرمت صراحت دارد، لکن از ناحیه متعلق یعنی: غنا اجمال دارد. چرا که ما نمی‌دانیم منظور از غنا، صوت مطرب است یا صوت مرجّع و یا صوت مطرب مرجّع هر دو.

* مراد از شک در مکلّف به چیست؟ با ذکر مثال آن را تبیین کنید؟

وقتی شما تکلیف را می‌دانی، لکن متعلّق تکلیف را نمی‌دانی این را شک در مکلّف به گویند.

فی المثل می‌دانی که در ظهر جمعه نمازی واجب است لکن نمی‌دانی جمعه است یا ظهر. و یا مثلا می‌دانی یکی از دو ظرف حرام است لکن نمی‌دانی ظرف شماره ۱ است یا شماره ۲. و یا مثلا می‌دانی یک از دو صوت مطرب و مرجّع حرام است، لکن نمی‌دانی

کدام یک است این شک در مکلّف به است.

* پس چرا در ما نحن فیه گفته است شک در تکلیف است؟

زیرا در اینجا قدر متیقّن داری و آن علم اجمالی شما به حرام بودن صوت مطرب مرجّع است و شک شما در ما زاد بر آن است.

* مراد از عبارت (ما اذا کان دوران حکم الفعل بین ... الخ) چیست؟

تبیین عنوان بحث است مبنی بر اینکه: گـاهی دوران امر میـان حرمت است و غیر وجوب (اعم از اسـتحباب، اباحه و کراهت) و منشأ چنین شبههای هم اجمال نص است و نه فقدان نص.

به عبارت دیگر دومین مسـئله از مسائل چهارگانه مطلب اول یعنی شـبهه بدویه تحریمیّه. همین شـبهه حکمیه تحریمیّه است که منشأ آن اجمال و مردد بودن نص است.

* مراد از عبارت (اما بان یکون اللفظ الدالّ علی الحکم ... الخ) چیست؟

این است که اجمال نص:

گاهی از ناحیه لفظی است که دلالت بر حکم شرعی دارد فی المثل آیه شریفه می‌فرماید: لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ.*

حـال اگر مبنـای مـا این باشـد که (لاـ تفعـل) مشترک لفظی است میـان حرمت و کراهت و مشترک لفظی در صورت اطلاق اجمال دارد، پس لاـ تبطلوا نیز مجمـل است و اگر مبنـای مـا این باشـد که صـیغه نهی ظهور در تحریم دارد ولی چون مجازا در کراهت نیز استعمال فراوان داشـته تـا آنجـا که مجـاز مشـهور شـده است و عنـد الاطلاق حقیقت و مجاز مساوی است و لـذا در دوران امر میان حقیقت و مجـاز امر بر ما مشـتبه می‌شود که کـدام‌یک مراد است، در اینجا نیز لا تبطلوا مجمل است. گاهی نیز اجمال از ناحیه لفظی است که دلالت بر متعلق حکم (موضوع) دارد.

* پس مراد از عبارت (سواء کان الاجمال فی وضعه ... الخ) چیست؟

این است که خواه این اجمال لفظ از ناحیه معنای موضوع له باشد مثل (معنای) غناء که شارع محترم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۵۸

فرمـود: الغنـاء حرام، لکن مـا نمی‌دانیم که منظور از غنـاء، صوت مطرب است، صوت مرجّع است و یـا صوتی است که هم مطرب و است و هم مرجّع. حـال اگرچه قـدر متیقّن در موارد مـذکور صوت مطرب مرجع است، لکن در دو قسم دیگر مشـکوک و محتمل الحرمة است.

و خواه این اجمـال لفـظ از نـاحیه مراد متکلم از آن باشـد بـدین نحو که مـا معنـای موضوع له را می‌دانیم لکن مراد و مقصود متکلم مجمل است مثل لفظ خمر، که از نظر لغوی هم بر خمر مسکر صادق است هم بر خمر غیر مسکر.

حـال اگر در اینجـا دلیلی لفظی که اطلاـق داشـته باشـد در دست نباشـد، بلکه دلیل لبّی (یعنی اجماع) بر این قائم شـده بود که خمر حرام است چه باید کرد؟ چرا که نمی‌توان فهمید خصوص خمر مسکر مورد نظر شارع است و یا مطلق خمر.

در اینجا نیز قدر متیقّن خمر مسکر است، لکن در خمر غیر مسکر مسئله مشتبه است.

* با توجه به مقدّماتی که گذشت مراد از (و الحکم فی ذلک کله کما ...) چیست؟

این است که حکم در مسئله اجمال نص همان حکم در مسئله فقدان نص است به عبارت دیگر:

حضـرات اصولی در مسـئله اجمال نص نیز برائتی و اخباریها احتیاطی شده و هریک در این مسئله همان ادلّه‌ای را ارائه فرموده‌اند که در مسئله فقدان نص اقامه نمودند.

بنابراین: شیخ در مسئله اجمال نص نیز قائل به برائت است.

* پس مراد از (ربّما یتوهم: انّ الاجمال اذا کان فی متعلق الحکم ...) چیست؟

بیان یک پندار است مبنی بر اینکه:

اگر اجمال در لفظی باشد که دلالت بر موضوع الحکم دارد (اعم از اینکه شبهه در معنای موضوع له باشد و یا مراد متکلّم) مثل غنا و یا خمر غیر مسکر شبهه در هر دو موضوع، موضوعیه است و بالاجماع جای برائت است و نه احتیاط.

* پس مراد از (کان ذلک داخلا فی الشبهة فی طریق الحکم ...) چیست؟

این است که شبهه مزبور شبهه در طریق حکم است، نه خود حکم، زیرا شک ما در موضوع الحکم است نه در خود حکم.

* منظور شیخ از عبارت (و هو فاسد) چیست؟

این است که مطلب فوق یک توهّم بی‌جا و نادرست است چرا که سابقا گفته شد:

۱- شبهه حکمیه شبهه‌ای است که رفع آن بدست شارع است خواه شبهه در نفس حکم کلی باشد و خواه در موضوع کلیّ، و ما نحن فیه نیز از همین قبیل است که در رفع شبهه باید از شارع مقدّس استعانت نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۵۹

۲- شبهه موضوعیه نیز شبهه در موضوع خارجی و یا حکم جزئی مربوط به آن است و ما نحن فیه از این قبیل نمی‌باشد.

* آیا واقعا چنانکه در متن آمد اگر متعلّق حکم مجمل باشد، شک ما شک در تکلیف است؟ و یا اینکه نه شک در مکلّف به است؟

شک در مکلّف به است و نه شک در تکلیف. فی المثل فرموده است:

(حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَ الصَّلاةِ الْوُسْطى). در اینجا حکم مشخص است لکن متعلّق حکم (یعنی صلاة وسطی) مجمل است یعنی نمی‌دانم که صلاة وسطی، نماز جمعه است یا ظهر.

* آیا چنانکه شیخ فرمود اینجا جای جریان برائت است؟

خیر، از آنجا که شک ما در اینجا شک در مکلّف به است جای اصالة الاحتیاط است.

* پس تکلیف در یحرم الغنا چه می‌شود آیا چنانکه شیخ ادعا فرمود جای جریان برائت است؟

اگر قدر متیقّن داشته باشیم مثل صوت مطرب مرجّع که قطعا حرام است که دیگر شبهه نیست چنین صوتی حرام است و آن مازادش که مشکوک است، شک در تکلیف است و باید احتیاط کرد و اگر تردید ما در صوت مطرب و صوت مرجّع باشد. این شک، شک در مکلف به است و لذا جای جریان احتیاط است چون قسم ثابت (یا قدر متیقّن) ندارد.

یعنی اجمالا می‌دانی یکی از دو صوت حرام است لکن نمی‌دانی کدام‌یک حرام است و لذا باید از هر دوطرف اجتناب کنید. مثل تردید میان دو ظرف که کدام‌یک حرام است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۶۰

متن:

المسألة الثالثة أن یدور حکم الفعل بین الحرمة و غیر الوجوب من جهة تعارض النصّین و عدم ثبوت ما یکون مرجّحا لأحدهما و الأقوی فیه أیضا عدم وجوب الاحتیاط، لعدم الدلیل علیه عدا ما تقدّم: من الوجوه المذکورة الّتی عرفت حالها، و بعض ما ورد فی خصوص تعارض النصّین، مثل ما فی «عوالی اللآلی»: من مرفوعة العلامة رحمه اللّه إلی زرارة عن مولانا أبی جعفر علیه السّلام:

«قال: قلت: جعلت فداک، یأتی عنکم الخبران أو الحدیثان المتعارضان فبأیّهما آخذ؟ فقال: یا زرارة، خذ بما اشتهر بین أصحابک، و دع الشاذّ النادر. فقلت: یا سیّدی، إنّهما معا مشهوران مرویّان مأثوران عنکم. فقال: خذ بما یقوله أعدلهما عندک و أوثقهما فی نفسک. فقلت: إنّهما معا عدلان مرضیّان موثّقان عندی.

فقال: انظر ما وافق منهما مذهب العامّة فاترکه و خذ بما خالفهم، فإن الحقّ فیما خالفهم. قلت:

ربّما کانا موافقین لهم أو مخالفین، فکیف نصنع؟ قال: فخذ بما فیه الحائطهٔ لدینک، و اترک ما خالف الاحتیاط.
فقلت: إنّهما معا موافقان للاحتیاط أو مخالفان، فکیف أصنع؟
قال: إذن فتخیّر أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر ... الحدیث».[۲۳]
و هذه الروایهٔ و إن کانت أخصّ من أخبار التخییر، إلّا أنّها ضعیفهٔ السند، و قد طعن صاحب الحدائق فیها و فی کتاب العوالی و صاحبه، فقال:
«إن الروایهٔ المذکورهٔ لم نقف علیها فی غیر کتاب العوالی، مع ما هی علیها من الإرسال، و ما علیه الکتاب المذکور: من نسبهٔ صاحبه إلی التساهل فی نقل الأخبار و الإهمال، و خلط غثّها بسمینها و صحیحها بسقیمها، کما لا یخفی علی من لاحظ الکتاب المذکور»[۲۴] انتهی.
ثمّ إذا لم نقل بوجوب الاحتیاط، ففی کون أصل البراءهٔ مرجّحا لما یوافقه، أو کون الحکم الوقف، أو التساقط و الرجوع إلی الأصل، أو التخییر بین الخبرین فی أول الأمر أو دائما، وجوه لیس هنا محلّ ذکرها، فإن المقصود هنا نفی وجوب الاحتیاط، و اللّه العالم.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۶۱
ترجمه:

مسئله سوم: شبهه حکمیه از جهت تعارض دو نص

اشاره

و آن عبارتست از اینکه امر دائر باشد میان حرمت و غیر وجوب، مثلا اباحه به دلیل تعارض نصّین و نبود وجه امتیازی برای یکی از آن دو نسبت به دیگری.

نظر شیخ راجع به شبهه حکمیه‌ای که منشأ آن تعارض نصین است

اشاره

قول قوی‌تر در این (مسئله سوم) نیز احتیاط واجب نیست، چرا که دلیلی برآن وجود ندارد به جز همان وجوه و ادلّه (دلالت‌کننده بر احتیاط) که گذشت و تو موقعیت آنها را فهمیدی و حدیثی که در خصوص تعارض نصّین وارد شده (که خذ ما وافق منهما الاحتیاط) مثل حدیثی که در کتاب عوالی از علامه و به نقل از زراره از مولای ما امام محمد باقر علیه السّلام که گفت:
گفتم: فدایت شوم دو خبر و یا دو حدیث متعارض از ناحیه شما (به ما) می‌رسد، به کدامیک از آن دو اخذ و عمل کنیم؟ پس فرمودند ای زراره! به آن حدیث و یا خبری که میان دوستان (شیعه‌ات) مشهورتر است اخذ و عمل نما و آنکه کمیاب و نادر است ترک کن.
پس گفتم: ای آقای من، هر دو حدیث مشهور و از جانب شما رسیده‌اند.
پس فرمود: به آن حدیثی عمل کن که راوی آن نزد تو اعدل و یا اوثق است.
پس گفتم: هر دو (راوی) نزد من عادل، مورد وثوق و مورد رضایت‌اند.
پس فرمودند: ببین کدامیک از دو حدیث موافق با نظرات اهل عامه است، آن را ترک کن.
گفتم: چه‌بسا هر دو حدیث موافق و یا هر دو حدیث مخالف با آنهاست پس چگونه عمل کنم؟
فرمودند: به آنکه مطابق احتیاط است عمل کن و آنچه را که مخالف احتیاط است ترک نما.

پس گفتم: اگر هر دو موافق احتیاطانـد (یکی می‌گویـد: وجوب و دیگری می‌گویـد: حرمت) و یـا هر دو مخـالف احتیاطانـد (یکی می‌گوید: استحباب دیگری می‌گوید: کراهت) چگونه عمل کنم؟

فرمودند: (در این صورت) یکی را اختیار کرده به آن عمل نما و دیگری را ترک کن.

نظر جناب شیخ پیرامون حدیث مزبور

این روایت اگرچه اخصّ (مقیّدتر) از احـادیث (از بـاب) تخییر است (و مرجوحش بیشتر است) لکن ضـعیف السـند است و صـاحب حدائق، به این حدیث و به کتاب عوالي و به صاحب آن طعن وارد نموده است و می‌گوید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۶۲

روایت مزبور را جز در کتاب عوالي ندیـده‌ام علاوه بر مرسل بودن و کوتاهي و تساهل (پیرامون افراد) در نقل اخبار، میان کم‌ارزش و پرارزش، درست و نادرست خلط نموده است، چنانکه بر بیننده و بررسـی‌کننده این کتاب پوشـیده نمی‌ماند سپس اگر (در تعارض نصـین) قائل به وجوب احتیاط نشدیم، در اینکه اصل برائت مرجّح هر حدیثی باشد که موافق آن است (فی المثل حدیث لا یحرم) و یا اینکه حکم (در مورد خبرین) توقف باشد (نگوئیم که حجّت است یا نه) یا تساقط (بدین معنا که هر دو حدیث را کنار بگذاریم)، و به اصـل رجوع نمـائیم یا یکی از دو خبر را اختیار کنیم در اوّل امر (و تا آخر عمر طبق آن عمل کرده و تغییرش نـدهیم) و یا اینکه دائمی باشـد (یعنی که هر زمـانی یکی را اختیـار کنیم) وجوهی است که محـل ذکر آنها در اینجا نیست، پس آنچه در اینجا مقصود است نفی وجوب احتیاط است.

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در (ان یدور حکم الفعل بین الحرمة ...) چیست؟

این است که اگر در واقعه‌ای دو دلیـل متعـارض وارد شـود به نحوی که یـک دلیـل دلاـلت بر حرمت آن واقعه و دیگری بر ابـاحه و جواز آن دلالت کنند شـبهه حکمیه تحریمیّه و منشأ آن تعارض دو نص است. فی المثل حدیثی می‌گوید: اسـتعمال دخانیات حرام و حدیثی دیگر چنین استعمالی را مباح و جایز می‌داند.

* آیا در فرض مذکور جمع میان متعارضین ممکن نیست؟

گاهي ممکن است و این در صورتی است که دو دلیل عام و خاص باشند و گاهي ممکن نیست و این در صورتی است که دو دلیل متباینین باشند.

* ما نحن فیه از کدامین مورد است؟

فرضی است که دلیلین متباینین هستند.

* در فرض مزبور که دلیلین متباینین بر واقعه‌ای دلالت دارند چه باید کرد؟

ابتـدا بایـد به بررسـی مرجّحـات یـك دلیـل بر دلیـل دیگر پرداخت بـدین معنـا که اگر یکی از دو دلیل از جهت سـند یا دلالت و یا مرجّحات خارجیّه بر دیگری رجحان داشت، اخذ به راجح نموده و شبهه را از سر راه برمی‌داریم.

* اگر در فرض مزبور متعارضین از تمام جهات متکافئین باشند چه باید کرد؟

انمـا الکلاـم در همین‌جـاست که آیـا در شـبهات حکمیه تحریمیّه‌ای که منشأ تعـارض دو نصّـِی است که وجه امتیازی نسبت به هم ندارند برائت جاری کنیم یا احتیاط واجب است؟

باید گفت:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۶۳

همان دو نظریه‌ای که در باب اجمال نص و فقدان نص مطرح بود در اینجا نیز جریان دارد و ادلّه طرفین نیز همان ادلّه است.

* حاصل مطلب در (و الا قوی فیه ایضا عدم وجوب الاحتیاط ...) چیست؟

بیان شیخ است مبنی بر اینکه در اینجا نیز احتیاط واجب نبوده و باید اصل برائت جاری شود، چرا که دلیلی بر وجوب احتیاط نداریم مگر دو دسته دلیل:

۱- ادلّه عامه‌ای که به نحو عموم دلالت بر وجوب احتیاط در تمام شبهات می‌کرد که بررسی و عدم قبول و ردّ آنها را دانستی.

۲- برخی از ادلّه خاصی که در خصوص متعارضین وارد شد مثل مرفوعه زراره از امام باقر علیه السّلام به نقل از ابن ابی جمهور در کتاب «عوالی اللئالی».

* کدام فراز از این مرفوع در وجوب احتیاط مورد استفاده واقع شده است؟

چهارمین فراز است مبنی بر اینکه: خذ بما فیه الحائطهٔ لدینک و اترک ما خالف الاحتیاط.

نکته: به حکم این مطلب از میان دو دلیل متعارض باید آن را اخذ مطابق احتیاط است و حکم به حرمت می‌کند، اخذ و آنکه مخالف احتیاط است رها می‌شود و این همان مطلوب اخباری‌هاست.

* پاسخ جناب شیخ از دلیل مذکور چیست؟

این است که اگرچه مرفوعه مزبور اخصّ از اخبار تخییر است و باید اخذ به اخص کرد لکن چه کنیم که این حدیث ضعیف السند است زیرا از علامه تا زراره سند حدیث قطع و حدیث را از ارزش انداخته است.

* چرا شیخ فرمود رابطه مرفوعه با اخبار تخییر عموم و خصوص است؟

زیرا اخبار تخییر بر دو دسته‌اند:

۱- برخی از همان اول و بدون مرجّحات حکم به تخییر بین المتعارضین نموده‌اند که این‌ها اعم از مرفوعه‌اند.

۲- برخی با ذکر پاره‌ای از مرجحات و بطور مطلق فرموده‌اند: اذن فتخیّر أحدهما و تدع الآخر که این‌ها نیز اعم از مرفوعه‌اند. پس: مرفوعه اخصّ از اخبار تخییر است، فیقدم الخاص علی العام.

* منظور از (و قد طعن صاحب الحدائق فیها و فی ...) چیست؟

این است که این حدیث را تنها ابن ابی جمهور در کتاب عوالی اللئالی نقل کرده که خود این کتاب به دلیل نقل احادیث ضعیف و صحیح و یا مهمل مورد طعن و حمله علما بوده است.

مراد از (ثمّ اذ لم نقل بوجوب الاحتیاط ... الخ) چیست؟

این است که در متعارضین نمی‌توان به وجوب احتیاط قائل شد و اخذ به حدیثی نمود که موافق احتیاط است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۶۴

* پس مراد از (ففی کون اصل البراءهٔ مرجّحا لما ... الخ) چیست؟

این است که وقتی دلیلی بر اصالهٔ الاحتیاط وجود نداشت و ما قائل به برائت شدیم:

۱- آیا اصل برائت را مرجّح یکی از دو متعارض قرار داده و دلیلی را که موافق با اصل برائت است مورد ترجیح قرار می‌دهیم؟

۲- و یا حکم به توقف کرده (و اخذ به هیچیک نمی‌کنیم) و یا قائل به تساقط می‌شویم و سپس به عنوان مرجّح بودن عند الحیرهٔ به سراغ اصل برائت می‌رویم؟

۳- و یا اینکه حکم به تخییر کرده می‌گوئیم: در متعارضین مخیرید که موافق احتیاط را اخذ کنید و یا مخالف را؟

* منظور از (فی اوّل الامر او دائما ...) چیست؟

این است که آیا این تخییر، تخییر ابتدائی است بدین معنا که در اولین واقعه مکلف مخیّر است و لکن در واقع بعدی الی یوم القیامة باید به همان حدیث عمل نماید؟

و یا این تخییر، تخییر استمراری است. بدین معنا که در هر واقعه‌ای مکلّف استقلال دارد و مخیّر است که حدیث مخالف احتیاط را اخذ کند یا موافق آن را.

* حاصل مطلب در (المقصود هنا نفی وجوب الاحتیاط ...) چیست؟

این است که مراد ما در اینجا نفی وجوب احتیاط است که ثابت گردید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۶۵

متن:

بقی هنا شیء، و هو: أن الأصولیین عنونوا فی باب التراجیح الخلاف فی تقدیم الخبر الموافق للأصل علی المخالف[۲۵]، و نسب تقدیم المخالف- و هو المسمّی بالناقل- إلی أکثر الأصولیین[۲۶] بل إلی جمهورهم[۲۷]، منهم العلامة[۲۸]. و عنونوا أیضا مسألة تقدیم الخبر الدالّ علی الإباحة علی الدالّ علی الحظر و الخلاف فیه[۲۹]، و نسب تقدیم الحاظر علی المبیح إلی المشهور[۳۰]، بل یظهر من المحکیّ عن بعضهم عدم الخلاف فی ذلک[۳۱]. و الخلاف فی المسألة الأولی ینافی الوفاق فی الثانیة.

کما أن قول الأکثر فیهما مخالف لما یشاهد: من عمل علمائنا علی عدم تقدیم المخالف للأصل، بل التخییر أو الرجوع إلی الأصل الّذی هو وجوب الاحتیاط عند الأخباریین و البراءة عند المجتهدین حتّی العلامة، مضافا إلی ذهاب جماعة من أصحابنا فی المسألتین إلی التخییر[۳۲].

و یمکن أن یقال: إن مرادهم من الأصل فی مسألة الناقل و المقرّر أصالة البراءة من الوجوب لا أصالة الإباحة، فیفارق مسألة تعارض المبیح و الحاظر.

و إن حکم أصحابنا بالتخییر أو الاحتیاط لأجل الأخبار الواردة، لا لمقتضی نفس مدلولی الخبرین من حیث هما، فیفارق المسألتین.

لکن هذا الوجه قد یأباه مقتضی أدلّتهم، فلاحظ و تأمّل.

ترجمه:

بیان یک مسئله باقیمانده و آن عبارت است از اینکه:

۱- حضرات اصولیین در باب تعادل و تراجیح (در تعارض خبرین) عنوان کرده‌اند:

اشاره

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۶۶

مقدم بودن خبر موافق اصل را بر خبر مخالف اصل و نسبت داده شده این تقدیم مخالف که ناقل نامیده می‌شود به اکثر و بلکه اتفاق آنها از جمله علامه.

۲- و نیز (در این مسئله تعادل و تراجیح)، مسئله تقدیم خبر دلالت‌کننده بر اباحه را بر خبر دال بر حظر و اختلاف (مجتهدین) در آن را عنوان نموده‌اند و نسبت داده شده این مقدم داشتن حاظر بر مبیح به مشهور، بلکه از آنچه از جانب برخی مشاهده می‌شود عدم اختلاف در این مسئله (مبیح و حاظر) است.

اشکالات شیخ بر دو مسئله مذکور

اشاره

۱- اختلاف در مسئله اوّل (مقرّر و ناقل) منافی و (ناسازگار) با اتفاق در مسئله دوم (مبیح و حاظر) است (چرا که هر دو عنوان برای یک مسئله‌اند و تغییر عنوان در یک مسئله نمی‌تواند علّت تغییر حکم در آن شود).

۲- قول اکثر اصولیین در این مسئله (که ناقل مقدم است یا حاظر) مخالف است با آنچه از عمل علماء ما در فقه مشاهده می‌شود مبنی بر عدم تقدیم مخالف با اصل (یعنی: ناقل و مقرر). بلکه (عده‌ای قائل) به تخییر و یا رجوع به اصل‌اند (و اصل) همان وجوب احتیاط عند الاخباریین و برائت عند المجتهدین است حتی علامه (که ناقل و حاظر را مقدم می‌دانست، در این مسئله قائل به برائت است).

۳- مضافا به اینکه جمعی از اصحاب ما در این دو مسئله (مسئله ناقل و مقرّر و مسئله مبیح و حاظر) قائل به تخییراند.

توجیه اشکالات مزبور توسط شیخ

ممکن است گفته شود مرادشان از اصل در مسئله ناقل و مقرر (که آیا مخالف اصل مقدم است یا موافق اصل) اصالهٔ البراءهٔ من الوجوب باشد و نه اصالهٔ الاباحه از حرمت، در نتیجه مسئله (ناقل و مقرّر) از مسئله مبیح و حاظر جدا می‌شود (و این اشکالی جدی نیست).

و حکم اصحاب ما به تخییر (در فقه) و یا به احتیاط (توسط اخباریها) و یا به برائت (توسط مجتهدین روی اصل ثانوی (یعنی دستورات و اخبار رسیده از ائمه) است و نه براساس مقتضای مدلول دو خبر (در علم اصول) که (گفته می‌شد آیا مخالف اصل مقدّم است و یا موافق اصل).

در نتیجه این دو مسئله (مسئله اصل اوّلی با مسئله اصل ثانوی) از هم جدا می‌شوند. اما این توجیه ما نیز با مقتضای ادلّه (بررسی‌شده) حضرات سازگاری ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۶۷

(تشریح المسائل)

* به چه خبری ناقل گفته می‌شود؟

به خبری که ما را از حکم عقل انتقال می‌دهد به حکم نقل فی المثل عقل می گوید:

کل شیء لک حلال. نصّی می‌آید و می گوید: شرب تتن حرام است.

* به چه خبری مقرّر گفته می‌شود؟

به خبری که تأکیدکننده و تثبیت‌کننده حکم عقل است، نه اینکه خود مؤسس باشد فی المثل عقل می گوید: شرب تتن حرام نیست، نصّی می‌رسد که گفته است شرب تتن حرام نیست و حکم عقل را تثبیت می کند. به عبارت دیگر هر خبری که مخالف با اصل باشد ناقل و هر نصّی که مطابق با اصل باشد مقرّر نامیده می‌شود.

* حاصل مطلب در (و هو انّ الاصولیین عنونوا فی باب الترجیح ...) چیست؟

این است که اکثر اصولیین در باب تعادل و تراجیح گفته‌اند:

اگر دو حدیث باهم تعارض کردند درحالی‌که یکی ناقل (یعنی مخالف با حکم عقل بوده و دلالت بر حرمت و یا وجوب داشته باشد) و دیگری مقرّر (یعنی مطابق با اصل اوّلی و قاعده عقلیه‌ای باشد که اصل در اشیاء را اباحه و جواز می‌دانند).

خبر ناقل بر خبر مقرّر ترجیح دارد و مقدّم داشته می‌شود، هرچند برخی هم خبر مقرّر را مقدّم داشته‌اند، یعنی اینکه مسئله اختلافی است.

* پس مراد از (و عنونوا ایضا مسألة تقدیم الخبر الدال علی الاباحة ...) چیست؟

این است که حضرات اصولیین در جای دیگری گفته‌اند:

اگر دو حدیث تعارض کردند و یکی از آن دو مبیح (دلالت‌کننده بر اباحه) و دیگری حاظر (دلالت‌کننده بر حرمت) بود، حاظر مقدّم است بر مبیح بالاتفاق. بدین معنا که در اینجا اختلافی نیست.

* نکته قابل توجه در دو مطلبی که گذشت چیست؟

این است که چرا وقتی حضرات مسئله ناقل و مقرّر را عنوان می‌کنند می‌گویند:

فیه خلاف و لکن هنگامی که مسئله مبیح و حاظر مطرح می‌شود بالاجماع حاظر را مقدّم می‌دارند.

* مراد از مبیح و یا حاظر بودن حدیث چیست؟

این است که حدیثی که دلالت بر اباحه یک عمل دارد به نحوی که با فقدانش عقل نیز حکم به اباحه آن می‌کند، مبیح نامیده می‌شود.

و حدیثی که دلالت بر حظر و حرمت یک عمل دارد، حاظر نامیده می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۶۸

* چه نسبتی میان دو مسئله مذکور برقرار است؟

عموم و خصوص مطلق، بدین معنا که:

- مسئله اول اعم مطلق است، چرا که ناقل اعم است از اینکه دلالت بر وجوب کند (در شبهه وجوبیه) و یا دلالت بر حرمت کند (در شبهه تحریمیه).

- و مسئله دوم اخصّ مطلق است، چرا که حاظر فقط دلالت بر حرمت دارد (در شبهه تحریمیه).

* مراد از (و الخلاف فی المسألة الاولی ینافی ... الخ) چیست؟

اولین و دومین ایراد و اشکال شیخ است بر حضرات اصولیین مبنی بر اینکه:

۱- اگر در مسئله اوّل (که عام است) اختلاف وجود دارد، پس باید در مسئله دوم هم (که اخصّ از مسئله اوّل است)، اختلاف باشد و نه وفاق.

پس چگونه به اصولیین نسبت می‌دهید که ایشان در مسئله دوم، حاظر را بالاجماع مقدّم می‌دارند؟

۲- مگر مسئله ناقل و مقرّر با مسئله مبیح و حاظر چه تفاوتی دارد جز اینکه دو عنوان برای یک مسئله‌اند، بدین معنا که یک حدیث دارای دو اسم است حدیثی که دلالت بر حرمت دارد ناقل و یا حاظر و آنکه دلالت بر حلیّت دارد مبیح و مقرّر نامیده می‌شود.

حال چگونه است که وقتی این دو حدیث را تحت عنوان ناقل و مقرّر عنوان می‌کنید می‌گوئید: فیه خلاف، لکن زمانی که این دو حدیث را تحت عنوان مبیح و حاظر عنوان می‌کنید می‌گوئید: بالاجماع حاظر مقدّم است و در این عنوان اختلافی نیست چرا که به مجرد تغییر عنوان، حکم را تغییر داده‌اید؟

به عبارت دیگر: علماء اصول در مباحث اصولی بحثشان در این است که:

آیا ناقل مقدّم است یا مقرّر، حاظر مقدّم است یا مبیح؟ و در این زمینه اختلاف دارند لکن در فقه نه تنها چنین اختلافی در این مسئله وجود ندارد بلکه همگی بر این قول‌اند که: التخییر و یا الرّجوع الی الاصل و سپس اخباری اصل را بر احتیاط می‌گذارد و اصولی اصل را بر برائت؟

* مراد از (مضافا الی ذهاب جماعة ...) چیست؟

سومین اشکال شیخ است به دو مسئله مزبور مبنی بر اینکه: برخی از علماء شیعه در علم اصول هم در هر دو مسئله مورد نظر و قائل

به تخییر شده‌اند که نظر سوّم بوده و قولی است غیر از دو قول که در مسئله اوّل به علماء نسبت داده‌اند، پس این نسبت می‌تواند نادرست باشد.

به عبارت دیگر صحبت‌هایی که در علم اصول پیرامون ناقل، مقرر، مبیح و حاظر، کردید در فقه نمی‌کنید و بیان دیگری دارید، در اینجا به دو حدیث متعارض که برخورد می‌کنید می‌گویید: تخییر. پس آن تقدّم و تأخر چه شد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۶۹

* مراد از (و یمکن ان یقال: انّ مرادهم من الاصل فی الناقل ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است بر ایراد و اشکال اول خودش مبنی بر اینکه می‌توان گفت: مراد از موافق اصل (که مقرر باشد) و مخالف اصل (که ناقل باشد) در مسئله اوّل، اصالهٔ البراءهٔ از وجوب است و نه اصالهٔ الاباحه عن الحرمهٔ. به عبارت دیگر مراد از مقرّر، موافق با اصل برائت است و مراد از ناقل، مخالف با اصل برائت است که دوران امر میان وجوب و عدم وجوب است.

و مراد از موافق با اصل یا مبیح در مسئله دوم، اصالهٔ الاباحه یا اصالهٔ البراءهٔ از حرمت باشد و مراد از حاظر یا مخالف اصل هم، همان دالّ بر حرمت که دوران امر میان حرمت و اباحه باشد.

حاصل مطالب اینکه چون مسئله اوّلی اختصاص به شبهات وجوبیه دارد و مسئله دوم مختصّ به شبهات تحریمیّه است باهم تفاوت دارند.

* منظورتان از مطلب اخیر چیست تبیین کنید؟

این است که می‌توان میان آن دو عنوانی که حضرات میانشان فرق گذاشته‌اند (یعنی عنوان ناقل و مقرّر و عنوان مبیح و حاظر، از هم جدا نموده بگوئیم:

۱- عنوان ناقل و مقرّر مربوط به شبهه وجوبیه است.

۲- عنوان مبیح و حاظر مربوط به شبهه تحریمیّه. چرا؟

زیرا:

۱- از طرفی به حدیث مطابق اصل مقرّر و به حدیث مخالف اصل ناقل می‌گویند.

۲- از طرفی نیز موافق اصل و موافق اصل هم در شبهه وجوبیّه مطرح است، هم در شبهه تحریمیّه.

فی المثل حدیثی که می‌گوید: دعا عند الهلال واجب است، ناقل به شمار می‌رود و حدیث دیگری را که می‌گوید: دعاء عند الهلال واجب نیست، مقرّر می‌نامند.

حال: شاید اصولیین که مسئله مقرّر و ناقل را عنوان کرده و گفته‌اند: فیه خلاف مربوط به شبهه وجوبیه باشد. امّا عنوان دوم یعنی مبیح و حاظر اختصاص به شبهه تحریمیّه داشته باشد. زیرا که یک حدیث فی المثل می‌گوید: شرب توتون حلال است که این می‌شود مبیح، و حدیث دیگری می‌گوید: تتن حرام است که این می‌شود حاظر.

پس مبیح و حاظر مربوط به شبهه تحریمیّه بوده و در شبهه وجوبیّه معنا ندارد. در نتیجه: دو مسئله از هم جدا می‌شوند، مسئله مقرّر و ناقل نظرشان به شبهه وجوبیّه است و مسئله مبیح و حاظر نظرشان به شبهه تحریمیّه است. وقتی دو مسئله مورد اشکال از هم جدا شد و هر مسئله حکم خود را پیدا کرده دیگر آن اشکال دفع می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۷۰

* پس مراد از (انّ حکم اصحابنا بالتخییر ...) چیست؟

پاسخ و یا توجیه شیخ از اشکال دوم خود بر دو مسئله مذکور است مبنی بر اینکه:

اگر حضرات در مباحث اصولی می‌گویند: ناقل و حاظر مقدّم است به لحاظ این است که: ادلّه خارجیه و مقتضای قواعد ثانویه باب

متعارضین در برخی موارد امر به توقف و یا اخذ به موافق احتیاط کرده‌اند و برخی از روایات امر به تخییر.

به عبارت دیگر:

اگر اصولیها در مباحث اصولی ناقل و حاظر را مقدّم دانسته‌اند به لحاظ امر به توقف یا اخذ به موافق احتیاط است در برخی روایات.

و چنانچه در مباحث فقهی قائل به تخییر و یا احتیاط می‌شوند به لحاظ ادلّه ثانویه است.

پس مباحث فقهی و اصولی حضرات با دو لحاظ صورت گرفته و دو مسئله است. چرا که ممکن است حرفهایشان در اصول روی اصل اوّلی و سخنانشان در فقه براساس اصل ثانوی باشد و هر اصلی هم مقتضی معنای خود است.

* مرادتان از اینکه حرفها در اصول روی اصل اولی زده شده چیست؟

این است که وقتی دو حدیث باهم تعارض نمودند بدین معنا که:

یکی مثبت تکلیف شده و دیگر نافی تکلیف، علی القاعدهٔ العقلیهٔ باید به کدامیک اخذ و عمل نمود؟

* چه پاسخی به مطلب اخیر داده‌اند؟

در مقرّر و ناقل اختلاف کرده‌اند: یک عده علی القاعدهٔ العقلیهٔ، ناقل را مقدّم می‌دارند و عدّه‌ای مقرّر را.

* چرا برخی قائل به تقدّم ناقل شده‌اند؟

می گویند: الاصل فی الکلام التأسیس. چون ناقل مؤسس است و حرف تازه می‌آورد پس مقدّم است، و حال آنکه مقرّر تثبیت‌کننده حکم عقل است و چیز تازه‌ای نیاورده است.

* چرا برخیشان قائل به تقدم مقرّر شده‌اند؟

می گویند: عقل و نقل در مقرّر هماهنگ و موافق‌اند پس علی القاعده مقدّم است.

* چرا برخی قائل به تقدّم حاظر شده‌اند نسبت به مبیح؟

می گویند: حاظر دفع المفسده عن الانسان می‌کند پس باید مقدّم باشد و آنکه قائل به تقدّم مبیح شده‌اند دلیلشان این است که رفع مشقّت می‌کند.

* مرادشان از اصل ثانویه چیست؟

دستورات و اخباری است که راجع به خبرین متعارضین از جانب ائمه به ما رسیده است و اخبار

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۷۱

علاجیه نام دارد. در این اخبار آمده است که: فاذن فتخیّر.

* حاصل مطلب در مباحثی که گذشت چیست؟

این است که اصولیین حرفهایشان در علم اصول در این دو مسئله روی قاعده اولیّه است و در علم فقه براساس قاعده ثانویه. در نتیجه این دو مسئله (مسئله قاعده اولیّه و مسئله قاعده ثانویه) باهم متفاوت و از هم جدا بوده و با این نتیجه اشکال وارد شده برآن مرتفع می گردد.

* منظور شیخ از عبارت (فتأمّل) چیست؟

اشاره به این دارد که اگر شیخ توجیهات ما از اشکالات مزبور بد نیست و لکن خیلی هم قابل قبول و دلپذیر نیست و این در بیانات ما روشن است:

فی‌المثل ما گفتیم: ناقل و مقرّر مربوط به شبهه وجوبیّه است و مبیح و حاظر مربوط به شبهه تحریمیّه، در نتیجه دو مسئله مختلف و متفاوت‌اند چرا که این دو شبهه متمایزاند.

در حالی که علّت ذکر شده از ناحیه این حضرات مشتمل بر شبهه وجوبیّه و تحریمیّه هر دو می‌باشد.

فی المثل در ناقل و مقرّر گفتند: ناقل مقدّم است به این علت که: الاصل فی الکلام التأسیس.

آیا این کلام هر دو شبهه را شامل نمی‌شود؟ چرا شامل می‌شود. به چه دلیل؟ به این دلیل که آن حدیثی که می گوید: دعا عند الهلال واجب ناقل و مؤسس است و آن دیگری هم که می گوید: شرب التتن حرام باز ناقل و مؤسس است.

پس ناقل هم دربرگیرنده حدیث دال بر حرمت است، هم دربرگیرنده حدیث دال بر وجوب.

* پس آنکه می گوید مقرّر است چه می گوید؟

می گوید: مقرّر، هم شامل حدیثی می‌شود که دلالت بر عدم وجوب دعا عند الهلال دارد هم شامل حدیثی می‌شود که دلالت بر حرمت شرب تتن دارد پس تفاوتی در کار نیست.

* نتیجه این تأمل چیست؟

سخنان شیخ که فرمود: حرفهایی که پیرامون مسئله در اصول زده‌اند براساس اصل اوّلی و آنچه در فقه فرموده‌اند روی اصل ثانوی است، خیلی مطابق با واقع نیست زیرا اصولیینی که در فقه فرموده‌اند:

التخییر براساس اصل ثانوی نگفته‌اند، بلکه روی اصل اوّلی گفته‌اند: التخییر، چرا که اصل اوّلی در متعارضین التخییر است و آنها که در اصول فرموده‌اند: التخییر، باز براساس اصل اوّلی این حرف را زده‌اند.

* پس تفاوت مطلب و سر قضیه در کجاست؟

در اینجاست که اصل اوّلی در نظر حضرات متفاوت بوده است بدین نحو که یکی گفته: الاصل الاوّلی، التأسیس، دیگری گفته الاصل الاوّلی، التأکید و دیگری فرموده: التخییر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۷۲

متن:

المسألهٔ الرابعهٔ دوران الحکم بین الحرمهٔ و غیر الوجوب، مع کون الشک فی الواقعهٔ الجزئیهٔ لأجل الاشتباه فی بعض الامور الخارجیهٔ کما إذا شک فی حرمهٔ شرب مائع و إباحته للتردد فی أنّه خلّ أو خمر، و فی حرمهٔ لحم للتردد بین کونه من الشاهٔ أو من الأرنب.

و الظاهر: عدم الخلاف فی أن مقتضی الأصل فیه الإباحهٔ، للأخبار الکثیرهٔ فی ذلک، مثل قوله علیه السّلام: «کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام»[۳۳]، و «کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال»[۳۴].

و استدلّ العلامهٔ فی التذکرهٔ[۳۵] علی ذلک بروایهٔ مسعدهٔ بن صدقهٔ:

«کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک، و ذلک مثل الثوب یکون علیک و لعلّه سرقهٔ، أو العبد یکون عندک و لعلّه حرّ قد باع نفسه أو قهر فبیع أو خدع فبیع، أو امرأهٔ تحتک و هی أختک أو رضیعتک، و الأشیاء کلّها علی هذا حتّی یستبین لک غیر هذا أو تقوم به البیّنهٔ»[۳۶].

و تبعه علیه جماعهٔ من المتأخرین[۳۷].

و لا إشکال فی ظهور صدرها فی المدعی، إلا أن الأمثلهٔ المذکورهٔ فیها لیس الحلّ فیها مستندا إلی أصالهٔ الحلیهٔ، فإن الثوب و العبد إن لوحظا باعتبار الید علیهما حکم بحلّ التصرف فیهما لأجل الید، و إن لوحظا مع قطع النظر عن الید کان الأصل فیهما حرمهٔ التصرّف، لأصالهٔ بقاء الثوب علی ملک الغیر و أصالهٔ الحریّهٔ فی الانسان المشکوک فی رقیّته، و کذا الزوجهٔ إن لوحظ فیها أصل عدم تحقق النسب و الرضاع فالحلیّهٔ مستندهٔ إلیه، و إن قطع النظر عن هذا الأصل فالأصل عدم تأثیر العقد فیها، فیحرم وطؤها.

و بالجملهٔ: فهذه الأمثلهٔ الثلاثهٔ بملاحظهٔ الأصل الأولی محکومهٔ بالحرمهٔ، و الحکم بحلیّتها

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۷۳

إنّما هو من حیث الأصل الموضوعی الثانوی، فالحلّ غیر مستند إلی أصالهٔ الإباحهٔ فی شیء منها.

هذا، و لكن في الأخبار المتقدّمة بل جميع الأدلّة المتقدّمة من الكتاب و العقل كفاية، مع أن صدرها و ذيلها ظاهران في المدّعى.

ترجمه:

مسأله چهارم (شبهه تحریمیّه موضوعیه)

اشاره

كه دوران امر است ميـان حرمت و غير وجوب (از احكام ديگر) در صورتى كه شك (ما) در حكم واقعه شخصـيّه به خاطر شـبهه در علل و عوامل خارجيه است (كه ربطى به شارع مقدّس ندارد).

چنانكه گاهى در حرمت يا اباحه شـرب مايعى به دليل شك و ترديد در اين كه سـركه است يا خمر، و يا در حرمت گوشتى به دليل شك (شاك) بين اينكه از گوسفند است و يا از خرگوش شك مى‌شود.

و به حسب ظـاهر در اين كه مقتضـاى اصـل در اين مسـئله (شـبهه موضوعى) اباحه است ميان (اخبارى و اصولى) اختلافى نيست، به دليل اخبار فراوان در آن (اجراى برائت در شبهه موضوعيه) مثل اين كلام معصوم عليه السّلام كه مى‌فرمايد:

هر چيزى بر تو حلال است تا اينكه مصداق حرام آن را شناسى و هر چيزى كه حلال و حرام دارد براى تو حلال است.

و جناب علامه بر اين مسئله استدلال نموده به روايت مسعدة بن صدقة كه مى‌فرمايد:

هر چيزى براى تـو حلال اسـت تـا اينكـه علم پيـدا كنى كه آن شـخصا (مصـداقا) حرام است، پس (وقـتى كه شـناختى كه آن حرام است)، از جانب خودت آن را رها كن مثل لباسـى كه (خريده‌اى) و نزد توست و (شك مى‌كنى كه) شايد سـرقتى باشد و يا بنده‌اى كه (از بازار برده‌فروشان خريـده‌اى) و در اختيار توست و (شك مى‌كنى) كه شايد حرّ است و خود را در معرض فروش گذاشـته، يا مقهور واقع شـد و يا مورد خـدعه واقع شـده و فروخته شده است يا زنى كه تحت تصـرّف توست (شك مى‌كنى كه شايد) او خواهر نسبى يا رضاعى توست، همه اين‌ها بر همين (حكم حليّت‌انـد) تا اينكه روشن شود براى تو حرام بودنش و يا اقامه شود بيّنه بر (حرام بودن) آن.

نظر شيخ پيرامون استدلال علّامه

و جمعى از متأخرين (در استدلال به اين حديث) از علامه رحمه اللّه پيروى نموده‌اند. البته اشكالى در ظهور

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۷۴

صـدر و ذيل اين (حـديث) در اثبات مـدّعى (جريان اصالـة البراءة در شـبهه موضوعيه) نيست، جز اينكه حلال بودن در مثالهاى ذكر شده (توسط امام) در آن حديث، مستند به اصالة البراءة و الحليّة نيست، زيرا لباس و يا بنده (ابتياع‌شده از بازار) اگر ملاحظه شوند به اعتبار يـدى كه بر آنها تسلط دارد، به خاطر يـد، حكم به حليّت تصـرّف در آن دو مى‌شود و اگر با قطع نظر از يـد، اين دو را مورد ملاـحظه واقع شونـد (يعنى كـارى به ظهور نداشـته و روى اصـل تكيه كنيم)، اصـل در اين دو اصالـة الحرمـة است (و بايـد حكم به حرمت كنيم)، به دليـل اصـل بقـاء ثوب در ملـك غير (يعنى كه فروشـنده به شـما مالـك اين ثوب نبوده) و اصالـة الحريّـة در انسـان مشـكوك الحرّيـة و الرقيّة (چرا كه اين استصـحابات مقدّم بر اصل برائت‌اند و در نتيجه حق نداريم كه اصالة الحل جارى كنيم، بلكه بايد اصالة الحرمة جارى شود).

و اين‌چنين است (حكم) آن زوجه، اگر اصـل عـدم تحقّق نسب يـا رضـاع (يعنى ظـاهر) ملاـحظه شـود و اگر قطع نظر از اين اصـل (ظاهر) شود (اصالـة الحليّة جارى نمى‌شود زيرا) اصل اين است كه عقد مؤثر در زوجيت واقع نشده، پس مباشـرت (مرد با) او حرام است.

خلاصه کلام اینکه این امثله سه‌گانه به ملاحظه اصل اوّلی (یعنی برائت) محکوم به حرمت‌اند و حال آنکه حکم به حلیّت آنها از جهت اصل موضوعی ثانوی (یعنی ظهور است که نشان می‌دهد فروشنده مالک آن لباس بوده و عقد مؤثر در زوجیّت)، پس حلیّت (در این امثله) مستند به اصل اصالهٔ البراءهٔ نیست.

این بود پاسخ ما به استدلال علّامه رحمه اللّه، لکن اخباری که (در باب اصالهٔ البراءهٔ) گذشت و بلکه تمام ادلّه برائت از کتاب و سنت و عقل (در اثبات این مسئله یعنی جریان برائت در شبهه موضوعیّه) کافی است، مضافا به اینکه صدر و ذیل حدیث مزبور، ظهور در این مدّعی دارد.

(تشریح المسائل)

* مراد از (کما اذا شکّ فی حرمهٔ شرب مایع او اباحهٔ ...) چیست؟

ذکر دو مثال است در تبیین شبهه موضوعیه از جمله:

الف) به حرمت خمر و حلیّت خلّ در اسلام علم داریم.

به مایعی خارجی برخورد می‌کنیم که نمی‌دانیم خمر است یا خلّ.

در نتیجه: شک می‌کنیم که آیا حلال است یا حرام یعنی شک در حرمت و حلیّت آن مایع به خاطر تردّد در خمریت یا حلیّت آن است.

ب) به حلیّت گوشت گوسفند و حرمت گوشت خوک در اسلام علم داریم.

به قطعه گوشتی در خارج برخورده‌ایم که نمی‌دانیم گوشت گوسفند است یا گوشت خوک.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۷۵

در نتیجه: شک می‌کنیم که این گوشت حلال است و یا حرام؟

یعنی منشأ شبهه در حرمت و حلیّت گوشت، تردّد در غنم بودن یا خوک بودن آن است.

* به نظر شیخ در شبهات موضوعیه چه باید کرد؟

شیخ می‌فرماید: در این باب و به حسب ظاهر اصولی و اخباری اتفاق دارند بر اینکه: الاصل الاباحهٔ و البراءهٔ در نتیجه ارتکاب مشتبهه جایز است.

* دلیل شیخ بر مدّعای مذکور چیست؟

روایات بسیاری است که یا مخصوص به شبهات موضوعیه‌اند و یا اینکه به دلیل عمومیتشان شامل شبهات موضوعیه می‌شوند، فی المثل:

- در حدیث کلّ شیء حلال حتّی تعلم انّه حرام. از آنجا که لفظ کل شیء عمومیت دارد هم موضوعات کلی را در برمی‌گیرد (مثل استعمال دخانیات) که شبهه حکمیّه است هم موضوعات جزئیه را شامل می‌شود مثل مسائل مورد بحث ما، که در هر دو حکم به حلیّت می‌کند.

و در حدیث کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال، که اختصاص به شبهات موضوعیه داشته و حکم به حلیّت می‌کند.

به عبارت دیگر در این‌گونه احادیث به ما یاد می‌دهند که اگر در حلیّت و حرمت چیزی شک کردی تا زمانی که به حرمت آن یقین حاصل ننمودی حکم به حلیّت کن و مشتبه را مرتکب شو.

* حاصل مطلب در روایهٔ مسعدهٔ بن صدقه چیست؟

این است که در این حدیث امام علیه السّلام ابتداء فرموده: کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم انّه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک سپس

در تبیین مطلب مزبور سه مثال فرموده است:

۱- مثل جامه‌ای که خریداری کرده و پوشیده‌ای، لکن در اینکه تصرّف در آن برایت حلال است یا حرام شک می‌کنی، چرا که شاید دزدی باشد.

۲- یا مثل عبدی که خریداری کرده و الآن نمی‌دانی که تصرّف در آن و به‌کارگیریش جایز است یا نه؟

چرا که شاید حرّ باشد، لکن به دروغ خود را عبد جا زده تا از مولای جعلی‌اش وکالت در بیع خودش بگیرد، و یا شاید به اجبار او را فروخته باشند و یا شاید فریبش داده باشند، پس شاید عبد نبوده باشد و تو حق کار کشیدن از او را نداشته باشی.

۳- یا مثل زنی که او را برای خود عقد نموده‌ای ولی الآن شک داری که آیا آمیزش با او حلال است یا حرام؟ چرا که احتمال می‌دهی او خواهر نسبی و یا رضاعی تو باشد و تو حق آمیزش با او را نداشته باشی.

و لذا در تمام این موارد بگو: الاصل الاباحه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۷۶

* مراد از عبارت (و الاشیاء کلّها علی هذا حتی یستبین لک ...) چیست؟

بیان یک قانون کلّی از جانب امام است.

* نظر شیخ پیرامون حدیث مزبور و استدلال علّامه در اثبات اصل اباحه در ما نحن فیه به آنچه می‌باشد؟

این است که صدر و ذیل حدیث اثبات‌کننده اصالة الاباحه در شبهات موضوعیه است، لکن از آنجاکه حلیّت در هر سه مثال مستند به یک اصل موضوعی است و نه به اصالة الاباحه، و لذا حدیث را قدری مخدوش می‌کند.

* در هریک از مثالهای مذکور چه اصل‌هایی وجود دارد؟

۱- اصالة الاباحة و الحلّ جهت تصرّف در جامه، عبد و معقوده که یک اصل حکمی است.

۲- اصالة بقاء الثوب فی ملک مالکه الاصلی.

۳- اصالة الحریّة (یا عدم تملک العبد) در انسان که هریک اصل موضوعی هستند

۴- اصالة عدم تاثیر العقد در حلیّت مرئه.

* حاصل مطلب در (و بالجملة فهذه الامثلة بملاحظة الاصل الاولی محکومة بالحرمة) چیست؟

این است که هر سه مثال بملاحظه اصل اوّلی محکوم به حرمت‌اند.

* مراد از مطلب مذکور چیست؟

این است که:

۱- شک ما در حلیّت تصرف در جامه مسبّب از شک ما در بقاء جامه در ملکیت مالک اصلی آن است.

۲- شک ما در حلیّت تصرف در عبد مسبّب از شک ما در عبد بودن اوست.

۳- و شک ما در حلیّت مرئه مسبّب از شک ما در تأثیر عقد است.

پس در اوّلی اصل عدم تملیک، در دومی اصل حریة یا عدم تملیک و در سومی، اصل عدم تأثیر جاری می‌شود. حال با توجه به جریان اصل موضوعی دیگر جائی برای جریان اصل حکمی اصالة الاباحة نمی‌ماند. در نتیجه با لحاظ اصل اوّلی هر سه مثال محکوم به حرمت‌اند.

* پس مراد از (و الحکم بحلیّتها انما هو من حیث الاصل الموضوع الثانوی ...) چیست؟

این است که اگر امام در هر سه مثال حکم به حلیّت و اباحه نموده‌اند براساس اصالة الاباحه عند الشک فی الموضوعات نبوده است تا مدعای ما به واسطه آن ثابت شود، بلکه براساس یک سلسله اصول مسلّمه موضوعیّه دیگری است که بر اصل موضوعی اوّلی

حکومت دارند.

* منظور از اصل موضوعی ثانوی که حکم حلیّت در مثالهای مزبور مستند بر آن‌اند چیست؟

این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۷۷

در مثال اوّل و دوّم قاعده ید جاری است و قاعده ید می گوید:

ید اماره ملکیت است پس تو حکم کن که این پارچه و یا این عبد ملک بایع بوده است، در نتیجه تمام آثار ملکیت حقیقیه بر آن بار می‌شود. پس به حکم قانون ید، حکم به اباحه می کنیم.

در مثال سوّم که شک ما مسبّب از وجود مانعی از موانع است مثل نسب یا رضاع، اصالهٔ العدم جاری کرده حکم به تأثیر عقد و به دنبال آن حکم به اباحه تصرّف در آن می‌نمائیم. و لذا دیگر نوبت به اصل استصحاب عدم تأثیر عقد نمی‌رسد.

نتیجه اینکه در هیچیک از امثله مزبور، حلیّت مستند به اصالهٔ الاباحه نیست.

* پس مراد از (هذا، و لکن فی باقی الاخبار المتقدمهٔ ...) چیست؟[۳۸]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‏۷ ؛ ص۷۷

ن است که هرچند حدیث مزبور به واسطه امثله موجود در آن دچار خدشه شد و لکن دو حدیث قبل و بلکه تمام ادلّه عقلیه و نقلیّه برائت و اباحه که در مبحث مربوط به شبهات حکمیه آورده شد مثبت مطلوب ماست علاوه بر اینکه صدر و ذیل حدیث مسعدهٔ نیز خود مثبت مطلوب ما باشد.

* حاصل گفتار شیخ به بیان ساده‌تر چیست؟

این است که حلیّت در امثله مزبور روی اصل اوّلی (یعنی برائت) نیست، بلکه روی اصل ثانوی است.

* منظور از این اصل ثانوی در اینجا چیست؟

بحث ظاهر است بدین معنا که شارع مقدّس در بسیاری از امور ظاهر را حجّت قرار داده وقتی هم که ظاهر حجّت شد، بر اصل مقدّم می‌شود.

فی المثل اگر شما استبراء کرده بیرون آمدی و در حال کار رطوبتی از شما خارج شود و شما شک کنی که رطوبت مزبور پاک است یا نجس، چه می کنی.

اگر به استصحاب عمل کنی، استصحاب می گوید بول است، لکن شارع مقدّس می گوید:

اگر استبراء نکرده‌ای، بول است لکن چنانچه استبراء نموده‌ای در صورت دیدن رطوبت حکم به طهارت خود کن یعنی توجه به ظاهر کن.

* ظاهر در امثله مذکور در حدیث چه اقتضائی دارد؟

اقتضاء دارد که پارچه از آن پارچه‌فروش، عبد از آن برده‌فروشی و عقد مؤثر در زوجیت است.

به عبارت دیگر ظاهر نشان می‌دهد که اگر مانعی از ازدواج وجود داشت چه نسبی و چه رضاعی انسان از آن مطلع می‌شد و کم پیدا می‌شود که انسان اقوام خود را در محلّ مربوطه نشناسد و یا در بحث لباس و پارچه تسلّط مالک بر اموال مربوطه و قاعده ید ظهور در مالکیت او دارد و لذا ما نیز حکم به ظاهر کرده حکم به حلیّت می کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۷۸

متن:

و توهّم: عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا، نظرا إلى أنّ الشارع بيّن حكم الخمر- مثلا- فيجب حينئذ اجتناب كلّ ما يحتمل كونه خمرا- من باب المقدمة العلميّة- فالعقل لا يقبّح العقاب خصوصا على تقدير مصادفة الحرام.

مدفوع: بأنّ النهى عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة تفصيلا و المعلومة إجمالا المتردّدة بين محصورين، و الأول لا يحتاج إلى مقدمة علميّة، و الثانى يتوقّف على الاجتناب من أطراف الشبهة لا غير، و اما ما احتمل كونه خمرا من دون علم إجمالى فلم يعلم من النهى تحريمه، و ليس مقدّمة للعلم باجتناب فرد محرّم يحسن العقاب عليه.

فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمته و لا بتحريم خمر يتوقّف العلم باجتنابه على اجتنابه، بين هذا الفرد المشتبه و بين الموضوع الكلىّ المشتبه حكمه- كشرب التتن- فى قبح العقاب عليه.

و ما ذكر من التوهّم جار فيه أيضا، لأن العمومات الدالّة على حرمة الخبائث[۳۹] و الفواحش[۴۰] و (ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)[۴۱] تدلّ على حرمة أمور واقعيّة يحتمل كون شرب التتن منها.

و منشأ التوهّم المذكور: ملاحظة تعلّق الحكم بكلىّ مردّد بين مقدار معلوم و بين أكثر منه، فيتخيّل أن الترديد فى المكلّف به مع العلم بالتكليف، فيجب الاحتياط.

و نظير هذا التوهّم قد وقع فى الشبهة الوجوبيّة، حيث تخيّل بعض: أن دوران ما فات من الصلوات بين الأقلّ و الأكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدّمة العلميّة.

و قد عرفت، و سيأتى اندفاعه.

ترجمه:

یک توهّم توهّم و گمان عدم جریان قبح عقاب بلابیان در اینجا (شبهه موضوعیّه)

اشاره

نظر به اينكه شارع (فى المثل) حكم خمر را بيان نموده در نتيجه اجتناب از آنچه محتمل الخمر است از باب مقدّمه علميه واجب است، پس (اگر شك كردى كه اين ظرف خمر است يا سركه در صورت ارتكاب) عقل، عقاب تو را تقبيح نمى‌كند، به‌ويژه اگر مصادف با واقع شود، دفع مى‌شود به اينكه:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۷۹

دفع توهّم مزبور توسط شیخ

نهى از خمر (كه همان كبراى كلّى الخمر حرام است) موجب حرمت آن افراد و مصاديقى (از خمر مى‌شود كه مكلّف) تفصيلا به آن علم داشته (و فى المثل بداند كه اين مايع خمر است) و يا (موجب حرمت آن افرادى از خمر است كه) اجمالا- معلوم‌اند (و مكلف مردّد است كداميك از احد الانائين خمر است اين يا آن)، پس آن معلوم بالتفصيل نياز به مقدّمه علميه (كه مى‌گويد از هر محتملى بايد اجتناب كنى)، ندارد و آن‌هم كه معلوم بالاجمال است متوقف است بر اينكه بايد از اطراف شبهه اجتناب كنى (و نه از شك بدوى) (يعنى وقتى شارع حكم كلى را بيان نمود، تو بايد تفصيلا موضوع را بدانى يا اجمالا اگر تفصيلا به آن علم داشته باشى ديگر نياز به مقدمه ندارى و اگر اجمالا بدانى، از اطراف شبهه بايد اجتناب كنى).

و امّا آنچه (يعنى اين يك ظرفى كه) بدون علم اجمالى خمر بودنش محتمل است، حرمتش از نهى شارع دانسته نمى‌شود و لذا (اين يك ظرف) مقدّمه براى علم اجمالى نيست (و يا معلوم بالاجماع نيست) براى اجتناب از مصداق حرامى كه عقاب بر (مرتكب آن) نيكوست.

پس فرقی نیست بعد از فرض عدم علم تفصیلی به حرمت این (ظرف) و علم اجمالی به حرمت خمری که متوقف است علم بر اجتناب از آن بر اجتناب این خمر مشتبه، میان شبهه موضوعیه و شبهه حکمیه (یعنی وقتی نه علم تفصیلی وجود دارد نه علم اجمالی، تفاوتی میان این فرد مشتبه (که کدامیک از دو ظرف خمر است) و آن حکم کلّی مشتبه مثل اینکه شرب تتن حلال است یا حرام در جریان قاعده قبح عقاب بلابیان وجود ندارد.

جریان توهّم مزبور در شبهه حکمیّه

آنچه پیرامون توهّم مزبور ذکر شد در (شبهه حکمیه) نیز جاری است، زیرا عمومات دلالت‌کننده بر حرمت خبائث و فواحش، دلالت دارند بر حرمت خبائث واقعیّه و نصّ (ما نهیکم عنه فانتهوا) دلالت دارد بر حرمت امور واقعیه که احتمال دارد شرب تتن از جمله این امور واقعیه و (خبائث واقعیّه) باشد.

منشأ توهّم مذکور

ملاحظه تعلّق حکم است به کلّی (بدین معنا که) مردّد است میان مصادیق معلومه و میان بیشتر از این‌ها (فی المثل شرب تتن و دیگر ظروف مشکوک) که در نتیجه خیال می‌کند (که تکلیف معلوم است) و مکلّف به مردّد (میان اقلّ و اکثر) پس (وقتی شک در مکلّف به است) احتیاط واجب است و (لکن گفته شد که هم باید حکم دانسته شود هم موضوع یعنی علم به کبری و صغری).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۸۰

نظیر این توهّم گاهی در شبهه وجوبیه نیز واقع شده، آنجا که برخی خیال کرده‌اند که دوران ما فات میان اقلّ (یک نماز) و اکثر (دو نماز) موجب احتیاط است که پاسخ آن را دانستی و دفع آن نیز بزودی خواهد آمد.

مقدّمه:

اصولیین در مباحث قبلی گفتند که:

۱- براساس آن ادله اربعه‌ای که در شبهات تحریمیه حکمیه قائل به اصالهٔ البراءهٔ شدیم در باب شبهات تحریمیّه موضوعیه نیز برائتی می‌شویم.

۲- یکی از مهم‌ترین ادلّه مزبور دلیل العقل بود، بدین معنا که عقل می‌گفت: تنجّز تکلیف بدون بیان و عقاب‌آور بودن تکلیف بدون بیان قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

(تشریح المسائل)

* با توجه به مقدّمه مذکور مراد از (و توهّم: عدم جریان قبح التکلیف ... الخ) چیست؟

این است که برخی گمان کرده‌اند:

قاعده قبح عقاب بلابیان در شبهه موضوعیه جاری نمی‌شود، چرا که از جانب شارع بیان وارد شده است، خصوصا در مواردی که مکلف محتمل الخمریه را مرتکب شود و مصادف با واقع هم درآید که در اینجا عقاب قبیح نمی‌باشد.

البته عند عدم المصادفهٔ، تجری بر محتمل الحرمه است و عقاب ندارد لذا وقتی شک می‌شود این ظرف خمر است یا خلّ؟ این گوشت مذکّی است یا میته که هریک از مصادیق شبهه موضوعیه است، چنانچه مکلّف مرتکب شود عقاب او قبیح نیست. چرا که قبلا شارع فرموده بود الخمر حرام.

* دلیل متوهّم را توضیح دهید؟

۱- آنچه وظیفه شارع بوده بیان حکم کلّی است که فی المثل بفرماید: الخمر حرام.

۲- این حکم کلّی در عبارت حرّمت علیکم الخمر و یا حرمت علیکم المیتهٔ، بیان شده است.

۳- کلّی خمر موجود است به عین وجود افرادش در خارج یعنی کلّی مرآتیّت داشته و در حقیقت همان حکم افراد است.

۴- الفاظ وضع شده‌اند برای معانی واقعیّه و نفس الأمریهٔ بدین معنا که علم و جهل مکلّف در آن دخالتی ندارد، چنانکه این قید در دلیل مزبور هم نیامده و حکم روی طبیعت خمر و یا میته رفته است پس

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۸۱

از هر چیزی که در خارج خمر نامیده می‌شود شربش حرام و باید از آن اجتناب نمود.

* عبارت اخرای مطلب فوق چیست؟

این است که:

گاهی خمر تفصیلا برای ما معلوم است، فی المثل می‌دانیم که فلان ظرف خمر است و گاهی خمر اجمالا برای معلوم است. بدین معنا که میان دو ظرف شک داریم که کدامیک خمر است حال متوهم می گوید: شارع نفرموده: الخمر المعلوم حرام، یعنی علم در موضوع اخذ نگردیده و ما علم موضوعی نداریم، بلکه فرموده الخمر حرام. یعنی طبیعت خمر حرام است پس حکم شارع شامل تمام خمرها می‌شود چه ما بدانیم و چه ندانیم.

در نتیجه: این ظرفی که تو شک داری خمر است یا حل، چنانچه خمر باشد، حرمتش بیان گردید.

حال:

۱- با وجود بیان برای ما اشتغال یقینی به وجوب اجتناب از خمر واقعی حاصل شده.

۲- اشتغال یقینی عقلا مستلزم فراغت یقینیّه است.

۳- فراغت یقینیه به اجتناب از خمرهای معلوم بالتفصیل، معلوم بالاجمال و محتمل و مشکوک حاصل می‌شود.

۴- این اجتناب از باب مقدمه علمیه است (تا علم حاصل شود از همه خمرهای واقعی دوری شده است).

۵- مقدمه علمیه بالاجماع واجب است.

در نتیجه اجتناب از محتمل الخمریه نیز واجب است.

* هدف متوهّم از این استدلال چیست؟

این است که وقتی اجتناب از محتمل الحرمهٔ واجب است، دیگر قبح عقاب بلابیان در اینجا هم که شبهه موضوعیه است جاری نمی‌شود. پس شبهه موضوعیه جای قانون اشتغال یقینی است و نه جای برائت عقلیه.

* پاسخ شیخ به این توهّم چیست؟

این است که بله، حکم تحت عنوان لا تشرب الخمر از جانب شارع صادر شده است لکن بیان تنها با بیان حکم تمام نمی‌شود. بلکه هر تکلیفی چه امر باشد و چه نهی اگر بخواهد فعلی و منجّز بشود، باید هم صغرای خطاب و هم کبرایش محرز و مسلم شود یعنی تمامیت بیان در گرو دو امر است یکی بیان صغری و دیگری بیان کبری.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۸۲

آنگاه:

۱- نسبت به مواردی که علم تفصیلی داریم به اینکه فلان مایع خمر است، هم موضوع محرز است هر حکم لذا مصداق لا تشرب واقع می‌شود یعنی اجتناب می‌شود از خود حرام واقعی و دیگر نیازی به مقدمه علمیّه نمی‌باشد.

۲- و نسبت به مواردی که علم اجمالی داریم به خمریّت یکی از دو مایع، در صورتی این علم منجّز بوده و واقع را بر ما منجّز

می‌کند که اطراف علم اجمالی محصوره باشد. منتهی برای اجتناب از خمر واقعی باید مقدمه از همه اطراف شبهه اجتناب نمود تا یقین حاصل شود که از خمر واقعی اجتناب شده است.

البته در اینجا اجتناب از پیش از اطراف شبهه لازم نیست، چرا که هم موضوع محرز است هم حکم.

* پس مراد از عبارت (و امّا ما احتمال کونه خمرا من دون علم اجمالیّ ... الخ) چیست؟

این است که نسبت به مواردی صرفا برای ما محتمل‌التحریم‌اند و لکن علم اجمالی هم نداریم، مشمول خطاب واقع نمی‌شود، چرا: زیرا تمامیّت بیان در گرو احراز صغری و کبری است تا آنجا که بتوانیم بگوئیم! هذا خمر، کلّ خمر حرام، فهذا الخمر حرام.

و حال آنکه در ما نحن فیه صغری یعنی خمریت محرز نیست و نمی‌توان گفت هذا خمر تا کلّی یعنی نهی لا تشرب بر او بلا شود.

* حاصل پاسخ شیخ به توهّم مزبور چیست؟

این است که:

۱- بیان حکم کلّی به تنهائی به درد شبهات موضوعیّه نمی‌خورد و مانع از جریان قانون قبح عقاب بلابیان نیست.

۲- همان‌طور که اگر موضوع کلی مثل شرب تتن مشتبه الحکم می‌بود، قاعده قبح عقاب بلابیان می‌شود همین‌طور هم اگر موضوع جزئی مثل (هذا المائع) مشتبه الحکم باشد قانون قبح عقاب بلابیان جاری می‌شود.

* حاصل مطلب در عبارت (و ما ذکر من التوهّم جار فیه ایضا ... الخ) چیست؟

بیان یک اشکال دیگری است مبنی بر اینکه: اگر قبح عقاب بلابیان به این دلیل که حکم کلی را می‌دانی در شبهات موضوعیه جاری نباشد، پس باید این قانون در شبهات حکمیه نیز جاری نباشد.

* دلیل مستشکل در این مدعی چیست؟

این است که در شبهه تحریمیّه نیز می‌توان به طریقی به کبری دست‌یافت فی المثل شارع فرموده:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۸۳

(حرّمت علیکم الخبائث) و یا (حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَواحِشَ).

خوب خبیث حرام است لکن سؤال این است که معلوم الخبائث مورد نظر شارع است یا خبیث واقعی، مسلما خبیث واقعی چرا که الفاظ دلالت بر معانی واقعیه خود دارند پس خبیث واقعی مورد نظر است چه شما بدانی و چه ندانی.

حال سؤال ما این است که حرمت شرب تتن (فی المثل) نسبت به حرّمت علیکم الخبائث شبهه موضوعیه است یا حکمیّه؟ باید بگوئید موضوعیه.

یعنی همان‌طور که آن ظرف نسبت به حرم الخمر، شبهه موضوعیه است، شرب تتن نیز نسبت به حرمت علیکم الخبائث شبهه موضوعیّه است (اگرچه خودش فی حد نفسه) حکم کلّی است و کلی شبهه حکمیّه است و احتیاج به نصّ دارد، لکن فعلاـ مورد بحث ما نیست).

لکن نسبت به کلّی مافوقش (حرمت علیکم الخبائث)، شبهه موضوعیّه است.

حال شارع فرموده:

خبیث حرام است.

شاید تتن از جمله خبائث باشد

پس: شرب تتن حرام است و شما نمی‌توانید قانون قبح را در اینجا جاری کنید.

* پاسخ شیخ به این اشکال چیست؟

همان پاسخی است که از اشکال اول داد یعنی تنها با علم به حکم کلّی بیان تمام نمی‌شود، بلکه باید علم به صغری و کبری هر دو

پیدا شود بدین معنا که بتوانی بگویی:

هذا خمر شرب تتن خبیث

الخمر حرام الخبیث حرام

فهذا حرام فشرب تتن حرام

* حاصل مطلب در (و نظر هذا التوهّم قد وقع فی الشبهة الوجوبیة ...) چیست؟

این است که همان توهمی که در باب شبهات حکمیه تحریمیّه وجود دارد در باب شبهات وجوبیه نیز پیش‌آمده و حضرات مدّعی عدم جریان قبح عقاب بلابیان هستند.

فی المثل نمازهایی از شما فوت شده لکن مقدار آنها برای شما مشکوک و مردد است میان ۱۰۰۰ و یا ۱۰۰۰۰، در اینجا قبح عقاب بلابیان جاری نیست چرا که شارع فرموده: اقض ما فات یعنی حکم کلی از عبارت (من فاته فریضهٔ فلیقضها) و شما باید از باب مقدمه علمی اکثر را اتیان کنید تا یقین به فراغت ذمه حاصل نمایید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۸۴

* بیان ساده‌تر مطلب فوق چیست؟

این است که در بیان شارع که فرمود: اقض ما فات، ما فات معلوم مورد نظر است و یا ما فات واقعی، قطعا ما فات واقعی به دلیل وضع الفاظ در معانی واقعیه چه بدانی، چه ندانی و لذا اکثر را اتیان کرده تا آن مشکوک مرتفع شود.

* پاسخ شیخ چیست؟

این است که در اینجا نیز باید هم حکم (کبری) را بدانی هم موضوع (صغری) را بدین معنا که:

هذه الصلاهٔ قد فاتت منّی. (صغری)

کل ما فاتت علیّ یجب قضاؤه. (کبری)

هذه الصلاهٔ یجب علیّ قضاءه. (نتیجه)

پس: در اینجا نیز قانون قبح جاری می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۸۵

متن:

فإن قلت: إنّ الضرر محتمل فی هذا الفرد المشتبه- لاحتمال کونه محرّما- فیجب دفعه.

قلنا: إن ارید بالضرر العقاب و ما یجری مجراه من الأمور الأخرویّهٔ، فهو مأمون بحکم العقل بقبح العقاب من غیر بیان.

و إن ارید ما لا یدفع العقل ترتبه من غیر بیان- کما فی المضارّ الدنیویّهٔ- فوجوب دفعه عقلا لو سلّم، کما تقدم من الشیخ و جماعهٔ، لم یسلّم وجوبه شرعا، لأنّ الشارع صرّح بحلیهٔ ما لم یعلم حرمته، فلا عقاب علیه، کیف و قد یحکم الشرع بجواز ارتکاب الضرر القطعی الغیر المتعلّق بأمر المعاد، کما هو المفروض فی الضرر المحتمل فی المقام؟

فإن قیل:

نختار- أولا- احتمال الضرر المتعلّق بأمور الآخرهٔ، و العقل لا یدفع ترتبه من دون بیان، لاحتمال المصلحهٔ فی عدم البیان و وکول الأمر إلی ما یقتضیه العقل، کما صرح فی «العدهٔ» فی جواب ما ذکره القائلون بأصالهٔ الإباحهٔ: من أنه لو کان هناک فی الفعل مضرّهٔ آجلهٔ لبیّنها.

و ثانیا: نختار المضرّهٔ الدنیویّهٔ، و تحریمه ثابت شرعا، لقوله تعالی: (وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَهِٔ)[۴۲]، کما استدلّ به الشیخ أیضا فی «العدهٔ» علی دفع أصالهٔ الإباحهٔ[۴۳]، و هذا الدلیل و مثله رافع للحلیهٔ الثابتهٔ بقولهم علیهم السّلام: «کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف

أنّه حرام»[۴۴].

قلت: لو سلّمنا احتمال المصلحة فى عدم بيان الضرر الأخروى، إلا أن قولهم عليهم السّلام:

«كلّ شىء لك حلال» بيان لعدم الضرر الأخروى.

و أمّا الضرر الغير الأخروى، فوجوب دفع المشكوك منه ممنوع، و آية «التهلكة» مختصّة بمظنّة الهلاك، و قد صرّح الفقهاء فى باب المسافر:

بأن سلوك الطريق الّذى يظنّ معه العطب معصية، دون مطلق ما يحتمل فيه ذلك. و كذا فى باب التيمم و الإفطار لم يرخّصوا إلّا مع ظنّ الضرر الموجب لحرمة العبادة دون الشك.

نعم، ذكر قليل من متأخرى المتأخرين انسحاب حكم الإفطار و التيمم مع الشك أيضا، لكن لا من جهة حرمة ارتكاب مشكوك الضرر، بل لدعوى تعلّق الحكم فى الأدلّة بخوف الضرر الصادق، مع الشك، بل مع بعض أفراد الوهم أيضا.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۸۶

ترجمه:

اشكال

ضرر در فرد مشتبه (چه موضوعيّه باشد چه تحريميّه) به احتمال حرام بودنش، محتمل است پس دفع آن (ضرر محتمل) واجب است.

پاسخ شيخ به اشكال مزبور

اگر از احتمال ضرر، عقاب اراده شده باشد و يا آنچه جارى مجراى عقاب است امور اخرويه (مثل انحطاط رتبه و ...)، پس (مكلّف از اين جهت) حكم به قبح عقاب بلابيان در امنيّت است.

و اگر (از احتمال ضرر) امورى اراده شده است كه عقل بدون وجود بيان جلوى آنها را نمى‌گيرد مثل ضررهاى دنيوى (كه دانستن يا ندانستن مكلف اثرى در تأثيرگذارى آنها ندارد) سلمنا كه وجوب دفع اين (ضرر دنيوى) را بپذيريم و چنانچه عقيده شيخ و جماعتى از علماست لكن وجوب شرعى آن مسلّم نيست، چرا كه شارع مقدّس (با بيان كل شىء لك حلال) تصريح فرموده به حليّت آن تا زمانى كه حرمت آن معلوم نيست (تا اينكه تعلم انه حرام بعينه)، پس عقابى بر (ارتكاب مشتبه از جهت احتمال عقاب دنيوى و اخروى) وجود ندارد، چگونه چنين مى‌گوئيد و حال آنكه: گاهى شارع حكم به جواز ارتكاب ضرر قطعى غير متعلّق به آخرت (يعنى دنيوى) مى‌كند همان‌طور كه فرض (مورد بحث ما) ضرر محتمل در دنياست.

اشكال

اولا: ما (در هر شبهه‌اى) اختيار مى‌كنيم احتمال ضررى كه مربوط به آخرت است و عقل ترتب عقاب را (بر مرتكب شبهه) و بدون بيان از بين نمى‌برد (و اين) به دليل احتمال مصلحت در عدم البيان و واگذارى اين مسئله به چيزى است كه عقل اقتضاى آن را دارد، چنانكه (شيخ طوسى) در كتاب عده در پاسخ به آنچه قائلين به اصالة الاباحه كه گفته‌اند اگر در اينجا (شبهه موضوعيّه) ضررى در فعل بود (شارع) آن را بيان مى‌فرمود، تصريح نموده است.

ثانيا: ضرر دنيوى و تحريم آن شرعا ثابت است به دليل اين قول خداى تعالى كه (با دست خودتان، خودتان را در هلاكت نيندازيد)، چنانكه جناب شيخ (طوسى) در دفع اصالة الاباحه نيز به اين مسئله (احتمال مصلحت) استدلال نموده است.

و اين دليل و مثل اين دليل ازبين‌برنده حليّت ثابته‌اى كه در كلّ شىء لك حلال حتى ... نمى‌باشد، چرا كه (حتى تعلم تا وقتى است كه لا تلقوا نيامده).

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۸۷

پاسخ شيخ به اشكال مزبور

به فرض که احتمال مصلحت در عدم بیان ضرر اخروی را بپذیریم، لکن این فرموده شارع که (کلّ شیء لک حلال ...) بیان (و دلیلی است) بر عدم عقاب اخروی (در ارتکاب به شبهه موضوعیه) اما ضرر غیر اخروی (یعنی دنیوی) مشکوک واجب الدفع نیست و آیه شریفه تهلکه اختصاص به (علم) و یا ظنّ به هلاکت دارد و فقهاء در باب مسافر تصریح فرموده‌اند به اینکه پیمودن راهی (و یا مسافرتی) که مقطوع و یا مظنون به خطر است، معصیت است و نه مطلق هر سفری که در آن خطر است.

و این‌چنین است (حکم) در باب تیمّم و اخطار که علماء (اجازه نداده‌اند به مکلّفین) مگر در صورت ظن (و نه صرفا شک) به ضرری که سبب حرمت عبادت می‌شود.

بله، عده قلیلی از علمای متأخر انسحاب (مجاز بودن) حکم افطار و تیمّم را در صورت شک نیز ذکر نموده‌اند، لکن نه از این جهت که ارتکاب مشکوک الضرر حرام است بلکه بنا بر تعلّق حکم در ادلّه به ترس از ضرر قطعی در صورت شک.

(تشریح المسائل)

* حاصل اشکال در (الضرر محتمل فی هذا الفرد ...) چیست؟

این است که در شبهه موضوعیه:

- احتمال می‌دهیم که این مایع در واقع خمر باشد و حرام.

- احتمال خمریت و حرمت مستلزم احتمال ضرر است و دفع ضرر محتمل عقلا واجب است

پس: احتیاط و اجتناب از این مایع مردّد و مشتبه واجب است.

یعنی اگر کسی مرتکب مشتبه شود و دفع ضرر نکند مستحقّ عقوبت است.

* آیا این اشکال تنها اختصاص به شبهه موضوعیّه دارد؟

خیر، هیچ شبهه‌ای نیست که احتمال ضرر در آن نباشد، حق شبهه حکمیه فی المثل اگر از شما بپرسند شرب تتن حلال است یا حرام، چه می‌گوئید؟ می‌گوئید اگر احتمال حرمت برود مستلزم احتمال ضرر است.

* چه تفاوتی میان اشکالهای قبلی با این اشکال وجود دارد؟

اشکالات قبلی اختصاص به شبهه موضوعیه داشتند چرا که مستشکل می‌گفت شارع حکم کلی را بیان کرده و حجت بر بندگان تمام‌شده، پس در موضوعات باید احتیاط نمود اما این اشکال شامل تمام شبهات می‌شود و مستشکل می‌گوید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۸۸

هر شبهه‌ای ملازم با احتمال ضرر است.

دفع ضرر محتمل واجب است

پس: احتیاط در شبهه واجب است.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

می‌گوید: اگر مرادتان از این ضرر محتمل، ضرر اخروی است قابل قبول نمی‌باشد، چرا که هر شبهه‌ای مستلزم عقاب نیست و قانون قبح عقاب بلابیان جلوی احتمال عقاب را گرفته به ما می‌گوید: ایمن باش و نترس که عقابی در کار نیست چرا که حرمت را نمی‌دانی. پس ما عند الشبهه (تکلیفیه و نه شبهه در مکلّف به) احتمال عقاب نمی‌دهیم.

۲- و اگر مرادتان ضرر دنیوی باشد، این ضرر را قبول داریم، چرا که شرب تتن ملازم با ضرر دنیوی است چه بدانیم چه ندانیم.

* انّما الکلام در چیست؟

در این است که آیا دفع ضرر محتمل دنیوی واجب است یا نه؟

* پاسخ شيخ به سؤال مزبور و اشكال فوق چيست؟

اين است كه معلوم نيست كه دفع ضرر دنيوى واجب باشد، چرا؟ زيرا شما دست به هر عملى كه بزنيد احتمال ضرر در آن داده مى‌شود آيا به صرف احتمال ضرر دست از كار كشيده عمل نمى‌كنيد؟

و لذا سلّمنا كه ما دفع ضرر دنيوى را بپذيريم بدين معنا كه:

۱- هم صغرى را بدانيم يعنى كه هر شبهه‌اى احتمال ضرر دنيوى دارد.

۲- هم كبرى را بدانيم يعنى كه دفع ضرر دنيوى عقلا واجب است.

لكن شارع اجازه ارتكاب موضوعات مشتبه را به ما داده است كجا؟

آنجا كه فرموده: «كلّ شىء لك حلال حتّى تعلم انّه حرام» و يا «كلّ شىء مطلق حتى يرد عليه النهى» و يا الأشياء كلّها على هذا ...

در نتيجه عقل از اين حكمش كه مى‌گفت: يجب الاحتياط عند الشبهة المحتملة صرف‌نظر مى‌كند و مى‌گويد: لا يجب الاحتياط عند الشبهة.

* پس مراد از (نختار اوّلا: احتمال الضرر المتعلّق بأمور الآخرة ... الخ) چيست؟

در حقيقت اشكال و اعتراضى است به پاسخ جناب شيخ از اشكال قبل (چهارم) مبنى بر اينكه ممكن است هريك از دو شق احتمالى را كه شما تصوير نموديد اختيار و انتخاب كرده و بگوئيم مراد از قانون مزبور اين شق است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۸۹

* مراد مستشكل از اين اعتراض و اشكال چيست؟

مى‌خواهد بگويد: همان‌طور كه دفع ضرر دنيوى را پذيرفتيد بايد دفع ضرر اخروى را نيز قبول كنيد به عبارت ديگر:

- هر شبهه‌اى داراى ضرر است چه دنيوى چه اخروى.

- دفع ضرر عقلا واجب است.

پس: دفع ضرر اخروى و دنيوى عقلا واجب است.

به عبارت ديگر مستشكل مى‌گويد: احتمال دارد كه ما شق اوّل را كه مراد از ضرر محتمل، ضرر اخروى و عقوبت است اختيار كنيم و در نتيجه بگوئيم: قانون قبح در اينجا جارى نشده و عقل حكم به لزوم دفع عقوبت نمى‌كند.

* اگر شيخ بپرسد پس قاعده قبح عقاب بلابيان چه مى‌شود چه پاسخ مى‌دهند؟

مى‌گويند:

۱- شايد مصلحت در اين بوده كه با وجود تكليف شارع مقدّس آن را بيان نكرده و امر را به عقل مكلّف واگذار نموده باشد.

۲- در اينجا عقل حكم به قبح عقاب بلابيان نكرده و احتمال عقاب باقى است پس دفع آن عقاب احتمالى واجب است.

* به عبارت ديگر:

وقتى شما شك مى‌كنيد كه شرب تتن حلال است يا حرام و يا اين ظرف خمر است يا حلّ. عقل نمى‌تواند بگويد چون نمى‌دانم پس عقاب بر من قبيح است چرا؟ زيرا شايد در اين ندانستن تو مصلحت بوده و الا خدا تو را نيز مطلع مى‌كرد.

پس اگر عقل احتمال داد كه شايد شرب تتن حرام باشد ممكن است اين حرمت بر من منجّز باشد، هرچند اين انجاز را مصلحتا ندانم. لكن اين ندانستن من و شما مستلزم صرف‌نظر شارح از تكليفش نمى‌باشد.

بنابراين حكم عقل در اينجا اين است كه: احتمال عقاب وجود دارد. دفع عقاب محتمل واجب است و قاعده قبح در اينجا جريان نمى‌يابد.

ثانيا: اينكه گفته شد دفع ضرر محتمل دنيوى واجب نيست چرا كه شارع فرموده: كل شىء مطلق حتّى يرد فيه النهى، قابل قبول ما

نیست، چرا؟

زیرا شارع فرموده:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۹۰

- خودتان را به دست خودتان به هلاکت نیندازید و انداختن خود به تهلکه حرام است.

- شاید شرب تتن هلاکت داشته باشد.

پس: شرب تتن، افتادن به تهلکه و حرام است.

* خلاصه کلام چیست؟

این است که:

۱- بیان شرعی می‌گوید از هرآنچه در واقع هلاکت است باید دور کنید تا اشتغال یقینی حاصل شود.

۲- اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیّه است.

۳- فراغت یقینیّه به این است که از هلاکت مقطوعه، معلومه بالاجمال و التفصیل و حتی از محتمل نیز از باب مقدمه علمیه اجتناب کنی.

پس بیان شرعی بر تحریم و حرمت ارتکاب ضرر دنیوی محتمل وجود دارد.

* اگر شیخ بپرسد که پس کلّ شیء مطلق چه می‌شود چه پاسخ می‌دهد؟

می گوید: آیه شریفه لا تلقوا برآن احادیث ورود دارد در نتیجه موضوع آنها را از بین می‌برد.

* دلیل مستشکل بر این مدّعی چیست؟

این است که:

۱- موضوع این احادیث این بود که کلّ شیء شک فی حلیّته و حرمته فهو لک حلال حتی تعرف.

۲- با آمدن لا تلقوا ما بر حرمت و لزوم اجتناب یقین حاصل می‌کنیم یعنی غایت که حاصل شد، حلیّت مغیّا از بین می‌رود به عبارت دیگر هر حکمی که مغیّا شد عمرش تا غایتش می‌باشد.

* حاصل مطلب در (لو سلّمنا احتمال المصلحهٔ فی عدم بیان الضرر الاخروی ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به مستشکل مبنی بر اینکه:

۱- اینکه در شق اوّل گفتید: عقل، حکم به عدم عقاب نمی‌کند چرا که شاید مصلحتی در عدم البیان و واگذاری امر به مکلّف داشته باشد، قبول نداشته و می گوئیم:

اوّلا: احتمال مزبور مربوط به صدر اسلام است و در زمان ما وجود ندارد.

ثانیا: اینکه عقل صرفا به خاطر احتمال مصلحت در عدم البیان حکم به عقاب نکند قابل قبول نیست، چرا که حکم عقل عدم البیان است و اصل تام می‌باشد حتی اگر قطع داشته باشیم که مصلحت در عدم البیان بوده.

ثالثا: به فرض که عقل به خاطر احتمال مزبور حکم به عدم العقاب نکند، لکن شرع در کلّ شیء لک حلال، اجازه ارتکاب در محتمل الحرمهٔ داده در نتیجه: با استفاده از بیان شرع اطمینان حاصل می کنیم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۹۱

که عقابی در کار نیست.

۲- اینکه در شقّ دوّم گفتید: دفع ضرر محتمل و مشکوک دنیوی عقلا واجب است و در این مسئله به آیه لا تلقوا تمسّک کردید قبول نداشته و می گوئیم:

اوّلا: آنچه از هلاکت به ذهن تبادر می‌کند، هلاکت و عقوبت اخروی است نه ضررهای دنیوی.

ثانیا: سلّمنا که هلاکت در آیه شریفه عمومیت داشته و شامل ضرر دنیوی هم بشود امّا مثبت دفع ضرر محتمل دنیوی نمی‌باشد. چرا؟ زیرا در تمامیت بیان دو چیز معتبر است:

۱- احراز صغری بدین معنا که ارتکاب فلان مایع سبب القاء در هلاکت است.

۲- احراز کبری بدین معنا که القاء در هر هلاکتی حرام است.

لکن در ما نحن فیه احراز صغری نشده است چرا که شاید ضرر در کار باشد و شاید ضرر در کار نباشد در نتیجه: شمول خطاب مشکوک است.

به عبارت دیگر: آیه شریفه می‌فرماید: خود را به هلاکت نیندازید و این مربوط به جائی است که من علم به هلاکت و در نتیجه علم به عقاب داشته باشیم و حال آنکه عند الشبهة نمی‌دانیم که هلاکت در کار هست یا نه و شبهه از این جهت موضوعیّه است.

* اگر گفته شود هرچند علم به هلاکت نداریم لکن ظنّ به هلاکت داریم چه پاسخ می‌دهد؟

می‌گوید اگر بگوئید که: الی التهلکة ظنّ را هم شامل می‌شود چرا که ضرر مظنون مثل ضرر معلوم است، پس دفع ضرر مظنون واجب است.

می‌گوئیم: باید بدانید که این آیه شریفه اگر شامل هلاکت معلومه و مظنونه هر دو بشود، شامل هلاکت مشکوکه نمی‌شود.

* حاصل مطلب شیخ چیست؟

این است که:

اوّلاـ ما احتمال عقاب اخروی نمی‌دهیم و به فرض که چنین احتمالی هم بدهیم، لکن شارع به حکم کل شیء لک حلال احتمال عقاب را از بین می‌برد.

ثانیا: احتمال ضرر دنیوی هم اگر مقطوع و مظنون باشد، دفعش واجب است، لکن احتمال ضرر و یا عقاب دنیوی محتمل دفعش واجب نیست.

* شاید شیخ بر این استدلال که هرکجا ظنّ به ضرر داشتیم دفع آن لازم و ارتکابش حرام است و نه صرف احتمال و شک در ضرر چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۹۲

۱- اینکه فقهاء در باب مسافر تصریح نموده‌اند به اینکه رفتن به راهی که ظنّ به هلاکت در آن باشد معصیت است و نه رفتن به راهی که صرفا احتمال خطر در آن می‌رود.

۲- فتوای ایشان در باب تیمّم این است که اگر انسان ظنّ به ضرر در استعمال آب پیدا کند نوبت به تیمّم با خاک نمی‌رسد.

۳- فتوای فقهاء در باب افطار رمضان این است که اگر ظنّ حاصل شود که روزه برای شما ضرر دارد باید افطار کنی لکن به صرف احتمال و شک حق افطار ندارد.

* پس مراد از عبارت (نعم ذکر قلیل من متأخری ... الخ) چیست؟

این است که برخی از متأخرین معتقدند که در شک به ضرر هم می‌شود تیمّم و یا افطار کرد لکن این مطلب نه به خاطر این است که ارتکاب محتمل الضرر دنیوی هم حرام است تا شاهد شما باشد.

بلکه به‌دلیل خاص یعنی خوف ضرری است که در روایت آمده است.

و خوف از ضرر همان‌طور که با قطع به ضرر و ظن به خطر هست در احتمال و شک در ضرر نیز هست.

پس دفع ضرر محتمل دنیوی لازم نیست.

به عبارت دیگر:

اگر عدّه‌ای از علمای متأخر انسحاب حکم افطار و تیمّم را در صورت شک نیز آورده‌اند به‌دلیل تعلق حکم در ادلّه به ترس از ضرر در صورت شک است نه از این جهت که ارتکاب مشکوک الضرر حرام است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۹۳

متن:

لكنّ الإنصاف: إلزام العقل بـدفع الضـرر المشـكوك فيه كالحكم بـدفع الضـرر المتيقّن، كما يعلم بالوجـدان عنـد وجود مائع محتمل السميّة إذا فرض تساوى الاحتمالين من جميع الوجوه.

لكن حكم العقـل بوجوب دفع الضـرر المتيقّن إنّما هو بملاحظـة نفس الضـرر الـدنيوى من حيث هو، كما يحكم بوجوب دفع الضـرر الأخروى كـذلك، إلّا أنّه قـد يتّحـد مع الضـرر الـدنيوى عنوان يترتّب عليه نفع أخروى، فلا يسـتقلّ العقل بوجوب دفعه، و لذا لا ينكر العقل أمر الشارع بتسليم النفس للحدود و القصاص، و تعريضها في الجهاد و الإكراه على القتل أو على الارتداد.

و حينئذ: فالضرر الدنيوى المقطوع يجوز أن يبيحه الشارع لمصلحة، فإباحته للضرر المشكوك لمصلحة الترخيص على العباد أو لغيرها من المصالح، أولى بالجواز.

فـإن قلت: إذا فرضـنا قيـام أمـارة غير معتبرة على الحرمـة، فيظنّ الضـرر، فيجب دفعه، مع انعقاد الإجماع على عـدم الفرق بين الشك و الظنّ الغير المعتبر.

قلنـا: الظن بالحرمـة لا- يسـتلزم الظنّ بالضـرر، أمّا الأخروى، فلأنّ المفروض عـدم البيان، فيقبـح. و أمّا الـدنيوىّ، فلأنّ الحرمـة لا تلازم الضرر الدنيوىّ، بل القطع بها أيضا لا يلازمه، لاحتمال انحصار المفسدة فيما يتعلّق بالأمور الأخرويّة.

و لو فرض حصول الظنّ بالضرر الدنيوىّ فلا محيص عن التزام حرمته، كسائر ما ظنّ فيه الضرر الدنيوىّ من الحركات و السكنات.

ترجمه:

پاسخ شیخ به آخرین بند از اشکال سوّم

امّا انصـاف (در مسـئله مزبـور) الزام عقـل است به دفـع ضـرر محتمـل همچون حکم به دفع ضـرر مقطوع (و مظنون)، کمـا اینکه در برخورد با مایعی محتمل السّمّیه (اگر به وجدانتان مراجعه کنید چنین حکمی)، بالوجدان فهمیده می‌شود و این در صورتی است که در هر دو احتمال (یعنی دو طرف شک) از تمام جهات (نفع و ضـرر) متساوی فرض شوند (و حال آنکه تاکنون شـیخ می‌فرمود: دفع ضرر محتمـل دنیوی واجب نیست) لکن حکم عقـل به وجوب دفع ضـرر متیقّن (و مظنون و محتمـل)، به ملاحظه ضـرر بما هو ضـرر است، همـان‌طور که حکم می‌کنـد به وجوب دفع ضـرر اخروی، الّا آنجا که گاهی متحـد می‌شود با ضـرر دنیوی عنوانی که مترتب می‌شود برآن (عنوان) نفعی اخروی، که عقل در وجوب دفع چنین ضـرری اسـتقلال نـدارد (و دفع آن را لازم نمی‌شـمارد)، ازاین‌رو عقل امر شارع را به تسلیم خود (در اثر جرم و یا جنایت) جهت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۹۴

اجرای حـدود و یـا قصـاص و به خطر انـداختن خـود در هنگـام جهـاد و وادار کردن (او) بر کشـتن دیگری و یـا بر ارتـداد را انکـار نمی‌کند و زشت نمی‌شمارد.

در این صورت که جـایز است شارع مقـدّس ضـرر دنیوی مقطوع (و یا مظنون ...) را به دلیل مصـلحتی (اخرویه و مهم‌تر از آن) مباح نمایـد، پس مباح دانسـتن شارع ضـرر مشکوک را به دلیل مصـلحت آزاد بودن بندگان و یا مصالحی غیر از آن بالاولی جایز اسـت (بدین خاطر فرموده: کل شیء لک حلال).

اشکال چهارم

اگر فرض کنیم اقامه شدن یک اماره غیر معتبره را (مثلا خبر واحد در موضوعات و یا خبر ضعیفی ...) بر حرمت (مثلا شرب تتن و یا شرب فلان ظرف) پس گمان ضرر می‌رود که در نتیجه دفع آن (ضرر مظنون و نه حرمتش) واجب می‌شود، (چرا که اماره غیر معتبره در مورد حرمت حجّت نیست) در صورتی که اجماع مرکب بر عدم تفاوت میان شک و ظنّ غیر معتبر وجود دارد.

پاسخ شیخ به اشکال مزبور

ظنّ به حرمت مستلزم ظنّ به ضرر نیست.

اما (اینکه مستلزم ضرر) اخروی نیست، چون فرض این است که حرمت بیان نشده (زیرا ظنّ غیر معتبر بیان نیست)، پس عقاب بلابیان قبیح است. و اما (اینکه مستلزم ضرر) دنیوی است چون‌که حرمت ملازمتی با ضرر دنیوی ندارد، بلکه قطع به حرمت یک (چیز) نیز ملازم با ضرر آن چیز نیست چرا که احتمال دارد مفسده در اموری باشد که تعلّق به امور اخروی دارند.

و اگر حصول ظن (اماره غیر معتبره) به ضرر دنیوی فرض شود چاره‌ای نیست جز التزام و گردن نهادن به حرمت آن مثل سایر امور دنیوی از جمله حرکات و سکنات که مظنون الضرر هستند.

(تشریح المسائل)

* مراد از ظن معتبر چیست؟

رسیدن خبر از جانب مخبر عادل و یا موثق است فی‌المثل اگر عادلی خبر دهد که مثلا شرب تتن حرام است:

اولا: این خبر موجب ظن معتبر به حرمت تتن است.

ثانیا: چون خبر عادل حجت است ظن معتبر نیز حجت است چه این ظن، ظن به حکم (یعنی حرمت) باشد و چه ظن به اثر (یعنی ظن به ضرر) مثل تتن که برای انسان ضرر دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۹۵

* مراد از ظن غیر معتبر چیست؟

همان خبر ضعیف و یا رسیده از فرد غیر عادل و غیر موثق است که فی المثل به ما بگوید شرب تتن حرام است.

* چرا به چنین اماره‌ای غیر معتبر گفته می‌شود؟

زیرا قادر بر اثبات حرمت مورد ادعایش مثلا در شرب تتن نیست.

* نکته مورد نظر در اماره غیر معتبره چیست؟

در اینجاست که در اثبات ضرر معتبر است، زیرا که عقل در باب دفع ضرر تفاوتی میان قطع به ضرر و یا ظنّ به ضرر قائل نیست. به عبارت دیگر اگر از طریق حدیثی ضعیف، ظن به حرمت و ظنّ به ضرر پیدا کردید ظن به حرمت فاقد حجیّت است و لکن ظنّ به ضرر حجّت می‌باشد.

* انّما الکلام در چیست؟

این است که اگر ما ظنّ به ضرر نداشتیم و تنها احتمال ضرر دادیم فی المثل شک کردیم که شاید شرب تتن حرام باشد و شاید ضرر، ظن به حرمت هیچ، ولی همان‌طور که دفع ضرر مظنون واجب است دفع ضرر محتمل هم واجب است.

* اصول عملیه از جهت محل جریان بطور کلی بر چند قسم است؟

بر دو قسم:

۱- اصول موضوعیّه، یعنی اصل‌هایی که در رتبه قبل از حکم در نفس موضوع حکم جاری می‌شوند.

۲- اصول حکمیه، یعنی اصولی که پس از تکمیل موضوع حکم در هنگامه شک در نفس الحکم الشرعی جاری می‌شوند.

* اصول موضوعیّه خود بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم: ۱- اصـل موضوعی مخـالف با اصل حکمی بـدین معنا که نتیجه اصل موضوعی فی‌المثل حرمت و یا نجاست است لکن اصـل حکمی نتیجه‌اش حلیّت و یـا طهارت است و یا بالعکس. ۲- اصـل موضوعی موافق با اصل حکمی بـدین معنا که نتیجه هر دو یکی است فی المثل طهارت و یا حلیّت است.

* اصول حکمیّه بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم: ۱- اصول حکمیه‌ای که در رابطه با شک، در احکام شرعیّه فرعیه کلیه الهیه جاری می‌شوند مثل اصول جاریه در شبهات حکمیه.

۲- اصول حکمیه‌ای که در رابطه بـا شـک در احکـام شـرعیه فرعیه جزئیه جـاری می‌شونـد مثـل اصل‌های جاری‌شونـده در شـبهات موضوعیّه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۹۶

* کدامیک از اصول موضوعیه و حکمیّه از نظر رتبه بر دیگری تقدّم دارند؟

عنـد المحققین اصـول موضـوعیّه که در موضـوع الحکم جـاری می‌شونـد از حیث رتبه بر اصـول حکمیّه که در نفس الحکم جـاری می‌شونـد تقدّم دارند و لذا تا زمانی که اصل موضوعی در میان باشد نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد، خواه اصل موضوعی هم نتیجه با اصل حکمی باشد و یا نباشد.

به عبارت دیگر، اصول موضوعیّه وارد بر اصول حکمیه‌اند، چرا؟

زیرا که:

۱- موضوع نسبت به حکم به منزله علّت نسبت به معلول و یا سبب نسبت به مسبب است.

۲- بلاشک علت از نظر رتبه بر معلول مقدّم و تخلّف معلول از علّت تامه محال است.

پس: موضوع از نظر رتبه بر حکم مقدم است.

به عبارت دیگر ثبوت شـیء لشیء فرع ثبوت مثبت له. بنابراین: ابتدا باید موضوع الحکم تثبیت گردد و سپس حکمی برای آن اثبات شود. حـال، اگر در مرتبه موضوع اصـلی از اصول عملیّه جـاری شـد و موضوع را نابود گردد دیگر نوبت به اصل حکمی نمی‌رسـد، چرا که سالبه به انتفاء موضوع است.

* مسئله فوق در چه صورتی است؟

در صورتی است که اصل موضوعی مخالف با اصل حکمی باشد.

* آیا اگر اصل موضوعی هم‌نتیجه با اصل حکمی باشد می‌توان اصل حکمیّه جاری نمود؟

خیر، چرا که تحصیل حاصل است و آن محال است.

* خلاصه مطلب چیست؟

این است که اصل موضوعی به منزله اصل سـببی است و اصل حکمی به منزله اصل مسـبّبی است و مادامی‌که اصل سببی باشد نوبت به اصل مسببی نمی‌رسد.

* تذکیه‌ای که موجب طهارت و حلیّت است به چه معناست؟

۱- بر مبنای جناب آخوند عبارت است از امور خمسه یعنی فری الأوداج الاربعهٔ، بالحدید، علی القبلهٔ، مع التسـمیهٔ، مع کون المذکّی مسلما، باضافهٔ قابلیّت ذاتیه محل برای تذکیه. مراد ایشان این است که:

تذکیه یک حقیقت بسیطه‌ای است که از مجموع این پنج امر به اضافه قابلیت محل حاصل می‌گردد.

۲- بر مبنای میرزای نائینی عبارتست از:

حقیقت مرکبه از پنج امر مذکور و اما قابلیّت محل امری است خارج از حقیقت تذکیه و جنبه شرطیت دارد، چرا که اگر قابلیت باشد آن امور خمسهٔ در طهارت و حلیّت تأثیر خواهند گذاشت و الّا فلا.

* حال اگر در قابلیّت حیوانی برای تذکیه شک کردیم با توجه به دو مبنای فوق چه باید بکنیم؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۹۷

۱- بر مبنای آخوند اصالهٔ عدم التذکیهٔ جاری می‌کنیم، زیرا این حیوان در زمان حیات مذکّی نبوده و پس از حیات است که شک می‌کنیم در تذکیه لذا استصحاب می‌کنیم عدم را تا زمان خروج روح و ذبح مذبح.

۲- بر مبنای جناب میرزا عدم التذکیهٔ جاری نمی‌شود، چرا که قابلیت حیوان برای تذکیه حالت سابقه ندارد نه وجودا نه عدما پس جای استصحاب نیست. بلکه مرجع، عند الشک در قابلیّت آن، به اصالهٔ الطهارهٔ و الحلیّه است.

* حاصل مطلب در (لکن الانصاف الزام العقل بدفع الضرر المشکوک فیه ...) چیست؟

این است که عقل دفع ضرر مشکوک را نیز واجب می‌داند چرا که میان موارد قطع به ضرر دنیوی با ظنّ و یا شک در آن فرقی نمی‌گذارد.

* دلیل شیخ بر این مدّعی چیست؟

این است که اگر مایعی در برابر شما باشد که احتمال دهید سم باشد لکن نه احتمال راجح، بلکه متساوی الطرفین بالوجدان به احتمال مزبور ترتیب اثر نمی‌دهید؟ چرا کاملا توجّه کرده و از آن مایع محتمل السمیّهٔ پرهیز می‌کنید.

* پس مراد از (لکن حکم العقل بوجوب دفع الضرر المتیقّن ...) چیست؟

این است که سخن ما در و الانصاف کلیّت ندارد.

* بیان مطلب فوق چیست؟

این است که ضرر را از دو جهت می‌توان مورد ملاحظه قرار داد: ۱- ضرر بما هو ضرر؛ ۲- ضرر در کنار مصالح مهم‌تر. حال آنجا که عقل می‌گوید: دفع ضرر دنیوی مقطوع و یا محتمل واجب است به لحاظ جهت اوّل یعنی ضرر بما هو ضرر است و نه به لحاظ ضرر در کنار مصالح مهم‌تر.

* چرا جهت دوم مورد ملاحظه عقل نیست؟

زیرا عقل در این جهت حکم بالاستقلال به وجوب دفع ندارد.

* پس اگر شارع امر کند که تسلیم شو تا حد الهی جاری شود منظورش چیست؟

ضرر دنیوی است، لکن چون موجب نجات از عقاب اخروی است عقل منکر آن نشده و تقبیح نمی‌کند همان‌طور که در جهاد و قصاص چنین است.

* حاصل این بحث چیست؟

این است که گاهی شارع مقدّس و عقل به خاطر مصالحی مهم‌تر، دفع ضرر مقطوع دنیوی را نیز مباح می‌نمایند تا چه رسد به تجویز ضرر محتمل دنیوی آن‌هم به خاطر مصلحت تسهیل. در نتیجه دلیلی بر وجوب دفع مطلق ضرر دنیوی در دست نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۹۸

* حاصل مطلب در (اذا فرضنا قیام امارهٔ غیر معتبرهٔ ...) چیست؟

بیان اشکالی دیگر است مبنی بر اینکه شما گفتید:

ظن به ضرر دنیوی قائم مقام قطع به ضرر است. (صغری)

دفع ضرر مقطوع عقلا و شرعا واجب است. (کبری)

پس: دفع ضرر مظنون نیز واجب است. (نتیجه)

و ما می گوئیم:

۱- اگر اماره معتبره‌ای دلالت کند بر حرمت، ظن به حرمت پیدا شده و لازم الاجتناب است.

۲- ظن به حرمت ظن به ضرر و خطر است.

پس: همان گونه که شما هم گفتید: دفع ضرر مظنون واجب است.

حال:

۱- اگر اماره غیر معتبره‌ای دلالت بر حرمت کند، مثلا فاسقی بگوید که فلان امر در اسلام حرام است، اگرچه فاقد ارزش است و لکن ظن و گمان به حرمت حاصل می‌شود.

۲- ظنّ به حرمت، ظنّ به ضرر است و واجب الدفع.

۳- بالاجماع میان شک و ظنّ غیر معتبر تفاوتی نیست.

پس: اگر دفع ظنّ غیر معتبر واجب باشد، شک به ضرر نیز باید واجب الدفع باشد.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که ظن به حرمت آنهم ظنّ غیر معتبر مستلزم ظنّ به ضرر نمی‌باشد چه دنیوی چه اخروی.

* چرا شیخ می‌فرماید: ظنّ به حرمت مستلزم ظنّ به ضرر اخروی و عقوبت نیست؟

زیرا فرض این است که بیانی از جانب شارع نرسیده و آن‌هم که رسیده حجّت نیست. بنابراین قانون عقلی یعنی قبح عقاب بلابیان حاکم است.

* چرا از نظر ایشان ظن به حرمت مستلزم ظنّ به ضرر دنیوی نیست؟

۱- زیرا چه‌بسا مفسده حرمت منحصر باشد در مفسده و عقوبت اخرویه در نتیجه ظن به حرمت موجب ظن به ضرر دنیویه نیست بلکه گاهی قطع به حرمت هم مستلزم ظنّ به ضرر دنیوی نمی‌باشد چرا که مسئله تعبدی صرف و دارای ضرر اخروی است.

۲- سلّمنا که ظنّ به حرمت مستلزم ظنّ به ضرر دنیوی باشد ما ملتزم به حرمت آن می‌شویم چنانکه ملتزم شدیم به حرمت سفر با ظنّ به ضرر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۹۹

متن:

و ینبغی التنبیه علی أمور:

الأول: أن محل الکلام فی الشبهة الموضوعیة المحکومة بالإباحة ما إذا لم یکن هناک أصل موضوعی یقضی بالحرمة، فمثل المرأة المردّدة بین الزوجة و الأجنبیة خارج عن محل الکلام، لأن أصالة عدم علاقة الزوجیة- المقتضیة للحرمة- بل استصحاب الحرمة، حاکمة علی أصالة الإباحة.

و نحوها: المال المردّد بین مال نفسه و ملک الغیر مع سبق ملک الغیر له، و أمّا مع عدم سبق ملک أحد علیه، فلا ینبغی الإشکال فی عدم ترتب أحکام ملکه علیه: من جواز بیعه و نحوه ممّا یعتبر فیه تحقق المالیّة.

و أمّا إباحة التصرّفات الغیر المترتّبة فی الأدلّة علی ماله و ملکه، فیمکن القول بها، للأصل. و یمکن عدمه، لأن الحلیّة فی الأملاک لا بدّ لها من سبب محلّل، بالاستقراء، و لقوله علیه السّلام: «لا یحلّ مال إلّا من حیث أحلّه اللّه»[۴۵].

و مبنی الوجهین: أنّ إباحة التصرّف هی المحتاجة إلی السبب، فیحرم مع عدمه و لو بالأصل. و أن حرمة التصرف محمولة فی الأدلّة

علی ملک الغیر، فمع عدم تملک الغیر- و لو بالأصل- ینتفی الحرمة.

و من قبیل ما لا یجری فیه أصالة الاباحة: اللحم المردّد بین المذکّی و المیتة، فإن أصالة عدم التذکیة- المقتضیة للحرمة و النجاسة- حاکمة علی أصالتی الإباحة و الطهارة.

و ربّما یتخیل خلاف ذلک: تارة لعدم حجیّة استصحاب عدم التذکیة[۴۶]، و أخری لمعارضة أصالة عدم التذکیة بأصالة عدم الموت، و الحرمة و النجاسة من أحکام المیتة[۴۷].

و الأول مبنیّ علی عدم حجیّة الاستصحاب و لو فی الأمور العدمیّة.

و الثانی مدفوع:

أوّلا: بأنّه یکفی فی الحکم بالحرمة عدم التذکیة و لو بالأصل، و لا یتوقّف علی ثبوت الموت حتّی ینتفی بانتفائه و لو بحکم الأصل، و الدلیل علیه: استثناء (ما ذَکَّیْتُمْ) من قوله (وَ ما أَکَلَ السَّبُعُ)[۴۸]، فلم یبح الشّارع إلا ما ذکّی، و إناطة إباحة الأکل بما ذکر اسم اللّه علیه و غیره من

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۰۰

الأمور الوجودیّة المعتبرة فی التذکیة، فإذا انتفی بعضها- و لو بحکم الأصل- انتفت الإباحة.

و ثانیا: أن المیتة عبارة عن غیر المذکّی، إذ لیست المیتة خصوص ما مات حتف أنفه، بل کلّ زهاق روح انتفی فیه شرط من شروط التذکیة فهی میتة شرعا. و تمام الکلام فی الفقه.

ترجمه:

توجه و آگاهی به چند مسئله:

[تنبیهات]

تنبیه اول

اشاره

اینکه محل سخن (ما) در شبهه موضوعیّه که حکم شد در آن به اصالة الاباحه در جائی است که در آنجا یک اصل موضوعی (و یا یک اصل حکمی) که ایجاب کند حرمت را وجود نداشته باشد (فی المثل شک دارم که این ظرف پاک است و یا نجس که می‌گوئیم: ان‌شاءالله پاک است). پس مثل زنی که مردّد است میان زوجه بودن و زوجه نبودن از محل بحث ما خارج است (و جای جریان اصل برائت نیست) به دلیل (استصحاب) اصالة عدم علقه زوجیت که ایجاب‌کننده حرمت است و بلکه به دلیل استصحاب حرمت (که مثلا زمانی این زن بر او حرام بود) که حکومت (سببی و مسبّبی) دارد بر اصالة الاباحة.

و مثل آن زن، مالی است که (شخص) مردّد است میان اینکه مال خودش است و یا ملک غیر، در صورتی که قبلا ملک دیگری بوده (یعنی حالت سابقه دارد) که در اینجا نیز استصحاب می‌کنید عدم ملکیت را و دیگر اصالة البراءة جاری نمی‌شود.

و اما در صورت عدم حالت سابقه (برای آن)، بر ترتب نیافتن احکام ملکیت برآن اشکالی وجود ندارد از قبیل جواز فروش و امثال آن (از وقف، هبه و ...) یعنی از جمله آثاری که تحقّق ملکیّت در آن شرط و معتبر است.

اباحه تصرفات در اموری که مقید به ملکیّت نیستند

و امّا اباحه تصرفاتی که مال بودن و ملکیتش در ادلّه شرعیّه شرط نیست (مثل خوردنی‌ها) پس امکان دارد این قول (اباحه در

تصرف) در آنها به دلیل اصل برائت چنانکه ممکن است (در برخی دیگر) عدم جریان آن (یعنی اصل برائت)، چرا که حلیّت در اموال و لو خوردنی‌ها ناگزیر از سبب محلّل است (چه این سبب هدیه باشد یا که حق المارّه و یا ...) به دلیل استقراء و تفحّص و به دلیل این سخن معصوم که فرموده: مالی حلال نمی‌شود مگر از یک جهتی که خدا آن را حلال کرده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۰۱

مبنای دو وجه مذکور

اساس این دو وجه (که آیا می‌توان تصرفات دیگر را انجام داد یا نه؟) این است که:

۱- آیا اباحه تصرف (و حلیّت) نیازمند به سبب (محلّل) است، تا با نبود آن چنین تصرفی حرام باشد و لو بالاصل (فی المثل شک داریم که در فلان غذا مسبب محلّل محقق شده یا نه؟ که اصل عدم تحقّق جاری می‌شود).

۲- و یا اینکه حرمت تصرف در ادلّه حمل شده است بر ملک غیر، و به عبارت دیگر: (آیا حلیّت تصرف سبب محلّل می‌خواهد یعنی سبب محلل در آن شرط است یا اینکه نه، بلکه ملک الغیر بودن مانع است که در این صورت نمی‌توانیم اصل برائت جاری کنیم چون‌که سبب محلل محرز نیست).

پس با جریان عدم ملکیت غیر و لو بالاصل (که الاصل عدم المانع) حرمت منتفی می‌شود.

حکم شیء مردّد میان مذکّی و میته

و از قبیل اموری که اصالهٔ الاباحه (به دلیل اصل سببی) در آن جاری نمی‌شود، لحمی است که مردّد است میان مذکّی بودن و میته بودن (در حالی که اماره‌ای بر حلیّت آن وجود نداشته باشد).

پس (در اینجا استصحاب) اصالهٔ عدم تذکیه که نتیجه‌اش حرمت است و نجاست، حاکم است بر اصالهٔ الاباحهٔ و الطهارهٔ و چه‌بسا خلاف آن (مطلب فوق)، مورد خیال واقع شود.

۱- گاهی به دلیل عدم حجیّت استصحاب عدم تذکیه.

۲- و گاهی دیگر به دلیل تعارض اصالهٔ عدم تذکیه با اصالهٔ عدم الموت. (چرا که اصل عدم تذکیه، مردار است و اصل عدم مردار بودن مذکّی است که تعارضا و در نتیجه تساقطا) و حرمت و نجاست از احکام مردار بودن است نه از احکام تذکیه تنها (و اصل عدم مردار است).

پاسخ شیخ به بند اوّل تخیل مزبور

این است که این بند مبنی است بر (قول) به عدم حجیّت استصحاب حتی در استصحابات عدمیّه (و حال آنکه خدشه‌کنندگان در استصحابات وجودیه بر استصحابات عدمیّه اتفاق‌نظر دارند و این اصل عدمی است و حجّت می‌باشد).

پاسخ شیخ به بند دوم تخیل مزبور

این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۰۲

اوّلاـ عدم تذکیه و لو بالاصل (نه بالوجدان) در حکم به حرمت و یا نجس بودن کفایت می‌کند و (حرمت و نجاست) متوقف بر ثبوت میته و مردار بودن نیست تا اینکه حرمت به سبب انتفاء مردار بودن از میان برود و لو بالاصل (عدم الموت، یعنی اصل این است که مردار نشده پس حرام هم نیست)، بلکه (عدم الاذن هم در حرام بودن یک امر کافی است).

دلیل شیخ بر مدّعای مزبور

دلیل بر این مطلب (که موضوع حرمت و نجاست مجرد عدم تذکیه است و نه مردار بودن) استثناء (ما ذَکَّيْتُمْ) است (توسط حب

تعالی) در این فرموده‌اش که و آنچه که درنـده‌ای (پس از شکار) از آن خورده است، شارع آن را مباح ندانسـته مگر اینکه (قبل از مردن توسط شـما) تذکیه شده است (پس آنچه تذکیه نشده است حرام است) و معیار اباحه اکل (از نظر شارع) بردن نام خدا هنگام ذبـح است و غیر از این آیه، دیگر آیـات وجودیه است که در تـذکیه معتبر شـده است. پس اگر برخی از این امور وجودیه (همچون قبله و بسم اللّه و ...) منتفی شود و لو بالاصل منتفی می‌شود اباحه.

ثانیـا: میته همان لم یـذکّی (یعنی همان امر عـدمی) است، چرا که مرد از منحصـر نیست به حیوانی که انفـهٔ افتاده و مرده است، بلکه خروج (جان) هر حیوانی به هر شکلی که باشد در صورتی که یکی از شروط تذکیه در آن منتفی شود شرعا میته است.

(تشریح المسائل)

* با ذکر مثال بفرمائید مراد از اصول موضوعیّه چیست؟

این است که اگر شـما در برخورد بـا زنی (فی المثل) شک کنیـد که زوجه شـما شـده است یا نه؟ در اینجا بایـد گفت: الاصل عـدم تحقّق زوجیّه، که این یک اصل موضوعی است. حال:

۱- وقتی علقه زوجیت محقق نشده باشد، چنین زنی اجنبیه است.

۲- زن اجنبیه بر شما حرام است.

پس: این زن مشکوک بر شما حرام است و نمی‌توانید اصل حکمی اصالهٔ الحلیّهٔ جاری کنید.

* آیا در چنین مواردی نمی‌توان اصل حکمی جاری نمود؟

چرا همـان‌طور که اصـل موضوعی را جاری کردیم به طریق دیگری می‌توانیم اصل حکمی را جاری کنیم. فی المثل یک وقتی فلان زن بر تو حرام بود، حال شک می‌کنی که آیا اکنون بر تو حلال شده یا نه؟

استصـحاب حرمت جـاری می‌کنی. پس در جریـان اصـل موضوعی، استصـحاب عـدم زوجیت را جـاری کردیـد و در جریـان اصـل حکمی استصحاب حرمت را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۰۳

* حاصل مطلب در تنبیه اول شبهه موضوعیه چیست؟

این است که اصالهٔ الاباحه در یک موضوع خارجی جزئی وقتی جاری می‌شود که در آنجا و در رتبه قبل از آن یک اصل موضوعی و یا حکمی که اقتضای حرمت کند و حاکم بر این اصل (اباحه) وجود نداشـته باشد، و الّا با وجود اصل سـببی نوبت به اصل مسبّبی نمی‌رسد چرا که موضوع ندارد.

فی المثل در حالی که آمیزش با زوجه از نظر اسـلام قطعا حلال و با اجنبیه بدون نکاح شرعی قطعا حرام است، اگر شخصی برخورد کنـد بـا زنی که: مردّد است که زوجه اوست و یـا اجنبیه؟ و در نتیجه شـک کنـد که آیا آمیزش با او حلال است یا حرام؟ نمی‌تواند اصالهٔ الاباحه را جاری کند.

* چرا اصالهٔ الاباحه در اینجا جاری نمی‌شود؟

زیرا شک در حلیّت و حرمت مسبّب از این شک است که آیا علقه زوجیت میان این زن و خود (شاک) منعقـد شده است یا نه؟ لذا استصـحاب می‌کنـد عـدم علقه زوجیت را و در نتیجه حکم به حرمت آمیزش می‌کنـد پس نه تنهـا اصل موضوعی حاکم است، بلکه اصل حکمی و استصحاب حرمت هم حاکم است.

* چرا استصحاب حرمت در اینجا حاکم است؟

زیرا این زن یک زمانی قطعا بر این مرد حرام بوده و اکنون شک دارد که آیا آن حرمت سابق در اثر عقـد نکاح رفته و حلیّت آمـده

است یا نه؟

لذا استصحاب می‌کند بقاء و همان حرمت سابقه را و دیگر نوبت به اصالهٔ الاباحه نمی‌رسد.

* در تبیین مطلب فوق یعنی شبهه موضوعیه‌ای که اصل موضوعی مخالف در رتبه سابقه وجود دارد یک مثال دیگر بزنید؟

۱- حیوانی که مذکّی باشد شرعا طاهر و حلال است.

۲- حیوان میته شرعا نجس و حرام است.

۳- گوشتی در وسط بیابان افتاده و ما شک می‌کنیم که آیا مذکّی است یا میته در نتیجه شک می‌کنیم که طاهر و حلال است یا نه؟

در چنین جایی اصالهٔ الحلیّهٔ و الطهارهٔ جاری نمی‌شود.

* چرا؟

زیرا اصالهٔ عدم التذکیهٔ در رتبه سابقه جاری شده و حکم به نجاست و حرمت آن می‌شود و لذا نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد.

* پس مراد از (و امّا مع عدم سبق ملک احد علیه فلا ینبغی الاشکال ...) چیست؟

ذکر مثال دیگری است که اصل موضوعی در آن وجود داشته و اصل حکمی یعنی اصالهٔ الاباحه در آن جاری نمی‌شود فی المثل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۰۴

۱- مالی که ملک خود انسان است قطعا از نظر اسلام تصرف در آن جایز است.

۲- مالی که ملک غیر است قطعا بدون احراز رضایت مالکش تصرف در آن حرام است.

۳- در خارج به مالی برخورد کرده‌ایم که نمی‌دانیم مال خودمان است و یا مال دیگری.

۴- به دنبال تردید فوق شک می‌کنیم که آیا تصرف در آن حلال است یا حرام؟

در اینجا چهار صورت متصوّر است:

۱- اگر یقین دارم که این ملک از اول ملک خودم بوده نه اینکه به سبب بیع یا هبه از دیگری به من منتقل شده باشد.

در چنین موردی تصرف مباح است چرا که مورد تردید نیست.

۲- و اگر یقین دارم که این مال ملک غیر است و قطعا به من منتقل نشده، در چنین موردی تصرف من بدون رضایت مالک آن جایز نیست.

۳- و اگر یقین دارم که مال مزبور روزگاری ملک غیر بوده لکن اکنون شک دارم که به من منتقل شده است یا نه و به دنبال این شک، دوباره شک می‌کنم که آیا این مال حلال است یا نه؟ در اینجا نیز جای اصالهٔ الاباحهٔ نیست، بلکه:

۱- جای استصحاب عدم انتقال و یا به عبارت دیگر جای استصحاب بقاء بر ملک مالک اصلی است که خود اصل موضوعی است و نوبت به جریان اصل حکمی و یا اصالهٔ الاباحهٔ نمی‌دهد.

۲- و یا جای استصحاب حرمت تصرّف است که باز هم نوبت به اصالهٔ الاباحه نمی‌رسد که این فرض مورد بحث ماست.

۴- و اگر اصلا نمی‌دانم که آیا مال مزبور از اوّل ملک من بوده و یا مال غیر و در نتیجه نمی‌دانم که آیا تصرّف در آن حلال است یا نه؟ باید قائل به تفصیل شوم مبنی بر اینکه:

۱- برخی از تصرّفات در لسان دلیل متوقف شده بر ملکیّت بدین معنا که تا شخص متصرّف، مالک یک ملک نباشد، حق تصرّفات مزبور (همچون بیع و ...) را نسبت به آن ملک ندارد چرا که در حدیث آمده:

لا بیع الّا فی ملک و عتق و ...

۲- و برخی از تصرّف در لسان دلیل متوقف بر احراز رضایت مالک اصلی و یا اذن مالکی و یا اذن شارعی مثل تصرّف دو دوست در وسائل یکدیگر با احراز اذن فحوائی. و مثل رضایت میزبان به تصرّف میهمان در طعام و مثل اذن شارع به استفاده رهگذران از

میوه‌های ممرور بها.

* آیا در بخش اوّل از تفصیل مذکور اصالة الاباحه جاری می‌شود؟

خیر بخش اوّل از تصرّفات جای جریان اصالة الاباحه نیست چرا که اصل عدم تحقّق ملکیّت یک

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۰۵

اصل موضوعی است و این اصل موضوعی مقدم بر اصل حکمی اصالة الاباحه است در نتیجه اگر چنین تصـرّفی صورت بگیرد حرام است.

* آیا در بخش دوم از تصرّفات اصل اباحه جاری می‌شود؟

۱- اگر به لحاظ اینکه در اینجا اصل موضوعی در رتبه قبل وجود ندارد، اصالة الاباحه جاری شده و چنین تصرّفاتی جایز است.

۲- و اگر به لحاظ این باشد که در شـرع مقدّس مالکیت انسان نسبت به چیزی دارای علل و اسباب خاصی است، پس حلیّت تصرّف هم دارای اسباب محلّله است مثل اذن مالک، اذن شارع و ...، اصالة الاباحه جاری نشده و چنین تصرّفاتی جایز نیست.

* کدام فرض در ما نحن فیه مورد نظر است؟

این فرض که:

۱- سایر اسباب منتفی است.

۲- ملکیّت هم با اصل عدم نفی می‌شود.

پس سببی برای حلیّت تصرّف وجود ندارد تا که حلال باشد.

* اگر از شیخ پرسیده شود چرا می‌گوئید حلیّت تصرف نیز دارای اسباب خاصی است چه پاسخی می‌دهد؟

می‌فرماید: ۱- به دلیل استقراء؛ ۲- وجود نصّ.

۱- یعنی با جستجو در ابواب مختلفه فقه به این نتیجه رسیده‌ایم که هرکجا حلیّت هست سبب خاص هم دارد.

۲- و در حدیث آمده است که: «لا یحلّ مال الّا من حیث أحلّه اللّه».

در نتیجه حلیّت تصرّف دارای سبب خاصّ است.

* مراد از (و مبنی الوجهین انّ إباحة التصرف ... و انّ حرمة التصرف ...) چیست؟

این است که دو وجه مذکور راجع به تصرّفات غیر متوقّفه بر ملکیّت مبتنی بر دو مبنی است:

۱- اصالة الحظر

یعنی اگر کسـی قائل شود به اینکه اباحه تصرّف در یک مال نیازمند سبب محلّل است بدون تردید با نبود سبب حرمت می‌آید (اعم از اینکه عدم چنین سببی را بالوجدان احراز کنیم یا به وسیله اصل عدم آن سبب).

۲- اصالة الاباحه فی الاشیاء

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۰۶

یعنی اگر کسی وجود این اسباب را علّت حلیّت اباحه تصرف نداند و بگوید:

۱- حلیّت مقتضی اصل اوّلی است.

۲- مقتضی موجود است.

۳- ملکیّت دیگری مانع از حلیّت در تصرّف است.

۴- در چنین موردی شک می‌کنیم که مانع مزبور وجود دارد یا نه؟

با اصل عدم المانع وجود چنین مانعی را رفع می‌کنیم حال:

همان‌طور که اگر عـدم المانع الوجدان محرز بود تصـرّف حلال بود، اگر با اصل نیز این عدم المانع محرز شود، حرمت رفع و حلیّت در تصرّف می‌آید.

* مراد از (و من قبیل ما یجری فیه اصالهٔ الاباحهٔ اللحم المردّد ...) چیست؟

ذکر مثالی است برای موردی که اصل موضوعی در آنجا وجود دارد و نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد و لذا می‌گوید:

۱- گوسفند مذکّی از نظر اسلام هم پاک است هم حلال.

۲- گوسفند میته از نظر اسلام هم نجس است و هم حرام.

۳- در خارج به گوشتی برخورد کرده‌ایم که شک داریم مذکّی است یا میته؟

۴- به دنبال شک مذکور شک می‌کنیم که آیا خوردن آن حلال است یا حرام؟ پاک است یا نجس؟ در اینجا نمی‌توان گفت:

۱- شک در حلیّت و حرمت به حکم کلّ شیء حلال درست نیست و لذا اصالهٔ الاباحهٔ جاری می‌کنیم.

۲- و شک در طهارت و نجاست به حکم کلّ شیء طاهر صحیح نیست و لذا اصالهٔ الطهاره جاری می‌کنیم.

به عبارت دیگر جای جریان اصول حکمیه نیست، چرا که شک ما در حلیت و طهارت مسبّب از شک در مذکّی و یا میته بودن است که در رتبه قبل اصالـهٔ عـدم التذکیـهٔ جاری شده حکم به حرمت و نجاست آن می‌کنیم یعنی اصل موضوعی داشـته و دیگر نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد.

* پس مراد از (و ربّما یتخیل خلاف ذلک، ...) چیست؟

اشـاره شیخ به نظر صـاحب مـدارک و جناب سـید صـدر شارح وافیه است که برخلاف نظر شـیخ در مثال قبلی نظر داده‌انـد مبنی بر اینکه:

در این مثال، استصحاب موضوع عدم تذکیه جاری نمی‌شود و لذا نوبت به اصل حکمی اباحه و طهارت می‌رسد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۰۷

* منظور از (تارهٔ لعدم حجیّهٔ استصحاب عدم التذکیهٔ ...) چیست؟

تصـریح صـاحب مـدارک است به اینکه: استصـحاب مطلقـا حجت نیست حتی در امور عـدمیّه که ما نحن فیه (مثال مورد نظر) چنین است. در نتیجه استصحاب به‌عنوان یک اصل موضوعی جاری نشده و جای اصل حکمی اباحه و طهارت است.

* منظور از (و اخری لمعارضهٔ أصالهٔ عدم التذکیهٔ بأصالهٔ عدم الموت ...) چیست؟

بیـان جنـاب سـید صـدر است در جریـان اصل حکمی در مثال مـذکور مبنی بر اینکه: همان‌طور که مـذکّی بودن موضوع طهارت و حلیّت است که در این مثال مشـکوک است. همـان‌طور هم میته بـودن موضـوع حرمت و نجـاست است که در این مثـال مشـکوک است. حال: استصحاب عدم تذکیه که در بند اول جاری می‌شود با استصحاب عدم میتویّت که در بند دوم قابل جریان است تعارض کرده و در نتیجه تساقط می‌کنند و لذا نوبت به اصل حکمی می‌رسد.

* مراد از (و الأوّل مبنیّ علی عدم حجیّهٔ الاستصحاب ...) چیست؟

این است که بیـان صـاحب مـدارک مبتنی بر عـدم حجیّت استصـحاب است به‌طور مطلق چه در امور وجودی و چه در امور عـدمی. لکن نه تنها جز ایشان کسـی قائل به چنین قولی نشده، بلکه بالاجماع استصـحابات عدمیّه، حجّت هسـتند. پس اصل موضوعی وجود دارد و دیگر نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد.

* مراد از (و الثانی مدفوع ...) چیست؟

پاسخ شیخ به کلام سید صدر است مبنی بر اینکه:

۱- به فرض که هریک از میته و مذکّی دو امر وجودی و در نتیجه متضاد باشند. لکن:

۱- برای اثبات حلیّت و طهارت مذکّی بودن باید احراز شود و عند الشک اصل عدم جاری می‌شود.

۲- برای اثبات حرمت احراز میته بودن لازم نمی‌باشد تا اینکه شما در آنجا نیز اصل جاری کنید، بلکه عدم التذکیهٔ برای حکم به حرمت و نجاست عدم التذکیهٔ کافی است.

پس عند الشک در میته بودن اصل جاری نمی‌شود تا با اصل اباحه تعارض کند.

* مراد از (و الدلیل علیه استثناء (ما ذَکَّیْتُمْ) ...) چیست؟

دلیل شیخ است بر عبارت (و لا یتوقف علی ثبوت الموت حتّی ینتفی بانتفائه و لو بحکم الاصل) که در این دلیل می‌فرماید:

اولا: خدای تعالی فرموده است: (حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَهُ وَ الدَّمُ ... وَ ما أَکَلَ السَّبُعُ إِلَّا ما ذَکَّیْتُمْ).[۴۹]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۰۸

و (حرام است) آنچه (حلال گوشتی را که) درنده‌ای (شکار کرده) و مشغول خوردن آن است مگر (قبل از مردنش) آن را به وسیله سر بریدن تذکیه کنید.

حال: منطوق آیه شریفه این است که اگر چنین حلال گوشتی را منحصرا تذکیه کنید حلال است و مفهومش این است که اگر آن را تذکیه نکنید حرام است.

پس همین عدم تذکیه برای حرمت آن کافی بوده و احراز میتویّت لازم نیست.

۲- و نیز خدای تعالی می‌فرماید:

۱- (فَکُلُوا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَیْهِ)[۵۰].

۲- (وَ ما لَکُمْ أَلَّا تَأْکُلُوا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَیْهِ)[۵۱].

منطوق آیات شریفه این است که حیوانی که با شرائط معتبره از قبیل تسمیه و قبله و ... ذبح شود حلال است. مفهوم آن این است که اگر یکی از این شرائط نبود حرمت می‌آید.

پس نتیجه می‌گیریم که عدم تذکیه در حرمت کفایت می‌کند.

ثانیا: سلّمنا که برای حکم به حرمت و نجاست احراز میته بودن آن لازم باشد، لکن باید بدانیم که میته و مذکّی دو عنوان وجودی متضاد نیستند تا عند الشک در هر دو اصل جاری شود. بلکه یکی وجودی و یکی عدمی است یعنی:

۱- مذکّی بودن عنوانی وجودی است و عند الشک اصل در آن جاری می‌شود.

۲- میته بودن عنوان عدمی است یعنی عدم التذکیهٔ و موافق اصل است و لذا در اینجا دیگر جریان اصل عدمی بر معناست و لذا برای حرمت همان اصل عدم تذکیه کافی است.

در نتیجه اگر معنای میته را اعم لحاظ کنیم تعارضی در کار نخواهد بود.

* برای شبهه موضوعیه‌ای که اصل موضوعی موافق در مرتبه سابقه دارد مثال بزنید؟

۱- گوسفند از نظر شرعی بالذات حلال گوشت است.

۲- اگر گوسفند نجاست‌خوار شود (جلّال) بالعرض حرام گوشت می‌شود.

۳- در خارج با گوشتی برخورد می‌کنیم که ذبح شرعی شده است، لکن نمی‌دانیم جلال است تا در نتیجه مذکّی نباشد یا خیر جلال نبوده و تذکیه شده است.

۴- به دنبال شک مزبور شک می‌کنیم که خوردن آن حلال است یا حرام؟

در چنین مواردی استصحاب می‌کنیم بقاء قابلیت تذکیه را و حکم می‌نمائیم به حلیّت و طهارت آن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۰۹

نکته: در چنین مواردی اصل موضوعی با اصالهٔ الاباحه (اصل حکمی) یکی بوده و نیازی به اصالهٔ الاباحه نیست.

* برای شبهه موضوعیه‌ای که اصل موضوعی موافق و یا مخالف در مرتبه سابقه ندارد مثال بزنید؟

۱- خمر از نظر شرع قطعا و جزما نجس و حرام است.

۲- سرکه از نظر شرع بالقطع و الجزم پاک و حلال است.

۳- در خارج با مایعی روبروی می‌شویم که نمی‌دانیم خمر است تا حکم خمر برآن بار شود و یا سرکه است تا حکم سرکه برآن بار شود.

در اینجا چون اصل موضوعی عدم خمریت با اصل موضوعی عدم حلیّت تعارض می‌کنند تساقط کرده و نوبت به اصل حکمی رسیده که بلا معارض جاری می‌شود پس اصالهٔ الحلیهٔ و الطهاره جاری می‌کنیم.

(امثله برای شبهه حکمیه)

* برای شبهه حکمیه که اصل موضوعی موافق و یا مخالف در مرتبه قبل از اصل حکمی ندارد مثال بزنید؟

۱- یقین دارم که شرب خمر از نظر اسلام حرام است.

۲- یقین دارم که شرب آب عند الشارع حلال است.

۳- شک دارم که شرب تتن از نظر اسلام حلال است یا حرام است؟

در چنین موردی اصل موضوعی وجود ندارد و نوبت به اصل حکمی (اصالهٔ الاباحهٔ) می‌رسد. مثال دیگر:

۱- حیوانی است که بالیقین قابل تذکیه است کالغنم الشارب لبول الکلب. لکن شک دارم که آیا حلال است یا حرام؟

در چنین مورد نیز به دلیل عدم وجود اصل موضوعی، اصل حکمی (اباحه) جاری می‌شود پس حلال است.

* اگر اشکال شود که با وجود علم به تذکیه حکم به حلیّت قطعی است و جای شک و تردید نیست تا که شما اصالهٔ الحلیهٔ جاری کنید چه پاسخی می‌دهید؟

می‌گوئیم: حلیّت حتمی و قطعی نیست، چرا که مذکّی بودن اثر شرعی‌اش طهارت است یعنی می‌توان از پوست این حیوان لباس تهیه نمود و یا دست مرطوب به آن زد و ...[۵۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۷ ؛ ص۱۰۹

عبارت دیگر طهارت که یک حکم وضعی است با حلیّت که یک حکم تکلیفی است ملازمت ندارند. یعنی بسیاری از حیوانات هستند که ظاهر العین‌اند و قابل تذکیه، لکن حلال‌گوشت نیستند مثل سباع (درندگان).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۷، ص: ۱۱۰

بنابراین جای تردید در حلیّت وجود دارد و می‌توان اصالهٔ الحلیّهٔ جاری نمود.

* برای شبهه حکمیه‌ای که اصل موضوعی مخالف با اصل حکمی دارد مثال بزنید؟

۱- یقین دارم که گاو و گوسفند و ... از دیدگاه شارع قابلیت برای تذکیه دارند.

۲- و یقین دارم که سگ و خوک و ... شرعا قابل تذکیه نیستند.

۳- ولی شک دارم که حیوانی که فی المثل از سگ و گوسفند متولد شده و مماثل معلوم الحکمی هم در خارج ندارد قابل تذکیه هست یا نه؟

* در اینجا دو نوع شک برای ما حاصل می‌شود:

۱- اینکه آیا چنین حیوانی شرعا قابل تذکیه هست یا نه؟

۲- اینکه آیا چنین حیوانی شرعا حلال است یا نه؟ پاک است یا نه؟

پس در چنین موردی شک در حکم کلّی شرعی داریم و منشأ این شک، شک در قابلیت این حیوان برای تذکیه است که بیان آن به عهده شارع است.

* در اینجا: در چنین موردی:

استصحاب عدم قبول تذکیه جاری کرده و لذا حکم می‌کنیم به نجاست و حرمت این حیوان حال وقتی این اصل موضوعی جاری شد دیگر نوبت به اصول حکمیه از قبیل قاعده طهارت و اصالهٔ الحلیّه نمی‌رسد، چرا که موضوع آنها مذکّی می‌باشد.

* برای شبهه حکمیه‌ای که اصل موضوعی موافق با اصل حکمی (اباحه)، در رتبه سابقه دارد مثال بزنید؟

۱- نسبت به برخی حیوانات مثل گاو و گوسفند یقین دارم که قابل تذکیه‌اند یعنی اگر با شرائط معتبره ذبح شوند مذکّی خواهند بود.

۲- لکن نسبت به گوسفند جلّال و یا غنم موطوئه شک دارم که آیا قابل تذکیه‌اند یا نه؟ باز هم پاک‌اند یا نه؟ باز هم حلال‌اند یا نه؟

در چنین موردی استصحاب می‌کنیم بقاء قابلیت تذکیه را و می‌گوئیم:

پیش از جلّال شدن و یا موطوئه شدن، شرعا قابل تذکیه بود و پس از حلال شدن است که چنین شکی حاصل شده است.

حال وقتی استصحاب بقاء جاری شد حکم به حلیّت و طهارت حتمی است و لذا نوبت به اجرای اصالهٔ الطهاره و یا اصالهٔ الحلیّه نمی‌رسد و جریان آن دو عبث است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۱۱

متن:

الثانی أن الشیخ الحرّ أورد فی بعض کلماته اعتراضا علی معاشر الأخباریین، و حاصله: أنّه ما الفرق بین الشبههٔ فی نفس الحکم و بین الشبههٔ فی طریقه، حیث أوجبتم الاحتیاط فی الأول دون الثانی؟

و أجاب بما لفظه:

أنّ حدّ الشبههٔ فی الحکم ما اشتبه حکمه الشرعی أعنی الإباحهٔ و التحریم، کمن شکّ فی أکل المیتهٔ أنّه حلال أو حرام، و حدّ الشبههٔ فی طریق الحکم الشرعی ما اشتبه فیه موضوع الحکم مع کون محموله معلوما، کما فی اشتباه اللحم الّذی یشتری من السوق لا یعلم أنه مذکّی أو میتهٔ، مع العلم بأنّ المذکّی حلال و المیتهٔ حرام. و یستفاد هذا التقسیم من أحادیث الأئمهٔ علیهم السّلام و من وجوه عقلیّهٔ مؤیّدهٔ لتلک الأحادیث، و یأتی بعضها.

و قسم متردّد بین القسمین، و هی الأفراد الّتی لیست بظاهرهٔ الفردیّهٔ لبعض الأنواع، و لیس اشتباهها بسبب شیء من الأمور الدنیویّهٔ کاختلاط الحلال بالحرام، بل اشتباهها بسبب أمر ذاتی أعنی اشتباه صنفها فی نفسها، کبعض أفراد الغناء الّذی قد ثبت تحریم نوعه و اشتبه أنواعه فی أفراد یسیرهٔ، و بعض أفراد الخبائث الّذی قد ثبت تحریم نوعه و اشتبه بعض أفراده حتّی اختلف العقلاء فیها، و منها شرب التتن. و هذا النوع یظهر من الأخبار دخوله فی الشبهات الّتی ورد الأمر باجتنابها. و هذه التفاصیل تستفاد من مجموع الأحادیث، و نذکر ممّا یدلّ علی ذلک وجوها:

منها: قوله علیه السّلام: «کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال»[۵۳]، فهذا و أشباهه صادق علی الشبههٔ فی طریق الحکم.

إلی أن قال: و إذا حصل الشک فی تحریم المیتهٔ لم یصدق علیها أنّ فیها حلالا و حراما[۵۴].

ترجمه:

تنبیه دوم: ایراد شیخ حر عاملی به اخباریها

اشاره

این است که مرحوم شیخ حرّ عاملی در برخی از کلماتش اعتراض و اشکالی وارد کرده است بر دوستان اخباریش و حاصل آن این است که چه فرقی میان شبهه حکمیّه و شبهه موضوعیه وجود دارد که احتیاط را در اوّلی (شبهه حکمیه) واجب کردید و در دوّمی (شبهه موضوعیه) خیر، برائتی شدید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۱۲

پاسخ شیخ حرّ به ایراد خودش

این است که:

۱- تعریف شبهه در حکم، آن چیزی است که حکم شرعی‌اش (بر ما) مشتبه شده است، یعنی (ما نمی‌دانیم که حکمش) اباحه است یا تحریم.

۲- و تعریف شبهه در طریق حکم شرعی (یعنی موضوعیه) حکمی است که موضوعش (بر ما) مشتبه است (مثل گوشت خریداری شده از بازار که مذکّی و میته بودنش معلوم نیست). با وجود علم به حکم کلّی مذکّی (که حلال است) و میته (که حرام است).

و این تقسیم‌بندی (اخباریها) از احادیث ائمه و ادلّه عقلیّه که مؤیّد احادیث مذکورانـد استفاده شده است که برخی از آنها را یادآوری خواهم کرد.

۳- و قسمتی (از شبهه نیز) مردّد است میان آن دو قسم و آن عبارتست از آن افرادی که فرد بودنش برای برخی از انواع روشن و واضح نیست (معلوم نیست که خمر بدون خاصیت از مصادیق خمر هست یا نه و یا صوت مطرب از مصادیق غنا هست یا نه.

و مشتبه شدن این‌ها (امور خارجیه در قسم سوم) به سبب برخی از امور دنیویه (همچون) مشتبه شدن حلال به حرام نیست، بلکه اشتباه شدن این‌ها به دلیل یک امر ذاتی است یعنی شبهه در صنف اینهاست فی المثل در خمر بی‌خاصیت شبهه داریم و یا در صنف صوت مطرب شبهه داریم.

و دخول این (قسم سوم) در شبهاتی که امر به اجتناب از آنها وارد شده از اخبار و احادیث مشخص می‌شود و این تفاصیل از مجموع احادیث استفاده شده است و ما ذکر می‌کنیم وجوهی را که بر این مدّعا دلالت دارند.

ذکر ادلّه در اثبات مدّعای فوق توسط شیخ حرّ

و از جمله این وجوه این فرموده معصوم علیه السّلام است که می‌فرماید:

کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال.

پس این حدیث و امثال آن بر شبهه در طریق حکم (یعنی شبهه موضوعیه) صادق است تا آنجا که می‌گوید: اگر شک حاصل شود در حرمت میته، فیها حلالا و فیها حراما برآن صدق نمی‌کند چرا که فیه حلالا و فیه حراما مربوط به شبهات موضوعیه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۱۳

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در تنبیه دوم از شبهه موضوعیّه چیست؟

ابتدا نقل ایرادی است توسط شیخ حرّ عاملی در کتاب الفوائد الطوسیه بر دوستان اخباریش مبنی بر اینکه چه تفاوتی میان شبهه در حکم با شبهه در طریق حکم (یعنی شبهه موضوعیه) وجود دارد که شما اخباریها در شبهات حکمیه احتیاطی و در شبهات موضوعیه

برائتی می‌شوید؟ دلیلتان بر این فرق‌ها چیست؟ سپس خود شبهه را به سه قسم تقسیم نموده و با ذکر ادلّه نقلی و عقلی به پاسخ ایراد و اشکال خود پرداخته است، می‌خواهد بگوید که این حرفها را بی‌دلیل نزده‌ایم.

* پاسخ شیخ حرّ به ایراد مزبور چیست؟

این است که شبهات بطور کلی در یک تقسیم‌بندی بر سه قسم‌اند:

۱- شبهه حکمیه و این در جائی است که اشتباه در خود حکم شرعی صورت می‌پذیرد چه در اثر فقدان نصّ و یا اجمال نص و یا تعارض نصّین. فی المثل اینکه ما ندانیم خمر حلال است یا حرام، گوسفند حلال است یا حرام و ...

۲- شبهه موضوعیه که اشتباه به دلیل عوامل خارجیه در موضوع حکم است مثل گوشتی که از بازار خریداری شود لکن شک می‌کنیم که آیا میته است یا مذکّی. در حالی که حکم کلّی میته و مذکّی را می‌دانیم اینکه گفته می‌شود شبهه در طریق حکم بدین خاطر است که تمام موضوعات، طریق به سوی حکمشان هستند.

۳- شبهه مردّده میان حکمیّه و موضوعیه و این در جائی است که لفظ دلالت‌کننده بر موضوع الحکم مجمل است و ما نمی‌دانیم که آیا شامل فلان فرد می‌شود یا نه؟

لکن سبب این شبهه امور خارجیّه مثل اختلال حلال با حرام نیست، بلکه به دلیل یک امر ذاتیه است و شبهه ذاتیّه نام دارد یعنی حقیقتا و ذاتا نمی‌دانیم که این فلان فرد هم داخل در آن عنوان حرام شده هست یا نه؟

* شبهه مردّده را با ذکر مثال از نظر اخباریها تبیین کنید؟

۱- فی الجملهٔ می‌دانیم که غنا شرعا حرام است، لکن نمی‌دانیم که آیا غناء در مراثی هم مثل غناء است تا حرام باشد یا که غناء نیست.

۲- می‌دانیم که غناء حرام است لکن نمی‌دانیم که صوت مطرب هم غناء است یا نه.

۳- می‌دانیم که خمر شرعا حرام است لکن نمی‌دانیم مراد شارع خمر مسکر است یا غیر مسکر را نیز شامل می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۱۴

۴- می‌دانیم که خبائث حرام‌اند، لکن نمی‌دانیم که شرب تتن از خبائث هست یا نه؟

* چرا شیخ حرّ شبهه شرب تتن را شبهه مردّده دانسته؟ و حال آنکه داخل در شبهه حکمیّه است؟

۱- از طرفی حکم کلّی بیان گردیده و موضوع آن مجمل است و لذا با شبهه موضوعیه تناسب بیشتری دارد. ۲- از طرفی هم در چنین مواردی نمی‌توان جهت رفع شبهه به عرف و یا اهل فن مراجعه کرد بلکه باید از خود شارع پرسید که مرادش چیست؟ و لذا با شبهه حکمیه تناسب دارد در نتیجه امر بر ما مشتبه می‌شود که این موارد را حکمیه بدانیم و یا موضوعیّه.

* مراد شیخ حر از (و هذا النوع یظهر من الاخبار ... الخ) چیست؟

این است که باید در شبهات حکمیه و شبهات مردّد احتیاط کرد و لکن در شبهات موضوعیه احتیاط لازم نیست.

* مراد ایشان از (هذه التفاصیل یستفاد من ...) چیست؟

این است که تمام این تفاصیل و تقسیم‌بندیها از روایات ائمه علیهم السّلام استفاده می‌شود و لذا به ذکر چهار دلیل نقلی و سه وجه عقلی پرداخته است.

* اوّلین دلیل نقلی شیخ حرّ بر مدّعای مزبور چیست؟

روایت کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال است که اگرچه اختصاص به شبهات موضوعیه دارد لکن بر شبهه در طریق حکم نیز صادق می‌باشد.

* اگر از جناب حرّ بپرسید که چرا روایت مزبور در طریق حکم هم صادق است چه پاسخ می‌دهد؟

پاسخ می‌دهد: زیرا در اینجاست که می‌توانیم بگوئیم فیه حلال و فیه حرام یعنی قسم حلالی دارد و قسم حرامی و تقسیم‌بندی معنا پیدا می‌کند.

مثل گوشت خریداری شده که قسم حلال آن مذکّی و قسم حرام آن میته است و حکم هریک هم مشخص است، لکن ما نمی‌دانیم که این گوشت خریداری شده داخل در کدام قسم است میته یا مذکّی.

* پس مرادش از (و اذا حصل الشک فی تحریم المیتة ...) چیست؟

این است که این روایت و امثال آن در شبهات حکمیه جاری نمی‌شود فی المثل اگر شک کنیم که میته حلال است یا حرام نمی‌توانیم به حدیث مذکور تمسّک کنیم چرا که میته در واقع یک حکم بیشتر ندارد و آن یا حلیّت است یا حرمت و قابل تقسیم نیست. به همین دلیل در شبهات مردّده مثل شرب تتن و خمر غیر مسکر و صوت مطرب و یا صوت مرجّع نیز قابل جریان نمی‌باشد.

در نتیجه: این حدیث مختص به شبهات موضوعیّه است و در شبهات حکمیّه و مردّده باید به اخبار احتیاط تمسّک نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۱۵

متن:

أقول: کأنّ مطلبه أنّ هذه الروایة و أمثالها مخصّصة لعموم ما دلّ علی وجوب التوقّف و الاحتیاط فی مطلق الشبهة، و إلّا فجریان أصالة الإباحة فی الشبهة الموضوعیّة لا ینفی جریانها فی الشبهة الحکمیّة.

مع أن سیاق أخبار التوقف و الاحتیاط یأبی عن التخصیص، من حیث اشتمالها علی العلّة العقلیّة لحسن التوقف و الاحتیاط- أعنی الحذر من الوقوع فی الحرام و الهلکة- فحملها علی الاستحباب أولی.

ثم قال:

و منها: قوله صلّی اللّه علیه و آله: «حلال بیّن و حرام بیّن و شبهات»[۵۵]، و هذا إنّما ینطبق علی الشبهة فی نفس الحکم، و إلّا لم یکن الحلال البیّن و لا الحرام البیّن، و لا یعلم أحدهما من الآخر إلّا علّام الغیوب، و هذا ظاهر واضح[۵۶].

أقول: فیه- مضافا إلی ما ذکرنا، من إباء سیاق الخبر عن التخصیص-: أن روایة التثلیث- الّتی هی العمدة من أدلّتهم- ظاهرة فی حصر ما یبتلی به المکلّف من الأفعال فی ثلاثة، فإن کانت عامة للشبهة الموضوعیّة أیضا صحّ الحصر، و إن اختصّت بالشبهة الحکمیّة کان الفرد الخارجی المردّد بین الحلال و الحرام قسما رابعا، لأنّه لیس حلالا بیّنا و لا حراما بیّنا و لا مشتبه الحکم.

و لو استشهد بما قبل النبوی، من قول الصادق علیه السّلام: «إنّما الأمور ثلاثة»، کان ذلک أظهر فی الاختصاص بالشبهة الحکمیة، إذ المحصور فی هذه الفقرة الأمور الّتی یرجع فیها إلی بیان الشارع، فلا یرد إخلاله بکون الفرد الخارجی المشتبه أمرا رابعا للثلاثة.

و أمّا ما ذکره من المانع لشمول النبویّ للشبهة الموضوعیّة: من أنّه لا یعلم الحلال من الحرام إلّا علّام الغیوب، ففیه:

أنّه إن أرید عدم وجودهما، ففیه ما لا یخفی. و إن ارید ندرتهما ففیه: أن النّدرة تمنع من اختصاص النبوی بالنادر لا من شموله له. مع أن دعوی کون الحلال البیّن من حیث الحکم أکثر من الحلال البیّن من حیث الموضوع قابلة للمنع، بل المحرّمات الخارجیة المعلومة أکثر بمراتب من المحرّمات الکلیّة المعلوم تحریمها.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۱۶

ترجمه:

بیان شیخ اعظم در مقصود شیخ حرّ

اشاره

گویا مطلب شیخ حرّ عاملی این است که این روایت و امثال آن تخصیص‌زننده عمومات (و یا هر حدیث عامی) هستند که دلالت بر

وجوب توقّف و احتیاط در مطلق شبهه دارند و الّا (اگر مراد شیخ حرّ چنین نباشد)، پس جریان اصالهٔ الاباحهٔ در شبهه موضوعیه، نفی جریان آن را در شبهه حکمیه نمی‌کند (و به عبارت دیگر اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند).

اشکال شیخ به مطلب مرحوم حرّ

در صورتی که اخبار توقف و احتیاط به دلیل شمولشان بر علّت عقلیه به جهت حسن توقف و احتیاط، آبی از تخصیص‌اند پس حمل اوامر احتیاط و توقف بر استحباب (و یا در حقیقت به طلب مشترک که نتیجه آن در اینجا همان استحباب است) اولی است.

بیان وجه دوم توسط شیخ حرّ

اشاره

سپس جناب حرّ می‌گوید: و از جمله این وجوه (ادلّه نقلیه) این فرمایش رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله است که حلال بیّن و حرام بیّن و شبهات بین ذلک.

و این حدیث انطباق دارد بر شبهه در خود حکم (یعنی شبهه حکمیّه) و الّا (اگر شامل شبهات موضوعیّه شود که در موضوعات)، حلال بین و حرام بیّن نمی‌باشد و یکی از این دو (در شبهات موضوعیّه) دانسته نشده، مگر عند علّام الغیوب و این مطلبی روشن و واضح است.

پاسخ شیخ از دلیل جناب حرّ

در این روایت علاوه بر آنچه ما گفتیم (که چرا شما احتیاط را در شبهه وجوبیّه واجب نمی‌دانید؟ گفتید به خاطر اباء سیاق این حدیث از تخصیص است) اینکه روایت تثلیث که عمده‌ترین دلیل از ادلّه اخباریها (در وجوب احتیاط در شبهات حکمیّه است)، ظهور در حصر اموری دارد که مکلفین بدان مبتلاـ هستند یعنی از اموری که (یا حلال بیّن‌اند یا حرام بیّن‌اند و یا از شبهات بین ذلک‌اند).

پس اگر (این روایت) عام است (و شامل) شبهات موضوعیّه (می‌شود) حصر صحیح است (و امور بر سه قسم‌اند).

و اگر (روایت مزبور) مختصّ به شبهه حکمیه باشد، پس فرد خارجی مردّد میان حلال و حرام (یعنی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۱۷

شبهه موضوعیّه)، خود قسم چهارمی است چرا که شبهه موضوعیه نه حلال بیّن است و نه حرام بیّن و نه مشتبه الحکم.

توجیه شیخ در حصر مزبور

و اگر شیخ حرّ قبل از بیان نبوی (که در بالا ذکر شد) به تثلیث (خود) امام صادق (که قبل از تثلیث پیامبر صلّی اللّه علیه و آله آورده (و فرموده است: انما الامور ثلاثهٔ: امر بیّن رشده فیتبع و امر بیّن غیّه فیجتنب و امر مشکل یردّ حکمه الی اللّه و رسوله)، استشهاد می‌کرد در اختصاص (داشتن این حدیث) به شبهه حکمیه روشن‌تر بود. چرا که آنچه در بیان امام صادق علیه السّلام محصور گردیده وقایعی است که در آن وقایع به بیان شارع مقدس رجوع می‌شود (و چنین وقایعی مربوط به شارع است و قرینه این مطلب، فراز یرد حکمه الی اللّه و رسوله است و اگر شیخ حرّ چنین می‌کرد دیگر) اشکال اخلال فرد خارجی مشتبه به‌عنوان امر چهارم وارد نمی‌شد.

نظر شیخ پیرامون مانع مورد ادّعای شیخ حرّ در نبوی

و امّا مانعی را که جناب حرّ برای شمول نبوی بر شبهه موضوعیه ذکر نمود که حلال بیّن و حرام بیّن در آن (یعنی موضوعات) معلوم نیست جز برای علام الغیوب. در آن اشکالی است.

اگر (در این بیان)، عدم وجود حلال بیّن و حرام بیّن در موضوعات اراده شده است پس در این امور (یعنی موضوعات) حلال بیّن و حرام بین وجود دارد (چنانکه آب دریا، ماهیان دریا، پرندگان در فضا خود حلال بیّن هستند.

و اگر نادر بودن حلال بیّن و حرام بیّن در موضوعات اراده شده است پس (باید بگوئیم): نادر بودن مانع از اختصاص یافتن نبوی به نادر است، نه اینکه شامل نادر نشود. علاوه بر اینکه زیادتر بودن حلال بیّن از حیث حکمی از حلال بیّن از حیث موضوعی قابل منع (و غیر قابل قبول) است (زیرا که حلال بیّن موضوعی بسیار فراوان و بی‌شمار است در حالی که حلال بیّن حکمی محدودتر است، یعنی احکام کلّی هستند در حالی که هریک هزاران هزار مصداق دارند یعنی موضوعاتشان جزئی است و شاید یک حکم حلال هزاران مصداق حلال بیّن داشته باشد فی المثل آب یک حلال کلّی است، لکن ممکن است میلیاردها مصداق آب در ظروف مختلفه وجود داشته باشد که حلال بیّن باشند).

و بلکه محرمات خارجیه‌ای که معلوم‌اند به مراتب بیشترند از محرمات کلیه‌ای که حرمتشان معلوم است (فی المثل خمر حکما یک حرام بیّن است لکن خمور جزئیّه در شیشه‌های مختلف بسیارند).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۱۸

(تشریح المسائل)

* بطور کلی مطالب شیخ حرّ را چگونه بیان می‌کنید؟

ایشان می‌خواهد بگوید: اگر ما بودیم و ادلّه‌ای همچون (قف عند الشبهة) و یا (احتط لدینک) و ...

می‌گفتیم: احتیاط در تمام شبهات واجب است، چه شبهه حکمیه چه شبهه موضوعیه، چه شک در تکلیف چه شک در مکلف به، لکن چه کنیم که (ما من عام و قد خصّ) پس وجوب احتیاط اختصاص به شبهات حکمیه دارد و نه شبهات موضوعیّه.

* به نظر ایشان عمومات توقف و احتیاط با چه اموری تخصیص خورده‌اند؟

با همان کلّ شیء فیه حلال و حرام و لک حلال.

* حاصل مطلب شیخ حرّ چیست؟

این است که عام تخصیص خورده و شبهه موضوعیه استثناء شده است.

* نظر شیخ انصاری راجع به اظهارات شیخ حرّ چیست؟

می‌فرمایند: گویا نظر ایشان این است که این حدیث (کل شیء فیه حلال و حرام ...) و امثال آن مخصّص عمومات توقف و احتیاط است که به نحو عموم دلالت دارند بر وجوب احتیاط و توقف در مطلق شبهه و لذا شامل شبهات موضوعیه نیز می‌شوند.

به عبارت دیگر اصل، اخبار احتیاط و توقف‌اند که دلالت می‌کنند بر وجوب احتیاط و توقف مطلقا.

منتهی این حدیث در خصوص شبهات موضوعیه عمومات مزبور را تخصیص می‌زند.

* آیا جناب حرّ نمی‌توانست با صرف‌نظر از عمومات مزبور ادّعا کند که به حکم این حدیث تنها در شبهات موضوعیه اصالة الاباحه جاری می‌شود؟

خیر چونکه جریان اصالة الاباحة در موضوعات نافی جریان آن در احکام نیست.

* پاسخ شیخ انصاری به تخصیص مزبور چیست؟

این است که ادلّه احتیاط و توقّف آبی از تخصیص‌اند.

* چرا شیخ این روایات را آبی از تخصیص می‌داند؟

زیرا این روایات معلول به علت‌اند و به عبارت دیگر در نوع روایات احتیاط و توقف، برای حکم علت ذکر شده است چرا که می‌فرماید: الوقوف عند الشبهات، خیر من الاقتحام فی الملکات رابطه مزبور یک رابطه عقلیه است یعنی عقل می گوید:

در هر امر مشتبهی، وقوف بهتر است چه این شبهه در احکام باشد و یا در موضوعات حال اگر این ادله را حمل بر وجوب کنیم دیگر آبی از تخصیص‌اند بنابراین نمی‌توان این اخبار را حمل بر وجوب نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۱۹

فی المثل می‌فرماید: من ترک الشبهات، نجی من المحرمات و یا الوقوف عند الشبهۀ خیر من الاقتحام فی الهلکۀ.

* پس منظور شیخ از (فحملها علی الاستحباب اولی) چیست؟

این است که باید اخبار احتیاط و توقف را بر مطلق طلب ارشادی و یا یک قدر مشترکی حمل نمود.

حال اگر حمل بر مطلق طلب ارشادی کردیم:

۱- در مواردی به کمک قرینه خارجیّه حمل بر وجوب می‌شوند مثل باب علم اجمالی.

۲- و در مواردی هم باز به کمک قرینه حمل بر استحباب می‌شوند مثل ما نحن فیه که قانون قبح عقاب بلابیان حاکم است و احتمال عقاب را برداشته و اگر حمل بر قدر مشترکی یعنی وجوب و استحباب کردیم:

۱- هرکجا که احتمال عقاب در کار نباشد آنجا حمل بر استحباب می‌شوند مثل شک در تکلیف.

۲- و هرکجا که احتمال عقاب در کار باشد در آنجا حمل بر وجوب می‌شوند مثل شک در مکلّف به.

* خلاصه بیان شیخ چیست؟

این است که:

۱- شما ادلّه احتیاط را عام گرفتید و سپس شبهه موضوعیه را با تخصیص از این عام خارج کردید و حال آنکه این ادلّه قابل تخصیص نیستند بنابراین حالا که این ادلّه را عام گرفتید و حمل بر وجوب کردید، در شبهه موضوعیه هم باید قائل به وجوب باشید و حق ندارید موردی را استثناء کنید.

۲- ما از ابتدا گفتیم که ادلّه احتیاط و توقف مشترک‌اند میان وجوب و استحباب بدون اینکه نیاز به تخصیص باشد.

* پس مراد از (ثم قال: و منها قوله صلّی اللّه علیه و آله حلال بیّن ... الخ) چیست؟

دومین دلیل از ادلّه نقلیّه‌ای است که شیخ حرّ در اثبات مدّعای خود آورده است مبنی بر اینکه: این شبهات در این روایت تثلیث، اختصاص به شبهات حکمیه داشته و برآن منطبق است.

* دلیل جناب حرّ بر این مدّعا چیست؟

این است که دو فقره قبل از شبهات یعنی حلال بیّن و حرام بیّن اختصاص به احکام دارند مثل حلیّت آب که حلال بیّن است و حرمت خمر که حرام بیّن است و مراد از شبهات نیز همان شبهه در خود حکم است.

* به چه دلیل حرّ می گوید: حلال بین و حرام بیّن اختصاص به احکام دارد؟

زیرا ما من جزئی خارجیّ الّا اینکه از جهتی از جهات در آن احتمال حرمت است. فی المثل شما از کجا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۲۰

می‌توانید قطع حاصل کنید که در فلان مایعی که در فلان محلّ وجود دارد سگی دم نزده و یا کافری از آن ننوشیده و یا قطره بولی در آن نیفتاده است از کجا که ظرف آن از قبل نجس نبوده و ...

و یا از کجا می‌توانید قطع حاصل کنید که در فلان مایعی که در فلان محل است قطره خونی افتاده و یا کافری با آن تماس گرفته و

هکذا ...

بنابراین حلّال بیّن و حرام بیّن مربوط به احکام است و نه موضوعات.

* حاصل و نتیجه این مدّعا چیست؟

این است که حدیث تثلیث که ما را امر به اجتناب از شبهات نموده، اختصاص به شبهات حکمیّه دارد و از آنجا که در موضوعات جاری نمی‌شوند، احتیاط در موضوعات واجب نیست.

* مراد شیخ از (الی ما ذکرنا من اباء سیاق الخبر ...) چیست؟

یادآوری سخنان قبلی است که فرمود:

این روایت و امثال آن به دلیل اشتمالشان بر علّت عقلیّه‌ای که هم در شبهات حکمیه و هم موضوعیه جاری است آبی از تخصیص‌اند.

و لذا حمل این روایات بر مطلق طلب ارشادی و یا قدر مشترک اولویت دارد تا اینکه همه افراد شبهه را در بر بگیرد.

* پس مراد از (مضافا الی ما ذکرنا ... انّ روایة التثلیث التی ...) چیست؟

این است که روایت تثلیث که از عمده‌ترین ادلّه اخباریهاست ظهور در حصر تمام افعال مورد ابتلاء مکلفین است که آنها را از نظر حکم به سه دسته تقسیم فرموده:

۱- حلّال بیّن؛ ۲- حرام بیّن؛ ۳- شبهات بنابراین اگر حدیث شریف را عام لحاظ کرده، تعمیمش دهیم تا شامل شبهات موضوعیه هم بشود، این حصر درست است چرا که شق چهارمی باقی می‌ماند تا حصر قابل ایراد باشد که این سخن حقّی است.

۲- و اگر حدیث را اختصاص دهیم به شبهات حکمیه، چنانکه جناب حرّ بدان قائل است مستلزم شق چهارمی است که داخل در هیچیک از اقسام سه‌گانه نمی‌باشد و آن فرد خارجی مردّد میان حلال و حرام است که همان شبهه موضوعیّه است.

* پس مراد از (و لو استشهد بما قبل النبوی من قول الصادق علیه السّلام ...) چیست؟

این است که اگر جناب حرّ به تقسیم‌بندی امام علیه السّلام که فرمود:

انّما ثلاثة: استشهاد می‌نمود استدلالش تمام بود و کسی اشکال نمی‌کرد که این حصر درست نیست زیرا که امام در مقام حصر اموری است که مربوط به احکام است و شبهات موضوعیّه را مورد لحاظ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۲۱

قرار نداده‌اند برخلاف کلام نبی صلّی اللّه علیه و آله که اطلاق داشته و تمام امور مبتلا به را در برمی‌گرفت و چیزی به نام شبهات موضوعیّه از بحث خارج نمی‌شد.

* دلیل شیخ بر مدّعای فوق چیست؟

این است که امام فرموده‌اند:

انّما الامور ثلاثة: امر بیّن رشده فیتّبع و امر بیّن غیّه فیجتنب، و امر مشکل یردّ حکمه الی اللّه و رسوله.

و لذا در بیان حصر اموری است که بیان آنها به عهده شارع است و قرینه این ادّعا این است که فرمودند: و امر مشکل یردّ حکمه ...

حال که سخن از ردّ الحکم است و امام در مقام حصر امور مربوط به احکام است و نه موضوعات کسی اعتراض نمی‌کند که چرا شبهات موضوعیّه را شامل نمی‌شود.

* پس مراد از (و امّا ما ذکره من المانع لشمول النبوی للشبهة الموضوعیّة ...) چیست؟

این است که به نظر شیخ حرّ عدم وجود حلال بیّن و حرام بیّن در موضوعات مانع از شمول حدیث نبوی شده و لذا موضوعات و شبهات در آنها را در برنمی‌گیرد.

* حاصل مطلب در (ففيه: انّه ان اريد ... الخ) چيست؟

پاسخ جناب شيخ است از نظر جناب حرّ مبنى بر اينكه:

۱- اگر مراد جناب حرّ اين است كه اصلا در موضوعات حلال بيّن و حرام بيّن وجود ندارد بطلان سخن او بديهى است چرا كه هريك از ما يقين به حليّت و يا حرمت امورى در اطراف خود داريم. فى المثل وقتى من و يا شما در كنار دريا قرار داريم و قصد شرب از آن مى‌نماييم چه احتمال نجاست و يا حرمتى در آن مى‌دهيم. آيا مى‌توان ادّعا كرد كه آب اين دريا غصبى و يا نجّس است، آيا آب دريا براى شما حلال بيّن نيست، آيا اگر از ماهيان دريا صيد كرده ميل فرموديد احتمال حرمت در آن مى‌دهيد، آيا اين‌ها از مباحات عمومى نيستند.

۲- و اگر مراد ايشان اين است كه حلال و يا حرام بيّن در احكام زيادتر است و در موضوعات كمتر و يا به عبارت ديگر موضوعاتى كه حلال بيّن و يا حرام بيّن‌اند نادراند و كم پيدا مى‌شوند مى گوئيم:

ندرت مانع از اختصاص كلام نبوى بر فرد نادر است، چرا كه حمل كلام معصوم بر فرد نادر و يا معدوم با شأن ايشان ناسازگار است نه اينكه مانع از اصل شمول باشد در نتيجه بايد گفت: كلام نبى صلّى اللّه عليه و آله اعم از احكام و موضوعات است.

* پس مراد از (مع ان دعوى كون الحلال البيّن من حيث الحكم اكثر ...) چيست؟

اين است كه اصل ندرت قابل منع و غير قابل قبول است و به عبارت ديگر:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۱۲۲

زيادتر بودن حلال بيّن از حيث حكمى از حلال بيّن از حيث موضوعى، غير قابل قبول است چرا كه وجدانا محرّمات خارجيه معلومه صدها و هزارها برابر محرّمات كليه معلوم‌اند و به عبارت ديگر حلال بيّن موضوعى بى‌شمار ولى حلال بيّن حكمى محدود است.

فى المثل: الماء حلال يك حكم كلّى است لكن هزاران هزار ظرف آب در خارج موجود است كه موضوعا از مصاديق آب هستند.

و بلكه محرّمات خارجيّه‌اى كه معلوم‌اند به مراتب بيشترند از محرّمات كليّه‌اى كه حرمتشان معلوم است. فى المثل اگر يك الخمر حرام داريم لكن صدها و بلكه هزاران حرمت هذا المايع وجود دارد پس حلال و حرام بيّن در هر دو وجود دارد اما در موضوعيّه زيادتر است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۱۲۳

متن:

ثمّ قال:

و منها: ما ورد من الأمر البليغ باجتناب ما يحتمل الحرمة و الإباحة بسبب تعارض الأدلّة و عدم النص، و ذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعى.[۵۷]

أقول: ما دلّ على التخيير و التوسعة مع التعارض و على الإباحة مع عدم ورود النهى و إن لم يكن فى الكثرة بمقدار أدلّة التوقّف و الاحتياط، إلّا أن الإنصاف أن دلالتها على الإباحة و الرخصة أظهر من دلالة تلك الأخبار على وجوب الاجتناب.

ثم قال: و منها: أن ذلك وجه للجمع بين الأخبار لا يكاد يوجد وجه أقرب منه.

أقول: مقتضى الإنصاف أن حمل أدلة الاحتياط على الرجحان المطلق أقرب ممّا ذكره.

ثمّ قال ما حاصله: و منها: أنّ الشّبهة فى نفس الحكم يسأل عنها الإمام عليه السّلام، بخلاف الشبهة فى طريق الحكم، لعدم وجوب السؤال عنه، بل علمهم بجميع أفراده غير معلوم أو معلوم العدم، لأنّه من علم الغيب فلا يعلمه إلّا اللّه، و إن كانوا يعلمون منه ما يحتاجون إليه و إذا شاءوا أن يعلموا شيئا علموه، انتهى.

أقول: ما ذكره من الفرق لا مدخل له، فإن طريق الحكم لا يجب الفحص عنه و إزالة الشبهة فيه، لا من الإمام عليه السّلام و لا من غيره

من الطرق المتمكّن منهـا، و الرجـوع إلى الإمـام عليه السّـلام إنّمـا يجب فى مـا تعلّـق التكليف فيه بـالواقع على وجه لاـ يعـذر الجـاهل المتمكّن من العلم. و أمّا مسألـة مقـدار معلومـات الإمام عليه السّـلام من حيث العموم و الخصوص، و كيفيّـة علمه بها من حيث توقّفه على مشيّتهم أو على التفـاتهم إلى نفس الشـىء أو عـدم توقّفه على ذلك، فلا يكاد يظهر من الأخبار المختلفـة فى ذلك ما يطمئن به النفس، فالأولى وكول علم ذلك إليهم صلوات اللّه عليهم أجمعين.

ترجمه:

سومین دلیل نقلی شیخ حرّ بر وجوب احتیاط در محتمل الحرمهٔ و الحلیّه

اشاره

سپس جنـاب حرّ عامـل می‌فرمایـد و از جمله این ادلّه نقلیه: حـدیث (خـذ ما وافق منهما الاحتیاط در عوالی اللئالی) است که امر بلیغ دارد به اجتناب از آنچه به سبب تعارض نصّین و عدم نصّ محتمل الحرمهٔ و الحلیّهٔ است و این عدم نصّ واضح الدلالهٔ و روشن است که (مربوط به) شبهه حکمیّه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۲۴

نقد شیخ اعظم از دلیل جناب حرّ

احادیث که دلالت دارند بر تخییر و توسعه (مثل اذن فتخیر و یا انتم فی سعهٔ در اخبار مورد نظر) در متعارضین و بر اباحه در صورت عـدم نهی (و نبود نصّ) هرچنـد از نظر کثرت به تعداد ادلّه توقف و احتیاط نمی‌باشـند ولی انصاف این است که دلالت این اخبار بر رخصت و اباحه اظهر و اقوی از دلالتشان بر وجوب احتیاط است.

وجه الجمع جناب حرّ در احادیث مزبور

سپس جنـاب حرّ می گویـد: و از جمله این ادله نقلیه و وجوه فـارقه این است که این طریقه و روش مـا وجه الجمع میـان اخبار اسـت (وجه‌الجمعی که) وجهی بهتر از آن پیدا نمی‌شود.

نظر شیخ درباره وجه الجمع جناب حرّ

انصاف این است که حمل ادلّه احتیاط بر طلب مشترک نزدیکتر به صحّت است از آنچه ایشان فرموده است.

ادامه بیانات جناب حرّ

اشاره

سپس جناب حرّ می گوید: شـبهه در خود حکم (احکامی که برای مکلف مجهول‌اند)، از امام علیه السّـلام درباره آنها سؤال می‌شود به خلاـف شـبهه در طریق الحکم به دلیـل عـدم وجوب سؤال از آنهـا (نـتیجه این بیـان این است که وقـتی سؤال عنـد التمکّن واجب نباشد، احتیاط هم عند التعذّر واجب نخواهد بود)، بلکه علم (حضوری) ائمه علیهم السّـلام به تمام افراد شـبهه موضوعیه نامعلوم و یا اینکه عـدم چنین علمی معلوم است (البته علم ائمه علیهم السّـلام به تمـامی احکـام علمی بالفعل است، چرا که با علم فعلی به احکام الهیه به این مقام منسوب شده‌انـد، لکن علم ایشان به تمام موضوعات به صورت بالفعل غیر معلوم و بلکه معلوم العـدم است، چرا که چنین علمی اختصـاص به علّام الغیوب دارد)، اگرچه می‌داننـد از این علوم (حضوری به موضوعات خارجیه)، آنچه را نیازمنـد بـدان هستند (یعنی احتیاج منشأ علم آنهاست و اگر بخواهند که چیزی را از این علوم بدانند، می‌دانند.)

این است که تفاوتی را که شیخ حرّ ذکر نمودند (مبنی بر اینکه احکام لازم‌السؤال‌اند و موضوعات نه) مدخلیّتی (در وجوب و یا عدم وجوب احتیاط) ندارد، چرا که فحص از موضوعات و برطرف کردن شبهه از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۲۵

آنها بالاجماع واجب نیست نه از امام علیه السّلام و نه از غیر امام از راههای ممکنه دیگر (مثلا لازم نیست شما از اهل خانه خود بپرسید این استکان پاک است یا نه).

اما رجوع به امام علیه السّلام و (سؤال از ایشان) در جائی واجب است که تکلیف تعلّق گرفته است به واقعیّت، لکن به‌طوری که معذور نیست آن (شخص) جاهلی که قادر بر دانستن است (لا علی وجه یجب الاحتیاط عند التمکن من العلم).

و امّا (در رابطه با) میزان معلومات امام علیه السّلام به امور از جهت توقّف این علم به مشیّت (خواست آن‌ها) و یا از جهت توجهشان به خود شیء و یا از جهت عدم توقف علمشان بر چیزی بعید است از اخبار مختلفه مطلبی استظهار شود که نفس به واسطه آن مطمئن شود.

پس بهتر است که علم، به علم ائمه علیهم السّلام را به خود ایشان واگذار کنیم.

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در سومین دلیل شیخ حرّ یعنی (و منها: ما ورد من الامر البلیغ ...) چیست؟

این است که ما:

۱- ادلّه فراوانی داریم که به ما امر می‌کنند که در موارد شبهات حکمیه تحریمیّه که منشأ شبهه در آنها فقدان نصّ است باید احتیاط و توقّف نمائیم. از جمله قف عند الشبهة و یا احتط لدینک و یا ...

۲- و نیز ادله فراوانی داریم که به ما امر کنند که در موارد محتمل الحرمة و الحلیّة که منشأ شبهه در آنها تعارض نصّین است باید احتیاط و توقف نمائیم مثل حدیث غوالی اللئالی یعنی: خذ ما وافق منهما الاحتیاط. و لذا فقدان نصّ و تعارض نصّین مربوط به شبهات حکمیّه است چرا که نصّ مربوط به احکام است و برای رفع شبهه باید به شارع رجوع کنیم بدین خاطر احتیاط را در احکام واجب دانستیم و از آنجا که دلیلی بر احتیاط در موضوعات وجود ندارد، احتیاط را در آنها واجب ندانسته و برائتی شده‌ایم.

* پاسخ شیخ به دلیل جناب حرّ چیست؟

این است که ما چهار دسته دلیل داریم: ۱- دو دسته دلیل عمومی؛ ۲- دو دسته دلیل خصوصی.

- یک دسته از دلائل عمومی مربوط به احتیاط است مثل قف عند الشبهة و یا احتط لدینک و یا ...

- و دسته دیگر از این عمومات مربوط به اصالة البراءة است مثل رفع ما لا یعلمون، الناس فی سعة ما لا ...

حال یک سری از ادله خصوصی مربوط به احتیاط در متعارضین است مثل: خذ ما وافق منهما الاحتیاط و دسته دیگر از این ادله خصوصی مربوط به عدم وجوب احتیاط در متعارضین است مثل: تخیّر احدهما و یا خذ باحدهما.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۲۶

بنابراین هم احادیثی که موجب احتیاط است به صورت عمومی و خصوصی فراوان وجود دارد و هم احادیثی که موجب رخصت و اباحه است به صورت عمومی و خصوصی فراوان وجود دارد.

* پس مراد از (و ان لم یکن فی الکثرة بمقدار أدلّة التوقف ...) چیست؟

این است که بله از نظر آماری احادیثی که دال بر احتیاط‌اند بیشترند، لکن از نظر قوت دلالت قوی‌تر از احادیثی هستند که دلالت بر

برائت و تخییر و توسعه دارند.

و لذا ما در شک در تکلیف (یعنی شبهات حکمیه) برائتی هستیم چه حکمیه باشد و چه موضوعیه.

* تصحیح و تفصیل شیخ در آمار مزبور چگونه است؟

۱- در باب تعارض نصین: اگر تعدادی روایت دلالت بر اخذ به موافق احتیاط دارند، روایات بیشتری بر تخییر و توسعه دلالت دارند که از نظر سند و دلالت اقوی از دسته اوّل هستند.

۲- اما در باب فقدان نصّ:

اگر روایاتی فراوان مبنی بر وجوب احتیاط و توقف وجود دارنـد، روایاتی هم بر عـدم وجوب احتیاط و جریان برائت وجود دارد که اگرچه تعـدادشان کمتر است و لکن از نظر دلالـت اقوی از اخبار احتیاطانـد در نتیجه بهتر است اخبار احتیاط حمل بر ارشاد مشترک شوند و در شبهات حکمیه اصل برائت جاری شود.

* حاصل مطلب در (و منها انّ الشبهة فی نفس الحکم یسأل عنها الامام علیه السّلام) چیست؟

این است که اگر مکلفین حکمی از احکـام الهیه را نمی‌داننـد، موظف‌انـد که آن را از معصـوم علیه السّـلام سؤال نماینـد و چنـانچه دسترسی به معصوم نداشتند، باید احتیاط کنند.

پس اگر مع التمکن سؤال واجب است پس با عـدم تمکّن بایـد احتیاط کرد و مکلف در صورت ارتکاب معـذور نمی‌باشـد و اما در شبهات موضوعیه سؤال عن الامام لازم نیست و جاهل معـذور است و لو دسترسـی به امام ممکن باشـد. وقتی سؤال عند التمکّن لازم نباشد، احتیاط هم عند التعذّر واجب نیست.

* پس مراد محدّث عاملی از (بل علمهم بجمیع افراده غیر معلوم ... الخ) چیست؟

این است که علم و آگاهی ائمه علیهم السّـلام به حکم همه افراد شـبهه در موضوعات یا معلوم نیست و معلوم العدم است یعنی یقین داریم که ائمه علیهم السّلام علم حضوری به احکام همه جزئیات و موضوعات ندارند.

زیرا چنین علمی از شـعب علم غیب است که به ذات خداونـد اختصاص دارد، هرچنـد ائمه نیز به مقـدار نیازشان از غیب باخبرانـد و چنانچه اراده نمایند که از امری یا موضوعی آگاه شوند بر چنین کاری قادرند.

* مراد از (ما ذکره من الفرق لا مدخل له ... الخ) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به فرمایشات شیخ حرّ مبنی بر اینکه:

اولا: این فرق‌گذاری میان شبهه موضوعیه و حکمیه که سؤال در احکام واجب است و در موضوعات

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۲۷

نه، ربطی به تفصیل شما یعنی احتیاط کردن جاهل در شبهه حکمیه و احتیاط نکردنش در شبهه موضوعیه ندارد، چرا؟ زیرا که:

۱- جاهـل به احکـام واقعیّه در صورت امکـان بایـد مجهولش را از امـام علیه السّـلام سؤال کنـد و در زمـان غیبت به فحص در میان امارات بپردازد و اگر به یأس رسید معذور است و الّا در صورت ارتکاب به حرام و یا عدم ارتکاب به واجب معذور خواهد بود.

۲- اینکه در صورت تعـذّر و بعـد الفحص و الیأس احتیاط واجب است، خیر، وجوب سؤال عنـد التمکّن مسـتلزم وجوب احتیاط عند التعذّر نمی‌باشد.

ثانیا: جاهل به موضوعات نیز شـرعا معذور است چه تمکّن از سؤال داشـته باشد یا نه، درهرصورت حق ارتکاب دارد، چرا؟ زیرا: در شبهـات موضوعیه فحصـی لازم نیست چه از امام علیه السّـلام و چه از غیر امام، چون عـدم الفحص ما در شـبهات موضوعیه عامل از میان رفتن احکام نمی‌شود و احکام محفوظاند.

فی المثـل الخمر حرام یک قانون است، حال ما بـدانیم فلان ظرف خمر است یا نه پاک است یا نجس، ضـربه‌ای به قانون مزبور وارد

نشده و به حال خود باقی است.

* جاهل به حکم برای تفحص و دست‌یابی به حکم به چه اماراتی باید رجوع کند؟

اگر مقلّد است اماره او فتوای مجتهد و مرجع اوست. و اگر مجتهد است، ادلّه و احکام اماره اوست.

* اگر احتیاط واجب نیست پس چرا سؤال عند التمکّن واجب است؟

زیرا احکام واقعیّه‌ای که خدا وضع نموده از بندگانش می‌خواهد و راضی نیست که بندگانش در دست‌یابی به احکام واقعیّه تلاش نکنند چرا که احکام از بین می‌رود.

* پس مراد شیخ از (و امّا مسألهٔ مقدار معلومات الامام علیه السّلام ... الخ) چیست؟

این است که مطلب جناب محدّث عاملی که فرمود:

علم ائمه علیهم السّلام به جزئیات و وقایع خارجیه معلوم نیست و یا معلوم العدم است و به فرض وجود چنین علمی، کیفیت علم آنها به جزئیات و وقایع آیا ارادی است که کلّما أرادوا شاءوا علموا؟ و یا به مجرد التفات و توجه به چیزی و لو بدون اراده و نخواسته آگاه می‌شوند و علم پیدا می‌کنند؟ و یا اینکه علمشان مثل علم حقّ علمی حضوری است به همه جزئیّات و واقعیات خارجیه یک اظهار نظر عقلی ناقص است و لذا در این مسئله باید از کلام خود معصومین کمک بگیریم، اگرچه از روایات وارده در این باب مطلب مطمئن‌کننده‌ای به دست نمی‌آید.

* نظر شما پیرامون علم ائمه علیهم السّلام چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۲۸

متن:

ثمّ قال:

و منها: أن اجتناب الشبهة فی نفس الحکم أمر ممکن مقدور، لأنّ أنواعه محصورة، بخلاف الشبهة فی طریق الحکم فاجتنابها غیرممکن، لما أشرنا إلیه: من عدم وجود الحلال البیّن، و لزوم تکلیف ما لا یطاق. و الاجتناب عمّا یزید علی قدر الضرورة حرج عظیم و عسر شدید، لاستلزامه الاقتصار فی الیوم و اللیلة علی لقمة واحدة و ترک جمیع الانتفاعات، انتهی.

أقول: لا ریب أنّ أکثر الشبهات الموضوعیة لا یخلو عن أمارات الحلّ و الحرمة، ک «ید المسلم»، و «السوق»، و «أصالة الطهارة»، و «قول المدّعی بلا معارض»، و الأصول العدمیّة المجمع علیها عند المجتهدین و الأخباریین، علی ما صرّح به المحدّث الأسترآبادیّ کما سیجیء نقل کلامه فی الاستصحاب، و بالجملة: فلا یلزم حرج من الاجتناب فی الموارد الخالیة عن هذه الأمارات، لقلّتها.

ترجمة:

سپس جناب حرّ عاملی می‌فرماید: و از جمله این وجوه اینکه: اجتناب از شبهه در خود احکام امر ممکن و مقدوری است، زیرا انواع شبهه حکمیه محصور و معدود است (حد اکثر ۵ یا ۶ تا). به خلاف شبهات موضوعیّه (که فراوان) و اجتناب و احتیاط از آنها غیرممکن است، به خاطر عدم وجود حلال بیّن و حرام بیّن در آنها که به آن اشاره نمودیم و به خاطر لازم آمدن تکلیف ما لا یطاق. و اجتناب از آن مقدار که زیادتر از قدر ضرورت است، خود حرجی بزرگ و عسری شدید است، چرا که مستلزم اکتفا کردن به یک لقمه (غذا) در شبانه‌روز و ترک تمام بهره‌وری‌ها.

پاسخ شیخ به دلیل جناب حرّ

بلاشک بیشتر شبهات موضوعیه خالی از امارات حلیّت و حرمت نیستند مثل ید مسلم و سوق (مسلمین) و اصالة الطهارة و قول مدّعی بلا معارض (که فی المثل شخص می‌گوید این مال، مال من است و کسی در این مالکیت با او معارضه نمی‌کند) و اصول عدمیه

(مثل استصحاب عدم) که مجمع علیه مجتهدین و اخباریین است، چنان‌که محدّث استرآبادی نیز به این مسئله تصریح نموده است.

خلاصه اینکه هیچ حرجی از اجتناب در شبهات (حتی) در مواردی هم که خالی از این امارات هستند لازمی نمی‌آید، به دلیل قلّت و کم بودنشان.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۲۹

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در (و منها: ان اجتناب الشبهة فی نفس الحکم امر ممکن ...) چیست؟

این است که شبهات حکمیه به دلیل مبتلا به بودنشان در زمان خود ائمه، توسط حضرات علیهم السّلام بیان گردید چه قولا چه فعلا و یا تقریرا، تعدادشان بسیار کم است و لذا احتیاط در چند تا شبهه حکمیه مستلزم عسر و حرج نمی‌باشد و خللی در نظام زندگی مکلفین به وجود نمی‌آورد.

* پس مراد از (بخلاف الشبهة فی طریق الحکم ...) چیست؟

این است که احتیاط در شبهات موضوعیه به دلیل کثرت و فراوانی‌شان ممکن نیست، چرا که مستلزم عسر و حرج و اختلال در نظام زندگی است پس بهتر است در این گونه شبهات برائتی شویم.

* مراد از (و الاجتناب عمّا یزید علی قدر الضرورة حرج ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه آیا امکان ندارد که در شبهات موضوعیه نیز تا آنجا که تعذّر لازم نیاید احتیاط کنیم؟ که جناب حرّ پاسخ می‌دهد که چرا؟

لکن احتیاط در بیشتر از قدر ضرورت مستلزم عسر و حرج است و زندگی را با مشقّت روبرو می‌کند.

فی المثل اگر در هنگام خریدن نان از نانوایی و یا پارچه از بازار و هکذا ... شک کنید که آیا حلال است یا حرام، پاک است یا نجس و ... و در نتیجه اقدام به خریداری نکنید به خطر خواهید افتاد و خدا چنین حالی را نسبت به بندگانش نمی‌خواهد.

* شیخ اعظم چه پاسخی به مدّعای جناب حرّ می‌دهد؟

می‌فرماید: از آنجا که اغلب موضوعات همراه با امارات ظنّیه و معتبره است که قائم مقام علم‌اند، احتیاط در شبهات موضوعیه نیز اشکال ندارد.

فی المثل وقتی شما اقدام به خرید گوشت، شیر، ماست، روغن و ... از بازار می‌کنید در صورتی که نسبت به حرمت یا حلیّت و یا طهارت و نجاست آنها دچار شک شدید به قاعده سوق المسلمین که اماره تذکیه و حلیّت است و قائم‌مقام علم، تمسّک کرده و از خود رفع شک می‌کنید و یا در هنگام شک در مالکیّت جنس به قاعده ید که اماره ظنّیه معتبره ملکیّت است تمسّک کرده و بی‌دغدغه خرید می‌نمائی.

پس در اینجا نیز نوبت به جریان اصل احتیاط نمی‌رسد چرا که اماره معتبره زائل‌کننده شک است و موضوع اصل را از بین می‌برد.

* مراد شیخ از عبارت (و الاصول العدمیة المجمع علیها ...) چیست؟

این است که بیشتر موضوعات خارجیه دارای استصحاب اصول عدمیه بسیاری از قبیل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۳۰

۱- اصالة عدم الملکیّة که اماره بر حرمت یا حلیت است.

۲- اصالة الصحّة که محمول فعل مسلم است در رابطه با موضوعات وجود دارد و به عبارت دیگر بیشتر موضوعات خارجیه دارای استصحاب‌اند چه وجودیّه و چه عدمیّه چرا که دارای حالت سابقه‌اند و لذا وقتی در این موارد می‌شود استصحاب نمود چه جایی

برای اصل احتیاط و یا برائت باقی می‌ماند.

فی المثل:

۱- این ظرف قبلا نجس بوده است اکنون شک می‌کنیم پاک شده است یا نه؟ از حالت سابقه آن استفاده کرده، استصحاب نجاست می‌کنیم.

۲- این مایع قبلا خمر بود آیا اکنون خلّ شده است یا نه، استصحاب می‌کنیم بقاء خمریت را.

و لذا اگر استصحابات وجودیه را قابل خدشه بدانید، استصحابات عدمیّه که مجمع علیه مجتهدین و اخباریین بوده و غیر قابل خدشه‌اند.

حال احتیاط در شبهات موضوعیه‌ای نادره و کمیابی که مشمول هیچیک از امارات مزبور نیستند مثل مایع مردّد میان خمر و خلّ و یا لحم مطروحه فی الطریق که مردّد میان مذکّی و میته است چه عسر و حرجی را به دنبال دارد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۳۱

متن:

ثمّ قال:

و منها: أنّ اجتناب الحرام واجب عقلا- و نقلا- و لا- یتمّ إلّا باجتناب ما یحتمل التحریم ممّا اشتبه حکمه الشرعیّ و من الأفراد الغیر الظاهرة الفردیّة، و ما لا- یتمّ الواجب إلّا به و کان مقدورا فهو واجب. إلی غیر ذلک من الوجوه. و إن أمکن المناقشة فی بعضها، فمجموعها دلیل کاف شاف فی هذا المقام، و اللّه أعلم بحقائق الأحکام،[۵۸] انتهی.

أقول: الدلیل المذکور أولی بالدلالة علی وجوب الاجتناب عن الشبهة فی طریق الحکم، بل لو تمّ لم یتمّ إلّا فیه، لأنّ وجوب الاجتناب عن الحرام لم یثبت إلا- بدلیل حرمة ذلک الشیء أو أمر وجوب إطاعة الأوامر و النواهی ممّا ورد فی الشرع و حکم به العقل، فهی کلّها تابعة لتحقّق الموضوع أعنی الأمر و النهی، و المفروض الشکّ فی تحقّق النهی، و حینئذ: فإذا فرض عدم الدلیل علی الحرمة، فأین وجوب ذی المقدمة حتّی یثبت وجوبها؟

نعم، یمکن أن یقال فی الشبهة فی طریق الحکم بعد ما قام الدلیل علی حرمة الخمر: یثبت وجوب الاجتناب عن جمیع أفرادها الواقعیّة، و لا یحصل العلم بموافقة هذا الأمر العامّ إلّا بالاجتناب عن کلّ ما احتمل حرمته.

لکنّک عرفت الجواب عنه سابقا، و أنّ التکلیف بذی المقدمة غیر محرز إلّا بالعلم التفصیلیّ أو الإجمالی، فالاجتناب عمّا یحتمل الحرمة احتمالا مجرّدا عن العلم الإجمالی لا یجب، لا نفسا و لا مقدّمة، و اللّه العالم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۳۲

ترجمه:

سپس جناب حرّ می‌فرماید و از جمله این وجوه این وجه است که:

اجتناب از محرّمات (الهیه) عقلا و شرعا واجب است (و یقین به برائت حاصل نمی‌شود) مگر با اجتناب از آنچه محتمل التحریم است از (آن) اموری که حکم شرعی‌شان مشتبه است و از افراد غیر ظاهرة الفردیة (همان قسمی که مردّد است میان شبهه حکمیه و شبهه موضوعیه) که (فی المثل فرموده حرمت علیکم الخبائث و ما نمی‌دانیم که آیا تتن از افراد خبائث هست یا نه؟) و آنچه (یعنی مقدمه واجب) تمام نمی‌شود، واجب مگر به وسیله آن (مقدّمه) در حدّ مقدور واجب است (و مقدمه واجب همان است که از مشتبهات هم اجتناب شود) و غیر ذلک از این وجوه.

و اگرچه مناقشه در برخی از این وجوه (که گفته‌ام) قابل خدشه است، لکن مجموعه این وجوه دلیل کافی در این مقام (و مسئله‌ای که گفتیم) می‌باشد و خدا به حقایق امور و احکام آگاه‌تر است.

پاسخ شیخ به دلیل جناب حرّ

دلیل مذکور (یعنی مقدمهٔ الواجب واجب). اگر در شبهات حکمیه جریان دارد، به دلیل اولی در شبهات موضوعیه جریان دارد، بلکه اگر بنا باشد (این مسئله مقدمهٔ الواجب واجب) درست و تمام بشود، تمام نمی‌شود مگر در شبهات موضوعیه، زیرا وجوب اجتناب از حرام ثابت نمی‌شود مگر به دلیل حرمت آن شیء است (مثل اجتنب عن الخمر) و یا به دلیل امر به وجوب اطاعت از اوامر و نواهی (الهیه) (یعنی که منشأ آن عمومی است)، از آنچه وارد شده در شرع و عقل حکم به آن نموده است (که فی المثل باید خدا را اطاعت نمود).

پس تمام این امور از جمله اطاعت تابع تحقّق موضوع یعنی امر و نهی است (یعنی باید امر را بدانم تا اشتغال یقینیّه مستلزم برائت یقینیّه باشد) و حال آنکه مفروض ما شک در تحقّق نهی است.

پس اگر فرض شود عدم دلیل بر حرمت وجوب ذی المقدّمه کجاست تا ثابت شود وجود مقدمه.

بله در شبهات موضوعیه می‌توان گفت: بعد از اقامه دلیل بر حرمت خمر اثبات می‌شود وجوب اجتناب از تمام افراد واقعی خمر و علم به موافقت این امر عام حاصل نمی‌شود مگر با اجتناب از هرآنچه محتمل الحرمهٔ است، لکن جواب این مسئله را قبلا دانستی که تکلیف به اجتناب از خمر محرز نیست، مگر تفصیلا و یا اجمالا- بدانی یکی از دو ظرف خمر است (و به عبارت دیگر بیان تمام نمی‌شود مگر با علم به صغری و کبری) امّا اجتناب کردن از آنچه محتمل الخمریه است آن‌هم احتمال مجرد از علم اجمالی نه واجب نفسی است و نه واجب غیری.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۳۳

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در (انّ اجتناب الحرام واجب عقلا و نقلا و لا یتمّ ...) چیست؟

این است که بلاشک پرهیز از محرّمات عقلا و نقلا واجب است.

اما عقلا چون عقل نافرمانی و معصیت مولی را زشت و ناپسند می‌شمارد.

و اما نقلا چون آیه شریفه می‌فرماید: أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ سپس جناب حرّ می‌فرماید که: بلاشک منظور از اجتناب، اجتناب از محرّمات واقعیّه است و نه صرفا محرّمات معلومه، چرا که در لسان دلیل چنین قیدی نیامده است. پس از هرآنچه در واقع و نفس الامر حرام است باید اجتناب کنیم چه بدان علم داشته باشیم چه بدان علم نداشته باشیم. لکن اجتناب از موارد شبهات حکمیّه‌ای که محتمل التحریم است مثل شرب تتن و از موارد شبهات مردّد، مثل خمر غیر مسکر و یا غناء در مراثی و ... مقدمه علمیه است برای اجتناب از هرآنچه در واقع حرام است.

* مراد شیخ حرّ از مطلب اخیر چیست؟

این است که:

۱- اگر ما در مقام ارتکاب تنها به حلال بیّن اکتفاء کنیم و از حرام بیّن بالتفصیل و یا بالاجمال و حرام محتمل (مردّده) اجتناب کنیم، یقین پیدا می‌کنیم که از حرام واقعی اجتناب کرده‌ایم و این از باب مقدّمه علمیّه است. (صغری)

۲- مقدمه علمیه چنانچه مقدور مکلّف باشد بالاجماع واجب است. (کبری)

پس: اجتناب از موارد شبهات حکمیّه و مردّده از باب مقدّمه علمیّه واجب است. (نتیجه)

* عبارهٔ اخرای استدلال شیخ حرّ چیست؟

این است که:

۱- احراز کرده‌ایم که تکلیف ما اجتناب از محرّمات الهیه است و لذا باید اشتغال یقینیّه در رابطه با امتثال این تکلیف برای ما حاصل شود.

۲- اشتغال یقینیّه با اجتناب از محرّمات معلومه و محرّمات مشکوکه حاصل می‌شود از باب مقدمه علمیه.

پس: باید از موارد شبهات حکمیه و مشکوکه اجتناب کنیم از باب مقدّمه علمیّه.

* پاسخ جناب شیخ به استدلال شیخ حرّ چیست؟

این است که اگر مقدّمات مزبور (از جمله مقدمه علمیّه) ثابت‌کننده وجوب اجتناب از مشتبه الحکم و شبهه مردّده‌اند، به طریق اولی اثبات‌کننده وجوب اجتناب از امور مشتبهه در شبهه موضوعیّه خواهند بود.

* چرا جناب شیخ چنین اولویتی را در پاسخ به جناب حرّ مطرح می‌کند؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۳۴

زیرا: ۱- در شبهه موضوعیّه یک نهی تفصیلی داریم که (فی المثل) لا تشرب الخمر است ولی آنکه شک ما در فلان مایع خارجی است که آیا این مایع خمر است یا خلّ.

۲- و حال آنکه در شبهات حکمیّه چنین نهی صریحی گذاشته و منشأ شک ما فقدان یا تعارض یا اجمال نصّ است. پس: اگر اجتناب در شبهات حکمیّه واجب باشد به طریق اولی باید در شبهات موضوعیّه هم واجب باشد.

* پس مراد شیخ اعظم از (بل لو تمّ لا یتمّ الّا فیه ...) چیست؟

این است که این استدلال شیخ حرّ اگر هم کامل باشد به درد شبهات موضوعیّه می‌خورد، نه حکمیّه و مردّد.

* دلیل شیخ بر مدّعای فوق چیست؟

این است که دلیل وجوب اجتناب از حرام:

۱- یا دلیل خاصی است که (فی المثل) می‌گوید: الخمر حرام.

۲- و یا ادلّه عامی است که (فی المثل) می‌گوید: أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ و حال آنکه هیچیک از ادلّه مزبور در موارد شبهه جاری نمی‌باشد. چرا؟ زیرا فرض بر این است که منشأ شبهه در احکام یا فقدان نصّ است یا تعارض و یا اجمال نصّ درحالی‌که ما نمی‌دانیم که شرب تتن مشمول نهی خاصّ و یا نواهی عامّه و ترک معصیت مولی هست یا نه.

در نتیجه وقتی شک داریم که در این مورد نهی هست یا نه؟ اصل ذی المقدمه واجب نخواهد بود تا چه رسد به وجوب مقدّمات ذی المقدمه. لکن: در شبهات موضوعیه نهی تفصیلی (فی المثل) حرمت علیکم الخمر وجود ندارد و در نتیجه ذی المقدمه واجب شده است. پس مقدّمات آن‌هم واجب است پس دلیل مزبور اختصاص دارد به شبهات موضوعیه.

لکن:

۱- در شبهات موضوعیه نهی تفصیلی (مثلا) حرّمت علیکم الخمر وجود دارد.

۲- در نتیجه نهی تفصیلی مزبور ذی المقدمه واجب شده است

پس: مقدمات این ذی المقدمه نیز واجب است.

حاصل مطلب اینکه: این دلیل جناب حرّ اختصاص پیدا می‌کند به شبهات موضوعیّه و نه حکمیه.

* عبارهٔ اخرای مطالب شیخ اعظم چیست؟

این است که:

۱- در شبهات حکمیّه هر حرمتی دلیل می‌خواهد.

۲- اشتغال یقینی مربوط به محرّمات معلومه است و نه محرّمات مشکوکه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۳۵

۳- شرب تتن از مصادیقی است که مشکوک الحرمهٔ است و نه معلوم الحرمهٔ.

۴- برائت یقینیّه تابع اشتغال یقینیّه است. چون در شرب تتن که مشکوک الحرمهٔ است اشتغال یقینیّه وجود ندارد، برائت یقینیّه هم در کار نیست.

اما: در شبهات موضوعیّه (فی المثل) شارع فرموده: اجتنب عن الخمر

نهی مزبور شامل تمام مصادیق خمر می‌شود چه معلوم چه مظنون، چه مشکوک، چه موهوم.

حال اشتغال یقینیّه در اینجا من باب مقدّمه علمیّه مستلزم اجتناب از همه محتملات مزبور است در نتیجه: با اجتناب از محتملات مزبور اشتغال یقینیّه و به دنبال آن برائت یقینیّه حاصل می‌شود، پس این دلیل مربوط به شبهات موضوعیّه است.

* منظور از آوردن کلمه (لو) چیست؟

می‌خواهد بگوید این دلیل (مقدّمه علمیه) چه در احکام و چه در موضوعات بی‌وجه است، چرا؟ زیرا مادامی‌که حکم خدا بیان نشده، چه در احکام و چه در موضوعات عقاب بلابیان قبیح است و بیان تمام نمی‌شود، مگر با علم به صغری و کبری، درحالی‌که مقدّمه علمیه مربوط به بابت علم اجمالی است.

فی المثل دو ظرف داریم شک می‌کنیم که این ظرف خمر است یا آن ظرف، من باب مقدّمه علمیه از هر دو ظرف اجتناب می‌کنیم و حال آنکه در باب شک بدوی که ما نحن فیه است علم اجمالی مطرح نیست چه در شبهه حکمیه چه در شبهه موضوعیّه.

* مراد شیخ از (انّ التکلیف بذی المقدمه غیر محرز ... الخ) روشن‌تر بیان کنید؟

مراد شیخ این است که دلیل جناب حرّ نه تنها مربوط به شبهات حکمیه نیست، بلکه در شبهات موضوعیّه هم تام و تمام نیست. چرا که تمامیت و عقاب‌آور بودن بیان بدین صورت است که:

۱- موضوع (صغرای قضیه) محرّز شود. فی المثل: هذا خمر.

۲- حکم (کبرای کلی قضیه) محرّز شود. فی المثل: کلّ خمر حرام.

در نتیجه: فهذا حرام.

حال:

۱- احراز این دو مقدمه در موارد علم تفصیلی و علم اجمالی است.

۲- در موارد شک بدوی (که مورد بحث ماست) و لو کبری معلوم باشد ولی صغری مشکوک است.

در نتیجه: اجتناب از فرد مشکوک نه واجب نفسی است مثل موارد علم تفصیلی و نه واجب مقدّمی است مثل موارد علم اجمالی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۳۶

متن:

الثالث:

أنّه لا شکّ فی حکم العقل و النقل برجحان الاحتیاط مطلقا، حتّی فیما کان هناک أمارهٔ علی الحلّ مغنیهٔ عن أصالهٔ الإباحهٔ، إلّا أنّه لا ریب فی أن الاحتیاط فی الجمیع موجب لاختلال النظام کما ذکره المحدّث المتقدّم ذکره[۵۹]، بل یلزم أزید ممّا ذکره، فلا یجوز الأمر به من الحکیم، لمنافاته للغرض. و التبعیض بحسب الموارد، و استحباب الاحتیاط حتّی یلزم الاختلال- أیضا- مشکل، لأنّ تحدیده فی غایهٔ العسر، فیحتمل التبعیض بحسب الاحتمالات، فیحتاط فی المظنونات.

و أمّا المشکوکات فضلا عن انضمام الموهومات إلیها، فالاحتیاط فیها حرج مخلّ بالنظام، و یدلّ علی هذا: العقل بعد ملاحظهٔ حسن

الاحتياط مطلقا و استلزام كليّته الاختلال. و يحتمل التبعيض بحسب المحتملات، فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمّة فى نظر الشارع كالدماء و الفروج، بل مطلق حقوق الناس بالنسبة إلى حقوق اللّه تعالى، يحتاط فيه، و إلا فلا. و يدلّ على هذا: جميع ما ورد من التأكيد فى أمر النكاح، و أنّه شديد، و أنّه يكون منه الولد[۶۰].

منها: ما تقدّم من قوله صلّى اللّه عليه و آله: «لا تجامعوا على النكاح بالشبهة»، قال عليه السّلام: «فإذا بلغك أن امرأة أرضعتك»- إلى أن قال-: «إنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة»[۶۱].

و قد تعارض هذه بما دلّ على عدم وجوب السؤال و التوبيخ عليه[۶۲]، و عدم قبول قول من يدّعى حرمة المعقودة مطلقا[۶۳] أو بشرط عدم كونه ثقة[۶۴]، و غير ذلك[۶۵].

و فيه: أن مساقها التسهيل و عدم وجوب الاحتياط، فلا ينافى الاستحباب. و يحتمل التبعيض بين مورد الأمارة على الإباحة و موارد لا يوجد فيها إلّا أصالة الإباحة، فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات و الوقوف عند الشّبهات على الثانى دون الأوّل، لعدم صدق الشبهة بعد الأمارة الشرعيّة على الإباحة، فإنّ الأمارات فى الموضوعات بمنزلة الأدلّة فى الأحكام مزيلة للشّبهة، خصوصا إذا كان المراد من الشبهة ما يتحيّر فى حكمه و لا بيان من الشارع لا عموما و لا خصوصا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۳۷

بالنسبة إليه، دون مطلق ما فيه الاحتمال، و هذا بخلاف أصالة الإباحة، فإنّها حكم فى مورد الشبهة لا مزيلة لها. هذا، و لكن أدلّة الاحتياط لا تنحصر فى ما ذكر فيه لفظ «الشبهة»، بل العقل مستقلّ بحسن الاحتياط مطلقا. فالأولى: الحكم برجحان الاحتياط فى كلّ موضع لا يلزم منه الحرام. و ما ذكر من أنّ تحديد الاستحباب بصورة لزوم الاختلال عسر، فهو إنّما يقدح فى وجوب الاحتياط لا فى حسنه.

ترجمه:

تنبیه سوم: احتیاط تام موجب اختلال در نظام زندگی است

اشاره

در حکم عقل و نقل به خوبی و رجحان احتیاط، به‌طور مطلق تردیدی وجود ندارد حتی در شبهاتی که در آن شبهات اماره بی‌نیازکننده (ما) از اصالهٔ الاباحه باشد، جز اینکه بلا شک احتیاط در تمام (شبهات موضوعیّه) موجب اختلال نظام (زندگی) است، چنانکه شیخ حرّ عاملی در گذشته به این مطلب اشاره نمود، بلکه از (احتیاط در تمام شبهات موضوعیّه) زیادتر از آنچه شیخ فرموده (عسر و حرج) لازم می‌آید (یعنی مستلزم عسر و حرج شدید، تکلیف ما لا یطاق، و تکلیف به محال لازم می‌آید) پس امر به چنین احتیاطی (و لو استحبابا) از جناب مولای حکیم جایز نیست، چرا که با غرض (از خلق انسان و استفاده او از نعمات) منافات دارد (و خلاصه نقض غرض است) پس (احتیاط هم خوب است و هم بد و لکن برای تشخیص این خوب و بدی چه باید کرد؟).

راههای تشخیص حسن و قبح احتیاط در موضوعات مختلفه

۱- تبعیض (قائل شویم) به حسب مراتب (یعنی بگوئیم که) احتیاط مستحب است تا آن مرتبه‌ای که اختلال در نظام لازم آید، این طریق نیز مشکل است (همان‌طور که احتیاط در تمام شبهات موضوعیّه مشکل بود) چرا که تعیین حدود این مطلب (که روزانه با صدها شبهه موضوعیه روبرو می‌شویم) در نهایت دشواری است.

۲- امکان دارد (قائل شدن به) تبعیض به حسب احتمالات، پس در مظنونات احتیاط می‌شود (یعنی هرکجا که ظن غیر معتبر بر حرمت‌داری احتیاط خوب است).

- و امّا احتیاط در (موضوعاتی که) شک (شما متساوی الطرفین است) چه رسد به ضمیمه کردن موهومات به این مشکوکات، حرجی است که مخلّ نظام زندگی است و دلالت می‌کند بر این تبعیض حکم عقل (البته) پس از در نظر گرفتن: ۱- خوب بودن احتیاط مطلقا (که احتیاط بطور کلّی خوب است) ۲- و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۳۸

مستلزم مخلّ بودنش در نظام را (یعنی از طرفی می‌بینیم که اگر مرجوح را مقدّم بر راجح بداریم قبیح است.

پس باید راجح را مقدم بر مرجوح بدانیم. بدین معنا که هرکجا ظنّ است احتیاط و هرکجا که شک و وهم داریم لا احتیاط).

۳- ممکن است (قائل شدن) به تبعیض به حسب محتملات، پس حرام محتمل اگر از امور بسیار بسیار مهم است شرعا مثل دماء و فروج و بلکه مطلق حقوق الناس (یعنی اموال و اعراض و نفوس)، نسبت به حقوق الهیّه احتیاط بهتر است و الّا فلا. و دلالت دارد بر این تبعیض تمام روایاتی که تأکیدکننده (اموری) در امر نکاح‌اند در حالی که نکاح مسئله بسیار مهمّی است و منشأ (تولید) فرزند است. و از جمله این ادلّه این سخن امام علیه السّلام است که در صورت شبهه اقدام به نکاح نکنید تا آنجا که امام علیه السّلام (در معنای شبهه در اینجا) فرموده‌اند که پس اگر (توسط کسی) به تو برسد که فلان زن شیردهنده (زمان کودکی) توست (هرچند حجت نیست و می‌توانی ازدواج کنی) ولی بهتر است احتیاط کنی.

و گاهی (به نظر برخی) تعارض می‌کند این (حدیثی که نقل شد و گفته شد که احتیاط خوب است) با آن احادیثی که دلالت بر عدم وجوب سؤال عند الازدواج و تقبیح و سرزنش (فرد به خاطر سؤال و تفحص پیرامون همسرش پس از ازدواج) و قبول نکردن سخن کسی که ادعای حرمت آن زن معقوده (بر شما) دارد، حال به‌طور مطلق و یا به شرط اینکه ادّعاکننده مورد وثوق نباشد.

در مورد این احادیث بعدی (سخن این است که) سیاق این احادیث تسهیل امر و عدم وجوب احتیاط (بر بندگان) است، در نتیجه تنافی با استحباب ندارد.

۴- ممکن است (قائل شدن به) تبعیض میان شبهات موضوعیه (همراه با) اماره حلیّت و میان شبهات موضوعیّه‌ای که هیچ اماره‌ای جز اصالهٔ الاباحهٔ در آن‌ها یافت نمی‌شود. پس حمل می‌شود احادیث (قف عند الشبههٔ و ...) وارد شده بر اجتناب از شبهات بر دوّمی (یعنی آنجایی که اماره حلیّت وجود ندارد) و نه بر اوّلی (که اماره بر حلیّت وجود ندارد). به دلیل صدق نکردن شبهه پس از (قیام) اماره معتبره بر اباحه (یعنی آنجا که اماره معتبره وجود دارد دیگر شک معنا ندارد تا که قف عند الشبههٔ جاری شود). پس (وجود) امارات معتبره در موضوعات نازل منزله ادلّه هستند در شبهات حکمیّه که زائل کنند آن (شبهات) هستند.

به‌ویژه اگر مراد از شبهه سرگردانی در حکم آن (موضوع) است و بیانی از شارع نرسیده نه بیان عمومی (مثل ید المسلم که حجّت است و اگر باشد تحیّری باقی نمی‌ماند) و نه بیان خصوصی (مثل الماء حلال که اگر به ما برسد دیگر جائی برای تحیّر وجود ندارد) و به عبارت دیگر (اگر شبهه به‌معنای تحیّر باشد امارات ورود دارند و اگر شبهه به‌معنای شک باشد، امارات حاکم‌اند). نه اینکه مطلق هر چیزی که در آن احتمال است (و شبهه به‌معنای شک است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۳۹

و این (شبهات موضوعیّه‌ای که همراه با اماره نیستند) به خلاف موردی است که اصالهٔ الاباحه (جاری می‌کنیم)، زیرا که اینجا (اصالهٔ الاباحهٔ) حکمی است (ظاهری و تعبّدی) در مورد شبهه که آن (شبهه را) از بین نمی‌برد.

و لکن ادلّه احتیاط منحصر در لفظ و کلمه شبهه نیست تا شما بگوئید شبهه به چه معناست؟ بلکه عقل مستقل است به حسن احتیاط حتّی در شبهه موضوعیه‌ای که اماره بر حلیّت آن قائم شده پس مستحب است حکم به احتیاط در هر موضعی که از آن حرام لازم نیاید و آنچه ذکر شد مبنی بر اینکه محدود کردن استحباب به صورت لزوم اختلال عسر است در وجوب احتیاط مضرّ است و نه در حسن الاحتیاط.

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در تنبیه قبلی چه بود؟

این بود که در شبهات موضوعیّه تحریمیّه نیز مثل شبهات حکمیه تحریمیّه احتیاط واجب نیست.

* غرض از بیان تنبیه سوّم چیست؟

تعیین حدود احتیاط در موضوعات است.

* مراد از پاسخ مزبور چیست؟

این است که اگرچه احتیاط واجب نیست، لکن تردیدی وجود ندارد که احتیاط کردن عند الشبهۀ عقلا و نقلا امری نیکو و راجح است. به عبارت دیگر.

۱- عقل هر عاقلی احتیاط در امور را تحسین کرده و بی‌احتیاطی در کارها را ناپسند می‌شمارد.

۲- نقلا هم روایات بی‌شماری همچون (قف عند الشبهۀ) و (احتط لدینك) و ... که ما را امر به احتیاط نموده‌اند حد اقل رجحان احتیاط را به ما گوشزد می‌کنند. پس احتیاط در شبهات موضوعیه نیز عقلا و نقلا و به‌طور مطلق حسن است چه اماره‌ای از امارات معتبره در موضوعات مثل قاعده ید، بیّنه، سوق المسلمین، اصالۀ الصحّۀ، اصالۀ الطهارۀ و ... بر حلیّت فلان شیء جزئی خارجی قائم شده باشد یا نه.

* مراد از (الّا انّه لا ریب فی انّ الاحتیاط فی الجمیع ...) چیست؟

اشاره به بیان جناب حرّ است که فرمود: بدون تردید احتیاط کردن در تمام موارد شبهات موضوعیه که مستلزم عسر و حرج شدید و اختلال در نظام زندگی است مورد نظر شارع نمی‌باشد، چرا که برای اکثر مردم قابل تحمّل نبوده و سبب دین گریزی می‌شود.

* مراد از (لمنافاته للغرض ...) چیست؟

این است که احتیاط در تمام موارد شبهه نیز نقض غرض است. چرا؟ زیرا غرض شارع این است که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۴۰

بندگان او از نعمتهای حلال و طیب دنیا استفاده نمایند و نه خود را محروم سازند.

* پس مراد از (و التبعیض بحسب الموارد) چیست؟

این است که برای رهایی از این مشکل باید احتیاط را تبعیض و تقسیم نمود. چرا که احتیاط در تمام موارد شبهه نه تنها حسنی ندارد، بلکه مستلزم قبح هم می‌باشد و لذا جناب شیخ در مقام چنین تقسیمی چهار طریق را پیشنهاد فرموده است.

* مراد از (و استحباب الاحتیاط حتّی یلزم الاختلال ...) چیست؟

بیان طریقه اوّل است مبنی بر اینکه احتیاط تا آنجائی بجا و حسن است که مستلزم اختلال در نظام زندگی نشود و الّا بی‌جا و مشکل‌ساز است.

* اشکال طریقه مزبور چیست؟

دو اشکال در طریقه فوق وجود دارد:

۱- تعیین چنین حدّ و مرزی که تا کجا موجب اختلال است و تا چه مرحله‌ای نه بسیار سخت و دشوار است چرا که مفهوم اختلال نظام مبهم و قابل تفاسیر متفاوت است.

۲- نقض غرض است، چرا که غرض از خلقت بهره‌مندی و برخورداری بندگان خدا از نعمتها است و حال آنکه احتیاط تا چنین مرحله‌ای مانع از چنین برخورداری است.

* پس مراد از (فیحتاط فی المظنونات ...) چیست؟

این است که اگر استحباب الاحتیاط حتّی یلزم الاختلال مشکل، پس هرکجا که احتمال حرمت مظنون است به یک ظنّ غیر معتبر یعنی احتمال حرمت قوّی و راجح است احتیاط حسن است.

بنابراین آنجا که احتمال حرمت و عدم حرمت مساوی است (یعنی شک) و آنجا که احتمال حرمت ضعیف و احتمال عدمش قوی‌تر است (یعنی وهم)، احتیاط حسنی ندارد.

* دلیل شیخنا بر طریق مزبور چیست؟

۱- احتیاط مطلقا حسن دارد چه مظنونات، چه در مشکوکات و چه در موهومات.

۲- بلاشک اجرای احتیاط به‌طور مطلق، مستلزم اختلال در نظام است پس باید تقسیم شود.

۳- ترجیح مرجوع بر راجح عقلا- قبیح است، پس باید احتمال راجح را اخذ و احتیاط مساوی و مرجوح را رها نمود. پس باید احتمال راجح را اخذ کرده و احتمال مساوی و مرجوح را کنار گذاشت.

* مراد از (فالحرام المحتمل اذا کان من الامور المهمة ...) چیست؟

این است که:

۱- احتیاط در امور و موضوعاتی که عند الشارع از اهمیّت بسزائی برخوردار بوده و مسامحه در آنها

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۴۱

جایز نیست مثل امور مربوط به جان‌های مردم و یا امور مربوط به اعراض و نوامیس آن‌هاست حسن و نیکوست فی المثل:

الف: شک داریم که آیا فلان شخص واجب القتل است یا نه؟

ب: شک داریم که آیا ازدواج و آمیزش با فلان زن جایز است یا نه بلکه این حسن احتیاط در مطلق اموری که مربوط به حقّ الناس است و شارع مقدّس نسبت به آنها عنایت ویژه دارد، وجود دارد.

۲- احتیاط در اموری که پای حقّ الناس در آنها در میان نیست مثل حقوق الهی محض که شارع مقدّس باب استغفار و آمرزش را در آنها باز گذاشته است، احتیاط حسنی ندارد مثل گوشت مشکوکی که در راه افتاده و مکلّف آن را می‌خورد و حال آنکه در واقع نجس و یا حرام بوده است.

* دلیل شیخنا بر طریقه مزبور چیست؟

تأکیدات شدید است که در آیات و روایات بر حقوق مردم وارد شده است و از جمله این روایات، روایتی است از امام علیه السّلام که در رابطه با امر نکاح فرموده‌اند:

لا تجامعوا علی النکاح بالشبهة ... الی ان قال- فانّ الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة.

* پس مراد از (و قد تعارض هذه بما دلّ علی عدم وجوب السؤال ...) چیست؟

این است که ما در مقابل روایت مزبور که دلالت دارد بر شبهات موضوعیه، روایاتی داریم که دلالت دارند بر عدم وجوب سؤال و تحقیق در این امور و عدم قبول سخن کسی که می‌گوید: این زنی را که شما برای خود عقد کرده‌ای بر شما حرام است. حال این گونه روایات معارض با احادیث احتیاط در امور مربوط به حقّ‌الناس‌اند و لذا طریقه مذکور قابل قبول نیست.

* پاسخ شیخ به اعتراض فوق چیست؟

این است که سیاق این روایات تسهیل و آسان گرفتن و عدم وجوب سؤال است و نه حرمت آن و این مسئله هیچ گونه تنافی با استحباب ندارد. چرا؟

زیرا سؤال مشقّت‌آور است و برای رفع این مشقّت و زحمت فرموده‌اند که سؤال نکنید.

* حاصل این پاسخ چیست؟

۱- اگر روایات احتیاط می‌گفت احتیاط واجب است، پس باید سؤال کرد تا احتیاط نمود و این روایات بگوید سؤال و احتیاط واجب نیست، تعارض حاصل می‌شود.

۲- اگر روایات احتیاط می‌گفت سؤال جایز و احتیاط حسن است و این روایات بگوید سؤال حرام است باز تعارض حاصل می‌شود.

و لکن مطلب این گونه نیست، بلکه روایات احتیاط دلالت بر حسن و استحباب احتیاط می‌کنند و این

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۴۲

روایت دلالت بر عدم وجوب سؤال. حال آیا عدم وجوب با استحباب تنافی دارد.

* مراد از (و یحتمل التبعیض بین مورد الامارهٔ علی الاباحهٔ و مورد لا لوجد الا ...) چیست؟

تقسیم احتیاط است برحسب موارد شبهات موضوعیه بدین معنا که بگوئیم در موارد شبهه موضوعیه:

۱- گاهی اماره معتبره بر حلیّت وجود دارد مثل قاعده (ید) و سوق المسلمین.

۲- و گاهی اماره معتبره‌ای بر حلیّت وجود ندارد مثل مایعی خارجی که مردّد است بین خلّ و خمر و یا طهارت و نجاست.

حال نسبت به مواردی که اماره معتبره‌ای بر حلیّت وجود ندارد و تنها می‌توان اصل اباحه را جاری کرد می‌گوئیم احتیاط حسن است.

و نسبت به مواردی که معنای شبهه تحیّر است و اماره معتبره بر حلیّت آن مورد، وجود دارد بگوئیم احتیاط حسنی ندارد، چرا که اماره معتبره بر اصول دیگر مثل احتیاط ورود دارد و موضوع تحیّر را نابود می‌کند و دیگر جائی برای آن وجود ندارد.

و نسبت به مواردی که شبهه به‌معنای شک است و شاک وجود دارد. اگرچه اماره معتبره (و یا غیر علمیّه‌ای) هم بر حلیّت مورد وجود داشته باشد باز برائت جاری می‌کنیم، چرا که امارات و ادلّه غیر علمیّه شک انسان را از بین نمی‌برد که در بند بعدی نیز به آن اشاره خواهد شد.

* چرا شیخ می‌فرماید در مواردی که اماره بر حلیّت وجود دارد احتیاط حسنی ندارد؟

زیرا همان‌طور که با قیام اماره در احکام، شبهه ما رفع می‌شود، همین‌طور هم با قیام اماره در موضوعات نیز شبهه ما رفع می‌شود چون در هر دو صورت اماره نازل منزله علم است.

در نتیجه موضوع احتیاط از بین رفته و جایی برای احتیاط باقی نمی‌ماند تا حسن باشد به‌ویژه اگر شبهه به‌معنای تردّد در حکم باشد.

* مراد از عبارت (خصوصا اذا کان المراد من الشبههٔ ما یتحیّر فی حکمه و لا بیان ...) چیست؟

بیانی بر مطلب فوق بدین معنا که شبهه دارای دو معناست:

۱- گاهی به‌معنای تحیّر و تردید است به‌طوری که فرد مردّد نمی‌داند چه بکند.

۲- و گاهی به‌معنای عدم العلم است یعنی فی المثل یقین و قطع به حرمت وجود ندارد.

حال اگر شبهه به‌معنای تحیّر باشد با قیام اماره اطمینان حاصل شده و شبهه از میان می‌رود و لذا موضوعی برای احتیاط و یا به عبارت دیگر اصل باقی نمی‌ماند.

و اگر شبهه به‌معنای عدم العلم باشد با قیام اماره نیز عدم العلم به حال خود باقی است و احتیاط حسن است چرا که اماره علم‌آور نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۴۳

* پس مراد از (و هذا بخلاف اصالهٔ الاباحهٔ، فانّها حکم فی مورد الشبههٔ لا مزیلهٔ لها ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه اگر با قیام اصالهٔ الاباحه هم شبهه زائل می‌شود پس چرا احتیاط در شبهه به‌معنای تحیّر

حسن نباشد؟ و لذا چون اصالهٔ الاباحه در مورد شبهه جاری می‌شود نه اینکه از بین برنده آن باشد، می‌فرماید احتیاط حسنی ندارد.

* حاصل مطلب در (و لکن أدلّهٔ الاحتیاط لا تنحصر فی ما ذکر ...) چیست؟

بیان اشکال در طریقه مزبور است مبنی بر اینکه اگر ادلّه حسن احتیاط منحصر بود به مواردی که لفظ شبهه در آنها آمده است تفاصیل مذکور درست بود، ولی عقل حکم بالاستقلال دارد بر اینکه (الاحتیاط حسن مطلقا حتی فی امارهٔ الحلیّهٔ).

* مراد از (فالاولی، الحکم برجحان الاحتیاط فی کلّ موضع لا یلزم منه الحرام) چیست؟

این است که طریق اوّل از طرق مذکوره صحیح است. یعنی احتیاط تا مرحله عسر و حرج حسن است، لکن به مرحله اختلال نظام که رسید دیگر قبیح است.

* پس مراد از (و ما ذکر من انّ تحدید الاستحباب ...) چیست؟

پاسخ به یک اشکال مقدّر است مبنی بر اینکه مگر شما به طریق اول اشکال وارد نکردید و گفتید که تحدید به عسر و حرج و اختلال نظام نقض غرض است، حال چطور شد که دوباره طریق اوّل را برگزیدید؟

و لذا شیخ پاسخ می‌دهد که اگر احتیاط واجب بود آن اشکالات ما بر طریق اوّل وارد بود، لکن احتیاط مستحب است و مستحب تکلیفی سهل و آسان است هرکه بخواهد بدان عمل می‌کند و هرکه نخواهد مجبور نیست که به آن عمل نماید.

* خلاصه مطالب در این تنبیه چیست؟

۱- احتیاط در شبهات موضوعیه‌ای که همراه با اماره‌اند خوب نیست و لکن احتیاط در شبهات موضوعیه‌ای که مجرد از اماره‌اند احتیاط خوب است. چرا؟

زیرا با بودن امارات معتبره، ادله احتیاط استحبابی:

۱- یا موردراند، چرا که حسن الاحتیاط جایش تحیّر است و با بودن اماره معتبره تحیّری باقی نمی‌ماند.

۲- و یا محکوم‌اند، چرا که امارات معتبره (غیر علمیه) شک را از میان نبرده و احتیاط خوب است و لذا برای تشخیص این محدوده‌ها قائل به تبعیض و تقسیم می‌شویم.

۱- یحتمل التبعیض بحسب المراتب

۲- یحتمل التبعیض بحسب الاحتمالات

۳- یحتمل التبعیض بحسب المحتملات

۴- یحتمل التبعیض بحسب الموارد.

و شیخ احتمال و تبعیض اوّل را می‌پذیرد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۴۴

متن:

الرابع:

إباحهٔ ما یحتمل الحرمهٔ غیر مختصّهٔ بالعاجز عن الاستعلام، بل یشمل القادر علی تحصیل العلم بالواقع، لعموم أدلّته من العقل و النقل، و قوله علیه السّلام فی ذیل روایهٔ مسعدهٔ بن صدقهٔ: «و الأشیاء کلّها علی هذا حتّی یستبین لک غیره أو تقوم به البیّنهٔ»[۶۶]، فإنّ ظاهره حصول الاستبانهٔ و قیام البیّنهٔ لا التحصیل، و قوله: «هو لک حلال حتّی یجیئک شاهدان»[۶۷].

لکن هذا و أشباهه- مثل قوله علیه السّلام فی اللحم المشتری من السوق: «کل و لا تسأل»[۶۸]، و قوله علیه السّلام: «لیس علیکم المسألهٔ، إنّ الخوارج ضیّقوا علی أنفسهم»[۶۹]، و قوله علیه السّلام فی حکایهٔ المنقطعهٔ الّتی تبیّن لها زوج: «لم سألت»[۷۰]- واردهٔ فی موارد وجود الأمارهٔ الشرعیّهٔ علی الحلیّهٔ، فلا تشمل ما نحن فیه.

إلا أن المسألة غير خلافيّة، مع كفاية الإطلاقات.

ترجمه:

تنبیه چهارم

اختصاص نداشتن اباحه به کسی که ناتوان از سؤال است

حلال بودن موضوعی که احتمال حرمت در آن داده می‌شود به فرد ناتوان از استعلام (و فحص) اختصاص ندارد، بلکه (اصل برائت و حلیّت) شامل توانای بر تحصیل علم هم می‌شود (و این اباحه و عدم وجوب فحص در شبهه وجوبیه) ۱- به دلیل عمومیت و اطلاق ادلّه عقلی و نقلی (اصالهٔ البراءهٔ مثل قبح عقاب بلابیان و حدیث کلّ شیء لک حلال و ...) ۲- به دلیل این سخن امام علیه السّلام در ذیل روایت مسعدهٔ ابن صدقه که فرمودند:

تمام اشیاء محکوم به حلیّت‌اند تا زمانی که حلال نبودن آن به‌خودی‌خود برای تو روشن شود و یا بیّنه‌ای بر این عدم حلیّت اقامه گردد، پس ظاهر مطلب روشن شدن و اقامه بیّنه بطور خودبه‌خودی است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۴۵

نه به سبب کسب و تحصیل (توسط شما)، ۳- و به دلیل این سخن امام علیه السّلام که فرمودند:

آن (پنیر) برای تو حلال است تا دو شاهد بر (از میته بودن مایه آن) برای تو شهادت دهند. (و لذا مادامی که بیّنه و شاهد اقامه نگردیده پنیر مزبور محکوم به حلیّت است).

لکن این دو حدیث (مذکور) و امثال آن (همچون فرموده امام علیه السّلام راجع به گوشت خریداری شده از بازار که فرمود: بخور و سؤال نکن و این فرمایش امام علیه السّلام که این‌ها برای شما مشکلی ندارد، چرا که یهود و نصاری خود را به مضیقه انداخته‌اند و این قول امام علیه السّلام (که برای چه سؤال کردی) در حکایت آن زن (عقد شده به صیغه) موقت که بعد روشن می‌شود که دارای شوهر است، وارد شده‌اند جهت مواردی که (علاوه بر اصالهٔ البراءهٔ) اماره شرعیه بر حلیّت آنها وجود دارد (مثل ید المسلم، سوق المسلمین و ظاهر حال مسلم).

پس (این احادیث) شامل ما نحن فیه (یعنی شبهات موضوعیّه‌ای که اماره بر حلیّت آن وجود ندارد و تنها می‌خواهیم اصالهٔ البراءهٔ در آن جاری کنیم) نمی‌شود، جز اینکه این مسئله اجماعی است (که شبهه موضوعیه فحص نمی‌خواهد) و اطلاقات و عمومات احادیث در این مسئله کافی است.

(تشریح المسائل)

* جهت یادآوری بفرمایید آیا جاهل به حکم معذور است یا نه؟

در مرحله اوّل خیر، بلکه موظف است به فحص پیرامون حکم مشتبه بپردازد و علم به حکم و یا احکام حاصل نماید. بنابراین بدون فحص حق ندارد مشتبه الحکم به شبهه حکمیه را مرتکب شود. لکن در مرحله یأس بعد الفحص اگر دست‌یابی به دلیل معتبر بر حرمت می‌تواند خود را بر بریء الذّمّه کرده و اصالهٔ البراءهٔ را جاری نموده و مرتکب شود. حال چه این یأس بعد الفحص در اثر فقدان نصّ باشد یا تعارض نصین و یا اجمال نصّ.

* جاهل به موضوع چطور آیا معذور است یا نه؟

بله، معذور است و لو متمکّن از سؤال و تحقیق نیز باشد. چرا که سؤال و تفحّص در موضوع بر او واجب نیست. بنابراین فرد جاهل مجاز به ارتکاب امر مشتبه است تا اینکه در اثر تصادف یا تذکّی برایش یقین به حرمت مورد مشتبه حاصل شود که در این صورت

باید اجتناب کند.

* دلیل جناب شیخ بر مدّعای فوق چیست؟

۱- اقوال و ادلّه عقلیه و نقلیه عمومی:

مثل قبح عقاب بلابیان، که مفهومش عدم قبح عقاب در صورت بیان است پس تا روزگاری که بیانی نرسیده مکلّف حقّ ارتکاب دارد و مثل کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال، چه مکلّف قادر بر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۴۶

استعلام باشد چه نباشد و مثل الاشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیر هذا. او تقوم به البیّنهٔ که علم به حرمت از روی تصادف و اقامه بیّنه است و نه سؤال و تفحّص.

۲- اقوال و ادله خصوصی: مثل هو لک حلال حتی یجیئک شاهدان، راجع به پنیر مشکوکی که منبع ساخت و تولید آن معلوم نبود و امام فرمودند برای تو حلال است تا اینکه برحسب تصادف، دو فرد عادل بر حرمت آن شهادت دهند. و مثل کل و لا تسئل که امام راجع به گوشت خریداری شده از بازار فرمودند.

و مثل لیس علیکم المسألهٔ، در پاسخ به کسی که پوست حیوانی را از بازار خریده بود و در آن تردید می‌کرد. و مثل لم سألت، در پاسخ به مردی که زن شوهردار را به خیال اینکه شوهر ندارد صیغه کرده بود و بعد از سؤال کردن فهمیده بود که زن شوهردار است.

* پس مراد شیخ از (واردهٔ فی موارد وجود الامارهٔ الشرعیّهٔ علی الحلیّهٔ) چیست؟

این است که در تمام موارد مذکور امارات معتبره بر حلیّت داریم، فی المثل:

۱- در مثال اول، دوم و سوم قانون سوق المسلمین بر این حلیّت دلالت دارد.

۲- در مثال چهارم، اصل عدم المانع را.

* پس مراد از (فلا یشمل ما نحن فیه الّا ان المسألهٔ ...) چیست؟

این است که روایات مزبور شامل مسئله مورد بحث ما یعنی موارد شبهه موضوعیّه نمی‌شود بدین معنا که این روایات دلیل بر این نمی‌شود که در مواردی هم که شبهه موضوعیّه است و اماره‌ای هم بر حلیّت وجود ندارد مکلّف حقّ دارد مرتکب شود، خیر اگر مرتکب شود معذور نیست و لذا باید سؤال کند، الا اینکه در شبهات موضوعیه احتیاط بالاجماع واجب نیست و اطلاقاتی همچون کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال برای ما کافی است.

* به‌طور خلاصه بفرمائید در مطلب اوّل چه گذشت؟

مطلب اوّل که در رابطه با شبهات تحریمیّه بود:

۱- در سه مسئله‌اش یعنی فقدان نصّ، اجمال نصّ و تعارض نصّین میان اخباریها و اصولیها اختلاف بود.

الف: مشهور اصولیین اصالهٔ البرائتی بودند.

ب: و مشهور اخباریین اصالهٔ الاحتیاطی.

۲- و در مسئله چهارم یعنی شبهه موضوعیّه اخباری و اصولی اصالهٔ البرائتی بودند و کسی قائل به وجوب احتیاط نبود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۴۷

متن:

المطلب الثانی:

فی دوران حکم الفعل بین الوجوب و غیر الحرمهٔ من الأحکام و فیه- أیضا- مسائل:[۷۱]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۷ ؛ ص ۱۴۷

الاولی:

فیما اشتبه حکمه الشرعی الکلیّ من جهة عدم النصّ المعتبر

کما إذا ورد خبر ضعیف أو فتوی جماعة بوجوب فعل، کالدعاء عند رؤیة الهلال، و کالاستهلال فی رمضان، و غیر ذلک.

و المعروف من الأخباریین هنا موافقة المجتهدین فی العمل بأصالة البراءة و عدم وجوب الاحتیاط، قال المحدّث الحرّ العاملی- فی باب القضاء من الوسائل-: إنه لا خلاف فی نفی الوجوب عند الشک فی الوجوب، إلّا إذا علمنا اشتغال الذمّة بعبادة معیّنة و حصل الشک بین فردین، کالقصر و التمام و الظهر و الجمعة و جزاء واحد للصید أو اثنین و نحو ذلک، فإنّه یجب الجمع بین العبادتین، لتحریم ترکهما معا، للنصّ، و تحریم الجزم بوجوب أحدهما بعینه، عملا بأحادیث الاحتیاط[۷۲]، انتهی موضع الحاجة.

و قال المحدّث البحرانی- فی مقدّمات کتابه، بعد تقسیم أصل البراءة إلی قسمین: أحدهما:

أنّها عبارة عن نفی وجوب فعل وجودی، بمعنی: أن الأصل عدم الوجوب حتّی یقوم دلیل علی الوجوب: و هذا القسم لا خلاف فی صحّة الاستدلال به، إذ لم یقل أحد: إنّ الأصل الوجوب[۷۳].

و قال فی محکیّ کتابه- المسمّی بالدرر النجفیّة-: إن کان الحکم المشکوک دلیله هو الوجوب، فلا خلاف و لا إشکال فی انتفائه حتّی یظهر دلیله، لاستلزام التکلیف بدون الدلیل الحرج و التکلیف بما لا یطاق[۷۴]، انتهی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۴۸

ترجمه:

مطلب دوّم: در دوران حکم عقل میان وجوب و غیر حرمت

اشاره

و در این شبهه (وجوبیه) نیز چهار مسئله وجود دارد.

مسئله اول: در امری است که حکم شرعی کلّی آن به دلیل نبود نصّ معتبر (بر ما) مشتبه شده است

اشاره

و در صورتی که خبری ضعیف یا فتوای گروهی بر وجوب آن امر به (ما) برسد، مثل دعاء عند رؤیة الهلال و مثل استهلال در اول ماه رمضان و غیر آن. مشهور از اخباریین در این مسئله، توافق با حضرات اصولیین است در عمل به اصالة البراءة و عدم وجوب احتیاط.

۱- مرحوم شیخ حرّ عاملی در باب قضاء و شهادات کتاب وسائل می‌فرماید: در نفی وجوب احتیاط و اجرای اصل برائت عند الشک، اختلافی وجود ندارد مگر (در جائی که اجمالا بدانیم ذمه ما به عبادتی مشغول است (که عند اللّه) معین است (و عندنا غیر معین) و شک میان دو فرد آن حاصل شده است مثل قصر و اتمام و ظهر و جمعه و جزاء واحد (برای دو نفر) که باهم شکار کرده‌اند) و یا دو جزاء (برای هریک بطور علی‌حده) و نحو ذلک. پس واجب است جمع میان دو عبادت (بدین معنا که احتیاط در اینجا واجب است فی المثل آن دو نفر هریک باید به‌طور علی حده کفاره بدهد) به خاطر حرام بودن ترک هر دو عبادت باهم و به خاطر وجود نصّ و

به خاطر عمل به احادیث احتیاط). (نکته: مطالب مذکور به جز همان جمله اول محدث که مورد نظر شیخ بود، مربوط به شک در باب مکلّف به است).

۲- و مرحوم محدّث بحرانی در مقدمات کتاب حدائقش بعد از اینکه اصل برائت را به دو قسم تقسیم می کند (یکی در رابطه با شبهه تحریمیّه و دیگری مربوط به شبهه وجوبیه) می‌فرماید: یکی از این دو قسم از برائت، نفی و برداشتن وجوب فعل وجودی است (مثلا- اگر شک شود که دعاء عنه رؤیت الهلال واجب است یا نه، این وجوب را با برائت از میان برمی‌داریم) بدین معنا که اصل، عدم الوجوب است تا اینکه دلیل معتبر بر وجوب آن اقامه شود.

و (در صحت) این قسم (استدلال از اصالهٔ البراءهٔ در شبهه وجوبیه) اختلافی وجود ندارد چرا که احدی نگفته است که اصل (در اینجا) وجوب است. (البته قسم دیگر اصالهٔ البراءهٔ در شبهه تحریمیّه است که اخباریها در آنجا احتیاطی هستند).

و ایشان در کتاب دیگرشان که «درر النجفیّهٔ» نامیده می‌شود فرموده است: و اگر دلیل حکم مشکوکی (که شما دلیلی بر وجوب آن ندارید) فی الواقع وجوب بود، اختلافی در نفی این وجوب (و اجرای اصالهٔ البراءهٔ) وجود ندارد تا مادامی که دلیل وجوبش پیدا شود، چرا که تکلیف بدون دلیل مستلزم حرج و تکلیف به ما لا یطاق است می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۴۹

(تشریح المسائل)

* مطلب دوم از مطالب سه گانه شبهات بدویّه مربوط به چه امری است؟

مربوط به شبهات وجوبیه حکمیّه یعنی دوران امر میان وجوب و غیر حرمت از احکام پنجگانه دیگر از قبیل استحباب، اباحه و کراهت می‌باشد که این مطالب نیز دارای چهار مسئله است.

* مسائل چهارگانه مطلب دوم در رابطه با شبهه وجوبیه حکمیه چه مسائلی هستند؟

۱- شبهه وجوبیه حکمیّه و فقدان نصّ

۲- شبهه وجوبیّه حکمیه و اجمال نصّ

۳- شبهه وجوبیه حکمیه و تعارض نصین

۴- شبهه وجوبیّه موضوعیه

* مسئله اوّل پیرامون چه مسئله‌ای است؟

پیرامون شبهه وجوبیه است که منشأ آن شبهه فقدان نصّ باشد.

* مراد از (کما اذا ورد خبر ضعیف او فتوی جماعهٔ ... الخ) چیست؟

این است که اگر در وجوب فعلی از افعال اختیاری ما و یا عنوانی از عناوین کلیه شک نمائیم مثل دعا عند رؤیهٔ الهلال و استهلال در ماه رمضان و منشأ شک ما هم فقدان نصّ معتبر باشد، اتفاق‌نظر اصولی و اخباری بر اجرای اصالهٔ البراءهٔ و عدم وجوب احتیاط است و نه عمل به اخبار ضعیفه و فتوای برخی از فقها.

* در تبیین اخبار ضعیفه و فتوای برخی از فقهاء در ما نحن فیه مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- روایتی ضعیف و غیر معتبر بر ما وارد شده است مبنی بر اینکه: در اوّل هر ماه در هنگام دیدن هلال ماه بر شما واجب است که دعا کنید و لذا ما شک می کنیم که آیا واقعا عند الاسلام دعا عند رؤیت الهلال واجب است یا نه.

۲- برخی از فقهاء فتوی داده‌اند که استهلال در ماه رمضان واجب است بدین معنا که شب اوّل ماه رمضان هرکسی باید اقدام به

رؤیت هلال کند، در نتیجه برای ما شک حاصل می‌شود که آیا استهلال در ماه رمضان شرعا واجب است یا نه؟

* دلیل شیخ بر اصالهٔ البراءهٔ در شبهه وجوبیه چیست؟

همان ادلّه اربعه بر اصالهٔ البراءهٔ در شبهه تحریمیّه است که شواهدی را نیز از مشاهیر اخباریین در این زمینه آورده است.

* اولین شاهد شیخ بر اصالهٔ البراءهٔ در شبهه وجوبیّه چیست؟

بیان شیخ حر عاملی است در وسائل الشیعهٔ، مبحث قضا و شهادات است مبنی بر اینکه در موارد احتمال وجوب:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۵۰

۱- گاهی شبهه بدویه است بدین معنا که شک ما در اصل وجوب است در چنین مواردی لا خلاف فی نفی الوجوب و یا به عبارت دیگر جریان اصالهٔ عدم الوجوب.

۲- و گاهی شبهه مقرون به علم اجمالی است بدین معنا که قطع داریم به اینکه خطابی از شارع رسیده و برای ما اشتغال ذمّه درست کرده نسبت به یک عبادت معینه‌ای و لکن ما در متعلّق (و یا افراد) تکلیف و یا مکلّف به شک داریم.

حال شک در متعلّق تکلیف و یا مکلّف به خود بر دو قسم است:

۱- آنجا که دوران امر میان دو امر متباین است یعنی اگرچه علم به خطاب کلّی (صلّ) داریم و می‌دانیم که برعهده ماست، لکن نمی‌دانیم به قصر تعلق گرفته یا اتمام به ظهر تعلّق گرفته یا جمعه؟

۲- آنجا که دوران امر میان اقلّ و اکثر است که در هر حال اقلّ قدر متیقّن است لکن اقلّ و اکثر خود بر دو نوع است: الف: اقلّ و اکثر استقلالی؛ ب- اقلّ و اکثر ارتباطی.

* منظور از اقل و اکثر ارتباطی چیست؟

این است که اگر در واقع، اکثر متعلّق تکلیف باشد انجام دادن اقلّ لغو و فاسد اسد و به درد نمی‌خورد فی المثل اقلّ در شبهه وجوبیّه طاعت محسوب نمی‌شود و در شبهه تحریمیه معصیت به حساب نمی‌آید.

مثال: گاهی مکلّف، به یک تکلیف وجوب مثلا نماز علم دارد، لکن شک می‌کند که متعلّق این تکلیف نماز با سوره است (یعنی اکثر) و یا نماز بی‌سوره است (یعنی اقلّ) پس در اینجا تکلیف معلوم است، لکن متعلّق آن مردّد است میان اقلّ و اکثر.

* در اقلّ و اکثر ارتباطی تکلیف چیست؟

۱- جناب شیخ قائل به جریان برائت عقلی و نقلی در مورد تکلیف به اکثر یعنی نماز با سوره و جزئیت سوره برای نماز است.

۲- برخی از متأخرین و گروهی از قدما قائل به عدم جریان برائت بطور مطلق نه عقلی و نه نقلی بوده و بلکه قائل به احتیاط شده و اکثر را می‌آورند.

* نظر جناب شیخ حرّ در این مسئله چیست؟

قائل به احتیاط در موارد علم اجمالی است لکن:

۱- در دوران میان متباینین به جمع هر دو.

۲- و در اقلّ و اکثر به اتیان و انجام اکثر است.

* دلیل جناب حرّ بر وجوب احتیاط در موارد علم اجمالی چیست؟

این است که در این مسئله چهار حالت و یا صورت بیشتر متصوّر نیست:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۵۱

۱- احتیاط و یا موافقت قطعیه در موارد علم اجمالی بدین معنا که هر دو طرف شبهه را اتیان کنیم.

۲- احتیاط و یا مخالفت عملیّه قطعیّه در موارد علم اجمالی بدین معنا که هر دو طرف شبهه را ترک نماییم.

۳- موافقت و مخالفت احتمالیه بدین معنا که از روی تخییر یک طرف را حتما اتیان کنیم.

۴- التزام به یکی از آن دو طرف تعیّنا و نه از روی اختیار.

* کدامیک از احتمالات فوق باطل و کدامیک صحیح است؟

احتمال دوم، سوم و چهارم باطل و احتمال اوّل درست و صحیح است.

* چرا احتمال دوّم باطل است؟

اولا: علم اجمالی مثل علم تفصیلی منجّز واقع است و مخالفت قطعیه آن جایز نیست.

ثانیا: در اینجا نصّ وجود دارد و با وجود نصّ مخالفت جایز نیست.

* چرا احتمال سوم باطل است؟

زیرا مخالف اخبار احتیاط است چون در اخبار احتیاط بحث از وجوب احتیاط است و اینجا سخن از تخییر.

* چرا احتمال چهارم باطل است؟

زیرا ترجیح بلامرجح است و دلیل شرعی بر چنین ترجیحی وجود ندارد. در نتیجه: احتمال اول که همان وجوب احتیاط است تعیین یافته و مطلوب ما حاصل شده است.

* دوّمین شاهد شیخ اعظم بر وجود اخبار ضعیفه چیست و بر چه امری دلالت دارد؟

بیان مرحوم محدّث بحرانی صاحب حدائق است در مقدمه کتاب حدائق مبنی بر اینکه: اصل برائت بر دو نوع است: ۱- برائت ذمّه از وجوب؛ ۲- برائت ذمّه از حرمت.

* منظور صاحب حدائق از برائت ذمّه از وجوب چیست؟

نفی یک فعل وجودی است که همان وجوب و اتیان العمل باشد الّا بالدلیل.

* منظور ایشان از برائت ذمّه از حرمت چیست؟

نفی یک امر عدمی است که همان حرمت و ترک است.

* مراد محدّث از این تقسیم چیست؟

این است که:

۱- اگر شک نمودیم که آیا وجود فلان فعل واجب است یا نه اصل برائت جاری می‌کنیم.

۲- و اگر شک نمودیم که آیا عدم فلان فعل واجب است و وجودش حرام یا نه؟ اصل برائت از وجوب عدم و یا حرمت فعل جاری می‌کنیم، مگر اینکه دلیلی بر یک طرف آورده شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۵۲

* نتیجه‌گیری محدّث از بیان خودش چیست؟

این است که:

قسم اول که جریان برائت در شبهات وجوبیه است مورد پذیرش بوده و محل اختلاف نیست.

قسم دوم که جریان برائت از وجوب عدم یا حرمت فعل است محل اختلاف و نزاع است.

* سومین شاهد شیخ چیست؟

نقل بیان دیگری است از همین محدّث بحرانی در درر النجفیّه مبنی بر اینکه:

۱- اگر حکمی که مشکوک است وجوب باشد و لکن دلیلی بر اثبات آن قائم نشده باشد، بلاشک اصل برائت جاری کرده و حکم به عدم وجوب آن می‌کنیم تا زمانی که دلیل بر وجوب آن اقامه شود.

* دلیل جناب بحرانی بر مطلب فوق چیست؟

این است که:

۱- تکلیف بلابیان تکلیف بما لا یطاق است و قصد امتثال ممکن نیست.

۲- تکلیف ما لا یطاق قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۵۳

متن:

لکنّه قدّس سرّه فی مسألة وجوب الاحتیاط، قال بعد القطع برجحان الاحتیاط:

إنّ منه ما یکون واجبا، و منه ما یکون مستحبّا:

فالأوّل: کما إذا تردّد المکلّف فی الحکم، إمّا لتعارض الأدلّة، أو لتشابهها و عدم وضوح دلالتها، أو لعدم الدلیل بالکلیّة بناء علی نفی البراءة الأصلیّة، أو لکون ذلک الفرد مشکوکا فی اندراجه تحت بعض الکلیّات المعلومة الحکم، أو نحو ذلک.

و الثانی: کما إذا حصل الشکّ باحتمال وجود النقیض لما قام علیه الدلیل الشرعی احتمالا مستندا إلی بعض الأسباب المجوّزة، کما إذا کان مقتضی الدلیل الشرعی إباحة شیء و حلیّته لکن یحتمل قریبا بسبب بعض تلک الأسباب أنه ممّا حرمه الشارع و إن لم یعلم به المکلّف.

و منه جوائز الجائر، و نکاح امرأة بلغک أنّها ارتضعت معک الرضاع المحرّم إلّا أنّه لم یثبت ذلک شرعا، و منه أیضا الدلیل المرجوح فی نظر الفقیه. اما إذا لم یحصل ما یوجب الشک و الرّیبة، فإنّه یعمل علی ما ظهر له من الأدلّة و إن احتمل النقیض باعتبار الواقع، و لا یستحب له الاحتیاط هنا، بل ربّما کان مرجوحا، لاستفاضة الأخبار بالنهی عن السؤال عند الشراء من سوق المسلمین.

ثمّ ذکر الأمثلة للأقسام الثلاثة لوجوب الاحتیاط، أعنی اشتباه الدلیل و تردّده بین الوجوب و الاستحباب، و تعارض الدلیلین، و عدم النص، قال: و من هذا القسم: ما لم یرد فیه نصّ من الأحکام الّتی لا یعمّ بها البلوی عند من لم یعتمد علی البراءة الأصلیّة، فإن الحکم فیه ما ذکر، کما سلف، انتهی.

ترجمه:

شبهه وجوبیه و قول محدّث برای در وجوب احتیاط

اشاره

ولی جناب محدّث بحرانی رحمه اللّه در مسأله وجوب احتیاط پس از قطع به رجحان و خوبی احتیاط فرموده است: در برخی از موارد احتیاط واجب است و در برخی موارد مستحب.

الاوّل: (آنجایی که احتیاط واجب است) مثل هنگامی که مکلف در حکم مردّد است (و آن را نمی‌داند).

۱- یا به خاطر تعارض ادلّه؛

۲- یا به خاطر تشابه ادلّه و عدم وضوح (یعنی اجمال آن)؛

۳- و یا به خاطر عدم دلیل است به‌طور کلّی بنا بر نفی (جریان) برائت اصلیه (در این گونه شبهات)؛

۴- و یا به خاطر بودن یک فرد و مصداق در تحت برخی از عمومات و کلیات است (مثلا حکم کلی این

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۵۴

است که الغنی حرام، حال ما مردّد هستیم که صوت مطرب مصداق غنا هست یا نه که این مربوط به شبهات تحریمیّه است) و (یا حکم کلّی این است که به الخمر حرام، ما مردّدیم که خمر بی‌خاصیت مصداق این خمر هست یا نه.

الثانی (آنجایی که احتیاط مستحب است) مثل آنجایی که شک حاصل شود به احتمال وجود نقیض (یعنی هم احتمال وجوب بدهیم نسبت به یک امر، هم احتمال حرمت) برای آن چیزی که دلیل شرعی برآن اقامه شده و احتمال که مستند است به برخی از اسباب عقلائیه، همان‌طور که مقتضای دلیل شرعی بر اباحه شیء و حلیّت آن است (مثلا دلیل شرعی گفته تتن حلال است) و لکن به خاطر برخی از اسباب مجوّزه (همچون خبر غیر معتبر) احتمال نزدیک داده می‌شود که این از آن اموری است که شارع حرامش کرده است.

و از جمله‌ای (اسباب عقلائیه) جوائز (سلطان) ستمگر (که علی الظاهر مالش از طریق چپاول است) و نکاح زنی که به تو خبر می‌رسد که با تو شیر خورده لکن شرعا ثابت نشده است.

و از جمله (اسباب عقلائیه در جاهائی که احتیاط مستحب است) دلیل (وارده‌ای است) که از نظر فقیه مرجوح و غیر جالب است.

لکن اگر احتمالی که موجب شک و ریبه است حاصل نشد، به آنچه از ادلّه روشن می‌شود عمل می‌گردد و چنانچه احتمال نقیض هم در واقع داده شود، احتیاط در آن مستحب نیست، بلکه شاید مرجوح هم باشد و (این) به دلیل اخبار مستفیضه است که نفی‌کننده سؤال است هنگام خرید در بازار مسلمین.

و سپس برای اقسام ثلاثه وجوب احتیاط مثال‌های ذکر نموده یعنی:

۱- اشتباه دلیل یا اجمال نصّ که امر مردّد است میان وجوب و استحباب (یعنی امر شده به یک عملی لکن ما نمی‌دانیم که این امر برای وجوب است یا برای استحباب که (امثله آن در شرح آمده است).

۲- تعارض نصین

۳- عدم و یا فقدان نصّ

۴- برای مورد چهارم و پنجم مثال نیاورده که در شرح به این مطلب پرداخته شده است.

سپس فرمود: و از جمله (مواردی که) در این قسم (که احتیاط واجب است) مواردی است که نصّی از احکام در آن وارد نشده (چه حرمت چه وجوب) یعنی احکامی که عند من لم یعتمد علی البراءة الاصلیة عام البلوی نیستند (و آنان که برائت اصلیه را دارای ارزش می‌دانند، احتیاط را واجب نمی‌دانند).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۵۵

(تشریح المسائل)

* خلاصه و رئوس مطالب مورد بحث ما در شکوک چیست؟

۲۴ شک است که ۱۲ تا آن شک در تکلیف و ۱۲ تا آن شک در مکلّف به است از ۱۲ تا شک در تکلیف:

۱- ۴ تا شبهه تحریمیه است که منشأ آن یا فقدان نصّ یا تعارض نصین یا اجمال نصّ و یا شبهه موضوعیه است.

۲- ۴ تا شبهه وجوبیه است.

۳- و ۴ تا دوران بین المحذورین است.

قسمت اوّل یعنی شبهه تحریمیّه و چهار مسئله آن مورد بحث قرار گرفت که حضرات اصولیین در هر چهار مسئله برائتی و اخباریها در مسئله اوّل، دوم و سوم (یعنی شبهات حکمیّه) احتیاطی و در مسئله چهارم (یعنی شبهات موضوعیّه) برائتی بودند.

و اینک در این مطلب قسمت دوّم یعنی شبهه وجوبیه و چهار مسئله مربوط به آن بررسی می‌شود.

* خلاصه مطلب در مسئله اوّل شبهه وجوبیه چیست؟

۱- این است که اگر ما در یک موردی به خاطر فقدان نصّ و ورود اخبار ضعیفه احتمال وجوب دادیم چه کنیم که حاصل پاسخ از

جانب اخباری و اصولی جریان اصل برائت است.

۲- سپس شیخ اقدام به نقل عبارتی از اخباری می‌کند مبنی بر اینکه در شبهات وجوبیه برائتی هستند لکن دوباره به نقل عبارتی از آنها می‌پردازد که ثابت می‌کند آنها حتی در شبهات وجوبیه هم قائل به وجوب احتیاطاند، همان‌طور که در شبهه تحریمیّه احتیاط را واجب می‌دانستند و در اینجا امثله‌ای ذکر می‌شود.

۳- سپس به ذکر موارد استحباب می‌پردازد بدین معنا که:

الف) گاهی اماره و دلیل معتبره داریم بر عدم حرمت و یا اماره و دلیل معتبره داریم بر عدم وجوب که با بودن دلیل و اماره معتبره دیگر نوبت به اجرای اصل نمی‌رسد.

ب) و گاهی در برابر دلیل و اماره معتبره یک دلیل و اماره غیر معتبره قرار گرفته و با آن تعارض می‌کند فی المثل برخلاف آنچه ادلّه معتبره گفته‌اند می‌گوید: فلان شیء حلال است یا حرام.

در اینجا احتیاط واجب نیست چرا که دلیل معتبر وجود دارد، لکن به خاطر وجود دلیل غیر معتبر چنانچه احتیاط بشود بی‌مورد نبوده و مستحب است.

۴- و در شبهات موضوعیّه‌ای که اماره بر حلیّت آن وجود دارد وجوب احتیاط بی‌معناست و لکن در شبهات موضوعیّه‌ای که اماره وجود ندارد بد نبوده و مستحب است و نه واجب بالاجماع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۵۶

حاصل مطلب اینکه: حضرات اخباری همان‌طور که در شبهه تحریمیّه قائل به وجوب احتیاط بودند، در برخی از شبهات وجوبیه هم قائل به وجوب احتیاط بوده‌اند لکن مشهور میان اصولیین و اخباریین اتفاق بر عدم وجوب احتیاط است.

* مراد شیخ از (و لکنّه رحمه اللّه فی مسألة وجوب الاحتیاط ...) چیست؟

این است که اگرچه مشهور نظر اخباریها در شبهه وجوبیّه، اصل برائت است لکن از عبارات برخی بزرگان آنها استفاده می‌شود که این حضرات حتی در شبهه وجوبیّه هم قائل به احتیاطاند و به‌عنوان شاهد دو عبارت از آنها را نقل می‌نماید.

* مراد از (انّ منه ما یکون واجبا و منه ما یکون مستحبا) چیست؟

این است که جناب بحرانی پس از اعتراف به حسن احتیاط در تمام موارد شبهه فرموده: احتیاط بر دو قسم است: احتیاط واجب؛ احتیاط مستحب.

* حاصل مطلب در (فالاوّل ... الخ) چیست؟

تبیین موارد است که به نظر محدث بحرانی احتیاط در آنها واجب است:

۱- تمام موارد شبهات حکمیه چه وجوبیّه باشد و چه تحریمیّه که منشأ شبهه در آنها:

الف) فقدان نصّ باشد مثل دعاء عند رؤیت الهلال و یا شرب تتن و ...

ب) اجمال نصّ باشد مثل امر مردّد میان وجوب و استحباب و نهی مردّد میان حرمت و کراهت.

ج) تعارض نصین باشد مثل اینکه احد الدلیلین دلالت کند بر حرمت و دیگری بر کراهت.

۲- و موارد شبهات مردّد مثل اینکه نمی‌دانیم آیا غناء در مراثی نیز داخل در غناء حرام است یا نه و مثل خمر بی‌خاصیت که شک داریم و نمی‌دانیم که مصداق الخمر و حرام می‌شود یا نه.

۳- و نحو ذلک مثل مواد علم اجمالی که احتیاط در آنها واجب است مطلقا چه در موضوعات و چه در احکام، البته احتیاط مطلقا در موارد شبهات حکمیه واجب است بنا بر اینکه منکر و نافی اصالت البراءة اصلیه شویم.

* حاصل مطلب در عبارت (و الثانی کما اذا حصل الشک ...) چیست؟

تبیین مواردی است که به نظر ایشان احتیاط در آنها مستحب است:

۱- تمام موارد شبهات موضوعیه، چه وجوبیّه باشند و چه تحریمیّه مثل جائزه‌ای که سلطان ظالم به طرف می‌دهد و از یک طرف احتمال داده می‌شود که غصبی و یا از مال حرام باشد و از طرف دیگر (ید) در اینجا اماره ملکیّت است. در اینجا تا زمانی که حرمت چنین مالی شرعا ثابت نشود شخص حق ارتکاب دارد و می‌تواند از آن استفاده کند هرچند احتیاط خوب و مستحب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۵۷

۲- زنی که با او ازدواج کرده و یا قصد ازدواج با او را دارید لکن فرد غیر معتبری به شما خبر می‌دهد که او خواهر رضاعی شماست و لذا احتمال می‌دهید که شاید خواهر رضاعی شما باشد.

در اینجا تا دلیل معتبر و بیّنه بر این مطلب اقامه نشود، می‌توانید اصل عدم یعنی عدم تحقّق مانع برای نکاح جاری کرده و حکم به حلیّت این نکاح کنید.

نکته اینکه مثال‌های مزبور مربوط به شبهه موضوعیه تحریمیّه است و نه وجوبیّه آن‌هم شبهات تحریمیّه‌ای که با قطع نظر از اصل برائت، اماره بر حلیّت آن وجود دارد که در اینجا می‌گوید بد نیست و مستحب است که احتیاط شود.

* پس مراد از (و منه ایضا الدلیل المرجوح عند الفقیه ...) چیست؟

این است که اگر دلیل معتبری بر اباحه مطلبی دلالت کند و خبر ضعیفی بر حرمت آن باز هم احتیاط مستحب است و نه واجب، چرا که دلیل معتبر بر اباحه وجود دارد.

* پس مراد از (هذا کلّه ...) چیست؟

این است که تمام این موارد مربوط به مواردی است خبری احتمال حرمت بیاورد مثل شبهه غصبیّت و محرمیّت.

* مراد از (اما اذا لم یحصل ما یوجب الشک و الرّیبة ... الخ) چیست؟

این است که اگر احتمالی عقلائی نباشد که موجب شک و تردید مکلّف شود، به همان ظواهر ادلّه و امارات عمل می‌شود و اگر چنین احتمالی بر حرمت باشد ولی ضعیف باشد، نباید بدان اعتماد نمود و نه تنها در اینجا احتیاط مستحب نیست شاید مرجوح و ناپسند هم باشد.

* دلیل جناب بحرانی بر مطلب اخیر چیست؟

روایاتی است که نهی از سؤال کرده که می‌فرمود: کل و لا تسئل و یا لم سألت.

* حاصل مطلب در (و من هذا القسم ما لم یرد فیه نصّ ... الخ) چیست؟

این است که اگر در مواردی نصّی وارد نشده باشد و مسئله عام البلوی نباشد از همین موارد وجوب احتیاط است لکن در مواردی که نصّ وارد نشده و مورد عام البلوی است احتیاج واجب نیست البته بنا بر اینکه ما برائت اصلیه را جاری ندانیم وگرنه نوبت به احتیاط نمی‌رسد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۵۸

متن:

و ممّن یظهر منه وجوب الاحتیاط هنا: المحدّث الأسترابادی، حیث حکی عنه فی الفوائد المدنیّة، أنّه قال:

إن التمسّک بالبراءة الأصلیّة من حیث هی هی إنّما یجوز قبل إکمال الدین، و أمّا بعد تواتر الأخبار بأنّ کلّ واقعة محتاج إلیها فیها خطاب قطعیّ من قبل اللّه تعالی، فلا یجوز قطعا، و کیف یجوز؟

و قد تواتر عنهم علیهم السّلام وجوب التوقّف فی ما لم یعلم حکمها، معلّلین:

بأنّه بعد أن کملت الشریعة لا تخلو واقعة عن حکم قطعی وارد من اللّه تعالی، و بأنّ من حکم بغیر ما أنزل اللّه تعالی فأولئک هم

الكافرون.

ثمّ أقول: هذا المقام ممّا زلّت فيه أقدام أقوام من فحول العلماء، فحرىّ بنا أن نحقّق المقام و نوضّحه بتوفيق الملك العلّام و دلالة أهل الذكر عليهم السّلام، فنقول: التمسّك بالبراءة الأصليّة إنّما يتمّ عند الأشاعرة المنكرين للحسن و القبح الذاتيين، و كذلك عند من يقول بهما و لا يقول بالحرمة و الوجوب الذاتيين، كما هو المستفاد من كلامهم عليهم السّلام، و هو الحقّ عندى.

ثمّ على هذين المذهبين إنّما يتمّ قبل إكمال الدين لا بعده، إلّا على مذهب من جوّز من العامّة خلوّ الواقعة عن حكم وارد من اللّه تعالى.

لا- يقال: بقى هنا أصل آخر، و هو أن يكون الخطاب الذى ورد من اللّه تعالى موافقا للبراءة الأصليّة. لأنّا نقول: هذا الكلام ممّا لا يرضى به لبيب، لأنّ خطابه تعالى تابع للحكم و المصالح، و مقتضيات الحكم و المصالح مختلفة.

إلى أن قال: هذا الكلام ممّا لا يرتاب فى قبحه، نظير أن يقال: الأصل فى الأجسام تساوى نسبة طبائعها إلى جهة السفل و العلوّ، و من المعلوم بطلان هذا المقال.

ترجمه:

محدّث استرآبادی و وجوب احتیاط در شبهه وجوبیّه

اشاره

و از جمله کسانی که از (عبارات) او وجوب احتیاط در ما نحن فیه (شبهه وجوبیّه فقدان نصّ) ظاهر می‌شود محدّث استرآبادی است از آن جهت که حکایت شده از ایشان مطلبی در فوائد المدنیّه که می‌فرماید: استفاده نمودن از برائت اصلیّه قبل از اکمال دین جایز است لکن پس از (رسیدن) اخبار متواتره به اینکه تمام وقایعی که الی یوم القیامه نیازمند به اویند در مورد آنها خطاب قطعی از جانب خدای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۵۹

تعالی وارد شده است، پس (بعد از اکمال دین) قطعا (استفاده از برائت اصلیّه) جایز نیست.

چگونه (می‌شود برائت اصلیه جاری کرد) درحالی‌که وجوب توقّف در مورد چیزی که حکمش معلوم نیست، متواترا از ائمه علیهم السّلام رسیده است و علّت آورده‌اند به اینکه بعد از کامل شدن شریعت هیچ واقعه‌ای از حکم قطعی رسیده از جانب خدای تعالی خالی نیست و کسی که حکم کند به غیر آنچه خدای تعالی حکم کرده، کافی است.

سپس می گویم: (استرآبادی)

این مقام (و مسئله که ما در هنگام شک احتیاط کنیم یا برائت جاری کنیم) از جمله مسائلی است که قدمهای اقوامی از فحول علماء در آن لغزیده است.

پس جای دارد که ما در این مقام تحقیق کنیم و آن را با توفیق ملک علام و راهنمائی ائمه علیهم السّلام توضیح دهیم.

پس می گویم: استفاده از برائت اصلیه امکان دارد:

۱- عند الأشاعرة که منکر حسن و قبح ذاتی افعال‌اند.

۲- و نزد کسانی که (اگرچه) قائل به حسن و قبح ذاتی (افعال) اند و لکن قائل به وجوب و حرمت ذاتیه (یعنی ملازمه میان حکم عقل و شرع) نیستند، چنانکه از کلام ائمه علیهم السّلام هم همین عدم ملازمه استفاده می‌شود و حق از نظر من همین است.

سپس می‌فرماید:

بنابراین دو مذهب (اشاعره و اخباری) استفاده از برائت اصلیه قبل از اکمال دین ممکن بود و نه بعد از آن، مگر بنا بر مذهب کسانی

از عامّه که خالی بودن وقایع را از حکم خدا جایز می‌دانند.

اعتراض نشود (که آقای استرآبادی) اصل دیگری در اینجا باقی‌مانده و آن عبارت است از اینکه حکم وارده (از جانب شارع) در واقع موافق با جریان برائت اصلیه است. زیرا که ما خواهیم گفت:

این سخن (شما) از جمله سخنانی است که هیچ عاملی به آن راضی نیست، زیرا حکم خدای تعالی تابع مصالح و حکم است و مقتضیات مصالح و حکم مختلف است (یعنی یک وقت مطابق با قبل است و یک وقت مخالف با قبل) تا آنجا که می گوید:

این کلام (اخیر) از جمله حرفهایی است که تردیدی در قبح آن نیست و مثل این است که کسی بگوید:

قاعده کلّی در هر جسمی، مساوی بودن بالا و پائین رفتن از نظر طبیعتش است که بطلان این مطلب از جانب علوم معلوم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۶۰

(تشریح المسائل)

* مبنای اشاعره پیرامون حسن و قبح عقلی و ملازمه حکم عقل با حکم شرع چیست؟

این است که اشیاء و افعال حسن و قبح ذاتی ندارد یعنی هیچ فعلی ذاتا و با قطع‌نظر از بیان شارع حسنی ندارد و یا اینکه ذاتا قبحی ندارد بلکه هر چیزی را که شارع تحسین کرد حسن است و هرچه را که تقبیح نمود قبیح است به عبارت دیگر:

کلّما حسّنه الشارع و أمر به فهو حسن و کلّما قبّحه الشارع و نهی عنه فهو قبیح فی المثل:

ظلم ذاتا قبیح نیست لکن چون شارع آن را ناپسند شمرده، ناپسند و قبح است.

عدل ذاتا حسن نیست لکن از آنجا که شارع آن را تحسین نموده حسن است.

پس زمام حسن و قبح افعال و امور در ید شارع است.

* مبنای اخباریین شیعه پیرامون حسن و قبح عقلی و ملازمه حکم عقل با حکم شرع چیست؟

این است که اشیاء و افعال حسن و قبح ذاتی دارند و لکن ملازمه‌ای میان حکم عقل و حکم شرع وجود ندارد. به عبارت دیگر اینجا می گویند:

ممکن است چیزی ذاتا قباحت داشته باشد و لکن این امکان وجود دارد که شارع به این قبح اعتنائی نداشته باشد و انجام آن را نیز واجب دانسته باشد.

و یا اینکه چیزی ذاتا حسن و پسندیده باشد و لکن شارع آن را حرام کرده باشد چرا؟

زیرا که احکام خدا تابع مصالح و مفاسد ذاتیّه نیست، بلکه تابع مشیت اوست به عبارت دیگر می گویند: این گونه نیست که اگر عقل ما فعلی را حسن دانست مستلزم این باشد که شارع هم آن را واجب کرده، بدان امر کند.

* مبنای شیعه و معتزله پیرامون حسن و قبح ذاتی و ملازمه حکم عقل و حکم شرع چیست؟

این است که اشیاء و افعال ذاتا دارای حسن و قبح‌اند و میان حکم شرع و حکم عقل ملازمه برقرار است.

* برائت اصلیه و اصل برائت از وجوب و حرمت از نظر قدماء حجت است یا نه؟

از آنجا که اصل برائت را از امارات ظنیّه می‌دانستند و به حکم عقل و به مناط ظنّ به‌واقع آن را حجّت می‌دانستند و لذا قبل از آمدن شریعت عقل حکم می‌نمود به اینکه در فلان امر آزادی و الاصل فی الاشیاء الاباحه.

حال پس از آمدن شریعت اگر شک کنیم که آیا فلان عمل که قبل از آمدن شریعت مباح بود همچنان مباح است و فعل و ترک آن مساوی است و یا تحریم شده یا واجب؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۶۱

در پاسخ به این شبهه عقل می‌گوید قبل از آمدن شریعت آزاد بودی اکنون هم ان‌شاءالله آزادی.

* آیا اصل برائت از نظر متأخرین نیز حجّت است یا نه؟

تعبدا حجت است و عقل حکم می‌کند به اینکه:

بعد الفحص و الیأس آزادی چرا که عقاب بلابیان قبیح است و لذا اصل برائت جاری کن و آن فعل مشکوک الحکم را انجام بده و کاری به حالت سابقه نداشته باش.

* سخنان محدث استرآبادی بر مبنای قدما و یا متأخرین؟

بر مبنای قدماء می‌باشد.

* حاصل سخنان استرآبادی در اینجا چیست؟

این است که استفاده از برائت اصلیه قبل از اکمال دین متصوّر بود لکن پس از اکمال شریعت چنین استفاده‌ای بی‌معناست.

* با توجه به مقدّمه مزبور به نظر استرآبادی کدامیک از دیدگاههای فوق می‌توانند از برائت اصلیه استفاده کنند؟

اشاعره و اخباریین می‌توانند در مقام احتمال وجوب یا حرمت از برائت اصلیه استفاده کنند و نفی وجوب یا حرمت کنند و لکن معتزله و امامیه نمی‌توانند از این اصل استفاده کنند.

* دلیل اشاعره بر استفاده از برائت اصلیه چیست؟

اگر در حلیّت و حرمت شرب تتن شک کردیم می‌گوئیم:

اولا: شرب تتن قبل از شریعت حلال بود.

ثانیا: از جانب شارع نیز بیانی بر منع نرسیده.

ثالثا: ذاتا هم که اشیاء قبحی ندارند. استصحاب می‌کنیم عدم حرمت را و می‌گوئیم الآن هم حلال است و ارتکاب آن مشکل ندارد.

* دلیل اخباریها بر استفاده از برائت اصلیه چیست؟

این است که فی المثل اگر از آنها بپرسیم تتن حلال است یا حرام می‌گویند:

۱- نمی‌دانیم تتن ذاتا قبیح است، بلکه احتمال می‌دهیم که چنین باشد چون محل بحث ما مشکوکات است.

۲- سلّمنا که قبحی هم داشته باشد معلوم نیست که عند الشارع هم مؤثر باشد.

پس: برای ما ظنّ حاصل می‌شود به اینکه حرمتی برای تتن وجود ندارد.

به عبارت دیگر:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۶۲

۱- در شرب تتن احتمال قبح ذاتی می‌دهیم.

۲- قبح ذاتی مستلزم حرمت شرعی نیست.

۳- بیانی هم که در حرمت تتن از شارع نرسیده.

۴- قبل از اکمال دین هم که شرب تتن حلال بود.

در نتیجه برائت حاصل شده می‌گوئیم همان‌طور که قبلا حلال بود اکنون هم حلال است.

و یا فی المثل اگر شک کند که دعاء عند رؤیت الهلال واجب است یا نه؟ می‌گوید:

احتمال داده می‌شود که دعاء دارای حسن ذاتی باشد.

سلّمنا که حسن ذاتی داشته باشد از کجا که چنین حسنی عند الشارع مؤثر باشد.

فیظنّ به اینکه دعاء عند رؤیت الهلال لیس بواجب، فالاصل، البراءة الأصلیّة.

* چرا به نظر استرآبادی امامیه و معتزله نمی‌توان در هنگام شک از برائت اصلیه استفاده کنند؟

زیرا هم حسن و قبح ذاتی را قبول دارند هم ملازمه میان حسن و قبح عقلی و حکم شرعی را.

فی المثل اگر شک پیدا کنند که شرب تتن حلال است یا حرام؟ می گوید:

احتمال می‌دهیم که شرب تتن قبح ذاتی داشته باشد

میان قبح ذاتی (حکم عقل) با حکم شرع ملازمه وجود دارد.

پس: همان‌طور که شرب تتن عقلا قبیح است شرعا هم قبیح است و در نتیجه حرام.

و یا فی المثل اگر شک کند که دعاء عند رؤیت الهلال عند الشارع واجب است یا نه؟ می گوید:

درست است که از جانب شارع وجوبی نرسیده لکن:

- احتمال داده می‌شود که دعاء عند رؤیت الهلال مصلحت ذاتیه داشته باشد.

- آنچه عقلا مصلحت ذاتیه دارد شرعا هم دارای مصلحت ذاتیه است.

پس: دعا عند رؤیهٔ الهلال دارای مصلحت ذاتیه است عند الشارع.

به عبارت دیگر: هرکجا عقلا-احتمال مصلحت یا مفسده در فعلی برود براساس قانون ملازمه شرعا هم احتمال وجوب و حرمت می‌رود. در نتیجه هرگز ظنّ به برائت سابقه پیدا نمی‌شود و با این شرایط ظنّ به نفی تکلیف واقعیّه پیدا نمی‌شود.

* خلاصه مطلب و مراد جناب استرآبادی چیست؟

این است که اخباریین و اشاعره که قادر بر تمسّک به برائت اصلیّه بودند مربوط به قبل از اکمال دین بود، لکن پس از اکمال دین قادر بر چنین استفاده‌ای نیستند، چرا که عدم الوجدان دلیل بر عدم الوجود نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۶۳

بنابراین اگر کسی فی المثل شک کند که شرب تتن حلال است یا حرام و یا دعاء عند رؤیت الهلال واجب است یا نه؟ یجب الاحتیاط.

* مراد از عبارت (لا یقال: بقی هنا اصل آخر و هو ...) چیست؟

اشکالی است بر جناب محدّث مبنی بر اینکه:

ما نیز قبول داریم که پس از اکمال دین همه وقایع تبیین شده است و لکن اصل دیگری داریم به نام اصالهٔ الموافقه یعنی اصل این است که خطاب وارده از شارع در فلان واقعه موافق و مطابق با همان اصل برائت است و لذا پس از اکمال دین هم می‌توان از برائت اصلیّه استفاده نمود.

* پاسخ جناب محدّث به اشکال مزبور چیست؟

می‌فرماید: این سخن و اشکال شایسته هیچ عاقلی نیست، چرا که ما:

۱- احکام الهی دائر مدار مصالح و مفاسد است.

۲- مقتضیات حکمتها یکسان نیست، گاهی مقتضی وجوب و گاهی مقتضی حرمت است لذا نمی‌توان گفت: الاصل موافقهٔ ما صدر من الشارع لما حکم به العقل من البراءهٔ.

به عبارت دیگر اگر حکمت فعل مصلحت ملزمه باشد واجب می‌شود و اگر مفسده لازم الاحتراز در آن باشد، حرام.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۶۴

متن:

ثمّ أقول:

الحدیث المتواتر بین الفریقین المشتمل علی حصر الأمور فی ثلاثهٔ[۷۵]،
و حدیث: «دع ما یریبک إلی ما لا یریبک»[۷۶] و نظائرهما، أخرج کلّ واقعهٔ لم یکن حکمها بیّنا عن البراءهٔ الأصلیهٔ، و أوجب التوقّف فیها.
ثمّ قال- بعد أن الاحتیاط قد یکون فی محتمل الوجوب، و قد یکون فی محتمل الحرمهٔ-:
إن عادهٔ العامّهٔ و المتأخّرین من الخاصّهٔ جرت بالتمسّک بالبراءهٔ الأصلیّهٔ، و لمّا أبطلنا جواز التمسّک بها فی المقامین- لعلمنا بأنّ اللّه تعالی أکمل لنا دیننا، و لعلمنا بأنّ کلّ واقعهٔ یحتاج إلیها ورد فیها خطاب قطعیّ من اللّه تعالی خال عن المعارض، و لعلمنا بأنّ کلّ ما جاء به نبیّنا صلّی اللّه علیه و آله مخزون عند العترهٔ الطاهرهٔ علیهم السّلام، و لم یرخّصوا لنا فی التمسّک بالبراءهٔ الأصلیّهٔ فیما لم نعلم الحکم الّذی ورد فیه بعینه، بل أوجبوا التوقّف فی کلّ ما لم یعلم حکمه، و أوجبوا الاحتیاط فی بعض صوره- فعلینا: أن نبیّن ما یجب أن یفعل فی المقامین، و سنحقّقه فیما یأتی إن شاء اللّه تعالی.[۷۷]
و ذکر هناک ما حاصله: وجوب الاحتیاط عند تساوی احتمالی الأمر الوارد بین الوجوب و الاستحباب، و لو کان ظاهرا فی الندب بنی علی جواز الترک. و کذا لو وردت روایهٔ ضعیفهٔ بوجوب شیء، و تمسّک فی ذلک بحدیث: «ما حجب اللّه علمه»، و حدیث: «رفع التسعهٔ»،- قال-: و خرج عن تحتهما کلّ فعل وجودیّ لم یقطع بجوازه، لحدیث التثلیث[۷۸].
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۶۵
ترجمه:

ادامه مقاله محدث استرآبادی در وجوب احتیاط

سپس می‌گویم:
این حدیث متواتر میان عامّه و خاصّه که مشتمل بر حصر امور در سه قسم است (حلال بیّن، حرام بیّن، شبهات بین ذلک) و یا حدیث دع ما یربیک (یعنی رها کن آنچه نگران‌کننده توست و دنبال کن آنچه تو را نگران نمی‌کند) و نظائر این‌ها خارج نمود هر واقعه‌ای را که حکمش (برای شما) روشن نیست از محدوده برائت اصلیّه و واجب نمود احتیاط را.
سپس می‌گوید: بعد از اینکه احتیاط گاهی در شبهه وجوبیّه و گاهی در شبهه تحریمیّه است، عادت اهل سنّت و جماعت و مجتهدین این است که (با ورود شک) برائت اصلیه جاری می‌کنند و اگر جواز تمسّک به برائت اصلیه را در شبهه وجوبیّه و تحریمیّه ابطال نمودیم ۱- به دلیل علم و اطمینانمان به اینکه خدای تعالی دین ما را برای ما کامل نموده ۲- و به دلیل قطعمان به اینکه هر واقعه‌ای که نیازمند به اوست (در حکمش) خطاب قطعی از جانب خدای تعالی برای او وارد شده است درحالی‌که خالی از معارض است.
و قطع داریم به اینکه هرآنچه را که پیامبر خدا صلّی اللّه علیه و آله آورده نزد ائمه اطهار محفوظ است، درحالی‌که (این بزرگواران) اجازه تمسّک به برائت اصلیه را به ما نداده‌اند بلکه توقف در هر امری را که حکمش معلوم نیست واجب کرده‌اند و احتیاط را در برخی صور شبهه واجب نموده‌اند.
پس بر ما واجب است که روشن کنیم آنچه را که در این دو مقام باید انجام شود و بزودی محقّق می‌کنیم این وظیفه را در آنچه که ان‌شاءالله می‌آید.

نقل تحقیق انجام‌شده استرآبادی توسط شیخ

اشاره

و گفته است در (آن تحقیق) مطلبی را که حاصلش این است که وجوب احتیاط در زمانی است که امر وارده میان وجوب و استحباب متساوی الطرفین باشد (یعنی همان اجمال نصّ).

و اما اگر (امر مزبور) ظاهر در استحباب بود (یعنی از وجوب خارج شود) بنا را بر جواز ترک می‌گذاریم.

و همچنین (بنا را می‌گذاریم بر جواز ترک) اگر یک روایت ضعیفه‌ای بر وجوب چیزی وارد شود (یعنی منشأ شک فقدان نصّ است) و تمسّک کردیم در این (عدم وجوب احتیاط) به حدیث (ما حجب اللّه علمه) و حدیث (رفع ما لا یعلمون ...) و خارج شد از تحت این دو حدیث هر فعل وجودی که قطع به جواز آن نداریم (یعنی شبهه تحریمیّه) به دلیل حدیث تثلیث.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۶۶

(تشریح المسائل)

* حاصل و خلاصه فرموده جناب استرآبادی در این قسمت چیست؟

۱- حدیث نبوی تثلیث و حدیث معروف دع ما یربیک و احادیثی که دال بر احتیاط و توقف عند الشبهة هستند وظیفه ما را در وقایعی که مشکوک الحکم هستند روشن ساخته و توقف را بر ما واجب نموده‌اند.

۲- احتیاط گاهی در شبهه تحریمیّه و گاهی در شبهه وجوبیّه است و لکن عادت دانشمندان اهل سنّت و متأخرین از اصولیین شیعه بر این است که عند الشک به برائت اصلیه تمسّک کنند.

که این تمسّک به نظر ما باطل است، چرا که دین خدا کامل شد و در رابطه با تمام وقایع الی یوم القیامه از جانب شارع مقدّس خطاباتی بلا معارض وارد شده است.

۳- آنچه بر پیامبر نازل شده عند الائمه محفوظ و ائمه هم فرموده‌اند:

هرکجا ندانستید توقف کرده تا اینکه بپرسید و بدانید و لذا احتیاط را بر ما واجب کرده و هیچ کجا به ما اجازه نداده‌اند که به برائت اصلیه تمسّک کنیم. سپس می‌گوید: وظیفه ما در شبهات وجوبیّه و شبهات تحریمیّه این است که:

۱- در شبهات حکمیه تحریمیّه احتیاط کنیم و از امر مشتبه نگریزیم.

۲- در شبهات حکمیّه وجوبیه نیز اگر منشأ شبهه اجمال نصّ بود احتیاط نمائیم.

فی المثل اگر امری وارد شده که مردّد است میان وجوب و استحباب و این تردد، یا در اثر اشتراک لفظی یا معنوی است و یا در اثر فقدان نصّ و یا تعارض نصین است، باید احتیاط کرده و اقدام به انجام فعل کنیم.

۴- در شبهات موضوعیه احتیاط واجب نیست و در مواردی هم فرضا امر مولی ظهور در استحباب دارد ترک جایز و احتیاط به فعل واجب نمی‌باشد و این به دلیل حدیث رفع و حدیث حجب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۶۷

متن:

أقول: قد عرفت فیما تقدّم فی نقل کلام المحقق قدّس سرّه: أن التمسّک بأصل البراءة منوط بدلیل عقلی هو قبح التکلیف بما لا طریق إلی العلم به، و لا دخل لإکمال الدین و عدمه و لا لکون الحسن و القبح أو الوجوب و التحریم عقلیّین أو شرعیّین، فی ذلک.

و العمدة فی ما ذکره هذا المحدّث من أوّله إلی آخره: تخیّله أنّ مذهب المجتهدین التمسّک بالبراءة الأصلیّة لنفی الحکم الواقعی، و لم أجد أحدا یستدلّ بها علی ذلک. نعم، قد عرفت سابقا أنّ ظاهر جماعة من الإمامیّة جعل أصل البراءة من الأدلّة الظنیّة، کما تقدّم فی المطلب الأول استظهار ذلک من صاحبی المعالم و الزبدة.

لکن ما ذکره من إکمال الدین لا ینفی حصول الظنّ، لجواز دعوی أن المظنون بالاستصحاب أو غیره موافقة ما جاء به النبی صلّی اللّه

علیه و آله للبراءة. و ما ذکره من تبعیّة خطاب اللّه تعالی للحکم و المصالح لا ینافی ذلک.

لکن الإنصاف:

أن الاستصحاب لا یفید الظن، خصوصا فی المقام- کما سیجیء فی محله- و لا أمارة غیره یفید الظن.

فالاعتراض علی مثل هؤلاء إنّما هو منع حصول الظن، و منع اعتباره علی تقدیر الحصول، و لا دخل لإکمال الدین و عدمه و لا للحسن و القبح العقلیّین فی هذا المنع.

و کیف کان:

فیظهر من المعارج القول بالاحتیاط فی المقام عن جماعة، حیث قال: العمل بالاحتیاط غیر لازم، و صار آخرون إلی لزومه، و فصّل آخرون[۷۹]، انتهی.

و حکی عن المعالم نسبته إلی جماعة.

فالظاهر أن المسألة خلافیّة، لکن لم یعرف القائل به بعینه، و إن کان یظهر من الشیخ[۸۰] و السیدین[۸۱] التمسّک به أحیانا، لکن یعلم مذهبهم من أکثر المسائل.

و الأقوی فیه: جریان أصالة البراءة للأدلّة الأربعة المتقدّمة، مضافا إلی الإجماع المرکب.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۶۸

ترجمه:

پاسخ شیخ به گفتار عریض و طویل محدّث بحرانی

از آنچه در نقل کلام محقّق گذشت فهمیدی که تمسّک (مجتهدین) به اصالة البراءة منوط است به یک دلیل عقلی که آن (دلیل عقلی) قبح تکلیف بما لا طریق الی العلم (و یا همان قبح عقاب بلابیان) است (یعنی هدفشان تحصیل علم به نفی تکلیف فعلی است) و این (قاعده اینست که) نه اکمال دین و یا عدم اکمال در آن مدخلیتی دارد و نه حسن و قبح و یا وجوب و تحریم عقلی و شرعی (دخیل) در آن می‌باشد و عمده مطلب در آنچه این محدّث (استرآبادی) از اوّل تا به آخر فرمود: خیال ایشان است مبنی بر اینکه تلاش مجتهدین در تمسّک به برائت اصلیه به خاطر (تحصیل ظنّ است) در نفی حکم واقعی و حال آنکه (من شیخ) احدی (از مجتهدین را) نیافتم که (صراحتا) استدلال کند با (برائت اصلیه) به نفی حکم واقعی.

بله قبلا فهمیدی که ظاهرا (و نه صراحتا) گروهی از امامیه اصل برائت را از ادلّه ظنیه قرار داده‌اند چنانکه در مطلب اوّل (یعنی شبهه تحریمیّه) استظهار این مسئله از صاحب معالم و صاحب زبده (شیخ بهائی) گذشت.

نارسایی مطلب استرآبادی در پاسخ به صاحب معالم و زبده

امّا آنچه محدّث استرآبادی از (جهت) اکمال دین فرمود: منافی تحصیل ظنّ نمی‌باشد، به سبب امکان ادّعای صاحب معالم و زبده (در مقابل سخن ایشان) مبنی بر اینکه ظنّ حاصل‌شده به واسطه استصحاب و یا غیر آن (مثل غلبه مباحات و یا عدم الدلیل دلیل العدم)، موافقت حکم نبی صلّی اللّه علیه و آله است با آن برائت سابقه (چرا که پیامبر صلّی اللّه علیه و آله مجبور نیست که همیشه قانونی مخالف قانون قبلی بیاورد بلکه چه‌بسا ممکن است قانون جدید مطابق قانون قبلی باشد و یا نه، نباشد). و آنچه جناب استرآبادی ذکر نمود که احکام خدای تعالی تابع حکم و مصالح است منافاتی با آن (حالت سابقه) ندارد.

پاسخ خود شیخ به صاحب معالم و زبده

انصاف این است که استصحاب مفید ظنّ نمی‌باشد به‌ویژه در این مقام، چنانچه در محلّ بحث از استصحاب خواهد آمد ان‌شاءالله و

غیر از استصحاب هم اماره‌ای نداریم که مفید ظنّ باشد، پس اعتراض بر مثل این (مطلب صاحب معالم و زبده) این است که ظن حاصل نمی‌شود و (به فرض حصول، چنین ظنّی) حجّت نیست و برای اکمال دین و عدم اکمال دین و برای حسن و قبح عقلی مدخلیتی در این منع (که گفته شد ظنّ حجّت نیست) وجود ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۶۹

قول محقّق در معارج الاصول و وجوب احتیاط در این مقام

پس از عبارت محقّق رحمه اللّه در معارج قول به وجوب احتیاط در این مقام (یعنی شبهه وجوبیّه فقدان نصّ) از جماعتی، معلوم می‌شود آنجا که (محقّق) می گوید:

احتیاط واجب نیست و دیگرانی (طرفدار) وجوب آن شده‌اند و عده‌ای هم (آن را) تفصیل داده‌اند (به اینکه احتیاط در شبهه تحریمیّه واجب است و در شبهه وجوبیّه واجب نیست). و از صاحب معالم حکایت شده که ایشان وجوب احتیاط در ما نحن فیه را به جماعتی نسبت داده‌اند.

حاصل مطلب اینکه: به حسب ظاهر این مسئله اختلافی است ولی قائل به این قول (که صراحتا در شبهه وجوبیه احتیاط را واجب بداند) به عینه شناخته شده نیست اگرچه از شیخ مرتضی و سید بن طاوس و سید بن زهره گاه‌گاهی تمسّك به احتیاط دیده می‌شود. لکن روش و سیره این بزرگان (در برائتی بودن) از بیشتر مسائل (موجود در کتبشان) مشخص می‌شود.

و اقوی در این مسئله (شبهه وجوبیه) اجرای اصل برائت است (و نه اجرای احتیاط) به دلیل ادلّه اربعه علاوه بر اجماع مرکب.

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در این مقوله چیست؟

این است که منظور مجتهدین از اصالهٔ البراءهٔ در شبهه تحریمیّه و در شبهه وجوبیّه این است که: قطع پیدا کنند به نفی تکلیف فعلا و نه ظنّ به نفی تکلیف واقعا. چرا که ظنّ فاقد ارزش است اگر پرسیده شود چرا مجتهدین به دنبال علم به نفی تکلیف فعلی هستند و نه واقعی، می گوئیم: چون ملاك طاعت و معصیت، ملاك تجرّی و انقیاد، ملاك ثواب و عقاب حکم فعلی است و نه واقعی.

اگر سؤال شود این علم به نفی تکلیف فعلی از کجا حاصل می‌شود می گوئیم: از طریق قبح عقاب بلابیان و به عبارت دیگر: التکلیف من دون علم تکلیف بما لا یطاق. خلاصه اینکه بحث‌های محدّث استرآبادی دخالتی در این مطالب ندارد. البته از عبارات برخی از علماء مثل صاحب معالم و زبده برمی‌آید که ایشان در باب اصالهٔ البراءهٔ به دنبال ظنّ به نفی تکلیف واقعی هستند.

اما شیخنا می‌فرماید: مطالب استرآبادی نمی‌تواند پاسخی بر ادّعای این دو بزرگوار باشد و خود پاسخ می‌دهد که استصحاب مفید ظنّ نبوده و به فرض هم که مفید ظنّ باشد دلیلی بر حجیّت ظنّ وجود ندارد و ظنّی که دلیل بر حجیتش نیست ملحق به شک می‌شود.

* مراد از (اقول: قد عرفت فیما تقدّم فی نقل کلام المحقّق ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ انصاری است به مطالب جناب استرآبادی مبنی بر اینکه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۷۰

۱- یك اصل برائت داریم که به مجرّد شك در حکم، بدون لحاظ حالت سابقه، جاری می‌شود.

۲- یك برائت اصلیّه و یا استصحاب البراءهٔ و یا استصحاب حال عقل داریم که با لحاظ و در نظر گرفتن حالت سابقه جاری می‌شود. منتهی در زمان قدماء این دو نوع برائت از هم جدا نشده بود و لکن اکنون از هم جدا شده‌اند.

۳- برائت اصلیه و اصل برائت هر دو عند القدماء از امارات ظنیه بودند و لکن عند المتأخرین از اصول عملیّه تعبدیّه‌اند.

* مراد از (ان التمسّک باصل البراءة منوط بدلیل عقلیّ ...) چیست؟

این است که مشهور علماء در اثبات اصالة البراءة به حکم عقل تمسّک می‌نمایند که می گوید: عقاب بلابیان قبیح است و کار قبیح از مولای حکیم صادر نمی‌شود. پس مخالفت با تکلیفی که بلابیان است عقاب ندارد و این همان معنای برائت است.

لکن در این حکم عقلی فرقی میان قبل اکمال دین و بعد اکمال دین وجود ندارد، پس اکنون هم که دین کامل شده است حکم عقل این است که اگر بعد الفحص و البحث مثلا بیانی بر وجوب و یا حرمت نیافتی، آزادی و چنانچه مرتکب شدی عقابی در کار نیست.

نکته اینکه:

۱- حکم عقل تخصیص بردار نیست و مربوط به همه ازمنه است و نه زمان خاصّی چه قبل از اسلام، چه صدر اسلام چه در زمان ائمه و چه در زمان ما.

۲- در تمام موارد مذکور عقل می گوید: وجود واقعی تکلیف کافی نبوده، بلکه اصل کارساز است یعنی فرض بر این است که بیان به ما نرسیده و ما آزادیم.

* اگر اخباریها بگویند سخن ما از عموم اخبار توقف و احتیاط است شیخ چه پاسخ می‌دهند؟

می‌فرماید:

اولا: اگر ائمه اخبار توقف و احتیاط را فرموده‌اند، اخبار برائت را نیز فرموده‌اند.

ثانیا: اخبار احتیاط چنانکه قبلا هم استدلال نمودیم حمل بر ارشاد مشترک می‌شوند و در شبهات بدویه بر رجحان و استحباب. پس تفصیل شما از نظر زمانی درست نیست.

* مراد شیخ از (و العمدة فیما ذکره هذا المحدث من اوله الی آخره تخلیة ...) چیست؟

این است که جناب محدّث خیال کرده که ما با اجرای اصل برائت و یا برائت اصلیه نفی حکم واقعی کرده بگوئیم ظنّ به عدم حکم واقعی پیدا می‌کنیم و حال آنکه ما کاری به‌واقع نداشته و تنها منظورمان نفی تنجّز تکلیف است و این هم یک دلیل عقلی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۷۱

* پس مراد از (نعم قد عرفت سابقا انّ ظاهر جماعة من الإمامیة ...) چیست؟

این است که از ظاهر عبارات برخی اصولیین مثل جنابان صاحب معالم و شیخ بهائی در زبده استفاده می‌شود که اصل برائت و یا برائت اصلیه از جمله امارات ظنّیه بوده و مفید ظنّ به‌واقع می‌باشد و لذا ظنّ به نفی حکم واقع پیدا می‌شود بدین معنا که فلان مسئله عند اللّه حکمی ندارد.

و لذا ممکن است کسی بگوید اعتراض محدّث به این دو بزرگوار وارد است.

* پس مراد از (لکن ما ذکره من اکمال الدین لا ینفی ... الخ) چیست؟

این است که مطالب جناب محدّث نمی‌تواند نافی حصول ظنّ به عدم الحکم فی الواقع باشد. زیرا احتمال قوی می‌دهیم که ما جاء به النبی صلّی اللّه علیه و آله نیز موافق با همان حکم عقل بوده است پس چه اشکالی دارد که پس از اکمال دین هم برای ما ظنّ به برائت پیدا شود.

* مراد از (بجواز دعوی انّ المظنون بالاستصحاب او غیره ...) چیست؟

این است که این ظنّ به عدم الحکم الواقعی و جریان برائت از راههای زیر برای ما ممکن است.

۱- استصحاب ۲- عدم الدلیل دلیل العدم ۳- الظنّ یلحق الشّیء بالاعمّ الاغلب.

* پس مراد از (و ما ذکره من تبعیة خطاب اللّه تعالی للحکم ...) چیست؟

پاسخ جناب شيخ است به محدّث كه مى‌فرمود: چون احكام الهى دائر مدار حكمت‌ها يعنى مصالح و مفاسد است پس از اكمال دين راه براى ظنّ به برائت به روى ما بسته شده است.

* شيخ چه پاسخى به اين بيان جناب محدّث مى‌دهد؟

مى‌فرمايد: اينكه احكام اللّه دائر مدار مصالح و مفاسداند بحثى نيست. لكن تطبيق اين كبراى مسلم بر مسئله مورد بحث ما درست نيست. چرا؟

زيرا ممكن است همان حكمتى كه در فعل هست در مورد شبهه هم همان باشد مثلا اگر حكمت در فعل اباحه و يا مصلحت غير ملزمه و يا مفسده غير الزامى است در مورد شبهه نيز همين حكمت وجود داشته باشد. و لذا باز هم احتمال حرمت مقرون با احتمال اباحه است و لذا بر مبناى امارات مزبور ظن به عدم ممكن است پس اعتراض و اشكال جناب محدّث به اين دو بزرگوار نيز وارد نمى‌باشد.

* حاصل مطلب شيخنا در (لكن الانصاف: ان الاستصحاب لا يفيد الظنّ ... الخ) چيست؟

اعتراض ديگرى است از جانب شيخنا بر صاحب معالم و شيخ بهائى رحمه اللّه مبنى بر اينكه:

اولا: اصل برائت و برائت اصليه از امارات ظنّيه نبوده و مفيد ظنّ به عدم هم نمى‌باشند، بلكه به نظر ما از اصول عمليّه تعبديّه هستند.

ثانيا: سلّمنا كه مفيد ظنّ باشند چنين ظنّى حجيّت ندارد چرا كه اصل اوّلى در باب ظنون حرمت عمل به ظنّ است الا ـ ما خرج بالدليل.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۱۷۲

* پس مراد از (و كيف كان فيظهر من المعارج القول بالاحتياط ... الخ) چيست؟

اين است كه اصالة البراءة از امارات باشد و يا از اصول، از عبارات جناب محقّق در كتاب معارج الاصول به دست مى‌آيد كه در شبهات وجوبيّه هم اتّفاق بر برائت نمى‌باشد، چرا كه در اين مقام يعنى مسئله شبهات وجوبيّه:

۱- جماعتى احتياط را غير لازم دانسته و اصالة البرائتى هستند.

۲- جماعتى نيز احتياط را لازم دانسته‌اند مطلقا.

۳- و جماعتى ميان شبهات تحريميّه و وجوبيّه قائل به تفصيل شده‌اند يعنى در شبهات تحريميّه احتياطى و در شبهات وجوبيّه برائتى و از جناب صاحب معالم حكايت شده كه برخى نيز در شبهات وجوبيّه قائل به وجوب احتياط هستند.

* حاصل مطلب در (فالظاهر انّ المسألة خلافيّة ...) چيست؟

اين است كه از شهادت صاحب معالم و شيخ بهائى و مطالب آن دو محدّث آشكار مى‌شود كه مسئله عدم وجوب احتياط در شبهات وجوبيّه‌اى كه منشأ آنها فقدان نصّ است، اجماعى نيست منتهى مخالف اين مطالب شناخته شده نيست.

* پس مراد از (و ان كان يظهر من الشيخ و السيدين التمسّك به ...) چيست؟

اين است كه اگرچه جناب شيخ طوسى و سيد مرتضى و سيد بن زهره در مواردى احتياط كرده‌اند، لكن مذهب آنها در اين مسئله در اكثر فتاواى آنها روشن بوده و برائتى هستند.

* پس مراد از (و الاقوى فيه جريان اصالة البراءة للأدلّة الاربعة ...) چيست؟

نظر خود جناب شيخ انصارى است مبنى بر اينكه در شبهه وجوبيّه فقدان نصّ اصالة البراءة جارى مى‌شود و دليل ايشان بر اين مدعا:

۱- همان ادلّه اربعه است كه در شبهه تحريميّه و فقدان نصّ بحث آن گذشت.

۲- علاوه بر ادلّه مزبور اجماع مركب اقامه شده بر اينكه:

در شبهه تحريميه برائتى است در شبهه وجوبيه هم برائتى است، آنهم بدون تفصيل و كسى كه در شبهه تحريميّه احتياطى شده در

شبهه وجوبیه نیز برائتی شده است، بدون تفصیل.

* نتیجه مطلب شیخ چیست؟

کسی نمی‌گوید: در شبهه تحریمیّه برائت و در شبهه وجوبیّه احتیاط است و حال آنکه ما در شبهه تحریمیّه برائتی هستیم و در شبهه وجوبیه نیز برائتی می‌شویم تا طرق اجماع لازم نیاید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۷۳

متن:

و ینبغی التنبیه علی أمور:

الأول أنّ محلّ الکلام فی هذه المسألة هو احتمال الوجوب النفسی المستقلّ، و أمّا إذا احتمل کون شیء واجبا لکونه جزء أو شرطا لواجب آخر، فهو داخل فی الشکّ فی المکلّف به، و إن کان المختار جریان أصل البراءة فیه أیضا، کما سیجیء إن شاء اللّه تعالی، لکنّه خارج عن هذه المسألة الاتفاقیّة.

ترجمه:

[تنبیهات]

تنبیه اوّل

اشاره

محلّ بحث ما در این مسئله (یعنی شبهه وجوبیه فقدان نصّ)، احتمال وجوب نفسی مستقل است (مثل استهلال در اول رمضان و یا دعاء عند رؤیة الهلال).

اما اگر شک در جزء بودن و یا شرط بودن شیئی برای واجب دیگری باشد (فی‌المثل شک بکنیم که آیا وضوء شرط نماز و یا قنوت جزء نماز هست یا نه؟) چنین شکی داخل در شک در مکلّف به (یعنی اقلّ و اکثر) است اگرچه مختار (و قول ما) در اقلّ و اکثر نیز جریان اصالة البراءة است (که در اقلّ واجب و در اکثر برائت جاری می‌شود) لکن این (یک مسئله اختلافی است که) خارج از بحث این مسئله اتفاقی (یعنی شبهه وجوبیّه فقدان نصّ) است که در جای خودش ان‌شاءالله خواهد آمد.

(تشریح المسائل)

* حاصل و خلاصه این متن چیست؟

این است که شیخ و حضرات مجتهدین اگرچه احتیاط را در شبهه وجوبیه واجب نمی‌دانند و لکن منکر رجحان الاحتیاط هم نیستند. فی المثل اگر سؤال شود که آیا استهلال در اوّل رمضان واجب هست یا نه؟ پاسخ می‌دهند که احتیاط واجب نیست و لکن حسن و استحباب آن را نیز در برخی موارد منکر نیستیم. استحبابی که در اینجا مطرح است، ارشادی بوده که می‌دانیم استحباب ارشادی تأثیری در ثواب و عقاب ندارد.

اگر از ایشان سؤال شود که اگر کسی استهلال کند آیا مستحقّ ثواب هست یا نه؟ پاسخ می‌دهند که هرچند امر به احتیاط ثواب‌آور نیست، لکن اگر خود موضوع با قطع نظر از امر به آن یک مسئله نورانی است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۷۴

طاعت حکمیه به حساب می‌آید و به عبارت دیگر احتیاط عند العقلاء طاعت حکمیه است.

حال همان‌طور که طاعت حقیقیّه امتثال واجب است و ثواب دارد طاعت حکمیّه نیز دارای ثواب است پس احتیاط هم دارای ثواب است. سپس می‌فرماید: ثواب دادن خدای تعالی بر احتیاط مستحب اولی است از عقاب کردن به خاطر ترک احتیاط واجب. فی‌المثل:

۱- می‌دانیم که در هنگام شک در جهت قبله برای خواندن نماز، باید از روی احتیاط به هر چهار طرف نماز خوانده شود حال اگر شخص این احتیاط را انجام نداد و ترک احتیاط واجب کرده به یک یا دو و یا سه طرف نماز خواند، مورد عقاب واقع می‌شود.

۲- چنان‌که قبلا گفته شد اگر مکلّف در دعا عند رؤیت الهلال شک نمود، مستحب است که دعا کند و این احتیاط مستحب ثواب دارد.

در اینجا حرف در این است که: ثواب دادن بر انجام این احتیاط مستحب اولی و سزاوارتر است از عقاب بر ترک آن احتیاط واجب. اگر شما سؤال کنید این طاعت حکمیّه است و آن معصیت حکمیه و لذا مساوی‌اند پس چرا این اولی بر آن است پاسخ می‌دهند که؟

* عملی که در شبهات وجوبیّه محتمل الوجوب است بر چند نوع است؟

بر دو نوع است: ۱- توصّلی؛ ۲- تعبّدی.

مراد از توصلی بودن یک عمل این است که اگر این عمل فی‌الواقع هم واجب باشد تحقّق خارجی عمل واجب است بدون قصد قربت مثل استهلال در اول ماه رمضان، دفن و یا کفن میت کافر، چرا که بدون قصد قربت مفید فایده‌ای است که منظور نظر مولی است.

مراد از تعبّدی بودن یک عمل این است که اگر فلان عمل در واقع و عند اللّه واجب است، باید با قصد قربت انجام شود و بدون قصد قربت کالعدم است و خالی از فایده.

* حاصل و خلاصه این تنبیه چیست؟

این است که: شبهه وجوبیّه‌ای که منشأ آن فقدان نصّ است مربوط به جایی است که شک مادر تکلیف وجوبی مستقل است فی المثل آیا دعا، عند رؤیت الهلال واجب است یا نه؟ آیا استهلال در اوّل رمضان واجب است یا نه؟

حال اگر شک ما در تکلیف وجوبی غیر مستقل بود یعنی شک در جزئیّت در عبادت و یا شک در شرطیّت در عبادت بود فی المثل شک کنیم که:

آیا قنوت در هنگام نماز واجب است یا نه؟

آیا خواندن سوره پس از حمد واجب است یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۷۵

آیا غسل مس میّت برای خواندن نماز کافی است یا علاوه برآن یک وضو هم لازم است؟

آیا غسل‌های سه‌گانه نفاس، حیض و استحاضه به تنهائی برای نماز زنان کافی است یا نه باید وضو هم بگیرند. چنین شکی داخل در شک در مکلّف به است و نه داخل در باب شک در تکلیف و حال آنکه بحث ما در اینجا مربوط به شک در تکلیف است.

* واجب به چه امری اطلاق می‌شود؟

اگر فعل و یا ترک چیز متعلّق طلب اکید و بعث شدید قانون‌گذار باشد آن را واجب می‌گویند.

* چه تفاوتی میان واجب و وجوب می‌باشد؟

وجوب، حکمی است از احکام خمسه تکلیفیّه، ولی واجب، فعلی است که حکم وجوب به آن تعلّق گرفته است.

* واجب به اعتبار ویژگیهایی که دارد بر چند قسم است؟

عینی و کفائی، تعیینی و تخییری، نفسی و غیری، موقت و غیر موقت، مطلق و مقیّد، تعبّدی و توصّلی، معلّق و منجّز، اصلی و تبعی.

* مراد از واجب عینی و کفائی چیست؟

واجب عینی واجبی است که از همه مکلفین، الزاما خواسته شده و اگر بعضی آن را انجام دهند از عهده دیگران ساقط نمی‌شود مثل نماز و روزه.

واجب کفائی واجبی است که اگر برخی آن را انجام دهند، وجوب از عهده دیگران ساقط می‌شود مثل کفن و دفن.

* مراد از واجب تعیینی و تخییری چیست؟

واجب تعیینی آن است که مأمور به، به عینیه واجب است مثل بیشتر واجبات از نماز، روزه و ...

واجب تخییری، واجبی که مکلّف از میان دو یا چند امر یکی را باید انجام دهد مثل کفاره ماه رمضان.

* مراد از واجب نفسی و غیری چیست؟

واجب نفسی آن است که مصلحت وجوب در خود آن است مثل نماز، روزه.

واجب غیری آنست که مصلحت وجوب در غیر آن قرار دارد مثل وجوب وضو نسبت به نماز.

* مراد از واجب موقت و غیر موقت چیست؟

واجب موقت آنست که شرعا وقت مخصوصی برای آن شرط شده است مثل نماز، حج، روزه و ...

واجب غیر موقت آنست که شرعا وقت مخصوصی برای آن شرط نشده است مثل وجوب قضای نماز فوت شده و وجوب ازاله نجاست از مسجد و وجوب امر به معروف و نهی از منکر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۷۶

* واجب موقت خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم:

۱- موسّع، که زمان آن بیشتر و وسیع‌تر از زمانی است که انجام فعل نیازمند آن است.

۲- مضیّق، که زمان منظورشده برابر با زمانی است که انجام فعل نیازمند آن است.

* واجب غیر موقت بر چند قسم است؟

بر دو قسم: فوری و غیر فوری

فوری مثل ازاله نجاست از مسجد، جواب سلام، امر به معروف

غیر فوری مثل خمس، زکات، قضای نماز.

* مراد از واجب مطلق و مقیّد چیست؟

واجب مطلق آنست که وجوب آن مشروط به شرطی نباشد مثل نماز واجب.

واجب مقیّد یا مشروط آنست که وجوب آن مشروط به شرطی است مثل وجوب حج که مشروط به تحقق استطاعت است. البته از آنجا که مطلق و مقیّد از امور اضافی هستند ممکن است واجب نسبت به امری، واجب مشروط باشد و نسبت به امری دیگر، واجب مطلق. فی المثل نماز نسبت به دخول وقت واجب مشروط است.

* مراد از واجب تعبّدی و توصّلی چیست؟

واجب تعبّدی آنست که باید به قصد قربت یا به قصد امتثال امر انجام شود مثل عبادات واجب توصّلی آنست که نیازی به قصد قربت و نیت ندارد و هرکس آن را انجام دهد از عهده مکلّف ساقط است مثل پاک کردن جامه نجس برای خواندن نماز در آن.

* مراد از واجب معلّق و منجّز چیست؟

واجب معلّق، فعلی است که وجوب، فعلا به آن تعلّق گرفته و حصول آن فعل:

۱- یا بر امری غیر مقدور بستگی دارد و تفاوتی ندارد که آن امر نامقدور، زمان باشد یا غیر زمان مثل اینکه شما در ماه شوال مستطیع شوی و خطاب حج متوجه شما شود ولی نمی‌توانی در سؤال آن را اتیان کنی بلکه نیاز به گذشت زمان دارد تا ذی‌حجه برسد.

۲- و یا بر امر مقدوری بستگی دارد که انجام آن واجب نیست فی المثل مولی به شما می‌گوید: اگر خانه خریدی زید را اکرام کن.

واجب منجّز، فعل واجبی است که به امر غیر مقدوری وابسته نباشد مثل وجوب نماز پس از اینکه وقت آن فرارسیده باشد و یا وجوب حج پس از استطاعت و پس از حلول و دخول وقت آن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۷۷

* مراد از واجب اصلی و تبعی چیست؟

واجب اصلی آن است که کلام مستقلا مفید وجوب آن باشد مثل نماز که أقیموا الصلاة مستقلا آن را واجب نموده است.

واجب تبعی آن است که کلام مستقلا، وجوب آن را نمی‌رساند بلکه از توابع وجوبی است که از کلام قصد شده است مثل مقدّمه واجب نسبت به واجب.

فی المثل اگر مولی خریدن گوشت را واجب کرده باشد و گوشت در بازار باشد، رفتن به بازار برای خرید آن وجوب تبعی است.

* واجب تبعی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: غیری، ضمنی.

* مراد از واجب غیری و ضمنی چیست؟

واجب غیری که در مقابل واجب نفسی است مثل مقدمه نسبت به ذی المقدّمه.

واجب ضمنی که در مقابل واجب نفسی استقلالی قرار دارد بدین معناست که هر جزئی وجوب ضمنی و در ضمن کلّ خودش دارد مثل وجوب سوره در نماز.

* با حفظ مقدمه مزبور مسئله مورد بحث در این تنبیه چیست؟

این است که: ۱- گاهی شک ما در وجوب نفسی استقلالی است مثل دعا عند رؤیت الهلال.

۲- گاهی شک ما در وجوب تبعی است که از آن به شک در شرطیّت و یا شک در جزئیّت تعبیر می‌شود. مثل شک در وجوب وضو برای نماز و یا وجوب سوره در نماز.

* مراد از (انّ محلّ الکلام فی هذه المسألة ...) چیست؟

این است که محل بحث ما راجع به شک در وجوب نفسی استقلالی بود.

* پس مراد از (و امّا اذا احتمل کون شیء واجبا لکونه جزء و شرطا ...) چیست؟

شک در وجوب تبعی یعنی شرک در جزئیت و یا شرطیّت. چیزی برای نماز، در حقیقت داخل در باب علم اجمالی و شک در مکلّف به است.

* دلیلتان بر این مدعی چیست؟

این است که ما یقین داریم به اینکه ذمّه ما مشغول به نماز است و لکن آیا با این شرط و یا بدون این شرط؟ و یا با این جزء یا بدون این جزء؟

نکته اینکه: این بحث همراه با اقلّ و اکثر ارتباطی در محلّ خود خواهد آمد و اکنون به بحث مورد نظر در تنبیه دوّم می‌پردازیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۷۸

متن:

الثانی: أنّه لا إشكال فی رجحان الاحتیاط بالفعل حتّی فی ما احتمل كراهته. و الظاهر ترتّب الثواب علیه إذا أتی به لداعی احتمال المحبوبیّة، لأنّه انقیاد و إطاعة حكمیّة، و الحكم بالثواب هنا أولی من الحكم بالعقاب علی تارك الاحتیاط اللازم، بناء علی أنه فی حكم المعصیة و إن لم یفعل محرّما واقعیّا. و فی جریان ذلك فی العبادات عند دوران الأمر بین الوجوب و غیر الاستحباب وجهان: العدم، لأنّ العبادة لا بدّ فیها من نیّة التقرّب المتوقّفة علی العلم بأمر الشارع تفصیلا أو إجمالا كما فی كلّ من الصلوات الأربع عند اشتباه القبلة. و ما ذكرنا من ترتّب الثواب علی هذا الفعل لا یوجب تعلّق الأمر به، بل هو لأجل كونه انقیادا للشّارع و العبد معه فی حكم المطیع، بل لا یسمّی ذلك ثوابا.

و دعوی: أنّ العقل إذا استقلّ بحسن هذا الإتیان ثبت «بحكم الملازمة» الأمر به شرعا.

مدفوعة، لما تقدّم فی المطلب الأول: من أنّ الأمر الشرعیّ بهذا النحو من الانقیاد- كأمره بالانقیاد الحقیقی و الإطاعة الواقعیّة فی معلوم التكلیف- إرشادیّ محض، لا یترتّب علی موافقته و مخالفته أزید ممّا یترتّب علی نفس وجود المأمور به أو عدمه، كما هو شأن الأوامر الإرشادیّة، فلا إطاعة لهذا الأمر الإرشادی، و لا ینفع فی جعل الشّیء عبادة، كما أن إطاعة الأوامر المتحقّقة لم تصر عبادة بسبب الأمر الوارد بها فی قوله تعالی: (أَطِیعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ)*[۸۲].

ترجمه:

تنبیه دوّم: رجحان احتیاط و ترتب ثواب بر آن

اشاره

این است که در حسن و رجحان احتیاط بالفعل (در شبهه وجوبیّه و احتیاط بالتّرک در شبهه تحریمیّه) هیچ اشکالی وجود ندارد، حق در جائی که شک در وجوب و کراهت است. و ظاهرا اگر (محتاط) احتیاط مستحب را به انگیزه احتمال محبوبیّت و مطلوبیت (فعل عند المولی) انجام دهد، ثواب بر آن مترتّب است.

چرا که این عمل انقیاد و اطاعت حکمیّه (و مطیع مولی بودن است).

حکم به ثواب در (اتیان احتیاط مستحبّی) اولی از حکم به عقاب، بر ترک‌کننده احتیاط واجب است.

بنا بر اینکه ترک احتیاط واجب در حکم معصیت حکمیّه است، اگرچه حرام واقعی را انجام ندهد (اما به خاطر تجرّی که کرده عقاب دارد).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۷۹

حسن احتیاط در عبادت محتمله

اشاره

و در جریان حسن الاحتیاط در عبادات، هنگامی که امر دائر شود میان وجوب و استحباب دو قول وجود دارد:

۱- قول قوی‌تر، عدم احتیاط (در عبادات محتمله) است، چرا که عبادت نیازمند به قصد قربتی است که متوقّف بر علم و آگاهی به امر شارع است، چه تفصیلا (به این احتیاط امر شده باشد) و چه اجمالا (مثل خواندن نماز به چهار طرف در اشتباه در جهت قبله).

راه حلهای پیشنهادی جهت خروج از این معمّا

۱- و آنچه ما در ترتّب ثواب بر این فعل (احتیاط) گفتیم، موجب تعلّق امر به احتیاط نمی‌شود، بلکه ثواب به خاطر انقیاد محتاط در برابر شارع است و بنده با احتیاط، در حکم مطیع است، بلکه اصلا ثواب نامیده نمی‌شود (و تفضّل است).

۲- و این ادّعا که وقتی عقل (در حکم) به حسن احتیاط مستقل است، امر به احتیاط شرعا از باب ملازمه ثابت می‌شود، دفع می‌شود به واسطه (آن) مطلبی که در مطلب اوّل (یعنی شبهه تحریمیّه) گذشت (و گفته شد که) امر شارع به این‌گونه انقیاد مثل امر اوست به انقیاد حقیقی و اطاعت واقعی در تکلیف معلوم (مثل (أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ)*، ارشادی محض است و مترتّب نمی‌شود بر موافقت و یا مخالفت آن (امر ارشادی) چیزی زیادتر از نتیجه‌ای که مترتّب است بر وجود (خود) مأمور به و یا عدم مأمور به است (یعنی باید دید خود عمل و یا ترک آن چه ثمره‌ای دارد) چنانکه شأن او امر ارشادی است.

پس اطاعتی برای این امر ارشادی وجود ندارد و در قرار دادن مأمور به‌عنوان عبادت سودی ندارد، چنانکه اطاعت اوامر متحقّقه (مثل أَقِیمُوا الصَّلاةَ)* به وسیله این امر وارده (أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ)* در قول خدای تعالی، عبادت نمی‌شوند و جریان (احتیاط در عبادات) محتمل است بنابراین نظر که این مقدار از حسن عقلی (بدون قصد قربت) در عبادت و منع توقف عبادت بر وجود امر، (در عبادی بودن آن) کافی است.

۴- بلکه انجام عبادت به احتمال مطلوب بودن آن و مبغوض بودن ترکش، در عبادیت آن کافی است و لذا مستقرّ شده سلیقه و سیره علماء فتوی و صلحا عملا بر اعاده عبادات، بخاطر خروج از مخالفت با نصوص غیر معتبره و فتاوای نادره (که فی المثل مدتها نماز را بدون استعاذ خوانده سپس مثلا حدیث ضعیفی بدستشان می‌رسد دالّ بر اینکه استفاده جزء نماز است، احتیاطا نمازها را تکرار می‌کنند).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۸۰

(تشریح المسائل)

* مقدّمه صور شبهه وجوبیّه را مشخص کنید؟

۱- دوران میان وجوب و استحباب

۲- دوران میان وجوب و اباحه

۳- دوران میان وجوب و کراهت

۴- دوران میان وجوب، استحباب و اباحه

۵- دوران میان وجوب، استحباب و کراهت

۶- دوران میان وجوب و اباحه و کراهت

۷- دوران میان وجوب، استحباب، اباحه و کراهت.

* حال بفرمائید مراد از (انّه لا اشکال فی رجحان الاحتیاط ...) چیست؟

این است که بلا تردید احتیاط کردن در شبهه وجوبیّه نیز نیکو و بایستنی است و عقلا و شرعا رجحان دارد.

* چه تفاوتی در احتیاط میان شبهه وجوبیه و شبهه تحریمیّه وجود دارد؟

در شبهه تحریمیّه احتیاط به ترک مشتبه است و در شبهه وجوبیّه احتیاط به انجام مشتبه است.

* احتیاط در کدامیک از صور مذکور بجا می‌باشد؟

در تمام صور مزبور احتیاط بجا می‌باشد.

* چرا در دوران میان وجوب و کراهت احتیاط فعل حسن است؟

ممکن است این فعل در واقع واجب باشد و دارای مصلحت ملزمه که از دست دادن چنین مصلحتی به صلاح ما نیست.

۲- و ممکن است در واقع این فعل مکروه باشد و دارای مفسده غیر ملزمه که در نتیجه انجام آن مفسده مهم نمی‌باشد.

البته جلب منفعت ملزمه محتمله عقلا اولی از دفع مفسده غیر ملزمه است.

* حاصل پاسخ مزبور چیست؟

این است که وقتی احتیاط در شبهه‌ای که یک طرف آن کراهت است حسن است پس در تمام صور هفتگانه مزبور حسن است.

* پس مراد از (و الظاهر ترتّب الثواب علیه اذا اتی به لداعی احتمال المحبوبیّة) چیست؟

در حقیقت پاسخ به یک سؤال مقدّر است مبنی بر اینکه: آیا احتیاط کردن و انجام دادن فعل به انگیزه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۸۱

احتمال محبوبیّت علاوه بر حسن عقلی از نظر شرعی نیز حسن و دارای ثواب است یا نه؟ که پاسخ می‌دهد: بله زیرا:

۱- بر احتیاط کردن و انجام عمل به انگیزه احتمال محبوبیّت و مطلوبیّت ثواب مترتّب است.[۸۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۷ ؛ ص۱۸۱

ثواب دائر مدار اطاعت است چه اطاعت حقیقیّه و چه اطاعت حکمیّه.

۳- احتیاط یک نوع اطاعت حکمیّه است.

پس بر احتیاط ثواب مترتّب است.

* مراد از (و الحکم بالثواب هنا اولی من الحکم بالعقاب علی تارک الاحتیاط اللازم) چیست؟

این است که همان‌طور که اگر کسی در موارد علم اجمالی که احتیاط واجب است احتیاط نکند و همه اطراف شبهه را انجام ندهد و تنها به یک طرف اکتفاء کند، هرچند در واقع آنچه را که انجام داده همان واقع باشد و او تنها در ترک احتیاط بر محتمل الوجوب تجرّی کرده باشد و به قول برخی به خاطر این تجرّی مستحقّ عقاب باشد.

همین‌طور در ما نحن فیه نیز فاعل احتیاط غیر واجب به انگیزه احتمال مطلوبیّت به طریق اولی مثاب یعنی مستحقّ ثواب است.

* مراد از (بناء علی انّها فی حکم المعصیة ...) چیست؟

بیان وجه این اولویت است بدین معنا که:

در امر عقاب دقت و حد اکثر عدالت و انصاف در آن رعایت شده است و لذا به این آسانی عقاب نمی‌آید و حال آنکه در امر ثواب بنا بر مسامحه و آسان گرفتن است.

* چه شاهد مثالی بر این تسامح و اولویت دارید؟

این سخن قرآن که می‌فرماید:

(مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها وَ مَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزى إِلَّا مِثْلَها).

نتیجه اینکه: امر در طرف ثواب آسان‌تر از طرف عقاب است و لذا اگر تجرّی در آنجا عقاب‌آور باشد، احتیاط و انقیاد در اینجا به طریق اولی ثواب دارد.

پس اگر معصیت حکمیّه عقاب دارد، اطاعت حکمیّه به طریق اولی ثواب دارد.

* اگر در واجباتی مثل استهلال اوّل رمضان، دفن یا کفن میت، نجات غریق یا حریق شک کنیم، احتیاط ممکن است یا نه؟

۱- از آنجا که استهلال یک امر توصّلی است و نیاز به قصد قربت ندارد احتیاط ممکن است یعنی می‌توان روی بلندی رفت و پیکره عمل را انجام داد و مستحقّ ثواب شد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۸۲

۲- و چون دفن یا کفن میت کافر نیز واجب توصلی است و نیاز به قصد قربت ندارد احتیاط ممکن است یعنی می‌توان پیکره این

عمل را انجام داد.

۳- و چون نجات غریق یا حریق هم از واجبات توصلیّه‌اند، احتیاط در آنها ممکن و می‌توان شکل عمل را انجام داده مستحق ثواب شد بدون قصد قربت.

* چه نتیجه‌ای از امثله مزبور گرفته می‌شود؟

هرجا که یک واجب، واجب توصّلی باشد، احتیاط ممکن و حسن است و محتاط ثواب می‌برد.

* با توجّه به نتیجه فوق اگر شک کنیم که دعا عند الهلال واجب است یا نه؟ آیا احتیاط ممکن و یا حسن است یا نه؟

رأی ابتدائی شیخ انصاری این است که خیر، چرا که دعا یک واجب تعبّدی است.

* مهم‌ترین مسئله و معمّا در اینجا چیست؟

این است که معنای احتیاط را بفهمیم.

* معنای احتیاط چیست؟

در حقیقت احراز واقع و یا به دست آوردن واقع است، احاطه پیدا کردن به تمام جوانب مسئله است.

* با توجه به‌معنای احتیاط انما الکلام در چیست؟

این است که آیا احتیاط در تعبّدیات نیز ممکن و حسن است یا نه؟ که گفتیم شیخ در رأی ابتدائی خویش فرمود، خیر.

* چرا احتیاط در توصلیات ممکن و حسن است؟

زیرا در توصّلیات تحقّق فعل لازم است و نیازی به امر دیگری مثل قصد قربت ندارد تا اینکه بگوئیم محقّق شده یا نه.

* پس چرا احتیاط در تعبّدیات ممکن و حسن نیست؟

چون موضوع احتیاط محقّق نمی‌شود فی المثل اگر شما در دعا عند رؤیت الهلال که یک فعل تعبّدی است شک کنی که آیا احتیاط در آن واجب است یا نه؟ چه می‌کنید.

اگر بروید و دعاء بخوانید بدون قصد قربت، دعاء محقّق نشده و احتیاط صورت نپذیرفته چرا که دعاء یک عمل تعبّدی است و انجام آن به شرط قصد قربت است و اگر دعاء بدون قصد قربت خوانده شود، موضوع احتیاط به‌طور کامل محقّق نگردیده است.

* آیا اگر دعاء را به قصد قربت انجام دهیم باز هم موضوع احتیاط تحقّق نمی‌یابد؟

خیر، زیرا اگر دعاء را به قصد قربت بخوانید تشریع است، همان‌طور که بدون قصد قربت ملعبه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۸۳

* چرا خواندن دعاء به قصد قربت تشریع است؟

زیرا اتیان الفعل به قصد قربت، نیازمند امر مولی است، آیا امر به قصد قربت را احراز کرده‌اید یا بدون احراز امر دعاء را به قصد قربت اتیان نمودید؟ قطعا پاسخ می‌دهید.

بدون احراز امر به قصد قربت دعاء را به قصد قربت خوانده‌اید. چرا که اگر احراز کرده بودید دیگر شک و شبهه‌ای ایجاد نمی‌شد.

و اصلا شبهه وجوبیّه یعنی اینکه آیا مسئله امر دارد یا نه؟ اگر دارد باید محرز شود که دلالت بر وجوب دارد یا نه؟

* با توجه به مطالب فوق اصل مسئله در اینجا چیست؟

این است که احتیاط را در عبادات مشکوک‌که چگونه انجام می‌دهید تا احتیاط حسن باشد و موجب ثواب. آیا با قصد قربت انجام دادید یا بدون قصد قربت؟ اگر عبادت را با قصد قربت انجام دادید آیا احراز امر کرده بودید یا نه. اگر امر را احراز نکرده بودید می‌شود تشریع چرا که ادخال ما لم یعلم من الدین فی الدین است.

* قبل از پرداختن به راه‌حلهای این مسئله و معمّا بفرمائید عبادیّت یک عمل متوقف بر چه امری است؟

۱- برخی عبادیت یک عمل و قصد قربت به آن را متوقّف بر این می‌دانند که امری به آن تعلّق گرفته باشد و ما عمل را به داعی امتثال آن امر انجام دهیم آنگاه عمل عبادیت پیدا کرده و مقرّب است. در اینجا قصد قربت جزمی است.

۲- برخی عبادیت یک عمل و قصد قربت به آن را متوقف بر احراز مطلوبیت ذاتیه عمل عند المولی می‌دانند هرچند امر فعلی به آن در کار نباشد. در اینجا نیز قصد قربت جزمی است.

۳- و برخی عبادیت یک عمل و قصد قربت به آن را به صرف احتمال مطلوبیت می‌دانند که شاید انجام فعل مطلوب و ترک آن مبغوض مولی باشد که در اینجا قصد قربت به‌عنوان احتیاط و احتمال است.

* نظر ابتدایی شیخ در غیر راجح بودن احتیاط در تعبّدیات براساس کدام یک از سه مبنای فوق است؟

بر مبنای اوّل است، چرا؟ زیرا فرمود:

اگر عمل را بدون قصد قربت انجام دادید احتیاط محقّق نشده چرا که عبادت قصد قربت می‌خواهد و اگر با قصد قربت انجام دادید باز هم احتیاط نبوده و تشریع است، چرا که قصد قربت نیازمند امر است و علم به آن امر تفصیلا (مثل اقم الصلاة) و یا اجمالا (مثل چهار نماز به چهار طرف) در قبله مجهوله، لازم است تا بتوان عمل را به قصد امتثال امر اتیان نمود و الّا بدعت است.

پس احتیاط در تعبّدیات ممکن نبوده و لذا رجحانی هم ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۸۴

* مراد از عبارت (و ما ذکرنا من ترتّب الثواب علی هذا الفعل لا یوجب تعلّق الامر به ...) چیست؟

پاسخ به اولین راه حل پیشنهادی است مبنی بر اینکه:

۱- شما گفتید: احتیاط ثواب دارد.

۲- ما می‌گوییم: ثواب فرع بر امر است و لذا از راه ترتّب ثواب کشف می‌کنیم یک امور مولوی استحبابی را.

در نتیجه عمل را به قصد امتثال آن امر انجام می‌دهیم. پس ما می‌توانیم دعاء عند رؤیت الهلال را به دلیل کشف این امر مولوی به قصد قربت انجام دهیم.

* پاسخ شیخ به این راه حلّ چیست؟

این است که:

۱- آن ثوابی که ما گفتیم موجب کشف یک امر مولوی نبوده و مربوط به امتثال امر به احتیاط نمی‌باشد، بلکه به خاطر نفس عنوان احتیاط بما هو احتیاط و اطاعت حکمیه است. به عبارت دیگر:

ثواب در اینجا تفضّلی است و موضوعش احتیاط است یعنی:

- هرکجا که احتیاط محقّق شود این ثواب هم محقّق می‌شود و هرکجا که احتیاط محقّق نشود ثوابی هم وجود نخواهد داشت.

- احتیاط به دلیل تحقّق موضوع در توصّلیات ممکن و در تعبّدیات به دلیل عدم تحقّق موضوع غیرممکن است.

پس: احتیاط در توصّلیات راجح و دارای ثواب و در تعبدیّات غیرممکن و بدون ثواب است.

۲- چون اتیان العمل در اینجا با قصد قربت انجام شود تشریع و بدون قصد قربت انجام شود ملعبه است ثوابی در کار نیست، چرا که استحقاق ثواب فرع بر وجود امر منجّز است و ما در اینجا فاقد چنین امری هستیم.

نکته: این پاسخ اصلی و اساسی شیخ به این راه حل نیست و پاسخ اصلی را بعدا خواهند داد.

* مراد از عبارت (و دعوی انّ العقل اذا استقلّ بحسن هذا ...) چیست؟

پاسخ شیخ به دومین راه حل و پیشنهادی است که ادّعا می‌کند که:

۱- قبول دارید که عقل در رجحان و حسن احتیاط (یعنی عمل محتمل الوجوب) مستقل است.

۲- قبول دارید که کلّما حکم به العقل حکم به الشرع.

پس: وقتی عقل احتیاط را تحسین کنید، مستلزم این است که شرع بدان امر نماید.

به عبارت دیگر:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۸۵

- احتیاط حسن است عقلا.

- از حسن احتیاط کشف می‌کنیم امر مولوی را شرعا.

پس: عبادت محتمله را به قصد این امر استکشاف شده، انجام داده احتیاط محقّق می‌شود.

در نتیجه احتیاط هم در تعبّدیات صحیح است هم در توصلیّات.

* پاسخ شیخ به این راه حل و یا اشکال چیست؟

آن را صحیح و یا تمام نمی‌داند چرا که آیا وقتی عقل در موردی گفت حسن، شارع هم فرمود آن را اتیان کن، این امر شارع مولوی است و یا ارشادی خواهید گفت ارشادی. چرا؟ زیرا:

- هر امری که روی معلولات برود ارشادی است.

- احتیاط معلول تکالیف است (چرا که اگر واجب و یا مستحبی نباشد، احتیاط معنایی ندارد).

پس: احتیاط امر ارشادی است.

حال:

- احتیاط امر ارشادی است.

- امر مولوی مستلزم قصد قربت است و نه امر ارشادی.

پس: امر ارشادی مستلزم قصد قربت نیست.

* عبارت اخرای پاسخ شیخ چیست؟

می‌فرماید: همان‌طور که أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ* اوامر شرعیّه ارشادی هستند و اطاعت و عصیان مستقل ندارند.

همین‌طور هم این اوامر شرعی به احتیاط و انقیاد نیز که شما از راه ملازمه به دست می‌آورید ارشادی بوده و اطاعت و عصیان مستقل ندارند.

و همان‌طور که اطاعت‌های حقیقیه از قبیل صوم و صلاة ... با اوامر اطاعت در اطیعوا اللّه عبادیت نیافته‌اند و عبادیت آنها از ناحیه امر دیگری مثل صلّ و یا اجعل صلاتک بقصد القربة می‌باشد.

همین‌طور هم اوامری مثل امر به احتیاط که شما از راه ملازمه کشف کردید سبب عبادیت، عبادت نمی‌باشند، بلکه عبادیت عمل از ناحیه یک امر واقعی است و نه این امر استکشاف شده.

در نتیجه این امر به احتیاط اثری نداشته و نمی‌توان عمل را به قصد امتثال این امر انجام داد.

* حاصل نظر شیخ درباره رجحان احتیاط در محتمل الوجوب عبادی تا به اینجا چیست؟

تقویت این نظر که جریان احتیاط در محتمل الوجوب عبادی هیچ حسن و رجحانی ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۸۶

متن:

و یحتمل الجریان، بناء علی أن هذا المقدار من الحسن العقلی یکفی فی العبادة و منع توقّفها علی ورود أمر بها، بل یکفی الإتیان به لاحتمال کونه مطلوبا أو کون ترکه مبغوضا، و لذا استقرّت سیرة العلماء و الصلحاء- فتوی و عملا- علی إعادة العبادات لمجرد

الخروج من مخالفة النصوص الغير المعتبرة و الفتاوى النادرة. و استدلّ فى الذكرى[۸۴]- فى خاتمة قضاء الفوائت- على شرعيّة قضاء الصلوات لمجرّد احتمال خلل فيها موهوم، بقوله تعالى: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ[۸۵]، اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ[۸۶]، و قوله تعالى: وَ الَّذِينَ يُؤْتُونَ ما آتَوْا وَ قُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلى رَبِّهِمْ راجِعُونَ[۸۷]. و التحقيق: أنّه إن قلنا بكفاية احتمال المطلوبيّة فى صحّة العبادة فيما لا يعلم المطلوبيّة و لو إجمالا، فهو، و إلّا فما أورده قدّس سرّه فى الذكرى- كأوامر الاحتياط- لا يجدى فى صحّتها، لأنّ موضوع التقوى و الاحتياط- الذى يتوقّف عليه هذه الأوامر- لا يتحقّق إلّا بعد إتيان محتمل العبادة على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر فى العبادة حتّى نيّة التقرّب، و إلّا لم يكن احتياطا، فلا يجوز أن تكون تلك الأوامر منشأ للقربة المنويّة فيها. اللهم إلّا أن يقال- بعد النقض بورود هذا الإيراد فى الأوامر الواقعيّة بالعبادات مثل قوله تعالى: أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ[۸۸]، حيث إنّ قصد القربة ممّا يعتبر فى موضوع العبادة شطرا أو شرطا، و المفروض ثبوت مشروعيّتها بهذا الأمر الوارد فيها- إنّ المراد من الاحتياط و الاتّقاء فى هذه الأوامر هو مجرّد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نيّة القربة، فمعنى الاحتياط بالصلاة الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة، فأوامر الاحتياط يتعلّق بهذا الفعل، و حينئذ: فيقصد المكلّف فيه التقرّب بإطاعة هذا الأمر. و من هنا يتّجه الفتوى باستحباب هذا الفعل و إن لم يعلم المقلّد كون هذا الفعل ممّا شكّ فى كونها عبادة و لم يأت به بداعى احتمال المطلوبيّة، و لو أريد بالاحتياط فى هذه الأوامر معناه الحقيقى و هو إتيان الفعل لداعى احتمال المطلوبيّة، لم يجز للمجتهد أن يفتى باستحبابه إلّا مع التقييد بإتيانه بداعى الاحتمال حتّى يصدق عليه عنوان الاحتياط، مع استقرار سيرة أهل الفتوى على خلافه. فعلم: أنّ المقصود إتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدا نيّة الداعى.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۱۸۷

ترجمه:

پنجمين راه حل جهت حلّ معماى مزبور

اشاره

۵- و شهيد رحمه اللّه در كتاب ذكرى در پايان قضاء فوائت استدلال كرده بر شرعى بودن قضاء (و تكرار) نماز به مجرّد احتمال خلل و عيب در آن (و اين سخن شهيد به دليل) اين آيات الهى است كه:

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، و اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ و وَ الَّذِينَ يُؤْتُونَ ما آتَوْا وَ قُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلى رَبِّهِمْ راجِعُونَ.

تحقيق مطلب از نظر شيخ انصارى

اين است كه اگر (در باب نيّت) قائل شويم به كافى بودن احتمال امر (و مطلوبيت) در صحّت (و تمام بودن) عبادت، در جائى كه علم به امر (و مطلوبيّت) نداريم و لو به صورت اجمالى پس همان احتمال امر (تصحيح‌كننده عبادت بوده) و درست است (يعنى مى‌توان عبادت محتمله و مشكوكه را به قصد احتمال امر انجام داد). وگرنه (اگر احتمال امر را كافى ندانيد)، آنچه شهيد در «ذكرى» آورده مثل اوامر احتياط قادر بر تصحيح (و تكميل) عبادت نيست. زيرا (اين‌گونه اوامر ارشادى بوده و امر ارشادى موجب قصد قربت نمى‌شود) و موضوع تقوى (براى اتقوا) و موضوع احتياط (براى احتط)، كه اوامر مزبور برآن متوقف‌اند (چون‌كه حكم بى‌موضوع قابل تصوّر نيست) متحقّق نمى‌شود مگر پس از انجام محتمل العباده به نحوى كه جمع بشود در آن تمام اجزاء و شرايط لحاظ شده در عبادت حتى نيّت قصد قربت، و الّا (اگر پيكره عمل بدون نيّت صورت پذيرد)، احتياط نيست (و عبادت صورت نگرفته) پس جايز نيست كه اين اوامر منشأ قصد قربت منويّه در عبادت باشند (چرا كه مستلزم دور است يعنى نيّت حاصل نمى‌شود جز با امر احتط و امر احتط درست نمى‌شود مگر با نيّت).

پاسخ نقضی شیخ به اشکال دور در سخن شهید

مگر اینکه گفته شود، عین این نقض در اوامر واقعیّه در عبادات مثل این فرموده خدای تعالی (أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ وَ آتُوا الزَّکاهَٔ ...)* نیز وارد است چرا که قصد قربت از جمله اموری است که در موضوع عبادت (مثل نماز) معتبر است چه جزء عبادت باشد چه شرط آن و حال آنکه فرض شما بر این است که ثبوت مشروعیّت قصد قربت با خود این امر وارده (صلّ) است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۸۸

پاسخ حلّی شیخ به اشکال دور در سخن شهید

مراد از احتیاط و اتّقاء در این اوامر (تنها) پیکره و مجسمه عمل است (به نحوی که) مطابق با عبادت (مورد نظر مولی) باشد از تمام جهات به جز قصد قربت.

پس معنای احتیاط در نماز انجام نماز است با تمام آنچه در آن لحاظ شده است به جز قصد قربت (چرا که قصد قربت مراد امر نبوده).

پس اوامر احتیاط تعلّق می‌گیرند به شکل (و پیکره) عمل و در این هنگام است که مکلّف قصد می‌کند تقرّب به خدا را به سبب اطاعت از این امر.

و از اینجا (و روی این محاسبات است) که جهت می‌یابد فتوای (مجتهد) به استحباب این فعل (و می‌گوید: دعا عند الهلال مستحب است و کلمه احتیاط را نمی‌آورد)، اگرچه مقلّد نمی‌داند که این فعل (دعا عند الهلال) از جمله اموری است که مجتهد در عبادت بودنش شک نموده (سپس اصل برائت جاری کرده و بعد از امر احتط استفاده نموده است) و انجام ندهد (مقلد) این فعل را به انگیزه احتمال مطلوبیّت (و بلکه به قصد استحباب به جای آورد).

و اگر اراده شده باشد از احتیاط در این اوامر، معنای حقیقی آن یعنی انجام فعل به قصد احتمال مطلوبیّت، برای مجتهد جایز نیست که فتوای به استحباب دهد مگر با مقید کردن انجام فعل به انگیزه احتمال (بگوید به قصد احتمال اتیان کنید) تا اینکه عنوان احتیاط برآن صدق نماید، در صورتی که سیره اهل فتوی برخلاف این است (یعنی اسم احتیاط را نیاورد، و به جای آن می‌نویسند استحباب).

پس معلوم می‌شود که مراد (از امر احتط) انجام (پیکره) عمل است با تمام مقارناتی که در آن لحاظ شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۸۹

(تشریح المسائل)

* مراد از (و یحتمل الجریان بناء علی انّ هذا المقدار من الحسن العقلی ...) چیست؟

نظر نهایی شیخ است بر مبنای سوم که انجام عمل به مجرد احتمال مطلوبیت بود و لذا می‌فرماید:

حق این است که بگوییم:

عبادیت یک عمل دائر مدار امر فعلی و قصد امتثال آن امر نیست، بلکه کافی است که ما احتمال بدهیم که انجام فلان عمل مطلوب مولی بوده و ترکش مبغوض اوست.

در اینجاست که می‌توانیم عمل مزبور را به انگیزه همین احتمال انجام دهیم و آن عمل مقرّب باشد و این معنای احتیاط است.

پس در تعبّدیات هم احتیاط ممکن و حسن است.

* نکته قابل توجه در اینجا نظر شیخ چیست؟

این است که اینجا عبادت را به داعی امر انجام ندادم که تشریع شود، بلکه به احتمال الامر انجام می‌دهم، و در عبادت احتمال امر کافی است و لذا احتیاط در اینجا تمام است چرا که اگر دعاء را به قصد قربت اتیان کرده چیزی از آن کم نگذاشته تا بدهکاری داشته باشد.

* پس مراد از (و لذا استقرّت سیرة العلماء ...) چیست؟

ارائه شاهدی بر مطلب فوق و نظر نهائی شیخ است مبنی بر اینکه:

با مراجعه به سیره علماء و صلحا متوجه می‌شویم که هم بر این طریقه فتوی داده‌اند و هم خود به آن عمل کرده‌اند فی المثل مدتها عبادتی را انجام داده‌اند لکن در اثر برخورد به یک روایت ضعیف و یا یک فتوای نادری که در آن آمده فلان جزء و یا فلان شرط نیز در عبادت معتبر است، تمام عبادت را اعاده می‌کرده‌اند. اگرچه امر مزبور امری محرز نبوده است. ولی به احتمال اینکه شاید آن جزء و یا شرط مزبور دخیل در عبادت بوده باشد، رعایت احتیاط می‌نمودند. پس انجام عمل به داعی احتمال مطلوبیت در عبادیت عبادت کافی است و این همان احتیاط است.

* اگر گفته شود سلّمنا که عبادیت دائر مدار امر فعلی و قصد امتثال آن امر باشد ولی ما در لسان قرآن آیاتی داریم که ما را امر به تقوی نموده و می‌فرمایند که: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ بدین معنا که حد اکثر تقوا را داشته باشید و حد اکثر تقوی به این است که مشتبه الوجوب را هم انجام دهیم و نیز روایاتی وجود دارد که امر به احتیاط کرده است مثل احتط لدینک، حال چه اشکال دارد که محتمل الوجوب عبادی را نیز به قصد امتثال این اوامر انجام دهیم؟ شیخ چه پاسخ می‌دهند؟

شیخ پاسخ می‌دهد که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۹۰

اگر همان احتمال مطلوبیّت را در صحّت عبادت کافی بدانیم، احتیاط در عبادت هم ممکن است و اشکالی وجود ندارد و لکن اگر قصد امر معتبر باشد خیر این اوامر کافی نمی‌باشند.

* چرا که شیخ می‌فرماید اگر قصد امر در عبادت معتبر باشد قصد امتثال این اوامر کافی نیست و اصولا اشکالات راه حل پنجم چیست؟

می‌فرماید:

اولاـ اتّقوا و امثال آن از اوامر ارشادیه‌اند و امر ارشادی موجب طاعت و یا معصیت نمی‌شود تا اینکه آن را به قصد امتثال انجام دهیم.

به عبارت دیگر خواندن نماز به قصد امتثال امر ارشادی معنا ندارد چرا که امر ارشادی امتثال علی‌حده ندارد و این امر مولوی است که امتثال دارد چرا که مولی بما انّه مولی آن را از ما خواسته است.

ثانیا: استفاده از این اوامر در صحّت عبادت مستلزم دور است، چرا؟ زیرا:

۱- موضوع این اوامر، تقوی و احتیاط است.

۲- بلاتردید تا موضوع درست نشود، حکم روی آن نمی‌رود چرا که سالبه به انتفاء موضوع است.

۳- احتیاط در باب عبادت، اتیان عمل با تمام اجزاء و شرایط است از جمله قصد قربت.

۴- قصد قربت در رتبه متأخر از امر قرار دارد، نه در خود امر و لذا تا این قصد قربت متصوّر نشود موضوع تمام نمی‌شود تا امر روی آن بیاید.

۵- شما می‌خواهید قصد قربت را با خود این امر ارشادی و یا مولوی درست کنید که امری محال است چرا که دور است. یعنی صدور این امر از جانب شارع متوقّف بر تحقّق موضوع احتیاط و تقوی است و تحقّق موضوع نیز متوقف بر صدور این امر است. هذا دور و الدور باطل.

* عبارت اخرای دلیل شیخ به زبان ساده‌تر چیست؟

این است که:

۱- صدور یک حکم متفرع بر موضوع است. چرا که بدون معروض کیف یتصوّر العارض.

پس حکم عارض است و موضوع معروض.

حال اگر از شما بپرسند در امر احتط موضوع چیست چه پاسخ می‌دهید؟

خواهید گفت: احتیاط.

پس شارع باید احتیاط را تصوّر کند و سپس امر احتط را برآن بار نماید.

حال بفرمائید موضوع احتیاط با قطع نظر از امر احتط در کجا متصوّر است، توصلیّات و یا تعبدیّات.

خواهید گفت در توصلیّات. چرا؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۹۱

زیرا که در یک امر توصلی مثل استهلال با اتیان ذات الفعل تمام موضوع احراز می‌شود، چون شاکله و پیکره عمل خود احتیاط است.

در حالی که تصور این احتیاط در انجام دعاء عند رؤیت الهلال ممکن نیست زیرا دعا یک عمل عبادی است و عبادت نیازمند قصد قربت است و قصد قربت مترتّب بر امر مولی است و نه در خود امر اخذ می‌شود و نه قبل از آن.

و لذا احتیاط به‌عنوان یک موضوع فاقد جزء قصد قربت است چون باید پس از امر مکلف عمل را به قصد امتثال آن امر انجام دهد.

حال سؤال این است که شما چگونه با امر احتط، احتیاط در عبادت درست می‌کنید؟

طریق شما دور است به این معنا که احتیاط بودن دعاء عند الهلال موضوع باشد برای احتط (چرا که با آمدن احتط می‌شود نیت را به‌عنوان موضوع درست کرد) و آمدن احتط مترتّب باشد بر نّیت.

به عبارت دیگر در عبادیات آمدن موضوع مترتب است برآمدن حکم و آمدن حکم مترتّب است بر آمدن موضوع.

* مراد از (اللهم الّا ان یقال ...) چیست؟

پاسخ خود شیخ است از اعتراض دور چه نقضا و چه حلّا.

* پاسخ نقضی شیخ به اعتراض دور چیست؟

این است که این دور اختصاص به عبادات مشکوکه و محتمله ندارد، بلکه در عبادات معلومه و مسلّمه که امر دارند مثل نماز و زکات هم وجود دارد.

چرا که صلاهٔ و زکاهٔ نیز بدون قصد قربت عبادیت نخواهند داشت و تا عبادت نشوند امر عبادی به آنها تعلّق نمی‌گیرد.

حال:

۱- امر اقیموا و آتوا از جانب مولی نسبت به نماز و زکات، متوقف است بر عبادیت آنها.

۲- و تحقّق قصد قربت در نماز نیز متوقف است بر صدور و تعلّق امر اقیموا، چرا که تا امری نباشد عبادیت و قصد قربت به عمل معنا ندارد، چرا که عبادیت دائر مدار امر، امر امر فعلی و قصد امتثال آن امر است و هذا دور مصرّح چرا که دو چیز بدون واسطه متوقف بر یکدیگرند.

* در تبیین مطلب مثال بزنید؟

فی المثل: اگر از شما بپرسند موضوع «صلّ» چیست؟ خواهید گفت: صلاهٔ.

حال اگر خدای عالم بخواهد امر صلّ را روی صلّ ببرد چه باید بکند؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۹۲

خواهید گفت که باید صلاهٔ را تصوّر کند، چرا که صدور حکم بدون تصوّر موضوع ممکن نیست و یا عرض بدون معروض محال است.

پس ناگزیر است که صلاهٔ را تصور کرده و سپس امر «صلّ» را برآن بار کرده. حال اگر از شما سؤال شود که تصوّر صلاهٔ توسط مولی، صلاهٔ با نیّت بوده و یا بی‌نیّت؟

اگر بگوئید صلاهٔ بی‌نیت بوده که موضوع محرز نشده و ناتمام است چون عبادت بی‌قصد قربت عبادت نیست. اگر بگوئید صلاهٔ با نیت بوده که نمی‌شود چون نیّت مربوط به مکلّف است و قبل از امر محال و به عبارت دیگر تشریع.

حال بفرمائید صلاهٔ تمام‌عیار با قطع‌نظر از امر مولی معقول و متصوّر است؟

خواهید گفت: خیر، صلاهٔ با قطع‌نظر از امر یا ملعبه است یا تشریع.

در نتیجه باید گفت این امر است که صلاهٔ را درست می‌کند.

حال دوباره از شما می‌پرسیم که پس چگونه صلاهٔ را تصوّر نموده و امر «صلّ» را برآن بار فرموده؟

آیا نماز را با جمیع مقارنات معتبره در آنکه قصد قربت نیز یکی از آنهاست تصوّر نموده و سپس امر را روی آن برده است.

و یا اینکه از مجموعه مقارنات که یازده‌تاست، نماز را با ده تا از مقارنات و بدون قصد قربت تصور کرده است؟ اگر بگوئید با تمام مقارنات تشریع است و اگر بگوئید با برخی مقارنات، موضوع متحقّق نیست.

حال همان جوابی که شما در احتط دادید عینا در «صلّ» نیز مطرح است. یعنی عبادت قبل از امر تشریع است نه عبادت و بدون نیت غیر معقول است و غیر عبادت.

* چرا در تمام مطالب گفته شد قصد قربت را نمی‌توان قبل از امر تصوّر کرد؟

زیرا فی المثل از ۱۱ مقارن در نماز، ۱۰ تا علّت (صدور) امرانـد و یکی که قصد قربت است معلول امر است حال تصوّر آنی که معلول امر است قبل از امر محال است. به عبارت دیگر:

از یازده تا مقارن ۱۰ تا شرط مأمور به است و یکی شرط امتثال از جانب مکلّف. خلاصه شیخ در این جواب نقضی می‌فرماید: و الحلّ الحلّ.

یعنی: هر طوری که در اوامر حقیقیّه عبادت را درست می‌کنید در اطاعت‌های حکمیه هم عبادت را همان‌طور درست کنید.

* مقدمهٔ بفرمائید احتیاط به چه معناست؟

۱- به‌معنای حقیقی کلمه انجام عمل است به انگیزه احتمال مطلوبیّت.

۲- و به‌معنای اعم کلمه، انجام ذات العمل است بدون قصد قربت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۹۳

* از کجا باید فهمید که یک عمل توصلی است و یک عمل تعبدی است؟

از طریق عقل: این عقل است که می‌گوید امر مولی است و شاید انجام عمل در حد پیکره و بدون قصد قربت مطلوب او را حاصل نکند پس با قصد قربت انجام بده تا چیزی کم و کسر نیاید.

لکن همین عقل در دفن میت می‌فهمد که پنهان کردن جسد و حفظ مردم از بوی آن مدّ نظر است و انجام عمل در حد پیکره و

شکل کافی است.

* آیا شارع نمی‌تواند قصد قربت را به مکلّف امر بکند؟

با امر واحد خیر. چرا که دور لازم می‌آید ولی با امر متعدد چرا مثلا اوّل بفرماید: صلّ و سپس بفرماید: مخلصین. خلاصه قانون کلی این است که شرایطی را که نمی‌شود تحت الامر تحکیم کرده جداگانه به آنها حکم می‌شود.

* با توجه به معانی فوق مراد از (انّ المراد من الاحتیاط و الاتقاء ... الخ) چیست؟

پاسخ حلّی است به اعتراض دور مبنی بر اینکه:

۱- در اوامر حقیقیه:

امر صلّ با قطع‌نظر از قصد قربت به ذات العمل تعلّق گرفته است.

یعنی مولی پیکره عمل را با تمام اجزاء و شرائطش جز قصد قربت و روح عمل در نظر گرفته و امر «صلّ» را برآن بار نموده است، پس تحقّق موضوع متوقف بر صدور امر نمی‌باشد.

پس از صدور امر و ابلاغ آن به مکلّف، او طبق دلیل عقل و یا دلیل خاصّ دیگری آن عمل را به قصد امتثال آن امر اتیان می‌کند و لذا عبادیت متوقف بر امر است. پس تحقّق موضوع متوقف بر امر نیست ولی عبادیت عبادت متوقف بر امر است و لذا دور مرتفع می‌شود.

۲- و در اوامر احتیاط:

مراد از احتیاط که موضوع این اوامر است همان شاکله و پیکره فعل یعنی عمل محتمل الوجوب با تمام اجزاء و شرایط است به جز قصد قربت.

پس:

امر احتط روی ذات العمل می‌رود و متوقف بر عبادیت و تحقّق قصد قربت نمی‌باشد، بلکه پس از رسیدن امر مکلّف آن عمل محتمل را به قصد امتثال همان امر انجام می‌دهد و عبادیت درست می‌شود.

پس موضوع که احتیاط باشد متوقف بر صدور امر نیست و لکن صدور امر متوقف بر تحقّق موضوع است. خلاصه اینکه توقّف طرفینی نیست تا دور لازم بیاید، چرا که احتیاط در این‌گونه موارد به‌معنای حقیقی کلمه نیست بلکه به همان معنای اعمّ است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۹۴

* حاصل و خلاصه جواب حلّی شیخ به اعتراض دور چیست؟

این است که در کلیه عبادات آنچه را که شارع قبل از امر تصوّر می‌فرماید پیکره عمل است پس از امر نیز یا به دلیل عقل و یا به دلیل خاصّ، روح عمل و یا قصد قربت حاصل می‌شود. فی المثل در مسئله صلاهٔ ده تا از مقارنات که پیکره نماز را تشکیل می‌دهند قبل از امر تصوّر می‌شوند و یازدهمین مقارن که قصد قربت است و مربوط به مکلّف پس از امر حاصل می‌شود.

علت این مسئله هم این است که چگونه می‌شود بدون وجود امر از مکلّف بخواهیم که او قصد امتثال امر کند، باید امر صادر شود تا مکلّف قصد امتثال آن امر را بکند.

* حاصل مطلب در (و من هنا یتّجه الفتوی باستحباب هذا الفعل ... الخ) چیست؟

آوردن شاهدی است بر پاسخ حلّی خود مبنی بر اینکه، با مراجعه به فتوای علماء متوجه می‌شویم در مواردی که عمل محتمل العبادت است فتوی داده‌اند به اینکه انجام فلان عمل مستحب است، چه مکلّف بدان که این عمل فی الواقع مشکوک العبادت است چه نداند، چه آن را به داعی احتمال مطلوبیت انجام دهند و چه به انگیزه استحباب مسلّم به جای آورند. چرا؟ زیرا اگر احتیاط در اوامر احتیاط به‌معنای حقیقی کلمه بود یعنی انجام عمل به انگیزه احتمال مطلوبیت بود، مجتهد نمی‌توانست بطور قاطع و بدون قید و

شرط فتواى به استحباب بدهد. بلكه بايد عمل را مقيّد مى‌كرد به انگيزه احتمال مطلوبيت تا عنوان احتياط حقيقى برآن صدق نمايد. و حال آنكه اين برخلاف سيره علماء است كه به قول مطلق فتواى به استحباب مى‌دهند.

* سرّ مطلب چيست؟

اين است كه وقتى مجتهد شك مى‌كند كه آيا مثلا دعاء عند الهلال واجب است يا نه؟

ابتدا اصل برائت جارى مى‌كند كه خير پس از آن به سراغ احتط رفته مى‌بيند كه احتط گفته مستحب است كه دعاى مزبور را به جا آورى، موضوع احتط هم احتياط است، مراد از احتياط پيكره عمل است استحبابا، فقهاء نيز عين پيكره يعنى دعاء عند الهلال مستحب است را در رساله خود مى‌نويسند.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۱۹۵

متن:

[قاعدة التسامح فى أدلة السنن] ثمّ إنّ منشأ احتمال الوجوب إذا كان خبرا ضعيفا، فلا حاجة إلى أخبار الاحتياط و كلفة إثبات أنّ الأمر فيها للاستحباب الشرعىّ دون الإرشاد العقلىّ، لورود بعض الأخبار باستحباب فعل كلّ ما يحتمل فيه الثواب: كصحيحة هشام بن سالم- المحكيّة عن المحاسن- عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال:

«من بلغه عن النبىّ شى‌ء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له و إن كان رسول اللّه لم يقله»[۸۹].

و عن البحار بعد ذكرها: أنّ هذا الخبر من المشهورات، رواه العامّة و الخاصّة بأسانيد[۹۰].

و الظاهر: أنّ المراد من «شى‌ء من الثواب»- بقرينة ضمير «فعمله»، و إضافة الأجر إليه- هو الفعل المشتمل على الثواب. و فى عدّة الداعى عن الكلينى قدّس سرّه: أنّه روى بطرقه عن الأئمة عليهم السّلام أنّه:

«من بلغه شى‌ء من الخير فعمل به، كان له من الثواب ما بلغه و إن لم يكن الأمر كما بلغه»[۹۱].

و أرسل نحوه السيد فى الإقبال عن الصادق عليه السّلام، إلّا أنّ فيه: «كان له ذلك»[۹۲]. و الأخبار الواردة فى هذا الباب كثيرة[۹۳]، إلّا أنّ ما ذكرناها أوضح دلالة على ما نحن فيه، و إن كان يورد عليه أيضا. تارة: بأنّ ثبوت الأجر لا يدلّ على الاستحباب الشرعىّ. و أخرى: بما تقدّم فى أوامر الاحتياط: من أنّ قصد القربة مأخوذ فى الفعل المأمور به بهذه الأخبار، فلا يجوز أن تكون هى المصحّحة لفعله، فيختصّ موردها بصورة تحقّق الاستحباب، و كون البالغ هو الثواب الخاصّ، فهو المتسامح فيه دون أصل شرعيّة الفعل. و ثالثة: بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض، لا العقاب محضا أو مع الثواب. لكن يردّ هذا: منع الظهور مع إطلاق الخبر.

و يردّ ما قبله ما تقدّم فى أوامر الاحتياط. و أمّا الإيراد الأوّل، فالإنصاف أنّه لا يخلو عن وجه، لأنّ الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرّعا على البلوغ و كونه الداعى على العمل- و يؤيّده:

تقييد العمل فى غير واحد من تلك الأخبار[۹۴] بطلب قول النبى صلّى اللّه عليه و آله و التماس الثواب الموعود- و من المعلوم أنّ العقل مستقلّ باستحقاق هذا العامل المدح و الثواب.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۱۹۶

ترجمه:

راه حل ششم:

انجام افعال مشكوك به حكم اخبار من بلغ

سپس مى‌فرمايد:

اگر منشأ احتمال وجوب (مثلا- دعاء عند الهلال)، خبرى ضعيف (و يا فتواى چند فقيه) باشد نيازى به اخبار احتياط (در راه حل

پنجم) و دشواری اثبات این مطلب که امر به احتیاط برای استحباب شرعی (امر مولوی استحبابی) و نه ارشاد عقلی، نمی‌باشد.

به دلیل ورود برخی اخبار به مستحب بودن انجام آنچه در آن، احتمال ثواب می‌رود مثل صحیحه هشام بن سالم به نقل از کتاب محاسن از امام صادق علیه السّلام که می‌فرماید:

کسی که برسد به او از نبی صلّی اللّه علیه و آله چیزی از ثواب، پس انجام دهد آن را اجر و ثواب آن برای اوست، اگرچه رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله آن را نفرموده باشد و پس از نقل مثل این خبر از بحار می‌گوید: این خبر (و امثال آن از اخبار من بلغ) از مشهوراتی است که عامّه و خاصّه آن را روایت کرده‌اند.

پاسخ شیخ به یک اشکال مقدّر

این است که مراد از شیء در (عبارت شیء من الثواب) به قرینه ضمیر (ه) در فعمله و به قرینه اضافه (کلمه) اجر به آن، همان فعلی است که مشتمل بر ثواب است (مثل دعا عند الهلال) و در کتاب «عدّة الداعی» از مرحوم کلینی روایت کرده از ائمه علیهم السّلام که کسی که برسد به او چیزی از خیر، پس عمل کند به آن خیر، آن مقدار از ثواب که به او رسیده (مثلا اگر فلان نماز را بخوانی چهل بار ثواب می‌بری)، برای او خواهد بود. اگرچه امر چنانکه به او رسیده است نباشد.

و روایت نموده سید رحمه اللّه مثل این حدیث را در کتاب «الاقبال» از امام صادق جز اینکه در پایان نوشته است کان له ذلک.

و اخبار رسیده در این باب فراوان است جز اینکه آنچه ما گفتیم دلالتش واضح‌تر است از آنچه در اینجا آمده است. اگر (استفاده از اخبار من بلغ) مورد ایراد واقع شود به اینکه:

۱- ثبوت ثواب، دلالت نمی‌کند بر امر مولوی استحبابی (و لذا به درد ما نحن فیه نمی‌خورد و معمّا به حال خود باقی است).

۲- و دیگر اینکه در مطالب قبلی پیرامون اوامر احتیاط، گفته شد که قصد قربت در آن فعلی اخذ شده که مأمور به این اخبار من بلغ است (مثل واجبات معلومه، مستحبات معلومه و توصلیات مشکوکهٔ).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۹۷

پس جایز نیست که این اخبار (من بلغ) مصحّح آن فعل باشند (و قصد قربت درست نمایند) و الّا مورد اخبار من بلغ اختصاص می‌یابد به صورت مستحبات و واجبات معلومه (منظور این است که هرجا که خیر خودبه‌خود محقّق است اخبار من بلغ شامل آن می‌شود و هرجا که محقّق نیست مشمول این اخبار هم نیست).

پاسخ شیخ به دو اشکال مزبور

آن خبر رسیده در من بلغ، آن ثواب خاصّ (و عجیب) است پس همان خبری است که در آن مسامحه شده است و نه اینکه اصل شرعی فعل (یا مأمور به بودن را) مورد مسامحه قرار دهد.

اشکال سوم

اشاره

اخبار من بلغ (تنها) در جائی ظهور دارند که تنها ثواب محض (به ما) برسد (مثل مستحبات مشکوکه) و نه عقاب محض (مثل شرب تتن) و یا (ثواب) همراه با عقاب (که مثلا رسیده باشد که فلان عمل واجب است که در صورت اتیان ثواب و بخاطر ترکش عقاب می‌شویم). (پس اخبار من بلغ شامل مورد و محلّ بحث ما نمی‌شود).

پاسخ شیخ به اشکال سوم

امّا ردّ می‌شود این منع ظهور (که شما ادّعا نمودید) با اطلاق خبر و ردّ می‌شود آن اشکال قبلی با مطالبی که در اوامر احتیاط گذشت (پس اخبار من بلغ هم روی پیکره عبادت می‌رود).

و اما ایراد اول:

انصاف این است که ایراد اوّل خالی از وجه نیست، چرا که ظاهر اخبار من بلغ این است که (انجام) عمل متفرّع است بر رسیدن (به گوش) بلکه (اتیان العمل از روی احتیاط و احتمال وجود امر است) داعی بر عمل همین بلوغ است (آنگاه ثواب تفضّلی است و نه استحقاقی).

و مؤید این گفتار ما (که مراد از عمل احتیاطا) مقیّد کردن عمل است در بیشتر این اخبار به امید اینکه نبی صلّی اللّه علیه و آله خواسته و یا به امید ثواب موعودی.

و این روشن است که عقل در حکم به استحقاق ثواب چنین فاعلی مستقل است (و ثواب تفضلی دارد و لذا به درد ما نحن فیه نمی‌خورد).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۹۸

(تشریح المسائل)

* در مباحث مزبور از چه نکته نباید غافل شد:

۱- اینکه یگانه طریق از طرق ارائه‌شده برای تصحیح احتیاط در عبادت طریق چهارم است که عبارت بود از اینکه برای قصد قربت احتمال امر کافی است و نه احراز امر.

۲- هریک از طرق ارائه شده باید به صورت مستقل مورد بحث و بررسی قرار گیرد و مباحث را به یکدیگر خلط نکنیم.

طریق پنجم دارای دو اشکال بود که اشکال اوّل توسط شیخ پاسخ داده شد و لکن اشکال اوّل به حال خود باقی است.

* مراد از تسامح در ادلّه سنن چیست؟

این است که مستحبات با دلیل ضعیف نیز قابل اثبات‌اند و حتی برخی این تسامح را به مکروهات نیز سرایت می‌دهند.

* بر چه اساسی علماء قائل به این تسامح‌اند؟

براساس روایات من بلغ.

* مگر روایات من بلغ چه می‌گوید؟

می‌گوید اگر فی المثل به تو رسید که اگر فلان عمل را انجام بدهی چندین هزار ثواب به تو می‌دهند و تو به امید دست‌یابی به آن ثواب عمل مزبور را انجام دادی آن ثواب وعده‌داده‌شده را به تو می‌دهند اگرچه این ثواب بالغ از طریق غیر معتبر باشد.

* اشکال و جوابهای مذکور در مطالبی که گذشت مربوط به کدامیک از شبهات بود؟

مربوط به شبهات وجوبیّه‌ای بود که منشأ شبهه و احتمال وجوب یک خبر ضعیف نباشد.

و لذا همه تلاش کردند تا ثابت نمایند که در محتمل الوجوب عبادی هم احتیاط میسور و حسن است.

* حاصل مطلب در (ثم ان منشأ احتمال الوجوب اذا کان خبرا ضعیفا ...) چیست؟

ارائه ششمین راه حل در ما نحن فیه و معمای مورد بحث است مبنی بر اینکه اگر منشأ شبهه وجود خبر ضعیفی بر وجوب یک چیزی باشد:

۱- نیازی به اوامر احتیاط و اتقاء نیست تا بحث کنیم که این اوامر مولوی شرعی‌اند و یا ارشادی عقلی.

۲- و نیازی نیست که عمل به انگیزه احتمال مطلوبیت باشد.

۳- و نیازی نیست تا از راه برهان انّی و لمی امر مولوی را اثبات کنیم.

* دلیلشان بر مدّعای فوق چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۱۹۹

روایات فراوانی است تحت عنوان اخبار من بلغ که دلالت دارنـد بر اسـتحباب هر عملی محتمل الثواب باشـد و لذا عمل محتمل را به قصد ثواب انجام می‌دهیم.

* روشن‌ترین اخبار من بلغ از حیث دلالت کدامین روایات‌اند؟

۱- صحیحه هشام ابن سالم از امام صادق علیه السّلام که می‌فرماید:

من بلغه عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله شیء من الثواب فعمله کان اجر ذلک له و ان کان رسول اللّه لم یقله.

۲- روایتی که از کلینی در عدهٔ الداعی آمده و سندش را به ائمه علیهم السّلام نسبت داده که فرموده‌اند:

من بلغه شیء من الخیر فعمل به کان له من الثواب ما بلغه و ان لم یکن الامر کما فعله.

۳- روایتی است مثل روایت فوق از سید بن طاوس در کتاب اقبال از امام صادق علیه السّـلام که به صورت مرسل نقل شـده است با این تفاوت که به جای کان له الثواب، کان له ذلک آمده است.

* حاصل مطلب و منظور از آوردن اخبار من بلغ در ما نحن فیه چیست؟

این است که برخی خواسته‌اند در تصحیح عبادت از این اخبار استفاده کنند.

* کیفیت استدلالشان به اخبار من بلغ چگونه است؟

۱- عبادت قصد قربت می‌خواهد.

۲- قصد قربت امر می‌خواهد.

۳- اخبار من بلغ در برابر عمل به عبادت محتمله به شما وعده ثواب می‌دهد.

۴- وعده ثواب مستلزم استکشاف امر مولوی استحبابی است چون تا امر نباشد وعده ثواب نیست.

پس: محتمل الوجوب عبادی را به قصـد امتثال همین امر کشف‌شـده انجام می‌دهیم و مشکل رفع می‌شود. به عبارت دیگر احتیاط و انجام عمل محتمل الوجوب در تعبّدیات مطلقا ممکن و حسن و موجب ثواب است.

* مراد از (و الظاهر انّ المراد من (شیء من الثواب) بقرینهٔ ...) چیست؟

پاسخ به یک اشکال مقدّر است مبنی بر اینکه:

۱- چون فاعل من بلغ در این روایت، مقدار معینی از ثواب است فی المثل ثواب فلان عمل برابر با ثواب آزاد کردن یک بنده است، اصل ثواب و ثواب داشتن مسلم است.

۲- ثواب مسلّم مربوط به واجبات و مستحباتی است که اصل الوجوب او الاستحباب در آنها مسلم است.

۳- ما نحن فیه در رابطه با مسئله‌ای است که اصل ثواب مشکوک است.

پس: این ثواب در ما نحن فیه کشف از امر نمی‌کند و ربطی به بحث ما ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۰۰

* حاصل پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

این است که: ۱- درست است که فاعل بلغ علی الظاهر، ثواب است.

۲- لکن تعبیر و یا تقدیر کلام این است که من بلغه عمل له ثواب یعنی عمل فاعل است پس حدیث مزبور به درد ما نحن فیه می‌خورد فی المثل می گوئیم:

- دعا عند رؤیهٔ الهلال براساس خبر ضعیف رسیده ثواب دارد و واجب است.

- من بلغه عمل له ثواب فعمله کان له ذلک.

پس: دعا عند رؤیهٔ الهلال ثواب است.

* چرا شیخ می‌فرماید که عمل در حدیث مزبور در تقدیر است؟

زیرا:

۱- در حدیث آمده است فعمله یعنی کسی که انجام دهد آن را برای او ثواب است، بلاشک ضمیر (ه) به ثواب برنمی گردد، چرا که ثواب چیزی نیست که انسان آن را انجام دهد، بلکه نتیجه عمل انسان است.

پس ضمیر (ه) و اسم اشاره (ذلک) به عمل بازمی گردد.

۲- کلمه (اجر) در کان له اجر ذلک نمی‌تواند به ثواب بازگشت کند چرا که ثواب خود ثواب و اجر ندارد بلکه اجر و ثواب دو لغت مترادف و هم‌معنا هستند که به عمل بازمی گردند عملی که خود مشتمل بر ثواب است.

* دومین اشکال به راه حلّ ششم کدام اشکال است؟

این است که اخبار من بلغ می گوید:

۱- هرکس عملی را به امید ثواب (یعنی احتیاط) انجام دهد، ثواب می‌برد.

۲- احتیاط ثواب تفضّلی دارد و نه استحقاقی.

۳- ثواب تفضّلی کاشف از امر مولوی استحبابی نیست.

پس: شما نمی‌توانید بگوئید عبادت محتمله را به قصد امتثال یک امر مولوی انجام می‌دهید.

در نتیجه اخبار من بلغ به درد ما نحن فیه نمی‌خورد و مصحّح عبادت نمی‌باشد.

به عبارت دیگر اخبار من بلغ می گوید: هرکجا احتیاط ممکن است ثواب می‌بری و هرکجا احتیاط ممکن نیست ثواب نمی‌بری. حال احتیاط در توصلیّات ممکن است و فرد ثواب می‌برد و لکن در تعبّدیات غیرممکن می‌باشد. زیرا اگر عبادت را با نیّت به جا آوری تشریع و اگر بی‌نیت انجام دهی ملعبه است.

* ثواب در برابر انجام عملی که محتمل الوجوب و یا استحباب است چگونه ثابت می‌شود؟

یا باید یک امر بالفعل در خارج باشد بر اینکه فلان عمل را انجام دهید فلان مقدار ثواب در برابر عمل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۰۱

به آن داده می‌شود که ما عمل را به داعی امتثال آن امر انجام می‌دهیم و در حقیقت ثواب امتثال آن امر را می‌بریم. و یا باید ما عمل محتمل را از روی احتیاط یعنی به داعی احتمال امر انجام دهیم که در این صورت ثواب تفضّلی خواهد بود و نه استحقاقی و چنین ثوابی کاشف از امر مولوی نیست. و لذا در اشکال دوم می‌خواهد بگوید آنچه از اخبار من بلغ استفاده می‌شود این صورت دوّم است و نه اوّل.

* پاسخ شیخ به اشکال دوّم چیست؟

پاسخی به اشکال مزبور نداده و بر اساس همین اشکال از خیر اخبار من بلغ گذشته است.

* سوّمین اشکال بر راه حلّ ششم چیست؟

این است که در (من بلغه شیء من الثواب علی شیء من الخیر)، موضوع خیر است. به عبارت دیگر موضوع در اخبار من بلغ خیر

است.

حال بفرمائید خیر از خارج احراز می‌شود و یا از خود اخبار من بلغ؟ خواهید گفت: از خارج.

اگر پرسیده شود چگونه و چه خیری تاکنون در خارج احراز کرده‌اید؟

خواهید گفت:

واجبات معلومه، مستحبات معلومه و توصلیّات. حال از شما می‌پرسیم:

آیا احتیاط در عبادات محتمله نیز خیر است تا اخبار من بلغ شامل آن بشود؟ فی المثل اگر شک کردید که آیا دعاء عند الهلال خیر است یا نه چه پاسخ می‌دهید؟

خواهید گفت: موضوع در عبادت محتمله محرز نیست چرا که نمی‌دانی با نیّت بخوانی و یا بی‌نیّت و لذا این اخبار برآن بار نمی‌شود و نمی‌توان گفت: این دعایی که من با نیّت یا بی‌نیّت می‌خوانم خیر است تا به آن ثواب داده شود.

مگر اینکه موضوع و حکم هر دو را با اخبار من بلغ درست کنید که مستلزم دور است چرا؟

زیرا اخبار من بلغ موقوف است بر خیر بودن و خیر بودن موقوف است بر اخبار من بلغ.

* در تبیین اشکال فوق مثال بزنید؟

اگر به شما برسد که فلان عمل واجب است، با رسیدن وجوب به گوش شما سؤال این است که:

این بلغه ثواب هست یا بلغه عقاب؟

خواهید گفت هر دو. چرا؟ زیرا که واجب عملی است که اگر انجام دادیم ثواب می‌بریم و اگر ترک کردیم عقاب می‌شویم حال سؤال این است که اخبار من بلغ گفته ثواب یا عقاب یا ثواب و عقاب؟

خواهید گفت ثواب پس تنها به درد شبهه استحبابیّه می‌خورد یعنی در یک عملی که احتمال دارد مستحب باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۰۲

و حال آنکه محل بحث ما شبهه وجوبیّه است و این شبهه، بلغه ثواب و عقاب می‌خواهد.

* شیخ چه پاسخی از این اشکال می‌دهد؟

می‌گوید، اخبار من بلغ شامل ثواب و عقاب هر دو می‌شود چون‌که ثواب و عقاب توأم با یکدیگرند.

* اشکال را به‌گونه‌ای بیان کنید که به لسان متن نزدیکتر باشد؟

موضوع اخبار من بلغ خیر است. خیریت باید محرز باشد.

آنچه خیریت در آن محرز است مستحبّ مسلّم و قطعی است.

مورد اخبار من بلغ مستحبّ مسلّم و معلوم است.

حال: اگر اخبار من بلغ بخواهد شامل محتمل العباده شود، دور لازم آید. چرا؟

زیرا:

۱- شمول اخبار من بلغ بر محتمل العبادهٔ متوقف بر احراز استحباب آن است و

۲- استحباب هم متوقف بر شمول این اخبار بر محتمل العباده و دلالتشان بر استحباب آن.

این دور است، دور هم باطل است.

پس اخبار من بلغ مختصّ به مستحبات مسلمه است.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که اگرچه موضوع اخبار من بلغ خیر است، لکن مراد از خیر معنای حقیقی آن یعنی چیزهائی که استحبابشان مسلّم است،

نمی‌باشد بلکه محتمل العباده را نیز شامل می‌شود. به عبارت دیگر مراد از خیر مجرّد عمل است با جمیع جهات به جز قصد قربت که پس از ورود امر قصد قربت هم می‌آید.

* مقدمهٔ مشخص کنید بلوغ ثواب از راه خبر ضعیف چگونه است؟

۱- گاهی یک خبر ضعیفی دلالت می‌کند بر اینکه فلان عمل مستحب یا دارای ثواب است.

۲- گاهی یک خبر ضعیفی دلالت می‌کند بر اینکه ترک فلان عمل عقاب دارد که بالملازمه انجامش ثواب دارد.

۳- و گاهی یک خبر ضعیفی دلالت می‌کند بر اینکه فلان عمل واجب است یعنی در انجامش ثواب و در ترکش عقاب می‌باشد.

* چهارمین اشکال به راه حلّ ششم چیست؟

اخبار من بلغ تنها شامل محتمل الاستحباب می‌شوند، پس شامل محتمل الوجوب نمی‌شوند تا اتیان آن به قصد امتثال این امر صحیح باشد، چرا؟

زیرا فرموده: من بلغه ثواب و این ظهور در ثواب محض دارد و نه ثواب توأم با عقاب.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۰۳

و حال آنکه ما نحن فیه شبهه وجوبیّه است و این شبهه بلغه ثواب و عقاب می‌خواهد.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که:

۱- اثبات شیء نفی مساعد نمی‌کند پس وعده ثواب نافی وعده عقاب بر ترک نمی‌باشد.

۲- اطلاق روایات من بلغ این اشکال را رد می‌کند، چرا که بلوغ ثواب شامل هر سه وجه مذکور شده و اختصاص به فرض اوّل ندارد.

* دلیل شیخ بر این مطلب چیست؟

این است که بلوغ ثواب اعم است از اینکه بالمطابقه باشد یا بالملازمه.

* حاصل مطلب در (و امّا لا یراد الاوّل، فالانصاف انّه لا یخلو عن وجه ...) چیست؟

این است که انصافا ایراد اوّل بر دلالت اخبار من بلغ وارد است، چون ظاهر این اخبار این است که عمل متفرع بر بلوغ است. چرا؟

زیرا گفته بلغه سپس با فاء تفریع گفته فعمله و بلوغ داعی بر عمل است.

یعنی چون به ما رسیده که فلان کار ثواب دارد ما به داعی احتمال امر (یعنی احتیاط) این کار را انجام می‌دهیم و نه به‌عنوان دیگر.

* پس مراد از (و یؤیّده تقیید العمل فی غیر واحد من تلک الاخبار ...) چیست؟

این است که تقیید عمل به طلب قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و یا التماس ذلک الثواب ...

در بسیاری از روایات گواهی بر تفریع عمل بر بلوغ است.

* نتیجه این تفریع چیست؟

کاشف از استحباب شرعی و امر مولوی ندبی نمی‌باشد تا عمل به قصد امتثال آن امر اتیان شود.

حال وقتی مفاد اخبار من بلغ این باشد که محتاط ثواب دارد می‌گوئیم:

عقل در حکم به اینکه احتیاط موجب مدح و ثواب است و فاعلی که به امید ثواب اتیان عمل کرده ممدوح است، استقلال دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۰۴

متن:

و حینئذ:

فإن كان الثابت بهذه الأخبار أصل الثواب، كانت مؤكّدة لحكم العقل بالاستحقاق، و أمّا طلب الشارع لهذا الفعل:

فإن كان على وجه الإرشاد لأجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازم للاستحقاق المذكور، و هو عين الأمر بالاحتياط.

و إن كان على وجه الطلب الشرعيّ المعبّر عنه بالاستحباب، فهو غير لازم للحكم بتنجّز الثواب، لأنّ هـذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجّزه فيشبه قوله تعالى: (وَ مَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِی)[۹۵]. إلّا أنّ هذا وعد على الإطاعة الحقيقيّة، و ما نحن فيه وعد على الإطاعـة الحكميّـة، و هو الفعل الّذى يعدّ معه العبد فى حكم المطيع، فهو من باب وعد الثواب على نيّة الخير الّتى يعدّ معها العبد فى حكم المطيع من حيث الانقياد.

و أمّا مـا يتوهّم: من أنّ اسـتفادة الاسـتحباب الشـرعى فيمـا نحن فيه نظير اسـتفادة الاسـتحباب الشـرعى من الأخبار الواردة فى الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل، مثل قوله عليه السّلام: «من سرّح لحيته فله كذا»[۹۶].

فمـدفوع: بأنّ الاسـتفادة هناك باعتبار أنّ ترتّب الثواب لا يكون إلّا مع الإطاعـة حقيقة أو حكما، فمرجع تلك الأخبار إلى بيان الثواب على إطاعة اللّه سبحانه بهذا الفعل، فهى تكشف عن تعلّق الأمر بها من الشارع، فالثواب هناك لازم للأمر يستدلّ به عليه استدلالا إنّيّا.

و مثل ذلك استفادة الوجوب و التحريم ممّا اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل.

و أمّا الثواب الموعود فى هـذه الأخبار فهو باعتبار الإطاعـة الحكميّة، فهو لازم لنفس عمله المتفرّع على السـماع و احتمال الصدق و لو لم يرد به أمر آخر أصلا، فلا يدلّ على طلب شرعىّ آخر له. نعم، يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشادىّ لتحصيل ذلك الموعود.

فالغرض من هـذه الأوامر- كأوامر الاحتياط- تأييد حكم العقل، و الترغيب فى تحصـيل ما وعد اللّه عباده المنقادين المعدودين بمنزلة المطيعين.

و إن كان الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضـها، فهو و إن كان مغايرا لحكم العقل باسـتحقاق أصل الثواب على هذا العمل- بناء على أن العقل لا يحكم باستحقاق ذلك

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۰۵

الثواب المسموع الداعى إلى الفعل، بل قد يناقش فى تسمية ما يستحقّه هذا العامل لمجرّد احتمال الأمر ثوابا و إن كان نوعا من الجزاء و العوض- إلّا أن مـدلول هذه الأخبار إخبار عن تفضّل اللّه سـبحانه على العامل بالثواب المسـموع، و هو أيضا ليس لازما لأمر شـرعى هو الموجب لهـذا الثواب، بـل هو نظير قوله تعـالى: (مَنْ جـاءَ بِالْحَسَـنَةِ فَلَهُ عَشْـرُ أَمْثالِها)[۹۷] ملزوم لأـمر إرشادىّ- يسـتقلّ به العقل- بتحصيل ذلك الثواب المضاعف.

ترجمه:

تأكيد اخبار من بلغ در حكم عقل

اشاره

در اين صورت اگر اصل ثواب به وسيله اين خبار ثابت باشد، پس از دو جهت مؤكّد حكم عقل‌اند:

۱- بالاستحقاق (يعنى عقل مى‌گويد احتياط ثواب دارد، اخبار من بلغ هم مى‌گويد ثواب دارد).

۲- طلب شارع اين فعل (احتياطى را).

پس اگر (ايـن طلـب) بر وجـه ارشـاد باشـد براى تحصـيل ايـن ثـواب (كه خداونـد تفضـلا) وعـده داده است پس اين (طلب) لازمه اسـتحقاق ثواب است و اين لزوم (تحصـيل) همان امر به احتياط است (كه مؤكـد حكم عقل است و امر مولوى نيست تا قصـد امتثال بطلبد).

و اگر (اين طلب) بر وجه طلب شـرعى باشـد كه از آن تعبير به اسـتحباب مولوى مى‌شود. پس اين (چنين وعده ثوابى) مسـتلزم حكم

(یا امر) به تنجّز به ثواب نیست. زیرا این حکم (شرع به تنجز ثواب) تصدیق همان حکم عقل است به تنجز ثواب (که لازمه‌اش امر ارشادی است) پس ما نحن فیه (اخبار من بلغ) شبیه به این سخن خدای تعالی است که می‌فرماید:

کسی که اطاعت کند خدا و رسولش را داخل می‌کند خدا او را در بهشت‌هایی که جاری است ... جز اینکه (مورد) این آیه وعده (ثواب) بر اطاعت حقیقیّه است و مورد بحث ما (اخبار من بلغ) وعده ثواب بر اطاعت حکمیه (یعنی احتیاط) است و این همان فعلی است که عبد (با انجام آن) در حکم مطیع به حساب می‌آید (و نه واقعا مطیع).

پس ما نحن فیه (اخبار من بلغ) از باب وعده ثواب بر نیّت خیرست که فرد با (انجام) نیّت خیر در حکم مطیع به شمار می‌آید، از این جهت که انقیاد کامل دارد (و جزم بر انجام).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۰۶

یک توهّم و دفع آن

اما اینکه توهم می‌شود که استفاده استحباب شرعی در اخبار من بلغ، مانند استفاده استحباب شرعی از اخبار وارده کثیره است که در آنها اکتفا به ذکر وعده ثواب شده (ولی امر نشده) مثل این سخن امام علیه السّلام که: هرکس محاسن خود را شانه کند فلان مقدار ثواب دارد، دفع می‌شود به اینکه استفاده (امر مولوی) در اینجا (یعنی اخبار من سرّح لحیته)، به اعتبار این است که ثواب مترتّب نیست مگر با طاعت حقیقیه و یا حکمیه.

پس بازگشت اخبار (من سرّح) به این است که ثواب در اثر اطاعت خدای سبحان است به خاطر انجام فعل، پس ثواب در اینجا کشف می‌کند از تعلّق امری مولوی به تسریح لحیه از جانب شارع. در نتیجه ثواب موعود (در تسریح اللّحیه) مستلزم امری است که استدلال می‌شود به آن به صورت انّی (یعنی از معلول پی به علّت می‌بریم) و مثل همین مثال است:

استفاده وجوب (واجبات) و حرام بودن (محرّمات) از ادلّه‌ای که اکتفا شده در آن ادلّه بر فعل یا بر ترک (که مثلا اگر این عمل را انجام دهی فلان درجه بهشت را داری و اگر آن را ترک کنی فلان عقاب را خواهی داشت و این کاشف از امر و یا نهی است). و امّا ثوابی که در این اخبار (من بلغ) داده شده به اعتبار طاعت حکمیه است، پس این ثواب لازمه خود احتیاط است (و نه مال امر مولوی)، احتیاطی (عملی) که متفرع است بر شنیدن و احتمال صدق و راستی و لو امر دیگری هم برآن وارد نشده باشد پس (اخبار من بلغ) بر طلب شرعی دیگری دلالت ندارند. بله لازمه وعده ثواب طلب ارشادی است جهت به دست آوردن این ثواب پس مراد از این اوامر (من بلغ) مثل اوامر احتیاط تأیید حکم عقل است و تشویق به تحصیل آنچه خدا وعده داده است به بندگانش که به منزله مطیعین‌اند (یعنی طاعت حکمیّه). و اگر خصوص ثواب بالغ به وسیله این اخبار (من بلغ) مورد نظر باشد و (نه اصل ثواب) چنانکه ظاهر بعضی اخبار من بلغ چنین است (آنی که وعده داده‌اند، می‌دهند). اگرچه مغایر حکم عقل باشد (که حکم عقل) اصل ثواب است نسبت به انجام این عمل بنا بر اینکه عقل حکم نمی‌کند به استحقاق آن ثواب شنیده شده (که مثلا فلان عمل برابر با چهل سال عبادت است) که انگیزه بر انجام این فعل است. بلکه گاهی مناقشه می‌شود در نامگذاری آن ثوابی که این فاعل مستحقّ آن می‌شود. به خاطر احتمال امر احتیاط (یعنی استحقاقی نیست، بلکه تفضّلی است) و بلکه اگرچه نوعی از جزا و عوض است. جز اینکه مدلول این اخبار خبر دادن از تفضّل خدای سبحان بر عامل به همان ثواب شنیده شده. اگر این‌چنین باشد؛ این نیز مستلزم امری شرعی که موجب این ثواب است، نیست بلکه آن نظیر این سخن خدای تعالی است که من جاء بالحسنهٔ فله عشر امثالها، و ملزوم امر ارشادی است که عقل در تحصیل آن ثواب مضاعف به دنبال شرع است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۰۷

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب (و حينئذ فان كان الثابت بهذه الاخبار ...) چیست؟

این است که وقتی مفاد اخبار من بلغ این شد که محتاط ثواب دارد، عقل نیز در حکم به اینکه فاعل احتیاط ممدوح است مستقل است، آنگاه این اخبار از دو جهت مؤکد حکم عقل‌اند:

۱- یا دلالت دارند بر اصل ثواب؛ ۲- یا دلالت دارند بر ثبوت ثواب بالغ.

* دلالت اخبار من بلغ بر اصل ثواب با المطابقه است یا بالملازمه؟

وقتی اجمالاـ دلالـت می‌کننـد بر اینکه فرد محتـاط و فاعـل به دنبـال بلوغ ثواب، مثاب است معنای مطابقی آنهاست که مؤکّد حکم عقل نیز می‌باشند.

حال وقتی این اخبر بالمطابقه دلالت کردنـد بر ثبوت ثواب و لو بر عنوان احتیاطکاری پس بالملازمه دلالت دارنـد بر طلب شارع آن فعل احتیاطی را. منتهی این طلب از دو حال خارج نیست.

* مراد از (فان كان على وجه الارشاد لاجل تحصيل هذا الثواب ...) چیست؟

این است که این طلب:

۱- اگر طلب ارشادی باشـد و ما را ارشاد کند به تحصـیل همان ثوابی که تفضّلا خدای تعالی به ما وعده داده، پس لازمه اسـتحقاق ثواب است.

یعنی وقتی عقـل و شـرع حکم به اسـتحقاق دادنـد، لازمه‌اش یک امر ارشادی به تحصـیل آن ثواب است. لـذا چنین طلبی عین امر به احتیاط در اوامر احتیاط است که مؤکد حکم عقل‌اند لکن این امر، امر مولوی نیست تا قصد امتثال بطلبد.

۲- و اگر طلب مولوی اسـتحبابی باشد می‌گوئیم: وعده ثواب مسـتلزم امر اسـتحبابی مولوی نیست، چرا که حکم شـرع به تنجّز ثواب تصدیق همان حکم عقل است به تنجز ثواب و لازمه این مطلب امر ارشادی است و نه مولوی و ما نحن فیه شبیه این آیه شـریفه است که می‌فرماید:

(مَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي)* که عقل نیز در حکم به این معنا اسـتقلال دارد لکن با این تفاوت که: مورد آیه وعـده ثواب بر اطـاعت حقیقیه است و مورد بحث مـا وعـده ثواب بر اطاعت حکمیه یعنی احتیاط است که بنـده با انجام آن در حکم مطیع است و نه واقعا مطیع.

در نتیجه مـا نحن فیه شبیه وعـده ثواب بر نیّت خیر است که فرد بـا نیّت خیر در حکم مطیع است از این جهت که انقیاد کامل دارد و تعمیم قطعی بر انجام فعل گرفته است.

* حاصل مطلب در (و اما ما يتوهّم من: انّ استفادة الاستحباب ...) چیست؟

این است که برخی توهّم کرده‌اند که اخبار من بلغ شبیه اخبار من سرّح لحیته می‌باشد. و لذا حضرات

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۰۸

فقهاء در بیشتر موارد از راه وعده ثواب، کشف می‌کنند استحباب را. فی‌المثل در حدیث آمده است که:

۱- هرکس محاسن خود را شانه کند فلان مقدار ثواب دارد.

۲- ثواب عقلا مستلزم امر است، یک امر مولوی استحبابی.

حال چه اشکال دارد که بگوئیم ما نحن فیه نیز چنین است یعنی چه اشکال دارد که بگوئیم:

۱- ثبوت ثواب بر فلان عملی که بلغ الینا مستلزم استحباب و امر مولوی ندبی است.

۲- عمل را به قصد امتثال این امر ندبی انجام می‌دهیم.

پس: احتیاط در عبادت نیز درست می‌شود.

* قبل از پرداختن به پاسخ شیخ بفرمائید چه تفاوتی میان طاعت حقیقیه و طاعت حکمیّه وجود دارد؟

در اطاعت حقیقیّه اگر عمل به انگیزه امر مسلّم و معلوم انجام شود ثواب دارد.

در اطاعت حکمیه اگر عمل به انگیزه احتمال امر انجام شود، ثواب دارد.

* پاسخ شیخ به توهّم مذکور چیست؟

این است که بین ما نحن فیه یعنی اخبار من بلغ با اخبار تسریح لحیه تفاوت است.

* مراد از تفاوت مزبور چیست؟

این است که اخبار تسریح لحیه دلالت نمی‌کنند بر اینکه ثواب بر اطاعت حکمیه مترتّب است و لذا اگر تسریح لحیه را به داعی احتمال امر انجام دهی ثواب دارد.

و این دلیل بر آنست که ثواب مترتّب بر اطاعت حقیقیه است، اطاعت حقیقیه هم مستلزم امر مولوی است و حال آنکه اخبار من بلغ دلالت می‌کنند بر ترتّب ثواب بر اطاعت حکمیه که همان احتیاط است.

و این کاشف از یک امر مولوی نیست تا امتثال به قصد انجام آن درست باشد، بلکه کاشف از یک امر ارشادی است. پس این یک قیاس مع الفارق است و درست نیست.

* حاصل توهّم و پاسخ آن را به زبان ساده‌تر بیان کنید؟

این است که خدای تعالی چند جور وعده ثواب داده است و ما می‌خواهیم ببینیم اخبار من بلغ از کدام قبیل ثواب است فی المثل:

۱- یکجا وعده ثواب داده است به اینکه: نیّة المؤمن خیر من عمله.

بدین معنا که اگر عمل نمود ۱۰ ثواب و اگر تنها نیت نمود ۱ ثواب دارد.

۲- و یکجا وعده ثواب در کارهای شخصی و خصوصی داده و فرموده: اگر کسی محاسن خود را شانه کند فلان مقدار ثواب دارد.

۳- و یا یکجا وعده ثواب مضاعف داده و فرموده:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۰۹

من جاء بالحسنة فله عشر امثالها.

حال سؤال این است که اخبار من بلغ از کدام سنخ است؟

مستدل که طریق ششم را جهت تصحیح عبادت پیشنهاد کرده بود خیال کرده بود که از قبیل وعده ثواب به کارهای خصوصی است و لذا می‌گفت:

اگر کسی به محاسنش شانه بزند فلان مقدار ثواب دارد.

این شانه زدن به محاسن طاعت حکمیه نیست.

وقتی شانه زدن به خاطر طاعت حکمیه نبوده لا بد به خاطر طاعت حقیقیّه است.

طاعت حقیقیّه امر می‌خواهد چنانکه بیشتر مستحبات از این قبیل‌اند.

پس از این ثواب در برابر عمل شخصی، کشف می‌کنیم امر مولوی استحبابی را.

* وعده ثواب بر نیّة الخیر مستلزم چگونه امری است؟

فی المثل:

۱- بر نیت خیر وعده ثواب داده شده است شرعا.

۲- کارهای خیر که حسنش مسلّم است مثل واجبات و مستحبات مسلّمه. شخص به نیت می‌گذارند عقلا.

۳- نیّت کردن خود طاعت حکمیه است، چرا که نیت‌کننده مطیع و منقاد مولی است.

۴- طاعت حکمیه دارای ثواب است.

۵- ثواب مترتّب بر طاعت حکمیه مستلزم امر ارشادی است.

پس:

- شارع وعده ثواب بر نیّهٔ الخیر می‌دهد.

- ثواب مستلزم امر است.

از وعده ثواب شارع بر نیّهٔ الخیر کشف می‌کنیم امر ارشادی را.

* حال اگر از شما بپرسند اخبار من بلغ از قبیل من سرّح لحیته است و یا از عدّ الثواب علی نیّهٔ الخیر چه پاسخ می‌دهید؟

خواهید گفت از قبیل نیهٔ الخیر فله ثواب. چرا؟ چون اخبار من بلغ می گوید:

۱- آدم محتاط ثواب می‌برد.

۲- احتیاط، طاعت حکمیه است همان گونه که نیّهٔ الخیر طاعت حکمیه بود.

۳- ثواب مترتّب بر طاعت حکمیه تفضّلی است.

۴- ثواب تفضّلی کاشف از امر ارشادی است و نه مولوی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۱۰

* اگر کسی بگوید اخبار من بلغ وعده ثواب موعود می‌دهد چه پاسخ می‌دهید؟

می گوئیم اخبار من بلغ مثلا می گوید:

اگر فلان کار را بکنی ثواب عبادت چهل‌ساله را می‌بری.

ما به‌عنوان مستمع آن را به امید آن ثواب موعود انجام می‌دهیم.

این اتیان عمل به خاطر ثواب موعود احتیاط است.

احتیاط ثواب تفضّلی دارد و نه استحقاقی.

ثواب تفضّلی کاشف از امر مولوی نیست، بلکه کشف از امر ارشادی می کند.

در نتیجه وقتی اخبار من بلغ وعده ثواب موعود را می‌دهد و چنین ثوابی کاشف از امر ارشادی است دیگر نمی‌تواند مؤکّد حکم عقل باشد، چرا؟

زیرا عقل توان درک و صدور چنین حکمی را ندارد و لذا در اینجا باید تابع شرع باشد.

* چرا عقل توان صدور چنین احکامی را ندارد؟

زیرا اگر اخبار من بلغ نبود عقل نمی‌توانست بگوید انجام فلان کار ثواب ۴۰ ساله دارد. به عبارت دیگر عقل می‌تواند بگوید کار نیک دارای ثواب است و لکن نمی‌تواند بگوید فلان کار ثواب یک ختم قرآن دارد.

بنابراین اگر اخبار من بلغ وعده موعود می‌دهد و نه مسموع، دیگر مؤکّد حکم عقل نیست.

و لذا در چنین جایی عقل باید تابع شرع باشد، اگرچه در بیان قبلی گفتیم شرع تابع عقل است.

* چرا در بیان قبلی گفته شد که شرع تابع عقل است؟

زیرا:

- طاعت حکمیه ثواب دارد.

- ثواب عقلا امر دارد.

پس: اخبار من بلغ برای تأکید حکم عقل آمده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۱۱

متن:

و الحاصل: أنّه كان ينبغى للمتوهّم أن يقيس ما نحن فيه بما ورد من الثواب على نيّة الخير، لا على ما ورد من الثواب فى بيان المستحبّات. ثمّ إن الثمرة بين ما ذكرنا و بين الاستحباب الشرعى تظهر فى ترتّب الآثار الشرعيّة المترتّبة على المستحبّات الشرعيّة، مثل ارتفاع الحدث المترتّب على الوضوء المأمور به شرعا، فإنّ مجرّد ورود خبر غير معتبر بالأمر به لا يوجب إلّا استحقاق الثواب عليه، و لا يترتّب عليه رفع الحدث، فتأمّل. و كذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية فى الوضوء من باب مجرّد الاحتياط، لا يسوغ جواز المسح ببلله، بل يحتمل قويّا أن يمنع من المسح ببلله و إن قلنا بصيرورته مستحبّا شرعيّا، فافهم.

ترجمه:

حاصل مطلب اینکه:

برای متوهّم (که می‌خواست از اخبار من بلغ امر مولوی شرعی بدست آورد) شایسته بود که اخبار من بلغ را با آنچه وارد شده در رابطه با ثواب بر نیت خیر مقایسه کند (یعنی با ثواب تفضّلی که در برابر اطاعت حکمیه است) و نه با آن اخبار واردشده در بیان ثواب مستحبات (مثل من سرّح لحیته ...).

ثمره مترتّب بر بحث در اخبار من بلغ

اشاره

سپس می‌فرماید: ثمره میان آنچه ما گفتیم (که اخبار من بلغ امر مولوی شرعی برای ما نیاورده‌اند) و میان استحباب شرعی (که توهّم‌کننده بگوید: اخبار من بلغ امر شرعی آورده) ظاهر می‌شود در ترتّب آثاری که مترتّب می‌شود بر مستحبات شرعیّه (که مأمور به شرعی هستند) مثل رفع حدث (و یا اباحه نماز) که مترتّب است بر وضویی که مأمور به شرعی است (یعنی شرع به آن امر فرموده).

پس به صرف ورود یک خبر غیر معتبر در امر به آن (وضو) تنها موجب استحقاق ثواب بر انجام آن می‌شود و لکن اثر رفع حدث برآن مترتّب نمی‌شود (چرا که اخبار من بلغ در اینجا امر شرعی نیاورده، بلکه امرش ارشادی است.) پس در این مطلب تأمل کن که: (۱- وضویی هم داریم که مأمور به شرعی هست و لکن رافع حدث نیست مثل وضوی مسلوس و یا مبطون و یا مستحاضه). همچنین است حکم به استحباب شستن آن مقدار راه شده محاسن در وضوء که تنها از باب احتیاط است (ولی امر شرعی محرز ندارد) و سبب جواز مسح با رطوبت آن نمی‌شود. بلکه احتمال قوی داده می‌شود که مسح با رطوبت آن قسمت از محاسن ممنوع باشد اگرچه ما قائل شویم به مستحب شرعی شدن آن (به اینکه اخبار من بلغ امر مولوی استحبابی آورده باشند) پس بفهم (که ما مأمور به اصلی داریم و مأمور به تبعی و باید از رطوبت مأمور به اصلی مسح شود).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۱۲

(تشریح المسائل)

* مراد از (و الحاصل انّه کان ینبغی للمتوهّم ان یقیس ...) چیست؟

این است که بهتر می‌بود که متوهّم اخبار من بلغ را با وعده ثواب مضاعف که فرمود: (مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها) مقایسه می‌کرد و نه «من سرّ لحیته».

حاصل مطلب اینکه از راه اخبار من بلغ نیز نمی‌توان پیش آمد و در تصحیح عبادیت عبادت از آنها استفاده نمود.

* ثمره این بحث که اخبار من بلغ ارشادی است و یا مولوی در کجا ظاهر می‌شود؟

در اینجا که: اگر اخبار من بلغ کشف از امر مولوی بکند، می‌توان عبادات محتمله را به قصد امتثال چنین امری اتیان نمود.

و اگر اخبار من بلغ کشف از امر مولوی نکند، بلکه کاشف از امر ارشادی باشد به درد تصحیح عبادت نمی‌خورد. به عبارت دیگر: ثمره این بحث در آثاری که بر مستحبات شرعیّه مترتّب می‌شود ظاهر می‌گردد یعنی مستحبات شرعیّه به‌طور علی‌حده دارای آثاری است.

و لذا اگر به دلیل ضعیفی به ما رسید که فلان عمل دارای ثواب است و یا مستحب است، اخبار من بلغ شامل آن می‌شود.

حال: اگر گفتیم که اخبار من بلغ مؤکّد حکم عقل‌اند اثر شرعی برآن اخبار بار نمی‌شود در حالی که به قول متوهّم این اثر بار می‌شود.

فی المثل:

۱- وضویی که مأمور به اذا اقمتم الی الصلاة فاغسلوا دارای اثر است و اثر آن رفع حدث و اباحه صلاة است. حال اگر وضو امر شرعی نداشته باشد و وجوب و استحباب آن ثابت نشده باشد تنها از طریق خبر ضعیفی به گوش ما رسیده که مثلا وضو برای خواب مستحب بوده و دارای ثواب است و اخبار من بلغ نیز بر این مورد منطبق شود:

بر مبنای ما (شیخ) این وضو مستحب شرعی نشده و آثار وضوی شرعی را نیز نداد تا رافع حدث و مبیح نماز باشد و لکن بر مبنای متوهّم چنین آثاری را دارد.

به عبارت دیگر: از آنجا که چنین وضوئی مأمور به نیست یعنی امر شرعی ندارد. آثار شرعیه رفع حدث و اباحه نماز برآن مترتّب نمی‌شود هرچند ثواب هم دارد.

* پس مراد از عبارت (فتأمّل) چیست؟

شاید اشاره دارد به عدم ملازمه میان استحباب شرعی و رافعیت حدث چون وضوهایی وجود دارد که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۱۳

مأمور به شرعی هستند ولی رافع حدث نمی‌باشند. مثل:

۱- وضوی شخص مسلوس یعنی کسی که مبتلا به سلسلة البول است.

۲- وضوی فرد مبطون یعنی کسی که مبتلا به مرض بطن است.[۹۸]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۷ ؛ ص۲۱۳

و یا وضوی زن مستحاضه که مرتب در حال خون دیدن است و ...

نکته: وضوی فرد مسلوس، مبطون و مستحاضه مبیح صلاة هست ولی وضوی زن حائض مبیح نماز هم نیست. پس نمی‌توان گفت که بر مبنای متوهّم آثار شرعیه بر چنین وضویی بار می‌شود.

* مراد از (و کذا الحکم باستحباب غسل المسترسل من اللحیة ...) چیست؟

این است که آنچه در وضو و در قسمت سر مأمور به است و بایـد شسته شود به جز مسح سر آن مقدار از محاسن که در محدوده صورت است، لکن آن مقدار از محاسن که رها شده است یعنی خارج از حد صورت است. منتهی از طرق اخبار ضعیفه به ما رسیده که شستن آن مقدار مسترسل ثواب دارد و لذا شمول اخبار من بلغ نیز واقع می‌شود.

حال اگر برای کشیدن مسح رطوبت دست شما خشك شده باشد وظیفه شما چیست؟

خواهید گفت رطوبت را از اعضای دیگر گرفته و مسح می‌کشیم.

می‌پرسیم که آیا می‌توانید از آن مقدار محاسن مسترسل رطوبت بگیرید یا نه؟

بر مبنای ما (شیخ) که استحباب شرعی این غسل ثابت نشده یعنی عضو وضوء نشده، خیر.

و لکن بر مبنای متوهّم که وعده ثواب کاشف از استحباب شرعی است و این غسل نیز عضوی از اعضاء وضو است اگرچه عضو مستحب، بله می‌توان برای کشیدن مسح از رطوبت آن استفاده نمود.

به عبارت دیگر: اگر اخبار من بلغ امر مولوی برای ما در این مسئله آورد، بله و اگر امر مولوی نیاورد خیر.

* پس مراد از (فافهم) در پایان مطلب چیست؟

شاید اشاره به این است که وجه احتمال مذکور را بفهم.

* وجه احتمال مزبور چیست؟

این است که به فرض استحباب شرعی هم:

اولا مسح باید به وسیله بلل اعضاء وضو باشد و عضویت محاسن مسترسل مسلّم نیست و شاید مستحب علی‌حده باشد.

ثانیا: گرفتن رطوبت باید از عضو واجب باشد و حال آنکه شستن محاسن مسترسل از اعضاء واجبه نمی‌باشد. در نتیجه: به فرض استحباب شرعی هم گرفتن چنین رطوبتی جهت مسح کفایت نمی‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۱۴

متن:

الثالث:

أنّ الظاهر: اختصاص أدلة البراءة بصورة الشكّ فی الوجوب التعيينی، سواء كان أصليّا أو عرضيّا كالواجب المخيّر المتعيّن لأجل الانحصار، أمّا لو شكّ فی الوجوب التخييری و الإباحة فلا- تجری فيه أدلّة البراءة، لظهورها فی عدم تعيين الشیء المجهول على المكلّف بحيث يلتزم به و يعاقب عليه.

و فی جريان أصالة عدم الوجوب تفصيل:

لأنّه إن كان الشكّ فی وجوبه فی ضمن كلّی مشترك بينه و بين غيره أو وجوب ذلك الغير بالخصوص، فيشكل جريان أصالة عدم الوجوب، إذ ليس هنا إلّا وجوب واحد مردّد بين الكلیّ و الفرد، فتعيّن هنا إجراء أصالة عدم سقوط ذلك الفرد المتيقّن الوجوب بفعل هذا المشكوك.

و أمّا إذا كان الشكّ فی وجوبه بالخصوص، جرى أصالة عدم الوجوب و أصالة عدم لازمه الوضعیّ، و هو سقوط الواجب المعلوم به إذا شكّ فی إسقاطه له، أمّا إذا قطع بكونه مسقطا للواجب المعلوم، و شكّ فی كونه واجبا مسقطا للواجب الآخر أو مباحا مسقطا لوجوبه- نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم- فلا مجرى للأصل إلّا بالنسبة إلى طلبه، و تجری أصالة البراءة عن وجوبه التعيينی بالعرض إذا فرض تعذّر ذلك الواجب الآخر.

ترجمه:

تنبیه سوّم عدم جریان اصالهٔ البراءهٔ در شک وجوب تخییری

اشاره

ظاهر این است که ادلّه برائت اختصاص دارند به آن صورتی که شک در وجوب تعیینی است (مثل دعاء عند الهلال و ...) خواه (این وجوب تعیین مشکوک) اصلی باشد و یا عرضی مثل واجب تخییری تعین یافته بخاطر منحصر بودنش.

و امّا اگر شک شود در وجوب تخییری و (یا) مباح بودن (عملی مثلا- اینکه آیا در کنار اطعام، صیام واجب تخییری است و یا نه

مستحب یا مباح است)، ادلّه برائت (چه عقلی و چه شرعی) در این (شک در وجوب تخییری) جاری نمی‌شوند، به دلیل ظهورشان در عدم تعیّن شیء مجهول برعهده () مکلّف به‌گونه‌ای که (مکلّف) ملزم به آن باشد و (در اثر مخالفت با آن مورد عقاب شود، چون که هدف این ادلّه رفع حرج و مضیقه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۱۵

نظر شیخ اعظم در اجرای استصحاب عدم وجوب در شک مزبور

و در (امکان اجرای) استصحاب عدم الوجوب تفصیلی وجود دارد، زیرا:

۱- اگر شک در وجوب (فردی مثل صیام) ضمن کلّی مشترک (مثل کفّر) میان صیام و غیر آن (همچون اطعام) باشد و یا (این شک) در وجوب ان غیر (یعنی اطعام) بالخصوص باشد (که همان شک در وجوب تخییری عقلی است).

پس جریان استصحاب عدم وجوب اشکال دارد، زیرا در اینجا تنها یک وجوب (از جانب شرع وجود دارد) که مردّد است میان کلّی (کفّر) و فرد (اطعم) ولی (راجع به صیام امری نیامده و در نتیجه نمی‌توان استصحاب عدم وجوب جاری کرد).

پس (وقتی استصحاب راجع به مسقط بودن یا نبودن، تعیینی بودن یا نبودن جاری نشود) در اینجا اجرای اصالهٔ عدم سقوط آن فردی که وجوبش به واسطه انجام این فعل مشکوک (مثل صیام) یقینی است، تعیّن می‌یابد (یعنی اگر شک کردم که با انجام صیام تکلیف از عهده من ساقط است یا نه؟ اصل عدم سقوط است).

۲- و اما اگر شک در وجوب تخییری شرعی باشد که (آیا شارع فرموده: اطعم و بعد از آن فرموده أو صم یا نه نفرموده أو صم)، استصحاب عدم وجوب و اصالت عدم لازمه وضعی آن جاری می‌شود و این (اصالت عدم لازمه وضعی) سقوط همان واجب معلوم است (یعنی که اگر من صیام را که واجب معلوم است انجام دادم اطعام ساقط می‌شود یا نه؟ که اصل در اینجا عدم سقوط است)، البتّه اگر در مسقط بودن صیام نسبت به اطعام شک شود.

اما اگر قطع حاصل شود به مسقط بودن واجب معلوم (مثل نماز جماعت که مسقط افراد است) و شک شود در اینکه آیا (این مسقط) واجب است و (در عین حال) مسقط واجب دیگر و یا نه مباح است و مسقط وجوب واجب دیگر، مثل سفر مباح (در روزه ماه رمضان) که مسقط وجوب روزه (رمضان) است (به دلیل قطعی بودن مسقطیتش). محلّ جریان اصلی نمی‌باشد، مگر نسبت به (وجوب) تعینش و نسبت به جریان اصل برائت به خاطر واجب تعیینی بالعرض بودنش آنجا که تعیّنی فرض شود به سبب تعذّر طرف دیگر (که در اینجا اصل، عدم تعیّن است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۱۶

(تشریح المسائل)

* چه تفاوتی میان واجب تعیینی و واجب تخییری وجود دارد؟

واجب تعیینی بلا بدیل و واجب تخییری ذو بدیل است.

یعنی در واجب تعیینی خود عمل معینا واجب است و نمی‌توان فعل دیگری را به جای آن انجام داد مثل نماز. و لکن در واجب تخییری می‌توان واجب را رها کرده و عدل آن را انجام داد مثل خصال کفّاره در ماه رمضان که مکلّف مخیر است بین اطعام شصت مسکین و یا شصت روز روزه گرفتن پی‌درپی.

* واجب تعیینی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- تعیینی بالاصالهٔ؛ ۲- تعیینی بالعرض.

* واجب تعیینی بالاصالة چگونه واجبی است؟

واجبی که از ابتدای صدور از جانب شارع وجوب روی آن رفته و معیّنا واجب بوده است مثل نماز صبح.

* واجب تعیینی بالعرض چگونه واجبی است؟

واجبی است که در زمان صدورش از جانب شارع جزء مصادیق مورد اختیار بود و لکن چون برخی از افراد متعذّر گردید و عمل منحصر شد در این افراد، بالعرض وجوب تعیینی پیدا کرد.

فی‌المثل اگر در خصال کفار عتق رقبه و صیام شهرین تعذّر پیدا کنند، اطعام ستین بالعرض تعیّن می‌یابد و لذا وظیفه منحصر می‌شود در اطعام.

* واجب تخییری خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- تخییر عقلی ۲- تخییر شرعی.

* چه تفاوتی میان تخییر عقلی و شرعی وجود دارد؟

در تخییر عقلی امر مولی روی کلّی رفته است لکن کلّی دارای افراد و مصادیق مختلفه‌ای است و لذا عقل ما را مخیّر می‌کند میان هر فردی از افراد که کلّی برآن منطبق می‌شود مثل اکرم المتقین.

ولی در تخییر شرعی دلیل خود می‌گوید: افعل احد هذه الامور فی‌المثل می‌گوید: صم او اطعم و ...

* با توجه به اقسام واجب شک ما در شبهات وجوبیّه به چه وجوبی تعلّق می‌گیرد؟

۱- گاهی شک ما در وجوب تعیینی بالاصالة است که آیا فلان عمل واجب است یا نه؟ اگر واجب باشد آیا وجوبش تعیینی بالاصالة است یا بالعرض. فی‌المثل:

- آیا دعاء عند الهلال واجب است یا نه، اگر واجب است وجوبش بالاصالة است یا بالعرض.

- آیا صلوات هنگام ذکر نام حضرت نبی صلّی اللّه علیه و آله واجب است یا نه.

۲- و گاهی شک ما در وجوب تعیینی بالعرض است مثل جائی که واجب تخییری تبدیل شود به واجب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۱۷

تعیینی فی‌المثل صیام شهرین و عتق رقبه برای مکلّف ممکن نیست و لکن اطعام میسور است.

لکن شک دارد که آیا اطعام از اصل به نحو تخییر بر او واجب بوده است تا الآن به نحو تعیین بر او واجب باشد یا نه؟

۳- و گاهی شک ما در وجوب تخییری است. فی‌المثل: مکلّف می‌داند که در کفاره ماه رمضان اطعام بر او واجب است و لکن شک دارد که آیا تعیینا واجب است و یا اینکه میان اطعام و صیامی که هر دو برای او امکان دارند مخیّر است؟

و لذا اکنون شک دارد که آیا صوم بعنوان واجب تخییری بر او واجب است یا نه؟ به‌طور کلی اگر هر دو طرف اطعام و صیام ممکن باشد، الشک فی وجوب التخییری و اگر یک طرف متعذّر و یک طرف ممکن است، الشک فی وجوبه التعیینی. منتهی بالعرض.

* در کدامیک از شکوک مزبور اصالة البراءة جاری می‌شود؟

قبلا گفته شد که جای جریان اصالة البراءة آن جائی است که شک ما در وجوب تعیینی یک شیء باشد. چه شک در وجوب تعیینی بالاصالة باشد مثل دعاء عند رؤیت الهلال. و چه در شک در وجوب تعیینی بالعرض باشد، مثل آنجا که اطعام متعذّر شده و من نمی‌دانم که صیام وجوب تعیینی بالعرض دارد یا نه. به عبارت کوتاه‌تر: الشک فی وجوبه التعیینی. محل اجرای اصل برائت است چه بالذات و چه بالعرض. و لذا آنجایی که شک در وجوب تخییری است اصالة البراءة جاری نمی‌شود.

* مراد از (امّا لو شک فی الوجوب التخییری و الاباحة ...) چیست؟

این است که اگر شما شک داشته باشی که آیا صوم به‌عنوان واجب تخییری بر شما واجب است یا نه؟

نمی‌توانی اصالهٔ البراءهٔ از وجوب تخییری صوم جاری کنی چه عقلی و چه نقلی. به عبارت دیگر:

گاهی شما در وجوب تعیینی بالذّات و بالعرض شک نداری بلکه در وجوب تخییری شک داری، فی‌المثل شارع فرموده است: اگر فلان عمل را انجام دادی باید شصت مسکین را اطعام کنی.

حال شما نمی‌دانی که اطعام ستین را معیّنا بر شما واجب فرموده و یا نه مخیّر نموده میان شصت روز روزه و یا شصت اطعام. در اینجا شک شما در وجوب تخییری صیام است، چه باید بکنید؟ آیا می‌توانید اصل برائت جاری کنید؟

اقتضای قاعده این است که: خیر. حق ندارید برائت جاری کنید چه عقلی و چه نقلی.

* مراد از (عبارت (لظهورها فی عدم تعیین المجهول علی المکلّف بحیث ...) چیست؟

علت عدم اجرای اصل برائت از وجوب تخییری صیام است مبنی بر اینکه اجرای اصل برائت برای رفع کلفت و مشقّت است و لکن از آنجا که در ما نحن فیه تخییر داریم بدون جریان اصل هم مضیقه‌ای در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۱۸

کار نیست، چرا که مکلّف مختار است و می‌تواند صیام را ترک کند و اطعام را انتخاب کند، پس اصل فایده ندارد. بلکه اگر اصل برائت جاری شود خود سبب مضیقه می‌شود و این نقض غرض است چرا؟ زیرا اصل برائت از صیام سبب وجوب تعیینی اطعام بر مکلّف می‌شود و این خود مضیقه است.

* به عبارت روشن‌تر بفرمائید چرا در شک در وجوب تخییری نمی‌توان برائت عقلیه جاری نمود؟

زیرا محلّ اجرای برائت عقلیه مربوط به آنجایی است که ما شک بکنیم که عقابی در کار هست یا نه؟

که گفته می‌شود عقاب بلابیان قبیح است و خود را بریء الذمه می‌کنیم لکن در ما نحن فیه شکی در وجود عقاب نمی‌باشد. چرا؟

چون که اگر ما همین صیام را که شک در وجوب تخییریش داریم انجام ندهیم و یا بدل آن یعنی اطعام را به جای نیاوریم، یقینا عقاب خواهیم شد، چرا؟ زیرا تعیینا و یا تخییرا یک عمل بر ما واجب بوده و ما هیچ‌یک را انجام نداده‌ایم البته: اگر صیام را ترک کرده، اطعام را انجام دهیم عقابی نخواهیم داشت به عبارت دیگر: اصلا در اینجا شک در عقاب و عدم عقاب معنا ندارد، بلکه یا یقین به عدم عقاب است و یا نه یقین به وجود عقاب. خلاصه کلام اینکه:

ترک الصیام مع ترک الاطعام، وجوب عقابش یقینی است.

ترک الصیام مع اتیان الاطعام عدم عقابش یقینی است.

در نتیجه حالت شک عقاب در اینجا متصوّر نیست تا قبح عقاب مطرح شود و اصل برائت جاری.

* چرا در شک در وجوب تخییری برائت شرعی جاری نمی‌شود؟

زیرا هدف ادلّه برائت شرعیه مثل رفع ما لا- یعلمون و ... رفع کلفت و مشقّت از دوش مکلّف است و این مربوط به واجب تعیینی است، چرا که وجوب تخییری کلفت‌آور نیست به خاطر اینکه یکی را با دلیل ترک و دیگری را انجام می‌دهد. بلکه برداشتن وجوب تخییری با اصل برائت سبب کلفت و زحمت می‌شود. چرا؟

زیرا اگر صیام را با این اصل برداریم، اطعام واجب می‌شود آن‌هم به صورت تعیینی به عبارت دیگر وقتی از دو عمل یکی را برداشتیم وجوب متراکم می‌شود در دیگری و این خود کلفت است.

* حاصل دو مطلب اخیر چیست؟

این است که اگر شک ما در وجوب چیزی بود تخییرا نه برائت عقلیه در آن جاری می‌شود و نه شرعیه.

چون‌که نه شکی در عقاب وجود دارد و نه کلفتی در میان می‌باشد.

* پس مراد از (و فی جریان اصالهٔ عدم الوجوب تفصیل، ...) چیست؟

اين است كه حال كه دست ما در شك در وجوب تخييرى كوتاه شد آيا مى‌توانيم استصحاب عدم وجوب را جارى كنيم يا نه؟

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۲۱۹

به عبارت ديگر آيا مى‌توان نسبت به وجوب تخييرى صيام استصحاب عدم وجوب جارى كرد؟ به اينكه بگوئيم زمانى صوم به‌عنوان كفّاره وجوب تخييرى نداشت و اكنون ما در وجوب آن شك داريم، در نتيجه استصحاب عدم وجوب جارى مى‌كنيم كه در پاسخ مى‌فرمايد: بايد ميان تخيير عقلى و شرعى تفصيل قائل شد.

حال پاسخ:

اگر در وجوب تخييرى عقلى آن شك دارى حق استصحاب عدم وجوب ندارى.

و اگر در وجوب تخييرى شرعى آن شك دارى حق اجراى استصحاب عدم وجوب را دارى.

* حاصل مطلب در (لانّه ان كان الشك فى وجوبه فى ... الخ) چيست؟

بيان تفصيل مورد نظر است در پاسخ به سؤال قبلى مبنى بر اينكه:

۱- گاهى شك ما در وجوب تخييرى عقلى است.

۲- و گاهى شك ما در وجوب تخييرى شرعى است.

* حال بفرمائيد مراد از اينكه شك ما در وجوب تخييرى عقلى است چيست، اين تخيير عقلى چگونه پيدا مى‌شود؟

اين است كه اگر اين صيام در واقع هم واجب تخييرى باشد، به حكم عقل وجوب تخييرى است و نه به حكم شرع.

فى‌المثل شما شك مى‌كنيد كه آيا كلى كفّاره واجب است كه قدر جامع صيام و اطعام و عتق است و يا خصوص اطعام كه يكى از مصاديق كلّى كفّاره است واجب است كه در حقيقت دوران ميان تعيين و تخيير است. به عبارت ديگر نمى‌دانم كه شارع فرموده: كفر و يا اينكه فرموده: اطعم.

اگر فرموده باشد اطعم، اطعام كردن مى‌شود واجب تعيينى و صيام كه يكى از مصاديق كلّى كفّاره است نه تعيينى است و نه تخييرى.

و اگر فرموده باشد: كفر (كفار بده) خوب يك فرد كفار صيام است و فرد ديگرش اطعام و لذا شما مخيّر مى‌شويد ميان يكى از اين دو و اين تخيير عقلى است.

اما اينكه كجا تخيير را عقلى مى‌گويند؟ خواهيم گفت هركجا كه: امر مولى به كلى له افراد، العقل يخيّرنا بين الافراد. بنابراين نسبت به خصوص صيام كه شك در وجوب تخييرى آن دارم استصحاب عدم وجوب جارى نمى‌شود.

* مراد از (اذ ليس هنا الا وجوب واحد متردّد ...) چيست؟

دليل بر عدم اجراى استصحاب عدم نسبت به خصوص صيام است كه شك در وجوب تخييرى آن

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۲۲۰

دارم مبنى بر اينكه يك وجوب بيشتر نيست آن‌هم امرش مردّد است ميان اينكه آيا به كلّى كفّاره تعلّق گرفته و يا به فرد معين اطعام.

در نتيجه نسبت به خصوص صيام وجوبى تعلّق نگرفته يقينا و آنكه متعلّق وجوب است يا كلىّ كفاره است و يا خصوص اطعام كه در اين دو نيز نمى‌توان استصحاب عدم وجوب جارى نمود، زيرا علم اجمالى مانع از جريان اصل است.

پس نوبت مى‌رسد به دوران امر ميان تعيين و تخيير.

حال اگر اطعام را تعينا انجام دهم امتثال امر صورت گرفته و لكن اگر فرد ديگر را اختيار كنم شك دارم كه امر كفاره از عهده من ساقط مى‌شود يا نه؟

در اينجا اصالة عدم السقوط جارى كرده و همان فرد را انجام مى‌دهم و جايى براى استصحاب عدم الوجوب باقى نمى‌ماند.

* عبارت اخراى پاسخ فوق چيست؟

این است که اگر شارع فرموده باشد کفّر و یک فرد کفاره صیام باشد و فرد دیگرش اطعام من مخیّر می‌شوم میان صیام و اطعام.

در اینجا نمی‌توانم استصحاب عدم وجوب را جاری کنم و بگویم صیام قبلا واجب نبود پس حالا هم واجب نیست، چرا؟

زیرا من یقین دارم به اینکه شارع تکلیفی را واجب کرده لکن شک دارم که فرموده: اطعم و یا کفر، پس یقین دارم که نفرموده صم. حال آیا می‌توانم در اینجا استصحاب عدم وجوب جاری کنم؟ خیر، چرا که شک ندارم. منتهی اگر شارع فرموده باشد کفّر، صیام می‌شود واجب تخییری عقلی و نه شرعی.

و لذا همان‌طور که در واجب تخییری عقلی برائت عقلی جاری نمی‌شود. استصحاب عدم وجوب هم جاری نمی‌شود.

* اگر واجب تخییری ما عقلی نبود و شرعی بود چنانکه در پاسخ به سؤال اوّل گفته شد چه؟

فی المثل می‌دانم که شارع فرموده: اطعم و لکن نمی‌دانم آیا پشت سر اطعم فرموده: أو صم یا نه؟

چه پاسخ می‌دهید؟

اگر شارع فرموده باشد: اطعم أو صم، صوم می‌شود واجب تخییری شرعی.

و اگر تنها فرموده باشد: اطعم، شک من شک در وجوب تخییری شرعی است.

و لذا در اینجا می‌توان از استصحاب عدم وجوب صوم استفاده کرد. به عبارت دیگر در اینجا دو مقام از بحث وجود دارد: ۱- نسبت به حکم تکلیفی؛ ۲- نسبت به حکم وضعی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۲۱

* اجراء اصل نسبت به کدامیک از دو حکم مزبور بلامانع است؟

۱- نسبت به حکم تکلیفی یعنی وجوب تخییری صیام بلا مانع است چرا؟

زیرا که ارکان استصحاب نسبت به وجوب تخییری صیام کامل است یعنی زمانی بود که صیام با وجوب تخییری بر من واجب نبود و آن زمان، زمان قبل از افطار عمدی و بار شدن کفّاره بود، لکن اکنون در وجوبش شک دارم پس استصحاب می‌کنم عدم وجوب آن را.

۲- و اما نسبت به حکم وضعی یعنی سقوط واجب معلوم که اطعام باشد مسئله دو صورت پیدا می‌کند.

به عبارت دیگر بحث بر این است که اگر من فرد مشکوک یعنی صیام را انجام دادم آیا واجب معلوم از عهده من ساقط می‌شود یا نه؟

آیا در اینجا اصل اصالة عدم السقوط جاری می‌شود یا نه؟ مسئله دو صورت دارد:

۱- گاهی شک من در این است که آیا فرد مشکوک الوجوب می‌تواند مسقط فرد معلوم الوجوب باشد یا نه؟ در اینجا استصحاب عدم لازم وضعی اجراء می‌شود.

۲- و گاهی یقین دارم به اینکه فرد مشکوک الوجوب مسقط است، پس اگر آن را انجام دهم، آن فرد معلوم از عهده من ساقط می‌شود.

لکن شک دارم که آیا این فرد، یکی از دو فرد واجب تخییری است و مسقط است و یا اینکه یک عمل مباح ولی مسقط واجب دیگر است؟

در اینجا استصحاب عدم السقوط فرد واجب جاری نمی‌شود، چرا که در سقوط آن شک ندارم و لذا یکی از ارکان استصحاب از بین می‌رود.

خلاصه کلام اینکه اگر واجب تخییری باشد مسقط است و اگر واجب تخییری نیست مسقط نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۲۲

متن:

و ربّما يتخيّل من هذا القبيل: ما لو شكّ في وجوب الائتمام على من عجز عن القراءة و تعلّمها، بناء على رجوع المسألة إلى الشكّ في كون الائتمام مستحبّا مسقطا أو واجبا مخيّرا بينه و بين الصلاة مع القراءة، فيدفع وجوبه التخييرى بالأصل.

لكنّ الظاهر أن المسألة ليست من هذا القبيل، لأنّ صلاة الجماعة فرد من الصلاة الواجبة، فتتّصف بالوجوب لا محالة، و اتّصافها بالاستحباب من باب أفضل فردى الواجب، فيختصّ بما إذا تمكّن المكلّف من غيره، فإذا عجز تعيّن و خرج عن الاستحباب، كما إذا منعه مانع آخر عن الصلاة منفردا. لكن يمكن منع تحقق العجز فيما نحن فيه، فإنّه يتمكّن من الصلاة منفردا بلا قراءة، لسقوطها عنه بالتعذّر كسقوطها بالائتمام، فتعيّن أحد المسقطين يحتاج إلى دليل.

قال فخر المحقّقين في الإيضاح في شرح قول والده قدّس سرّهما: «و الأقرب وجوب الائتمام على الأمىّ العاجز»:

وجه القرب تمكّنه من صلاة صحيحة القراءة. و يحتمل عدمه، لعموم نصّين: أحدهما: الاكتفاء بما يحسن مع عدم التمكّن من التعلّم. و الثاني: ندبيّة الجماعة. و الأوّل أقوى، لأنّه يقوم مقام القراءة اختيارا فيتعيّن عند الضرورة، لأنّ كلّ بدل اختيارى يجب عينا عند تعذّر مبدله، و قد بيّن ذلك في الأصول. و يحتمل العدم، لأنّ قراءة الإمام مسقطة لوجوب القراءة على المأموم، و التعذّر أيضا مسقط، فإذا وجد أحد المسقطين للوجوب لم يجب الآخر، إذ التقدير أنّ كلّا منهما سبب تامّ. و المنشأ: أنّ قراءة الإمام بدل أو مسقط؟[۹۹] انتهى.

و المسألة محتاجة إلى التأمّل. ثمّ إنّ الكلام في الشكّ في الوجوب الكفائي- كوجوب ردّ السلام على المصلّى إذا سلّم على جماعة و هو منهم- يظهر ممّا ذكرنا، فافهم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۲۳

ترجمه:

ذکر یک فرع برای شک در وجوب تخییری با علم به مسقطیت

اشاره

چه‌بسا پنداشته شود که از قبیل ما نحن فیه (دوران امر میان وجوب تخییری و استحباب) است، آنجائی که اگر شک شود در وجوب یقینی (نماز جماعت) برای کسی که عاجز است از خواندن قرائت و یادگیری آن در نماز فرادی (و این شک)، بنا بر رجوع و برگشت این مسئله به شک در این است که (آیا نماز جماعت که مسقط حمد و سوره در نماز فرادی است) مستحبّ مسقط است و یا نه، واجب تخییری مسقط است میان نماز فرادی بدون قرائت و نماز جماعت همراه با قرائت (که ثمره این بحث نیز در عاجز از قرائت ظاهر می‌شود). که دفع می‌شود وجوب تخییری آن به واسطه (جریان) اصل استصحاب (که می‌گوئیم الاصل، عدم الوجوب التخییری) یعنی استصحاب عدم وجوب.

نظر شیخ اعظم راجع به این پندار غلط

اما ظاهر مسئله از قبیل (دوران میان وجوب تخییری و استحباب) نیست، زیرا نماز جماعت (نیز) فردی از نماز واجب (یعنی کلّی) است، پس (وقتی که کلّی واجب شود) لا- محاله (تک‌تک افرادش) متّصف به وجوب (تخییری عقلی) می‌شود و اتصاف نماز جماعت به استحباب (عند المسلمین) از باب افضل الفردین (بودنش) است (یعنی واجب تخییری و مستحب تعیینی است).

پس (واجب تخییری بودن و یا مستحب بودنش) اختصاص دارد به آنجائی که مکلّف امکان خواندن غیر جماعت (یعنی فرادای مع القراءة) را داشته باشد.

پس اگر (مکلف) ناتوان است (از فرادی مع القراءة) تعین می‌یابد (برای او نماز جماعت و به عبارت دیگر می‌شود واجب تعینا و

مستحب تعیینا که واجب و مستحب یکجا جمع) و از مجرد استحباب خارج می‌شود. همان‌طور که گاهی مانع دیگری او را از نماز فرادی بازمی‌دارد (مثل اینکه شما بنده را تهدید کنید که نباید نماز را فرادی بخوانی که جماعت برای اینجانب تعیین پیدا می کند).

بیان احتمالی دیگر از جانب شیخ اعظم

لکن منع عجز و ناتوانی در باب نماز (از جانب کسی) امکان دارد، چرا که مکلّف مصلّی قادر بر خواندن نماز فرادی بدون حمد و سوره می‌باشد، به دلیل سقوط حمد و سوره از عهده او در صورت تعذّر، مثل سقوط آن در هنگام جماعت (یعنی دارای دو مسقط است). پس تعیین یکی از دو مسقط (و کنار گذاشتن دیگر مسقط) نیازمند به دلیل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۲۴

فتوای علّامه و وجه اقربیت در فتوای ایشان

فخر المحققین در کتاب ایضاح در شرح این سخن پدرش رحمه اللّه که می‌فرماید:

اقرب برای فرد امّی و عاجز (از خواندن حمد و سوره) وجوب (نماز) جماعت است (می‌فرماید): وجه این اقربیّت قدرت اوست (بر) نماز صحیح با حمد و سوره.

بیان احتمالی دیگر توسط علّامه

و احتمال داده می‌شود عدم تعیین جماعت (و لذا از این جهت گفتم اقرب)، به دلیل عمومیّت دو نصّ:

۱- یکی از آن دو نصّ، اکتفاء و قناعت (فرد عامی است) به آنچه با توانائی و قدرت یادگیریش تناسب دارد (چه جماعت برایش امکان داشته باشد و چه امکان نداشته باشد).

۲- و نصّ دیگر، مستحبی بودن نماز جماعت است (چه قرائت بداند و چه نداند).

تأیید فخر المحققین از قول علّامه لکن با بیان علّتی دیگر

و قول اوّل (که پدرم فرمود به نظر من نیز قول) قوی‌تر است، چرا که نماز جماعت قائم‌مقام حمد و سوره است در نماز فرادی از روی اختیار (یعنی بدل اختیاری است درحالی‌که نماز بدون حمد و سوره بدل اضطراری است). پس تعیّن می‌یابد (بدل اختیاری) در هنگام ضرورت، چرا که هر بدل اختیاری هنگام تعذّر مبدلش (که متعدّد است)، واجب می‌شود عینا، و این قاعده (کلّ بدل اختیاریّ) در علم اصول روشن شده است.

بیان احتمالی دیگر توسط فخر المحققین

عدم تعین (نماز جماعت نیز) احتمال داده می‌شود، چرا که قرائت امام مسقط وجوب قرائت توسط مأموم است (و نه بدل آن) در حالی که تعذّر نیز مسقط است. پس وقتی یکی از مسقطین وجوب پیدا شود، مسقط دیگر معیّن و وجوب نخواهد داشت. زیرا فرض این است که هریک را که فرض کنیم علّت تامّه سقوط است و منشأ (همه بحثها این است که آیا) قرائت امام بدل است و یا تنها مسقط.

شیخ اعظم می‌فرماید: مسئله نیازمند به تأمل است (و باید ادلّه فقهی مسئله را بررسی نمود).

سپس می‌فرماید: کلام بعدی که در شک در وجوب کفائی است مثل وجوب کفائی پاسخ سلام بر نمازگزار (ی که در جماعت است) وقتی سلام (توسط واردشونده‌ای) داده می‌شود و این نمازگزار یکی از آن جماعت است، از آنچه ما گفتیم روشن می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۲۵

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در بحث قبلی چه بود؟

۱- این بود که اگر شک کردیم که فلان عمل وجوب تخییری دارد یا نه؟ و آیا آثار وجوب تخییری بر او مترتّب می‌شود یا نه؟ اصالهٔ البراءهٔ جاری نمی‌شود (چه عقلی و چه شرعی) و اما: استصحاب عدم وجوب:

اگر شک در وجوب تخییر عقلی داشتیم، استصحاب عدم وجوب جاری نمی‌شود.

و اگر شک در وجوب تخییر شرعی داشتیم استصحاب عدم وجوب جاری می‌شود.

۲- راجع به آثار وجوب تخییری بود که دارای دو اثر است:

الف: مسقط بودن؛ ب: تعیّن عند تعذّر الآخر حال:

۱- نسبت به تعیّن اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌شد. فی‌المثل اگر طرف دیگر متعذّر شد آیا صیام بر ما متعین می‌شود یا نه؟ که در اینجا اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌شد، چون برائت مربوط به واجبات تعیینّیه است چه بالذات و چه بالعرض.

۲- و نسبت به مسقط بودن، الاصل، عدم سقوط الآخر بفعل هذا بود و لذا بحث قبل مربوط بود به موردی که شک ما در مسقط بودن بود.

* حاصل مطلب در این متن چیست؟

سلّمنا که مسقط بودن مسلّم باشد امّا واجب تخییری بودن مشکوک است، چرا؟

چون مسقط بودن منحصر به واجب تخییری بودن نیست و چه‌بسا عمل مباح هم مسقط واجب باشد که اینجا نمی‌توان اصل عدم مسقطیت جاری نمود، چرا که فرض این است که می‌دانیم که مسقط است و اثر مسقطیت بار می‌شود و لکن نمی‌توانیم بگوئیم چون مسقط است پس حتما واجب تخییری هم هست و یا اینکه نمی‌توانیم بگوئیم چون مسقط است پس هنگام تعذّر دیگری تعیّن می‌یابد.

فی المثل اگر شما نماز ظهر خود را با جماعت بخوانید تکلیف حمد و سوره از عهده شما ساقط می‌شود.

یعنی نماز مع الجماعهٔ بدون ذکر القراءهٔ مسقط نماز فرادای مع القراءهٔ است قطعا. امّا آیا نماز جماعت یک واجب تخییری مسقط است؟ و یا یک مستحبّ مسقط است؟

* ثمره بحث مذکور با این مثال در کجا ظاهر می‌شود؟

آنجایی که مکلّفی از یک طرف معذور شود، مثلا نتواند نماز فرادای مع القراءهٔ بخواند. آیا نماز جماعت نسبت به او تعیّن می‌یابد یا نه؟

حاصل پاسخ این است که:

اگر نماز جماعت واجب تخییری باشد و مسقط، یتعیّن عند تعذّر الآخر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۲۶

و اگر نماز جماعت مستحب باشد و مسقط، لا یتعیّن بتعذّر الآخر، یعنی اگر نماز فرادای مع القراءهٔ متعذّر شده، نماز جماعت متعیّن نخواهد شد، چون واجب تخییری نیست که اگر یک طرف متعذّر شد، طرف دیگر متعیّن شود. مثل سفر مباح که مسقط وجوب روزه رمضان است، لکن آیا عند تعذّر الآخر یتعیّن، یعنی اگر مکلّف نتوانست روزه بگیرد حتما باید مسافرت کند؟ در نتیجه اگر مسقط بودن روی واجب تخییری بودن است، یک طرف که متعذّر شد طرف دیگر متعیّن می‌شود. و اگر مسقط بودن براساس واجب تخییری بودن نیست، با تعذّر یک طرف، طرف دیگر متعیّن نمی‌شود.

* مقدمهٔ بفرمائید مورد بحث در ما نحن فیه چیست؟

قطعا موردی است که مشکوک الوجوب است لکن مسقط واجبی دیگر است.

* فرع مورد ادّعای متخیل چیست؟

این است که انسان در حال اختیار مخیّر است میان نماز فرادای مع القراءة و یا نماز جماعت بدون قرائت. لکن در اینجا که آیا این نماز جماعت عند الاختیار، مستحبی است که مسقط از یک واجب تعیینی، یعنی نماز مع القراءة است.

و یا اینکه نماز جماعت عند الاختیار یکی از دو فرد واجب تخییری است که مسقط از یک واجب تعیینی، یعنی صلاة مع القراءة است.

* با توجه به دو مبنای فوق، نماز جماعت برای مکلّف مضطر از نماز فرادی واجب تعیینی بالعرض می‌شود یا نه؟

۱- بنا بر مبنای اوّل که عند الاختیار، مستحب است که مسقط واجب است عند الاضطرار واجب تعیینی بالعرض نمی‌شود، بلکه مکلّف میان جماعت و فرادای بدون قرائت مخیّر است، چرا.

زیرا که هریک از آن دو مسقطیت دارند و تعیین یکی از آن دو دلیل می‌خواهد.

۲- ولی بر مبنای دوّم که جماعت عند الاختیار واجب تخییری است که مسقط، آن فرد دیگر از واجب که نماز فرادی است متعذّر شده و امر منحصر می‌شود در فرد دیگر که جماعت است و این فرد است که وجوب تعیینی بالعرض پیدا می کند.

* شک مورد نظر متخیل چیست؟

این است که: ۱- آیا نماز جماعت با وجود امکان مکلّف از خواندن فرادی، یک مستحب مسقط است و یا یک واجب تخییری مسقط؟

۲- آیا نماز جماعت عند الضروره واجب تعیینی می‌شود یا اینکه نه می‌توانیم اصالة عدم وجوب جاری کنیم؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۲۷

* پاسخ متخیل به این دو سؤال چیست؟

این است که نسبت به مسقط بودن اصالة العدم جاری نمی‌شود، چرا که مسقطیت در این‌ها قطعی است و لکن نسبت به وجوب تعیینی بالعرض شدن، اصالة البراءة جاری می کنیم.

* حال بفرمائید ادّعای متخیل در اینجا چیست؟

این است که این فرع فقهی و مثال مزبور از قبیل ما نحن فیه یعنی عملی است که مشکوک الوجوب است و لکن مسقط بودن آن از واجب دیگر قطعی.

* شک مورد نظر متخیل را دوباره ذکر کنید؟

شک داریم که آیا نماز جماعت مع القراءة مستحب و مسقط است و یا واجب تخییری و مسقط است به عبارت دیگر او می گوید:

اگر کسی نتوانست نماز فرادی مع القراءة بخواند، حتما باید نماز جماعت مع القراءة بخواند و یا اینکه می‌تواند نماز فرادی بدون قرائت بخواند؟ و این شک و شبهه را از قبیل ما نحن فیه می‌داند.

* پاسخ شیخ به این پندار چیست؟

این است که این فرع و یا این مثال مربوط به شک در وجوب تخییری با علم به مسقطیّت نیست بلکه مثال برای یقین به وجوب تخییری است.

* مراد شیخ را توضیح دهید؟

مولی فرموده: اقم الصلاة، امر مولی روی کلّی و قدر جامع صلاة رفته که خود دارای دو فرد است ۱- صلاة فرادی ۲- صلاة جماعت. حال هرکجا که امر روی کلّی آمده باشد، عقل مکلّف را مخیّر می کند میان هریک از دو فرد مزبور و هریک از این دو

متّصف می‌شوند به وصف وجوب یعنی نماز واجب بر هریک منطبق می‌شود. لذا وقتی وجوب تخییری شد با تعذّر یک فرد مثلا نماز فرادی مع القراءهٔ فرد دیگر که جماعت است متعیّن می‌شود.

در نتیجه ما در وجوب تخییری جائی برای شک کردن نداریم تا که استصحاب عدم وجوب کنیم.

به عبارت دیگر وقتی مولی فرمود: نماز صبح بخوان، اطلاق مطلب به ما می‌فهماند که می‌توانیم نماز را در خانه بخوانیم یا در مسجد و یا در جای دیگر به جماعت بخوانیم و یا فرادی.

و لذا بدون شک همه افراد کلّی، از واجبات تخییریه عقلیه‌اند.

بنابراین آقای متخیل اشتباه کرده که گفته است شک داریم که آیا نماز جماعت مع القراءهٔ مستحبّ مسقط است یا واجب تخییری مسقط؟ چرا که به او می‌گوئیم: مسلم بدان که واجب تخییری مسقط است، منتهی واجب تخییرا، مستحب تعیینا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۲۸

* چرا شیخ فرمود (و اتصافها بالاستحباب من باب افضل فردی الواجب)؟

زیرا چه‌بسا کلی دارای افرادی است که از نظر وجوب همه یکسان‌اند و لکن شاید از نظر استحباب برخی بر برخی دیگر افضل باشند. فی المثل نماز فرادی و نماز جماعت در نماز صبح هریک واجب تخییری هستند و لکن نماز جماعت از نظر استحباب تعیینا مستحب است.

به عبارت دیگر واجب است تخییرا، مستحب است تعیینا. در نتیجه اگر کسی نتواند نمازش را فرادی بخواند مع القراءهٔ نماز جماعت تعین پیدا می‌کند برای او وجوبا.

به عبارت دیگر:

وصف نماز جماعت به استحباب در اینجا از باب این است که هرکجا کلّی دارای دو فرد باشد و یکی از آن دو افضلیت داشته باشد آن فرد واجب تخییری و مستحب تعیینی است مثل اعتق رقبهٔ. که رقبه مؤمنه افضل الفردین است.

در ما نحن فیه نیز اتصاف نماز جماعت به استحباب از این باب است و البته عقل ما را مخیّر می‌کند و لکن این فرد افضل را اتیان کنیم بهتر است.

* پس مراد از (فیختصّ بما اذا تمکن المکلّف من غیره) چیست؟

این است که وقتی اتصاف به استحباب از این باب شد، این اتصاف اختصاص پیدا می‌کند به مواردی که مکلّف قادر باشد بر هریک از دو فرد و آنگاه که یکی از آن دو (غیر افضل) متعذّر شد، ناگزیر فرد افضل تعیّن می‌یابد و دیگر جای استحباب نیست.

* مراد از (کما اذا منعه مانع آخر عن الصلاهٔ منفردا) چیست؟

ارائه یک تنظیر است مبنی بر اینکه مکلّف دارای اختیاری که توانای بر قرائت است میان فرادی و جماعت مخیّر است لکن جماعت افضل است. اما اگر مانعی از خارج او را ملزم کرد به جماعت و مانع شد از انجام فرادی ناگزیر جماعت متعیّن می‌شود و دیگر جای استحباب نیست.

* مقدمهٔ بفرمائید واجبات تخییری از نظر بدل بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم:

۱- گاهی بدل اضطراری دارند

۲- گاهی بدل اضطراری ندارند.

آنجا که بدل اضطراری در کار نیست مثل باب اطعام و صیام است، چرا؟

زیرا چیز دیگری جهت جایگزینی آنها وجود ندارد و لذا عند الاختیار و الاضطرار حکم همین است، در نتیجه با تعذّر یکی دیگری

تعیّن می‌یابد.

و آنجا که بدل اضطراری در کار هست مثل ما نحن فیه که به مجرد تعذّر نماز فرادی مع القراءة

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۲۹

نمی‌توان گفت جماعت تعیّن می‌یابد چرا که بدل اضطراری وجود دارد که همان نماز فرادی بدون قرائت است، پس امر دائر می‌شود میان احد المسقطین.

۱- جماعت که مسقط از فرادی است.

۲- فرادی بدون قرائت.

لذا یقین احد المسقطین نیازمند دلیل است.

* حاصل سخن شیخ در این مطلب چیست؟

این است که با تعذّر احدهما نیز شک می‌کنیم که آیا دیگری واجب تعیینی می‌شود یا نه؟ اصل برائت جاری می‌کنیم.

* عبارهٔ اخرای مطلب فوق و نقض ابرام شیخ از مطلب قبلی را به بیان ساده‌تر بفرمائید؟

شیخ در مطلب قبلی فرمود: نماز جماعت یکی از افراد نماز است و واجب تخییری و در صورتی که آن طرف متعذّر شد، این می‌شود تعیینی.

لکن سپس می‌فرماید: اینجا برای واجب تخییری ما دو بدل وجود دارد و وقتی واجب تخییری دو بدل داشت، اگر خود متعذّر شد نمی‌توان گفت طرف دیگر که فرادی است متعیّن می‌شود، چون در طرف دیگر یک بدل نماز مع القراءة است و یک بدل نماز بدون قرائت است.

به عبارت دیگر شما نمازت را فرادی می‌خوانی با حمد و سوره، اگر این نماز مع القراءة متعذّر شد وظیفه‌ات چیست؟

خواهید گفت: اینجا دو بدل وجود دارد.

۱- اینکه نمازم را فرادی بخوانم لکن بدون حمد و سوره چرا که بلد نیستم.

۲- اینکه بروم و نمازم را به جماعت بخوانم با حمد و سوره.

* حاصل مطلب چیست؟

این است که شما نمی‌توانید بگوئید تو که حمد و سوره بلد نیستی حتما باید بروی و نمازت را با جماعت بخوانی، خیر می‌توانم فرادی و بدون حمد و سوره بخوانیم.

و لذا اینجا دو مسقط وجود دارد که در صورت تعذّر یکی می‌توان از دیگری استفاده نمود.

پس نمی‌شود گفت اگر فرادی نشد، جماعت متعیّن است و مسقط.

* فتوای علّامه رحمه اللّه در ما نحن فیه چیست؟

این است که وقتی کسی عاجز است از خواندن حمد و سوره، اقرب این است که باید نمازش را با جماعت بخواند یعنی نماز جماعت برای او تعیّن پیدا می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۳۰

* نظر فخر المحقّقین فرزند علّامه رحمه اللّه در وجه این اقربیت چیست؟

این است که حمد و سوره امام بدل است از حمد و سوره مأموم، به عبارت دیگر وقتی که امام قرائت می‌خواند گویا خود مأموم است که دارد حمد و سوره می‌خواند.

و لذا مکلّف عاجز از حمد و سوره متمکن است از نماز صحیح به واسطه جماعت، پس نوبت به فرادای بدون قرائت نمی‌رسد.

* پس مراد از (و یحتمل عدمه ...) چیست؟

این است که احتمال مقابل این نظر هم وجود دارد و لذا ممکن است خواندن نماز به جماعت برای عاجز از قرائت وجوب تعیینی نداشته باشد. بلکه او می‌تواند به جماعت بخواند و الّا فرادی و بدون حمد و سوره می‌خواند.

و به خاطر همین احتمال مقابل است که علّامه با تردید فرموده: الأقوی و قاطع فتوی نداده.

* دلیل چنین احتمالی چیست؟

وجود دو نصّ عام:

یک نصّ عام داریم که نماز مع الجماعهٔ چنین و چنان فضیلتی دارد که چون مطلق است هم شامل کسانی می‌شود که قادر بر حمد و سوره‌اند و هم شامل کسانی می‌شود که عاجزاند.

یک نصّ عام هم داریم مبنی بر اینکه کسانی که قادر بر حمد و سوره نیستند می‌توانند نمازشان را بدون حمد و سوره بخوانند که این نیز عام است یعنی چه قدرت شرکت در نماز جماعت داشته باشی و چه نداشته باشی.

و لکن باز هم علّامه فرموده: بهتر است نماز را به جماعت بخوانید چون قرائت امام قرائت مأموم به حساب می‌آید، اگرچه احتمال مقابل را نیز نادیده نگرفته است.

* پس مراد از (و الاوّل اقوی ...) چیست؟

نظر خود فخر المحققین است مبنی بر اینکه یتعیّن علیه الصلاهٔ مع الجماعهٔ. لکن نه از آن جهت که پدرم علّامه فرمود که قرائت امام، قرائت مأموم به حساب می‌آید.

* جهت اقربیت نماز جماعت برای عاجز از قرائت به نظر فخر چیست؟

این است که وقتی یک عملی دو بدل داشت یکی بدل اختیاری و یکی بدل اضطراری. چنانچه خود (عمل) متعذّر شد، می‌رویم سراغ بدل اختیاری، چرا که بدل اضطراری مال زمان اضطرار است و این کاری به حالت اختیاری ندارد و کسی هم که اختیار دارد کاری به اضطرار ندارد.

به عبارت دیگر مکلّف ناچار می‌تواند نماز فرادای بدون حمد و سوره بخواند. اما او که چاره دارد و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۳۱

مضطر نیست، نه لازم نیست فرادی و بدون حمد و سوره بخواند بلکه می‌تواند به فرادی بخواند مع القراءهٔ و یا به جماعت بخواند.

* منشأ تردید فخر المحقّقین چیست که قول اقوی را پذیرفت و به قطع حکم به تعیّن جماعت برای فرد عاجز از قرائت نکرد؟

این است که این احتمال در اینجا می‌رود که در اینجا دو مسقط وجود داشته باشد و لذا وقتی عمل متعذّر شود، فرد می‌تواند به سراغ هریک از این دو مسقط که بخواهد، برود.

یک مسقط این است که اگر با جماعت بخواند، جماعت مسقط حمد و سوره اوست.

یک مسقط این است که عاجز است و این عاجز بودن مسقط حمد و سوره اوست.

* مراد شیخ از (و المسألهٔ محتاجهٔ الی التأمل) چیست؟

این است که مسئله بدلیّت قرائت امام از قرائت مأموم و یا مسقطیت آن نیازمند به تأمل و اندیشه بیشتر در روایات است، چرا که از برخی روایات بدلیّت استفاده می‌شود و از برخی دیگر مسقطیّت که جای این بررسی هم در فقه است.

* حاصل مطلب در (ثم ان الکلام فی الشک فی الوجوب الکفائی، کوجوب ...) چیست؟

این است که تمام مباحث مربوط به شک در وجوب تخییری، در شک در وجوب کفائی نیز می‌آید.

* مقدمهٔ بفرمائید چه تفاوتی میان واجب عینی و کفائی وجود دارد؟

عینی بر تک‌تک مکلّفین واجب و با انجام بعضی افراد از عهده بعضی دیگر ساقط نمی‌شود مثل نمازهای یومیّه.

واجب کفائی ابتداء بر همه مکلفین واجب است، لکن با قیام من به الکفایهٔ از عهده دیگران ساقط می‌شود.

* واجب عینی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- عینی بالاصالهٔ مثل نماز و روزه ۲- عینی بالعرض.

* مراد از واجب عینی بالعرض چگونه واجبی است؟

هر واجب کفائی است که من به الکفایه نداشته باشد و امرش منحصر شود در یک مکلّف چنانچه او انجام ندهد، معطّل می‌ماند. فی‌المثل قضاوت تعیّن پیدا کرده در فلان آقا که اگر نپذیرد کار مردم بر زمین می‌ماند.

* واجب کفائی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- کفائی عقلی ۲- کفائی شرعی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۳۲

* واجب کفائی عقلی چگونه واجبی است؟

واجبی است که امر به کلّی تعلق گرفته، لکن عقل می‌گوید هریک از مکلّفین که اقدام به آن نمایند کفایت می‌کند.

* واجب کفائی شرعی چگونه واجبی است؟

واجبی است که خود شارع فرموده یکی از شماها باید انجام دهید.

* چه تفاوتی میان واجب تخییری و واجب کفائی وجود دارد؟

در واجب تخییری، تخییر در مکلّف به است و در واجب کفائی تخییر در مکلّف است.

* با توجه به تقسیمات و مقدّمات مزبور مراد شیخ از (یظهر ممّا ذکرنا ...) چیست؟

این است که اگر بخواهی تکلیف خود را در شک در وجوب کفائی بدانی باید مطالبی را که در شبهات قبلی گفته شد بررسی کنی تا به پاسخ این مسئله بررسی و لذا می‌گوئیم:

اگر شک‌مان در وجوب عینی بالاصالهٔ مثل دعاء عند رؤیهٔ الهلال باشد، به حکم ادلّه اربعه اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌کنم.

و اگر شک من در وجوب عینی بالعرض باشد مثل آنجا که نمی‌دانم دفن یا کفن میت کافر واجب است یا نه؟ که البتّه اگر واجب باشد کفائی است، لکن اکنون جز من کسی نیست یعنی بالعرض بر من معیّن گردید ولی باز هم شک دارم که در اینجا نیز برائت جاری می‌کنم.

و اگر شک من این بود که صیام توأم با اطعام واجب تخییری است یا نه؟ جای جریان برائت نیست نه عقلی و نه شرعی. لکن گفته شد که اگر تخییر عقلی باشد استصحاب عدم الوجوب جایز نیست اما اگر شرعی باشد جایز است. حال اگر شک من در وجوب کفائی عملی بود بر خودم چه؟ در اینجا نیز ادلّه برائت جاری می‌شود.

* در تبیین مطلب مثال بزنید؟

فی المثل شما وارد محلّی می‌شوید که در کنار من جمعی نشسته‌اند، سلام می‌کنید، من نمی‌دانم و متوجه نمی‌شوم افراد این جمع پاسخ شما را دادند یا نه؟

در اینجا از قاعده قبح عقاب بلابیان استفاده کرده اصل برائت را جاری و خودم را بریء الذّمه می‌کنم.

چرا؟ زیرا اگر من پاسخ سلام را ندادم به احتمال اینکه دیگران پاسخ داده‌اند و حال علم به پاسخ آنها ندارم احتمال عقابی در حقّ من نمی‌رود. چرا که عقاب در اینجا بلابیان است.

* چه آثاری بر واجب کفائی مترتّب است؟

اگر مصلّی دید که دیگران پاسخ سلام ندادند و شک کرد که آیا پاسخ برای من واجب کفائی بود تا که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۳۳

حالا عینی بشود یا نه؟ می گویند: اصلا واجب کفائی نبود که اکنون عینی بشود. یعنی الاصل، البراءة.

۲- اگر یک نفر انجام داد از عهده دیگران ساقط می‌شود.

۳- اگر مصلّی پاسخ سلام را داد و دیگران شک کردند که آیا پاسخ سلام از عهده آنها برداشته شده یا نه؟ الاصل، عدم السقوط. یعنی برای مصلّی که پاسخ داده: الاصل عدم التعیّن. ولی برای آن جمع الاصل عدم السقوط.

* پس مراد شیخ از عبارت (فافهم) چیست؟

شاید اشاره دارد به اینکه قیاس شک در وجوب کفائی با شک در وجوب تخییری مع الفارق است، چرا؟

زیرا در شک در وجوب تخییری اصل برائت نقض غرض است و جاری نمی‌شود و لکن در اینجا موجب توسعه و آزادی برای مصلّی است و لذا پاسخ بر او واجب نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۳۴

متن:

المسألة الثانیة فیما اشتبه حکمه الشرعیّ من جهة إجمال اللفظ

کما إذا قلنا باشتراک لفظ «الأمر» بین الوجوب و الاستحباب أو الإباحة.

و المعروف هنا عدم وجوب الاحتیاط، و قد تقدّم عن المحدّث العاملی فی الوسائل: أنّه لا خلاف فی نفی الوجوب عند الشکّ فی الوجوب، و یشمله أیضا معقد إجماع المعارج[۱۰۰].

لکن تقدّم من المعارج- أیضا- عند ذکر الخلاف فی وجوب الاحتیاط وجود القائل بوجوبه هنا، و قد صرّح صاحب الحدائق- تبعا للمحدّث الأسترابادی[۱۰۱]- بوجوب التوقّف و الاحتیاط هنا، قال فی الحدائق بعد ذکر وجوب التوقّف:

إنّ من یعتمد علی أصالة البراءة یجعلها هنا مرجّحة للاستحباب.

و فیه: أوّلا: منع جواز الاعتماد علی البراءة الأصلیّة فی الأحکام الشرعیّة.

و ثانیا: أنّ مرجع ذلک إلی أنّ اللّه تعالی حکم بالاستحباب لموافقة البراءة، و من المعلوم أنّ أحکام اللّه تعالی تابعة للمصالح و الحکم الخفیّة. و لا یمکن أن یقال: إنّ مقتضی المصلحة موافقة البراءة الأصلیّة، فإنّه رجم بالغیب و جرأة بلا ریب،[۱۰۲] انتهی.

و فیه ما لا یخفی، فإنّ القائل بالبراءة الأصلیّة إن رجع إلیها من باب حکم العقل بقبح العقاب من دون البیان فلا یرجع ذلک إلی دعوی کون حکم اللّه هو الاستحباب، فضلا عن تعلیل ذلک بالبراءة الأصلیّة.

و إن رجع إلیها بدعوی حصول الظنّ فحدیث تبعیّة الأحکام للمصالح و عدم تبعیّتها- کما علیه الأشاعرة- أجنبیّ عن ذلک، إذ الواجب علیه إقامة الدلیل علی اعتبار هذا الظنّ المتعلّق بحکم اللّه الواقعی، الصادر عن المصلحة أو لا عنها علی الخلاف.

و بالجملة: فلا أدری وجها للفرق بین ما لا نصّ فیه و بین ما اجمل فیه النصّ، سواء قلنا باعتبار هذا الأصل من باب حکم العقل أو من باب الظن، حتّی لو جعل مناط الظنّ عموم البلوی، فإنّ عموم البلوی فیما نحن فیه یوجب الظنّ بعدم قرینة الوجوب مع الکلام المجمل المذکور، و إلّا لنقل مع توفّر الدواعی، بخلاف الاستحباب، لعدم توفّر الدواعی علی نقله.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۳۵

ثمّ إنّ ما ذکرنا من حسن الاحتیاط جار هنا، و الکلام فی استحبابه شرعا کما تقدّم. نعم، الأخبار المتقدّمة فی من بلغه الثواب لا یجری هنا، لأنّ الأمر لو دار بین الوجوب و الإباحة لم یدخل فی مواردها، لأنّ المفروض احتمال الإباحة فلا یعلم بلوغ الثواب. و کذا لو دار بین الوجوب و الکراهة.

و لو دار بين الوجوب و الاستحباب لم يحتج إليها، و الله العالم.

ترجمه:

مسئله دوم در مورد شیئی که حکم شرعی‌اش به جهت اجمال نصّ مشتبه شده است

اشاره

مثل آنجا که ما قائل به اشتراک لفظ امر میان وجوب و استحباب یا اباحه شویم مشهور در این نحوه از شبهه عدم وجوب احتیاط است و قبلاـ از قول محدث عاملی در «وسائل» گذشت که اختلافی در عدم وجوب احتیاط هنگام شک در تکلیف وجود ندارد و اجماع «معارج» نیز شامل این (شک در تکلیف) می‌شود.

ولی در معارج محقّق نیز هنگام ذکر اختلاف در وجوب احتیاط روشن شد که قائل به وجوب احتیاط، در ما نحن فیه نیز وجود دارد.

اشکال محدث بحرانی بر اصولیین در اجرای اصل برائت در ما نحن فیه

اشاره

مرحوم شیخ یوسف بحرانی در کتاب حدائق به پیروی از محدّث استرآبادی پس از آنکه تصریح به وجوب توقف و احتیاط در اجماع نصّ نموده است می‌فرماید:

کسی که (در این مسئله) بر اصالهٔ البراءهٔ اعتماد می‌کند، آن را در اینجا مرجّح استحباب قرار می‌دهد. و در این مسئله دو اشکال وجود دارد:

۱- ممنوعیت اعتماد و تمسّک به برائت اصلیه در احکام شرعیه (پس از اکمال دین).

۲- برگشت این مطلب (شما که به برائت اصلیه تمسّک کرده و آن را مؤید استحباب قرار می‌دهید) به این است که خدای تعالی به خاطر موافقت با برائت اصلیه حکم به استحباب (فلان عمل) نموده است و حال آنکه احکام الهی تابع مصالح و حکم است (و نه حالت سابقه).

پس نمی‌توان گفت: مقتضای مصلحت، موافقت با برائت اصلیه است، چرا که این اظهارنظر، سنگ‌پرانی به عالم غیب و جسارت است بلاشک.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۳۶

پاسخ شیخ اعظم به محدّث بحرانی

در این (مطالب صاحب حدائق) ایراداتی وجود دارد که بر کسی پوشیده نیست. زیرا قائل به اصالهٔ البراءهٔ: ۱- اگر رجوع و تمسّکش (به این اصل) از باب حکم عقل به قبح عقاب بلابیان (و یا حدیث رفع یا حدیث سعهٔ و ...) باشد، پس (این رجوع و تمسّک) برگشت ندارد به اینکه حکم اللّه واقعی استحباب است چه رسد به کردن (آن) به اصالهٔ البراءهٔ.

۲- و اگر رجوعش به (این اصل) از باب ادّعای حصول ظنّ است (چه به ملاحظه حالت سابقه و چه به ملاحظه عدم الدلیل دلیل العدم فیما یعمّ به البلوی). داستان تبعیت احکام از مصالح و حکم و عدم تبعیت آنها چنانکه اشاعره بدان قائل‌اند بیگانه از ادّعا و اظهارنظر این‌ها (یعنی صاحب معالم و زبده) است.

زیرا (به نظر شیخ) واجب است بر او (صاحب معالم) اقامه دلیل بر حجیّت این ظنّی که تعلّق گرفته است به حکم اللّه واقعی صادر

شده از مصلحت یا از لا مصلحت.

خلاصه اینکه هیچ وجهی جهت تفاوت میان شبهه‌ای که منشأش فقدان نصّ است و شبهه‌ای که منشأش اجمال نصّ است نمی‌بینیم، خواه قائل به اعتبار و حجیّت اصل برائت من باب حکم عقل باشیم و یا از باب ظنّ، حتّی اگر مناط ظنّ، عدم الدلیل، دلیل العدم یعمّ به البلوی قرار داده شود (و نه استصحاب).

زیرا (وقتی صلاة عند ذکر النبی که یک مسئله) که عام البلوی است در ما نحن فیه موجب ظنّ به عدم وجود قرینه بر وجوب (صلوات) در کلام مجمل مذکور می‌شود، و الاـ (اگر قرینه‌ای بر وجوب بود) به خاطر عام البلوی بودنش و فراوانی انگیزه‌ها نقل می‌شد (و به ما می‌رسید) به خلاف استحباب که انگیزه زیادی بر نقل آن وجود ندارد.

سپس می‌فرماید: آنچه ما از حسن (جریان) احتیاط گفتیم، در این مسئله نیز جریان دارد لکن سخن در مستحب شرعی بودنش همان گونه است که گفته‌ایم، بله آن اخبار من بلغ (یعنی طریق ششم) در ما نحن فیه (که نصّ مجمل است) جریان ندارد، زیرا این امری (که به ما رسیده و مجمل است) اگر مردّد شد میان وجوب و اباحه دیگر داخل در موارد وجوب و اباحه نمی‌شود، زیرا فرض این است که احتمال، اباحه است پس بلوغ ثواب معلوم نیست. و همچنین اگر (صیغه افعل) مردّد شد میان وجوب و استحباب احتیاجی به این (اخبار من بلغ) نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۳۷

(تشریح المسائل)

* مراد از مسئله دوم در اینجا کدام مسئله، از کدام مطلب و پیرامون چه شبهه‌ای است؟

مسئله دوم از مسائل چهارگانه مطلب دوم و پیرامون شبهه وجوبیّه این است که منشأ شبهه اجمال نصّ باشد.

فی المثل امر شده است به استهلال در اوّل ماه رمضان، لکن به دلیل اجمال مطلب ما می‌دانیم که استهلال واجب است یا مستحب یا مباح؟

به عبارت دیگر فرض این است که صیغه افعل مجمل و مردّد است میان وجوب و استحباب. یعنی ما نمی‌دانیم که افعل در اینجا در وجوب استعمال شده است و یا در استحباب، چرا که صیغه افعل یا مشترک لفظی است یا مشترک معنوی.

* مراد شیخ از (و المعروف هنا عدم وجوب الاحتیاط ...) چیست؟

این است که معروف میان اخباریین و اصولیین در این نحو از شبهه اصالة البراءة است، همان‌طور که در مسئله اوّل احتیاط را واجب ندانسته و قائل به اجرای برائت شدند. لکن همان‌طور که در مسئله اول گروهی از اخباریین مثل محدث بحرانی و محدث استرآبادی مخالفت کرده قائل به توقف و احتیاط شدند، در این نحو از شبهه نیز، این دو محدّث قائل به وجوب احتیاط و توقف شده‌اند.

البته تمام مباحث در مسئله اوّل که منشأ شبهه فقدان نصّ بود مطرح و مدعیات پاسخ داده شد و لذا ضمن جلوگیری از تکرار آنچه گذشت به ذکر خلاصه‌ای از بیانات این دو محدّث آن‌هم از لسان صاحب حدائق پرداخته و پاسخ ایشان را خواهیم داد.

* نظر صاحب حدایق در این شبهه چیست؟

به تبع و پیروی از جناب استرآبادی قائل به وجوب احتیاط و توقف شده است. سپس می‌فرماید:

کسانی که در این مسئله یعنی باب اجمال نصّ به اصل برائت اعتماد می‌کنند، مرادشان این است که جانب استحباب را بر جانب وجوب ترجیح داده و استحباب واقعی را نتیجه بگیرند.

* اشکال جناب بحرانی صاحب حدائق به این رأی اصولیین چیست؟

این است که این رأی به دو دلیل باطل است:

۱- پس از اکمال دین و بیان احکام همه وقایع تمسّک به اصل برائت در احکام شرعیه جایز نیست.

۲- بازگشت سخن شما اصولیین این است که حکم واقعی الهی موافق با برائت اصلیه است یعنی همان را که برائت می گفت خدا فرموده است و این رأیی باطل است.

احکام خدا دائر مدار حکمتها، مصالح و مفاسد است نه تابع حالت سابقه و ای چه‌بسا حکمت در فلان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۳۸

عمل مقتضی وجوب باشد و نه استحباب.

پس نمی‌توان ادّعا نمود که حکم اللّه واقعی موافق با برائت اصلیّه است.

* حاصل مطلب در (و فیه ما لا یخفی، فانّ القائل بالبراءة ...) چیست؟

اشکال شیخ بر مطالب جناب بحرانی است مبنی بر اینکه آیا حضرات مجتهدین که قائل به جریان برائت‌اند از باب تعبّد است یا از باب حصول ظنّ.

به عبارت دیگر حضرات مجتهدین یا اصل برائت را از باب تعبّد و براساس حدیث رفع و حدیث سعة و قاعده عقاب بلابیان حجّت می‌دانند و یا اینکه نه از باب ظنّ حجّت دانسته و آن را از ملاحظه حالت سابقه بدست می‌آورند.

به این معنا که چون این عمل قبلا تکلیف نبوده اگر الآن شک کنیم که تکلیف است یا نه؟ ظن پیدا می کنیم که خیر تکلیف نیست.

و یا اینکه آن را از طرق دیگر مثلا عدم الدلیل دلیل العدم یعمّ به البلوی به دست می‌آورند.

* حاصل پاسخ شیخ به جناب اخباری چیست؟

این است که:

۱- مجتهدینی که اصل برائت را من باب تعبّد جاری می کنند به دنبال نفی حکم واقعی به وسیله این اصل نیستند و نمی‌خواهند آن را مرجّح استحباب قرار دهند.

و لذا ادعای شما اخباری‌ها نسبت به حضرات مجتهدین شباهت به افتراء دارد.

۲- و پاسخ حضراتی مثل صاحب معالم و زبده که اصل برائت را من با ظنّ حجّت می‌دانند این نیست که شما فرمودید جریان برائت مربوط به قبل از اکمال دین بوده است.

بلکه پاسخ همان است که ما قبلا به آنها دادیم و گفتیم:

سلّمنا که چنین ظنّی حاصل کنید چه دلیلی بر حجیّت چنین ظنّی وجود دارد؟

* پس مراد از (و بالجملة، فلا ادری وجها للفرق بین ما لا نصّ فیه و من ما اجمل فیه النصّ ...) چیست؟

این است که شیخ می‌فرماید به نظر ما میان مسئله اوّل که فقدان نصّ بود با مسئله دوم که اجمال نصّ است تفاوتی وجود ندارد چه بر مبنای مشهور و چه بر مبنای صاحب معالم.

به عبارت دیگر چه اصل برائت را من باب حکم عقل و تعبّدا حجّت بدانیم و یا من باب ظنّ.

* پس مراد از (حتّی لو جعل مناط الظنّ عموم البلوی ...) چیست؟

این است که و لا فرق میان مسئله اول و مسئله دوم در اینکه منشأ ظن به جواز واقعی قانون برائت اصلیه یا استصحاب البراءة باشد و یا قانون عموم البلوی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۳۹

* چرا؟

زیرا عدم دست‌یابی به قرینه دلالت‌کننده بر وجوب به علاوه عام البلوی بودن مسئله (دوم) موجب ظنّ به عدم وجود قرینه وجوب

می‌شود و الّا با آن‌همه دقت و اهمیتی که ائمه اطهار و اصحاب ایشان در بیان احکام واجبات داشتند در صورت وجود، چنین قرینه‌ای به دست ما می‌رسید.

همان‌طور که قانون عموم البلوی در مسئله اول موجب ظنّ به عدم الدلیل علی الوجوب بود و الّا به دلیل فراوانی انگیزه‌ها به ما منتقل می‌شد.

* پس غرض از (بخلاف الاستحباب، لعدم توفّر الدواعی علی نقله) چیست؟

این است که دواعی و انگیزه‌ها در نقل مستحبات مثل واجبات فراهم و یا فراوان نبوده است و لذا قابل قیاس نیستند. البته عام البلوی نبودن و عدم وجود قرینه دلیل بر نبود مستحبات نیست.

* حاصل مطلب در (ثمّ ان ما ذکرنا من حسن الاحتیاط جار هنا) چیست؟

تنبّه بر این مطلب است که: همان‌طور که در مورد فقدان نصّ گفتیم احتیاط واجب نیست و لکن دارای حسن بوده و رجحانش قابل انکار نیست، در اجمال نص نیز قائل به همان مطلب هستیم.

* پس غرض از (و الکلام فی استحبابه شرعا کما تقدّم) چیست؟

این است که اگر بگوئید که:

آیا احتیاط دارای استحباب شرعی نیز هست تا کاشف از امر مولوی استحبابی باشد یا نه؟ خواهیم گفت در مسئله اول پاسخ این مسئله را دادیم، با این تفاوت که اخبار من بلغ نیز در مسئله اوّل قابل جریان بود و در اینجا نه.

با این وجود از هیچ‌یک استفاده استحباب شرعی نمی‌شود.

* پس مراد از (لان الامر لو دارد بین الوجوب و الاباحهٔ لم یدخل فی مواردها) چیست؟

دلیل بر عدم جریان اخبار من بلغ در مسئله اجمال نصّ است مبنی بر اینکه:

۱- اگر دوران امر میان وجوب و غیر استحباب باشد، با احتمال اباحه و یا کراهت دیگر بلوغ ثواب محرز نمی‌باشد اگرچه از طرق ضعیفه. پس اخبار من بلغ در اینجا موضوع ندارد.

۲- و اگر دوران امر میان وجوب و استحباب باشد چون یقین به ثواب و طلب مولوی و لو وجوب آن یقین داریم باز نیازی به اخبار من بلغ نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۴۰

متن:

المسألهٔ الثالثهٔ فیما اشتبه حکمه الشرعیّ من جههٔ تعارض النصّین و هنا مقامات، لکن المقصود هنا إثبات عدم وجوب التوقّف و الاحتیاط. و المعروف عدم وجوبه هنا، و ما تقدّم فی المسألهٔ الثانیهٔ: من نقل الوفاق و الخلاف، آت هنا. و قد صرّح المحدّثان المتقدّمان[۱۰۳] بوجوب التوقّف و الاحتیاط هنا[۱۰۴]، و لا مدرک له سوی أخبار التوقّف، الّتی قد عرفت ما فیها: من قصور الدلالهٔ علی الوجوب فی ما نحن فیه. مع أنّها أعمّ ممّا دلّ علی التوسعهٔ و التخییر. و ما دلّ علی التوقّف فی خصوص المتعارضین و عدم العمل بواحد منهما، مختصّ- أیضا- بصورهٔ التمکّن من إزالهٔ الشبههٔ بالرجوع إلی الإمام علیه السّلام[۱۰۵].

و أمّا روایهٔ عوالی اللآلی المتقدّمهٔ الآمرهٔ بالاحتیاط و إن کانت أخص منها، إلّا أنّک قد عرفت ما فیها، مع إمکان حملها علی صورهٔ التمکّن من الاستعلام.

و منه یظهر: عدم جواز التمسّک هنا بصحیحهٔ ابن الحجاج المتقدمهٔ الواردهٔ فی جزاء الصید، بناء علی استظهار شمولها- باعتبار المناط- لما نحن فیه.

و ممّا یدلّ علی الأمر بالتخییر فی خصوص ما نحن فیه من اشتباه الوجوب بغیر الحرمهٔ:

التوقیع المروی فی الاحتجاج عن الحمیری، حیث کتب إلی الصاحب- عجّل اللّه فرجه:

«یسألنی بعض الفقهاء عن المصلّی إذا قام من التشهد الأول إلی الرکعهٔ الثالثهٔ، هل یجب علیه أن یکبّر؟ فإن بعض أصحابنا قال: لا یجب علیه تکبیرهٔ، و یجوز أن یقول بحول اللّه و قوّته أقوم و أقعد. الجواب: فی ذلک حدیثان، اما أحدهما، فإنّه إذا انتقل عن حالهٔ إلی اخری فعلیه التکبیر، و اما الحدیث الآخر، فإنّه روی: أنّه إذا رفع رأسه من السجدهٔ الثانیهٔ و کبّر ثمّ جلس ثمّ قام، فلیس علیه فی القیام بعد القعود تکبیر، و التشهد الأول یجری هذا المجری، و بأیّهما أخذت من باب التسلیم کان صوابا ... الخبر»[۱۰۶].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۴۱

ترجمه:

مسئله سوم در امری که حکم شرعی‌اش به دلیل تعارض نصّین مشتبه است

اشاره

و در اینجا (تعارض نصّین)، بحث‌ها وجود دارد لکن مراد ما در این مسئله (فقط یک نکته است و آن) اثبات عدم وجوب توقف و احتیاط است.

و نظر مشهور (حتی میان اخباریها) در این مسئله عدم وجوب احتیاط است و آنچه از نقل و بیان اتفاق و اختلاف (آراء) در مسئله دوم گفته آمد در این مسئله نیز جاری است.

و آن محدثین متقدمین (بحرانی و استرآبادی) تصریح نموده‌اند به وجوب احتیاط در این مسئله و حال آنکه دلیل و مدرکی (در اثبات این ادعا)، جز اخبار احتیاط (یعنی احتط لدینک) و اخبار توقف (مثل قف عند الشبههٔ) که عدم دلالت آنها را بر وجوب احتیاط در ما نحن فیه فهمیدی وجود ندارد، علاوه بر اینکه اخبار توقف و احتیاط اعم مطلق است از حدیث که دلالت نموده (و دستور داده) بر توسعه و تخییر (در متعارضین) یعنی (قف عند الشبههٔ و یا احتط لدینک شامل تمام موارد شبهه است ولی اذن فتخیّر مربوط به تعارض نصّین است).

و آنچه دلالت بر توقف در خصوص متعارضین و عمل نکردن به یکی از آن دو دارد، اختصاص دارد به آن صورتی که امکان رفع شبهه و یا رجوع به امام (و ازاله شبهه) وجود دارد.

و اما روایت عوالی اللیالی که آمر به احتیاط است (و فرموده: خذ وافق منهما الاحتیاط) اگرچه اخصّ از احادیث تخییر و توسعه است (به خاطر اینکه این احادیث مربوط به مطلق متعارضین است و این مربوط به متعارضینی است که احتیاط ممکن باشد) و لکن آنچه (از ضعف و عدم دلالت آنها بر این مدّعی بود) دانستی علاوه بر اینکه حمل این حدیث بر صورت تمکّن از استعلام و سؤال (از محضر امام) ممکن است.

و از این پاسخ، عدم جواز تمسّک به صحیحه ابن حجّاج نیز که در جزاء صید آمده روشن می‌شود، بنا بر حصول شمولش بر ما نحن فیه به اعتبار تنقیح مناط (که پاسخ این حدیث نیز این است که این حدیث مربوط به کسی است که علم دارد).

دلیل شیخ و حضرات اصولیین بر تخییر در تعارض نصّین

اشاره

و از جمله احادیث که دلالت می‌کند بر امر به تخییر در خصوص ما نحن فیه، یعنی اشتباه وجوب به غیر حرمت (از اباحه و استحباب، به خاطر تعارض نصین، توقیع روایت شده در احتجاج طبرسی است از حمیری آنجا که نوشته است به محضر مبارک

صاحب الامر (عج).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۴۲

برخی از فقهاء از من سؤال کرده‌اند در رابطه با نمازگزاری (که پس) از تشهد اوّل قیام می‌کند برای رکعت سوم که آیا تکبیر بر او واجب است یا نه (می‌تواند بحول اللّه بگوید) درحالی‌که برخی از اصحاب ما (شیعیان) قائل‌اند که لا یجب علیه تکبیرهٔ و جایز است که بگوید بحول اللّه و قوته اقوم و اقعد.

پاسخ امام (عج) به حمیری

اشاره

در این مورد دو حدیث وجود دارد:

یکی از آن دو حدیث فرموده: وقتی نمازگزار از حالتی به حالت دیگر منتقل می‌شود بر او واجب است که تکبیر بگوید.

و اما حدیث دیگر فرموده است: هنگامی که سرش را از سجده دوم برداشت و تکبیر گفت سپس نشست و پس از آن قیام نمود، در این قیام بعد القعود در رکعت دوم، تکبیر بر او واجب نیست و تشهد اوّل جاری مجرای (همین قیام بعد القعود) است و تکبیر ندارد.

حال به هریک از دو حدیث مزبور از باب تسلیم اخذ و عمل نمائید درست است (و این یعنی تخییر) الی آخر الخبر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۴۳

متن:

فإنّ الحدیث الثانی و إن کان أخصّ من الأوّل، و کان اللازم تخصیص الأوّل به و الحکم بعدم وجوب التکبیر، إلّا أنّ جوابه- صلوات اللّه و سلامه علیه- بالأخذ بأحد الحدیثین من باب التسلیم یدلّ علی أنّ الحدیث الأوّل نقله الإمام علیه السّلام بالمعنی، و أراد شموله لحالهٔ الانتقال من القعود إلی القیام بحیث لا یمکن إرادهٔ ما عدا هذا الفرد منه، فأجاب علیه السّلام بالتخییر.

ثمّ إن وظیفهٔ الإمام علیه السّلام و إن کانت إزالهٔ الشبهة عن الحکم الواقعیّ، إلّا أنّ هذا الجواب لعلّه تعلیم طریق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التکبیر عنده فی الواقع، و لیس فیه الإغراء بالجهل من حیث قصد الوجوب فی ما لیس بواجب، من جهة کفایة قصد القربة فی العمل.

و کیف کان: فإذا ثبت التخییر بین دلیلی وجوب الشیء علی وجه الجزئیّة و عدمه، ثبت فی ما نحن فیه- من تعارض الخبرین فی ثبوت التکلیف المستقلّ- بالإجماع و الأولویّة القطعیّة.

ثمّ إنّ جماعة من الأصولیین ذکروا فی باب التراجیح الخلاف فی ترجیح الناقل أو المقرّر[۱۰۷]، و حکی عن الأکثر ترجیح الناقل[۱۰۸]. و ذکروا تعارض الخبر المفید للوجوب و المفید للإباحة، و ذهب جماعة إلی ترجیح الأوّل[۱۰۹]. و ذکروا تعارض الخبر المفید للإباحة و المفید للحظر[۱۱۰]، و حکی عن الأکثر- بل الکلّ- تقدیم الحاظر[۱۱۱]، و لعلّ هذا کلّه مع قطع النظر عن الأخبار.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۴۴

ترجمه:

پاسخ شیخ به اوّلین سؤال پیرامون توقیع شریف

اگرچه حدیث دوم اخصّ (مطلق) است از حدیث اوّل و تخصیص حدیث اول به وسیله حدیث دوّم و حکم به عدم وجوب تکبیر لازم است لکن پاسخ امام (عج) این است که اخذ یکی از دو حدیث از باب تسلیم است و این دلالت دارد بر اینکه امام (عج) حدیث اوّل را نقل به معنا فرموده و شمول آن را بر حالت انتقال از قعود به قیام اراده نموده است به نحوی که امکان اراده فرد و

حالت دیگری غیر از این حالت را نداشته، پس پاسخ داده‌اند (عج) به تخییر.

پاسخ شیخ به یک سؤال مقدّر

سپس می‌فرماید: اگرچه وظیفه امام رفع شبهه از حکم واقعی است، لکن شاید این جواب یاد دادن طریق عمل (به مکلّفین است) در هنگام تعارض (دو نصّ)، علاوه بر اینکه تکبیر عند الامام در واقع واجب نبوده است. لذا در این پاسخ جنبه اغراء به جهل از جهت اینکه اشخاص قصد وجوب کنند در آنچه واجب نیست، وجود ندارد.

و (شاید) از جهت قصد قربت و کفایت آن در عمل بوده است.

پاسخ شیخ به یک سؤال مقدّر دیگر

پس وقتی در تعارض دو نصّی که یکی می‌گوید تکبیر واجب است و دیگری آن را واجب نمی‌داند، تخییر ثابت شد پس در باب شک در تکلیف یعنی ما نحن فیه قطعا تخییر حاکم است و نه احتیاط هم به دلیل اجماع مرکب و هم به دلیل اولویت قطعیّه.

سپس می‌فرماید:

جمعی از حضرات اصولیین در باب تعادل و تراجیح، اختلاف (میان علماء) را در ترجیح ناقل یا مقرّر عنوان نموده‌اند (که آیا ناقل را مقدّم بداریم که مؤسس است یا مقرّر را مقدّم بداریم که مؤکّد است).

و از اکثر حضرات رجحان ناقل حکایت شده و ذکر نموده‌اند تعارض خبری که مفید وجوب است و خبری که مفید اباحه است (و نوعا دال بر وجوب را مقدم دانسته‌اند) و همچنین ذکر نموده‌اند تعارض خبری که مفید اباحه است با خبری که مفید خطر است (و نوعا حاظر را مقدم داشته‌اند).

و از اکثر و بلکه همه تقدیم الحاظر حکایت شده است و شاید این نظر با قطع نظر از اخبار است که صحبتی از تخییر در اینجا نشده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۴۵

(تشریح المسائل)

* سومین مسئله از مسائل اربعه شبهه وجوبیّه چیست؟

شبهات وجوبیّه و حکمیّه‌ای است که منشأ شبهه، تعارض نصّین باشد.

فی‌المثل یک نصّ فرموده: دعاء عند الهلال واجب لکن نصّ دیگری فرموده لیس بواجب این تعارض سبب شده است که امر بر ما مشتبه شود و ندانیم که آیا دعا عند الرؤیهٔ در اسلام واجب است یا نه؟ و لذا بحث در این است که وظیفه مکلّف در اینجا چه می‌باشد؟

* مراد از عبارت (و هنا مقامات، لکن المقصود هنا اثبات عدم وجوب الاحتیاط) چیست؟

این است که در این مسئله تعارض نصّین جهات مختلفی از بحث وجود دارد از جمله اینکه آیا اصل در متعارضین تساقط است یا توقف است و یا احتیاط است و یا اینکه جای جریان اصل برائت است؟

به عبارت دیگر اصل اوّلی در متعارضین چه چیزی را اقتضاء می‌کند؟ اصل ثانوی چه مطلبی را ایجاب می‌کند. لکن آنچه در اینجا مورد نظر است نفی وجوب احتیاط در این شبهه است و به عبارت دیگر می‌خواهیم ببینیم که آیا در شبهه وجوبیّه‌ای که ناشی از تعارض نصّین است احتیاط لازم هست یا نه؟

* پاسخ شیخ به این مسئله چیست؟

مشهور در میان اخباری‌ها عدم وجوب احتیاط است و مثل اصولیین قائل به برائت هستند به عبارت دیگر همان‌طور که در اجمال نصّ احتیاط واجب نبود در تعارض نصّین هم لا یجب الاحتیاط.

* پس مراد از (و ما تقدّم فی المسألهٔ الثانیهٔ من نقل الوفاق و الخلاف آت هنا) چیست؟

این است که آنچه از اظهار نظرها در دو مسئله قبل مطرح و پاسخ آنها داده شد در اینجا نیز مطرح بوده و قابل طرح و بررسی است فی المثل:

۱- اوامر احتیاط را مطرح نمودند، آنها را حمل بر قدر مشترك نمودیم.

۲- اخبار توقف مطرح شد، آن را به موارد تمکّن سؤال از امام بودیم.

۳- حدیث عوالی اللئالی را که گفت: (خذ ما وافقهما الاحتیاط ...) مورد خدشه قرار دادیم و لکن باید در متعارضین به آن احادیث که فرموده: اذن فتخیّر، توجّه و دقّت نمود.

* نظر محدث بحرانی و استرآبادی در این مسئله چیست؟

در این مسئله نیز قائل به وجوب توقف و احتیاط شده و مجموعا به چهار دسته دلیل تمسّك نموده‌اند.

* اولین دلیل جناب بحرانی و استرآبادی در اثبات وجوب احتیاط در تعارض نصین چیست؟

عمومات اخبار و روایاتی است که دلالت دارند بر وجوب احتیاط مثل قف عند الشبههٔ و یا الوقوف عند الشبههٔ خیر من الاقتحام فی الهلکهٔ. به عبارت دیگر مضمون این روایات این بود که عند الشبههٔ باید

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۴۶

احتیاط نمود، چه منشأ شبهه، فقدان نصّ باشد، چه تعارض نصین باشد و چه شبهه تحریمیّه و یا وجوبیّه باشد و لذا عموم این اخبار شامل شبهه وجیه تعارض نصّین هم می‌شود.

* پاسخ شیخ اعظم به این دلیل اخباری‌ها چه بود؟

۱- روایات احتیاط را بایـد بر مطلق طلب ارشادی و یا ارشاد مشترك حمل نمود. چون حمل این اخبار بر خصوص طلب وجوبی و یا استحبابی مستلزم تخصیص اکثر است. حال اگر در موردی قرینه بر وجوب قائم شد اخبار مزبور را حمل بر وجوب کنیم چنانکه در موارد علم اجمالی چنین می کنیم.

و اگر در موردی قرینه بر استحباب اقامه شد این اخبار را حمل بر طلب ندبی می کنیم چنانکه در موارد شبهات بدویه بعد الفحص و الیأس چنین می کنیم.

۲- اخبار احتیاط نوعا مقیّد به موارد تمکّن از رجوع به امام یا دلیل معتبر و رفع شبهه‌اند که در فرض تمکّن از رجوع و تا دست‌یابی به امام و یا دلیل معتبر می گفت: توقف و یا احتیاط کن.

و حال آنکه مورد بحث ما در فرض عدم تمکّن از رجوع به امام علیه السّلام و عدم تمکّن از ازاله شبهه است بعد الفحص و الیأس.

پس اگر در فرض تمکّن توقف واجب باشد چه دلیلی بر وجوب آن در فرض عدم تمکّن وجود دارد.

۳- سلّمنا که عموم این روایات دلالت بر وجوب احتیاط کند مطلقا. یعنی چه شبهه ما بدویّه باشد چه مقرون به علم اجمالی، چه در فرض تمکّن از رجوع به امام و ازاله شبهه و چه در فرض عدم تمکّن، عموم این اخبار دلالت بر وجوب احتیاط دارد. لکن باید بدانید که اگر اخبار احتیاط اعم مطلق‌اند، این عمومیت نسبت به اخبار توسعه و تخییر است چرا؟

چون‌که اخبار توسعه و تخییراند که در خصوص متعارضین شما را مخیّر می کنند که به هریك که می‌خواهید عمل کنید و وجوب احتیاط را برمی‌دارند.

اما اخبار احتیاط که بطور مطلق دلالت بر احتیاط دارند شامل تعارض نصّین هم می‌شوند.

حال قاعده اولیه در اینجا چیست؟ این است که یقدّم الخاص علی العام.

پس ما نیز در متعارضین به اخبار تخییر و توسعه، اخذ و عمل می‌کنیم.

* دومین دلیل اخباری‌ها بر وجوب احتیاط در تعارض نصین چیست؟

مقبوله عمر بن حنظله است که در خصوص متعارضین دلالت بر وجوب توقف دارد.

* پاسخ شیخ به دلیل مزبور چیست؟

این است که این روایت نیز مربوط به فرض تمکّن از رجوع به امام و ازاله شبهه و تحصیل علم است و حال آنکه فرض مورد بحث ما عدم تمکّن از رجوع به امام است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۴۷

* سومین دلیل اخباریها بر وجوب احتیاط در تعارض نصین چیست؟

صحیحه عبد الرحمن بن حجاج است که پیرامون کفاره صید در حال احرام بود.

* کیفیت استدلال حضرات به این صحیحه چگونه است؟

می‌گویند: ما قبول داریم که حدیث مزبور مربوط به فقدان نصّ است، لکن با تنقیح مناط شامل مورد بحث ما نیز می‌شوند، چرا؟ زیرا مناط وجوب احتیاط در حدیث مزبور حیرت است و سرگردانی چرا که فرمود: اذا اصبتم بمثل هذا و لم تدروا، فعلیکم الاحتیاط. حال همین مناط در مسئله مورد بحث ما یعنی تعارض نصین نیز هست. در نتیجه در اینجا نیز باید احتیاط نمود.

* پاسخ شیخ به این دلیل حضرات چیست؟

این است که حدیث مزبور نیز به فرض تمکّن از استعلام اختصاص دارد.

* دلیل شیخ بر این مطلب چیست؟

حتّی تسألوا و تعلموا قرینه بر این مدّعاست و حال آنکه فرض مورد بحث ما عدم تمکّن از رجوع و سؤال است.

حال اگر احتیاط در صورت تمکّن واجب است چه دلیلی دارد که در صورت عدم تمکّن هم واجب باشد.

* حاصل مطلب در ادلّه اخباریها و پاسخ‌های شیخ به آنها چه می‌شود؟

این می‌شود که خیر احتیاط در تعارض نصّین واجب نیست.

* پس مراد شیخ از (و ممّا یدلّ علی الامر بالتخییر فی خصوص ما نحن فیه ... الخ) چیست؟

این است که در خصوص محل بحث یعنی متعارضین در شبهه وجوبیّه می‌توان به حدیثی تمسّک نمود دائر بر اینکه: احتیاط واجب نبوده و مخیّر هستید که به هریک از دو حدیثی که یکی دال بر وجوب است و دیگری دال بر عدم وجوب اخذ و عمل نمائید.

* این حدیث مورد تمسّک قائلین به تخییر کدامین حدیث است؟

روایت خاصّه‌ای است که مرحوم طبرسی در کتاب احتجاج از حمیری از امام عصر (عج) نقل نموده است و ماجرا بدین قرار است که:

حمیری در طی نامه‌ای که به امام عصر (عج) می‌نویسد عرضه می‌دارد که:

آیا شخص نمازگزار پس از اتمام تشهد در رکعت دوم، باید تکبیر بگوید و قیام کند برای رکعت سوم یا نه؟ می‌تواند بحول اللّه بگوید و مکفی است.

چرا که برخی از اصحاب ما (شیعه) می‌گویند: تکبیر واجب نبوده و بحول اللّه کافی است و لکن برخی متحیّراند و از من خواسته‌اند که از محضر شما کسب تکلیف نمایم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۴۸

* نکته مورد توجّه در اینجا چیست؟

این است که سؤال در مورد شبهه وجوبیّه است چرا که می‌خواهد بداند که تکبیر واجب است یا نه؟

* پاسخ امام (عج) به سؤال مذکور چیست؟

امام علیه السّلام در توقیع شریف می‌فرماید: فی ذلک حدیثان، در این مورد دو حدیث باهم تعارض دارند:

۱- حدیثی می گوید که مصلّی باید در تمام حالات انتقال تکبیر بگوید، که این دلالت عام بوده و شامل بعد از تشهد اول و انتقال به قیام نیز می‌شود.

۲- حدیث دیگر می گوید که مصلّی می‌تواند در قیام بعد العقود و یا قیام بعد التشهد بحول اللّه و قوته اقوم و اقعد بگوید و تکبیر واجب نیست.

به عبارت دیگر می‌فرماید وقتی مصلّی سر از سجده دوم برداشت و تکبیر گفت و نشست و سپس برای رکعات بعدی قیام نمود، برای چنین قیامی که بعد از قعود است تکبیر واجب نیست.

سپس فرمود: تشهد اوّل از این قبیل است یعنی پس از آن برای برخاستن تکبیر در آن لازم نیست.

سپس فرمود: تو مخیری به هرکدام که می‌خواهی عمل نمائی و مانعی وجود ندارد.

* حاصل و نتیجه این توقیع چیست؟

۱- امام نفرمودند در تعارض نصّین احتیاط کنید بلکه فرمودند مخیّر هستید.

۲- بیان امام هرگونه شک را از بین برده و جای بحث نمی‌گذارد.

پس در مسئله سوم یعنی شبهه وجوبیّه ناشی از تعارض نصّین احتیاط واجب نیست.

* غرض از عبارت (فانّ الحدیث الثانی و ان کان اخصّ من الاوّل ... الخ) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر است از امام (عج) در رابطه با حدیث مزبور مبنی بر اینکه شما فرمودید: فی ذلک حدیثان:

حدیث اول گفت: در تمام حالات نماز برای انتقال از حالی به حال دیگر باید تکبیر بگوید که این عام مطلق است.

حدیث دوّم گفت: در قیام بعد العقود تکبیر لازم نیست و این خاصّ مطلق است پس نسبت این دو حدیث به هم عموم و خصوص مطلق است و نه عموم و خصوص من وجه حال سؤال ما از محضر مبارک شما این است که اگر عام و خاصّی باهم تعارض کنند چه باید کرد؟ طبق قاعده خواهید فرمود که خاصّ را مخصّص عام قرار می‌دهیم خواهیم گفت پس در اینجا نیز باید حدیث دوم را که اخصّ مطلق است مخصّص حدیث اوّل قرار داد که عام مطلق است. در نتیجه تکبیر در قیام بعد العقود پس به واجب و در سایر انتقالات واجب. حال چرا شما چنین نکرده و بلکه فرمودید: بایّهما اخذت من باب التسلیم و سمعک.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۴۹

* شیخ چه پاسخی از این سؤال می‌دهد؟

می‌فرماید: پاسخ امام قرینه‌ای است بر اینکه امام حدیث اوّل را نقل به معنا و مختصر فرموده.[۱۱۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۷ ؛ ص۲۴۹

* مراد از این نقل به معنا چیست؟

این است که حدیث در واقع هم چنین بوده است که: هم در حالت بعد از سجده ثانیه و پس از تشهد اوّل و هم در سایر حالات تکبیر را واجب می‌داند یعنی تکبیر را فقط در سایر حالات واجب ندانسته بلکه بر وجوب آن در این حالت نیز تصریح نموده است.

و حال آنکه در حدیث دوّم تصریح به خلاف شده یعنی در خصوص این حالت فرموده: تکبیر واجب نمی‌باشد.

حال سؤال این است که نسبت این دو حدیث در رابطه با این حالت خاصّ چه نسبتی است؟

خواهید گفت: نسبت تباین است و نه عام و خاصّ مطلق.

می گوئیم: قانون در متباینین تخییر است و امام علیه السّلام نیز همین را بیان فرموده‌اند.

* در تبیین این نقل به معنا تنظیر ساده‌تری بیاورید؟

فی‌المثل مولی می گوید: اکرم النحاة و سایر العلماء سپس می گوید: لا تکرم النّحاة.

حال سؤال می کنیم این چگونه تعارضی است؟

خواهید گفت: سایر العلماء که معارضی ندارد لکن نسبت میان اکرم النحاة و لا تکرم النحاة نسبت تباین وجود دارد. حال دو حدیث مورد نظر امام علیه السّلام نیز چنین وضعیتی دارند.

* پس مراد از (انّ وظیفة الامام و ان کانت ازالة الشبهة ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر دیگر است راجع به حدیث از امام علیه السّلام مبنی بر اینکه این سؤال‌کننده حکم واقعی را نمی‌دانسته و سؤالش از حکم واقعی و رفع شبهه بوده است نه از حکم ظاهر یعنی وظیفه عند التعارض. به عبارت دیگر سائل می‌خواسته بداند که آیا در قیام بعد العقود در رکعت دوم تکبیر واجب است یا نه؟ و وظیفه شما در قبال این سؤال بیان حکم واقعی و ازاله شبهه از اوست، شما که حکم واقعی را می‌دانستید چرا بیان نفرمودید و بلکه به بیان حکم ظاهری پرداخته و فرمودید: مخیر هستید.

آیا این پاسخ سبب ترک واجب نمی‌شود؟

جناب شیخ در پاسخ به این سؤال می‌فرماید: شاید سر مطلب در این باشد که چون امام می‌دانسته که تکبیر در ما نحن فیه واجب نیست نیازی به بیان ندیده است و لکن به تناسب خواسته است راه و رسم عمل به متعارضین را به مکلفین بیاموزد و لذا فرمایش امام اخلال در وظیفه نبوده و موجب مخالفت حکم الهی نشده است.

* پس مراد از (و لیس فیه الاغراء بالجهل من حیث قصد الوجوب فیما ...) چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۵۰

این نیز پاسخ به یک سؤال مقدّر دیگر است از امام علیه السّلام مبنی بر اینکه:

آیا چنین پاسخی از جانب امام علیه السّلام اغراء به جهل نیست؟

یعنی وقتی امام می‌فرماید: شما مخیّر هستید به هریک که می‌خواهید عمل کنید، اگر کسی رفت و آن را که دلالت بر وجوب تکبیر در ما نحن فیه دارد اختیار کرد و در مقام عمل آن را به نیّت وجوب انجام داد و حال آنکه فی الواقع واجب نبود، سبب تشریع نمی‌شود؟

و لذا شیخ اعظم می‌فرماید: قصد وجه معتبر نبوده و دلیلی ندارد تا مکلّف قصد آن بکند و لذا هر شنونده‌ای وقتی شنید که امام فرموده یکی را انتخاب کن می‌فهمد که حکم واقعی وجوب نیست.

اگر کسی هم جانب وجوب را اختیار کند از باب احد الخبرین است نه از باب اینکه فی الواقع واجب است و یا اگر قصد قربت هم بکند از آن جهت است که ذکر اللّه حسن علی کلّ حال.

* پس مراد از (کیف کان فاذا ثبت التخییر بین دلیلی وجوب الشیء ...) چیست؟

این نیز پاسخ به یک سؤال مقدّر است از خود شیخ اعظم رحمه اللّه مبنی بر اینکه جناب شیخ مورد بحث این حدیث آن جایی است که اصل تکلیف فی الجملة ثابت است و ما شک در وجوب تکبیر داریم به‌عنوان جزء نماز که این شک در اقلّ و اکثر است و حال آنکه مورد بحث در ما نحن فیه جائی است که اصل تکلیف مشکوک است حال اگر در باب اوّل و اکثر، امام حکم به تخییر فرموده

چه دلیلی وجود دارد که در ما نحن فیه نیز حکم به تخییر شود؟ به عبارت دیگر جناب شیخ شما با این توقیع شریف استدلال می‌کنید که تخییر ربطی به ما نحن فیه ندارد چرا که: مورد این توقیع شریف شک در جزئیت است، شک در اقلّ و اکثر است که آیا مثلاـ تکبیر در نماز واجب است یا نه؟ پس سؤال از وجوب جزئی است و نه وجوب مستقل و حال آنکه در ما نحن فیه یعنی شبهه وجوبیّه، وجوب مستقل مورد بحث می‌باشد.

فی‌المثل سؤال از این است که دعاء عند الهلال واجب است یا نه، صلوات عند ذکر النبی واجب است یا نه؟ به عبارت دیگر بحث از تعارض نصّین در مورد وجوب مستقل است و نه وجوب جزئی و حال آنکه توقیع شریف در مورد وجوب غیر مستقل است. پس جناب شیخ این توقیع ربطی به بحث ما ندارد و باید در باب اقلّ و اکثر و شک در جزئیت از آن بحث کنید.

* پاسخ شیخ به سؤال و اشکال مزبور چیست؟

این است که بله این حدیث راجع به اقلّ و اکثر است و اگرچه مستقیما مربوط به ما نحن فیه نیست، لکن از راه عدم القول بالفصل و از راه اولویت در ما نحن فیه کاربر دارد. به عبارت دیگر:

اگر در باب اقلّ و اکثر ارتباطی تخییر حاکم باشد نه وجوب احتیاط و توقف، در باب شک در تکلیف که مورد بحث ماست نیز تخییر حاکم است و نه احتیاط و این ادّعا هم به دلیل اجماع مرکب است و هم به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۵۱

دلیل اولویت قطعیّه.

* منظور شیخ از عدم القول بالفصل و یا اجماع مرکب در این مدعی چیست؟

عدم القول بالفصل این است که علماء تفاوتی در باب متعارضین قائل نشده‌اند یعنی چه این متعارضین در شبهه تحریمیّه باشند چه در باب شک در مکلّف به و یا در ... باشند حکم در همه جا یکسان و یکنواخت است. یعنی اگر کسی احتیاطی است در کلیه موارد احتیاطی است و چنانچه کسی اختیاری است در کلیه موارد تخییری است. به عبارت دیگر احدی از علماء نگفته است و تفصیل نداده که در برخی موارد از تعارض نصّین احتیاط لازم است و در بعضی از موارد تخییر.

بلکه عده‌ای از علماء در متعارضین قائل به تخییر هستند مطلقا و عده‌ای قائل به احتیاط مطلقا، حال چه در اقلّ و اکثر باشد و چه در موارد دیگر.

پس وقتی امام علیه السّلام فرمودند: اذن فتخیّر، ما روی عدم القول بالفصل در همه جا قائل به تخییر شده و تفصیل نمی‌دهیم. به عبارت دیگر وقتی به حکم حدیث مزبور تخییر در اقلّ و اکثر ثابت شد، در ما نحن فیه نیز تخییر ثابت است و الّا فرق اجماع مرکب لازم آید و این باطل است.

* مراد شیخ از اولویت قطعیّه چیست؟

این است که وقتی در باب اقلّ و اکثر که شک در مکلّف به است و ما نیز علم اجمالی به اصل تکلیف داریم امام بفرماید: اذن فتخیّر، در ما نحن فیه که شک در تکلیف مستقل است به طریق اولی اذن فتخیّر، چرا؟ زیرا شک در مکلّف به برای احتیاط انصب از شک در تکلیف است که ما نحن فیه است.

* حاصل مطلب در (ثمّ انّ جماعة من الاصولیین ... الخ) چیست؟

این است که شیخ می‌فرماید اگرچه ما در شبهه وجوبیّه و یا تحریمیّه‌ای که منشأ شبهه تعارض نصّین است قائل به تخییر شدیم، لکن برخی از حضرات اصولیین:

۱- در تعارض ناقل و مقرّر، نوعا ناقل را که دال بر وجوب است مقدّم داشته‌اند.

۲- و در تعارض مبیح و حاظر نوعا حاظر را مقدم داشته‌اند.

۳- و در تعارض حدیث دال بر اباحه و دال بر وجوب نوعا دال بر وجوب را مقدّم داشته‌اند یعنی در هیچ‌یک قائل به تخییر نشده‌اند.

* سر مطلب چیست؟

شیخ می‌فرماید: شاید این نظر به ملاحظه اصل عقلی و با قطع نظر از اخبار باب متعارضین باشد و الّا براساس ملاحظه ما جایی برای تخییر نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۵۲

متن:

المسألة الرابعة دوران الأمر بین الوجوب و غیره، من جهة الاشتباه فی موضوع الحکم

و الحکم فیه البراءة، و یدلّ علیه جمیع ما تقدّم فی الشبهة الموضوعیّة التحریمیّة: من أدلّة البراءة عند الشکّ فی التکلیف.

و تقدّم فیها- أیضا-: اندفاع توهّم أنّ التکلیف إذا تعلّق بمفهوم وجب- مقدّمة لامتثال التکلیف فی جمیع أفراده- موافقته فی کلّ ما یحتمل أن یکون فردا له.

و من ذلک یعلم: أنّه لا وجه للاستناد إلی قاعدة الاشتغال فی ما إذا تردّدت الفائتة بین الأقلّ و الأکثر- کصلاتین و صلاة واحدة- بناء علی أنّ الأمر بقضاء جمیع ما فات واقعا یقتضی لزوم الاتیان بالأکثر من باب المقدّمة.

توضیح ذلک- مضافا إلی ما تقدّم فی الشبهة التحریمیّة-: أنّ قوله: «اقض ما فات» یوجب العلم التفصیلیّ بوجوب قضاء ما علم فوته و هو الأقلّ، و لا یدلّ أصلا علی وجوب ما شکّ فی فوته و لیس فعله مقدّمة لواجب حتّی یجب من باب المقدّمة، فالأمر بقضاء ما فات واقعا لا یقتضی إلّا وجوب المعلوم فواته، لا من جهة دلالة اللفظ علی المعلوم- حتّی یقال: إنّ اللفظ ناظر إلی الواقع من غیر تقیید بالعلم- بل من جهة: أنّ الأمر بقضاء الفائت الواقعیّ لا یعدّ دلیلا إلّا علی ما علم صدق الفائت علیه، و هذا لا یحتاج إلی مقدّمة، و لا یعلم منه وجوب شیء آخر یحتاج إلی المقدّمة العلمیّة.

و الحاصل: أنّ المقدّمة العلمیّة المتّصفة بالوجوب لا تکون إلّا مع العلم الإجمالی.

نعم، لو أجری فی المقام أصالة عدم الإتیان بالفعل فی الوقت فیجب قضاؤه، فله وجه، و سیجیء الکلام علیه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۵۳

ترجمه:

مسأله چهارم امر دائر شده میان وجوب و عدم وجوب به دلیل اشتباه در موضوع حکم

اشاره

و دلالت می‌کند بر (جریان) اصل برائت، همه آنچه (دلالت می‌کرد بر برائت) در شبهه موضوعیّه تحریمیّه از کتاب و سنت و عقل در شک در تکلیف (چه شبهه تحریمیّه، چه موضوعیّه و چه حکمیّه).

و گذشت در شبهه موضوعیّه تحریمیّه، دفع این توهّم که تکلیف وقتی تعلّق گرفت به معنا و مفهومی (مثل الخمر حرام و قضاء ما فات واجب) واجب است موافقت با آن در تمام افراد و مصادیقی که احتمال دارد فردی از افراد آن مفهوم باشند.

و از اینجا روشن شد که دلیلی برای استناد به قاعده اشتغال در آنجا که امر فوت‌شده مردّد است میان اقلّ و اکثر مثل یک نماز یا دو نماز بنا بر اینکه امر (شارع) به قضاء تمام آنچه واقعا فوت شده است اقتضاء می‌کند انجام اکثر را از باب مقدّمه علمیه، وجود ندارد.

توضیح شیخ از ردّیه بر این توهّم

توضیح این مطلب، علاوه بر توضیحی که در شبهه تحریمیّه گذشت این است که این سخن خدای تعالی که: اقض ما فات، وجب

علم تفصیلی به وجوب قضاء آن نمازی که فوتش مسلّم است (یعنی آنی که تکلیف را منجّز می‌کند) و آن همان اقلّ است و منجّز نمی‌کند ابدا وجوب آنی را که در فوتش شک داشتید (و فرقی نمی‌کند که این شک بدوی باشد یا انحلالی) و انجام آن فعل مشکوک مقدّمه برای واجبی نیست تا از باب مقدّمه واجب باشد (که البتّه آن علم اجمالی لا ینحل در متباینین است که مقدّمه برای واجب است). پس امر به قضاء آنچه واقعا فوت شده، تقاضا نمی‌کند مگر وجوب آن مقداری را که فوتش مسلّم و معلوم است، نه از جهت دلالت لفظ (وضع شده) بر معانی معلومه تا گفته شود الفاظ ناظر به معانی واقعیه‌اند بدون مقیّد شدن به علم، بلکه (سخن من) از این جهت است که امر به قضاء فوت‌شده واقعی، دلیل منجّز واقعی به حساب نمی‌آید مگر آن مقداری که فوت شدن برآن صدق می‌کند.

و این (مقدار اتیان) نیاز به مقدّمه ندارد و از (این دلیل) علم به وجوب چیز دیگری که نیاز به مقدّمه علمیّه داشته باشد حاصل نمی‌شود (یعنی ما فات واقعی را بر ما منجّز نمی‌کند تا مقدمه علمیّه بخواهد.)

حاصل مطلب اینکه مقدمه علمیّه‌ای که متصف به وجوب است وجود ندارد مگر با وجود علم اجمالی (همان علم اجمالی لا ینحل)، پس (این مسئله جای اصل برائت است نه اشتغال).

بله اگر اجری شود در این مقام اصل عدم انجام فعل (یعنی استصحاب) در وقت، پس قضای آن بر او

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۵۴

واجب است، پس برای این ادّعا وجهی است که بحث از آن خواهد آمد.

حاصل مطلب در مسأله چهارم اینکه:

۱- شبهه وجوبیه موضوعیّه مورد بحث است. فی المثل شما می‌دانی که قضاء نماز فوت‌شده واجب است لکن نمی‌دانی نمازی از تو فوت شده یا نه؟ در این مسئله نیز شیخ برائتی است، چرا که تمام ادلّه برائت در این شبهه جریان دارد.

۲- توهّمی که در شبهه موضوعیّه تحریمیّه مطرح و پاسخ داده شد در این شبهه نیز مطرح می‌شود حاصل توهّم این است که ادله برائت در شبهه وجوبیه موضوعیّه جاری نیست.

دلیل متوهّم بر این مدعی این است که این ادلّه مربوط به جائی است که بیانی از جانب شارع نرسیده باشد مثل شبهات حکمیه و حال آنکه در شبهات موضوعیّه بیان به دست ما رسیده است. فی المثل شارع فرموده: الخمر حرام، این الخمر حرام شامل همه مصادیق خمر می‌شود چه خمر معلوم، چه خمر مظنون، چه خمر موهوم، چه خمر مغفول عنه و چه محتمل.

در نتیجه از باب مقدّمه علمیه باید احتیاط کرده و نه تنها از خمرهای معلوم، بلکه از خمرهای محتمل نیز پرهیز نمود.

پس عدم البیان مربوط به شبهات حکمیه است مثل دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟ و در شبهات موضوعیّه معنا ندارد. حال این توهّم در شبهات وجوبیه موضوعیه نیز جاری است و لذا می‌گویند:

عدم البیان مربوط به شبهات حکمیّه است مثل اینکه آیا دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟ و نه مربوط به شبهات وجوبیّه موضوعیّه زیرا حکم کلّی از جانب شارع مشخص شده چون فرموده اقض ما فات، و (ماء) موصوله شامل تمام ما فات است چه معلوم بالتفصیل، چه معلوم بالاجمال و چه محتمل و موهوم.

پس مطلب فرقی نکرده و تو باید معلوم الحکم، مظنون الحکم و محتمل الحکم را از باب مقدمه علمیه قضاء بکنی شیخ اعظم می‌فرماید:

با دانستن کبرای کلّی بیان محقق نمی‌شود و شما باید هم کبری را بدانی و هم صغری را حال در اینجا حرمت خمر برای شما معلوم است اما اینکه این مایع خمر هست یا نه معلوم نیست در اینجا نیز شارع فرموده: اقض ما فات، پس وجوب قضای نماز فوت‌شده بر تو معلوم است لکن اینکه نماز صبح از تو قضاء شده یا نماز ظهر برای تو معلوم نیست و لذا بیان تمام نمی‌باشد پس در اینجا اصل

برائت جاری می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۵۵

(تشریح المسائل)

* چهارمین مسئله از مسائل شبهه وجوبیه پیرامون چه مطلبی است؟

پیرامون شبهات وجوبیّه موضوعیّه است بدین معنا که گاهی من و یا شما شک در حکم وجوبی جزئی داریم و منشأ این شبهه نیز عوامل خارجیّه است و نه خطاب شارع مقدّس.

فی المثل می‌دانیم که هر نماز واجبی که از ما فوت شود از نظر شارع باید آن را در خارج وقت ندارد نمائیم چرا که در روایات آمده است که: اقض ما فات کما فات.

پس حکم کلّی قضا توسط مکلّف از اداء روشن است و لکن ما شک داریم که آیا نمازی از ما فوت شده است تا مشمول این حکم کلّی شویم یا نه؟ و این شبهه وجوبیّه است.

به عبارت دیگر اکنون شک دارم در وجوب قضاء فلان نماز و منشأ این شک من هم یک سری عوامل خارجیه از قبیل، نسیان و یا غفلت و ... است حال سؤال این است که در اینجا چه باید کرد.

* پاسخ جناب شیخ به چنین شبهه چیست؟

این است که:

۱- در شبهات وجوبیّه موضوعیّه نیز مثل مسائل شبهات وجوبیه و یا شبهه تحریمیّه موضوعیّه، عند الشک اصالهٔ البراءهٔ از وجوب جاری می‌شود و ادلّه اربعه بر این مطلب دلالت دارند.

۲- اشکالات و پاسخهایی که در بحث شبهه موضوعیّه تحریمیّه مطرح بود در این مسئله یعنی شبهه موضوعیّه وجوبیّه نیز مطرح است.

* مهم‌ترین اشکال در بحث شبهه موضوعیّه تحریمیّه چه بود؟

این بود که ادلّه برائت شامل شبهات موضوعیّه نمی‌شود و مخصوص شبهات حکمیّه است.

* مراد از مطلب اخیر به‌طور روشن چیست؟

این است که موضوع ادلّه برائت عدم البیان است و این موضوع در شبهات حکمیّه به روشنی محسوس است چرا که بعد الفحص و الیأس از بیان، اصالهٔ البراءهٔ را جاری می‌کنیم. لکن در شبهات موضوعیه حکم کلی بیان شده و ما به وجود حکم یقین داریم و نه شک. فی المثل شارع فرموده اقض ما فات، عقل وجوب قضای نماز فوت‌شده را از این خطاب می‌فهمد، چه تعداد نمازهای فوت‌شده برای من معلوم باشد و چه معلوم نباشد.

چرا؟ زیرا که الفاظ وضع شده‌اند برای معانی نفس الأمریهٔ و نه معانی معلومه به قید علم.

۱- ما به حکم موجود در این خطاب شارع اشتغال یقینی پیدا می‌کنیم.

۲- اشتغال یقینی عقلا مستدعی فراغت یقینیه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۵۶

و اشتغال یقینی به این است که آنچه را که یقین تفصیلی و یا علم اجمالی و یا حد اقل احتمال به فوتش داریم، انجام دهیم تا یقین حاصل شود.

۳- انجام محتمل الفوت مقدمه علمیه برای علم به امتثال است.

پس مقدمه علمیّه واجب است.

* پاسخ شیخ از این اشکال چه بود؟

این بود که بیان باید تمام باشد تا مستلزم امتثال باشد و اشتغال بیاورد. تمامیت و منجّزیت بیان هم در گرو احراز دو امر است:

۱- احراز صغری یعنی ثابت شود که در اینجا نماز یا نمازهائی از من فوت شده است تا کلّی پیاده شود.

۲- احراز کبری کلی فی‌المثل در اینجا ثابت شود که قضای فائته واجب است. حال:

۱- در شبهات موضوعیّه کبرای کلی محرز است و لکن چون شک در موضوع جزئی است تطبیق آن بر صغری محرز نیست. پس اشتغال یقینی حاصل نشده است تا مستدعی فراغت یقینیّه باشد و ما از باب مقدمه علمیّه محتمل را انجام دهیم.

۲- در شبهات حکمیه صغری محرز است لکن کبرای کلی محرز نیست پس باز هم اشتغال یقینیّه حاصل نشده تا مستدعی فراغت یقینیّه باشد، بلکه اصل اشتغال مشکوک است و لذا نوبت به جریان اصل برائت می‌رسد.

* عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ به زبان ساده‌تر چیست؟

می‌فرماید: بله درست است که شارع فرموده: الخمر حرام و در اینجا ما قبول داریم که:

۱- اسامی الفاظ وضع شده‌اند برای معانی واقعیه کلیّه و لذا خمر یعنی خمر واقعی و دم یعنی دم واقعی نه اینکه خمر یعنی خمر معلومه و یا دم یعنی دم معلومه، خیر علم در موضوع خمریت اخذ نشده، یعنی چه بدانی چه ندانی آنچه خمر است، خمر است ...

پس شارع نفرموده: معلوم الخمریّهٔ حرام بلکه فرموده:

الخمر حرام لکن تنها با دانستن کبرای کلی، بیان محقّق نمی‌شود، بلکه وقتی بیان تمام است که هم کبرای کلی را بدانی و هم صغری را و حال آنکه در اینجا تو می‌دانی که الخمر حرام اما نمی‌دانی هذا خمر.

پس باید بدانی که هذا خمر و الخمر حرام فهذا حرام.

* مقدّمهٔ دوران امر میان متباینین در موارد علم اجمالی را با ذکر مثال تبیین کنید؟

فی المثل امر دایر است میان ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام و من نمی‌دانم که ظهر بر من واجب است یا جمعه و یا در اثر مسافرت قصر بر من واجب است یا اتمام.

منتهی در چنین دورانی به دلیل نبود هرگونه قدر متیقّن و یا قدر جامعی، نمی‌توان گفت علم اجمالی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۵۷

من منحل می‌شود به یک علم تفصیلی نسبت به قدر متیقّن و یک شک بدوی نسبت به ما زاد، بلکه علم اجمالی من به اینکه یکی از این دو بر من واجب است به حال خود باقی است، لذا:

۱- با آمدن علم اجمالی، اشتغال یقینی حاصل می‌شود.

۲- اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیه است.

۳- فراغت یقینیّه با انجام دو طرف شبهه به دست می‌آید.

پس باید احتیاط نمود و از باب مقدمه علمیه هم ظهر را خواند و هم جمعه را. به عبارت دیگر:

۱- تو می‌دانی که یکی از دو نماز ظهر، مغرب یا عشاء از تو فوت شده.

۲- و می‌دانی قضاء فائت واجب است، پس قضاء یکی از دو نماز بر تو واجب است.

حال:

تکلیف در اینجا نسبت به یکی از دو نماز منجّز است پس هر دو را باید انجام دهی، چرا؟

زیرا هریک را کنار بزنی، احتمال عقاب دارد، دفع عقاب محتمل واجب است و این میسّر نیست جز با انجام دو طرف.

* مقدّمهٔ دوران امر میان اقلّ و اکثر را با ذکر مثال تبیین کنید؟

فی المثل می‌دانم که نمازهایی از من فوت شـده است لکن نمی‌دانم یک هزار نماز فوت شـده یا دو هزار در چنین مواردی است که علم اجمالی من منحل می‌شود به یک علم تفصیلی نسبت به اقلّ که هزارتاست و یک شک بدوی نسبت به اکثر که دو هزارتاست.

حال وقتی علم اجمالی من منحل شد، دیگر نسبت به اکثر علم اجمالی ندارم تا که اشـتغال یقینی نسبت به آن برای من حاصل شود، بلکه صرف شک بدوی است.

حـال که شک من نسـبت به اکثر یک شک بـدوی است، علی‌القاعـده مجرای اصل برائت است یعنی هزار نماز را که تفصـیلا معلوم است قضاء کرده و نسبت به ما زاد که مشکوک است به شک بدوی اصل برائت جاری می‌کنم.

یعنی فرقی نیست میان شک بدوی و شکی که همراه با علم اجمالی منحل به اکثر است.

پس شیخ در علم اجمالی منحل‌شده نیز برائتی است.

* با توجه به مقدّمات مزبور مراد از (و من ذلک یعلم انّه لا وجه للاستناد ...) چیست؟

این است که برخی گفته‌اند:

قبـول داریم که مـوارد شـبهات بـدویه و شـک در تکلیـف چه موضوعیّه، چه حکمیّه، چه وجوبیّه و چه تحریمیّه به دلیـل عـدم احراز اشتغال یقینی جای قانون اشتغال نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۵۸

لکن در بـاب شـبهات مقرونه به علم اجمـالی و دوران میـان اقـلّ و اکثر جـای قـانون اشـتغال و احتیاط هست و ما بایـد اکثر را به جا آوریم.

فی المثل شما علم اجمالی داری که یا یک نماز از شما فوت شده و یا دو نماز، در اینجا باید اکثر را به جا آوری، چرا که:

۱- با آمدن علم اجمالی خطاب اقض ما فات کما فات متوجّه شما می‌شود و اشتغال یقینی به قضای ما فات پیدا می‌کنید.

۲- از طرفی الفاظ وضع شده‌اند برای معانی واقعیه و نفس الأمریّهٔ. پس باید کاری کنی که یقین نمایی آن ما فات را انجام داده‌ای.

به عبارت دیگر:

۱- باید برای شما فراغ یقینی حاصل شود.

۲- فراغ یقینی به این است که اقلّ را که یقین داریـد فوت شـده قضاء کنیـد و نسـبت به اکثر هم که شک داریـد بایـد قضاء کنیـد تا یقین به امتثال حاصل شود.

۳- لذا اتیان به اکثر مقدّمه علمیّه می‌شود برای علم به امتثال.

۴- مقدّمه علمیّه بالاجماع واجب است.

پس اتیان به اکثر واجب است.

* نظر جناب شیخ به رأی مزبور چیست؟

می‌فرماید: این علم اجمالی شما باقی نمی‌ماند تا مقتضی احتیاط و اتیان به اکثر باشد، بلکه منحل می‌شود به.

الف: یک علم تفصیلی نسبت به اقلّ که در آنجا بیان ما حکما و موضوعا محرز و معلوم و تام است و امتثال می‌طلبد.

ب: و یک شک بدوی نسبت به اکثر که در آنجا بیان موضوعا غیر تام بوده و نمی‌دانیم فوتی هست تا قضاء واجب شود یا نه؟

- وقتی بیان تام نباشد، اشتغال یقینی هم محرز نیست، بلکه مشکوک است.

- اشتغال یقینی که نبود، چیزی وجود ندارد که مستدعی امتثال یقینی باشد.

در نتیجه: اتیان به اکثر نه استقلالا واجب است و نه از باب مقدّمه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۵۹

متن:

هذا، و لكنّ المشهور بين الأصحاب[۱۱۳]- رضوان اللّه عليهم- بل المقطوع به من المفيد[۱۱۴] إلى الشهيد الثانى[۱۱۵]: أنّه لو لم يعلم كميّة ما فات قضى حتّى يظنّ الفراغ منها. و ظاهر ذلك- خصوصا بملاحظة ما يظهر من استدلال بعضهم، من كون الاكتفاء بالظنّ رخصة، و أنّ القاعدة تقتضى وجوب العلم بالفراغ-: كون الحكم على القاعدة. قال فى التذكرة: لو فاتته صلوات معلومة العين غير معلومة العدد، صلّى من تلك الصلوات إلى أن يغلب فى ظنّه الوفاء، لاشتغال الذمّة بالفائت، فلا يحصل البراءة قطعا إلّا بذلك. و لو كانت واحدة و لم يعلم العدد، صلّى تلك الصلاة مكرّرا حتّى يظنّ الوفاء. ثمّ احتمل فى المسألة احتمالين آخرين: أحدهما: تحصيل العلم، لعدم البراءة إلّا باليقين، و الثانى: الأخذ بالقدر المعلوم، لأنّ الظاهر أنّ المسلم لا يفوّت الصلاة. ثم نسب كلا الوجهين إلى الشافعيّة[۱۱۶]، انتهى.

و حكى هذا الكلام- بعينه- عن النهاية[۱۱۷]، و صرّح الشهيدان[۱۱۸] بوجوب تحصيل العلم مع الإمكان، و صرّح فى الرياض[۱۱۹] بأنّ مقتضى الأصل القضاء حتّى يحصل العلم بالوفاء، تحصيلا للبراءة اليقينيّة. و قد سبقهم فى هذا الاستدلال الشيخ فى التهذيب، حيث قال:

أمّا ما يدلّ على أنّه يجب أن يكثر منها، فهو ما ثبت أنّ قضاء الفرائض واجب، و إذا ثبت وجوبها و لا يمكنه أن يتخلّص من ذلك إلّا بأن يستكثر منها، وجب[۱۲۰]، انتهى.

و قد عرفت: أنّ المورد من موارد جريان أصالة البراءة و الأخذ بالأقلّ عند دوران الأمر بينه و بين الأكثر، كما لو شكّ فى مقدار الدين الّذى يجب قضاؤه، أو فى أنّ الفائت منه صلاة العصر فقط أو هى مع الظهر، فإنّ الظاهر عدم إفتائهم بلزوم قضاء الظهر، و كذا لو تردّد فى ما فات عن أبويه أو فى ما تحمّله بالإجارة بين الأقلّ و الأكثر.

ترجمه:

قول مشهور در مسئله قضاء فوائت

اشاره

امّا مشهور و بلکه (رأی و نظر) قطعی و مسلّم در میان اصحاب (و شیعیان) ما که رضوان خدا بر آن‌ها باد، از زمان شیخ مفید تا زمان شهید ثانی این است که: اگر (کسی) نمازهایی را که از او فوت شده نداند،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۶۰

(باید آن مقدار از آنها) قضاء کند تا ظنّ به فراغ از آن فوت‌شده‌ها برای او حاصل شود. و ظاهر این فتوای مشهور (خصوصا با در نظر گرفتن استدلال برخیشان به اینکه اکتفاء به ظنّ، ارفاق و اجازه‌ای است (به مکلّف) وگرنه قاعده اقتضاء می‌کند وجوب علم به فراغ را) حکمی براساس قاعده است.

نظر علّامه در تذکرهٔ پیرامون قضاء فوائت

اگر فوت شد از مکلّف نمازهای معلومهٔ العین (پنجگانه)، لکن عدد آن (فوت‌شده‌ها) معلوم نیست باید آن مقدار از آن نمازهای (معلومهٔ العین) را بخواند تا غلبه پیدا کند وفای به عهد در گمان او، به دلیل اشتغال ذمه (اش) نسبت به فوت‌شده. پس برائت یقینیّه حاصل نمی‌شود مگر با خواندن آن نماز. و اگر نماز فوت شده یکی باشد (مثلا نماز صبح باشد) درحالی‌که تعداد آن را نمی‌داند باید آن نماز را مکررا بخواند تا ظنّ به وفای به عهد پیدا کند. سپس می‌فرماید: در این مسئله دو احتمال دیگر نیز داده می‌شود.

۱- یکی از این دو احتمال، تحصیل علم است (و نه ظنّ)، زیرا برائت حاصل نمی‌شود جز به سبب یقین. ۲- احتمال دیگر انجام قدر متیقّن است، زیرا ظاهر این است که مسلمان نمازش را تقویت نمی‌کند و سپس این دو احتمال را به شافعیّه نسبت داده است. و این کلام (و رأی) عینا از نهایه شیخ نیز حکایت شده و شهیدان در صورت امکان، تصریح به تحصیل علم نموده‌اند. و در ریاض نیز تصریح کرده‌اند به اینکه مقتضای اصل، به‌جا آوردن قضاء (فوت شده) است تا آنجا که علم به وفا حاصل شود. اما آنچه که دلالت می‌کند بر اینکه واجب است که از آن نماز فوت شده بسیار بخواند همان قاعده‌ای است که می‌گوید: قضاء فوائت واجب است و هنگامی که وجوب قضاء ثابت شد، رهایی از آن برای او ممکن نیست، جز به کثرت اتیان آن نمازها و انتهی. و دانستی که این مورد (دوران میان اقلّ و اکثر) از موارد (و محل‌های) جریان اصل برائت و اخذ و (عمل) به اقلّ است.

شواهد شیخ بر مدّعای فوق

۱- همان‌طور که اگر شک شود در مقدار بدهی که قضاء آن واجب است (که باید اقلّ را پرداخت و در ما زاد برائت جاری نمود). ۲- و یا در نماز فوت‌شده از مکلّف (که آیا) تنها نماز عصر است (فوت شده) و یا عصر همراه با ظهر است که ظاهر عدم فتوای ایشان است به وجوب قضاء ظهر (یعنی که قضاء همان عصر کافی است). ۳- و این‌چنین است اگر شک کند در آنچه (از نمازهایی که) فوت شده از پدر و مادرش (که اتیان اقلّ کافی است). ۴- و یا اینکه در نمازی که به سبب اجاره برعهده اوست (شک نماید) میان اقلّ و اکثر (که گفته‌اند اقلّ را انجام داده و در اکثر برائت جاری کنید) و لذا شیخ می‌گوید ما نحن فیه نیز از همین قبیل است.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۶۱

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در متن مزبور چیست؟
این است که در این مسئله که دوران امر میان اقلّ و اکثر است و مکلّف شک دارد که مثلا یک نماز از او فوت شده یا دو نماز:
۱- مشهور علماء قائل به احتیاط شده‌اند و حال آنکه این مسئله محل جریان برائت است.
و لذا می‌گویند چون علم به فراغ حرج است باید مقداری نماز قضاء بخوانی که ظنّ به فراغت ذمّه از آن فوت‌شده‌ها در تو حاصل شود و لذا در مثال مذکور باید دو نماز یعنی اکثر را بجا آوری. یعنی چون علم اجمالی داری نباید به حد اقل اکتفاء کنی بلکه باید بیشتر و اکثر را بخوانی.
۲- برخی گفته‌اند: خیر، ظن کافی نیست باید علم حاصل شود آن مقدار بخوان تا علم به فراغت ذمّه در تو حاصل شود.
۳- متأخرین از علماء از زمان شیخ انصاری به بعد نسبت به اقلّ که یقین صددرصد به فوت داریم قضاء واجب است و نسبت به اکثر که مجرد شک است، برائت جاری می‌کنیم.
بنابراین قدر متیقّن (اقلّ) را اخذ و عمل می‌کنیم و به ما زاد مشکوک اعتناء نمی‌کنیم. به عبارت دیگر:
شیخ اعظم و مشهور در مسئله چهارم قائل به اقلّ و در ما زاد برائتی شده‌اند.
برخی قائل به تحصیل ظنّ به فراغ شده‌اند چرا که علم به فراغ حرج است و لذا می‌گویند: صلی حتی یظنّ الفراغ.
برخی قائل به تحصیل علم به فراغ شده‌اند و لذا می‌گویند: صلّ حتّی تتیقّن الفراغ.
* اولین دلیل دو گروهی که قائل به تحصیل ظن و یا علم در دوران امر میان اقلّ و اکثر شده‌اند چیست؟
قاعده اشتغال است یعنی عقل می‌گوید: اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است.
فراغ یقینی از باب مقدّمه علمیّه به اتیان اکثر است.

* پاسخ حلیّ شیخ به دلیل مزبور چیست؟

۱- علم اجمالی در دوران امر میان اقلّ و اکثر استقلالی منحل می‌شود به یک علم تفصیلی نسبت به اقلّ و یک یک شک بدوی نسبت به اکثر.

۲- نسبت به اکثر اشتغال یقینی نیامده تا حکم عقل مستدعی فراغت یقینیّه باشد چون صرف یک شک بدوی است.

حال آنجا که نسبت به اقلّ علم تفصیلی وجود دارد، اقل را اتیان می‌کنیم لکن در شک بدوی که صرف شک است و مجرای اصل برائت، برائت جاری می کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۶۲

* پس محل اجرای قاعده اشتغال کجاست؟

۱- آنجا که علم اجمالی وجود دارد و دوران امر بین المتباینین است.

۲- آنجا که علم اجمالی وجود دارد و دوران امر میان اقلّ و اکثر استقلالی است.

* پاسخ نقضی شیخ به دلیل مزبور چیست؟

این است که شما حضرات از اشباه و نظائر این مورد که همه آنها هم از قبیل اقلّ و اکثر استقلالی هستند، فتوی به اشتغال و انجام اکثر نداده و احتیاطی نشده‌اید بلکه قائل به انجام اقلّ و کفایت آن شده‌اید.

* مراد از عبارت (کما لو شک فی مقدار الدّین الذی یجب قضاؤه) چیست؟

بیان اوّلین مورد از مسائل مشابه ما نحن فیه است که حضرات در آن برائتی شده‌اند و آن در باب دین است. فی المثل مکلّف شک می کند که آیا ۱۰۰ تومان به فلان کس بدهکارم و یا ۲۰۰ تومان حضرات در اینجا می گویند:

شما مکلف به پرداخت اقلّ هستید که مورد یقین شماست و نسبت به ما زاد تکلیفی نداری. حال سؤال شیخ این است که مگر این مورد از موارد اقلّ و اکثر استقلالی نیست که در آن برائتی شده‌اید.

* مراد از عبارت (او فی انّ الفائت منه صلاة العصر فقط او هی مع الظهر) چیست؟

بیان دوّمین مورد از موارد اقلّ و اکثر استقلالی است که حضرات در اکثر برائتی شده‌اند فی المثل شما یقین داری که نماز ظهر امروزت قضاء شده لکن در مورد نماز عصر شک داری که آیا نماز عصر شما نیز قضاء شده یا نه؟ همین حضرات گفته‌اند اتیان اقلّ کافی است و باید نسبت به ما زاد اصل برائت جاری کن یعنی نماز ظهر را قضاء کن و قضاء عصر لازم نیست.

* مراد از (و کذا لو تردّد فی ما فات عن ابویه) چیست؟

ارائه سومین مورد مشابه با ما نحن فیه است که حضرات در اکثر برائتی شده‌اند و آن این است که اگر پسر بزرگتر در مقدار نماز فوت‌شده از ولیش شک کرد که آیا یک سال مثلا و یا پنج سال باید برای او قضاء بخواند حضرات می گویند یک سال را اتیان کن و در اکثر برائت جاری نما.

* پس مراد از (او فی ما تحمّله بالاجاره بین الاقلّ و الاکثر) چیست؟

مورد مشابه دیگری است با ما نحن فیه در نمازهای استیجاری که گاهی اجیر شک می کند که آیا برای نماز و روزه یک‌ساله اجیر شده یا بیشتر، که حضرات قائل به اتیان اقلّ‌اند و در اکثر برائتی. حال سخن شیخ این است که چرا این‌جور جاها برائتی شده و در ما نحن فیه چنین سخن می گوئید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۶۳

متن:

و ربّما یظهر عن بعض المحققین[۱۲۱]: الفرق بین هذه الأمثلة و بین ما نحن فیه، حیث حکی عنه[۱۲۲]- فی ردّ صاحب الذخیرة

القائل بأنّ مقتضى القاعدة فى المقام الرجوع إلى البراءة[۱۲۳]- أنه قال:

إنّ المكلّف حين علم بالفوائت صار مكلّفا بقضاء هذه الفائتة قطعا، و كذلك الحال فى الفائتة الثانية و الثالثة و هكذا، و مجرّد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الإطلاقات و الاستصحاب، بل الإجماع أيضا؟ و أىّ شخص يحصل منه التأمّل فى أنّه إلى ما قبل صدور النسيان كان مكلّفا، و بمجرّد عروض النسيان يرتفع التكليف الثابت؟ و إن أنكر حجيّة الاستصحاب فهو يسلّم أنّ الشغل اليقينىّ يستدعى البراءة اليقينيّة.

إلى أن قال:

نعم، فى الصورة الّتى يحصل للمكلّف علم إجمالى باشتغال ذمّته بفوائت متعدّدة يعلم قطعا تعدّدها لكن لا يعلم مقدارها، فإنّه يمكن حينئذ أن يقال: لا نسلّم تحقّق الشغل بأزيد من المقدار الّذى تيقّنه.

إلى أن قال:

و الحاصل: أنّ المكلّف إذا حصل القطع باشتغال ذمّته بمتعدّد و التبس عليه ذلك كمّا، و أمكنه الخروج عن عهدته، فالأمر كما أفتى به الأصحاب، و إن لم يحصل ذلك، بأن يكون ما علم به خصوص اثنتين أو ثلاث و أمّا أزيد من ذلك فلا، بل احتمال احتمله، فالأمر كما ذكره فى الذخيرة. و من هنا: لو لم يعلم أصلا بمتعدّد فى فائتة و علم أنّ صلاة صبح يومه فاتت، و أمّا غيرها فلا يعلم و لا يظنّ فوته أصلا، فليس عليه إلّا الفريضة الواحدة دون المحتمل، لكونه شكّا بعد خروج الوقت، و المنصوص أنّه ليس عليه قضاؤها[۱۲۴]، بل لعلّه المفتى به، انتهى كلامه رفع مقامه.

و يظهر النظر فيه ممّا ذكرناه سابقا، و لا يحضرنى الآن حكم لأصحابنا بوجوب الاحتياط فى نظير المقام، بل الظاهر منهم إجراء أصل البراءة فى أمثال ما نحن فيه ممّا لا يحصى.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۲۶۴

ترجمه:

بحر العلوم از مشهور و ردّ نظر جناب سبزوارى در ما نحن فيه

و چه‌بسا (از آراء) برخى محقّقين (مثل علّامه بحر العلوم) تفاوت ميان اين امثله (كه شيخ ذكر نمود) و ما نحن فيه (كه دوران ميان اقلّ و اكثر است) آشكار (و ادّعا) مى‌شود، آنجا كه حكايت شده از ايشان در ردّ صاحب ذخيره (يعنى علّامه سبزوارى) كه مثل شيخ اعظم قائل به اين است كه مقتضى قاعده در اين مقام رجوع به اصل برائت است و فرموده:

مكلّف و موظف به قضاء اين فائته مى‌شد و همچنين است حال (و وضعيت) در فائته دوم (در روز دوم) و فائته سوم (در روز سوم) و هكذا فوائت ديگر در روزهاى ديگر يعنى (هر نمازى كه از او در هر روز فوت مى‌شد به خاطر علم تفصيلى كه داشت، قضايش بر او منجّز مى‌شد).

و صرف عروض فراموشى (در اثر تراكم فوائت و گذر زمان) چگونه از بين مى‌برد آن حكم ثابت (و تكليف منجّزشده) از اطلاقات (اقض ما فات) و استصحاب عدم اتيان و بلكه اجماع را.

و چه كسى ممكن است دچار تأمل بشود در اينكه نمازگزار تا قبل از عروض نسيان و فراموشى مكلّف (به قضاء فائته) است و به صرف عروض فراموشى، آن تكليف ثابت (شده) رفع مى‌شود؟

و اگر كسى حجيّت استصحاب را انكار كند، پس چنين كسى قبول دارد كه اشتغال يقينيّه استدعا دارد برائت يقينيّه را، تا آنجا كه مى‌فرمايد:

بله، در صورتى كه دفعتا (و ابتداء)، براى مكلّف، علم اجمالى به اشتغال ذمّه‌اش به فوائت متعدّد، حاصل بشود (مثل ما فات عن

ابويه) كه تعدّد آنها را مى‌داند لكن اينكه چه مقدار (و چند تا بوده) نمى‌داند.

پس در اين صورت ممكن است گفته شود كه: تحقّق اشتغال به بيشتر از مقدارى كه به آن يقين دارد را قبول نداريم (يعنى نسبت به اقلّ اشتغال داريم و نه نسبت به اكثر) تا آنجا كه مى گويد:

حاصل اينكه اگر قطع به اشتغال به ذمّه متعدّد (يعنى اكثر) براى مكلّف حاصل شود، در حالى كه چند روز بر اين منوال گذرانده و امكان خروج از عهده اين تكليف وجود دارد، پس مطلب همين است كه اصحاب (شيعه) بدان فتوى دادند (و گفتند: صلّى حتّى يظنّ الفراغ و يا صلّى حتّى يعلم الفراغ).

و اگر مطلب مذكور حاصل نشد، به خاطر اينكه تنها ميان دو (نماز) و يا سه (نماز) مردّد است لكن بيشتر از آن (دو و سه) يقين ندارد، بلكه (از دو و سه به بالا) احتمالى است كه او احتمال مى‌دهد.

پس مطلب همان است كه جناب سبزوارى در ذخيره فرمود (يعنى همان دو و سه را كه متيقّن است به جا بياور و نه بيشتر). سپس مى‌فرمايد:

و از اينجا معلوم مى‌شود كه اصلا علم به متعدّد ندارد و مى‌داند كه نماز صبح امروزش فوت شده و اما

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۲۶۵

(به فوت نماز) غير از (نماز صبح امروزش) اصلا نه تعلم دارد و نه ظنّ.

پس جز همان فريضه واحده (قضاء شده در آن صبحى كه بدان علم دارد) اكثر برعهده او نيست چرا كه آنها ديگر شك بعدالوقت‌اند و فرض اين است كه (اگر بعد الوقت شك نمود) قضاء آنها برعهده او نيست، بلكه فتواى همان است كه برآن داده شده است.

تمام شد كلام سخن بحر العلوم كه رفع مقامه.

كلام جناب شيخ در وجه نظر بحر العلوم

اشاره

و وجه نظر در اين (كلمات بحر العلوم) از آنچه ما در مطلب قبل گفتيم آشكار مى‌شود (و آن اين بود كه وقتى علم اجمالى منحل شد، تمام ادلّه برائت نسبت به اكثر جارى مى‌شود، چه شك مكلّف دفعتا باشد و چه تدريجا). و من تاكنون حكم و فتوائى در وجوب احتياط در مثل اين مقام (يعنى اكثر) از اصحابمان نديده‌ام. بلكه آنچه از ايشان ظاهر است اجرا اصل برائت است در امثال ما نحن فيه (كه همان چهار مثال است كه ذكر شد).

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۲۶۶

(تشريح المسائل)

* حاصل مطلب در (و ربّما يظهر من بعض المحققين الفرق بين هذه الأمثلة و بين ما نحن فيه) چيست؟

تفاوتى است كه سيد بحر العلوم در دفاع از مشهور ميان امثله مذكور با ما نحن فيه يعنى علم اجمالى و دوران ميان اقلّ و اكثر قائل شده است و مى گويد قياس شما در اين امثله مع الفارق است.

* نظر ايشان در مقام فرق اين امثله با ما نحن فيه چيست؟

اين است كه علم اجمالى و دوران ميان اقلّ و اكثر بر دو گونه است:

۱- گاهى علم اجمالى من مسبوق به يك علم تفصيلى است يعنى آن زمان كه نمازهاى واجب من فوت مى‌شد من مى‌دانستم كه

چند نماز است و آيا از نمازهاى صحيح است و يا ظهر و يا ... لكن به مرور زمان و عارض شدن غفلت و ... آن علم تفصيلى از بين رفته و اكنون آن حساب و كتاب از دستم رفته و اكنون ميان اقلّ و اكثر مردّد شده‌ام.

۲- گاهى علم اجمالى من ابتدا به ساكن است يعنى الآن متوجه شده‌ام كه تعدادى از نمازهاى من فوت شده و اكنون كه متوجه شدم شك كردم ميان اقلّ و اكثر و يا اكنون متوجه شدم كه لباس من نجس بوده و چندين نماز را در روزهاى گذشته در آن لباس خوانده‌ام لكن چند نماز است نمى‌دانم.

* به نظر ايشان تكليف مكلّف در هريك از دو دوران مذكور چيست؟

اگر علم اجمالى من و يا شما ابتدا به ساكن بود چنانكه در چهار مثال شيخ چنين بود، بايد اقلّ را بجا آورم و نسبت به اكثر برائت جارى كنم چنانكه در انحلال علم اجمالى گذشت.

و اگر علم اجمالى ما مسبوق به علم تفصيلى باشد بايد اكثر انجام شود و جاى قانون اشتغال نيست.

چرا؟

زيرا آنجا كه علم اجمالى من مسبوق به علم تفصيلى است، از راه اطلاقات اقض ما فات و استصحاب عدم اتيان تكليف به اكثر براى من فعليّت پيدا كرده و لذا غفلت و نسيان عارض‌شده بعدى نمى‌تواند رافع اين حكم ثابت شده باشد.

* نظر جناب شيخ در اين مطلب بحر العلوم چيست؟

آن را تفاوتى بى‌وجه مى‌داند و مى‌گويد اقلّ را كه متيقّن است اتيان كن و در ما زاد برآن برائت جارى نما.

به عبارت ديگر از كجا كه از اصل و اساس نسبت به اكثر چنين علم و اشتغالى حاصل شده باشد شايد از اول و در واقع ما نسبت به اقلّ وظيفه داشته‌ايم.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۲۶۷

متن:

و ربّما يوجّه الحكم فيما نحن فيه: بأنّ الأصل عدم الإتيان بالصلاة الواجبة، فيترتّب عليه وجوب القضاء إلّا فى صلاة علم الإتيان بها فى وقتها.

و دعوى: ترتّب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالأصل، لا مجرّد عدم الاتيان الثابت بالأصل، ممنوعة، لما يظهر من الأخبار[۱۲۵] و كلمات الأصحاب[۱۲۶]: من أنّ المراد بالفوت مجرّد الترك كما بيّناه فى الفقه[۱۲۷]. و أمّا ما دلّ على أن الشكّ فى إتيان الصلاة بعد وقتها لا يعتدّ به، فلا يشمل ما نحن فيه.

و إن شئت تطبيق ذلك على قاعدة الاحتياط اللازم، فتوضيحه: أنّ القضاء و إن كان بأمر جديد، إلّا أنّ ذلك الأمر كاشف عن استمرار مطلوبيّة الصلاة من عند دخول وقتها إلى آخر زمان التمكّن من المكلّف، غاية الأمر كون هذا على سبيل تعدّد المطلوب، بأن يكون الكلىّ المشترك بين ما فى الوقت و خارجه مطلوبا و كون إتيانه فى الوقت مطلوبا آخر، كما أنّ أداء الدّين و ردّ السلام واجب فى أوّل أوقات الإمكان، و لو لم يفعل ففى الآن الثانى، و هكذا. و حينئذ: فإذا دخل الوقت وجب إبراء الذمّة عن ذلك الكلىّ، فإذا شكّ فى براءة ذمّته بعد الوقت، فمقتضى حكم العقل باقتضاء الشغل اليقينىّ للبراءة اليقينيّة وجوب الإتيان، كما لو شك فى البراءة قبل خروج الوقت، و كما لو شكّ فى أداء الدّين الفورى، فلا يقال: إنّ الطلب فى الزمان الأوّل قد ارتفع بالعصيان، و وجوده فى الزمان الثانى مشكوك فيه، و كذلك جواب السلام.

و الحاصل: أنّ التكليف المتعدّد بالمطلق و المقيّد لا ينافى جريان الاستصحاب و قاعدة الاشتغال بالنسبة إلى المطلق، فلا يكون المقام مجرى البراءة.

ترجمه:

دوّمین دلیل مشهور برای فتوی به وجوب قضاء فوائت تا مرز علم و یا ظن

اشاره

و چه‌بسا توجیه شده است حکم در ما نحن فیه به اینکه اصل، عدم انجام نماز واجب است (و اصل این است که این شخص نمازش را نخوانده) پس وجوب قضاء برآن مترتّب است جز در نمازی که علم به انجام آن در وقتش وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۶۸

پس ادعای اینکه وجوب قضاء بنا بر اینکه موقوف بر صدق فوتی باشد که با اصل ثابت نمی‌شود و نه بر صرف عدم انجام (تکلیف) ثابت (شده) به وسیله اصل (استصحاب که شما درست می کنی) ممنوع است، چرا که از اخبار و کلمات اصحاب نشان می‌دهد که مراد از فوت، همان ترک است چنانکه در فقه بیان نموده‌ایم (و اقض ما لم تأت در زن حائض را آورده‌ایم).

و اما آنچه دلالت دارد بر اینکه شک در انجام نماز بعد از وقت، استصحاب درش جاری نمی‌شود (بلکه باید قاعده فراغ جاری کنی) شامل ما نحن فیه (که علم اجمالی است) نمی‌شود، بلکه (مربوط به شک بدوی است). و اگر می‌خواهید (و تمایل دارید) که این (اقلّ و اکثر) را تطبیق کنید بر قاعده احتیاط لازم (یعنی قاعده اشتغال) توضیح آن این است که (وجوب) قضاء (نماز فائته) اگر به (سبب) امر جدید باشد (و نه امر اوّل)، این امر جدید کاشف از استمرار و بقای مطلوبیت نماز است از هنگام دخول وقتش تا آخرین زمانی که مکلّف قادر بر انجام آن است.

نهایت امر (که شما بپرسید پس چرا وقت برای آن معین شده) این است که: این استمرار از راه تعدّد مطلوب است به اینکه آن (نماز فی المثل ظهر) کلّی مشترکی است که در داخل وقت و در خارج وقت یک مطلوب است و انجام آن در این وقت تعیین شده مطلوبی دیگر است.

شاهد مثال و اشباه و نظائر مطلب مزبور

چنانکه دادن قرض (مردم) و پاسخ سلام در اوّلین وقت ممکن واجب است و چنانچه توسط مکلّف در اوّل وقت انجام نشود در وقت دوّم (باید انجام شود)، چرا که مقیّد ساقط است و نه کلی. و این‌چنین است که اگر وقت داخل شود، ابراء ذمّه از آن کلّی (یعنی نماز) واجب است (تا که مقید را امتثال کرده باشد).

پس اگر (مکلّف) بعد از وقت شک کند در برائت ذمّه‌اش از آن نماز، مقتضای حکم عقل به علّت اقتضاء اشتغال یقینی که مستدعی برائت یقینیّه است، وجوب انجام اکثر است. همان‌طور که اگر شک نماید در برائت ذمّه‌اش (از نماز مزبور) پیش از اتمام وقت (قاعده اشتغال جاری می کند).

و همان‌طور که اگر در پرداخت فوری ادای دین شک کند، گفته نمی‌شود که طلب در زمان اوّل به سبب عصیان از بین رفته و وجود امر در زمان دوّم هم مشکوک است (پس دیگر بدهی ندارم) و هکذا پاسخ و جواب سلام. حاصل مطلب اینکه:

تکلیف متعدّد به سبب (اینکه یکی) مطلق است (و دیگری) مقیّد، تنافی با جریان استصحاب و قاعده اشتغال ندارد، منتهی نسبت به مطلق (چرا که مقیّد از میان رفته است). پس این مقام مجرای اصل برائت نبود و باید قاعده اشتغال را پیاده کنی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۶۹

(تشریح المسائل)

* مراد از (و ربّما یوجّه الحکم فیما نحن فیه بانّ الاصل عدم الاتیان بالصلاة ...) چیست؟

دومین وجه و دلیل مشهور متأخرین در فتوای به وجوب قضاء فوائت است تا مرز علم و یا ظنّ به فراغت ذمّه و آن استصحاب عدم اتیان نماز واجب است.

* مراد از مطلب اخیر چیست، بیان کنید؟

بیان مطلب این است که می‌گویند:

۱- نسبت به اقلّ که قدر متیقّن است و باید قضاء شود نیازی به استصحاب نیست.

۲- و نسبت به اکثر گفته می‌شود که همان زمانی که وقت هریک از این نمازهای فوت‌شده داخل می‌شد، می‌دانست که در اوّل وقت هریک را انجام نداده، لکن پس از آن شک می‌کند که آیا هریک از این فرائض را در وقت خودش انجام داده یا نه؟

در این صورت است که باید استصحاب کند عدم اتیان را تا آخر وقت، استصحاب هم که حجّت است پس قضاء این نمازها واجب است.

* پاسخ شیخ به نظر مزبور از مشهور متأخرین چیست؟

می‌فرماید:

اولا: شما در باب دین مردّد میان اقلّ و اکثر و همچنین در باب ما تحمّله الأجیر که استصحاب جاری می‌شد چرا انجام اکثر را واجب نکردید و در اینجا انجام اکثر را واجب می‌کنید؟ آیا این تناقض نیست؟

ثانیا: این استصحاب اصل مثبت است و اصل مثبت حجّت نیست.

* مراد از مطلب ثانی چیست؟

این است که بر اساس روایات، موضوع وجوب قضاء فوت است چرا که فرموده:

«من فاته فریضهٔ فلیقضها».

لذا در ابتدا باید این موضوع ثابت شود تا وجوب قضا بیاید. اگر بخواهیم این موضوع را با اجراء استصحاب ثابت کنیم اصل مثبت می‌شود یعنی اثبات یک امر وجودی با نفی چیز دیگری، اصل مثبت است بدین معنا که حکم شرعی مع الواسطه ثابت شده است و لذا حجّت نیست.

* پاسخ شیخ به اعتراض مزبور چیست؟

این است که سلّمنا که موضوع وجوب قضا، فوت باشد لکن بر حسب آنچه از کلمات علماء به دست می‌آید. فوت همان ترک و عدم الاتیان است و وقتی امر عدمی شد استصحاب می‌کنیم عدم را و لذا وجوب قضاء که حکم شرعی است به‌طور مستقیم و بدون واسطه بر خود مستصحب ما بار می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۷۰

۳- اگر استصحاب عدم اتیان را داریم، قانون تجاوز را نیز داریم که می‌گوید:

هرگاه پس از تجاوز از محلّ یا پس از تجاوز از وقت شک کردی به شک خود اعتناء نکن و در ما نحن فیه چنین است.

حال: قاعده تجاوز حاکم بر استصحاب و مقدّم بر آن است.

اینجا جای قانون تجاوز است و نه استصحاب.

در نتیجه به اتیان اقلّ اکتفا کرده و ملزم به انجام اکثر نمی‌باشی.

* پاسخ شیخ به اعتراض مذکور چیست؟

این است که قاعده تجاوز مربوط به شک در اصل تکلیف است و نه مربوط به موارد علم اجمالی.

* مراد شیخ از مطلب مذکور را با ذکر مثال تبیین کنید؟

فی المثل یک وقت است که:

پس از غروب آفتاب شک می‌کنید که آیا نماز ظهر و عصر را خوانده‌اید یا نه؟

قانون تجاوز می‌گوید: به شک خود توجّه نکن.

یک وقت است که علم اجمالی دارید که نمازهایی از شما فوت شده و باید قضاء کنید، لکن در اقلّ و اکثر این نمازها شک دارید. و این شکّ در مکلّف به است و نه شک در تکلیف و لذا جای قاعده تجاوز نیست، چون قاعده تجاوز مربوط به شک در اصل تکلیف است.

* مگر شیخ نفرمود علم اجمالی منحل می‌شود به اقلّ که قدر متیقّن است و شک بدوی نسبت به اکثر حال مگر اینجا جای قاعده تجاوز نیست؟

بله، درست است و این پاسخ شیخ به اعتراض فوق صحیح نمی‌باشد.

* مراد از عبارت (و ان شئت تطبیق ذلک علی قاعدة الاحتیاط اللازم ...) چیست؟

سوّمین وجه و دلیل مشهور در فتوای به وجوب قضاء فوائت است تا مرز علم و یا ظنّ به فراغت ذمّه و آن قاعده اشتغال است.

* مگر در دلیل اوّل قانون اشتغال را مطرح نکردند؟

بله، درست است و لکن این قاعده اشتغال که در اینجا آورده شده با آن قاعده اشتغال که به‌عنوان دلیل اوّل مطرح شد، فرق دارد.

* تفاوت این دو قاعده در دلیل اوّل و سوم در چیست؟

در این است که قاعده اشتغالی که به‌عنوان دلیل اوّل مطرح شد مربوط به باب علم اجمالی بود بدین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۷۱

معنا که اجمالاً می‌دانیم که یا اقلّ واجب است و یا اکثر.

علم اجمالی منجّز تکلیف بوده و موجب اشتغال ذمّه است.

اشتغال مستدعی فراغت است.

پس اکثر از باب مقدمه علمیّه جهت حصول فراغت باید اتیان شود.

اما قاعده اشتغال دوّم که در اینجا مطرح است، اختصاص به علم اجمالی نداشته و در شک بدوی نیز قابل اجراء می‌باشند بدین معنا که:

۱- امری از مولی صادر شده و اشتغال ذمّه به نماز آورده لکن نمی‌دانم که نماز را به جا آورده‌ام یا نه؟

۲- قاعده مزبور می گوید:

باید نماز را بجای آوری چه شک تو در وقت باشد و چه در خارج از وقت. لذا از این قاعده به استصحاب اشتغال ذمّه تعبیر می‌شود.

پس تا زمانی که انجام ندهی یقین به فراغت پیدا نکنی.

* باتوجّه به مطالب فوق آیا قضا تابع اداست و یا به امر جدید نیازمند است؟

گاهی قضاء تابع ادا است و گاهی تابع امر جدید.

* کدام یک از دو مبنای فوق در ما نحن فیه اختیار می‌شود؟

۱- گاهی مبنای اوّل یعنی آنجا که قضاء تابع ادا است اختیار شده می گوئیم:

با همان امر اوّل در اقم الصلاة لدلوک الشمس الی عسق اللیل، هم وجوب نماز در وقت هم وجوب قضاء آن در خارج وقت ثابت می‌شود، لکن از باب تعدّد مطلوب یعنی دو مطلب مطلوب مولی است:

۱- اصل نماز با قطع نظر از وقت خاص

۲- تحقّق نماز در همین وقت معین شده.

حال براساس این مبنا اگر کسی نماز را در این زمان معیّن انجام نداد عمدا و یا سهوا و یا جبرا یکی از دو مطلوب مولی که تحقّق نماز در وقت معیّن باشد فوت شده است لکن تحقّق اصل نماز در هر زمانی که فرصت پیدا شود ممکن است، و لذا عقل ما را به انجام آن می‌طلبد و باید انجام دهیم.

بنابراین در ما نحن فیه، در همان اوّل وقت اشتغال ذمّه به نماز حاصل شد.

حال اگر قبل از اتمام وقت و یا پس از اتمام وقت شک کنیم که آیا قانون اشتغال حاکم است پاسخ بله، این است که حاکم است و باید نماز را اتیان کنی.

۲- و گاهی مبنای دوّم را اختیار می‌کنیم و می‌گوئیم:

قضاء نیازمند به امر جدید است که در این فرض نیز دو مبنا وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۷۲

* مبنای اوّل چیست؟

این است که:

۱- بگوئیم امر دوّم که به قضاء تعلّق گرفته، امری است جدید و لذا ارتباطی به امر اوّل ندارد.

۲- امر جدید مبیّن تکلیف جدید است و لذا قبول نداریم که دو مطلوب با به‌عنوان ذات العمل و کون العمل فی هذا الوقت وجود دارد، خیر با خروج از وقت امر اوّل مرتفع و از عهده ما برداشته می‌شود.

* مبنای مزبور چه ربطی به ما نحن فیه دارد؟

بر اساس مبنای مذکور، ما نحن فیه جای استصحاب اشتغال نیست، چرا که:

۱- امر اوّل و وجوب اوّل که اکنون منتفی شده و دیگر شک نداریم تا که استصحاب کنیم.

۲- امر دوم نیز که امر به قضاء می‌باشد اکنون مشکوک است، چرا که نمی‌دانیم اکثر فوت‌شده تا امر بیاید یا نه.

پس چون امر دوم از اوّل مشکوک است اصل برائت و یا عدم جاری می‌شود.

* مبنای دوّم چیست؟

این است که و لو قضای فائته با امر جدید باشد، لکن امر جدید کاشف از این است که آن مطلوبیتی که به واسطه امر اوّل در داخل وقت وجود داشت در خارج از وقت نیز مطلوبیت دارد و اتیان آن به قوت خود باقی است.

* حاصل مطلب در این مبنا چیست؟

این است که بگوئیم:

۱- هنگامی که وقت داخل شده هم امر به کلّی نماز آمد و هم به بودن نماز در این وقت معین.

۲- با خروج وقت این مقیّد که نماز در این وقت باشد، از میان رفت لکن آن کلّی سابق که یقین به آمدن آن داشته و اشتغال ذمّه برآن داشتیم به حال خود باقی است، لکن اکنون شک لاحق در انجام آن داریم. حال سؤال این است که: آیا اشتغال ذمّه را برداشته‌ایم یا نه؟

بقاء اشتغال ذمّه را استصحاب کرده می‌گوئیم: باید اکثر را بجا آوریم.

* مراد از (و کما لو شک فی اداء الدین الفوریّ فلا یقال: ...) چیست؟

بیان دو تنظیر است در تبیین مطلبشان.

۱- اینکه مورد اداء دینی که وقت آن تمام‌شده واجب فوری بوده و امر دارد.

حال در این مورد نیز دو مطلب مطلوب است یکی کلّی مطلب، یکی تعجیل در ادای آن.

لکن این‌گونه نیست که اگر کسی فورا دین خود را نداد وجوب اداء از عهده او ساقط شود بلکه کلی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۷۳

وجوب اداء مطلوب است و لو تا ابد.

۲- مورد ردّ سلام است که واجب فوری است که این نیز مثل اداء دین است.

* حاصل مطلب به اعتبار دیگر و لسان ساده‌تر در این مبحث چیست؟

نظر برخی بر این است که: اذا دار الامر بین الاقل و الاکثر، باید اکثر را بجا آورد.

اگر از این‌ها سؤال کنیم که چرا در اشباه و نظائر این مسئله شما در اکثر برائت جاری می‌کنید. فی‌المثل:

فی ما تحمّله بالاجارة بین الأقلّ و الأکثر، می‌گوئید: اقلّ را اتیان و در اکثر برائت جاری کن و یا در شک فی مقدار الدّین الّذی یجب قضاؤه، می‌گوئید: اقل را انجام بده و در اکثر برائت جاری کن لکن در ما نحن فیه اکثر را واجب می‌کنید؟

می‌گویند: این مثال که من نمی‌دانم فی المثل چند روز نماز از من فوت شده و یا چند ماه با امثله مزبور فرق دارد.

اگر بپرسیم فرقش چیست؟

می‌گوید:

۱- یک وقت هست که شما دفعتا متوجه می‌شوید و همان موقع که متوجّه شدید به شک افتادید. مثلا دیروز پدر شما بدرود حیات گفت، شما یک دفعه متوجّه شدی که نمازهای فوت‌شده ایشان به عهده توست و همان موقع نیز شک نمود که چه مقدار نماز از او فوت شده در اینجا اقلّ را اتیان و در اکثر برائت جاری کن.

۲- لکن اگر همین مسئله تدریجا به عهده شما آمده باشد، مثلا هر روز که به دلیلی نماز نمی‌خواندی، می‌دانستی که نمازت فوت شده و باید آن را قضا کنی، لکن در اثر گذشت زمان و تراکم، حساب آنها را کم کرده از دست تو خارج شد.

حال شک می‌کنی که آیا دو روز بود و یا ۱۰ روز و یا ۶ ماه و یا ...

در اینجا باید اکثر را بجای آوری.

خلاصه اینکه اگر دوران دفعتا بود اقلّ را اتیان و در اکثر برائت جاری کن و اگر دوران تدریجی بود اکثر را بجای آور.

* اگر از این‌ها بپرسیم دلیلتان بر این نظر چیست؟

می‌گویند: هرروزی که نمازی از تو فوت می‌شد، تو توجّه کامل بر فوت آن داشتی و لذا قضای آن بر گردن تو منجّز می‌شد.

لذا تردید امروز تو سبب رفع تکلیف منجّز شده نمی‌شود، پس احتیاط لازم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۷۴

* پاسخ شیخ به این حضرات چیست؟

مطلب حضرات را ردّ می‌کند چرا که تفاوتی نمی‌کند که شما دفعتا اشتغال ذمّه پیدا کنی و یا تدریجا، چرا؟ زیرا که ملاک بیان است.

یعنی وقتی تکلیف برای شما منجّز می‌شود که مطلب برایتان بیان شود.

به عبارت دیگر بله شما قبلا توجه داشتی لکن اکنون علم تو منحل شده به اقلّ و اکثر. یعنی در اقلّ که یقین داری و نسبت به ما زاد شک و این یک شک بدوی است پس جای برائت است.

مثلا والدی که اکنون بدرود حیات گفته بر نمازهای فوت‌شده خودش علم داشته و لذا وجوب قضای آن بر او منجّز بوده است ولی اکنون به عهده فرزند او آمد، لکن او اکنون در اقلّ و اکثر آن شک می‌کند چه باید بکند؟

اگر از حضرات بپرسیم تکلیف او چیست آیا باید اکثر را اتیان کند؟

خواهند گفت خیر، باید قدر متیقّن را که اقلّ است اتیان و در اکثر برائت جاری کند می‌پرسیم. چرا؟

می گویند: چون علم او منحل می‌شود به اقلّی که قدر متیقّن است و اکثری که در آن شک داریم.

حال سؤال این است که چه فرقی میان این مورد و با امثله مذکور وجود دارد؟

اگر تفاوتی وجود ندارد پس این مورد نیز موجب احتیاط نمی‌شود.

* وجوه و دلائل دیگری که حضرات در فتوی به اتیان اکثر از آن استفاده کرده‌اند، چیست؟

۱- استصحاب است.

فی المثل شما می گوید: یک روز نماز از من فوت شده، لکن نمی‌دانم روز بعد هم فوت شده یا نه؟

تکلیف من چیست؟ اصل در اینجا چه می گوید؟

اتیان مشکوک را در گذشته نشان می‌دهد یا عدم اتیان را می گویند:

هر نمازی که انجام می‌شود در حقیقت از عدم به وجود مبدل می‌شود.

لکن اگر در نمازی شک کنی که از عدم به وجود مبدل شده یا نه؟ اصل، عدم است به عبارت دیگر:

آن اکثری که مراد شماست، اکثری است که شما شک دارید از عدم به وجود مبدل شده یا نه؟ و اصل در اینجا عدم تبدیل است.

حال: به حکم استصحاب عدم اتیان اکثر، باید احتیاط کرده اکثر را که دو روز است قضاء کنی.

* چه اشکالی بر این استصحاب حضرات وارد کرده‌اند؟

ممکن است کسی به حضرات بگوید شما که با استصحاب، عدم اتیان را اثبات کردید؟ اثر این عدم اتیان چیست؟ خواهند گفت: اقض ما فات، بلند شو و اکثر را بجای آر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۷۵

مستشکل می گوید: ولی شارع نفرموده عملی را که بجا نیاوردی قضا کن، بلکه فرموده: اقض ما فات.

آنهائی را که فوت شده قضاء کن و این با عدم اتیان فرق دارد.

بله، عدم اتیان را با استصحاب احراز کنیم؟

به عبارت دیگر شارع فرمود: اقض ما فات و نفرموده: اقض ما لم تأت. خواهند گفت:

فوت مصلحتی را نیز با استصحاب احراز می کنیم، چرا که فوت امر وجودی است و نه عدمی.

به عبارت دیگر:

فوت مثل این است که دزد جیب شما را بزند و پول شما را ببرد. شما پول داشتید لکن با دزدیده شدن از شما فوت شد و حال آنکه عدم اتیان امری عدمی است.

سپس مستشکل می گوید:

موضوع وجوب قضاء از نظر شرع فات است و فات هم خودش مورد استصحاب نیست چرا که سابقه ندارد، مگر اینکه از راه عدم اتیان ثابت بشود که این هم می‌شود اصل مثبت یعنی با استصحاب عدم یک شیء وجود شیء دیگر را اثبات کنیم و حال آنکه این درست نمی‌باشد.

* پاسخ شیخ اعظم به این اشکال چیست؟

این است که: ۱- ما فات و لم تأت یکی است.

اگر شارع فرموده: اقض ما فات، مرادش همان اقض ما لم تأت است.

۲- در این ادّعا شاهد نیز وجود دارد:

فی المثل شارع به زن حائض می‌فرماید: روزه‌هایی که از تو فوت شده قضاء کن.

حال از شما می‌پرسیم که این روزه زن حائض چه مصلحتی برای او داشته که فوت شده باشد خواهید گفت: روزه ادا در حال حیض مصلحتی ندارد، اگر مصلحتی داشت شارع بدان امر می‌فرمود و حال آنکه نهی فرموده.

خواهیم گفت: پس در قضای آن مصلحت برای او دارد که بدان امر فرموده است. به عبارت دیگر:

آنچه را او بجا نیاورده و اتیان نکرده فرمود: اقض. پس تفاوتی میان ما فات و لم تأت وجود ندارد.

* دیگر اشکال وارده بر استصحاب عدم اتیان از جانب حضرات چیست؟

این است که ممکن است کسی بگوید: شما عدم اتیان را در ما نحن فیه استصحاب می‌کنید و حال آنکه در بعد از وقت باید قاعده فراغ را جاری کنید و نه استصحاب را.

فی المثل اگر شما پس از غروب آفتاب شک کردید که آیا نماز ظهر و عصرتان را خوانده‌اید یا نه؟

استصحاب عدم اتیان جاری می‌کنید و یا قاعده فراغ؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۷۶

بایـد قاعـده فراغ جاری کنید. چرا؟ زیرا در چنین جائی که شک بعد از وقت است و یا شک بعد از محلّ است، مسئله غیر قابل اعتنا می‌باشد.

حال چطور شـما پس از چنـد سال که در آن اکثر شک می‌کنید و شک خارج از وقت و محلّ است، استصـحاب و عدم اتیان جاری می‌کنی؟

آیا پس از چند سال، شک بعد از وقت نمی‌باشد؟ این چه استصحابی است؟ و آیا استصحاب مربوط به قبل از خروج وقت نیست؟

* شیخ چه پاسخی به اشکال فوق می‌دهد؟

می‌فرماید: خیر این‌گونه نیست که شما می‌فرمائید، چرا که:

۱- گاهی ما یک شک بدوی داریم و در شک بدوی استصحاب جاری نمی‌شود و بلکه قاعده فراغ جاری می‌گردد.

۲- لکن گاهی علم اجمالی داریم و در علم اجمالی قاعده فراغ جاری نمی‌شود.

فی المثـل پس از غروب آفتـاب شـک می‌کنیم که آیـا نماز ظهر و عصـرمان را خوانـده‌ایم یا نه؟ این شک یک شک بـدوی بوده و جای قاعده فراغ است و نه استصحاب.

امـا یک وقت هست که می‌دانی نمازی از تو فوت شـده، لکن نمی‌دانی یک نماز است یا دو نماز، در اینجا دیگر قاعـده فراغ جاری نمی‌شود و بلکه جای جریان استصحاب عدم اتیان است.

* عیب و اشکال دیگری که بر این استصحاب وارد شده، چیست؟

ممکن است کسـی اشـکال کند که چطور در اشـباه و نظائر این مورد استصـحاب جاری نکردید ولی در اینجا استصـحاب عدم اتیان جاری کردید؟

فی المثل آنجائی که در اقلّ و اکثر نماز والدین شک کردید، استصـحاب جاری نکردید و گفتید باید اقلّ را انجام داد ولی در اینجا می‌گوئید: اکثر را بجای آورید.

چه تفاوتی در اینجا و آنجا وجود دارد که چنین فتوائی می‌دهید؟ اگر استصـحاب در آنجا قابل خدشه است در اینجا نیز قابل خدشه است.

* مقدمهٔ بفرمائید چه تفاوتی در استصحاب و اشتغال وجود دارد؟

در استصحاب حالت سابقه را لحاظ می‌کنند، ولی در اشتغال مجرّد اشتغال به ذمّه را.

* قاعده اشتغال چه بود؟

این بود که ما اشتغال ذمّه یقینی به یک امر پیدا می‌کنیم و اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیّه بود.

* دیگر دلیلی که حضرات در اثبات انجام اکثر در ما نحن فیه بدان تمسّک کرده‌اند، چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۷۷

قاعده اشتغال است یعنی اگر شما قبل از غروب شک کنی که نمازهایت را خوانده‌ای یا نه؟ در اینجا باید قاعده اشتغال جاری کنی، حال در ما نحن فیه نیز مطلب چنین است. فی المثل شما هر روز اوّل وقت نماز ظهر و عصرت را می‌خواندی، ولی امروز قبل از غروب شک کردید که آیا این دو نماز را خوانده‌ای یا نه؟ در اینجا اشتغال یقینیّه وجود دارد، پس فراغت یقینیّه می‌طلبد.

در نتیجه: باید نمازهای مورد نظر را بخوانی.

* اگر اشکال شود که قاعده اشتغال نیازمند امر است چه پاسخ می‌دهند؟

می‌گویند: امر اوّل که قطعا ساقط شد، چرا که وقت آن سپری شد. امر دوّم را نیز در حدوث و تحققش شک داریم، چرا که شک داریم که آیا اکثر را بجا آورده‌ایم یا نه؟

به عبارت دیگر اگر نمازها را بجا آورده باشیم که دیگر نه نیازی به امر وجود دارد و نه امر جدیدی حادث می‌شود و اگر نمازها را بجا نیاورده‌ایم امر جدید حادث می‌شود.

حال در اینجا چگونه قاعده اشتغال جاری می‌کنید.

مگر قاعده اشتغال مربوط به آنجائی نیست که شما می‌دانی امری از طرف مولی آمده است ولی نمی‌دانی که آیا این امر از شما ساقط شده یا نه؟

فی المثل قبل از غروب شک می‌کنید که آیا نماز ظهر و عصرت را خوانده‌ای یا نه؟

در اینجا می‌گوئی: شارع فرموده: اقم الصلاة لدلوک الشمس الی ...

لکن من نمی‌دانم که این امر از من ساقط شده یا نه؟ در اینجا قاعده اشتغال جاری می‌کنید حال بفرمائید ببینیم.

در ما نحن فیه به خاطر امر اوّل نسبت به اکثر قاعده اشتغال جاری می‌کنید یا بخاطر امر دوّم اگر بگوئید به خاطر امر اوّل است که امر اول از بین رفته چرا که وقت آن تمام شده است. چرا که سبب‌های از بین رفتن امر مختلف است. ممکن است با اطاعت یا معصیت یا فناء موضوع امر از بین برود.

و اگر به خاطر امر جدید باشد که در حدوث آن شک داریم.

حال بفرمائید، زیر سایه کدام امر این قاعده اشتغال را جاری می‌کنید؟

* پاسخ جناب شیخ به این ایراد چیست؟

اولا: امکان دارد کسی بگوید: امر اوّل ساقط نشده چرا که قضاء تابع اداء است در نتیجه کسانی که نماز فوت‌شده را قضاء می‌کنند با همان امر اوّل قضاء می‌کنند؟ چرا؟

چون اقم الصلاتی که وارد شده نماز ظهر را بر ذمّه تو آورده و اگر صد سال هم بگذرد باید آن را بخوانی پس در چیزهایی که قضا وجود دارد با معصیت این امر ساقط نمی‌شود، چرا؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۷۸

زیرا فرمود: نماز بخوان و در این وقت بخوان.

حال اگر وقت گذشت و تو آن نماز را نخواندی یکی از دو مطلب که نماز در وقت معیّن است ساقط شد، لکن نماز بخوان که از

شما ساقط نشد. پس هروقت که شد باید بخوانی.

فی المثل برای تنظیر می‌گوئیم:

مولی تشنه است به عبد می‌گوید: تنگ آب را آب کن و بیاور.

اگر تنگ آب شکسته بود عبد باید بدون آب بیاید و یا می‌تواند در ظرف دیگری مأموریت خود را انجام دهد. خواهید گفت چون مطلوب دوتاست یک آب در تنگ و یکی آوردن آب اگر تنگ نشد، در ظرف دیگر مطلوب دیگر که آب است را انجام خواهیم داد و لذا حضرات گفته‌اند: قضاء تابع اداء است و ما می‌توانیم بخاطر همان امر اوّل قاعده اشتغال را پیاده کرده و نمازها را اتیان کنیم.

* آیا به نظر حضرات امکان دارد در یکجا هم قاعده اشتغال جاری کرد و هم قاعده استصحاب؟

بله؟ مثلا هنوز آفتاب غروب نکرده و شما شک می‌کنید که آیا نماز ظهر و عصرتان را خوانده‌اید یا نه؟

۱- چون در قاعده استصحاب حالت سابقه لحاظ می‌شود، استفاده کرده می‌گوئید من که قبلا این نماز ظهر و عصر را نخوانده بودم و نمی‌دانم که بعدا خوانده‌ام یا نه؟ می‌گوئید: الاصل عدم الاتیان. یعنی اصل این است که خیر من ظهر و عصر را بجا نیاورده‌ام.

۲- از قاعده اشتغال استفاده کرده، می‌گویی: من می‌دانم که از جانب مولی بر من امر شده که نماز ظهر و عصرت را بخوان، لکن نمی‌دانم که این دو نماز از من ساقط شده است یا نه؟ حال می‌گویی اشتغال ذمّه یقینی مستدعی فراغت یقینیّه از ذمّه می‌خواهد و نه حالت سابقه، و لذا نمازت را می‌خوانی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۷۹

متن:

هذا، و لكنّ الإنصاف: ضعف هذا التوجيه لو سلّم استناد الأصحاب إليه في المقام.

أمّا أوّلا: فلأنّ من المحتمل- بل الظاهر- على القول بكون القضاء بأمر جديد، كون كلّ من الأداء و القضاء تكليفا مغايرا للآخر، فهو من قبيل وجوب الشي‏ء و وجوب تداركه بعد فوته- كما يكشف عن ذلك تعلّق أمر الأداء بنفس الفعل[۱۲۸] و أمر القضاء به بوصف الفوت[۱۲۹]، و يؤيّده: بعض ما دلّ على أن لكلّ من الفرائض بدلا و هو قضاؤه، عدا الولاية- لا من باب الأمر بالكلّيّ و الأمر بفرد خاصّ منه، كقوله: صم، و صم يوم الخميس، أو الأمر بالكلّيّ و الأمر بتعجيله، كردّ السلام و قضاء الدّين، فلا مجرى لقاعدة الاشتغال و استصحابه.

و أمّا ثانيا: فلأنّ منع عموم ما دلّ على أنّ الشكّ في الإتيان بعد خروج الوقت[۱۳۰] لا يعتدّ به للمقام، خال عن السند. خصوصا مع اعتضاده بما دلّ على أنّ الشكّ في الشي‏ء لا يعتنى به بعد تجاوزه، مثل قوله عليه السّلام: «إنّما الشكّ في شي‏ء لم تجزه»[۱۳۱]، و مع اعتضاده في بعض المقامات بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلاة.

و أمّا ثالثا: فلأنّه لو تمّ ذلك جرى فيما يقضيه عن أبويه إذا شكّ في مقدار ما فات منهما، و لا أظنّهم يلتزمون بذلك، و إن التزموا بأنّه إذا وجب على الميّت- لجهله بما فاته- مقدار معيّن يعلم أو يظنّ معه البراءة، وجب على الوليّ قضاء ذلك المقدار، لوجوبه ظاهرا على الميّت، بخلاف ما لم يعلم بوجوبه عليه.

و كيف كان: فالتوجيه المذكور ضعيف.

و أضعف منه: التمسّك في ما نحن فيه بالنصّ الوارد في: «أن من عليه من النافلة ما لا يحصيه من كثرته، قضى حتّى لا يدرى كم صلّى من كثرته»[۱۳۲]، بناء على أنّ ذلك طريق لتدارك ما فات و لم يحص، لا- أنّه مختصّ بالنافلة. مع أنّ الاهتمام في النافلة بمراعاة الاحتياط يوجب ذلك في الفريضة بطريق أولى، فتأمل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۸۰

ترجمه:

پاسخ شیخ از ادّعای مشهور

اما انصاف این است که این توجیه حضرات (که قاعده اشتغال را در ما نحن فیه جاری کردند) ضعیف است به فرض که استناد اصحاب ما در این مقام که (اظهار می‌داشتند صلّی حتی یظنّ الفراغ) به این قاعده اشتغال بوده باشد.

و امّا دلائل شیخ اعظم بر این ضعف

اشاره

این است که: اولاـ احتمال دارد و بلکه ظاهر بنا بر اینکه قضاء به سبب امر جدید باشد، این است که وجود هریک از اداء و قضاء تکلیفی مغایر و جدای از تکلیف دیگر است و این (امر به اداء و امر به قضاء) از قبیل امر به وجوب شیء و امر به وجوب تدارک آن شیء (یعنی بدل) است پس از فوتش.

همان‌طور که کشف می‌شود از آن (تغایر)، تعلّق امر به اداء به نفس الفعل (یعنی خود نماز فی المثل ظهر) و امر به قضاء به نماز فوت‌شده. و تأیید می‌کند (تغایر این دو امر را) برخی احادیث که دلالت دارد بر اینکه برای هریک از فرائض بدل و جایگزینی هست و آن عبارت است از:

قضاء آن فریضه به جز ولایت (که قابل بدل نیست و باید در اهلش قرار داده شود) و نه از باب امر به کلّی و امر به فرد خاصّ (مثل صم و صم فی الیوم الخمیس و ...)

پس (ما نحن فیه جای استصحاب و اشتغال نمی‌باشد).

ثانیا: اینکه می‌گفتید قاعده فراغ که دلالت دارد بر اینکه شک در انجام (نماز) پس از خروج از وقت مربوط به ما نحن فیه نیست و خالی از استناد است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۸۱

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب از شروع بحث تا بدین جا در ما نحن فیه چه بود؟

شروع بحث از اینجا بود که آیا شبهه وجوبیّه موضوعیّه جای برائت است و یا جای احتیاط؟ فی‌المثل اگر من ندانستم که آیا نمازی از من فوت شده تا قضاء بر من واجب باشد و یا فوت نشده تا اینکه چنین قضائی برعهده من نباشد تکلیف چیست؟

جناب شیخ فرمود: باید اصالهٔ البراءهٔ جاری کنید بدین معنا که چیزی از شما فوت نشده و قضائی بر شما واجب نمی‌باشد. سپس این بحث منجر شد به بحث اقلّ و اکثر.

شیخ در اینجا نیز فرمود: اگر اجمالا بدانی که نمازی از تو فوت شده، لکن نمی‌دانی اقلّ است و یا اکثر؟

اقلّ را که متیقّن است اتیان و در اکثر برائت جاری نما. در اینجا بود که طرفین به بحث باهم پرداختند و نتیجه نظر شیخ این شد که: علم اجمالی منحل می‌شود به یک علم تفصیلی نسبت به اقلّ و یک شک بدوی در اکثر که اقلّ را اتیان و در اکثر برائت جاری می‌شود و مشهور علماء مخصوصا تا زمان شهیدین معتقد بودند که: قضاء حتّی یظنّ الفراغ و یا قضی حتّی یعلم الفراغ.

* حال شیخ به دنبال این بود که ببینند وجه این مطلب مشهور چیست و پاسخ آن چه می‌باشد؟ و لذا چهار وجه برای این فتوای حضرات ذکر نمود. تقریر وجه اوّل فتوای مشهور توسط شیخ چگونه بود؟

می‌فرماید حضرات مشهور می‌گویند: علم اجمالی داریم، لکن نمی‌دانیم که آیا اقلّ را باید قضا نمود و یا اکثر را. وقتی پای علم اجمالی به میان آید اشتغال به ذمّه حاصل می‌شود. اشتغال ذمّه یقینی، مستدعی برائت یقینیّه است.

و برائت یقینیّه به این است که اکثر را من باب مقدّمه علمیّه اتیان کنی.

* برای روشن شدن مطلب به مثال‌های زیر توجه شود؟

۱- اگر دو ظرف در مقابل شماست و شما شک دارید که این ظرف خمر است و یا آن ظرف باید من باب مقدّمه علمیّه از هر دو ظرف اجتناب کنید.

۲- چنانچه شک کردید که ظهر واجب است یا جمع؟ باید من باب مقدّمه علمیّه احتیاط کرده هر دو را بجای آورید.

۳- هنگام اشتباه قبله باید من باب مقدّمه علمیّه احتیاط کرده به چهار جهت نماز بخوانید حال:

در ما نحن فیه نیز شما اجمالاً می‌دانید که نمازهایی از شما فوت شده چه کم چه زیاد باید براساس قاعده اشتغال و از باب مقدّمه علمیّه احتیاط کرده اکثر را به جای آوری. این بود خلاصه قاعده اشتغال در باب علم اجمالی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۸۲

* خلاصه پاسخ شیخ به این وجه چه بود؟

می‌فرماید: بله ما در باب علم اجمالی یک قاعده اشتغال داریم و مقدّمه علمیّه را نیز در این باب لازم می‌دانیم، لکن آن علم اجمالی که منحل نشود مثل ظهر و جمعه و یا انائین مشتبهین و یا اشتباه قبله.

بله در این‌جور جاها احتیاط واجب است، امّا آنجا که علم اجمالی منحل می‌شود، دیگر کالعدم است و فاقد اثر. حال ما نحن فیه نیز از آن دسته علم اجمالی‌هاست که منحل می‌شوند. چرا؟

زیرا که اقلّ متیقّن است و اکثر مشکوک و لذا اقلّ را اتیان کرده در اکثر برائت جاری می‌کنیم.

* تقریر شیخ از وجه و دلیل دوّم حضرات یعنی استصحاب عدم چگونه بود؟

این بود که فی‌المثل اگر شما شک نمودید که نمازهای دیروزتان را بجا آورده‌اید یا نه؟ اصل، عدم اتیان را اقتضاء دارد یعنی الشک فی وجود کلّ حادث، عدمه.

چرا؟ زیرا همه حوادث مسبوق به عدم‌اند و لذا هرچه را که شک نمودی انجام داده‌ای یا نه؟ بگو الاصل، عدم الاتیان، پس واجب است که اکثر را انجام دهی.

* پاسخ شیخ به این وجه چه بود؟

نه تنها پاسخی از این استصحاب نداد، بلکه اشکالات وارده برآن را نیز ردّ کرد و استصحاب مزبور را سر و سامان داد و لکن پاسخ آن در متن پایانی این بخش خواهد آمد.

* تقریر شیخ از وجه و دلیل سوّم مشهور یعنی: قاعده اشتغال در امر مشکوک چه بود؟

اولا بیان می‌دارد که این قاعده اشتغال غیر از آن قاعده اشتغال است که ابتدا روی آن بحث شد. چرا؟

زیرا آن قاعده اشتغال در مورد علم اجمالی و مقدّمه علمیّه بود، لکن این قاعده اشتغال مربوط به شک در سقوط یک امر است.

فی المثل یک امری آمده بود و ما نمی‌دانیم ساقط شده است یا نه؟ که قاعده اشتغال جاری می‌شود و اشتغال یقینی برائت یقینیّه می‌طلبد.

برای مثال اوّل ظهر امری از جانب مولی متوجّه من شد ولی شک دارم که این امر از من ساقط شده است یا نه؟ که این شک، شک در سقوط امر است.

در اینجا نیاز به قاعده اشتغال است و اشتغال هم برائت یقینیّه می‌خواهد و ربطی به علم اجمالی ندارد.

* نکته اساسی در اینجا چیست؟

این است که قاعده اشتغال را چگونه در اینجا جاری می کنند؟

* پاسخ آنها چیست؟

این است که می گویند روی این حساب که امری آمده و نمی‌دانم که این امر ساقط شده یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۸۳

* پس سؤال شیخ از چیست؟

این است که در ما نحن فیه که من شک می کنم اقلّ از من فوت شده و یا اکثر؟ حضرات می گویند:

نسبت به اکثر قاعده اشتغال جاری کنید.

* دوباره سؤال شیخ در این است که روی چه امری چنین دستوری می‌دهید؟ آیا روی ملاحظه امر اوّل که فرمود بلند شو و نماز بخوان، اینکه وقتش تمام شد و از بین رفت و یا به خاطر امر جدید یعنی اقض ما فات قاعده اشتغال جاری می کنید؟ اگر بگوئید بله روی امر جدید است خواهیم گفت نسبت به اکثر که شک دارم که در حقّ من حادث شده است یا نه؟ یعنی شک دارم که اصلا اقض ما فات دارم یا نه؟

حال امری که من در حدوث آن شک دارم چه جای قاعده اشتغال است؟

بنابراین بفرمائید ببینیم این قاعده اشتغال را که به احتمال وجود امر جاری می کنید چه امری است آیا امر سابق مدّ نظرتان است و یا امر لاحق؟ اگر سابق است که مرتفع شد، اگر لاحق است که مشکوک است؟ چه پاسخ می‌دهید؟

حضرات مشهور پاسخ می‌دهند که:

اولاـ ما معتقدیم که قضاء تابع اداء است به این معنا که امر اوّل که آمد مادامی که انجام نگیرد ساقط نمی‌شود. حال اگر سؤال شود که چرا ساقط نمی‌شود، پس چرا فرموده نماز ظهر را از دلوک شمس تا غسق لیل از شما می‌خواهم و عمر این امر را همراه با مأموربه‌اش مشخص کرده و شما چطور می گوئید این مأمور به باقی است و تا انجام نشود امرش به پایان نمی‌رسد و چرا به این می گوئید این واجب موقت است پاسخ می‌دهند که: خیر این از باب تعدّد مطلوب است، چرا که مطلوب دوتاست یکی مأمور به آن است که تا انجام نشود از عهده شما ساقط نمی‌شود و یکی انجام آن مأمور به در آن‌وقت معیّن است که سپری شده و از بین رفته است.[۱۳۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۷ ؛ ص۲۸۳

لذا المقید یسقط و لکن المطلق یبقی.

* نتیجه بحث روی این مبنا چه می‌شود؟

این می‌شود که وقتی شما شک دارید که اکثر را اتیان کرده‌اید یا نه؟ خود احتمال می‌دهید که آن امر اوّل و مطلق مأمور به باقی است، لکن مقیّد آن بالاطاعه یا بالمعصیهٔ از میان رفته است.

پس روی احتمال بقای امر اشتغال یقینیّه حاصل می‌شود و اشتغال یقینی برائت یقینیّه می‌خواهد.

پس باید احتیاط کرده، اکثر را بجای آورید. خلاصه اینکه به شما می گویند: ما قاعده اشتغال را در ما نحن فیه از روی تعدّد مطلوب درست می کنیم.

* چه نتیجه‌ای از این پاسخ حضرات به دست می‌آید؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۸۴

این نتیجه که اگر مولی هم نمی‌فرمود: اقض ما فات ما به شما می گفتیم که اقض ما فات. چرا؟

زیرا که مطلوب مطلق این امر که نماز باشد به حال خود باقی و برعهده توست.

* اگر به مشهور گفته شود که قضا تابع ادا نیست، بلکه تابع امر جدید است چه پاسخ می‌دهید؟

می گویند اگر بگوئید قضا تابع ادا نیست بدین معنا که اگر شارع نمی‌فرمود:

اقض ما فات، کسی به شما نمی گفت روی امر اوّلی قضا کنید چرا که معصیت کرده و کار تمام‌شده است. به شما می گوییم: امر دوّم تنها جنبه استکشاف دارد و نه جنبه استبداء یعنی: این امر دوّم آمده تا قرینه شود و به ما بفهماند که آن امر اوّل چه مطلق چه مقیّد از میان رفت و منحل شد.

پس اگر ما قضاء را براساس امر جدید واجب بدانیم، این امر را استکشافی دانسته و نه استبدائی در نتیجه باز هم همان نتیجه را می گیریم که:

تولی که شک داری اکثر را بجا آورده‌ای یا نه؟ احتمال می‌دهی که آن امر اوّل هنوز هم باقی باشد و لذا باید قاعده اشتغال را اجرا کرده، اکثر را اتیان کنی.

* پاسخ شیخ از این استدلال حضرات چیست؟

شیخ در پاسخ به این استدلال که در حقیقت پاسخ از استصحاب قبلی نیز در آن وجود دارد می‌فرماید:

عیب اوّل این استدلال این است که از کجا معلوم که تعدّد مطلوبی در کار باشد؟ و از کجا که امر اوّل منحل به مطلق و مقید شود؟ بلکه امر اوّل آمد و نماز را از دلوک شمس تا غسق اللیل واجب نمود و این امر تنها مقیّد است به آن‌وقت نه منحل به مطلق و مقیّد. لذا غروب که شد این امر یا بالاطاعهٔ و یا بالمعصیهٔ تمام می‌شود. و اما قضائی که واجب است با امر جدید است، امر جدید نیز استکشافی نبوده بلکه استبدائی و تازه است. امر اول امری بود که رفته بود روی ادا و این امر جدید امری است که رفته روی قضاء به عبارت دیگر: موضوع امر اوّل ادا بود و موضوع امر دوّم قضاء است و شما خلط مبحث کردید.

* و لذا شیخ می‌پرسد بالاخره این قاعده اشتغال را چگونه جاری می کنید اگر روی امر اوّل است که از بین رفته و اگر روی امر جدید است که شک در حدوث آن دارید؟ پس اشکال ما به قوت خود باقی است؟ تشبیه شیخ در مسئله چیست؟

می‌فرماید: ما نحن فیه یعنی اداء و قضاء یک امر دارد و این یک امر، از قبیل امر به شیء و امر به بدل است. یعنی امری آمده روی شیء و امر دیگری آمده روی بدل آن شیء و این دو امر متغایرند حال: در ما نحن فیه که مکلّف شک دارد، جای قاعده اشتغال نمی‌باشد، چرا که امر به شیء که از میان رفت امر به بدل را هم که در حدوثش شک دارد.

پس ما نحن فیه از قبیل مطلق و مقیّد نیست که به فرض اگر مقیّدش رفت مطلقش باقی باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۸۵

به عبارت دیگر ما نحن فیه یعنی اداء و قضاء از قبیل امر به کلّی و امر به فرد آن کلّی نیست.

و در تبیین آن به ذکر مثالهایی پرداخته، می‌فرماید: ما نحن فیه مثل اینجا نیست که مولی به عبدش می گوید: روزه بگیر، آن‌هم روز پنج‌شنبه بگیر تا روزه بگیر یک امر کلّی باشد و روز پنج‌شنبه بگیر یک امر جزیی. و چنانچه عبد روز پنج‌شنبه روزه نگرفت، هرچند روزه آن روزش از بین رفته ولی روزه مورد نظر مولی سر جایش باشد و او موظف به اتیان آن در زمانی که امکان می‌یابد.

پس ما نحن فیه از قبیل امر به شیء است به بدل آن است و نه از اموری که شما گفتید.

* دوّمین پاسخ شیخ چیست؟

می‌فرماید: مگر شما نمی گوئید شک پس از وقت قابل اعتناء نیست، حال اگر مکلّف شک کرد که آیا دو سال پیش از این نمازهایش را خوانده است یا نه؟ آیا این شک بعد از وقت نیست؟ اگر هست پس چرا قاعده اشتغال جاری می کنید؟ اگر این شک

قبل از تمام شدن وقت بود، استصحاب شما درست بود، لکن شک بعد از وقت است.

پس باید بدانید شک پس از وقت جای قاعده فراغ است یعنی بگو که ان‌شاءالله به جا آورده‌ام و این جواب هم از قاعده استصحاب است و هم از قاعده اشتغال.

* سومین پاسخ شیخ به حضرات چیست؟

این است که چطور قاعده اشتغال را فی ما تحمّله ابویه جاری نکردید و گفتید اقلّ را به جا آورید ولی در ما تحمّله عن نفسه جاری می‌کنید؟

پس: هنگام شک در اقلّ و اکثر نماز ابوین باید این قواعد را جاری می‌کردید چرا نکردید؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۸۶

المطلب الثالث فیما دار الأمر فیه بین الوجوب و الحرمهٔ و فیه مسائل:

المسألهٔ الاولی فی حکم دوران الأمر بین الوجوب و الحرمهٔ من جههٔ عدم الدلیل علی تعیین أحدهما بعد قیام الدلیل علی أحدهما کما إذا اختلفت الأمّهٔ علی القولین بحیث علم عدم الثالث.

و لا ینبغی الإشکال فی إجراء أصالهٔ عدم کلّ من الوجوب و الحرمهٔ- بمعنی نفی الآثار المتعلّقهٔ بکلّ واحد منهما بالخصوص- إذا لم یلزم مخالفهٔ علم تفصیلی، بل و لو استلزم ذلک علی وجه تقدّم فی أول الکتاب فی فروع اعتبار العلم الإجمالی.

و إنّما الکلام هنا فی حکم الواقعهٔ من حیث جریان أصالهٔ البراءهٔ و عدمه، فإنّ فی المسألهٔ وجوها ثلاثهٔ:

الحکم بالإباحهٔ ظاهرا، نظیر ما یحتمل التحریم و غیر الوجوب، و التوقّف بمعنی عدم الحکم بشیء لا ظاهرا و لا واقعا و وجوب الأخذ بأحدهما بعینه أو لا بعینه.

و مرجعه إلی إلغاء الشارع لکلا الاحتمالین، فلا حرج فی الفعل و لا فی الترک بحکم العقل، و إلّا لزم الترجیح بلا مرجح.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۸۷

ترجمه:

[مطلب سوم: در جایی که امر بین وجوب و حرمت دایر شود]

مسأله اوّل [در حکم دوران امر میان وجوب و حرمت بخاطر فقدان دلیل جهت تعیین یکی از آن دو پس از اقامه دلیل بر یکی از وجوب و حرمت]

اشاره

در حکم دوران امر میان وجوب و حرمت بخاطر فقدان دلیل جهت تعیین یکی از آن دو پس از اقامه دلیل (اجمالی) بر یکی از وجوب و حرمت. چنانکه اگر اختلاف کنند امت مسلمان بر دو قول به‌گونه‌ای است که نبود قول سومی از آن دانسته می‌شود. (مثلا برخی ردّ سلام را بر مصلّی واجب و برخی آن را حرام دانسته‌اند، حال درست است که هیچیک از وجوب و حرمت بر ما معیّن نشده و لکن اجمالا می‌دانیم که یکی از این دو برعهده ماست و نه امر دیگری).

مرحله اوّل از بحث

و اشکال کردن به اجراء اصالت عدم هریک از وجوب و حرمت (که) به‌معنای نفی و برداشتن اثر (و یا آثار) اختصاصی متعلّق به

هريك از آن دو است شايسته نيست در صورتى كه (اين اجراء) مستلزم مخالفت (علم اجمالى) و علم تفصيلى عملى نباشد، بلكه بنا بر آن قولى كه در اوّل كتاب در فروع اعتبار علم اجمالى گذشت اگر مستلزم (مخالفت علم اجمالى عملى هم باشد) مشكل ندارد (چرا كه برخى گفته‌اند علم اجمالى كالعدم و فاقد اثر است).

مرحله دوم از بحث

سخن ما در اينجا (يعنى: دوران بين المحذورين) در حكم واقعى است از اين جهت (كه آيا) اصالة البراءة جارى مى‌شود يا نه؟ (با اينكه علم اجمالى ما به جنس تكليف است. يعنى: اجمالاً مى‌دانيم كه يا وجوب است و يا حرمت).

اقوال و وجوه مختلفه در اين مسئله

۱- حكم به اباحه ظاهريّه (و اجراء اصل برائت نسبت به هريک از احتمال وجوب و حرمت) مثل:
شبهات وجوبيه و شبهات تحريميّه.
۲- توقف است به‌معناى حكم نكردن به چيزى نه ظاهرى و نه واقعى (و بلا- حكم فرض كردن مسئله است) و بازگشت توقّف به القاء شارع است در (بلا- حكم بودن) هريک از دو احتمال، پس به حكم عقل حرجى در فعل و ترک وجود ندارد (در نتيجه: به خاطر بلا حكم بودن هم فعلش جايز است، هم تركش)، وگرنه (اگر براى يک طرف حكم‌تراشى كنيم) ترجيح بلا مرجّح لازم آيد.
۳- وجوب اخذ به يكى از دو طرف وجوب و يا حرمت است بعينه و يا لا بعينه.
ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۲۸۸

(تشريح المسائل)

* دومين اصل از اصول عمليه چه اصلى است؟
اصالة التخيير است كه:
۱- يک اصل عقلى محض است، يعنى حاكم به آن عقل مستقل است.
۲- مجراى آن، دوران بين المحذورين است
* دوران بين المحذورين در دو عمل است يا درك عمل؟
۱- گاهى در دو عمل است، مثلا- علم اجمالى داريم به اينكه در اسلام يا نماز جمعه واجب است و يا شرب خمر حرام، لكن علم تفصيلى نداريم كه حكم شرعى كدام است؟ آيا وجوب جمعه است و يا حرمت شرب خمر؟
* در چنين مواردى باتوجّه به وجود علم اجمالى جاى جريان احتياط و يا اجراء اصل عدم؟
چون اجراء اصل عدم در ناحيه احتمال وجوب و احتمال حرمت مستلزم مخالفت عمليه قطعيّه با علم اجمالى است و علم اجمالى هم واقع را در ما منجرّ مى‌كند، جاى جريان احتياط است. يعنى: هم بايد نماز جمعه را اتيان كنيم، هم بايد شرب خمر را ترك نماييم. و گاهى اشتباه واجب با حرام در يك عمل است كه از اين اشتباه تعبير به دوران امر بين المحذورين مى‌شود.
* مورد بحث ما در اينجا كدام يک از دو مورد فوق است؟
مورد اخير است يعنى آنجا كه اشتباه واجب با حرام در يك عمل است. مثل اينكه شما شك كنيد كه آيا جواب سلام بر مصلّى واجب است يا حرام؟ و آيا دفن ميت كافى واجب است يا حرام.
* منظور از دوران بين المحذورين چيست؟

این است که مکلف نمی‌تواند که هر دو طرف وجوب و حرمت را رعایت کند چرا که اجتماع نقیضین پیش می‌آید. به عبارت دیگر: نه موافقت قطعیه با هر دو طرف میسورات و نه مخالفت قطعیّه.

* پس تکلیف چنین مکلّفی چیست؟

این است که:

۱- یا عمل واحد را انجام می‌دهد که با احتمال وجوب موافقت کرده و موافقت احتمالیه حاصل می‌شود.

۲- و یا عمل واحد را ترک می‌کند که با احتمال حرمت موافقت کرده و موافقت احتمالیه حاصل می‌شود.

* صور مختلف شک را جهت یادآوری در یک چارت مختص نشان دهید.

- صور شک به‌طور کلی ۴۸ صورت است. از مجموعه این صور ۲۴ تا مربوط به استصحاب و ۱۲ تا مربوط به احتیاط و ۱۲ تا مربوط به دو اصل برائت و تخییر است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۸۹

* صور اخیر تحت چه عناوینی مطرح شده‌اند؟

تحت عنوان سه مطلب:

- مطلب اوّل: شک در تکلیف و شبهه وجوبیه است که دارای چهار مسئله بود و بیان آن در بحث برائت گذشت که مجرای اصل برائت است.

- مطلب دوم: شک در تکلیف و شبهه وجوبیه که دارای چهار مسئله و مجرای اصالهٔ البراءهٔ است که مفصلا مورد بحث قرار گرفت.

- مطلب سوّم: شک در (نوع) تکلیف (و نه جنس آن) و دوران بین المحذورین است که در اینجا مورد بحث قرار می‌گیرد و مجرای اصالهٔ التخییر است.

* مطلب اخیر دارای چند مسئله است؟

دارای چهار مسئله است:

دوران بین المحذورین بجهت فقدان نصّ.

دوران بین المحذورین بجهت اجمال نصّ.

دوران بین المحذورین بجهت تعارض نصّین.

دوران بین المحذورین بجهت شبهه موضوعیه.

* اولین مسئله از مسائل اربعه مطلب سوم چیست؟

دوران بین المحذورین یعنی: وجوب و حرمت است

* منشا این شبهه چیست؟

فقدان نصّ.

* آیا مراد از فقدان نصّ در اینجا این است که اصلا نصّی وجود ندارد؟

خیر، بلکه اجمالا می‌دانیم که یکی از وجوب و یا حرمت دلیل دارد ولی این حکم کدامیک از وجوب و یا حرمت است نمی‌دانیم.

به عبارت دیگر: دلیل بر تعیین یکی از آن دو نداریم.

فی‌المثل: نصف علماء امت فرموده‌اند نماز جمعه در عصر غیبت واجب است و نصف دیگر فرموده‌اند: حرام است.

* با توجّه به مقدّمات مزبور مراد از (کما اذا اختلفت الأمّهٔ علی القولین ...) چیست؟

این است که:

۱- از طرفی برحسب روایات متواتره می‌دانیم که هیچ واقعه و حادثه‌ای خالی از حکم نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۹۰

۲- و از طرف دیگر هر دو گروه امت بر اینکه حکم ثالثی در این واقعه غیر از وجوب یا حرمت وجود ندارد متفق‌اند.

پس: امر منحصر می‌شود به یکی از این دو که جمعه یا واجب است یا حرام، لکن هیچ دلیلی بر تعیین یکی از این دو وجود ندارد:

و یا فی‌المثل:

نصف علماء امت گفته‌اند: دفن میّت کافر واجب است و نصف دیگر گفته‌اند حرام است. یعنی همچون مثال قبل دوران بین المحذورین است.

حال سؤال این است که: در چنین مواردی چه باید کرد؟

* قبل از پاسخ به سؤال مزبور جهت روشن شدن محل نزاع بفرمایید مباحث موجود در دوران امر میان وجوب و حرمت راجع به چیست؟

۱- یک بحث راجع به استصحاب عدم هریک از وجوب و حرمت است که به مناسبت اینجا مطرح شده است.

۲- و یک بحث راجع به اصول ثلاثه دیگر است که باید دید ما نحن فیه مجرای کدامیک از آنهاست؟

* حاصل مطلب در (و لا ینبغی الاشکال فی اجراء اصالة عدم کلّ من الوجوب و الحرمة ...) چیست؟

این است که: استصحاب عدم نسبت به آثار مختصه هریک از وجوب و حرمت بلا اشکال است.

فی‌المثل: شما نذر کرده‌ای که اگر زمانی واجبی را انجام دادی به شکرانه آن ۱۰۰ تومان صدقه بدهی.

حال آمدی و پس از اینکه نماز جمعه را خواندی و یا میّت کافر را دفن کردی شک کنی که آیا نماز جمعه واجب است و شما واجبی را انجام داده‌ای تا تصدّق و وفاء به نذر بر شما واجب باشد یا نه؟

در اینجا می‌توانی استصحاب کنی عدم وجوب را و نتیجه بگیری که پس تصدّق بر من واجب نیست.

و یا فی‌المثل: نذر کرده‌ای که هرگاه حرامی را ترک نمودی به شکرانه این ترک حرام ۲۰۰ تومان صدقه بدهی.

حاصل آمد و پس از اینکه شرب تتن را ترک کردی شک کنی که آیا شرب تتن حرام است تا تو ترک حرامی کرده و تصدّق بر تو واجب باشد و یا اینکه نه حرام نیست؟

در اینجا استصحاب می‌کنی عدم حرمت را و نتیجه می‌گیری عدم وجوب تصدّق را بر خودت.

* پس مراد از (بمعنی نفی الآثار المتعلقة بکلّ واحد منهما بالخصوص) چیست؟

این است که: استصحاب عدم چنانکه گذشت تنها در آثار مختصّه هریک از وجوب و حرمت اجراء می‌شود و نه در آثار مشترکه که بر کلّی و قدر جامع بار می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۹۱

فی‌المثل: شما قسم می‌خوری که اگر مرتکب یک تکلیف الزامی شدی ۵۰۰ تومان صدقه بدهی حال آمدی و پس از اینکه نماز جمعه را خواندی شک کنی که آیا نماز جمعه یک تکلیف الزامی است یا نه؟ چه می‌کنی در اینجا نمی‌توانی استصحاب کنی عدم وجوب و یا عدم حرمت جمعه را و نتیجه بگیری عدم وجوب تصدّق بر خودت را. چرا؟

زیرا جمعه فی الواقع یا واجب است یا حرام و هریک از این دو که باشد، شما مرتکب تکلیف الزامی شده‌ای، پس تصدق بر شما واجب است.

* پس مراد از (اذا لم یلزم مخالفة علم تفصیلی ... الی آخر) چیست؟

این است که:

۱- اجرای استصحاب عدم نسبت به آثار مختصّه، تا زمانی قابل قبول است که مستلزم مخالفت عملیّه قطعیّه با علم اجمالی نشود.

فی‌المثل: شما نذر کرده‌ای که چنانچه مرتکب حرامی شدی به جهت تنبیه خودتان دو هزار تومان صدقه بدهی و چنانچه واجبی را انجام دادی بعنوان شکرانه آن بیست هزار تومان صدقه بدهی.

حال اگر شما به‌عنوان مصلّی پاسخ سلام سلام‌کننده را دادی و یا میّت کافری را دفن کردی دیگر نمی‌توانی بگوئی، اصل عدم وجوب رد سلام است پس دادن ده‌هزار تومان بر من واجب نیست و نیز نمی‌توانی بگویی اصل عدم حرمت است پس بیست هزار تومان بر من واجب نیست چرا؟

زیرا شما علم اجمالی داری که یکی از ده و یا بیست هزار تومان از ملك شما خارج شده است. لذا با وجود علم اجمالی دیگر اصل عدم، جاری نمی‌شود.

۲- و نیز استصحاب عدم تا زمانی نسبت به آثار مختصّه وجوب یا حرمت جاری می‌شود که مستلزم مخالفت عملیّه قطعیّه با علم تفصیلی حاصل شده از علم اجمالی نشود.

فی‌المثل: در مثال بالا-اگر با وجود علم اجمالی که ده یا بیست هزار تومان از ملك شما خارج شده، هر دو مقدار را بدهید و جاریه‌ای بخرید و با او مباشرت کنید، علم تفصیلی خواهید داشت بجز اینکه این قرابت و مباشرت حرام است.

یعنی: اجراء اصل عدم وجوب و حرمت منجرّ به این مفسده می‌شود. پس در اینجا جاری نمی‌شود.

* حاصل مطلب در (انّما الکلام هنا فی حکم الواقعة من حیث جریان اصالة البراءة ... الی آخر) چیست؟

این است که:

سخن در ما نحن فیه یعنی دوران میان وجوب و حرمت و اینکه آیا اصالة البراءة در آن جاری می‌شود یا نه؟ که در این مسئله اقوال مختلفی وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۹۲

* قبل از بررسی اقوال مزبور بفرمایید که آیا اصل احتیاط در دوران بین المحذورین جاری می‌شود یا نه؟

قدر مسلّم خیر.

* چرا و به چه دلیل؟

چون‌که احتیاط یعنی موافقت قطعیه با تمام صور و حال آنکه فرض بحث در دوران بین المحذورین در جایی است که موافقت قطعیه ممکن نیست زیرا که مکلّف، اگر انجام دهد با احتمال وجوب موافقت کرده لکن با احتمال حرمت مخالفت نموده و اگر ترك کند با احتمال حرمت موافقت کرده لکن با احتمال وجوب مخالفت نموده.

در نتیجه: دائما موافقت و مخالفت احتمالی می‌باشد، و از اینجا جای احتیاط نیست.

* پس در باب دوران بین المحذورین چه باید کرد؟

پنج قول در این مقام مطرح است که باید یکی پس از دیگری مورد بررسی قرار گرفته

* مراد از (الحکم بالاباحة ظاهرا، نظیر ما یحتمل التحریم و غیر الوجوب) چیست؟

این است که: جماعتی در این‌گونه موارد نسبت به هریك از احتمال وجوب و حرمت اصل برائت جاری کرده و حکم به اباحه ظاهریه نموده‌اند به این معنا که:

۱- در جانب احتمال وجوب دلیل بر تعیین نداریم لذا شك می‌کنیم که آیا واجب است یا نه؟ در نتیجه اصل برائت از وجوب جاری می‌کنیم.

۲- و هکذا در جانب احتمال حرمت هم دلیلی بر تعیین حرمت نداریم لذا شک می‌کنیم که آیا حرام است یا نه؟ در نتیجه اصل برائت جاری کرده و حکم به اباحه ظاهریّه می‌کنیم.

* مراد از (و التّوقّف بمعنی عدم الحکم بشیء لا ظاهرا و لا واقعا) چیست؟

این است که جماعتی نیز در ما نحن فیه از نظر فتوا قائل به توقف شده‌اند. به این معنا که نه فتوا به اباحه می‌دهند و نه به وجوب و نه به حرمت و نه برطبق حکم ظاهری و نه واقعی.

بلکه اساسا حکم نکرده و واقعه را بدون حکم فرض می‌کنند آنگاه در مقام عمل در وسعت بوده و عملا الّا و لابدّ یک طرف را انجام می‌دهد و هر طرف که باشد فاقد اشکال است.

یعنی: اگر انجام دهد با احتمال وجوب می‌سازد و اگر ترکش کند با احتمال حرمت می‌سازد.

* مراد از (وجوب الاخذ باحدهما بعینه ...) چیست؟

این است که:

جماعتی می‌گویند در این‌گونه موارد مکلّف باید معیّنا جانب حرمت را اخذ کند یعنی: یجب علینا الالتزام باحدهما المعیّن و هو احتمال الحرمهٔ لا الوجوب.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۹۳

* پس مراد از (او لا بعینه) در پایان متن سؤال فوق چیست؟

این است که: در ما نحن فیه، جماعتی فتوا به تخییر استمراری داده‌اند به این معنا که: در دوران بین المحذورین وظیفه ما اخذ به یکی از وجوب حرمت است لا علی التعیین.

یعنی: در انتخاب احدهما مخیّر هستم و این تخییر هم استمراری است. یعنی: هر واقعه‌ای از وقایع، حکم جداگانه‌ای دارد و مکلّف در هرکدام از آنها مخیّر است که جانب حرمت را اخذ کند و عمل را ترک کند و یا احتمال وجوب را ملتزم شود و عمل را اتیان نماید.

۲- و جماعتی فتوا به تخییر ابتدایی داده‌اند به این معنا که:

در مسئله دوران بین المحذورین باید به یک طرف اخذ کنیم ولی کدام طرف باشد در تعیین آن اختیار با ما است، منتهی تخییر ابتدایی است.

یعنی: اولین بار که چنین واقعه‌ای رخ داد و فی‌المثل میّت کافری در خارج محقّق شد مکلّف مخیّر است بین الفعل و الترک، لکن وقتی در این حادثه یک طرف را اخذ نمودیم باید در وقایع و حوادث آتیه نیز به همان طرف ملتزم شده و به آن اخذ نماییم.

به عبارت دیگر:

اگر وجوب را اختیار کرده وجوب و چنانچه حرمت را برگزیده برای همیشه حرمت باشد.

* مقدّمهٔ بفرمایید عملی که امرش دائر است میان وجوب و حرمت تعبدی است یا توصّلی؟

از چهار حال خارج نیست:

۱- یا کلاهما تعبدی باشند، بدین معنا که اگر فی الواقع واجب است تعبدی است و اگر حرام است باز هم تعبدی است.

۲- و یا یکی از دو احتمال بطور معیّن تعبدی و دیگری توصلی است، یعنی اگر مثلا در واقع واجب باشد، تعبدی است و چنانچه حرام باشد توصّلی است که ترکش محتاج به قصد قربت نیست.

۳- و یا یکی از آن دو لا علی التعیین تعبّدی و دیگری توصلی است، لکن اینکه کدامیک معینا تعبدی و کدامیک توصلی است مشخّص نیست.

۴- و یا کلاهما توصّلی هستند یعنی اگر در واقع واجب باشد ذات العمل بدون قصد قربت واجب است و چنانچه حرام باشد. ترک العمل نیاز به قصد قربت ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۹۴

متن:

و محلّ هذه الوجوه ما لو کان کلّ من الوجوب و التحریم توصلیّا بحیث یسقط بمجرّد الموافقة، إذ لو کانا تعبّدیین محتاجین إلی قصد امتثال التکلیف أو کان أحدهما المعیّن کذلک، لم یکن إشکال فی عدم جواز طرحهما و الرجوع إلی الإباحة، لأنّه مخالفة قطعیّة عملیة.

و کیف کان: فقد یقال فی محلّ الکلام بالإباحة ظاهرا، لعموم أدلّة الإباحة الظاهریّة، مثل قولهم:

«کلّ شیء لک حلال»[۱۳۴]، و قولهم: «ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[۱۳۵]، فإنّ کلّا من الوجوب و الحرمة قد حجب عن العباد علمه، و غیر ذلک من أدلّته، حتّی قوله علیه السّلام: «کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی أو أمر» علی روایة الشیخ[۱۳۶]، إذ الظاهر ورود أحدهما بحیث یعلم تفصیلا، فیصدق هنا أنّه لم یرد أمر و لا نهی.

هذا کلّه، مضافا إلی حکم العقل بقبح المؤاخذة علی کلّ من الفعل و الترک، فإنّ الجهل بأصل الوجوب علّة تامّة عقلا لقبح العقاب علی الترک من غیر مدخلیّة لانتفاء احتمال الحرمة فیه، و کذا الجهل بأصل الحرمة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۹۵

ترجمه:

بیان محل نزاع در مسئله

و محلّ (هریک از) این وجوه و اقوال آنجایی است که هریک از احتمال وجوب و احتمال حرمت توصّلی باشد (مثل دفن الکافر واجب او حرام، هرکدام که باشد توصّلی است).

به‌طوری که به مجرّد موافقت (و دفن کافر، تکلیف) واجب ساقط می‌شود (و بالعکس اگر دفن او حرام باشد و دفن نشود باز حرمت ساقط می‌شود).

زیرا اگر هر دو تعبدی باشند، نیازمند به قصد امتثال تکلیف‌اند و یا یکی از آن دو، بطور معین تعبدی و نیازمند به نیت باشد، در عدم جواز طرح این دو (قول اوّل و دوّم) و رجوع به اباحه اشکالی وجود ندارد (یعنی قول اوّل و دوم در این صورت بی‌معناست) زیرا (اخذ نکردن احد القولین) مخالفت عملیّه است.

ادلّه شرعیّه و عقلیه در اباحه ظاهریّه در دوران بین المحذورین

اشاره

گاهی در محلّ کلام (یعنی دوران بین المحذورین) قائل به اباحه ظاهریه شده‌اند، به دلیل عموم و شمول ادله ظاهریه، مثل: ۱- قولهم: کلّ شیء لک حلال. ۲- و قولهم: ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم. زیرا هریک از وجوب و حرمت علمش از بندگان خدا مستور و محجوب شده است (و به دلیل) سایر ادله اباحه ظاهریّه حتی این سخن معصوم علیه السّلام که می‌فرماید: کلّ شیء مطلق بنا بر روایت شیخ طوسی (چون یرد امر او نهی یعنی: یرد امر تعیینا یا یرد نهی تعیینا) چرا که ظاهر (حدیث) ورود یکی از این دو است به نحوی که (یکی از وجوب و یا حرمت) تفضیلا دانسته شود.

پس: در ما نحن فیه صدق می‌کند که نه امری وارد شده (تعیینا) و نه نهی (و لذا اباحه ظاهریه و دلالت ادله شرعیه برآن در اینجا

ثابت است).

علاوه بر حکم عقل به قبح مؤاخذه به هریک از فعل و ترک، زیرا که جهل به اصل وجوب عقلا علّت تامّه است برای قبح عقاب بر ترک (یعنی: در ما نحن فیه علم اجمالی به اصل وجوب نداریم بلکه اصل وجوب مشکوک است مثل: دعاء عند رؤیهٔ الهلال که نمی‌دانیم واجب است یا نه برخلاف ظهر و جمعه که ما در اصل وجوب شک نداریم بلکه شک داریم که کدام‌یک از این دو واجب است)، بدون اینکه عدم احتمال حرمت آن (یعنی: قبح عقاب بلابیان) مدخلیّت داشته باشد (که فی المثل بگوییم: بله هنگامی که شک کردیم در اصل وجوب، قبح عقاب بلابیان ندارد) و این‌چنین است (حکم) جهل به اصل حرمت (که جای جریان قبح عقاب بلابیان است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۹۶

متن:

و لیس العلم بجنس التکلیف المردّد بین نوعی الوجوب و الحرمهٔ کالعلم بنوع التکلیف المتعلّق بأمر مردّد، حتّی یقال: إنّ التکلیف فی المقام معلوم إجمالا.

و أمّا دعوی وجوب الالتزام بحکم اللّه تعالی، لعموم دلیل وجوب الانقیاد للشرع، ففیها:

أنّ المراد بوجوب الالتزام: إن ارید وجوب موافقهٔ حکم اللّه فهو حاصل فیما نحن فیه، فإنّ فی الفعل موافقهٔ للوجوب و فی الترک موافقهٔ للحرمهٔ، إذ المفروض عدم توقّف الموافقهٔ فی المقام علی قصد الامتثال.

و إن ارید وجوب الانقیاد و التدیّن بحکم اللّه فهو تابع للعلم بالحکم، فإن علم تفصیلا وجب التدیّن به کذلک، و إن علم إجمالا وجب التدیّن بثبوته فی الواقع، و لا ینافی ذلک التدیّن حینئذ بإباحته ظاهرا، إذ الحکم الظاهری لا یجوز أن یکون معلوم المخالفهٔ تفصیلا للحکم الواقعی من حیث العمل، لا من حیث التدیّن به.

و منه یظهر اندفاع ما یقال: من أنّ الالتزام و إن لم یکن واجبا بأحدهما، إلّا أنّ طرحهما و الحکم بالإباحهٔ طرح لحکم اللّه الواقعی، و هو محرّم. و علیه یبنی عدم جواز إحداث القول الثالث إذا اختلفت الأمّهٔ علی قولین یعلم دخول الإمام علیه السّلام فی أحدهما.

توضیح الاندفاع: أنّ المحرّم و هو الطرح فی مقام العمل غیر متحقّق، و الواجب فی مقام التدیّن الالتزام بحکم اللّه علی ما هو علیه فی الواقع، و هو أیضا متحقّق فی الواقع، فلم یبق إلّا وجوب تعبّد المکلف و تدیّنه و التزامه بما یحتمل الموافقهٔ للحکم الواقعی، و هذا ممّا لا دلیل علی وجوبه أصلا.

ترجمه:

وجه اوّل در پاسخ به اینکه با وجود علم اجمالی چطور به اباحه رجوع نمودید

این است که: علم به جنس تکلیف که مردّد است میان نوع وجوب و حرمت (یعنی: اصلا نمی‌دانم که حکم وجوب است یا حرمت) مثل علم به نوع تکلیف که متعلّق است به امر مردد (یعنی: وجوب و یا حرمت را می‌دانم لکن ظهر است و یا جمعه نمی‌دانم) نیست، تا اینکه گفته شود تکلیف در اینجا بالاجمال معلوم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۹۷

وجه دوّم: در پاسخ به اینکه پس التزام به حکم خدا چه می‌شود

این است که: در ادعای وجوب التزام به حکم خدای تعالی (و ملتزم شدن به آن) بخاطر عمومیّت دلیل وجوب انقیاد در برابر شرع (مثل: أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ ...* که هم شامل علم تفصیلی می‌شود و هم شامل صورت علم اجمالی). مراد از وجوب التزام:

۱- اگر وجوب موافقت عملی (با) حکم خدا اراده شده باشد، که آن در ما نحن فیه حاصل است، چرا که در فعل و انجام (دفن میّت کافر مثلا) موافقت با وجوب (حاصل می‌شود) و در ترک (دفن او) موافقت با حرمت، چرا که فرض در اینجا این است که: موافقت (با حکم خدا) متوقّف بر قصد امتثال نیست.

۲- و اگر وجوب انقیاد و تـدین (قلبی) به حکم خـدا اراده شـده است که آن (نیز) در ما نحن فیه (یعنی دوران بین المحذورین) تابع علم به حکم است.

پس: اگر تفصیلا دانسته شود این عمل واجب است یا حرام، (شما هم) تفصیلا ملتزم و متدین به وجوب (و یا حرمت) آنی.

و اگر اجمالاـ دانسته شود که این عمل واجب است (و یا حرام)، (شما هم) اجمالاـ ملتزم و متدین به وجوب (و یا حرمت) آنی فی‌الواقع (یعنی: علی ما هو علیه فی‌الواقع).

و این تـدین (به حکم الله علی مـا هو علیه فی‌الواقع) منافـاتی نـدارد بـا آن (حکم بـا ابـاحه ظـاهریه) زیرا معلوم المخالفهٔ بودن حکم ظاهری به نحو تفصیلی از جهت عمل با حکم واقعی جایز نیست و نه از جهت تـدین به آن (یعنی: منافاتی ندارد که ظاهرا متدین به اباحه باشیم و واقعا به علی ما هو علیه) و از این مطلب روشن می‌شود پاسخ آنچه گفته شد مبنی بر اینکه:

و اگرچه الزامی نسبت به یکی از این دو (وجوب و حرمت) واجب نبود و لکن طرح و دور انـداختن این دو و حکم به اباحه ظاهریه طرح حکم واقعی خداونـد است و این حرام است ولی عـدم جواز ایجاد قول سوم در زمـانی که امت بر دو قول اختلاـف نمودنـد و معلوم است که امام در یکی از دو طرف است بر همین اساس بنا گردید.

توضیـح آن دفـاع این است که: آنچه حرام است طرح (حکم الله) در مقام عمل است که (در ما نحن فیه) تحقق نـدارد. و (آنچه) در مقام تدین واجب است التزام به حکم خدا علی ما هو علیه است که آن‌هم در واقع (و دل هر مسـلمانی) محقق است. پس (اشکالی) باقی نماند جز (اینکه شما قائل به) وجوب تعبّد مکلّف و تدین او شدید. در برابر آنچه احتمال دارد موافق با حکم واقعی باشد و این از جمله اموری است که اصلا دلیلی بر وجوب آن وجود ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۹۸

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در (و محلّ هذه الوجوه ما لو کان کل من الوجوب و الحرمهٔ توصلیا) چیست؟

بیان محلّ نزاع است مبنی بر اینکه:

اقوال و وجوه مذکور در جایی متصوّرند که هر دو احتمال وجوب و حرمت و یا یکی از آن دو لا علی التعیین توصّلی باشد.

لکن اگر هر دو طرف وجـوب و حرمت یـا یکی از آن دو علی التعیین تعبـدی باشـد دیگر قـول اوّل و دوّم یعنی: ابـاحه و توقّـف در چنین جایی جریان نخواهد داشت اگرچه اقوال دیگر احتمال جریان دارند.

* سرّ مطلب چیست؟

این است که: اگر هر دو طرف تعبّدی باشد برای اجرای قول به اباحه و قول به توقّف محذور وجود دارد.

و آن مخالفت عملیه قطعیه است.

فی‌المثل: جهر به بسم الله در نمازهای یومیّه یا واجب است یا حرام؟ هریک که باشد قصد قربت لازم دارد، لذا:

اگر گفتید بسم الله واجب است و من دوست دارم آن را جهرا بخوانم می گوییم این جهری خواندن شما مخالفت عملیه است. چرا؟

زیرا که جهر به بسم اللّه یا واجب است یا حرام، اگر حرام باشد شـما مرتکب حرام شده‌ای و اگر واجب باشد چون بدون قصد قربت است باز هم مخالفت کرده‌ای.

پس در اینجا جریان قول اوّل و دوّم مستلزم مخالفت عملیه است، یعنی: یا واجب را ترک کرده‌ای یا حرام را بدون نیت ترک کرده‌ای. و حال آنکه بحث ما در موردی که مخالفت عملیه ممکن نباشد بلکه مخالفت و موافقت، احتمالی است و این منحصر به اقوال دیگر است.

* آیا اگر احدهما المعیّن تعبدی باشد باز هم اجرای قول به اباحه و توقف مخالفت عملیه است؟

بله، چرا که فی المثل:

من نمی‌دانم جهر به بسم الله واجب است یا حرام؟ لکن این را می‌دانم که اگر واجب باشد قصد قربت لازم دارد و چنانچه حرام باشد نه.

حال اگر از شما بپرسند که در اینجا قول به اباحه را اختیار می‌کنید و یا قول به توقف را، چه می‌گویید؟

اگر بگویید قول اوّل را اختیار کرده و بسم الله را جهرا می‌خوانم، به تو می‌گوییم:

این مخالفت عملیه است چرا که یا حرام را مرتکب شده‌ای و یا واجب را بدون قصد قربت اتیان نموده‌ای.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۲۹۹

و اگر بگویید: قول دوم یعنی جانب ترک را اختیار کرده‌ام باز به تو می‌گوییم:

بله، این انتخاب شما مستلزم مخالفت عملیه نیست، بلکه تنها مخالفت احتمالیه را به دنبال دارد.

بدین معنا که شاید واجب را ترک کرده باشی و لکن علم به مخالفت نداشته‌ای.

* مراد از (لعموم ادلّة الاباحة الظّاهریة ...) چیست؟

دلیل قائلین به اباحه ظاهریه در دوران بین المحذورین است مبنی بر اینکه: موضوع ادلّه برائت شرعیّه، عدم العلم است و این موضوع در ما نحن فیه نیز موجود است پس این ادلّه در ما نحن فیه نیز جاری می‌شوند و سبب حکم به اباحه ظاهریّه می‌شوند.

* اولین دلیل حضرات از ادلّه مزبور کدام دلیل است؟

این است که: در احادیث متعدّده‌ای آمده است که:

(کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف انّه حرام بعینه فتدعه) حال غایت مذکور در این عموم شامل ما نحن فیه نیز می‌شود چرا که در ما نحن فیه نیز ما علم نداریم که هذا العمل حرام بعینه، بلکه امر بر ما مشتبه است. لذا در ظاهر به حلیّت و اباحه حکم می‌کنیم.

نکته: رأی مرحوم آخوند نیز همین است که بیان شد.

* دومین دلیل حضرات از ادلّه مزبور چیست؟

حدیث حجب است که می‌فرماید: ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم حال این عموم در ما نحن فیه نیز جاری و ساری است. چرا؟

زیرا که خصوص وجوب علمش از ما محجوب است، خصوص حرمت هم علمش از ما محجوب است، پس از عهده ما مرفوع است و این همان مطلوب ماست.

* سومین دلیل حضرات از ادلّه مزبور چیست؟

این است که حدیث دیگر می‌گوید: کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه امر او نهی حال در ما نحن فیه نیز:

۱- نسبت به خصوص وجوب، امری نداریم پس اصالة البراءة جاری می‌کنیم.

۲- و نسبت به خصوص حرمت هم نهیی نداریم، و لذا حکم می‌کنیم به اباحه ظاهریه به عبارت دیگر می‌توان گفت.

۱- به حکم صدر حدیث در دوران بین المحذورین نیز حکم اباحه و اطلاق است.

۲- و غایت حدیث که حتی یرد ... باشد در ما نحن فیه نیز حاصل نشده است چرا؟

زیرا ظاهر حدیث این است که: حتّی یرد فیه امر تفصیلا یا یرد فیه نهی تفصیلا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۰۰

و حال آنکه در ما نحن فیه ما علم اجمالی داریم به ورود احدهما و نه علم تفصیلی پس: حکم می‌کنیم به اباحه ظاهریه.

* پس مراد از (مضافا الی حکم العقل بقبح المؤاخذة علی کلّ من الفعل و الترک ... الخ) چیست؟

دلیل حضرات است بر جریان برائت عقلی در ما نحن فیه (دوران بین المحذورین) مبنی بر اینکه:

- نسبت به خصوص وجوب در ما نحن فیه بیانی از شارع نرسیده.

- عقاب بلابیان قبیح است.

پس: مکلف مرخص و آزاد است.

و:

نسبت به خصوص حرمت هم در ما نحن فیه بیانی از شارع به ما نرسیده.

عقاب بلابیان هم قبیح است.

پس: مکلّف مرخص و آزاد است.

به عبارت دیگر:

گاهی شک ما بعنوان شک در تکلیف، شک در اصل وجوب است.

و گاهی شک ما بعنوان شک در مکلّف به، شک در مصداق و فرد وجوب است.

حال در قسمت اوّل که شک ما در اصل وجوب است، عقل حکم می‌کند به اینکه: عقاب بلابیان قبیح است. بنابراین:

جهل شما به اصل وجوب علّت تامه است برای قبح عقاب بر ترک، اعم از اینکه احتمال حرمت در آنجا منتفی باشد مثل مواردی که در شبهات وجوبیه بود و یا اینکه نه منتفی نباشد بلکه احتمال حرمت هم باشد مثل ما نحن فیه که در حکم عقل تفاوتی وجود ندارد، چه احتمال حرمت باشد یا نباشد.

رأی ابتدا از شیخ نیز همین است که گذشت.

* نظر جناب شیخ را راجع به قول به اباحه در ما نحن فیه بیان کنید؟

می‌فرماید: این قول اشکال ندارد، چرا که نه حرمت را می‌دانی و نه وجوب را

پس: ادله برائت مثل: کل شیء مطلق در مورد تو جریان دارد.

به عبارت دیگر: شما نسبت به هر چیزی تا زمانی که تعیینا علم به نهی و یا به امر به آن نداری مرخص و رها هستی.

* نظر اکثر حضرات اصولیین راجع به قول به اباحه در ما نحن فیه چیست؟

این است که: قول به اباحه را در ما نحن فیه قبول ندارند و معتقد هستند که حتما باید یکی از دو احتمال

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۰۱

را اخذ کرده و بدان مستلزم شد و لذا مکلّف حق ندارد که هم احتمال وجوب و هم احتمال حرمت را طرح کند و به سراغ حکم سوّمی همچون اباحه ظاهریّه برود. و در اثبات این رأی دلائلی آورده‌اند که شیخ به نقل و نقد آنی پرداخته است.

* اشکال حضرات اصولیین بر قول به اباحه چیست؟

وجود علم اجمالی در اینجا و ناسازگاری آن با قول به اباحه است، و لذا می‌گویند: علم اجمالی:

۱- گاهی به جنس تکلیف (یعنی: مطلق الالزام) است. یعنی: یقین داریم به اینکه یک تکلیف الزامی از جانب مولی برعهده ما آمده است و لکن به تفصیل نمی‌دانیم که این الزام به جانب فعل است (که واجب باشد) و یا به جانب ترک است (که حرمت باشد)؟

۲- و گـاهی علم اجمـالی به نـوع تکلیف است، یعنی یقین داریم که تکلیف الزامی وجوب است و وجوبی برعهـده مـا آمـده و لکن تفصیلا نمی‌دانیم که آیا واجب و مکلّف به، ظهر است و یا جمعه؟

حال: اشکال این است که:

همـان‌طور که علم اجمـالی به نـوع التکلیـف منجّز تکلیف است و حکم واقعی را برعهـده مکلّف فعلیّت می‌بخشـد و احتیـاط واجب است و مخالفت قطعیه حرام می‌باشد.

همین‌طور هم علم اجمالی به جنس التکلیف که مورد بحث ماست نیز از همین قبیل است با این تفاوت که:

۱- در علم اجمالی به نوع تکلیف احتیاط ممکن است، یعنی مکلّف می‌تواند هم ظهر را بخواند، هم جمعه را.

۲- در دوران امر بین المحـذورین احتیـاط ممکن نیست، یعنی مکلّـف نمی‌توانـد هم بـا احتمـال وجوب موافقت قطعیه کنـد و هم با احتمال حرمت، و لکن ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه.

پس: حتما باید به احد الاحتمالین ملتزم شد و طبق آن انجام وظیفه نمود.

به عبـارت دیگر: تو در اینجـا می‌دانی که این عمـل یـا واجب است یـا حرام، چطور بـا داشـتن علم اجمالی دو طرف تکلیف را کنار گذاشته و بوسیله ادله برائت حکم به اباحه می‌کنی، این غلط است.

خلاصه مطلب اینکه:

یا علم اجمالی منجّز و مؤثر است یا نیست، اگر هست در هر دو باب و اگر نیست در هیچ‌کدام

* پس مراد از (و لیس العلم بجنس التکلیف المردد بین نوعی الوجوب و الحرمة کالعلم ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به حضرات اصولیین مبنی بر اینکه:

قیاس علم اجمالی به جنس تکلیف به علم اجمالی به نوع التکلیف قیاسی مع الفارق است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۰۲

* چرا قیاس علم اجمالی به جنس تکلیف با علم اجمالی به نوع تکلیف مع الفارق است؟

زیرا دو فرق اساسی در این دو وجود دارد:

۱- در علم اجمالی به نوع تکلیف احتیاط ممکن است و حال آنکه در ما نحن فیه ممکن نیست.

۲- در علم اجمالی به نوع تکلیف اجراء اصل در یک طرف ترجیح بلامرجح است و در هر دو طرف مخالفت عملیه قطعیّه.

حال: هرکجا اجراء اصل مستلزم مخالفت قطعیه باشـد جاری نمی‌شود و حال آنکه از اجراء اصل در ما نحن فیه (هر طرف که باشد) مخـالفت عملیه قطعیّه پیش نمی‌آیـد چرا که مکلّف: یـا انجـام می‌دهـد که بـا احتمال وجوب موافقت کرده و یا ترک می‌کنـد که با احتمال حرمت موافقت شد، پس علم اجمالی در اینجا منجّز نیست.

بنابراین: اگر علم اجمالی در آن باب (به نوع تکلیف) مؤثر است دلیل برآن نیست که در ما نحن فیه هم چنین باشد.

* عبارت اخرای پاسخ مذکور به زبان ساده‌تر و همراه با ذکر مثال چیست؟

این است که: شیخ می‌گوید:

شمـا اصـولیین اشـتباه می‌کنیـد چرا که علم اجمـالی گـاهی در نوع تکلیف است و گـاهی در جنس تکلیف اگر علم اجمـالی به نوع تکلیف باشد بله حق اجرای اصل برائت در چنین جایی نداریم.

مثل:

۱- علم اجمالی شما به وجوب یکی از ظهر و جمعه درحالی‌که شک دارید کدامیک از این دو معینا واجب است.

۲- و علم اجمـالی شـما به حرمت یکی از دو ظرف، که اجمالاـ می‌دانیـد یکی از دو ظرف خمر است لکن شـک داریـد که این اناء

خمر است يا آن را اناء.

و حال آنكه در ما نحن فيه علم اجمالى به نوع تكليف نيست بلكه به جنس تكليف است.

يعنى: ما مى‌دانيم كه تكليفى هست امّا نوع آن را كه واجب است و يا حرمت نمى‌دانيم.

و لذا با وجوب علم اجمالى به جنس تكليف، اجراء اصل برائت در هريك از دو طرف قضيه مستلزم مخالفت عمليّه قطعيّه نمى‌شود.

پس: قول به اباحه و اجراى اصل برائت در دوران بين المحذورين بلا اشكال است.

* دومين اشكال حضرات اصوليين بر قول به اباحه ظاهريهٔ چيست؟

اين است كه: احكام خدا نياز به دو مطلب دارد. ۱- التزام ۲- امتثال.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۳۰۳

يعنى: هم بايد متعهد و ملتزم به احكام الهى باشيم و هم در خارج به آن عمل كنيم، حال شما كه در ما نحن فيه وجوب و حرمت هر دو را كنار گذاشته‌ايد چه التزامى نسبت به آن داريد.

بـه عبـارت ديگر: در دوران بين المحـذورين يـا حكم واقعى الهى در جـانب وجـوب است و يـا در جـانب حرمت پس: بايـد به احد الطرفين ملـتزم باشـيم و مجـاز نيستيم كه هر دو طرف را طرح كرده و به حكم ثـالثى به نـام ابـاحه ظـاهريه ملتزم شويم. و الّـا گرفتـار مخالفت التزاميه مى‌شويم. خلاصه اينكه هركس در ما نحن فيه قائل به اباحه ظاهريه شود ملتزم به تكليف بالاجمال نشده است.

* مقدمهٔ بفرماييد التزام بر چند نوع است؟

دو نوع:

۱- التزام قلبى، يعنى: قلبا به حكم الهى متدين باشيم و به آن گردن گذاريم.

۲- التزام عملى، يعنى در خارج و در مقام عمل با اعضاء و جوارح در برابر حكم اللّه تسليم باشيم و به آن عمل كنيم.

* با توجّه به مقدمه فوق پاسخ شيخ به اشكال مذكور چيست؟

اين است كه: وقتى شما حكم خدا را نوعا ندانيد مى‌گوييد:

حكم خدا را على ما هو عليه فى‌الواقع ملتزم هسـتم، فى المثل مى‌گويى: جهر به بسم الله هر حكمى داشـته باشد قبول دارم، دفن ميّت كافر هر حكمى داشته باشد قبول دارم.

و اين غير از اين است كه: شما بگوييد حتما بايد احد الحكمين را انتخاب كرد.

به عبارت ديگر: از نظر التزام على ما هو عليه فى الواقع را ملتزم مى‌شوم لكن از نظر حكم، قائل به اباحه مى‌شوم.

به عبارت ديگر: اگر مراد شما از وجوب التزام در ما نحن فيه، التزام عملى و موافقت عمليه با حكم الهى باشد به شما مى‌گوييم:

۱- قطعيه در دوران بين المحذورين ممكن نيست.

۲- موافقت احتماليه نيز در اينجا به‌خودى‌خود حاصل است چرا كه به حسب فرض هر دو احتمال توصّلى هستند.

حال مكلّف: يا انجام مى‌دهـد كه با احتمال وجوب موافقت كرده و يا ترك مى‌كنـد كه با احتمال حرمت موافقت شـده است. و اگر مراد شما از وجوب التزام، وجوب التزام قلبى باشد به شما مى‌گوييم:

اوّلاـ التزام قلبى در احكـام شـرعيّه فرعيه يعنى: بخش احكـام و اعمـال جوارحى واجب نيست بلكه در مسائل عقيـدتى واجب اسـت آن‌هم وجوب نفسى.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۳۰۴

ثانيا: برفرض كه وجوب التزام قلبى در فروع دين باشد به شما مى‌گوييم:

وجوب التزام تابع علم به حكم است و نه يك حكم شرعى مستقل و لذا:

اگر علم تفصیلی به حکم داشته باشیم باید التزام تفصیلی هم به آن داشته باشیم، یعنی: معتقد شویم به خصوص وجوب صلاهٔ و یا به خصوص حرمت شرب خمر و ...

و اگر علم اجمالی به حکم داشته باشیم باید به‌واقع آن‌گونه که هست ملتزم می‌شوم.

حال در ما نحن فیه:

مکلف ملتزم به حکم است علی ما هو علیه فی الواقع، بدین معنا که خدایا حکم تو را در این واقعه هرچه که هست قبول داشته و تسلیم هستم.

لکن چون تفصیلا آگاه به حکم نیست علی الظاهر ملتزم به اباحه می‌شود و التزام به اباحه در ظاهر بالتزام به‌واقع علی ما هو علیه منافاتی ندارد، چرا که حکم ظاهری نباید با حکم واقعی در مقام عمل مخالف باشد، لکن در مقام دلیلی بر این مخالفت وجود ندارد.

کما اینکه در باب شک در تکلیف و شبهات وجوبیّه یا تحریمیّه احتمال می‌دهیم که در واقع عمل واجب باشد یا در واقع حرام باشد ولی در ظاهر اباحه را مستلزم شدیم.

* مراد از (من انّ الالتزام و ان لم یکن واجبا باحدهما الّا ...) چیست؟

سومین و مهم‌ترین اشکال بر قول به اباحه است مبنی بر اینکه:

سلّمنا که التزام باحدهما المعیّن در ما نحن فیه لازم نباشد چرا که وجوب چنین التزامی تابع علم تفصیلی به حکم واقعی است.

امّا ما در اینجا یک چنین علم تفصیلی نداریم لکن طرح هر دو وجوب و حرمت و التزام به اباحه جایز نیست. چرا؟

چون مستلزم طرح حکم واقعی است و طرح واقع نیز حرام است.

پس: باید یکی از آن دو را ملتزم شویم و در انتخاب و التزام مخیر هستیم.

* شاهد حضرات بر این مدّعی چیست؟

این است که بر همین اساس که طرح حکم واقعی جایز نیست حضرات گفته‌اند:

اگر علماء امت در موردی اختلاف کرده برخی قائل به حکمی شده و برخی دیگر قائل به حاکم دیگر در حالی که ما یقین به وجود امام در یکی از دو گروه داریم، حق نداریم که هر دو قول را کنار گذاشته و احداث قوم سوم کنیم، چرا که مستلزم طرح قول امام یعنی حکم واقعی است.

حال: به همان ملاک و معیار که در مسئله اختلاف امت بر دو قول احداث قول سوم جایز نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۰۵

به همان ملاک در ما نحن فیه نیز التزام به اباحه ظاهریه نیز جایز نیست.

نکته: مناط همان طرح حکم واقعی است.

* عبارهٔ اخرای اشکال حضرات به لسان ساده‌تر چیست؟

این است که:

حکم ظاهری نباید معلوم المخالفهٔ للواقع باشد، بلکه باید طوری باشد که در آن احتمال موافق بودن با واقع داده شود.

حال آنکه شما می‌خواهید در ما نحن فیه یک حکم ظاهری پیاده کنید که مطابق با واقع نیست.

فی‌المثل: شما که می‌دانی دفن میّت کافر یا واجب است یا حرام، اگر هر دو را کنار گذاشتی اصلا احتمال می‌دهید که مطابق با واقع باشد یا نه؟

خواهید گفت که خیر، چون قطع داری که یا واجب است یا حرام و اباحه‌ای در کار نیست.

پس: حکم به اباحه در اینجا که علم داریم به مخالفت با واقع درست نیست.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که: از آنها سؤال می‌کند مرادتان از اینکه التزام به اباحه مستلزم طرح حکم واقعی است و طرح حکم واقعی حرام است. کدام طرح است؟ طرح در مقام عمل و یا طرح در مقام التزام.

۱- اگر مراد شما طرح التزامی است و حکم ظاهری التزاما مخالف حکم واقعی بشود، این بلااشکال است. چرا؟ زیرا در دوران بین المحذورین هرگز در اثر حکم به اباحه ظاهریّه طرح عملی و مخالفت عملیه قطعیّه پیش نمی‌آید، چرا که شما بعنوان مکلّف یا دفن کافر را انجام می‌دهی و یا اینکه نه انجام نمی‌دهی، چون‌که شق سوّمی وجود ندارد. اگر دفن کردی با احتمال وجوب می‌سازد و چنانچه دفن نکردی با احتمال حرمت می‌سازد.

۲- و اگر مراد شما طرح عملی باشد بدین معنا که حکم ظاهری عملا مخالف حکم واقعی بشود بله حرف شما درست بوده و چنین طرحی حرام است فی المثل:

۱- شما نمی‌دانی ظهر واجب است یا جمعه؟ اگر نه ظهر را بپذیرید و نه جمعه و حکم به اباحه ظاهریه کنید نتیجه‌اش این می‌شود که شما اصلا نماز نمی‌خوانی.

بله این مخالفت عملیّه قطعیه با حکم واقعی است که یا ظهر است و یا جمعه.

۲- در انائین مشتبهین شما نمی‌دانی که این اناء نجس است یا آن اناء؟ حال اگر اصالهٔ الاباحهٔ جاری کرده و از هر دو اناء بخورید، نتیجه‌اش این می‌شود که با حکم واقعی که فرمود: اجتنب الخمر عملا مخالفت کرده‌ای و این حرام است و حق با شماست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۰۶

۳- و اگر مرادتان این است که طرح در مقام التزام قلبی حرام و موافقت در مقام التزام واجب است به شما می‌گوییم: التزام در ما نحن فیه به یکی از دو صورت ذیل قابل تصور است:

۱- اینکه ملتزم شویم به احد الامرین معینا، که هیچ‌گونه دلیلی بر چنین التزامی نداریم.

۲- و اینکه ملتزم شویم به حکم الله واقعی علی ما هو علیه که این در ما نحن فیه حاصل است چرا که ما منکر حکم الله واقعی خداوند نیستیم بلکه آن را روی چشممان می‌گذاریم. لکن براساس روایات برائت و اباحه ظاهریّه قائل به اباحه ظاهریه می‌شویم و این دو التزام تنافی ندارند.

* پس مراد از (و الحاصل: انّ الواجب شرعا هو الالتزام و التدین ... الخ) چیست؟

این است که: التزام و تدین به احکام واقعیّه برفرض وجوب، یک حکم شرعی مستقل نیست که مثل بقیّه احکام شرعیه روی ذوات و طبایع رفته بر مکلّف واجب باشد چه بداند یا نه؟ تا که کسی بگوید پس عند الجهل هم باید احتیاط بکند. خیر.

بلکه وجوب التزام به‌واقع، تابع علم به حکم واقعی است، یعنی: ۱- اگر علم تفصیلی به‌واقع دارم باید التزام تفصیلی هم داشته باشم و الّا چنین التزامی در کار نیست.

فی المثل: بتوانم بگویم: ۱- هذا واجب ۲- کلّ واجب یجب الالتزام به/ فهذا یجب الالتزام به.

۲- و اگر علم اجمالی به‌واقع دارم باز باید به‌واقع علی ما هو علیه ملتزم شوم و این قبول و تصدیق واقع، منافاتی با التزام به اباحه ظاهریه ندارد. چرا؟

زیرا عمومات ادلّه برائت شامل ما نحن فیه هم می‌شود و گرنه در شبهات وجوبیه و تحریمیه هم امکان دارد که آنچه واقع است حرمت و یا وجوب باشد درحالی‌که ما قائل به اباحه ظاهریّه می‌شویم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۰۷

متن:

و الحاصل: أن الواجب شرعا هو الالتزام و التديّن بما علم أنّه حكم اللّه الواقعى، و وجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه أو الحرمة بعينها، من اللوازم العقليّة للعلم التفصيلى يحصل من ضمّ صغرى معلومة تفصيلا إلى تلك الكبرى، فلا يعقل وجوده مع انتفائه، و ليس حكما شرعيّا ثابتا فى الواقع حتّى يجب مراعاته و لو مع الجهل التفصيلى.

و من هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجيّة الدالّة أحدهما على الأمر و الآخر على النهى، كما هو مورد بعض الأخبار الواردة فى تعارض الخبرين[۱۳۷].

و لا يمكن أن يقال: إنّ المستفاد منه- بتنقيح المناط- وجوب الأخذ بأحد الحكمين و إن لم يكن على كلّ واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الآخر.

فإنّه يمكن أن يقال: إنّ الوجه فى حكم الشارع هناك بالأخذ بأحدهما، هو أن الشارع أوجب الأخذ بكلّ من الخبرين المفروض استجماعهما لشرائط الحجيّة، فإذا لم يمكن الأخذ بهما معا فلا بدّ من الأخذ بأحدهما، و هذا تكليف شرعى فى المسألة الاصوليّة غير التكليف المعلوم تعلّقه إجمالا فى المسألة الفرعيّة بواحد من الفعل و الترك، بل و لو لا النصّ الحاكم هناك بالتخيير أمكن القول به من هذه الجهة، بخلاف ما نحن فيه، إذ لا تكليف إلّا بالأخذ بما صدر واقعا فى هذه الواقعة، و الالتزام به حاصل من غير حاجة إلى الأخذ بأحدهما بالخصوص.

و يشير إلى ما ذكرنا من الوجه: قوله عليه السّلام فى بعض تلك الأخبار: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك»[۱۳۸]. و قوله عليه السّلام: «من باب التسليم» إشارة إلى أنّه لمّا وجب على المكلّف التسليم لجميع ما يرد عليه بالطرق المعتبرة من أخبار الأئمة عليهم السّلام- كما يظهر ذلك من الأخبار الواردة فى باب التسليم لما يرد من الأئمة عليهم السّلام، منها قوله: «لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فى ما يرويه عنّا ثقاتنا»[۱۳۹]- و كان التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتبرة المتعارضين ممتنعا، وجب التسليم لأحدهما مخيّرا فى تعيينه.

ثمّ إنّ هذا الوجه و إن لم يخل عن مناقشة أو منع، إلّا أنّ مجرّد احتماله يصلح فارقا بين المقامين مانعا عن استفادة حكم ما نحن فيه من حكم الشارع بالتخيير فى مقام التعارض، فافهم.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۳۰۸

ترجمه:

عدم صحت قیاس ما نحن فیه با باب تعارض خبرین

اشاره

و از مطالبی که گذشت، قیاس ما نحن فیه (یعنی: دوران بین المحذورین به جهت فقدان نصّ) با باب تعارض خبرین (یعنی: مسئله سوم) که هر دو خبر جامع شرایط حجیّت‌اند دو یکی از آن دو دلالت بر وجوب (دفن میّت کافر) دارد و دیگری بر حرمت (آن)، باطل می‌شود.

چنانچه این (أحدهما یأمر و الآخر ینهی) مورد و مسئله بعضی اخبار وارده در تعارض خبرین است. و امکان ندارد که گفته شود: آنچه از روی تنقیح مناط از تعارض خبرین استفاده می‌شود، وجوب اخذ به یکی از دو حکم است. اگرچه دلیل معتبری برای معارض بودن هریک از این دو با دیگری نباشد (یعنی: و لو تعارض نصّین نباشد، بلکه اجمال نصّین و یا فقدان نصّین باشد).

استدراک

البته ممکن است گفته شود: سرّ مطلب در حکم شارع در آنجا (یعنی: مسئله سوم) به اخذ یکی از دو طرف، این است که: شارع اخذ به هریک از دو خبر را که به حسب فرض هر دو دارای شرایط حجیّت‌اند واجب فرموده است.

پس: اگر اخذ به هر دو (ی آنها) باهم امکان نداشته باشد، ناگزیر از اخذ و اختیار یکی (از آن دو) هستیم (چنانکه فرموده: اذن فتخیّر).

و این (اذن فتخیّر) تکلیفی شرعی است که مربوط به (آن جنبه‌ای است که) در مسأله اصولیه است (یعنی: حجیّت الخبرین) که غیر از آن تکلیف (یعنی: وجوب یا حرمت) است که اجمالاـ تعلقش در مسئله فرعیّه به یکی از فعل (یعنی دفن کافر) و یا ترک (دفن او) معلوم است. بلکه اگر این نصّ حاکم به تخییر (یعنی: اذن فتخیّر امام) در اینجا نبود، قول به تخییر از این جهت (در اینجا) امکان داشت (و خود چنین حکم داشتیم). به خلاف مسأله وجوب التزام، چرا که جز اخذ و اختیار به آنچه واقعا در این واقعه و حادثه صادر شده تکلیفی وجود ندارد. (یعنی: همان حکم الله واقعی). و التزام به این (حکم الله واقعی هم) که بدون نیاز به اخذ (و انگشت گذاشتن روی خصوص یکی از آن دو) حاصل است.

شاهد شیخ بر تفاوت میان باب فقدان نصّ با باب تعارض نصوص

اشاره

و اشاره دارد به آنچه ما در این وجه گفتیم (که عجز تو باعث صدور اذن فتخیر شد): این قول امام علیه السّلام در اخبار علاجیّه است که فرمود:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۰۹

هریک از دو خبر را از باب تسلیم الحجهٔ اخذ کنی، تو را در وسعت قرار می‌دهد.

و این فراز از فرموده امام علیه السّلام که می‌فرماید: من باب التسلیم؛ اشاره دارد به هنگامی که تسلیم در برابر تمام اخبار وارده از ائمه، از طرق معتبره واجب است.

چنانکه این مطلب از اخبار وارده در باب تسلیم نیز آشکار می‌گردد، و از جمله این اخبار این سخن امام علیه السّلام است که می‌فرماید: هیچ عذر و بهانه‌ای برای احدی از پیروان ما در تشکیک در آنچه افراد مورد ثقه ما از ما روایت می‌کنند وجود ندارد.

و حال آنکه تسلیم در برابر دو خبر متعارض وارده شده از طرق معتبره غیرممکن است پس تسلیم در برابر یکی از آن دو واجب و حال آنکه (مکلّف) در تعیین (آن یکی) مخیّر است.

احتمال سببیّت هم در اینجا مانع از تعدّی است.

سپس بدان که:

این وجه (که ما ذکر کردیم و گفتیم که: فرق است میان وجوب التزام به احد الحکمین و وجوب تسلیم در برابر احد الخبرین) اگرچه خالی از مناقشه و یا منع نیست، امّا مجرّد احتمالی بودن این مطلب برای فرق میان مسئله مورد بحث ما (یعنی فقدان نصّ) و مسئله سوّم (که تعارض نصّین است)، صلاحیّت دارد.

و مانعی است که (شما) حکم ما نحن فیه را از حکم شارع به تخییر در مقام تعارض، استفاده کنی (چرا که اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۱۰

(تشریح المسائل)

* مراد از (و من هنا یبطل قیاس ما نحن فیه بصورة تعارض) چیست؟

بیان چهارمین دلیل حضرات اصولیین است بر ابطال قول به اباحه مبنی بر اینکه: همان‌طور که در باب تعارض نصّین که نصّی دلالت بر وجوب دفن میّت کافر دارد و نصّی دیگر دلالت بر حرمت آن، از اخبار علاجیه استفاده کرده می گوییم:

طرح هر دو حدیث صحیح نمی‌باشد و باید یکی از دو طرف را امتثال نمود و در انتخاب آن یک طرف هم مخیّر هستیم.

همین‌طور هم در باب فقدان نصّ نمی‌توانیم هر دو طرف را طرح کرده به سراغ اباحه رویم بلکه باید یکی از آن دو را ملتزم شده که در انتخاب آن نیز مخیّر هستیم.

* پاسخ شیخ به دلیل مذکور چیست؟

این است که: قیاس باب فقدان نص با باب تعارض نصوص مع الفارق است.

چرا که:

۱- در باب متعارضین هریک از دو خبر جامع الشرائط، حجّت هستند و الّا تعارض نمی کردند و عمل به هریک بر ما واجب می‌بود.

۲- لکن در اثر تعارض امکان اخذ به هر دو وجود ندارد، و لذا نوبت می‌رسد به اینکه باید به یکی از آن دو اخذ کنیم و از آنجا که اخذ به احدهما معیّنا مستلزم ترجیح بلا مرجح است.

پس: نوبت به تخییر می‌رسد عقلا.

امّا در ما نحن فیه ادلّه وجوب التزام به حکم الله، دلالت نمی کنند بر وجوب التزام به هر حکمی بخصوصه تا شما بگویید.

۱- در ما نحن فیه التزام به هر دو ممکن نیست پس باید به یکی ملتزم شد.

۲- التزام به یکی ترجیح بلا مرجح است.

پس: باید تخییر را پذیرفت.

* پس مراد از (و یشیر الی ما ذکرنا من الوجه: قوله علیه السّلام فی بعض ...) چیست؟

دلیل و شاهد شیخ است بر این فرق‌گذاری و تفاوت میان باب فقدان نصّ و باب تعارض نصوص مبنی بر اینکه: در برخی روایات متعارضین آمده: بایّهما اخذت من باب التّسلیم وسعک.

حال: از طرفی کلمه: التسلیم دلالت دارد بر اینکه مکلّف باید به هرآنچه از طرق معتبره از ائمه می‌رسد ملتزم باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۱۱

از طرفی تسلیم در برابر هر دو حدیث متعارض غیرممکن است.

از طرفی تسلیم در برابر احدهما المعین نیز ترجیح بلامرجح است.

پس: الّا و لا بد باید قائل به تخییر شد.

* مراد از (ثمّ ان هذا الوجه و ان ا ... یخل) چیست؟

ضمن اشاره به اشکالی که در وجه مذکور وجود دارد و برای حکم به تخییر در متعارضین از آن استفاده شد و بعنوان شاهدی بر تفاوت ما نحن فیه و باب متعارضین مطرح گردید، این استفاده بر مبنی سببیت درست است.

* چرا وجه مذکور مبتلا به اشکال است؟

زیرا در باب حجیّت خبر واحد دو قول وجود دارد: ۱- قول به سببیّت ۲- قول به طریقیّت.

حال: وجه مذکور بر مبنای سببیّت درست است و نه بر مبنای طریقیّت.

* چرا وجه مزبور بر مبنای سببیّت صحیح است و اشکال این مبنا چیست؟

زیرا:

مسئله تعارض خبرین براساس سببیّت، از باب تزاحم مصلحتین است و قانون تزاحم مصلحتین نیز این است که: اگر اهم و مهم بودند، معینا باید اهم را اخذ و عمل نمود.

و اگر متساویین بودند عقل حاکم به تخییر می‌کند و بیان شارع مؤکّد حکم عقل می‌شود.

* چرا وجه مزبور بر مبنای طریقیّت صحیح نبوده، و مبتلا به اشکال است؟

زیرا قاعده اولیه بر مبنای طریقیت یا تساقط است یا توقّف، و حکم تخییر خلاف این قاعده و براساس نصوص است.

و لذا به مناط رعایت احکام واقعیه نباید واقع طرح شود.

حال: به همین مناط باید در ما نحن فیه نیز چنین کرد.

پس: وجه مذکور مبتلا به اشکال است لکن همین مقدار که سببیت را احتمال بدهیم کافی است که حق تعدی نداشته باشیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۱۲

متن:

و بما ذکرنا، یظهر حال قیاس ما نحن فیه علی حکم المقلّد عند اختلاف المجتهدین فی الوجوب و الحرمهٔ.

و ما ذکروه فی مسألهٔ اختلاف الامّهٔ لا یعلم شموله لما نحن فیه ممّا کان الرجوع إلی الثالث غیر مخالف من حیث العمل لقول الإمام علیه السّلام، مع أنّ عدم جواز الرجوع إلی الثالث المطابق للأصل لیس اتّفاقیا.

علی: أنّ ظاهر کلام الشیخ القائل بالتخییر- کما سیجیء- هو إرادهٔ التخییر الواقعی المخالف لقول الإمام علیه السّلام فی المسألهٔ، و لذا اعترض علیه المحقق[۱۴۰]: بأنّه لا ینفع التخییر فرارا عن الرجوع إلی الثالث المطابق للأصل، لأنّ التخییر أیضا طرح لقول الإمام علیه السّلام.

و إن انتصر للشیخ بعض[۱۴۱]: بأنّ التخییر بین الحکمین ظاهرا و أخذ أحدهما، هو المقدار الممکن من الأخذ بقول الشارع فی المقام. لکن ظاهر کلام الشیخ قدّس سرّه یأبی عن ذلک، قال فی العدّهٔ:

إذا اختلفت الامّهٔ علی قولین فلا یکون إجماعا، و لأصحابنا فی ذلک مذهبان: منهم من یقول:

إذا تکافأ الفریقان و لم یکن مع أحدهما دلیل یوجب العلم أو یدلّ علی أن المعصوم علیه السّلام داخل فیه، سقطا و وجب التمسّک بمقتضی العقل من حظر أو إباحهٔ علی اختلاف مذاهبهم، و هذا القول لیس بقویّ.

ترجمه:

اوّلا: آنچه در مسأله اختلاف (علما) امت علی القولین گفته‌اند، شمولش بر ما نحن فیه که از (طرح دو قول) و رجوع به قول ثالث از جهت عمل مخالف قول امام نمی‌باشد (و صرفا مخالفت التزامیّه ظاهریه است) معلوم نیست.

ثانیا: عدم جواز رجوع به قول ثالثی که مطابق با اصل است، اجماعی و اتفاقی نیست (بلکه عده‌ای قائل‌اند که یطرح القولان و یرجع الی الاصل).

ثالثا: ظاهر کلام شیخ طوسی رحمه اللّه که قائل به تخییر است (چنانکه در آینده خواهد آمد) همان اراده تخییر واقعی است که مخالف قول امام علیه السّلام است در این مسئله (چون امام یا با این گروهی است که تعیینا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۱۳

گفته وجوب و لا غیر و یا با آن گروه است که گفته حرمت است و لا غیر و حال آنکه شما گفتید تخییر و این خود قول سومی است که مخالف با آن دو قول است.)

اعتراض محقق رحمه اللّه به شیخ طوسی رحمه اللّه

و لذا جناب محقق برایشان اعتراض نموده به اینکه:

این تخییر (شما) جهت فراز از رجوع به قول ثالثی که (دیگران گفته‌اند) مطابق اصل است سودی ندارد، چرا که این تخییر (خود) طرح قول امام علیه السّلام است.

اگرچه کمک کرده‌اند شیخ طوسی را برخی (مثل سلطان العلماء در معالم) به اینکه، این تخیر (شیخ طوسی) میان دو حکم ظاهری است و ملتزم شدن به یکی از آن دو طرف، همان مقدار ممکنی است که از قول شارع در این مقام اخذ می‌شود (و به دست می‌آید).

لکن ظاهر کلام شیخ طوسی از این (تخییر ظاهری) ابا دارد، چرا که شیخ در عدّه فرموده است: وقتی امت اختلاف کردند بر دو قول (این دیگر) اجماع بسیط نمی‌باشد (بلکه اجماع مرکب است) و برای اصحاب ما در این مسئله دو مذهب است:

۱- برخی از ایشان می‌گویند: اگر این دو گروه متساوی‌اند درحالی‌که با هیچیک از این دو گروه دلیلی که موجب علم تفصیلی (ما) به صدق بشود و یا دلالت کند بر اینکه امام داخل در آن گروه است نباشد (هر دو قول) سقوط می‌کنند و تمسّک به مقتضای عقل (اعم از اینکه اصل اولی در اشیاء) خطر باشد و یا اباحه، واجب می‌شود: (البته) بنا بر اختلاف مذاهبشان.

و این قول (که یطرح القولان و یرجع الی الاصل) قول قوی و (قابل قبولی) نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۱۴

متن:

ثمّ علّله باطّراح قول الإمام علیه السّلام، قال: و لو جاز ذلک لجاز مع تعیین قول الإمام علیه السّلام ترکه و العمل بما فی العقل.

و منهم من یقول: نحن مخیّرون فی العمل بأیّ القولین، و ذلک یجری مجری خبرین إذا تعارضا، انتهی.

ثمّ فرّع علی القول الأوّل جواز اتّفاقهم بعد الاختلاف علی قول واحد، و علی القول الثانی عدم جواز ذلک، معلّلا بأنّه یلزم من ذلک بطلان القول الآخر، و قد قلنا: إنّهم مخیّرون فی العمل، و لو کان إجماعهم علی أحدهما انتقض ذلک، انتهی.

و ما ذکره من التفریع أقوی شاهد علی إرادة التخییر الواقعی، و إن کان القول به لا یخلو عن الإشکال.

هذا، و قد مضی شطر من الکلام فی ذلک فی المقصد الأول من الکتاب، عند التکلّم فی فروع اعتبار القطع، فراجع.

و کیف کان: فالظاهر بعد التأمّل فی کلماتهم فی باب الإجماع إرادتهم ب «طرح قول الإمام علیه السّلام» الطرح من حیث العمل، فتأمّل.

ترجمه:

سپس: این (عدم قوّت و غیر قابل قبول بودن) را معطّل کرده به (اینکه این قول مستلزم) طرح قول امام علیه السّلام است و فرموده:

اگر در اینجا طرح قول امام جایز باشد، ترک قول امام نیز در صورت تعیین و عمل به آنچه عقل حکم می‌کند جایز خواهد بود.

و برخی از علماء می‌گویند: ما در عمل مخیّر هستیم به هریک از دو قول (که بخواهیم) عمل کنیم. و این دو قول جاری مجرای دو خبراند هنگامی که تعارض می‌کنند.

سپس متفرع نموده (و نتیجه گرفته):

۱- بر قول اوّل (که یطرح القولان و یرجع الی الاصل است) جواز اتفاق و اجماعشان بر یک قول را پس از اختلاف.

۲- و بر قول دوم (که تخییر بود) عدم جواز این اتفاق را پس از اختلاف، و علّت آورده است (این عدم جواز اتفاق را) به اینکه لازم می‌آید از این (اتفاق‌نظر) بطلان قول دیگر درحالی‌که ما گفته بودیم که ایشان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۱۵

در عمل مخیّرند و حال آنکه اگر اجماع ایشان بر یکی از دو قول باشد ناقض آن قول حقّ است (چرا که ایشان گفتند: در لوح

محفوظ نوشته است که دفن کافر واجب و حرام بدین معنا که هر دو حق است حال چگونه می‌شود بر یک مسئله توافق کرده و آن را که حق می‌دانسته ناحق اعلام کند).

هرطور که باشد: این تفریع (و نتیجه) را که شیخ طوسی ذکر کرده قوی‌ترین شاهد بر اراده تخییر واقعی (از جانب ایشان) است، اگرچه این قول به تخییر خالی از اشکال نیست.

پس (آنچه) پس از فکّ و تأمّل در عبارات ارباب فقه در باب اجماع مرکب آشکار است اراده ایشان (از) طرح قول امام علیه السّلام، طرح قول امام از جهت عمل است.

حاصل و خلاصه مطلب به زبان ساده:

اشاره

- اصل بحث؛ اذا دار الامر بین المحذورین است و اقوالی در این مسئله مطرح است.
- برخی حکم به اباحه کرده‌اند، چرا که معتقدند ادلّه اباحه و ادلّه برائت در اینجا جاری است.
- ادله اباحه همچون: کلّ شیء مطلق و کلّ شیء لک حلال.
- ادله برائت همچون: قبح عقاب بلابیان و رفع ما لا یعلمون.
- برخی نیز با قول به اباحه مخالفت کردند و وجوهی را در اثبات مخالفتشان ذکر نمودند.
- وجه هفتمی نیز در کار است که شیخ رحمه اللّه متعرّض آن نشده است و آن عبارتست از اینکه:

اگر کسی در وقایع متعدّده و تدریجی حکم به اباحه کند، منجرّ به مخالفت عملیه خواهد شد.

فی‌المثل: شما گاهی اقدام به دفن میّت کافر کرده و گاهی این عمل را ترک گفته‌ای حال اگر این عمل حرام بوده شما مرتکب شده‌ای و چنانچه واجب بوده ترکش نموده‌ای و این مخالفت عملیّه تدریجیّه است، چرا که گاهی واجب را و گاهی حرام به بطور متناقض انجام داده‌ای لکن اگر امر وجوب و حرمت در یک واقعه جمع بشود، حکم به اباحه اشکالی ندارد، زیرا مخالفت عملیه‌ای پیش نمی‌آید.

فی المثل: نذر کرده‌اید که گوسفندی را ذبح کنید، امّا اکنون نمی‌دانید ذبح این گوسفند بر شما واجب است یا حرام؟ در اینجا: اگر حکم به اباحه کنید یا این عمل را انجام می‌دهید که با احتمال وجوب می‌سازد و یا انجام نمی‌دهید که با احتمال حرمت می‌سازد، تکرار و تدریجی هم در کار نیست که نقیضی حاصل شود. حاصل و نتیجه این وجه: هرکجا حکم به اباحه مستلزم مخالفت عملیّه است مثل: ردّ السلام علی المصلّی یا دفن الکافر باید به یکی از دو طرف ملتزم شد. و هرکجا که واقعه واحد بود و حکم به اباحه مستلزم مخالفت عملیّه نبود، حکم به اباحه فاقد اشکال است. سپس شیخ به بررسی بیشتر یکی از اقوال گذشته می‌پردازد و آن قول این بود که: اگر شما حکم به اباحه کنید، مستلزم طرح قول امام و یا حکم واقعی است. اگرچه شیخ در آنجا مطلب را پاسخ گفت، لکن در اینجا همان پاسخ را با اضافاتی در اینجا می‌دهد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۱۶

حال باید دید این اضافات چیست؟ این است که: این اذا اختلف الامهٔ علی القولین، لا ـ یجوز طرحهما و الرجوع الی الثالث یک مطلب اتفاقی و اجمالی نیست. بلکه عده‌ای نیز گفته‌اند: یجوز طرحهما و الرجوع الی الاصل. ما نیز همین حرف را در اینجا زده‌ایم و گفته‌ایم که: می‌توان هر دوی وجوب و حرمت را با اصالهٔ الاباحه کنار گذاشت و حکم به اباحه ظاهریه کرد چرا؟ زیرا:

اوّلاـ آنجایی که گفته‌اند: لا ـ یجوز، مربوط به جایی است که مخالفت قطعیه عملیه لازم بیاید و نه طرح التزامی. ثانیا: این لا یجوز اجمالی نیست بلکه قول بسیاری نیز طرح دو طرف و رجوع به اباحه ظاهریه است. ثالثا: آنها را هم که گفته‌اند: لا ـ یجوز و قائل

شده‌اند به احد القولین و حکم به تخییر کرده‌اند خود بر دو دسته‌اند:

۱- برخی قائل به تخییر ظاهری‌اند، بدین معنا که، تویی که نمی‌دانی این عمل واجب است یا حرام اصالهٔ التخییر که یکی از اصول عملیه اربعه است جاری کن و این مستلزم طرح حکم واقعی نیست و ما به حکم واقعی علی ما هو علیه هرچه باشد ملتزم هستیم؟

۲- و برخی چنانکه از سخنان شیخ طوسی رحمه اللّه استفاده می‌شود قائل به تخییر واقعی‌اند بدین معنا که فی المثل: حکم دفن کافر واقعا تخییر بین الوجوب و الحرمهٔ است. حال: اگر کسی در این مسئله قائل به تخییر واقعی شد لازمه‌اش طرح دو طرف و رجوع به قول ثالث است. چرا؟ چون معنای اختلاف امت علی قولین این است که:

یک گروه می گویند: دفن میّت کافر واجب است و لا غیر (یعنی: تخییر در کار نیست)

یک گروه می گویند: دفن میّت کافر حرام است و لا غیر، و این یعنی: تخییر در کار نیست.

حال: وقتی شما قائل به تخییر واقعی می‌شوید معنایش این است که: هم واجب است هم حرام و این تخییر است و چنین تخییری مخالفت با قول امام است، چرا؟

زیرا که امام داخل در یک گروه است که گفته‌اند این است و لا غیر و حال آنکه شما با قول به تخییر این قول را ردّ کرده‌اید: اگر از شیخ بپرسند که از کجای کلام شیخ طوسی استفاده کردید که منظور ایشان تخییر واقعی است؟ شیخ پاسخ می‌دهد که:

از اعتراض جناب محقق به ایشان است چرا که اگر تخییر ظاهری را از کلام ایشان نمی‌فهمید اعتراض نمی کرد و حال آنکه می گوید: جناب شیخ (طوسی)

شما یطرح القولان و الرجوع الی الثالث را نپذیرفتید و گفتید مستلزم طرح قوم امام است و حال آنکه سخن شما به طریق اولی مستلزم طرح قول امام است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۱۷

(تشریح المسائل)

* مراد از (بما ذکرنا، یظهر حال قیاس ما نحن فیه علی حکم المقلّد ... الخ) چیست؟

پنجمین دلیل مخالفین قول به اباحه است که ما نحن فیه را با تخییر المقلّد عند اختلاف المجتهدین قیاس کرده می گویند: اگر دو مجتهد از تمام جهت مساوی بوده و اعلمیّت یکی به دیگری معلوم نباشد لکن یکی از این دو راجع به فلان واقعه فتوای به وجوب بدهد و دیگری فتوای به حرمت، وظیفه مقلّد چیست؟ اگر بگویید باید هر دو فتوا را طرح کند و به سراغ حکم دیگر برود، به شما می گوییم علماء چنین اجازه‌ای به او نداده بلکه او را مکلّف می کنند به اخذ و عمل به یکی از دو فتوا

اگر بگویید اشکالی ندارد یکی از دو فتوا را معینا انتخاب می کند به شما می گوییم: تعیین احدهما و اخذ به یکی از آن دو معیّنا ترجیح بلامرجح است. در نتیجه: نوبت به تخییر می‌رسد که باید یکی را اختیارا اخذ نماید. سر مطلب هم این است که: مقلّد حق طرح هر دو را نداشته و باید حتی الامکان حکم واقعی رعایت شود. حال: همان‌طور که در مسئله مزبور حکم تخییر است در مسئله مورد بحث ما یعنی دوران بین المحذورین نیز حکم تخییر است و مکلّف مخیّر است که یکی از دو احتمال را اخذ و عمل نماید تا حکم واقعی حتی الامکان رعایت شود.

* دلیلشان در این قیاس چیست؟

اتحاد این دو باب در مناط مذکور یعنی: رعایت حکم واقعی است حتی الامکان

* پاسخ شیخ به دلیل مذکور چیست؟

همان پاسخ به دلیل چهارم ایشان است فراجع.

* پس مراد از (و ما ذکروه فی مسألة اختلاف الامّة لا یعلم شمول لما نحن فیه ...) چیست؟

همان شاهدی است که حضرات در دلیل سوّم آوردند و در اینجا بعنوان یک دلیل مستقل در اثبات اصل تخییر در ما نحن فیه از آن استفاده کرده‌اند مبنی بر اینکه:

اگر علماء امت در مسئله‌ای دو گروه شدند و ما یقین کردیم که امام با یکی از دو گروه است، دیگر قائل شدن به قول ثالث معنا ندارد چرا که مستلزم طرح حکم واقعی است و چنین طرحی حرام است.

حال به همین مناط در دوران بین المحذورین نیز طرح هر دو احتمال جایز نیست، چرا که مستلزم طرح حکم واقعی است. این است که:

۱- اینکه می‌گویید قائل شدن به قول سوم جایز نیست چون مستلزم طرح قول واقعی است، مربوط به مواردی است که احداث قول سوّم مستلزم طرح عملی و مخالفت عملیّه با قول و یا حکم واقعی شود.

و لذا شامل مواردی مثل ما نحن فیه که صرفا مخالفت التزامیّه ظاهریّه است نمی‌شود. چرا که در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۱۸

ما نحن فیه از طرح هر دو احتمال نیز مخالفت عملیه‌ای حاصل نمی‌شود، چرا که یا انجام می‌دهد که باحتمال وجوب موافقت کرده و یا ترک می‌کند که با احتمال حرمت توافق نموده است.

۲- عدم جواز بر احداث قول ثالث اجمالی نبوده و خود اختلافی است چرا که عده‌ای هر دو قول را ردّ کرده و به اصل رجوع کرده‌اند.

۳- در همین مسئله اختلاف امت علی قولین، شیخ طوسی رحمه اللّه فتوای به تخییر داده است و حال آنکه قول به تخییر خود طرح قول امام است. چرا؟ زیرا امام تعیینی است و نه تخییری. و لذا این مسئله که خود اختلافی است نمی‌تواند دلیلی به ما نحن فیه باشد.

* مقدّمهٔ بفرمایید تخییر بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: ۱- تخییر ظاهری ۲- تخییر واقعی.

* چه تفاوتی میان تخییر ظاهری و واقعی وجود دارد؟

تخییر ظاهری مربوط به زمانی است که ما دسترسی به‌واقع نداریم و ظاهرا در اخذ یک طرف مخیّریم. مثل: تخییر ما بین متعارضین که صوری و مادامی است.

امّا تخییر واقعی این است که: حکم واقعی راجع به یک واقعه همان تخییر است.

مثل: باب خصال کفّاره که شما واقعا مخیر هستید میان عتق رقبه و صیام شهرین متتابعین و اطعام ستّین مسکینا.

* با توجّه به مقدّمه فوق مراد از (و ان انتصر للشیخ بعض: بانّ التخییر ...) چیست؟

این است که: اگر کسی به دنبال توجیه سخن شیخ طوسی باشد به این معنا که بگوید:

مراد شیخ از تخییر، تخییر ظاهری است مثل تخییر ما بین المتعارضین که چنین تخییری با التزام به واقع علی ما هو علیه تنافی ندارد.

پس: قول شیخ به تخییر مستلزم طرح حکم واقعی و قول امام علیه السّلام نمی‌باشد. به او می‌گوییم:

خیر، ظاهر کلام شیخ طوسی ابای از این مطلب داشته و نشان می‌دهد که مراد ایشان تخییر واقعی است چرا که شیخ طوسی در «عدّه» فرموده: در مسئله اختلاف امت علی قولین دو نظریه وجود دارد.

۱- برخی می‌گویند: اگر امت در مسئله‌ای دو قولی شدند به نحوی که:

الف: هیچ‌یک از دو طرف رجحانی بر دیگری نداشته باشد.

ب: هیچ‌یک از دو طرف هم دلیلی نداشت که برای ما نسبت به دخول امام در آن دسته علمی تفصیلی بیاورد. هر دو قول ساقط

می‌شود. لـذا وظیفه مجتهـد در چنین موردی مراجعه به مقتضای حکم عقل اوست حال: برخی می گوینـد: اصل اوّلی در اشـیاء اباحه است و برخی می گویند: حظر است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۱۹

سپس می‌فرماید: این رأی باطن است چرا که مستلزم طرح قول امام است.

۲- و برخی از جمله خود شـیخ طوسـی می گویند: آنجا که امت در مسئله‌ای به نحو فوق دو قولی شدند حکم تخییر است و ما میان اخذ به جانب وجوب و یا حرمت مخیّر هستیم.

* پس مراد از (فرّع علی القول الاوّل جواز اتّفاقهم ... الخ) چیست؟

بیان ثمره‌ای است مبنی بر اینکه:

۱- بنا بر قول اوّل که وظیفه مجتهد رجوع به اصل است، اتفاق بعد از اختلاف جایز است.[۱۴۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۷ ؛ ص۳۱۹

نی: اگر پس از مـدتی هر دو گروه متوجّه شدند که مدرک یکی از دو قول باطل است می‌توانند بر قول واحد و اجماع بسیط اتفاق نمایند، و لذا وظیفه رجوع به اصل از میان می‌رود؟

چرا؟ زیرا رجوع به اصـل، ظـاهری و مـادامی است و لکن با آمـدن قطع به یک طرف و انکشاف واقع چه علما و چه ظنا دیگر جایی برای آن وجود ندارد.

۲- و بنا بر قول دوم که تخییر احدهما هست. اتفاق بعد از اختلاف جایز نیست.

چرا؟ زیرا معنـای اتفـاق بر قـول واحـد این است که قـول طرف مقابـل درست نیست و حـال آنکه حکم بر مبنـای دوّم تخییر است و معنای تخییر اعتراف به صحت هر دو طرف است.

پس: جمع اختلاف و اتفاق در اینجا تناقض است.

* عبارهٔ اخرای این مطلب به لسان توضیح چیست؟

این است که شیخ طوسی وجه دیگری را به‌عنوان ثمره مطرح می کند مبنی بر اینکه:

وقتی گفته شد: اذا اختلف الأمّهٔ علی القولین: یا گفتید: ۱- یرجع الی التخییر

۲- یـا گفتنـد: یطرح القولان و یرجع الی الاصل، و در نتیجه به حقانیت هیچیک ملتزم نشـده و دچار توقف شدیـد و ناچارا به سـراغ اصالهٔ الاباحه رفتید.

حال: اگر از کسانی هستیـد که قائل به تخییر شدنـد دیگر اتفاق و اجماع بعد الخلاف ممکن و معقول نیست. و اگر از کسانی هستید که قائل به اصالهٔ التخییر شدند اتفاق و اجماع بعد الخلاف بلااشکال است.

یعنی: اگر میـان علمـاء بر یـک قول توافق حاصـل شـد و شـما به حقانیّت یک طرف پی بردیـد به همان قول عمل کرده و با دیگران اتفاق می کنید.

اگر بپرسید چرا اتفاق بعد الاختلاف برای قائلین به تخییر ممکن نیست به شما می گوییم:

وقتی نصف علماء امت گفتنـد این عمل واجب است و نصف دیگر گفتند حرام است شـما با قول به تخییر گفته‌اید که: خدا در لوح محفوظ نوشته است دفن میت کافر واجب و حرام علی البدیل. که این اجماع مرکب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۲۰

حال: وقتی با اجماع مرکب به این قول رسیدید آیا توافق علی القول الواحد ممکن است باید بگوییم: خیر، چرا؟

چون آنچه در لوح محفوظ فهمیدی واجب و حرام است، و حال آنکه آنچه در توافق علی القولین است واجب لا ـ غیر و یا حرام لا غیر است.

در نتیجه: اتفاق و اجماع بعد الخلاف پس از قول به تخییر واقعی معقول نیست لکن اتفاق بعد الخلاف پس از قول به اباحه و یا تخییر ظاهری اشکالی ندارد.

* مراد از (و ما ذکره من التفریع اقوی شاهد علی ...) چیست؟

این است که: این ثمره‌ای که شیخ طوسی بیان فرمود قوی‌ترین شاهد بر اراده تخییر واقعی است.

چرا؟ زیرا تخییر ظاهری مثل مقتضای سایر اصول به مجرد علم به حکم واقعی مرتفع می‌شود و حال آنکه تخییر واقعی قابل ارتفاع نیست.

پس: مراد شیخ طوسی: تخییر واقعی است و نه ظاهری و هو مستلزم لطرح قول الامام

* پس مراد از (و کیف کان: فالظاهر بعد التأمّل فی کلماتهم ...) چیست؟

این است که: اگر کسی در کلمات ارباب فقه و در باب اجماع مرکب دقت نماید متوجّه می‌شود که مراد آنها این است که: طرح قول امام در مقام عمل جایز نمی‌باشد.

و حال آنکه مفروض در ما نحن فیه این است که اگر به اباحه ملتزم شویم مستلزم طرح حکم واقعی و قول امام نمی‌باشد، التزام قلبی هم که تابع علم است.

* حاصل مطلب و تلاش شیخ در مسئله مزبور تا به اینجا چه بود؟

شیخ می‌خواست ثابت کند که ادلّه برائت و اباحه شامل دوران بین المحذورین هم می‌شود و لذا در اینجا نیز ما ملتزم می‌شویم به اباحه ظاهریه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۲۱

متن:

و لکنّ الإنصاف: أنّ أدلّة الإباحة فی محتمل الحرمة تنصرف إلی محتمل الحرمة و غیر الوجوب، و أدلّة نفی التکلیف عمّا لم یعلم نوع التکلیف لا تفید إلّا عدم المؤاخذة علی الترک و الفعل، و عدم تعیین الحرمة أو الوجوب، و هذا المقدار لا ینافی وجوب الأخذ بأحدهما مخیّرا فیه.

نعم، هذا الوجوب یحتاج إلی دلیل و هو مفقود، فاللازم هو التوقّف، و عدم الالتزام إلّا بالحکم الواقعی علی ما هو علیه فی الواقع، و لا دلیل علی عدم جواز خلوّ الواقعة عن حکم ظاهری إذا لم یحتج إلیه فی العمل، نظیر ما لو دار الأمر بین الوجوب و الاستحباب.

ثمّ علی تقدیر وجوب الأخذ، هل یتعیّن الأخذ بالحرمة، أو یتخیّر بینه و بین الأخذ بالوجوب؟

وجهان، بل قولان:

یستدل علی الأوّل- بعد قاعدة الاحتیاط، حیث یدور الأمر بین التخییر و التعیین-:

بظاهر ما دلّ علی وجوب التوقّف عند الشبهة، فإنّ الظاهر من التوقّف ترک الدخول فی الشبهة.

و بأنّ دفع المفسدة أولی من جلب المنفعة، لما عن النهایة: من أنّ الغالب فی الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل، و فی الوجوب تحصیل مصلحة لازمة للفعل، و اهتمام الشارع و العقلاء بدفع المفسدة أتمّ.

و یشهد له: ما ارسل عن أمیر المؤمنین علیه السّلام: من أن «اجتناب السیّئات أولی من اکتساب الحسنات»[۱۴۳]، و قوله علیه السّلام: «أفضل من اکتساب الحسنات اجتناب السیئات»[۱۴۴].

و لأنّ إفضاء الحرمة إلی مقصودها أتمّ من إفضاء الوجوب إلی مقصوده، لأنّ مقصود الحرمة یتأتّی بالترک سواء کان مع قصد أم

غفلة، بخلاف فعل الواجب[۱۴۵]، انتهى.

و بالاستقراء، بناء على أنّ الغالب فى موارد اشتباه مصاديق الواجب و الحرام تغليب الشارع لجانب الحرمة، و مثّل له بأيّام الاستظهار، و تحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۳۲۲

ترجمه:

عدول جناب شيخ از قول به اباحه و قبول توقف در دوران بين محذورين

اشاره

انصاف اين است كه: ادلّه اباحه (مثل: كلّ شىء مطلق) در محتمل الحرمة، انصراف دارند به محتمل الحرمة و غير الواجب (يعنى: شبهه تحريميّه). و ادلّه نفى تكليف (مثل: رفع ما لا يعلمون و قبح عقاب بلابيان)، در آنچه (كه) نوع تكليف (در آن) معلوم نيست. فايده‌اى ندارد جز (دلالت بر) عدم مؤاخذه و عقاب بخاطر ترك يا فعل و عدم تعيين وجوب يا حرمت (براى تو)، و اين مقدار (دلالت اين ادلّه)، با وجوب اخذ و اختيار يكى از اين دو (اباحه و يا تخيير) تنافى ندارد (چرا كه صرفا گفته مؤاخذه وجود ندارد).

بله، اين وجوب (اخذ به احدهما كه تخيير است) نيازمند به دليل است كه (چنين دليلى) در اينجا وجود ندارد، و لازمه اين عدم الدليل، توقّف است و ملتزم نشدن جز به حكم واقعى على ما هو عليه فى الواقع، مضافا به اينكه وقتى نيازى به آن (انگشت گذاشتن روى احدهما) در عمل نمى‌باشد، هيچ دليلى بر خالى بودن اين واقعه از حكم ظاهرى وجود ندارد.

مثل آنجا كه امر دائر است ميان وجوب و استصحاب (پس قول به توقف هم درست نمى‌باشد).

سپس مى‌فرمايد: بنا بر اينكه اخذ و اختيار (احد الحكمين) واجب باشد، آيا اخذ و اختيار جانب حرمت (براى مكلف) تعيّن مى‌يابد (و لازم مى‌شود) و يا اينكه مخير است بين حرمت و بين اخذ به وجوب؟

دو وجه و بلكه دو قول در (پاسخ به اين مسئله) وجود دارد:

- استدلال مى‌شود بر قول اوّل (يعنى: تعيين كه اخذ به جانب حرمت است)، پس از تمسّك به قاعده احتياط، از آن جهت كه امر دائر است ميان تخيير (بين الوجوب و الحرمة) و تعيين حرمت (مثل: اينكه گفته شود آيا تقليد از اعلم متعيّن است و يا ما مخير هستيم بين اعلم و غير اعلم و اين دوران بين التعيين و التخيير است).

۱- به سبب ظهور اخبارى كه دلالت دارد بر وجوب، هنگام برخورد با شبهه، چون ظاهر كلمه توقّف، همان (حركت نكردن و) داخل نشدن در شبهه است.

۲- و به سبب اينكه دفع مفسده اولى از جلب منفعت است، چون از نهاية علامه نقل شده است كه:

الف) غالبا در حرمت (برخى از اشيايى كه حرام شده‌اند) دفع مفسده‌اى وجود دارد كه ملازم با انجام (آن شىء) است (مثل: شرب خمر كه مفسده‌اش زوال عقل شارب است).

ب) و در وجوب (برخى از اشياء) كسب و تحصيل مصلحتى است كه ملازم با انجام (آن شىء) است و اهتمام شارع و عقلاء به دفع مفسده بيشتر است (از جلب منفعت).

و گواه است بر اين (اهميّت دفع مفسده)، حديثى كه مرسلا از امير مؤمنان عليه السّلام نقل شده به اينكه:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۳۲۳

دورى از گناهان ارزشمندتر است از بدست آوردن حسنات (از طريق مستحبات). و اين سخن امام عليه السّلام كه مى‌فرمايد: بدست آوردن حسنات دورى كردن از گناهان است.

ج) و اینکه: رساندن حرمت (انسان را) به هدفش افضل است از رساندن وجوب (انسان را) به هدفش.

چرا که: هدف حرمت با ترک حاصل می‌شود چه این ترک همراه با قصد و اراده باشد، چه (همراه با) غفلت.

به خلاف انجام واجب (که علم و اراده و حرکت همه را لازم دارد).

۳- و به سبب استقراء (در امثله فقهیه) است. بنا بر اینکه: غالبا در مواردی که مصادیق واجب و حرام مشتبه است، شارع جانب حرمت را غلبه داده است و مثال زده شده در (اثبات) این مدّعی، به ایام استظهار (که زن عبادتش را ترک می کند) و حرمت استفاده از آبی که مشتبه به نجاست است (به انائین مشتبهین).

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در (و لکن الانصاف: انّ ادلّة الاباحة فی محتمل الحرمة ...) چیست؟

اشاره شیخ اعظم است به مهم‌ترین اشکال وارده بر قول به اباحه مبنی بر اینکه:

ادلّه اباحه ظاهریه مربوط به شبهات تحریمیّه و وجوبیه است و شامل دوران بین المحذورین نمی‌شوند و لذا ثابت‌کننده اباحه ظاهریه در آن نمی‌باشند. و باید قائل به توقف گردید.

* دلیل جناب انصاری بر مدّعای مذکور چیست؟

این است که: ادله برائت و اباحه ظاهریه بر دو دسته‌اند:

۱- دسته‌ای از این ادله ظهور در اباحه و حلیّت ظاهریه دارند مثل: کلّ شیء لک حتّی تعرف انه حرام بعینه.

۲- دسته‌ای هم تنها دلالت دارند بر نفی عقاب و عدم تکلیف که این دسته شامل دوران بین المحذورین نیز می‌شود: یعنی: در دوران بین محذورین هم نه بر فعل عقابی هست و نه بر ترک و لکن این مطلب مثبت حکم ظاهری نمی‌باشد. بلکه با قول به تخییر سازگار است.

* مراد شیخ از این تقسیم‌بندی بطور روشن چیست؟

این است که:

۱- دسته اوّل انصراف دارند به باب شبهات تحریمیه: هم انصراف بدوی که منشا آن غلبه وجودی است، هم انصراف ظهوری که منشأ آن غلبه استعمال است. چرا؟ زیرا غالبا لفظ حلیّت در مقابل لفظ حرمت بکار می‌رود حال از آنجا که وقتی احتمال حرمت می‌دهیم حکم به حلیّت می کنیم این انصراف خود مانع از تمسّک به اطلاق است. پس: با توجّه به انصراف این دسته از ادلّه به شبهات تحریمیه نمی‌توان به اطلاق آنها تمسّک کرده و حکم دوران بین المحذورین را از آنها بدست آورد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۲۴

۲- و دسته دوّم هم که دلالتشان بر نفی عقاب و عدم عقوبت است بر هریک از فعل و یا ترک، بر این مطلب هم دلالت دارند که نه جانب حرمت در اینجا معین است و نه جانب وجوب.

* آیا در چنین موردی حکم به اباحه می‌شود یا به تخییر؟

باید گفت: هریک از این دو محتمل است لکن بر هیچ‌کدام دلیل بخصوصی وجود ندارد.

پس: باید قائل به توقف شویم.

* معنای توقف از نظر جناب شیخ چیست؟

این است که: واقع علی ما هو علیه فی الواقع را پذیرفته، بدان ملتزم شویم، اگرچه می‌توانیم علی الظاهر به هیچ حکمی ملتزم نگردیم، نه اباحه و نه به جانب حرمت و نه تخییر.

یعنی: مسئله را بلاحکم فرض کنیم.

* پس مراد از (نعم، هذا الوجوب یحتاج الی دلیل و هو مفقود؛ فاللازم هو التوقف) چیست؟

پاسخ به یک اشکال است مبنی بر اینکه: از طرفی روایات متواتره می‌گوید: هیچ واقعه‌ای خالی از حکم نیست. از طرفی ادله التزام می‌گوید: باید به آن حکم ملتزم بود.

پس: مسئله مورد بحث ما نیز دارای حکمی است یا اباحه و یا وجوب اخذ به احد الاحتمالین در نتیجه توقف جا ندارد. و لذا شیخ می‌فرماید: بله هیچ واقعه‌ای خالی از حکم واقعی نیست و حتما من عند اللّه دارای حکمی است لکن اینکه در ظاهر هم دارای حکم باشد و ما ملتزم بدان، بدون دلیل است، چنان‌که:

حضرات در دوران امر میان وجوب و استحباب که هر دو تعبدی باشند می‌گویند:

همین‌قدر که عمل را به قصد قربت انجام دهیم کافر است و نیازی به التزام ظاهری به وجوب و یا استحباب معینا نداریم، چرا؟ زیرا که دلیل می‌خواهد و دلیلی وجود ندارد.

* اگر به شیخ بگویند در برخی موارد و در مقام عمل نیاز به التزام ظاهری است چه می‌گوید؟

می‌گوید: بله آنجا که عملا نیاز به التزام حکم ظاهری باشد مثل اینکه هریک از احتمال وجوب و حرمت تعبدی باشد، چاره‌ای جز اخذ به احد الاحتمالین در ظاهر نداریم.

چرا که باید اطاعت ممکن باشد و الّا مخالفت قطعیّه عملیه لازم آید و هو حرام لکن ما از ابتدا گفته‌ایم که بحث ما در توصلیّات است، لذا:

۱- عدم التزام به حکمی علی الظاهر مستلزم مخالفت قطعیه عملیه نمی‌باشد.

۲- بر حرمت مخالفت التزامیّه ظاهریه هم دلیلی وجود ندارد.

* حاصل مطلب در این دو مرحله از بحث چه شد؟

در مرحله اوّل بحث نتیجه گرفت قول به اباحه را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۲۵

در مرحله دوّم به اینجا رسید که دلیلی نداریم بر اخذ حتی احد الاحتمالین پس باید توقف کرد.

* مراد از (ثمّ علی تقدیر وجوب الاخذ، هل یتعیّن الاخذ بالحرمهٔ، او یتخیّر بینه و بین الاخذ بوجوب) چیست؟

این است که: شیخ می‌فرماید: سلّمنا که التزام و اخذ به احد الامرین لازم است، لکن اگر از شما بپرسم که آیا معیّنا باید اخذ به جانب حرمت کرده به آن ملتزم شویم و یا اینکه معیّنا باید به جانب وجوب قائل و به آن ملتزم شویم و یا اینکه نه، ما مخیر به اختیار احد الاحتمالین هستیم؟

حال: اگر احتمال اخذ به جانب وجوب به خاطر عدم دلیل برآن ساقط و باطل باشد چه پاسخی به دو احتمال دیگر می‌دهید؟

* چه پاسخی از این سؤال شیخ داده شده است؟

برخی گفته‌اند: یتعیّن الاخذ بجانب الحرمهٔ، و در اثبات این مطلب دلایلی آورده‌اند

* قبل از بررسی دلائل قائلین مزبور بفرمایید در دوران بین التعیین و التخییر چه باید کرد؟

باید جانب تعیین را گرفته و معیّنا همان را انجام داد.

فی المثل: در کفاره ماه رمضان اگر شک کردم که معیّنا صیام واجب است و یا اینکه میان صیام و اطعام مخیّرم؟ باید از باب اینکه اشتعال یقینی مستدعی فراغت یقینیه است، صیام را اختیار کنم، چون با اختیار و عمل به جانب تعیین امتثال حاصل می‌شود.

* باتوجّه به مقدّمه فوق اولین دلیل مستدل بر تعیّن الاخذ بجانب الحرمهٔ چیست؟

این است که: ما نحن فیه فردی از افراد دوران بین تعیین و تخییر است، چرا که امر دائر است میان التزام به جانب حرمت معیّنا و یا تخییر میان حرمت و وجوب.

حال: اگر ملتزم به حرمت شویم ادلّه التزام امتثال می‌شود لکن اگر به وجوب ملتزم شویم معلوم نیست که این ادله امتثال شوند.

پس: باید احتیاط کرد و جانب تعیین را گرفت، یعنی به خصوص حرمت ملتزم شد.

چرا که قدر متیقن همین است، چون اگر مخیر باشیم، اخذ به جانب حرمت یک طرف قضیّه است و اگر معیّن هم باشد باز باید اخذ به جانب حرمت نمود.

* عبارهٔ اخرای مطلب مذکور چیست؟

این است که: گروهی از اصولیین از جمله علّامه در مسئله دوران بین المحذورین ملتزم به تعیین‌اند.

یعنی می‌گویند: اوّلا: یجب الالتزام بأحد الحکمین ثانیا: این احدهما، هم باید حرمت باشد.

یعنی: یجب الاخذ بجانب التحریم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۲۶

* دوّمین دلیل حضرات بر اخذ به جانب حرمت در دوران بین المحذورین چیست؟

عمومات توقف است:

یعنی: روایات فراوانی دلالت بر توقّف دارند به این معنا که اگر به شبهه‌ای رسیدی اقدام نکن و امر مشتبه را ترک نما.

و این مطلب با التزام به حرمت می‌سازد و نه با تخییر و التزام به وجوب، چرا که در این صورت توقف وجود ندارد. پس: باید ملتزم به حرمت شد.

* سوّمین دلیل حضرات بر مدّعای فوق چیست؟

این است که: دفع المفسدهٔ اولی من جلب المصلحهٔ:

توضیح مطلب اینکه وقتی امر دائر است:

- میان انجام عمل تا اینکه با احتمال وجوب موافقت شود، هرچند در واقع حرام باشد و سبب فروغلطیدن ما در مفسده شود.

- و میان ترک آن عمل تا که با احتمال حرمت موافقت شود، هرچند در واقع واجب باشد و در اثر این ترک منفعتی از دست ما برود. اگرچه مبتلا به مفسده و ضرری نشده باشیم.

تمام عقلاء عالم و عقل و شرع حاکم هستند به اینکه: دفع مفسده اولی از جلب منفعت است.

فی المثل:

در یک معامله تنها سود نمی‌برم لکن ضرر هم نمی‌دهم.

در معامله دیگر نه تنها سود نمی‌برم بلکه ضرر هم می‌دهم.

لذا: اگر عاقل باشم همان عدم السود را انتخاب می‌کنم که مستلزم عدم الضرر است.

حال در ما نحن فیه نیز این‌چنین است و باید جانب حرمت را گرفت تا دچار مفسده نشد.

نکته: برخی روایات از جمله آنجا که می‌فرماید: اجتناب السیئات اولی من اکتساب الحسنات اشاره به همین مطلب دارد.

* مراد از (لانّ افضاء الحرمهٔ الی مقصودها اتمّ من ...) چیست؟

چهارمین دلیل حضرات بر اخذ به جانب حرمت در دوران بین المحذورین است مبنی بر اینکه:

۱- هدف اصلی از حرمت، ترک و عدم الاتیان است.

۲- هدف اصلی از وجوب، فعل و انجام عمل است.

۳- بلا شک رسیدن به هدف از جانب حرمت آسان‌تر از رسیدن به هدف از جانب وجوب است.

چرا؟ زیرا: ترک العمل، هم با اراده و کفّ النفس حاصل می‌شود، هم با غفلت و عدم التفات لکن، اتیان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۲۷

الفعل محتاج به التفات، اراده و انجام است، یعنی: مقدمات بیشتری می‌خواهد.

در نتیجه: عقل تا طریق آسان‌تر وجود داشته باشد سراغ راه سخت‌تر نمی‌رود.

پس: اخذ به جانب حرمت اولی و مقدّم بر اخذ به جانب وجوب است.

* مراد از (و بالاستقراء؛ بناء علی انّ الغالب فی موارد اشتباه مصادیق ...) چیست؟

پنجمین دلیل حضرات بر اخذ به جانب حرمت است در ما نحن فیه، مبنی بر اینکه:

پس از تفحّص در موارد مختلف دوران بین المحذورین به این نتیجه رسیدیم که:

در هرکجا که دوران امر میان واجب و حرام باشد شارع مقدّس جانب تحریم را بر جانب وجوب مقدّم داشته و امر نموده به اخذ به جانب حرمت.

فی المثل:

۱- نسبت به ایام استظهار اوّل حیض برای زنانی که مبتدئه هستند و نه ذات العادت، و نمی‌دانند که آیا این سه روز اول را حیض قرار دهند تا عبادت بر آنها حرام باشد یا اینکه آن را استحاضه قرار دهند تا عبادت بر آنها واجب باشد، فرموده است: در ایام استظهار، عبادت بر چنین زنی حرام است.

یعنی: در دوران میان حرمت و وجوب عبادت، جانب حرمت را غلبه داده است.

۲- و نسبت به استظهار آخر حیض نسبت به ذات العادت العددیّهٔ که هر ماه هفت روز حیض می‌بیند ولی در این ماه از این مقدار گذشته و به ۱۰ روز رسیده، و اکنون شک می‌کند که آیا این سه روز ایام حیض است یا استحاضه، در نتیجه نمی‌داند که آیا صوم و صلاهٔ در این سه روز بر او واجب است یا حرام؟

می‌فرماید: باید عبادت را ترک کند، یعنی که جانب حرمت را غلبه داده است.

۳- و یا نسبت به دو اناء مشتبه که یکی قطعا پاک است و دیگری قطعا نجس و غیر از این دو هم آبی وجود ندارد و او شک می‌کند و نمی‌داند کدامیک معیّنا پاک است، فرموده: باید از خیر هر دو بگذری و اگر می‌خواهی نماز بخوانی اقدام به تیمّم کنی.

لذا در اینجا نیز جانب حرمت را مقدّم داشته است.

* چه نتیجه‌ای از امثله فوق می‌گیرند؟

به یک نتیجه کلی می‌رسند و آن اینکه: همه جا در دوران بین المحذورین جانب حرمت مقدّم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۲۸

متن:

و یضعّف الأخیر: بمنع الغلبهٔ. و ما ذکر من الأمثلهٔ- مع عدم ثبوت الغلبهٔ بها- خارج عن محلّ الکلام، فإنّ ترک العبادهٔ فی أیّام الاستظهار لیس علی سبیل الوجوب عند المشهور[۱۴۶]. و لو قیل بالوجوب فلعلّه لمراعاهٔ أصالهٔ بقاء الحیض و حرمهٔ العبادهٔ. و أمّا ترک غیر ذات الوقت العبادهٔ بمجرّد الرؤیهٔ، فهو للإطلاقات[۱۴۷] و قاعدهٔ «کلّ ما أمکن»، و إلّا فأصالهٔ الطهارهٔ و عدم الحیض هی المرجع.

و أمّا ترک الإناءین المشتبهین فی الطهارهٔ، فلیس من دوران الأمر بین الواجب و الحرام، لأنّ الظاهر- کما ثبت فی محلّه[۱۴۸]- أنّ حرمهٔ الطهارهٔ بالماء النجس تشریعیّهٔ لا ذاتیّهٔ، و إنّما منع عن الطهارهٔ مع الاشتباه لأجل النصّ[۱۴۹].

مع أنّها لو كانت ذاتيّة، فوجه ترك الواجب و هو الوضوء ثبوت البدل له و هو التيمّم، كما لو اشتبه إناء الذهب بغيره مع انحصار الماء فى المشتبهين، و بالجملة: فالوضوء من جهة ثبوت البدل له لا يزاحم محرّما.

مع أنّ القائل بتغليب جانب الحرمة لا يقول بجواز المخالفة القطعيّة فى الواجب لأجل تحصيل الموافقة القطعيّة فى الحرام، لأنّ العلماء و العقلاء متّفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفّظا عن الوقوع فى الحرام، فهذا المثال أجنبيّ عمّا نحن فيه قطعا.

ترجمه:

مناقشه شیخ انصاری در ادلّه قائلین به جانب حرمت

اشاره

۱- تضعیف می‌شود استدلال اخیر به سبب منع غلبه.

و امثله (سه‌گانه‌ای) که ذکر شد، علاوه بر عدم ثبوت غلبه در آنها، خارج از محل بحث (یعنی: دوران بین المحذورین است) زیرا ترک عبادت در ایام استظهار بنا بر عقیده مشهور علماء واجب نیست (تا شما بگویید: تقدیم جانب الحرمهٔ، بلکه مشهور فتوا داده‌اند به اینکه: احتیاط؛ جمع تروک حائض و افعال مستحاضه است، چرا که ترک عبادت در ایام حیض از باب حرمت ذاتیه نیست بلکه از باب حرمت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۲۹

تشریعیّه است و حرمت تشریعیّه نیز بستگی دارد به نیّت، یعنی اگر زن بخواهد در حال حیض با قصد قربت نماز بخواند حرمت تشریعیّه دارد چرا که امر ندارد، امّا اگر بخواهد در حال استظهار به احتمال امر، نماز بخواند، احتیاط است).

و لذا اگر کسی قائل شود به وجوب (ترک عبادت در ایام استظهار مثل ایام حیض) شاید به خاطر رعایت اصالت بقاء حیض و حرمت عبادت باشد (در استظهار آخر الدّم که شاید حرمت را در اینجا ذاتیه بداند و لذا در ایام استظهار استصحاب می‌کند بقاء حرمت را که این می‌شود بیّن الحرمهٔ و نه تقدیم جانب الحرمهٔ).

و امّا (اگر کسی) به مجرد دیدن خون (در استظهار اوّل الدّم قائل به وجوب) ترک عبادت در زنی شود که صاحب عادت وقتیّه نیست، به خاطر اطلاقات و قاعده کلّ ما امکن حیضا فهو حیض (یعنی روی قاعده ثانویّه و دلیل خارجی) است، وگرنه (اگر اصل ثانوی نبود) اصالهٔ الطهارهٔ و عدم حیض، محل رجوع این شخص بود (یعنی به استصحاب مراجعه کرده و نماز را بر زن حائض واجب می‌دانست.)

- و امّا کنار گذاشتن دو ظرف مشتبه (به پاک و نجس بودن) در مقام وجوب، از قبیل دوران امر میان واجب و حرام نیست (بلکه شبهه وجوبیه است)، چرا که ظاهر امر چنانکه در فقه ثابت شده است این است که: حرمت طهارت (و وضوء گرفتن) با آب نجس، (حرمت) تشریعیّه است و نه (حرمت) ذاتیه (درمان حرمت تشریعیّه هم که با نحوه نیت است)، و (اگر) منع شده است از وضوء گرفتن در صورت مشتبه بودن بخاطر نصّ (و دلیل خارجی) است.

با این وجود اگر (این حرمت) ذاتیه (و این انائین دوران بین المحذورین) هم باشد، وجه و دلیل این ترک واجب که وضو است، وجود بدل برای آن است و آن (بدل هم) تیمّم است، چنانکه اگر ظرف طلا، با ظرف غیر طلایی مشتبه شود، در صورتی که آب هم منحصر در این دو ظرف است (هر دو ظرف را کنار گذاشته و تیمّم می‌کنیم.)

خلاصه مطلب اینکه: وضوء از این جهت که بدل دارد با حرمت تراحم (پیدا) نمی‌کند.

مضافا به اینکه: قائل به تغلیب جانب حرمت (در دوران بین المحذورین هم که در این‌گونه جاها) نمی‌گوید: تحصیل مخالفت قطعیه با واجب بخاطر تحصیل موافقت قطعیّه با حرام جایز است.

چرا که علما و قاطبه عقلا بر عدم جواز ترک واجب به خاطر محفوظ ماندن از دچار شدن به حرام، اتفاق دارند.

یعنی (هیچ‌کس نمی‌گوید: با واجب مخالفت کنید تا با حرمت موافقت کرده باشید.)

پس این مثال از ما نحن فیه بیگانه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۳۰

(تشریح المسائل)

* مراد از عبارت (و یضعّف الاخیر، بمنع الغلبهٔ ... الخ) چیست؟

ابطال دلیل پنجم حضرات یعنی استقراء است و لذا می‌فرماید: استقراء بر دو قسم است: ۱- تام؛ ۲- ناقص. آنکه ارزشمند است استقراء تام است چرا که یقین‌آور است و لکن این استقراء امری مشکل و بلکه محال عادی است و جز معصومین علیهم السّلام کسی نمی‌تواند چنین ادعا داشته باشد. و آنکه ممکن و میسور است استقراء ناقص است که آنهم حد اکثر گمان‌آور است و گمان ذاتا حجیّت ندارد مگر دلیلی برآن باشد، دلیل قاطعی هم که وجود ندارد. پس: باید از خیر استقراء گذشت چرا که ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

* تکلیف امثله‌ای که حضرات در تبیین این مسئله آوردند چه می‌شود؟

این امثله نیز از محلّ بحث ما یعنی: دوران بین المحذورین خارج هستند.

* چرا ایام استظهار آخر نسبت به ذات العادهٔ العددیّهٔ از محل بحث ما خارج‌اند؟

چون‌که:

اوّلاـ ترک عبادات در این ایام به عقیده مشهور واجب نمی‌باشد بلکه می‌گویند: چنین کسی باید احتیاط نموده و میان افعال مستحاضه یعنی گرفتن روزه‌ها و خواندن نمازها و تروک حائض یعنی خودداری از ورود در مسجد و خواندن سور عزائم، جمع نماید. و لذا کسی قائل به وجوب ترک نشده تا شما بگویید دوران میان حرمت است و وجوب.

ثانیا: سلّمنا که ترک عبادات در ایام استظهار واجب باشد و انجامشان حرام، امّا این مطلب بخاطر اجراء اصل موضوعی یعنی استصحاب بقاء حیض است. حال اگر چنین باشد باز مسئله از باب دوران بین محذورین نخواهد بود بلکه صرفا حرمت است و احتمال وجوب بدون معنا است.

* چرا ایام استظهار اوّل نسبت به غیر ذات العادهٔ الوقتیه از محل بحث ما خارج است؟

زیرا این مورد نیز از باب دوران بین المحذورین نمی‌باشد. چرا؟ زیرا این نیز به لحاظ اصل موضوعی یعنی استصحاب عدم حیض باید حکم به وجوب نماییم.

حال اگر جمعی حکم بر ترک عبادات برای او کرده‌اند.

۱- یا به خاطر قواعد ثانویه تعبدیّه است. که همان اطلاقات روایات باشد که تعبّدا حکم کرده که این خون، در ذات العادهٔ، خون حیض است چه وقتیه باشد چه نباشد.

۲- و یا به خاطر قاعده مسلّمه: کلّما امکن کونه حیضا فهو حیض، و لذا به صرف امکان، حکم به حیضیّت می‌کنند. حال: ایام استظهار داخل در این قاعده است و لذا عبادات حرام است، و الّا ما با قطع‌نظر از ادلّه مزبور براساس قواعد اولیّه حکم به وجوب عبادات می‌نمودیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۳۱

در نتیجه: مسئله از باب دوران بین المحذورین نیست.

* قبل از ابطال مثال سوم حضرات، چه تفاوتی میان محرمات ذاتیه و محرّمات تشریعیّه وجود دارد؟

محرّمات ذاتیه، محرّماتی هستند که مستقیما از سوی شارع مقدّس مورد نهی واقع شده‌اند.

یعنی: متعلّق نهی مولوی هستند، مثل: شرب خمر، اکل میته و ...

و محرّمات تشریعیه، محرّماتی هستند که حرمتشان به خاطر این است که از جانب شارع به آن امر نشده‌ایم یعنی که امر مولوی ندارند بلکه تنها احتمال می‌دهیم که واجب باشند.

حال: چنین اعمالی را: اگر به قصد احتیاط انجام دهم مطلوب است و حرمتی ندارند. لکن- اگر به قصد امتثال امر مولوی انجام دهم، بدعت و تشریع است، چرا که ادخال ما لم یعلم کونه من الدین فی الدین است، تشریع هم به حکم ادلّه اربعه حرام است.

در نتیجه: حرمت این‌گونه اعمال از باب عدم الامر به آنهاست و نه از باب نهی از وجود آنها، که به این حرمت، حرمت تشریعی گویند. حال آنکه بحث ما در دوران بین المحذورین راجع به حرمت و وجوب ذاتی است و نه تشریعی به عبارت دیگر: در ما نحن فیه ما اجمالا- می‌دانیم که خطابی از جانب مولی صادر شده لکن نمی‌دانیم که آیا مولا ما را به این عمل امر کرده و فرموده است افعل تا واجب ذاتی باشد و یا اینکه نهی کرده و فرموده لا تفعل تا حرام ذاتی باشد.

* باتوجّه به مقدّماتی که گذشت چرا امثال انائین مشتبهین از محل بحث ما خارج است؟

زیرا از باب دوران بین المحذورین نیست. چون: ۱- حرمت طهارت مثل وضو گرفتن و یا غسل کردن با آبی که فی الواقع نجس است و ما نیز به نجس بودن آن علم داریم، فقها یک حرمت تشریعی است.

یعنی: حرمت آن از این باب است که امر بدان نداریم نه از این باب است که نهی دارد.

حال: وقتی حکم نسبت به نجس معلوم چنین است در ما نحن فیه که نجس مشتبه است بدین نحو است که به هر انائی که دست بزنیم شاید همان اناء پاک باشد و لذا تحصیل طهارت با آن واجب.

پس: مشتبه الوجوب است و چنانچه به قصد امر انجام دهیم حرام و اگر به قصد احتمال امر و احتیاط انجام دهیم بلا اشکال و بلکه راجح است. در نتیجه: حرمت طهارت با اشتباه نجس به طاهر، تنها تعبدی و از باب نصّ خاص است و نه از باب تقدیم جانب حرمت بر جانب وجوب. چرا؟ زیرا فرض این است که:

احتمال حرمت از باب تشریع است که با قصد احتیاط مرتفع می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۳۲

متن:

و یضعّف ما قبله: بأنّه یصلح وجها لعدم تعیین الوجوب، لا لنفی التخییر.

و أمّا أولویّة دفع المفسدة فهی مسلّمة، لکنّ المصلحة الفائتة بترک الواجب أیضا مفسدة، و إلّا لم یصلح للإلزام، إذ مجرّد فوات المنفعة عن الشخص و کون حاله بعد الفوت کحاله فیما قبل الفوت، لا یصلح وجها لإلزام شیء علی المکلّف ما لم یبلغ حدّا یکون فی فواته مفسدة، و إلّا لکان أصغر المحرّمات أعظم من ترک أهمّ الفرائض، مع أنه جعل ترک الصلاة أکبر الکبائر[۱۵۰].

و بما ذکر یبطل قیاس ما نحن فیه علی دوران الأمر بین فوت المنفعة الدنیویّة و ترتّب المضرّة الدنیویّة، فإنّ فوات النفع من حیث هو نفع لا یوجب ضررا.

و أمّا الأخبار الدالّة علی التوقّف، فظاهرة فی ما لا یحتمل الضرر فی ترکه، کما لا یخفی.

و ظاهر کلام السیّد الشارح للوافیة: جریان أخبار الاحتیاط أیضا فی المقام[۱۵۱]، و هو بعید.

و اما قاعدة «الاحتیاط عند الشک فی التخییر و التعیین» فغیر جار فی أمثال المقام ممّا یکون الحاکم فیه العقل، فإنّ العقل إمّا أن یستقلّ بالتخییر و إمّا أن یستقلّ بالتعیین، فلیس فی المقام شک علی کلّ تقدیر، و إنّما الشکّ فی الأحکام التوقیفیّة الّتی لا یدرکها العقل.

إلّا أن يقال: إنّ احتمال أن يرد من الشارع حكم توقيفيّ في ترجيح جانب الحرمة- و لو لاحتمال شمول أخبار التوقّف لما نحن فيه- كاف في الاحتياط و الأخذ بالحرمة.

ترجمه:

- و تضعیف می‌شود وجه ما قبل استقراء (یعنی: آسان‌تر بودن حرمت برای رسیدن به هدف) به اینکه (وجهی استحسانی است و) می‌تواند وجهی باشد برای جلوگیری از تعیین وجوب (که اگر کسی بگوید وجوب متعیّن است، بگوییم: حرمت راحت‌تر است) نه (اینکه حرمت را ثابت کند) و تخییر را نفی کند.

- و امّا اولویت دفع مفسده نیز مسلّم (و عقلانی) است، لکن مصلحت فوت‌شونده به سبب ترک واجب نیز (چون مصلحت ملزمه است) خود مفسده است (چرا که دوران بین المحذورین یعنی: دوران بین المفسدتین). و الّا (اگر مصلحت ملزمه نبود) صلاحیّت الزام و وجوب (عمل بر انسان را) نداشت (بلکه این مصلحت ملزمه است که عملی را واجب و یا حرام می‌کند.) زیرا صرف فوت منفعت از شخص و یکسان بودن حال او قبل از فوت منفعت و پس از فوت آن (مادامی که نرسد به حدّی که در فوتش مفسده باشد)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۳۳

نمی‌تواند وجه (و دلیلی) باشد برای الزام حکمی (مثل: وجوب و حرمت) بر مکلّف، و الّا (اگر فوت مصلحت در واجبات مفسده نداشته باشد. ارتکاب) کوچک‌ترین محرّمات بزرگتر از ترک مهم‌ترین واجبات خواهد بود (چرا که مهم‌ترین فرائض را ترک بکنی یک منفعتی از تو فوت شده ولی مفسده‌ای نداشته)، در صورتی که ترک نماز از بزرگترین گناهان قرار داده شده است. (و لذا جای این قاعده در اینجا نیست بلکه کاربردش در دار الامر بین الحرمة و الاستحباب است.)

- و با آنچه ذکر شد (یعنی: همان تحقیق) قیاس دوران بین المحذورین با دوران امر بین فوت منفعت دنیوی و ضرر دنیوی باطل می‌شود، چرا که از بین رفتن نفع ازآن‌جهت که نفع است دیگر موجب ضرر نمی‌شود (لکن در ترک الواجب تنها فوق المنفعة بما هو منفعة نیست بلکه مفسده دارد).

- و امّا اخباری که دلالت بر توقف دارد (مثل: قف عند الشبهة)، ظاهر است در آنچه احتمال ضرر در ترکش نمی‌رود (یعنی: مربوط به شبهه تحریمیّه است) چنانکه بر کسی پوشیده نیست.

- و ظاهر عبارت سیّد صدر، شارح وافیه (که) جریان اخبار احتیاط (مثل: احتط لدینک) در این مقام (یعنی: دوران بین المحذورین) است، (امری) بعید (و غیر معقول) است.

- و امّا قاعده الاحتیاط عند الشکّ فی التخییر و التّعیین (که اولین دلیل حضرات بود و گفتند: احتیاط در دوران میان تعیین و تخییر و شک در مکلّف به، همان اخذ به تعیین است) در این مقام (که دوران بین المحذورین است) جاری نیست.

چرا که حاکم در دوران بین المحذورین عقل است و عقل (نیز) یا مستقل است (در حکم) به تخییر و یا مستقل است (در حکم) به تعیین پس در این مقام و بر هر فرضی (و به هر عقلی که مراجعه کنید) شکلی وجود ندارد، و البته شک مربوط به احکام توقیفیّه است که عقل آنها را درک نمی‌کند (مثل: اطعام و صیام ...).

مگر گفته شود: احتمال اینکه از جانب شارع حکمی توقیفی در ترجیح جانب حرمت وارد شود، و لو به خاطر احتمال شمول اخبار توقف نسبت به دوران بین المحذورین، در حکم به احتیاط و تعیین جانب حرمت کافی است. (البته چنین نیست و اخبار توقف مربوط به شبهه تحریمیّه است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۳۴

* مراد از (و یضعّف ما قبله، بانّه یصلح وجها لعدم تعیین الوجوب ... الخ) چیست؟

بیان شیخ است در ابطال دلیل چهارم حضرات مبنی بر اینکه: مطلب شما می‌تواند دلیلی باشد بر اینکه جانب احتمال وجوب تعیین پیدا نمی‌کند.

لکن نمی‌تواند دلیلی بر ردّ تخییر و قول به تعیین جانب حرمت باشد. چرا؟

زیرا دلیل شما می‌گوید: انتخاب حرمت آسان‌تر ما را به هدف اصلی می‌رساند، لکن دلالتی ندارد بر اینکه ما حق نداشته باشیم جانب وجوب را بگیریم. و این تنها رجحان را می‌رساند و نه وجوب را.

* مقدّمهٔ بفرمایید مصلحت محتمله بر چند قسم است؟

بر دو قسم است:

۱- مصلحت محتمله‌ای که در جانب وجود است بدون اینکه مفسده‌ای در جانب ترک باشد.

مثل: باب مستحبات محتمله که: اگر عمل فی الواقع مستحب باشد دارای مصلحت است و چنانچه مباح باشد نه مصلحت دارد و نه مفسده.

۲- مصلحت محتمله‌ای که در جانب وجوب است لکن در جانب عدم و ترک همراه با مفسده است.

مثل: واجبات محتمله که: اگر فی الواقع واجب باشد انجامش دارای مصلحت ملزمه و ترکش دارای مفسده ملزومه و موجب عقاب است. پس: اخذ به جانب عدم و ترک، صرف عدم النفع نمی‌باشد.

* باتوجّه به مقدمه فوق بفرمایید مراد از (و امّا اولویّهٔ دفع المفسدهٔ فهی مسلّمهٔ لکن ...) چیست؟

ابطال دلیل سوم حضرات است مبنی بر اینکه: ما نیز قانون دفع المفسدهٔ اولی من جلب المنفعهٔ را قبول داریم لکن در خصوص مواردی که دوران میان حرمت و استحباب باشد. که شاید حرام و مفسده‌دار باشد و شاید هم مستحب و دارای مصلحت. که در اینجا دفع مفسده اولی است.

لکن در ما نحن فیه که دوران میان وجوب و حرمت است، مصلحتی در کار نیست تا دفع مفسده اولی از آن باشد، بلکه دوران امر میان دو مفسده ملزمه است.

یکی اینکه اگر حرام باشد انجامش دارای عقوبت و مفسده صددرصد است و اگر واجب باشد، ترکش دارای عقوبت و مفسده صددرصد است. لذا در اینجا نمی‌توان گفت: دفع این مفسده اولی از دفع آن یکی مفسده است. پس: الّا و لابدّ نوبت به تخییر می‌رسد و جای تعیین جانب حرام نمی‌باشد.

* پس مراد از (لکنّ المصلحهٔ الفائتهٔ بترک الواجب ...) چیست؟

ادلّه شیخ است مبنی بر اینکه: در باب واجبات، تنها مصلحت ملزمه در انجام نیست. بلکه مفسده ملزمه نیز در ترک هست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۳۵

* دلیل اوّل شیخ در مدّعای مزبور چیست؟

این است که:

۱- اگر ترک واجب مفسده نداشت و حرام نمی‌شد مستلزم این بود که آن عمل واجب نباشد. زیرا صرف فوت منفعت و یکسان ماندن حال انسان قبل الفوت و بعد الفوت سبب وجوب نمی‌شود. چرا؟

زیرا بسیاری از مردم می‌توانند بگویند: ما نه نعمتهای بهشتی را می‌خواهیم و نه الزام اعمال در دنیا را.

۲- از طرفی اگر تنها انجام واجبات دارای مصلحت بود بدون اینکه ترکشان دارای مفسده باشد.

مستلزم این بود که کوچک‌ترین امر حرام شده از بزرگترین امر واجب شده مهم‌تر باشد.

چرا؟ زیرا ارتکاب آن حرام کوچك سبب عقوبت و جهنم می‌شد و لکن ترك آن واجب بزرگ فاقد عقوبت بود و تنها عدم النفع داشت.

حال، نه شما و نه خود مستدل به چنین چیزی ملتزم نیستید و ترك نماز را از کبائر می‌دانید.

* پس مراد از (و بما ذکر یبطل قیاس ما نحن فیه علی دوران الامر ...) چیست؟

ابطال دلیل دیگری است از جانب حضرات مبنی بر اینکه در باب منافع و مضارّ دنیوی: اگر امر دائر شود میان دفع ضرر محتمل و جلب منفعت محتمله، عقلا جانب دفع ضرر را مقدم می‌دارند.

حال: در ما نحن فیه نیز که پای مصالح و مفاسد و احکام و یا به عبارت دیگر نفع و ضرر در میان است، دفع مفسده اولی از جلب مصلحت است.

* چرا قیاس ما نحن فیه با باب ضرر و نفع دنیوی مع الفارق است؟

زیرا:

۱- در دوران امر میان ضرر و منفعت دنیوی که دفع ضرر مقدّم دانسته می‌شود به خاطر این است که:

در جانب منفعت تنها عدم النفع است و نه ضرر

۲- ولی در ما نحن فیه در جانب وجوب هم عدم النفع است هم مفسده و ضرر و لذا در دوران میان دو ضرر مساوی جایی برای رجحان یک طرف وجود ندارد.

پس: باید ما نحن فیه را با باب دوران بین الضررین مقایسه کرد و نه با باب دوران میان نفع و ضرر.

* مراد از عبارت (و امّا الاخبار الدّالهٔ علی التوقف ... الخ) چیست؟

ردّ دلیل دوّم حضرات یعنی اخبار توقف است مبنی بر اینکه:

اخبار مورد نظر شما به قرینه تعلیلی که در ذیل بیشتر آنها وجود دارد ظهور دارند در باب شبهات تحریمیّه که دوران بین حرمت و غیر وجوب است و لذا شامل دوران بین محذورین نمی‌شود.

* تعلیل مزبور چیست و چرا شامل ما نحن فیه نمی‌شود؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۳۶

این است که: در ذیل این روایات آمده است که: فانّ الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات و این بدین معناست که: ترك اقدام در شبهه بهتر است از افتادن در هلاکت بواسطه انجام آن.

حال: آنچه که اقدام به آن و انجامش تنها افتادن در هلاکت است شبهه تحریمیه است و نه ما نحن فیه. چرا؟

زیرا در ما نحن فیه هریك از فعل و ترك بطور مساوی می‌تواند سبب افتادن در هلاکت باشد.

* پس مراد از (و ظاهر کلام السیّد الشارح للوافیهٔ: جریان اخبار الاحتیاط ایضا ...) چیست؟

اشاره به دلیل دیگری از حضرات است در مدّعای مورد بررسی مبنی بر اینکه:

سیّد صدر جهت تغلیب جانب تحریم به اخبار احتیاط نیز تمسّك نموده است.

* پس مراد از (و هو بعید) چیست؟

نظر جناب شیخ است مبنی بر اینکه این تمسّك بعید است. چرا؟

زیرا اخبار احتیاط مربوط به مواردی است که احتیاط و در نتیجه احراز واقع ممکن باشد و حال آنکه در دوران بین محذورین ممکن نیست، و لذا تمسّك به اخبار احتیاط هم درست نیست.

* مقدّمهٔ و بطور خلاصه بفرمایید چرا استحباب در احکام عقلیّه جایز نیست؟

زیرا در هرجا که عقل حاکم باشد در حکم خود تردید ندارد، یعنی مادامی که موضوع حکم عقل محرز باشد، عقل قاطعانه حکم می کند. حال اگر موضوع حکمش از میان رفت یا برخی از قیود آن برداشته شد باز قاطعانه حکم به عدم می کند. فی المثل: وقتی حکم می کند که: راستی نافع نیکوست و راستی ضررزننده قبیح، تردیدی در این حکمش ندارد.

* پس شک در چه صورتی حاصل می‌شود؟

در احکامی که توقیفی هستند و عقل در درک آنها مستقل نیست، به عبارت دیگر، در احکامی که نیازمند به بیان شارع هستند ولی از جانب شارع هم علی الظاهر بیانی نرسیده است.

* باتوجّه به مقدّمه فوق بفرمایید مراد از (و امّا قاعدة (الاحتیاط عند الشك فی التخییر و التعیین فغیر جار ...) چیست؟

این است که: شیخ به حضرات می‌فرماید: این قاعده‌ای که شما در دوران بین المحذورین ذکر کردید مربوط به احکام شرعیه‌ای است که در آن احکام تردید وجود دارد و به درد موارد مستقلّات عقلیه نمی‌خورد و در این دوران قابل جریان نمی‌باشد. چرا؟ زیرا حاکم در این دوران عقل است و عقل در حکم خود تردید ندارد. بلکه:

۱- یا مستقل به تخییر است؛ و این با این لحاظ است که در دوران بین المحذورین هر طرف را که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۳۷

بگیرد، مفسده محتمله‌ای وجود خواهد داشت و دوران میان دو مفسده است.

۲- و یا مستقل به تعیین است؛ و این با این لحاظ است که دفع المفسده اولی از جلب منفعت است چنانکه عقل مستقل نیز این جنبه را ملاحظه و حکم به تعیین نمود و در آن تردید نکرد.

* قاعده مزبور از جانب حضرات چه بود؟

این بود که: در دوران میان تعیین و تخییر باید احتیاط نمود و معیّنا جانب حرمت را گرفت.

* خلاصه نظر شیخ در اینجا چیست؟

این است که: این قاعده مربوط می‌شود به احکام شرعیه‌ای که ما تردید داریم در اینکه آیا شارع معیّنا فرموده: اطعم و یا مخیّرا فرموده: صم او اطعم.

حال در چنین مواردی است که جانب تعیین را گرفتن اولی از تخییر است.

و لذا این قاعده به درد ما نحن فیه نمی‌خورد که از موارد مستقلات عقلیه است.

در نتیجه: شیخ حکم به تخییر کرده و در این حکم تردیدی هم به خود راه نداده است چنانکه رأی صاحب کفایهٔ نیز تخییر است.

* پس مراد از (الّا ان یقال: انّ احتمال ان یرد من الشارع حکم توقیفی فی ترجیح جانب الحرمة ...) چیست؟

این است که: اگر کسی بگوید: اگرچه عقل بما هو عقل در حکم خود تردید ندارد ولی احتمال دارد که از جانب شارع حکمی تعبّدی وارد شده باشد مبنی بر ترجیح جانب حرمت چه منشا این احتمال نسبت به ما نحن فیه شمول اخبار توقّف باشد و یا دلیل استقراء.

و لذا همین احتمال کافر است که عقل را در صدور حکم متوقّف کرده و او را به اخذ به جانب حرمت ملزم سازد.

پس: این قانون در دوران بین المحذورین قابل جریان است.

* پاسخ شیخ به این اشکال چیست؟

اوّلا: ما چنین احتمالی نمی‌دهیم.

ثانیا: سلّمنا که چنین احتمالی هم باشد. این احتمال مانع از اجرای حکم عقل نمی‌شود، چرا که تا بیان شارع محرز نشود حکم عقل به قوت خود باقی است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۳۳۸

متن:

ثمّ لو قلنا بالتخيير، فهل هو فى ابتداء الأمر فلا يجوز له العدول عمّا اختار، أو مستمرّ فله العدول مطلقا، أو بشرط البناء على الاستمرار؟ وجوه.

يستدلّ للأوّل: بقاعدة الاحتياط، و استصحاب الحكم المختار، و استلزام العدول للمخالفة القطعيّة المانعة عن الرجوع إلى الإباحة من أوّل الأمر.

و يضعّف الأخير: بأنّ المخالفة القطعيّة فى مثل ذلك لا دليل على حرمتها، كما لو بدا للمجتهد فى رأيه، أو عدل المقلّد عن مجتهده لعذر- من موت، أو جنون، أو فسق- أو اختيارا على القول بجوازه.

و يضعّف الاستصحاب: بمعارضة استصحاب التخيير الحاكم عليه.

و يضعّف قاعدة الاحتياط: بما تقدّم، من أنّ حكم العقل بالتخيير عقليّ لا احتمال فيه حتّى يجرى فيه الاحتياط.

و من ذلك يظهر: عدم جريان استصحاب التخيير، إذ لا إهمال فى حكم العقل حتّى يشكّ فى بقائه فى الزمان الثانى.

فالأقوى: هو التخيير الاستمرارى، لا للاستصحاب بل لحكم العقل فى الزمان الثانى كما حكم به فى الزمان الأوّل.

ترجمه:

اگر قائل به تخيير شويم اين تخيير ابتدايى است و يا استمرارى

سپس مى‌فرمايد: (حال كه دليلى بر اثبات جانب حرمت پيدا نكرديم)، در اينكه: اگر قائل به تخيير شويم. آيا اين تخيير در ابتداء امر (و ابتدايى) است و در نتيجه عدول از (حكم) مختار براى مكلّف جايز نيست و يا (اين تخيير) مستمر است و در نتيجه براى (او حق) عدول از (يك حكم به حكم ديگر)، مطلق است (تا تخيير استمرارى باشد) و يا (اينكه اين استمرار) به شرط بناء استمرار مختار است (تا تخيير استمرارى نباشد بلكه استمرار المختار باشد). وجوهى است:

مواردى كه در اثبات تخيير ابتدايى به آنها تمسّک شده است

۱- استدلال شده است بر مطلب اوّل (يعنى: تخيير ابتدايى):

الف: به قاعده احتياط (يعنى: در دوران بين التعيين و التخيير، احتياط، تعيين تخيير ابتدايى است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۷، ص: ۳۳۹

ب: به استصحاب حكم مختار (يعنى: آن حكم مختار را استصحاب كن.)

ج: و به استلزام عدول، به خاطر مخالفت قطعيّه عمليه كه (در مباحث قبل) مانع از رجوع به اباحه (شد) از اوّل امر.

مناقشه شيخ در اين ادلّه

- و تضعيف مى‌شود اين كلام اخير (كه لزوم مخالفت تدريجيّه است) به اينكه مخالفت قطعيّه در مثل اين مطلب (كه روزى انگشت روى وجوب بگذاريم و روزى روى حرمت) دليلى بر حرمتش وجود ندارد، همان‌طور كه اگر براى مجتهد، بدا در رأيش حاصل شود و يا مقلّد به خاطر عذرى از جمله موت يا ديوانگى يا فاسق شدن و يا از روى اختيار از مجتهدش عدول كند.

بنا بر قول به جواز عدول از مجتهد (ما نحن فيه نيز از همين قبيل است و لذا وقتى انسان در تبدل حالاتش حجّت داشته باشد اشكالى ندارد. اين غير از اباحه است).

- و تضعيف مى‌شود استصحاب المختار به سبب معارضه با استصحاب تخيير كه حاكم به آن (استصحاب المختار) است.

- و تضعیف می‌شود قاعده احتیاط، به سبب آنچه قبلا گذشت که حکم عقل به تخییر عقلی است و شکی در آن پیدا نمی‌شود تا قاعده احتیاط در آن جاری شود.

- و از این مطالب (و پاسخ به وجوه مذکور) عدم جریان استصحاب التخییر روشن می‌شود (همان‌طور که عدم جریان استصحاب المختار و اصالهٔ الاحتیاط روشن شد) چرا که هیچ اهمال و سستی در حکم عقل وجود ندارد (و انسان متحیّر باقی نمی‌ماند) تا در بقاء تخییر در زمان دوم شک بشود.

از نظر شیخ قول قوی‌تر همان تخییر استمراری در وقایع متعدّده است.

پس: قول قوی‌تر همان تخییر استمراری است و لکن نه بخاطر استصحاب التخییر، بلکه به دلیل حکم عقل (مستقل) در زمان دوم، همان‌طور حکم نمود به آن در زمان اوّل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۴۰

(تشریح المسائل)

* مقدّمهٔ بفرمایید منظور از تخییر ابتدایی چیست؟

این است که: مکلف، نسبت به اولین واقعه مخیّر است میان اینکه جانب حرمت را بگیرد و یا وجوب را، لکن باید تا آخر عمرش به آنچه در ابتدا انتخاب کرده ملتزم و پایبند باشد.

* منظور از تخییر استمراری چیست؟

این است که: مکلّف در واقعه‌ای که برای او رخ می‌دهد، مخیّر است که هر طرف را که می‌خواهد انتخاب و بدان ملتزم شود و عمل کند.

امروز جانب حرمت را بگیرد و میّت کافر را دفن نکند و فردا جانب وجوب را بگیرد و او را دفن کند.

* تخییر استمراری خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: ۱- استمراری مطلقا ۲- استمراری به شرط بناگذاری.

* منظور از تخییر استمراری مطلقا چیست؟

این است که: مکلّف در اولین واقعه‌ای که یک طرف را اختیار می‌کند.

۱- از اوّل بنا داشته باشد که تا آخر همان طرف را ادامه دهد.

۲- و یا از اوّل بنا داشته باشد که در وقایع بعدی نیز تخییر را ادامه دهد.

۳- و یا از اوّل بنایش بر بلا بنایی باشد.

* منظور از تخییر بشرط بناگذاری بر استمرار حکم مختار چیست؟

این است که:

اگر از اوّل بنا دارد که همان طرف اختیار کرده را تا آخر ادامه دهد، سپس در وقایع بعدی هم مخیّر است. و اگر از اوّل بنا دارد بر استمرار تخییر، تنها دفعه اوّل مخیّر است و در دفعات بعدی مخیّر نمی‌باشد و باید همان را که اختیار کرده دنبال کند.

* حاصل مطلب در (ثمّ لو قلنا بالتخییر، فهل هو ... الخ) چیست؟

تبیین نظر قائلین به تخییر است در ما نحن فیه مبنی بر اینکه:

اگر در دوران بین المحذورین التزام به یکی از دو طرف محتمل، واجب باشد. و اگر ما نیز قائل به تخییر شویم و بگوییم: مکلّف در این‌گونه موارد باید به یکی از دو طرف ملتزم شود و در انتخاب یکی از دو طرف حرمت و یا وجوب، اختیار با خود اوست، این

سؤال مطرح می‌شود که آیا این تخییر یک تخییر ابتدایی است و یا یک تخییر استمراری؟

یعنی:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۴۱

آیا مکلّف در اولین واقعه میان فعل و ترک مخیّر است و لکن هر طرف را که اختیارا برگزیـد در وقایع بعدی نیز الی الابد باید همان را اختیار کند؟

فی المثل:

اگر در اوّلین واقعه جانب وجوب را در دفن میّت کافر برگزید برای همیشه باید در برخورد با میّت کافر او را دفن کند.

و اگر جانب ترک را اختیار کرد در برخورد با میت‌های بعدی نیز نباید آن را دفن کند.

و یـا اینکه نه تخییر اسـتمراری است و مکلّـف برای همیشه و در هر واقعه‌ای که پیش می‌آیـد همچـون واقعه اوّلیه میـان فعـل و ترک مخیّر است.

یعنی: در هر واقعه‌ای حق عدول دارد و می‌تواند از آنچه در وقایع پیشین اختیار نموده برگردد و جانب دیگر را اخذ نماید؟

و اگر این تخییر اسـتمراری باشـد باز سؤال این است که آیا اسـتمراری مطلق است و یا اینکه اسـتمرار به شـرط بناگذاری بر اسـتمرار حکم مختار؟

* مراد از (یستدلّ للاوّل: بقاعدهٔ الاحتیاط، و ...) چیست؟

تبیین اوّل دلیل قائلین به تخییر ابتدایی است مبنی بر اینکه:

دوران بین المحذورین مصداقی از مصادیق دوران امر میان تعیین و تخییر است چرا؟

زیرا: با فرض تخییر نمی‌دانیم که آیا فقط در واقعه اوّل مخیر هستیم و یا نه در وقایع بعدی هم مخیر هستیم؟

و لذا: در اینجا از باب حکم عقل به احتیاط و امتثال یقینی، قدر متیقن را که تخییر ابتدایی است اختیار می‌کنیم.

* مراد از (و استصحاب الحکم المختار ...) چیست؟

اشاره به دومین دلیل قائلین به تخییر ابتدایی است مبنی بر اینکه:

بار اوّل که مکلّف یک طرف را اختیار کرد مثلا وجوب را، و این وجوب وظیفه او شد و باید انجام دهد اگر در بارهای بعدی شک کند که آیا همان حکم مختارش باقی است یا نه؟ استصحاب می‌کند بقاء آن را حکم را.

* مراد از (و استلزام العدول للمخالفهٔ القطعیّهٔ المانعهٔ عن الرجوع الی الاباحهٔ ...) چیست؟

بیان سوّمین دلیل قائلین به تخییر ابتدایی است مبنی بر اینکه: تخییر اسـتمراری مسـتلزم مخالفت عملیّه قطعیّه تدریجیّه است و مخالفت قطعیه با حاکم مولی حرام است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۴۲

پس: باید قائل شد به تخییر ابتدایی.

به عبارت دیگر: اگر مکلّف مستمرّا و در همه حوادث مخیّر باشد، لازمه‌اش آنست که:

گـاهی جـانب وجوب را برگزیـده و بـدان عمـل کنـد و گـاهی جـانب حرمت را انتخاب و عمل را ترک نمایـد آنگاه به مرور زمان مخالفت قطعیّه عملیّه تدریجیّه پیش می‌آید. چرا؟

زیرا:

یا حکم واقعی وجوب بوده پس عمل اولش صـحیح است و دومی باطل و یا بالعکس حکم واقعی حرمت بوده و عمل اولش باطل و دومی صحیح: یعنی: وقتی واقعه بعدی ضمیمه شود یقین می‌کنیم که یا در واقعه قبلی مخالفت شده و یا در این واقعه بعدی.

مخالفت قطعیه با حکم مولی هم حرام است چه دفعی باشد و چه تدریجی، پس باید به همان تخییر ابتدایی قائل شد.

* حاصل مطلب در (و یضعّف الاخیر: بانّ المخالفهٔ القطعیّهٔ فی مثل ذلک لا دلیل علی حرمتها ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به سومین دلیل قائلین به تخییر ابتدایی مبنی بر اینکه: مخالفت قطعیه:

۱- گاهی بدون التزام به احد الحکمین است، مثل: قول به اباحه، که اگر ما ملتزم به اباحه شویم و یک‌بار انجام دهیم، یک‌بار ترک کنیم، مستلزم مخالفت است و مخالفت جایز نیست.

۲- و گاهی همراه با التزام به احد الحکمین است که فرض در ما نحن فیه این است که: ما در هر واقعه به یک طرف ملتزم شده و با التزام آن را عمل کنیم.

این نحو از مخالفت قطعیه دلیلی بر حرمتش وجود ندارد. بلکه در شرع مقدس نیز نمونه‌هایی وجود دارد که چنین مخالفتهایی را تجویز کرده است.

* مراد از (کما لو بدا للمجتهد فی رأیه ...) چیست؟

ارائه اولین نمونه است مبنی بر اینکه:

۱- فقیهی تاکنون رأیش بر وجوب فلان امر تعلّق داشت و خود را ملتزم به آن می‌دانست.

۲- اکنون در اثر دسترسی به ادله دیگر از رأی مزبور عدول کرده، فتوا به حرمت داده و بدان ملتزم می‌شود. حال:

این مجتهد به مخالفت عملیّه تدریجیّه یقین پیدا می‌کند. چرا؟ زیرا:

یا آنچه را تاکنون بدان ملتزم بوده و عمل می‌کرده معصیت مولی بوده و یا آنچه را از حالا به بعد به آن ملتزم است و عمل می‌کند.

امّا چون عمل او مع الالتزام بوده مانعی ندارد بلکه باید از رأیش عدول کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۴۳

* مراد از (او عدل المقلّد عن مجتهده لعذر ...) چیست؟

بیان دومین نمونه در ذیل دلیل مذکور است مبنی بر اینکه:

مقلّدی تاکنون از مجتهدی تقلید می‌کرده که او فتوای به وجوب دفن کافر داده بود و لذا علاوه بر اینکه ملتزم بدان فتوای بود برطبق آن نیز عمل می‌کرد.

لکن اکنون از آن مجتهد عدول کرده و به تقلید از مجتهد دیگری پرداخته که فتوای به حرمت دفن میّت کافر داده است و لذا مقلّد به این فتوای ملتزم و از حالا به بعد بدان عمل می‌کند.

حال: این مقلّد یقین دارد که یا فعل اولش غلط بوده و یا ترک بعدیش. لکن چون هر دو روی التزام بوده مانعی ندارد.

پس: مخالفت قطعیّه همراه با التزام بلامانع است و ما نحن فیه از همین قبیل است.

* حاصل مطلب در (و یضعّف الاستصحاب: بمعارضهٔ استصحاب التخییر الحاکم علیه) چیست؟

پاسخ شیخ به دلیل دوّم قائلین به تخییر ابتدایی است مبنی بر اینکه:

اوّلا: استصحاب حکم مختار معارض است با استصحاب حکم به تخییر.

ثانیا: استصحاب تخییر مقدّم است بر استصحاب مختار. چرا؟

زیرا:

شکّ ما در وجوب بقاء بر حکم مختار مسبّب است از شکّ ما در بقاء تخییر.

یعنی:

اگر گفتیم تخییر از میان رفت پس باید حکم مختار، بماند و اگر گفتیم تخییر باقی است، پس نوبت به وجوب بقاء بر حکم مختار

نمی‌رسد.

و لذا: هنگام شک در بقاء تخییر، استصحاب می‌کنیم تخییر را، یعنی می‌گوییم:

در واقعه اولی تخییر بود، در وقایع بعدی شک داریم در بقاء آن در نتیجه: استصحاب می‌کنیم بقاء آن را. پس: دیگر نوبت به استصحاب حکم مختار نمی‌رسد.

* مراد از (و یضعّف قاعدهٔ الاحتیاط: بما تقدم ...) چیست؟

پاسخ شیخ به دلیل اوّل حضرات است که بیان آن گذشت و نیاز به تکرار ندارد.

* حاصل مطلب در (فالاقوی: هو التخییر الاستمراری، لا للاستصحاب ...) چیست؟

بیان دلیل قائلین به تخییر استمراری مطلقا، یعنی: الاستصحاب تخییر است.

بدین معنا که: مکلّف در واقعه اوّل مخیر بود میان فعل و ترک، حال اگر در وقایع بعدی شک کند در بقاء آن تخییر، استصحاب می‌کند بقاء آن را چه بنایی و چه غیر بنایی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۴۴

* پاسخ شیخ به دلیل مزبور چیست؟

این است که: رأی ما نیز تخییر استمراری است لکن نه براساس استصحاب تخییر بلکه به دلیل اینکه حاکم به تخییر در دوران بین المحذورین عقل است و عقل در حکم به تخییر مستقل و در حکم خود تردیدی ندارد. تا جایی برای جریان استصحاب باشد.

یعنی: از طرف همین عقلی که در واقعه اوّل حکم به تخییر کرد، در واقعه دوم نیز حاکم بوده و باز هم حکم به تخییر می‌کند، پس نیازی به استصحاب نیست.

و از طرف دیگر: مشکل مخالفت قطعیّه تدریجیّه را نیز با مسئله التزام برداشتیم.

* آیا در اینجا قول دیگری نیز وجود دارد که شیخ متعرّض آن نشده باشد؟

بله و آن عبارتست از اینکه:

کسی که روز اوّل احد الحکمین را اختیار می‌کند. آیا بنایش بر این است که تا آخر عمر همین حکم را عمل کند و یا اینکه بنا داشته است که در هر واقعه‌ای که تکرار می‌شود حکم را عوض کند؟

اگر بنایش بر استمرار المختار بوده باشد این خود استمرار التخییر است. چرا؟

کسی که احد الحکمین را اختیار می‌کند و برای همیشه به آن ملتزم می‌شود، از اختیار خود استفاده کرده و در این اختیار از ابتدا تا انتها از تخییر استفاده کرده است.

و اگر بنایش بر استمرار التخییر بوده باشد، این خود استمرار المختار است، چرا که هروقت که بخواهی آن طرفی را که اراده می‌کند اختیار می‌نماید. و مسئله را عوض می‌کند.

در نتیجه: استمرار التخییر، استمرار المختار می‌آورد و استمرار المختار استمرار التخییر می‌آورد.

* به‌طور کلی چه اقوالی در این مسئله بود؟

۱- تخییر ابتدایی

۲- تخییر استمراری که وجه مطلب در آن حکم عقل بود و شیخ فرمود.

۳- قول به تفصیل به این معنا که گاهی تخییر ابتدایی است و گاهی استمراری.

* پاسخ قول به تفصیل در مسئله تخییر چیست؟

این است که: وقتی عقل حکم نمود بر اینکه تخییر استمراری است و یا حکم نمود به اینکه تخییر ابتدایی است بین بناهای شما فرقی

نمی گذارد.

* به نظر شما نظر شیخ در دوران بین المحذورین و فقدان نصّ چیست؟

حاصل و خلاصه نظر شیخ این است که:

اگر واقعه واحده باشد تا موجب مخالفت عملیّه تدریجیّه نشود. آنجا قائل به توقف است و مسئله را

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۴۵

بلا حکم فرض می کند که در بررسی مطالب از آن سخن به میان آمد.

فی المثل در شبهات موضوعیّه، اگر شما گوسفندی نذر کرده باشید و اکنون شک کنید که آیا ذبح آن بر شما واجب است یا حرام؟

به شما می گوییم که چون واقعه واحده است می‌توانید توقّف کنید و مسئله را بلا حکم فرض کنید و لذا حد اکثر مطلب این است که اگر ذبح نکردید با حرمت می‌سازد و چنانچه ذبح نمودید با وجوب.

و امّا اگر وقایع متعدّده باشد مثل: دفع الکافر که ممکن است شما در طول عمرتان بارها به آن برخورد کنید. بهتر است احد الحکمین را اختیار کنید و همیشه روی حکم المختار باقی بمانید، چرا که در اینجا مخالفت عملیّه تدریجیه لازم می‌آید.

خلاصه اینکه: با دقت در سخنان شیخ و از لابلای نقد و بررسیها می‌توان دریافت که:

هرچند شیخ فرموده: الاقوی تخییر الاستمراری و تصریح به مطلب دیگری نکرده و لکن می‌توان گفت که ایشان: در واقعه واحده قائل به توقف است چرا که دلیل بر اباحه ندارد و لکن در واقعه متعدده قائل به تخییر استمراری است و نه توقّف.

* حاصل و خلاصه مطالب در مسئله اوّل به زبان ساده چیست؟

- این است که شیخ اعظم رحمه اللّه در دوران بین محذورین ابتدا قائل شد به اینکه:

یطرح القولان و یحکم بالاباحهٔ الظاهریهٔ.

در اثبات این مدّعی دلیل آورد و موانع را یکی پس از دیگری از سر راه برداشت.

- پس از آن دلیل خود را پس گرفت و گفت دلیلی که ما ارائه کردیم دلالت بر اباحه نداشته و بلکه مربوط به شبهه تحریمیّه است.

امّا دلیلی هم بر قول به تخییر نیافت و قائل به توقّف شد و مسأله را از نظر حکم واقعی و یا ظاهری بلا حکم فرض نمود.

- از نظر عمل نیز بالاخره یا باید فعل را اختیار کرد و یا ترک را چرا که ارتفاع نقیضین محال است.

- امّا بنا بر اینکه حکم به اباحه و توقف باطل و غیر قابل قبول باشد و لکن ما ملزم به پیدا کردن حکمی باشیم فرمود: فقد یقال بتخییر احد الحکمین.

- یعنی: برخی قائل شده‌اند به اینکه باید یکی از دو حکم وجوب و حرمت را اختیار نمود که آنهم عبارتست از حرمت.

- در اثبات این مطلب نیز وجوهی ذکر شده که جناب شیخ به بررسی آنها پرداخته است:

۱- قاعده احتیاط:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۴۶

گفته‌اند دوران بین محذورین از قبیل شک در مکلّف به است و احتیاط در باب شکّ در مکلّف به واجب است. چرا؟ زیرا: یا لزوم اخذ بالحرمهٔ را احتمال می‌دهیم که می‌شود تعیین و یا لزوم اخذ باحدهما را احتمال می‌دهیم.

پس: امر دائر است بین تعیین الحرمهٔ و بین تخییر احدهما الحکمین.

حال: احتیاط در دوران بین تعیین الحرمهٔ و بین تخییر احد الحکمین این است که: جانب تعیین را بگیریم. مثل: آنجایی که دو مجتهد وجود دارد و ما نمی‌دانیم از کدام باید تقلید کنیم اعلم و یا غیر اعلم و یا اینکه مخیر هستیم از هرکدام که شد تقلید کنیم؟

در اینجا به حکم احتیاط باید اعلم را معیّنا تقلید کنیم.

۲- توقّف عند الشبهۀ:

گفته‌اند: شارع فرموده: قف عند الشبهۀ و یا الوقوف عند الشبهۀ خیر ...

حال: دوران بین المحذورین نیز شبهه است چرا که می گوییم: شاید واجب باشد و شاید حرام.

یعنی: از طرفی اخبار توقف فرموده: قف عند الشبهۀ، از طرفی اخبار فرموده: التزم بحکم الله حال سؤال این است که، کدام یک از این دو طرف وجوب و حرمت را باید ملتزم شویم که با توقّف سازگار باشد

یقینا: حرمت را، چرا که اگر وجوب را اختیار کنیم در حقیقت عمل را انجام داده‌ایم و این با توقّف و حرکت نکن سازگاری ندارد.

۳- دفع المفسدۀ اولی من جلب المنفعۀ:

یعنی: عقل می گوید: شما از خیر وجوبش بگذرید و خود را گرفتار مفسده نکنید.

۴- امتثال الحرمۀ اسهل من امتثال الوجوب.

یعنی: اگر بخواهیم اخذ به واجب بکنیم ابتدا باید علم به این مطلب پیدا کنیم که فلان عمل واجب است، بعد ملتفت به حال چنین عملی باشیم و دچار غفلت نشویم سپس اراده کنیم و بعد اقدام به عمل کنیم، تا بشود امتثال واجب.

امّا: در باب حرام آنچه می‌خواهند ترک است و ترک هم نیازی به مئونه ندارد.

نه علم می‌خواهد نه التفات و نه اراده و لذا امتثال حرمت خیلی آسان‌تر از امتثال وجوب است.

پس: در دار الامر بین الحرمۀ و الوجوب، جانب حرمت را اختیار می کنیم که آسان‌تر است.

۵- استقراء

یعنی: با بررسی در فقه متوجّه شدیم هرکجا که امر دائر است بین الوجوب و الحرمۀ، شارع جانب حرمت را مقدّم داشته است که در اثبات این مدّعی به ذکر سه مثال اقدام می کنیم:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۴۷

۱- مثل: زنی که ذات العادت العددیّۀ است و روزهای عادتش ۷ روز می‌باشد، لکن این بار از ۷ روز گذشته است و لذا شک می کند که این ادامه حیض است و یا اینکه استحاضه می‌باشد؟

- گفته‌اند: از این ۷ روز که بگذرد تا روز دهم ایام استظهار است، بدین معنا که باید منتظر بماند تا مشخّص شود که این حیض است یا نه؟

و لذا اگر تا ده روز قطع شود می‌فهمد که همه ۱۰ روز حیض بوده، لکن اگر از ۱۰ روز گذشت مشخّص می‌شود که این ما عدا العادۀ استحاضه بوده است.

حال: این زن نمی‌داند که عبادت در ایام استحاضه بر او واجب است یا حرام؟

این می‌شود دار الامر بین الوجوب و الحرمۀ.

و لذا شارع در اینجا فرموده:

تا ۱۰ روز باید عبادتش را ترک کند، لکن پس از این اگر معلوم شد که حیض بوده عبادتی برعهده او نیست و چنانچه معلوم شود که استحاضه بوده است باید نماز و یا روزه‌اش را قضا نماید.

در نتیجه: متوجّه می‌شویم که شارع در اینجا جانب حرمت را مقدّم داشته است:

۲- مثل: زنی که صاحب عادت وقتیه نیست، این زن خونی را می‌بیند لکن نمی‌داند که حائض شده و یا که این خون، خون استحاضه است.

به او گفته می‌شود که:

اگر این رؤیت خون از سه روز گذشت معلوم می‌شود که حیض بوده است و چنانچه از سه روز کمتر بود معلوم می‌شود که استحاضه بوده است، که به این ایام استظهار گفته می‌شود.

حال: این زن نمی‌داند که عبادت بر او واجب است یا حرام؟

به او گفته می‌شود اگر حائض هستی حرام و الا اگر مستحاضه هستی واجب.

خوب: این دار الامر بین الوجوب و الحرمهٔ است و شارع نیز در اینجا جانب حرمت را مقدم داشته و فرموده: باید عبادت را ترک کنی.

۳- مثل: انائین مشتبهین: دو ظرف وجود دارد و شما نمی‌دانی کدامیک از این دو پاک و کدام نجس است. از طرفی می‌خواهید برای نماز وضو بگیرید و آبی هم جز آب موجود در این دو ظرف ندارید چه باید بکنید؟

- با آب هریک که بخواهید وضو بگیرید چنانچه پاک باشد یجب و اگر نجس باشد یحرم.

- و لذا این دار الامر بین الوجوب و الحرمهٔ است.

- شارع در اینجا فرموده: هر دو را ترک و تیمم کن، یعنی: جانب حرمت را مقدّم داشته است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۴۸

و امّا حاصل مطلب در سه مثال فوق این است که:

هرکجا امر دائر است بین وجوب و حرمت، شارع جانب حرمت را مقدّم دانسته است.

حال: بین وجوه پنجگانه در اثبات تقدّم جانب حرمت گذشت و باید دید نظر جناب شیخ اعظم در این مورد چیست.

شیخ می‌فرماید: هیچیک از وجوه مذکور تمام نیست و یکی پس از دیگری آن را ردّ می‌کند.

- امّا استقراء:

اوّلا: با پیدا کردن دو یا سه مثال در فقه، استقراء مفید علم و یا اطمینان حاصل نمی‌شود.

ثانیا: هیچیک از سه مثال فوق از قبیل دوران بین المحذورین نیست، بلکه این‌ها یا از قبیل شبهه وجوبیّه‌اند و یا از قبیل بین الحرمهٔ.

- قبل از پرداختن به هریک از این امثله باید بدانیم که:

حرمت دو جور است ۱- ذاتیه ۲- تشریعیّه

حرمت ذاتیّه، این است که: یک شیء متعلّق نهی باشد. مثل: لا تشرب الخمر

حرمت تشریعیه، این است که: شیء امر ندارد مثل خوردن آب که از امور مباح است.

حال چیزی که امر ندارد چنانچه به قصد امر انجام شود، تشریع است و حرام.

و امّا استظهار آخر دم:

که عادات ماهیانه‌اش ۷ روز است و لکن این بار پس از ۷ روز هنوز هم خون می‌بیند که گفته شد که آن سه روز اضافی (اگر از ۱۰ روز نگذرد) ایام استظهار است و باید عبادت را ترک کند.

حال باید دانست که:

حرام بودن عبادت در زن حائض، حرمت ذاتیّه نیست، بلکه حرمت تشریعیه است.

چرا؟

چون مادامی‌که زن حائض نشده امر دارد به نماز، لکن وقتی مبتلا شد به عادت دیگر امر به نماز ندارد، خوب وقتی امر نداشت، عبادت کردن او بدون امر تشریع است و حرام.

چرا؟

چون این زن اگر بخواهد نماز را بدون نیّت بخواند ملعبه است، با نیّت بخواند چون بدون امر است تشریع است.

بنابراین: اگر عبادت در ایام حیض حرمت تشریعیّه دارد، در ایام استظهار فقط شبهه وجوبیه است و نه تحریمیّه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۴۹

یعنی: ۷ روز که گذشت شک می‌کند که آیا امر آمد تا نماز بر او واجب باشد یا نیامده و در نتیجه عبادتش حرام باشد؟ چرا؟ چون قبل از حیض امر بر نماز داشت لکن در این ۷ روز حیض دیگر امر بر نماز نداشت و لذا پس از ۷ روز این شکّ برای او حاصل می‌شود که آیا امر قبل از حیض دوباره آمده یا نه؟ خوب این می‌شود شبهه وجوبیه.

* و لذا از شما می‌پرسیم که در شبهه وجوبیّه احتیاط به ترک است یا به فعل؟

گفته شد که احتیاط به فعل است. و لذا این زن باید در ایام استظهار عباداتش را انجام دهد احتیاطا و لذا: بیشتر فقها در رساله‌های خود نوشته‌اند که:

بهتر است چنین زنی میان افعال مستحاضه و تروک حائض جمع نماید. یعنی: احتیاطا.

به عبارت دیگر: باید واجبات را به جای آورد و مستحبات را ترک کند: مثلا: نماز را بخواند لکن به مسجد نرود.

بله کسانی که حرمت را حرمت ذاتیه می‌دانند ترک العبادة فی ایام الاستظهار را واجب می‌دانند.

آیا این وجوب به خاطر این است که حرمت را مقدّم می‌دارند؟

می گوییم: خیر از این باب است که این‌ها، حرمت را بیّن می‌دانند.

یعنی چه؟

- یعنی وقتی به ایام استظهار رسید شکّ می‌کند حرمت عبادت رفت یا نه؟ در نتیجه:

استصحاب می‌کند بقاء حرمت را.

- حال وقتی بقاء حرمت را استصحاب نمود، آیا بین الحرمة می‌شود یا دوران بین محذورین؟

قطعا: بین الحرمة.

حاصل مطلب اینکه:

اگر ترک عبادت در ایام حیض از باب حرمت ذاتیه حرمت باشد، در ایام استظهار ترک عبادت از باب استصحاب الحرمة و یا بین الحرمة واجب خواهد بود.

و اگر ترک عبادت در ایام حیض از باب حرمت تشریعیّه باشد، در ایام استظهار ترک عبادت واجب نیست، بلکه چون شبهه وجوبیّه است می‌تواند از روی احتیاط عبادت را انجام دهد.

* حال از شما می‌پرسیم کجای این مطلب دار الامر بین المحذورین و ترجیح جانب حرمت است؟

خواهید گفت: بله:

در یک فرض شبهه وجوبیّه است که اتیان از روی احتیاط جایز است.

و در یک فرض بین الحرمة است بخاطر استصحاب حرمت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۵۰

- و امّا مثال: استظهار اوّل الدم بمجرد الرؤیة.

به نظر ما اینجا نیز شبهه وجوبیه است و نه تحریمیّه. چرا؟

زیرا وقتی دمی در خود دید شک می‌کند که امر به عبادت از او برداشته شد، یا نه؟[۱۵۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۷ ؛ ص ۳۵۰

ا بر اینکه: حرمت تشریعیّه باشد این می‌شود شبهه وجوبیّه

* حال از شما می‌پرسیم حق در شبهه وجوبیّه چیست؟

خواهید گفت: اتیان به احتیاط مستحب است و عده‌ای هم گفته‌اند که بهتر است.

مضافا به اینکه: استصحاب اینجا را بیّن الوجوب کرده.

چرا؟ زیرا که می گوید:

عبادت قبل از دیدن خون واجب بود یا نه؟ می گوید بله واجب بود، پس حالا که شک کرده که آیا وجوب برداشته شده یا نه؟ استصحاب می کند وجوب را.

در نتیجه: اینجا بیّن الوجوب است و اتیان آن فاقد اشکال و بلکه لازم می‌باشد.

منتهی؛ این اصل ثانوی است که آمده و گفته است که: (کلّ دم امکن کونه حیضا فهو حیض).

حال: آنهایی که ترک عبادت را جایز می‌دانند این حکم را حمل می کنند به جواز ترک، چرا که چنین زنی محکوم به حیض است. و می‌تواند ترک کند.

و آنهایی که عبادت را در این حال اجازه نداده‌اند، این حکم را حمل می کنند به وجوب، یعنی حتما باید عبادت را ترک کند.

درهرصورت:

دیدن خون در اوّل حیض، از قبیل دوران بین المحذورین نیست، این از باب شبهه وجوبیّه و بلکه بیّن الوجوب است و علی القاعده اتیانش واجب است.

البته اگر کسی بگوید اتیانش حرام است از باب قاعده ثانوی کلّ دم گفته است نه اینکه دوران بوده باشد و ترجیح جانب الحرمهٔ.

- و امّا انائین مشتبهین: که گفته شد از هر دو بگذر و تیمم کن.

این نیز نه شبهه تحریمیّه است و نه دوران بین المحذورین، بلکه شبهه وجوبیّه است.

چرا؟ زیرا: وضو گرفتن با آن نجس حرمت ذاتیّه ندارد و شارع از آن نهی نفرموده بلکه حرمت تشریعیّه دارد. یعنی چه؟

یعنی اگر کسی با آب نجس وضو بگیرد قربهٔ الی الله، تشریع است و حرام، چون وضو گرفتن با آب نجس امر ندارد. چه قربهٔ الی اللهی؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۵۱

بنابراین: وقتی این دو آب باهم مشتبه شده روی هریک که انگشت بگذارید شبهه وجوبیه است.

به عبارت دیگر: وقتی می گویی: این طرف پاک است تا اینکه یجب الوضوء به یا اینکه ناپاک است تا اینکه لا یجب الوضوء به. در حقیقت دچار شبهه وجوبیه هستی.

خوب: نسبت به آن یکی ظرف هم مسئله همین‌طور است،

پس: هر دو می‌شود شبهه وجوبیّه

حال از شما می‌پرسیم در شبهه وجوبیّه، احتیاط در فعل و یا در ترک؟

خواهید گفت: در فعل است.

می گوییم: پس احتیاط در این است که: با هر دو وضو بگیرد.

حال: اگر کسانی گفته‌اند که: از هر دو اناء اجتناب کن، بخاطر وجود نصّ است و نه بخاطر اینکه دوران بین المحذورین بوده و

ترجیح جانب حرمت.

یعنی: اگر این دلیل خارجی نبود باز ما می‌گفتیم احتیاط در فعل است چون شبهه وجوبیه است حاصل بررسی امثله حضرات این است که:

اوّلا: در این مثال‌ها دوران بین المحذورین و ترجیح جانب الحرمهٔ وجود ندارد.

ثانیا: نباید مثال وضو را با نحن فیه مقایسه کنید. چرا که در وضوء که هر دو اناء را کنار می‌گذارید بخاطر وجود بدل است چرا که تیمم بدل از وضو است.

لکن در دوران بین المحذورین مثل دفن الکافر واجب او حرام که بدل وجود ندارد تا که هر دو طرف را کنار گذاشته به بدل عمل کنیم.

- از این گذشته: در مثال انائین مشتبهین اگر هر دو را کنار می‌گذاریم از جهت جانب الحرمهٔ نیست.

البتّه آنهایی که می‌گویند: جانب الحرمهٔ را ترجیح بدهید، در جایی این حرف را می‌زنند که ترجیح دادن جانب الحرمهٔ پایمال‌کننده واجب معلومی نباشد.

مثل: دفن کافر که یا واجب است یا حرام.

اگر در اینجا جانب حرمت را اختیار کنید واجب معلومی را پایمال نکرده‌اید بلکه شاید واجب محتملی را پایمال کرده باشید.

و حال آنکه: اگر هر دو اناء را در اینجا کنار بگذارید واجب معلومی را ترک کرده‌اید. چرا؟

زیرا: وقتی شما هر دو ظرف را کنار می‌گذارید، بخاطر اینکه یکی از آن دو حرام است، در حقیقت موافقت قطعیه با حرمت و مخالفت قطعیه با واجب کرده‌اید. چرا؟

چون یکی از دو ظرف پاک است و دیگری نجس.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۵۲

- آنکه پاک است وضو با آن واجب است و آنکه نجس است وضوء با آن حرام. اگر هر دو را کنار بگذاری تا حرمت را امتثال کرده باشی، موافقت قطعیّه با حرمت کرده‌ای، لکن با وجوب مخالفت قطعیه نموده‌ای.

و لذا هیچ‌کس در چنین جایی نمی‌گوید: جانب حرمت رجحان دارد بر جانب وجوب پس از این شیخ اعظم می‌فرماید: حکم به اباحه که ناتمام بود، توقف هم که درست نیست، وجوه پنجگانه بر جانب حرمت را بررسی کردیم و هیچ‌یک را نپذیرفتیم و دلیلی بر تعیین جانب حرمت در دوران بین المحذورین نیافتیم.

پس چه باید کرد؟

* اگر قائل به تخییر شویم، این تخییر چه قسم تخییری است؟

حال ما قبل از پاسخ به این سؤال باید بدانیم که سه قسم تخییر متصوّر است:

۱- تخییر ابتدایی:

یعنی: شما که نمی‌دانی دفن الکافر واجب است یا حرام دفعه اوّل مخیّر هستی که وجوب را اختیار کنی و یا حرمت را.

منتهی هریک را که اختیار نمودی تا آخر عمر باید به همین حکم عمل کنی و در دفعات بعد حق اختیار حکم دیگری را نداری. به چه دلیل؟

۱- به سبب قاعده احتیاط:

چرا که دوران بین المحذورین مصداقی از مصادیق دوران بین التعیین المختار و التخییر است. به چه دلیل؟ به این دلیل که: به فرض تخییر نمی‌دانیم که آیا تنها در واقعه اوّل مخیّر هستیم؟ و یا نه در وقایع بعدی هم مخیریم؟

۲- به سبب استصحاب المختار

یعنی: اگر مکلّف روز اوّل یک طرف مثلا وجوب را برگزید و در روز دوّم شکّ کرد که آیا حق دارد حکم دیروز را عوض کند یا نه؟

استصحاب می گوید: باید به همان حکمی که دیروز ملتزم شدی، امروز هم ملتزم باشی.

۳- اگر تخییر ابتدایی نباشد و ما هر روز قادر بر تغییر و عوض کردن حکم باشیم، این منجرّ می‌شود به مخالفت عملیّه تدریجیّه.

- مخالفت عملیّه تدریجیّه نیز ممنوع است.

پس: تخییر باید ابتدایی باشد.

حال: اگر از ابتدا ملتزم به احدهما الحکمین شدید و روی آن پابرجا ماندید، حد اکثر این است که:

مخالفتش، مخالفت احتمالیّه است و نه قطعیّه عملیّه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۵۳

نکته: این وجه سوم، همان وجه هفتم است که شیخ در وجوه مذکور متعرّض آن نشده بود.

یعنی: با همان دلیلی که جلوی اباحه را گرفتیم، در اینجا نیز جلوی تخییر استمراری را می گیریم.

لکن شیخ می‌فرماید: هیچیک از این وجوه سه گانه نیز دارای ارزش نمی‌باشد.

چرا؟ چون همین وجه اخیر که گفتیم اگر تخییر استمراری باشد منجرّ به مخالفت عملیّه تدریجیّه می‌شود خود فاقد اشکال است.

چرا؟ زیرا که تخییر می‌تواند روی التزام باشد. فی المثل:

امروز از این مجتهد تقلید می کنیم، روز دیگر از آن مجتهد، درحالی که این یکی می گوید: فلان عمل حرام است.

دیگری می گوید: خیر واجب است و این مطلب فاقد اشکال است، چرا که:

۱- امروز ملتزم می‌شوم به فتوای این مجتهد، فردا ملتزم می‌شوم به فتوای آن مجتهد و این اشکال ندارد.

۲- و یا در تعارض خبرین می‌توانیم یک روز ملتزم به این خبر باشیم، روز دیگر ملتزم به آن خبر.

۳- و یا در دوران بین المحذورین یک روز انگشت روی وجوب می گذاریم، روزی هم انگشت روی حرمت پس: مخالفت عملیّه تدریجیّه:

اگر منشأ آن اباحه باشد غلط است چون منجرّ به مخالفت عملیّه تدریجیّه می‌باشد و لذا نمی‌توانی یک روز انجام بدهی و یک روز ترک کنی. چرا که نمی‌توانی به چیزی ملتزم شوی.

و اگر منشأ آن التزام به احد الحکمین باشد اشکالی ندارد، چرا که استصحاب می کنیم و تا پایان عمر به آن ملتزم می‌مانیم.

سپس می گوید: این استصحاب المختار تعارض می کند با استصحاب التخییر، چرا که مختار آن عملی است که روز اوّل اختیار کردیم و حال آنکه تخییر شکّ و تردید است.

به عبارت دیگر:

یکی می گوید: استصحاب کن مختار را یعنی همان وجوب روز اوّل و یا همان حرمت روز اوّل را و دیگری می گوید خیر استصحاب کن تخییر را یعنی بگو من که روز اوّل تخییر داشتم، امروز و فردا و فرداها حالت تخییر را دارم.

- و امّا وجه اوّل شما که گفتید: احتیاط:

گفتید: در دار الامر بین التعیین و التخییر، احتیاط این است که تعیین المختار را بگیرید، لکن باید بدانید که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۵۴

این مسئله یک مسئله عقلیه است و در مسئله عقلیه تردیدی پیش نمی‌آید، و شکی در مکلّف به پیش نمی‌آید تا احتیاج به احتیاط

باشد.

بله: اگر دوران بین التعیین و التخییر در مسئله شرعیه پیش بیاید مثل: اطعام و صیام، باید گفت احتیاط جانب تعیین است.

لکن اینجا حاکم عقل است که یا بطور قاطع می‌گوید: وظیفه تو تعیین است، یعنی: الحکم المختار و یا بطور قاطع می‌گوید: وظیفه تو همیشه تخییر است.

حال از اینجا که این مسئله، عقلیه است و شکّ در مسئله عقلیه معنا ندارد باید بدانیم که آن استصحابات المختار و آن استصحاب التخییر نیز در اینجا بی‌معنا است و غلط، چرا که استصحاب مربوط به شک است.

خلاصه شیخ می‌فرماید: من نیز قائل به تخییر استمراری هستم لکن نه بخاطر استصحاب، بلکه بخاطر حکم عقل.

یعنی: همان عقل که بار اوّل به شما گفت: انت مخیر، همان عقل در بار دوم و سوم و دفعات بعد هم می‌گویند: انت مخیّر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۵۵

متن:

المسألة الثانیة إذا دار الأمر بین الوجوب و الحرمة من جهة إجمال الدلیل إمّا حکما، کالأمر المردّد بین الایجاب و التهدید، أو موضوعا، کما لو أمر بالتحرّز عن أمر مردّد بین فعل الشیء و ترکه.

فالحکم فیه کما فی المسألة السابقة.

ترجمه:

مسأله دوّم وقتی امر دائر است میان وجوب و حرمت بجهت اجمال نصّ

یا (این اجمال نصّ) حکمی است، مثل امر مردد میان ایجاب و تهدید و اینکه موضوعا مجمل است مثل: آنجایی که مولی امر نماید به تحرّز از یک چیزی که (آن چیز) مردد است میان انجامش و یا ترکش، که حکم در این مسئله همان است که در مسئله قبلی بود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۵۶

متن:

المسألة الثالثة لو دار الأمر بین الوجوب و التحریم من جهة تعارض الأدلّة فالحکم هنا: التخییر، لإطلاق ادلّته[۱۵۳]، و خصوص بعض منها الوارد فی خبرین أحدهما أمر و الآخر نهی[۱۵۴].

خلافا للعلّامة رحمه اللّه فی النهایة[۱۵۵] و شارح المختصر[۱۵۶] و الآمدی[۱۵۷]، فرجّحوا ما دلّ علی النهی، لما ذکرنا سابقا، و لما هو أضعف منه.

و فی کون التخییر هنا بدویّا، أو استمراریّا مطلقا أو مع البناء من أوّل الأمر علی الاستمرار، وجوه تقدّمت، إلّا أنّه قد یتمسّک هنا للاستمرار بإطلاق الأخبار.

و یشکل: بأنّها مسوقة لبیان حکم المتحیّر فی أوّل الأمر، فلا تعرّض لها لحکمه بعد الأخذ بأحدهما.

نعم، یمکن هنا استصحاب التخییر، حیث إنّه ثبت بحکم الشارع القابل للاستمرار.

إلّا أن یدّعی: أنّ موضوع المستصحب أو المتیقّن من موضوعه هو المتحیّر، و بعد الأخذ بأحدهما لا تحیّر، فتأمّل. و سیتّضح هذا فی بحث الاستصحاب، و علیه: فاللازم الاستمرار علی ما اختار، لعدم ثبوت التخییر فی الزمان الثانی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۵۷

ترجمه:

مسأله سوم اگر امر دائر شود میان وجوب و حرمت به خاطر تعارض نصّین (حکم چیست؟)

اشاره

(دلیل بر حکم به تخییر در تعارض نصّین)

حکم در اینجا تخییر است به دلیل اطلاق ادلّه (در) متعارضین (که شامل دوران بین المحذورین هم می‌شود)، و به دلیل خصوص برخی از اخبار که وارد شده‌اند (در حل مسأله) دو خبر (متعارض) که یکی از آن دو امر (می کند) و دیگری نهی.

برخلاف علّامه رحمه اللّه در نهایهٔ و شارح مختصر و جناب آمدی که (در ما نحن فیه با تخییر مخالفت کرده‌اند).

و لذا: ترجیح داده‌اند که خبری را که دلالت بر نهی (و جانب حرمت) دارد و (این) به خاطر آن مطلبی است که سابقا (در نفی این مسئله) گفته‌ایم، و به خاطر یک وجه ششمی است که ضعیف‌تر از وجوه قبلی است (و آن این است که می گویند: امر قوی الدلالهٔ است و یا نهی؟ می گویند: نهی قوی الدلالهٔ است. چرا؟

زیرا نهی ترک طبیعت را می‌خواهد و ترک الطبیعهٔ لاـ تحصل الّا بترک جمیع افراده و حال آنکه امر ایجاد طبیعت را می‌خواهد و ایجاد الطبیعه یحصل بایجاد فرد واحد.

حال: در اینکه آیا این تخییر (در اذن فتخیر)، تخییر ابتدایی است و یا استمراری مطلقا است و یا بنائش از اوّل امر بر استمرار بوده است، وجوه (سه گانه‌ای است) که گذشت، جز اینکه در اینجا گاهی به اصالهٔ الاطلاق (که از اصول لفظیه است) تمسّک می‌شود.

اشکال شیخ به بیان مذکور

این رأی دارای اشکال است، چرا که اخبار تخییر سوق داده شده است برای بیان حکم (آن فرد) متحیّر و سرگردان در اوّل بار. و لذا متعرض حکم آن شخص پس از اخذ به احدهما نشده است.

بله، استصحاب التخییر در اینجا ممکن است ازآن‌جهت که (این استصحاب التخییر) به حکم شارع ثابت شده است، مگر اینکه کسی ادعا بکند که موضوع مستصحب (یعنی: تخییر) و یا قدر متیقن از موضوع تخییر، همان (فرد) متحیّر است و حال آنکه، پس از اخذ به احدهما (دیگر) متحیّر نیست.

پس: بیندیش (که با این چیزها موضوع عوض نمی‌شود) و این مطلب در بحث استصحاب توضیح داده می‌شود. پس لازم این شد که (انسان) روی آن حدیثی که اختیار کرده است مستمر بماند به دلیل عدم ثبوت تخییر در زمان دوم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۵۸

(تشریح المسائل)

* دومین مسئله از مسائل اربعه مطلب سوم یعنی دوران بین المحذورین و یا اصالهٔ التخییر چیست؟

دوران میان وجوب و حرمت است لکن به دلیل اجمال نصّ.

یعنی: نصّی از جانب شارع وارد شده است لکن مجمل است و امرش دائر میان وجوب و حرمت می‌باشند. و لذا منشا شبهه همین اجمال نصّ است.

* اجمال نصّ از چه ناحیه‌ای است؟

۱- گاهی از ناحیه لفظی است که دلالت بر حکم دارد. مثل: اعملوا ما شئتم.

که: مولی امر فرموده به چیزی، لکن من نمی‌دانم که آیا این امر، ایجابی بوده و دلالت دارد بر وجوب متعلّق و یا تهدیدی است و در مقام تهدید بر فعل است.

۲- و گاهی از ناحیه لفظی است که دلالت بر موضوع حکم دارد. مثل: تحرّز عن رغبهٔ النکاح که مولی امر فرموده و لکن من نمی‌دانم که رغبت بعنوان موضوع حکم، به‌معنای میل است تا معنایش این باشد که از میل به نکاح دوری کن و یا به‌معنای اعراض است تا معنایش این باشد که بپرهیز از ترک نکاح.

حال: اگر رغبت به‌معنای میل باشد دال بر حرمت نکاح است و اگر به‌معنای اعراض باشد دال بر وجوب نکاح است، لکن چون نصّ مجمل است امر بر ما مشتبه است.

سؤال این است که: در اینجا چه باید کرد؟

* شیخ اعظم رحمه اللّه چه پاسخی به این سؤال می‌دهد؟

می‌فرماید: اجمال نصّ ملحق به فقدان نصّ است، یعنی: ادله‌ای که در آنجا آمد در اینجا نیز هست و لذا آنچه در آنجا مختار ما بود در اینجا نیز مختار ماست.

* سومین مسئله از مسائل اربعه دوران بین المحذورین چیست؟

دوران میان وجوب و حرمت است به جهت تعارض نصّین، فی المثل:

دو حدیث از حضرات معصومین علیهم السّلام رسیده است که یکی دلالت دارد بر اینکه دفن میّت کافر واجب است و دیگری دلالت دارد بر اینکه حرام است.

و لذا این تعارض باعث شده است که امر بر ما مشتبه شود و ندانیم که دفن میّت کافر در اسلام واجب است یا حرام؟ حال سؤال این است که در اینجا چه باید کرد؟

* مراد از (فالحکم هنا: التخییر ... الخ) چیست؟

نظر جناب شیخ اعظم است مبنی بر اینکه فتوای ما در تعارض نصّین، تخییر است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۵۹

* مراد از (لاطلاق ادلّته، و خصوص بعض منها ...) چیست؟

این است که: در باب متعارضین، اخبار فراوانی وجود دارد که معروف به اخبار علاجیّه‌اند.

لکن این اخبار بر دو دسته‌اند:

۱- یک دسته به دلیل اطلاقشان شامل ما نحن فیه می‌شوند که تعارض به نحو امر و نهی است.

۲- و یک دسته اصلا موردشان ما نحن فیه است بدین معنا که:

از امام علیه السّلام سؤال می‌کنند که ای پسر رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله دو خبر از شما رسیده که یکی امر می‌کند به فلان عمل و دیگری نهی می‌کند از آن، تکلیف ما چیست و چه باید کرد؟

حضرت فرمان به تخییر داده است.

* پس مراد از (خلافا للعلّامهٔ رحمه اللّه فی النهایهٔ، و ...) چیست؟

این است که: در مقابل قول مشهور، از جمله خود شیخ، جناب علامه رحمه اللّه و برخی دیگر مدّعی هستند که قول به تخییر مربوط به مواردی است که متعارضین، متساویین بوده و هیچ‌یک نسبت به دیگری رجحان نداشته باشد.

و حال آنکه در ما نحن فیه، خبری که دلالت بر نهی و حرمت دارد، مرجّح داشته و معیّنا باید بدان ملتزم شده و عمل را ترک نماییم.

* مراد از (لما ذکرنا سابقا ...) چیست؟

اشاره به همان ادلّه خمسه است که قائلین به تعیین حرمت در مسئله اوّل داشتند که در اثبات مدّعای فوق نیز به این ادلّه تمسّک شده

است.

* پس مراد از (و لما اضعف منه) چیست؟

دلیل دیگری است علاوه بر ادلّه پنج‌گانه مذکور در اثبات مدّعای مزبور که ضعیف‌تر از آن ادلّه است مبنی بر اینکه:

دلالت نهی قوی‌تر است از دلالت امر، چرا که نهی دلالت بر استمرار و تکرار دارد.

یعنی: ترک عمل در هر واقعه‌ای و هر زمانی.

در حالی که امر دلالت دارد بر ایجاد طبیعت آنهم برای یک بار. و لذا: هریک از امر و نهی که دلالهٔ اقوی باشد آن مقدّم است و نهی دلالهٔ اقوی از امر است. پس: نهی مقدّم بر امر است.

* چه پاسخی به دلیل فوق داده می‌شود؟

گفته می‌شود که در این جهت هیچ فرقی میان امر و نهی وجود ندارد. چرا؟

زیرا: مدلول امر ایجاد طبیعت و مدلول نهی ترک ایجاد و اعدام آن است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۶۰

* پس امر و نهی از چه جهت باهم متفاوت‌اند؟

از جهت لوازم عقلی. چرا؟- زیرا: عقل:

۱- در جانب ایجاد می‌گوید: الطبیعهٔ توجد بوجود فرد واحد و این ربطی به مدلول مطابق امر ندارد.

۲- و در جانب اعدام می‌گوید: الطبیعهٔ تنعدم بانعدام جمیع افراده که این مطلب هم ربطی به مدلول نهی ندارد.

حاصل مطلب اینکه: وجهی برای ترجیح جانب نهی بر جانب امر نیست و حکم همان تخییر است.

* مراد از (و فی کون التخییر هنا بدویّا، او استمراریّا ...) چیست؟

این است که: علی القول به تخییر باز این سؤال مطرح است که آیا این تخییر، ابتدایی است یا استمراری؟ اگر استمراری است، مطلقا است یا بشرط البناء من اوّل الامر علی استمرار و بقاء بر حکم مختار؟ حال: تمام احتمالاتی که در فقدان نصّ و اجمال نصّ مطرح بود در اینجا نیز مطرح است.

جز اینکه یک امتیاز در ما نحن فیه یعنی تعارض نصین وجود دارد.

* مراد از (الّا انّه قد یتمسّک هنا للاستمرار باطلاق الاخبار) چیست؟

بیان همان امتیاز مورد نظر است مبنی بر اینکه برخی مدّعی شده‌اند که:

تخییر در ما نحن فیه یعنی تعارض نصّین یک تخییر استمراری است و نه ابتدایی. و در اثبات این مدّعی به اطلاق اخبار تخییر استدلال نموده‌اند به این معنا که اخبار تخییر به قول مطلق فرموده‌اند: در متعارضین شما مخیّر هستید.

و لذا وقایع از اوّل تا انتها و همیشه مشمول این اطلاق هستند.

* مراد از (و یشکل: بانّها مسوّقهٔ لبیان حکم المتحیّر فی اوّل الامر، ...) چیست؟

اشکالی است که شیخ بر این اطلاق وارد کرده است مبنی بر اینکه:

این اخبار مجمل هستند و نه مطلق، یعنی: در مقام بیان این مطلب هستند که اگر به واقعه‌ای مثل دفن میّت برخوردید و در رابطه با آن به دو دسته از روایات متعارض برخوردید و در تشخیص وظیفه خود مردّد و متحیّر شدید، تکلیف شما تخییر است.

یعنی: به هر طرف که خواستید اخذ و عمل نمایید و لکن آیا پس از اخذ به یک طرف و رفع حیرت در وقایع بعدی نیز مخیّر هستید و یا می‌توانید معیّنا به همان حکم مختار عمل کنید؟

* خود شیخ چه پاسخی به سؤال مزبور می‌دهد؟

می‌فرمایـد: این معنا که پس از اخـذ به یک طرف و رفع حیّرت باز هم مکلّف مخیّر باشـد و یا اینکه بتواند معیّنا همان رأی مختار را عمل کند از اخبار تخییر بدست نمی‌آید بلکه قدر متیقن در اخبار مزبور این است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۶۱

که تنها وظیفه مکلّف را در بدو امر روشن می‌کند، و لذا قابل استدلال نیستند.

* پس مراد از (نعم، یمکن هنا استصحاب التخییر؛ حیث انّه ثبت بحکم الشارع ...) چیست؟

این است که: بله ممکن است کسی بگوید:

حکم واقعه اولیّه را اخبار تخییر روشن می‌کند لکن وقتی مکلّف نسبت به وقایع بعدی در بقاء تخییر شکّ می‌کند استصحاب می‌کند تخییر را.

حال: در اینجا دیگر شما نمی‌توانید اشکال کنید که در مستقلات عقلیه و مواردی که عقل حاکم است جای استصحاب نیست.

چرا؟

زیرا: بنا بر فرض در متعارضین، شارع حاکم به تخییر است و اگر ما شک کنیم در بقاء حکم شرعی جای استصحاب هست.

و گرنه مقتضای قاعده عقلی، تساقط و یا توقف بود.

بنابراین: با استصحاب تخییر و با اخبار تخییر، فتوای به تخییر استمراری می‌دهیم.

* پس مراد از (الّا ان یدّعی: ان موضوع المستصحب او ...) چیست؟

این است که: شاید به دنبال پاسخ مذکور کسی بگوید:

اینجا جای استصحاب نیست چرا که یکی از شرایط استصحاب وحدت موضوع است که در اینجا به دلیل عوض شدن موضوع وجود ندارد. چرا؟ زیرا مستصحب ما که تخییر است موضوعش:

۱- یا عنوان المتحیّر است که با اخذ به یک طرف، تحیّر از بین می‌رود و دیگر بقاء ندارد.

۲- و یا عنوان المکلّف است که قدر متیقّن از آن، المکلّف المتحیّر است که با اخذ به یک طرف، دیگری از بین می‌رود.

سپس: قید موضوع از بین رفته و دیگر جای استصحاب نیست.

* حاصل مطلب در (فتأمل) چیست؟

اشاره شیخ است به این مطلب که:

اوّلا: موضوع مستصحب، پس از اخذ نیز باقی است، چرا که متحیّر یعنی کسی که نمی‌داند حکم واقعی او وجوب است و یا حرمت؟ پس از اخذ به یک طرف نیز، معیّنا نمی‌داند حکم واقعی کدام طرف است.

ثانیا: موضوع در باب استصحاب عرفا باید باقی باشد و نه با دقت فلسفی

* منظور از (فاللازم الاستمرار علی ما اختار ...) چیست؟

این است که: به فرض که به دلیل عوض شدن موضوع نتوانیم حکم تخییر را در اینجا استصحاب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۶۲

کنیم، باز نوبت می‌رسد به استصحاب حکم مختار که اصل مسبّبی باشد و این اصل مثبت تخییر ابتدایی است و نه استمراری.

* حاصل و خلاصه مسأله دوم به زبان ساده چیست؟

اوّلا: دوران میان دو محذور بخاطر اجمال نصّ است.

ثانیا: اجمال گاهی مربوط به آن لفظی است که یدلّ علی الحکم و گاهی مربوط به آن لفظی است که یدلّ علی الموضوع.

در اینجا نیز:

۱- گاهی لفظی که دلالت بر حکم دارد اجمال دارد مثل اینکه:

پدری به فرزندش بگوید: فلان کار را انجام بده، در حالی که فرزند نمی‌فهمد که این امر ایجابی است و یا تهدیدی؟

اگر این امر برای ایجاب و انجام باشد می‌شود واجب و اگر برای تهدید باشد می‌شود حرام و لذا صیغه افعل نزد این فرزند عند الوجوب و الحرمهٔ مجمل شده است.

۲- و گاهی لفظی که دلالت بر موضوع دارد مجمل است، فی المثل: مولی فرموده: تحرّز رغبهٔ النکاح خوب رغبهٔ در اینجا به چه معناست؟ آیا به‌معنای اعراض است و یا به معنای تمایل است؟

باید بدانیم که:

اگر رغبهٔ تقدیرا با حرف (عن) متعدی بشود به‌معنای اعراض است و چنانچه با (فی) متعدی بشود به معنای میل است.

به عبارت دیگر: رغبهٔ فیه یعنی مایل شدن به آن و رغبهٔ عنه: یعنی اعرض عنه حال: اگر رغبهٔ به‌معنای مال باشد، حرمت را می‌رساند و چنانچه به‌معنای اعراض باشد وجوب را.

چرا؟

زیرا: وقتی مولی می‌گوید: تحرّز بکن از اعراض نکاح معنایش این است که: ازدواج بکن.

و اگر بفرماید تحرز بکن از میل به نکاح معنایش این است که: ازدواج نکن.

پس: این لفظ رغبهٔ از نظر وجوب و حرمت عند المکلّف مجمل می‌شود.

و لذا: وقتی انسان به خاطر اجمال الخطاب مردد شد بین الوجوب و الحرمهٔ چه باید کرد؟

می‌گوییم: هر پاسخی که در مسأله اوّل دادیم در اینجا نیز همان پاسخ را می‌دهیم فراجع.

* حاصل و خلاصه مسأله سوم چیست؟

اوّلا: مسأله مربوط به آنجایی است که امر دائر است میان وجوب و حرمت لکن به جهت تعارض نصّین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۶۳

فی المثل: نصّی از امام علیه السّلام نقل شده دالّ بر اینکه دفن الکافر واجب است و خبر دیگری از ایشان رسیده که دفن الکافر حرام. حال در اینجا چه باید کرد؟

می‌گوییم: هیچیک از اقوال اباحه، توقف و تعیین الحرمهٔ معنا ندارد.

اگر بپرسید چرا؟

می‌گوییم: ائمه علیهم السّلام تکلیف مکلّف را در این‌گونه موارد با دستور خود مشخص فرموده‌اند.

اگر پرسید چه دستوری داده‌اند؟

می‌گوییم فرموده‌اند: اذن فتخیر، هریک را که خواستی اختیار کن و عمل کن.

اگر بپرسید این تخییر ابتدایی است یا نه؟ استصحاب المختار مطلقا است و یا استمراری به شرط البناء و یا اینکه بستگی به نیّت دارد؟

در پاسخ شما می‌گوییم: هر سه مورد در اینجا جاری می‌شود و لکن یک تفاوت عمده‌ای که در مسأله اوّل و دوّم با این مسئله وجود دارد این است که: تخییر در آنجا عقلی بود و در اینجا شرعی.

چرا که امام فرموده اذن فتخیّر. و لذا از جهات مختلفی با تخییر عقلی تفاوت پیدا می‌کند. چگونه؟

بدین صورت که:

در تخییر عقلی، استصحاب معنا نداشت و حال آنکه در اینجا می‌توان از اطلاقات و استصحابات استفاده نمود.

حال: اگر کسی بگوید، من می‌خواهم بدون استفاده از اصول عملیه، از اصول لفظیه استفاده کنم چه باید بکنم؟

فی المثل:

۱- امام فرموده: اذن فتخیّر و حال آنکه من نمی‌دانم دفعه اوّل مخیّر هستم و یا همیشه مخیر هستم.

به او می گوییم: اصالهٔ الاطلاق جاری کن.

۲- مولی به عبدش گفته: اعتق رقبهٔ، و عبد نمی‌داند رقبه مؤمنه مراد مولی است و یا مطلق رقبه؟

به او می گوییم: اصالهٔ الاطلاق جاری کن.

۳- اگر شما بگویید من می‌خواهم استصحاب تخییر جاری کنم، به او می گوییم: همان تخییری که امام دستورش را داده جاری کن.

پس: هم می‌توان اصالهٔ الاطلاق را جاری نمود و هم استصحاب التخییر را.

* اگر بپرسید نظر شیخ راجع به بیانات فوق چیست؟

می گوییم: شیخ نه اصالهٔ الاطلاق را در اینجا پذیرفته و نه استصحاب التخییر را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۶۴

اگر بپرسید چرا؟ به شما می گوییم:

۱- اصالهٔ الاطلاق را نپذیرفت چرا که می گوید فرموده امام است و نه مطلق بدین معنا که دو حدیث به دست فردی رسیده بود درحالی که متحیّر مانده و سرگردان شده بود که چگونه به این دو حدیث متعارض عمل کند و لذا خدمت امام رسید و امام در پاسخ به او فرمود: اذن فتخیّر امّا پس از اینکه او احدهما را اختیار نمود حیرت و سرگردانیش برطرف شد.

حال سؤال این است که: آیا خطاب امام که رفع سرگردانی از این شخص نمود، شامل افراد غیر سرگردان هم می‌شود؟ شیخ می گوید: معلوم نیست که امام همه را مورد خطاب قرار داده باشد، شاید فقط همان فرد مورد نظرشان بوده.

۲- استصحاب التخییر را نپذیرفت، چرا که می گوید: موضوع در اینجا عوض شده است، زیرا فرد مزبور ابتدا سرگردان بود لکن پس از اخذ به احدهما از سرگردانی خارج شد و حالتا دیگر او نیست.

حال: وقتی فرد به‌عنوان موضوع حالتش عوض شده چگونه می‌شود استصحاب را جاری نمود.

البته: در پایان می‌فرماید:

وظیفه این مکلّف استصحاب المختار است که در تشریح المسائل آمده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۶۵

متن:

المسألهٔ الرابعهٔ لو دار الأمر بین الوجوب و الحرمهٔ من جههٔ اشتباه الموضوع

و قد مثّل بعضهم له باشتباه الحلیلهٔ الواجب وطؤها- بالأصالهٔ، أو لعارض من نذر أو غیره- بالأجنبیّهٔ، و بالخلّ المحلوف علی شربه المشتبه بالخمر.

و یرد علی الأوّل: أنّ الحکم فی ذلک هو تحریم الوطء، لأصالهٔ عدم الزوجیّهٔ بینهما، و أصالهٔ عدم وجوب الوطء.

و علی الثانی: أنّ الحکم عدم وجوب الشرب و عدم حرمته، جمعا بین أصالتی الإباحهٔ و عدم الحلف علی شربه.

و الأولی: فرض المثال فیما إذا وجب إکرام العدول و حرم إکرام الفسّاق و اشتبه حال زید من حیث الفسق و العدالهٔ.

و الحکم فیه کما فی المسألهٔ الأولی: من عدم وجوب الأخذ بأحدهما فی الظاهر، بل هنا أولی، إذ لیس فیه اطّراح لقول الإمام علیه السّلام، إذ لیس الاشتباه فی الحکم الشرعیّ الکلیّ الّذی بیّنه الإمام علیه السّلام، و لیس فیه أیضا مخالفهٔ عملیّهٔ معلومهٔ و لو إجمالا، مع أنّ مخالفهٔ المعلوم إجمالا فی العمل فوق حدّ الإحصاء فی الشّبهات الموضوعیّهٔ.

هذا تمام الکلام فی المقامات الثلاثهٔ، أعنی دوران الأمر بین الوجوب و غیر الحرمهٔ، و عکسه، و دوران الأمر بینهما.

و أمّا دوران الأمر بين ما عدا الوجوب و الحرمة من الأحكام، فيعلم بملاحظة ما ذكرنا.

و ملخّصه: أنّ دوران الأمر بين طلب الفعل أو الترک و بين الإباحة نظير المقامين الأوّلين، و دوران الأمر بين الاستحباب و الكراهة نظير المقام الثالث. و لا إشكال فی أصل هذا الحكم، إلّا أنّ إجراء أدلّة البراءة فی صورة الشکّ فی الطلب الغير الإلزاميّ- فعلا أو تركا- قد يستشكل فيه، لأنّ ظاهر تلک الأدلّة نفی المؤاخذة و العقاب، و المفروض انتفاؤهما فی غير الواجب و الحرام، فتدبّر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۶۶

ترجمه:

مسأله چهارم دوران بین المحذورین به جهت اشتباه موضوع

اگر امر دائر شود میان وجوب و حرمت به خاطر مشتبه بودن موضوع و مثال زده‌اند برخی از مشهور در (تبیین) شبهه موضوعیه:

۱- زوجه‌ای را که آمیزش با او یا به وجوب اصلی (در هر چهار ماه) و یا به وجوب عرضی بخاطر قسم و یا نذر به زنی که اجنبیه و نامحرم است.

(و لکن بر فرد مشتبه است که آیا این زن حلیله اوست تا مباشرت با او واجب باشد یا نه؟)

۲- و به سرکه‌ای که بر شرب آن قسم خورده شده و (اکنون) مشتبه به خمر است.

ایراد و اشکال شیخ به امثله مشهور

و ایراد وارد می‌شود:

۱- بر مثال اوّل: به اینکه: حکم در اینجا به دلیل اصل عدم علقه زوجیت بین این دو نفر تحریم آمیزش و مباشرت است.

۲- و بر مثال دوم به اینکه: حاکم در اینجا عدم وجوب شرب و عدم حرمت آن است، به خاطر جمع دو اصل اصالهٔ الاباحه و عدم تعلق سوگند به شرب خمر (یعنی الاصل عدم تعلق الحلف بشرب الخمر که با این اصل، احتمال وجوب برداشته می‌شود و با اصالهٔ الاباحه، احتمال حرمت شرب از ناحیه خمریت آن مرتفع می‌شود).

و سزاوارتر فرض این مثال است در جائی که اکرام علمای عادل واجب و اکرام دانشمندان فاسق حرام است، و حال آنکه حال زید از جهت فسق و عدالت (بر مکلّف) مشتبه است و حکم در این مسئله، همانند حکم در مسئله اوّل است، که اخذ به یک طرف (بر ما) واجب نیست.

بلکه در اینجا اولی است (که یا ملتزم به اباحه شویم و یا به توقف) چرا که در ما نحن فیه طرح قول امام هم وجود ندارد، چرا که شک و تردیدی در حکم کلّی شرعی که امام علیه السّلام آن را بیان فرموده وجود ندارد.

و همچنین مخالفت عملیه با معلوم بالاجمال نیز (در اینجا) پیش نمی‌آید در صورتی که مخالفت با معلوم بالاجمال در عمل و در باب شبهات موضوعیه فراوان و غیر قابل شمارش است.

این بود تمام کلام در مطالب سه‌گانه یعنی: دوران الامر میان وجوب و غیر حرمت و عکس آن و دوران امر میان وجوب و حرمت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۶۷

و امّا دوران امر میان غیر وجوب و غیر حرمت از سایر احکام (یعنی: کراهت و اباحه) با ملاحظه و دقت در آنچه گفته شد، معلوم می‌شود.

و خلاصه (حکم) آن این است که:

۱- دوران الامر میان طلب فعل (استحباب) و بین الاباحهٔ مثل دوران میان وجوب و غیر حرمت است.

۲- و دوران الامر میان استحباب و کراهت مثل دوران میان وجوب و حرمت است.

و اشکالی در اصل این حکم وجود نـدارد (یعنی: همان‌طور که اصالهٔ البراءهٔ در آن موارد نسـبت به وجوب یا حرمت جاری می‌شد، در این موارد هم نسبت به استحباب و کراهت جاری می‌شود).

جز اینکه: اجزاء ادلّه برائت در صورت شکّ در طلب غیر الزامی مبتلا به اشـکال است چرا که ادلّه برائت برای نفی مؤاخـذه و عقاب جاری می‌شوند. درحالی‌که فرض بر این است که: اصلا مؤاخذه و عقاب در غیر واجب و حرام منتفی است.

پس: اندیشه کن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۷، ص: ۳۶۸

(تشریح المسائل)

* چهارمین مسئله از مسائل اربعه دوران بین المحذورین چیست؟

دوران امر میان وجوب و حرمت است و منشا این دوران هم امور خارجیه است و نه خطاب شارع.

* مراد از (و قد مثّل بعضهم له باشتباه الحلیهٔ الواجب وطؤها ...) چیست؟

ذکر مثالی است از مشهور در تبیین شبهه موضوعیّه مبنی بر اینکه:

مردی یا به وجوب اصـلی که هر چهار ماه یک‌بار حق همسر است و یا به وجوب عرضی که قسم خورده و یا نذر کرده با زوجه‌اش جمـاع کنـد، حال این مطلب بر او واجب شـده است، و لکن با زنی برخورد می‌کنـد که شکّ دارد آیا حلیله اوست تا مجامعت با او واجب باشد؟ و یا اجنبیّه است تا مجامعت با او حرام باشد؟

این دوران میان وجوب و حرمت است و شبهه هم موضوعیّه می‌باشد.

* مراد از (و یرد علی الاوّل: انّ الحکم فی ذلک هو تحریم الوطء لاصالهٔ عدم الزوجیّهٔ ...) چیست؟

این است که: مثال مذکور باطل است. چرا؟

زیرا با وجود اصلی موضوعی حاکم در اینجا نوبت به اصول حکمیّه نمی‌رسد.

* اصل موضوعی حاکم در اینجا چیست؟

اصل عدم علقه زوجیت میان این مرد و آن زن است.

به عبارت دیگر:

۱- اصل عدم علقه زوجیت میان این مرد و آن زن در اینجا حاکم است.

۲- شکّ در وجوب یا حرمت وطی نیز مسبّب از شکّ در وجود و عدم این علقه زوجیّت است.

پس: بلا تردید جماع با این زن حرام است.

* مراد از (و علی الثانی: انّ الحکم عدم وجوب الشّرب و عدم حرمته، ...) چیست؟

دلیل بر ردّ دومین مثال مشهور در تبیین شبهه موضوعیّه است مبنی بر اینکه:

۱- می‌دانیم که شرب خمر در اسلام حرام است.

۲- گاهی شرب سرکه بواسطه نذر و قسم و یا ... واجب می‌شود.

حال:

۱- کسی قسم خورده که سرکه بنوشد.

۲- در خارج به مایعی برمی‌خورد لکن تردیـد می‌کنـد که آیا این مایع سـرکه است تا شـرب آن بر او واجب باشد و یا خمر است تا

كه شربش حرام باشد، مى‌ماند كه چه كند؟

اين دوران ميان وجوب و حرمت بوده و شبهه موضوعيّه نام دارد.

[۱۵۸]

---

[۱] (۱). الحاكى هو المحقّق القمى فى القوانين: ج ۲، ص ۱۵.

[۲] (۲). معارج الأصول، ص ۲۱۲.

[۳] (۱). الفوائد المدنيّة، ص ۱۴۱- ۱۴۰.

[۴] (۱). المبسوط، ج ۱، ص ۳۳.

[۵] (۲). منهم صاحب الفصول فى الفصول الغرويّة، ص ۳۶۳، س ۲۷ و الشيخ محمد تقى فى هداية المسترشدين، ص ۴۴۵، ص ۴.

[۶] (۳). انظر المعتبر، ج ۱، ۲۵۲، ۳۳۵، ۳۵۸، ۳۵۹، ۴۶۲.

[۷] (۱). معالم الأصول، ص ۱۹۲.

[۸] (۲). زبدة الأصول، ص ۳۶.

[۹] (۳). معارج الأصول، ص ۲۱۲.

[۱۰] (۱). الوسائل، ج ۱۸، ص ۱۲۴ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضى ح ۴۷ نقلا بالمعنى.

[۱۱] (۲، ۳). الوسائل، ج ۱۸، ص ۱۱۸ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضى ح ۲۲.

[۱۲] (۲، ۳). الوسائل، ج ۱۸، ص ۱۱۸ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضى ح ۲۲.

[۱۳] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۴] (۱). قيل: انّه السيّد نعمة اللّه الجزائرى كما فى أوثق الوسائل، ص ۲۸۷، ص ۱.

[۱۵] (۲). هو الفاضل الهندىّ فى المناهج السويّة كما ضبطه فى أوثق الوسائل، ص ۲۸۶، س ۲۵.

[۱۶] (۳). تمهيد القواعد، ص ۲۶۹- ۲۷۰.

[۱۷] (۴). كتاب الطهارة من المناهج السويّة غير موجود بأيدينا.

[۱۸] (۵). المائدة/ ۴.

[۱۹] (۱). الانعام/ ۱۴۵.

[۲۰] (۲). الوسائل، ج ۱۶، ص ۳۲۷، ب ۵ من أبواب كراهة لحوم الخيل و البغال، ح ۶.

[۲۱] (۱). قيل: انّه السيد نعمة اللّه الجزائرى كما فى أوثق الوسائل، ص ۲۸۷، س ۱.

[۲۲] (۱). المتوهّم هو المحدّث الحر العاملى فى الفوائد الطوسية: ۵۱۸. و سيأتى نقل كلامه فى الصفحة ۱۳۵- ۱۳۰.

[۲۳] (۱). كذا فى النسخ، و لكن ليست للحديث تتمّة. انظر عوالى اللآلى، ج ۴، ص ۱۳۳، الحديث ۲۲۹، و المستدرك، ج ۱۷، ص ۳۰۳، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲.

[۲۴] (۲). الحدائق، ج ۱، ص ۹۹.

[۲۵] (۱). انظر المعارج، ۱۵۶، و المعالم، ۲۵۳ و الفصول، ۴۴۵ و مفاتيح الأصول، ۷۰۵.

[۲۶] (۲). انظر نهاية الأصول(مخطوط)، ۴۵۸.

[۲۷] (۳). انظر غاية البادئ(مخطوط)، ۲۸۹.

[۲۸] (۴). انظر مبادی الأصول، ۲۳۷ و تهذيب الأصول، ۹۹.

[۲۹] (۵). انظر المعارج: ۱۵۷ و مفاتيح الأصول: ۷۰۸.

[۳۰] (۶). كما فی غاية المأمول(مخطوط): ۲۲۰.

[۳۱] (۷). لعلّ المقصود ما حكاه السيّد المجاهد عن غاية المأمول، انظر مفاتيح الأصول: ۷۰۸.

[۳۲] (۸). انظر مفاتيح الأصول: ۷۰۵ و ۷۰۸.

[۳۳] (۱). هی روايـة مسـعدة بن صدقـة الآتيـة بعد سطور، و لم نعثر علی غير ذلک فی المجاميع الحديثيّة. نعم، ورد ما يقرب منه فی الوسائل ۱۶: ۴۰۳، الباب ۶۴ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ۲.

[۳۴] (۲). الوسائل ۱۲: ۵۹، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

[۳۵] (۳). التذكرة(الطبعة الحجريّة) ۱: ۵۸۸.

[۳۶] (۴). الوسائل ۱۲: ۶۰، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴.

[۳۷] (۵). منهم الوحيد البهبهانی فی الرسائل الأصوليّة: ۳۹۹ و الفاضل النراقی فی المناهج: ۲۱۱ و ۲۱۶.

[۳۸] سميعی، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۳۹] (۱). آل عمران/ ۱۵۷.

[۴۰] (۲). آل عمران/ ۳۳.

[۴۱] (۳). الحشر/ ۷.

[۴۲] (۱). بقره/ ۱۹۵.

[۴۳] (۲). عدّة الأصول(الطبعة الحجريّة): ص ۲۹۹، س ۱۰ فی بيان الأشياء المحظورة و المباحة.

[۴۴] (۳). الوسائل: ج ۱۲، ص ۶۰، ب ۴ من أبواب ما يكتسب به، ح ۴.

[۴۵] (۱). الوسائل، ج ۶، ص ۳۷۵، الباب ۳ من أبواب الأنفال، الحديث ۲.

[۴۶] (۲). هذا الوجه للسيّد العاملی فی المدارک، ج ۲، ص ۳۸۷.

[۴۷] (۳). هذا الوجه للسيّد الصدر فی شرح الوافية(مخطوط)، ص ۳۶۵.

[۴۸] (۴). المائدة/ ۳.

[۴۹] (۱). مائده/ ۳.

[۵۰] (۱). انعام/ ۱۱۷.

[۵۱] (۲). انعام/ ۱۱۹.

[۵۲] سميعی، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۵۳] (۱). الوسائل، ج ۱۲، ص ۵۹، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

[۵۴] (۲). الفوائد الطوسيّة، ص ۵۱۹- ۵۱۸، و ما اخترناه من النسخ و أثبتناه أقرب الی المصدر.

[۵۵] (۱). الوسائل ۱۸: ۱۱۴، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحديث ۹.

[۵۶] (۲). الفوائد الطوسيّة: ۵۱۹.

[۵۷] (۱). الفوائد الطوسيّة: ص ۵۱۹.

[۵۸] (۱). الفوائد الطوسيّة: ۵۲۰- ۵۱۹.

[۵۹] (۱). أی الشیخ الحرّ العاملی.

[۶۰] (۲). الوسائل ۱۴: ۱۹۳- الباب ۱۵۷ من أبواب مقدّمات النکاح، حدیث ۳- ۱.

[۶۱] (۳). الوسائل ۱۴: ۱۹۳، الباب ۱۵۷ من أبواب مقدمات النکاح و آدابه، الحدیث ۲.

[۶۲] (۴). الوسائل ۱۴: ۲۲۷، الباب ۲۵ من أبواب عقد النکاح.

[۶۳] (۵). الوسائل ۱۴: ۲۲۶، الباب ۲۳ من أبواب عقد النکاح، الحدیث الأول و الثالث.

[۶۴] (۶). نفس المصدر، الحدیث الثانی.

[۶۵] (۷). انظر الوسائل ۱۴: ۴۵۷، الباب ۱۰ من أبواب المتعة.

[۶۶] (۱). الوسائل ۱۲: ۶۰، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴.

[۶۷] (۲). الوسائل ۱۷: ۹۱، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة، الحدیث ۲.

[۶۸] (۳). الاستبصار ۴: ۷۵، الباب ۴۸ من کتاب العتق، الحدیث الأوّل.

[۶۹] (۴). الوسائل ۲: ۱۰۷۱، الباب ۵۰ من أبواب النجاسات، الحدیث ۳.

[۷۰] (۵). الوسائل ۱۴: ۴۵۷، الباب ۱۰ من أبواب المتعة، الحدیث ۳ و ۴، مع تفاوت.

[۷۱] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۷۲] (۱). الوسائل ۱۸: ۱۲۰- ۱۱۹، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، ذیل الحدیث ۲۸.

[۷۳] (۲). الحدائق ۱: ۴۳.

[۷۴] (۳). انظر الدرر النجفیّة: ۲۵، و الحاکی هو الشیخ محمّد تقی فی هدایة المسترشدین: ۴۴۴.

[۷۵] (۱). انظر الوسائل ۱۸: ۱۱۸، الباب ۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۳ و کنز العمال ۱۵: ۸۵۵، الحدیث ۴۳۴۰۳.

[۷۶] (۲). الوسائل ۱۸: ۱۲۴ و ۱۲۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۷۱ و ۵۶.

[۷۷] (۳). الفوائد المدنیّة: ۱۳۹- ۱۳۸.

[۷۸] (۴). انظر الفوائد المدنیّة: ۱۶۳- ۱۶۲.

[۷۹] (۱). المعارج: ۲۱۶.

[۸۰] (۲). المبسوط ۱: ۱۵ و ۵۹.

[۸۱] (۳). الانتصار: ۱۰۳، ۱۴۳، ۱۴۶ و ۱۴۸ و الغنیة: ۵۵، ۵۸، ۵۹ و ۶۳.

[۸۲] (۱). الانفال/ ۲۰.

[۸۳] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۸۴] (۱). الذکری ۲: ۴۴۴.

[۸۵] (۲). التغابن: ۱۶.

[۸۶] (۳). آل عمران: ۱۰۲.

[۸۷] (۴). المؤمنون: ۶۰.

[۸۸] (۵). البقرة: ۴۳.

[۸۹] (۱). المحاسن ۱: ۹۳، الحدیث ۲، و الوسائل ۱: ۶۰، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمة العبادات، الحدیث ۳.

[۹۰] (۲). البحار ۲: ۲۵۶، ذیل الحدیث ۳، و حکاه عنه فی هدایة المسترشدین: ۴۲۳.

[۹۱] (۳). عدّة الداعی: ۱۲، و الکافی ۲: ۸۷، باب من بلغه ثواب علی عمل، الحدیث الأول، و الوسائل ۱: ۶۱، الباب ۱۸ من أبواب

مقدمة العبادات، الحديث ٨.

[۹۲] (۴). اقبال الأعمال ۳: ۱۷۱، و الوسائل ۱: ۶۱، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ۹.

[۹۳] (۵). راجع الوسائل ۱: ۵۹، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمة العبادات.

[۹۴] (۶). الوسائل ۱: ۵۹، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ۴ و ۷.

[۹۵] (۱). النساء: ۱۳.

[۹۶] (۲). انظر الوسائل ۱: ۴۲۹، الباب ۷۶ من أبواب آداب الحمّام، الحديث الأوّل.

[۹۷] (۱). الأنعام: ۱۶۰.

[۹۸] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۹۹] (۱). ايضاح الفوائد ۱: ۱۵۴.

[۱۰۰] (۱). المعارج: ۲۰۸.

[۱۰۱] (۲). انظر الفوائد المدنيّة: ۱۶۳.

[۱۰۲] (۳). الحدائق ۱: ۶۹ و ۷۰.

[۱۰۳] (۱). يعنى الاسترابادى و البحرانى.

[۱۰۴] (۲). انظر الفوائد المدنيّة: ۱۶۳ و الحدائق ۱: ۷۰.

[۱۰۵] (۳). كمقبولة عمر بن حنظلة المروية فى الوسائل ۱۸: ۷۵، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث الأول.

[۱۰۶] (۴). الاحتجاج ۲: ۳۰۴، و الوسائل ۴: ۹۶۷، الباب ۱۳ من أبواب السجود، الحديث ۸.

[۱۰۷] (۱). انظر المعارج: ۱۵۶ و نهاية الوصول(مخطوط): ۴۵۸ و المعالم: ۲۵۳.

[۱۰۸] (۲). حكاه فى نهاية الوصول(مخطوط): ۴۵۸ و انظر مفاتيح الأصول: ۷۰۵.

[۱۰۹] (۳). انظر نهاية الوصول(مخطوط): ۴۶۰ و مفاتيح الأصول: ۷۱۰.

[۱۱۰] (۴). انظر المعارج: ۱۵۷ و نهاية الوصول(مخطوط): ۴۵۹.

[۱۱۱] (۵). انظر مفاتيح الأصول: ۷۰۸.

[۱۱۲] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۱۳] (۱). انظر مفتاح الكرامة ۳: ۴۰۶.

[۱۱۴] (۲). المقنعة: ۱۴۸ و ۱۴۹.

[۱۱۵] (۳). الروضة البهيّة ۱: ۷۵۰.

[۱۱۶] (۴). التذكرة ۲: ۳۶۱.

[۱۱۷] (۵). نهاية الاحكام ۱: ۳۲۵.

[۱۱۸] (۶). الذكرى ۲: ۴۳۸- ۴۳۷ و المقاصد العليّة: ۲۱۷.

[۱۱۹] (۷). الرياض ۴: ۲۸۹.

[۱۲۰] (۸). التهذيب ۲: ۱۹۸.

[۱۲۱] (۱). هو السيّد بحر العلوم فى المصابيح، كما سيأتى.

[۱۲۲] (۲). الحاكى عنه هو السيّد العاملى فى مفتاح الكرامة ۳: ۴۰۹- ۴۰۸.

[۱۲۳] (۳). الذخيرة: ۳۸۴.

[۱۲۴] (۴). الکافی ۳: ۲۹۴، الحدیث ۱۰.

[۱۲۵] (۱). الوسائل ۵: ۳۴۷، الباب الأوّل من أبواب قضاء الصلوات، باب وجوب قضاء الفریضة الفائتة بعمد أو ...

[۱۲۶] (۲). ارشاد الأذهان ۱: ۲۷۰ و مفتاح الکرامة ۳: ۳۷۷.

[۱۲۷] (۳). الرسائل الفقهیّة للمصنّف: ۲۲۴- ۲۲۳.

[۱۲۸] (۱). کقوله تعالی\:i:(أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلی غَسَقِ اللَّیْلِ\)E، الإسراء: ۷۸.

[۱۲۹] (۲). انظر الوسائل ۵: ۳۵۰، الباب ۲ من أبواب قضاء الصلوات، الحدیث الأول.

[۱۳۰] (۳). الوسائل ۳: ۲۰۵، الباب ۶۰ من أبواب المواقیت، الحدیث الأول.

[۱۳۱] (۴). الوسائل ۱: ۳۳۰، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحدیث ۲.

[۱۳۲] (۵). الوسائل ۳: ۵۵، الباب ۱۸ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الحدیث ۲.

[۱۳۳] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۳۴] (۱). الوسائل ۱۷: ۹۱، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة، الحدیث ۲.

[۱۳۵] (۲). الوسائل ۱۸: ۱۱۹، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۸.

[۱۳۶] (۳). أمالی الطوسی: ۶۶۹، الحدیث ۱۴۰۵/ ۱۲.

[۱۳۷] (۱). الوسائل ۱۸: ۸۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۲.

[۱۳۸] (۲). الوسائل ۱۸: ۸۰، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۹.

[۱۳۹] (۳). الوسائل ۱۸: ۱۰۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۰.

[۱۴۰] (۱). المعارج: ۱۳۳.

[۱۴۱] (۲). هو سلطان العلماء فی حاشیته علی المعالم و تبعه صاحبا القوانین و الفصول، انظر المعالم(الطبعة الحجریة): ۱۸۱، حاشیة سلطان العلماء المبدوّة بقوله:« هذا ممنوع فی العمل ... الخ»، و القوانین ۱: ۳۸۳، و الفصول: ۲۵۷.

[۱۴۲] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۴۳] (۱). غرر الحکم: ۸۱، الفصل الأوّل، الحکمة ۱۵۵۹.

[۱۴۴] (۲). غرر الحکم: ۱۹۶، الفصل الرابع، الحکمة ۲۲۵.

[۱۴۵] (۳). نهایة الوصول(مخطوط): ۴۶۰، و حکاه عنه فی شرح الوافیة(مخطوط): ۲۹۹.

[۱۴۶] (۱). انظر المدارک ۱: ۳۳۳، و مفتاح الکرامة ۱: ۳۸۱.

[۱۴۷] (۲). انظر الوسائل ۲: ۵۳۷، الباب ۳ من أبواب الحیض، الحدیث ۲.

[۱۴۸] (۳). انظر المدارک ۱: ۱۰۶، و الجواهر ۱: ۲۸۹.

[۱۴۹] (۴). الوسائل ۱: ۱۱۶، الباب ۸ من أبواب الماء المطلق، الحدیث ۱۴.

[۱۵۰] (۱). الوسائل ۳: ۱۹- ۱۵، الباب ۶ و ۷ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها.

[۱۵۱] (۲). شرح الوافیة(مخطوط): ۲۹۹.

[۱۵۲] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۵۳] (۱). الوسائل ۱۸: ۷۵، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۹ و ۴۰.

[۱۵۴] (۲). الوسائل ۱۸: ۸۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۴.

[۱۵۵] (۳). نهایة الوصول(مخطوط): ۴۶۰.

[۱۵۶] (۴). شرح المختصر الأصول: ۴۸۹.

[۱۵۷] (۵). الاحکام للآمدی ۴: ۲۵۹.

[۱۵۸] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

جلد هشتم

اشاره

متن:

۳- اصالهٔ الاحتیاط الموضع الثانی فی الشک فی المکلّف به مع العلم بنوع التکلیف بأن یعلم الحرمهٔ أو الوجوب و یشتبه الحرام أو الواجب. و مطالبه- أیضا- ثلاثهٔ:

المطلب الأول: فی دوران الأمر بین الحرام و غیر الواجب و مسائله أربع:

ترجمه:

[۳-] اصل احتیاط

اشاره

موضع دوم: در (رابطه بـا) شـک در مکلّف به است با وجود علم (مکلّف) به نوع تکلیف به اینکه حرمت یا وجوب معلوم است ولی حرام یا واجب مشتبه است و مطالب آن نیز سه قسم است:

مطلب اوّل: در دوران امر میان حرمت و غیر وجوب از احکام دیگر

(مثل استحباب، اباحه، ...) است (یعنی شبهه تحریمیّه).

متن: الأولی [الشّبههٔ الموضوعیهٔ] لو علم التحریم و شکّ فی الحرام من جههٔ اشتباه الموضوع الخارجی و إنّما قدمنا الشّبههٔ الموضوعیهٔ هنا، لاشتهار عنوانها فی کلام العلماء، بخلاف عنوان الشبههٔ الحکمیّهٔ، ثمّ الحرام المشتبه بغیره إمّا مشتبه فی أمور محصورهٔ، کما لو دار بین أمرین أو أمور محصورهٔ، و یسمّی بالشبههٔ المحصورهٔ، و إما مشتبه فی أمور غیر محصورهٔ.

ترجمه:

مسأله اوّل: شبهه موضوعیّه

اگر (که) حرمت معلوم باشـد ولی در حرام (یعنی مکلف به) شـک شود (البتّه) از جهت مشـتبه شـدن موضوع خـارجی. البته: شـبهه موضوعیّه را در اینجا مقدّم (بر شـبهه حکمیّه) قرار دادیم به دلیل مشهور بودن عنوان شبهه موضوعیّه در سخن علما، به خلاف عنوان شبهه حکمیه.

سپس: این حرام مشتبه به غیر خودش:

یـا مشـتبه است در امـور محصـوره، چنـانکه امر دایر است میـان دو امر یـا چنـد امر محصـور، در حـالی که نامیـده می‌شـود به شـبهه محصوره.

یا مشتبه است در امور غیر محصوره.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۶

تشریح المسائل

اشاره

تاکنون بحث پیرامون چه اصولی بود؟

پیرامون دو اصل برائت و تخییر بود.

مجرای دو اصل مزبور چه بود؟

شک در اصل تکلیف بود.

مباحث این فصل مربوط به چه اصلی است؟

مربوط به سومین اصل از اصول عملیه یعنی اصالهٔ الاشتغال و الاحتیاط است.

مجرای اصل اصالهٔ الاحتیاط چیست؟

شک در مکلّف به است، پس از اینکه فی الجملهٔ علم به تکلیف موجود است یعنی: وجوب و یا حرمت آن معلوم است، لکن واجب یا حرام مشتبه است. به عبارت دیگر:

۱- اجمالا می‌دانیم که از ناحیه شرع مقدّس وجوبی صادر شده و نوع تکلیف مشخص شده است، لکن نمی‌دانیم که آیا این وجوب فی المثل: به ظهر تعلق گرفته یا به جمعه.

۲- و یا اجمالا می‌دانیم که از ناحیه شرع مقدّس حرمتی صادر شده، لکن متعلّق این حرمت برای ما معلوم و مشخص نیست.

اجرای اصل احتیاط مشروط بر چه امری است؟

مشروط به این است که: احتیاط کردن یعنی اتیان به جمیع اطراف و یا ترک همه اطراف شبهه، میسور و ممکن باشد.

چه مطالبی در رابطه با موارد علم اجمالی به نوع تکلیف و شک در مکلّف به وجود دارد؟

سه مطلب عمده مورد بحث است که هر مطلب هم خود دارای چهار مسئله است.

مطلب اوّل از مطالب سه‌گانه چیست؟

شبهات تحریمیّه، یعنی دوران امر میان حرمت و غیر وجوب از احکام دیگر است.

مطلب دوّم از مطالب سه‌گانه چیست؟

شبهات وجوبیّه یعنی دوران میان وجوب و غیر حرمت از احکام دیگر است.

مطلب سوم چیست؟

دوران بین المحذورین، یعنی بین الواجب و الحرام است.

مسائل چهارگانه هریک از مطالب فوق الذکر چیست؟

فقدان نص، اجمال نصّ، تعارض نصین و شبهه موضوعیّه است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۷

مطلب اوّل از مطالب سه‌گانه چیست؟

مبحث علم اجمالی است که پیرامون شبهات تحریمیّه بحث می‌کند، یعنی که شما علم اجمالی به اصل حرمت دارید و لکن مکلّف به برایتان مشکوک است که این مطلب خود دارای چهار مسئله است.

نخستین مسئله از مسائل مطلب اوّل چیست؟

شبهه موضوعیّه است؟

چرا در باب علم اجمالی برعکس باب شک در اصل تکلیف، شبهات موضوعیّه را مقدّم آورده؟

این است که:

۱- در این باب، شبهات موضوعیّه در کلام علما مشهورترند. ۲- نوع شبهات مقرونه به علم اجمالی نیز از قبیل شبهات موضوعیّه‌اند، ۳- منشا شبهه امور خارجی است. پس درجه اهمیتشان بیشتر است.

قبل از پرداختن به اصل بحث بفرمائید علم به اصل تکلیف بر چند نوع است؟

بر سه نوع است:

۱- یا وجوبی متیقّن است بدین معنا که اصل تکلیف، مقطوع به است و لکن واجب و مکلّف به، مردّد است بین یکی از دو و یا چند امر.

به عبارت دیگر: مکلّف به امرش دائر است میان این و آن، فی المثل: نمی‌دانیم آیا ظهر واجب است یا جمعه؟ و آیا قصر واجب است یا اتمام؟ به عبارت دیگر اصل التکلیف و یا اصل الوجوب مسلم است و لکن واجب و مکلّف به مشکوک و مردّد است.

۲- و یا حرمتی متیقّن است و لکن حرام یا مکلّف به مردّد است میان این و آن، فی المثل: نمی‌دانم که آیا اجتناب از این مایع واجب است یا از آن مایع.

به عبارت دیگر:

آیا ارتکاب و شرب این مایع حرام است و متعلّق تکلیف می‌باشد و یا ارتکاب مایع دیگر؟

۳- و یا اینکه وجوبی یا حرمتی مقطوع و مسلّم است، منتهی اگر وجوب باشد به یک فعل تعلّق گرفته و اگر حرمت باشد به فعل دیگر تعلّق گرفته.

خلاصه اینکه: علم اجمالی داریم که یا این شیء واجب است و یا آن شیء حرام است مثل دوران بین المحذورین.

چه تفاوتی در این‌گونه علم اجمالی با دوران بین المحذورین وجود دارد؟

در اینجا متعلّق حکم دو شیء است و حال آنکه در آنجا وجوب و حرمت به شیء واحد تعلّق گرفته بود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۸

متن: أمّا [المقام الأول] فی الشبهة المحصورة فالکلام فیه یقع فی مقامین:

أحدهما: جواز ارتکاب کلا الأمرین أو الأمور و طرح العلم الإجمالی و عدمه، و بعبارة أخری:

حرمة المخالفة القطعیة للتکلیف المعلوم و عدمها.

الثانی: وجوب اجتناب الکل و عدمه، و بعبارة أخری: وجوب الموافقة القطعیّة للتکلیف المعلوم و عدمه.

اما المقام الأوّل:

فالحق فیه: عدم الجواز و حرمة المخالفة القطعیّة، و حکی عن ظاهر بعض جوازها.

لنا علی ذلک: وجود المقتضی للحرمة و عدم المانع عنها.

أمّا ثبوت المقتضی: فلعموم دلیل تحریم ذلک العنوان المشتبه، فإنّ قول الشارع: «اجتنب عن الخمر»، یشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بین الإناءین أو أزید، و لا وجه لتخصیصه بالخمر المعلوم تفصیلا.

مع أنه لو اختصّ الدلیل بالمعلوم تفصیلا خرج الفرد المعلوم إجمالا عن کونه حراما واقعیّا و کان حلالا واقعیّا، و لا أظنّ أحدا یلتزم بذلک، حتّی من یقول بکون الألفاظ أسامی للأمور المعلومة، فإنّ الظاهر إرادتهم الأعم من المعلوم إجمالا.

و أمّا عدم المانع: فلأنّ العقل لا يمنع من التكليف- عموما أو خصوصا- بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه فى أمرين أو أمور، و العقاب على مخالفة هذا التكليف.

و أمّا الشّرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم عليهم السّلام: «كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه»، و «كلّ شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه» و غير ذلك، بناء على أنّ هذه الأخبار كما دلّت على حليّة المشتبه مع عدم العلم الإجمالى و إن كان محرّما فى علم اللّه سبحانه، كذلك دلّت على حليّة المشتبه مع العلم الإجمالى.

و يؤيّده: إطلاق الأمثلة المذكورة فى بعض هذه الروايات، مثل الثوب المحتمل للسّرقة و المملوك المحتمل للحريّة و المرأة المحتملة للرضيعة، فإن إطلاقها يشمل الاشتباه مع العلم الإجمالى، بل الغالب ثبوت العلم الإجمالى، لكن مع كون الشبهة غير محصورة.

و لكن هذه الأخبار و أمثالها لا تصلح للمنع، لأنّها كما تدلّ على حليّة كلّ واحد من المشتبهين، كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم إجمالا، لأنّه أيضا شىء علم حرمته.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۹

ترجمه:

مقام اوّل در شبهه محصوره

اشاره

پس سخن در شبهه محصوره در دو مقام واقع می‌شود:

۱- یکی از این دو مقام جواز ارتکاب هر دو امر (و یا هر دو ظرف) و یا چند امر (یعنی: سه و یا بیشتر از اناء)، و نادیده گرفتن علم اجمالی و عدم (جواز) مخالفت قطعیه است، و به عبارت دیگر: سخن پیرامون حرمت و عدم حرمت مخالفت قطعیه با تکلیف معلوم است.

۲- دوم: پیرامون وجوب و عدم وجوب اجتناب از کل (یعنی: هر دو اناء) است و به عبارت دیگر: پیرامون وجوب و یا عدم وجوب موافقت قطعیه با تکلیف معلوم است.

[مقام اول] مخالفت قطعیّه با موارد علم اجمالی جایز نیست

امّا مقام اوّل: حق در مقام اوّل: حرمت مخالفت قطعیّه (با موارد علم اجمالی) و عدم جواز (ارتکاب اطراف شبهه) است، در حالی که از ظاهر عبارت برخی (مثل: اشعری) جواز و عدم حرمت این مخالفت نقل شده (و علم اجمالی کالعدم است).

دلیل ما بر این عدم جواز (در ارتکاب و خوردن انائین مشتبهین)، وجود مقتضی برای حرمت و نبود مانع از این عدم الجواز است.

امّا ثبوت مقتضی:

به دلیل عمومیّت داشتن دلیل حرمت آن خمر مشتبه است. زیرا: این سخن شارع که فرمود: (اجتنب عن الخمر)، شامل خمر موجود و معلوم و مشتبه میان دو ظرف و یا بیشتر از دو ظرف هم می‌شود، و دلیلی برای تخصیص و انحصار آن به خمر معلوم تفصیلی وجود ندارد.

در صورتی که: اگر این دلیل اختصاص داشت به معلوم تفصیلی، این فرد (خمر) که اجمالا معلوم است، از اینکه حرام واقعی باشد

خارج و حلال واقعی می گردد.

و من گمان نمی کنم که احدی به این مطلب ملتزم بشود، حتّی کسی که قائل است به اینکه الفاظ، اسامی امور و معانی معلومه‌اند، زیرا ظاهر این است که: اراده ایشان اعم است از معلوم بالاجمال و معلوم بالتفصیل.

و امّا عدم المانع:

۱- به خاطر این است که: عقل ممانعت نمی کند از تکلیف، چه (به واسطه خطاب) عمومی (مثل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۰

الوقوف عند الشبهات ...) و چه (خطاب) خصوصی (مثل: اجتنب عن الخمر) به سبب اجتناب از خمر مردّد میان دو ظرف و یا ظروفی.

و از عقاب، به خاطر مخالفت این تکلیف مردّد.

(پس: عقل با اینکه مخالفت قطعیه با علم اجمالی در اینجا حرام است مخالفتی ندارد).

۲- به خاطر اینکه وارد نشده است در شریعت، چیزی که صلاحیّت برای منع از حرمت مخالفت قطعیه (با علم اجمالی) را داشته باشد، جز آنچه وارد شده است از قول ائمه علیهم السّلام که:

۱- کلّ شيء حلال حتّى تعرف انّه حرام بعينه.

۲- کلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لک حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه، و غير ذلك.

بنابراین فرض که این اخبار؛

همان‌طور که دلالت دارند بر حلیّت مشتبه (فی المثل: شرب توتون) با نبود علم اجمالی، اگرچه در علم خداوند هم حرام باشند، همین‌طور هم دلالت می کنند به حلیّت مشتبه با وجود علم اجمالی، (چرا که در این احادیث تنها به علم اکتفا نشده، بلکه بعینه دارد).

مؤیّدی بر مدّعای فوق و تأیید می کند این مطلب را، اطلاق امثله مذکوره در برخی از این روایات (که خود امام علیه السّلام مثال زده، چه با علم اجمالی باشد، چه با شک بدوی و بدون علم اجمالی)، مثل: لباسی (که می‌خواهید بخرید) و احتمال دارد که سرقتی باشد و یا مملوکی که احتمال دارد آزاد باشد و زنی که احتمال دارد رضاعی باشد.

پس: اطلاق این مثال‌ها شامل اشتباه بدوی و اشتباه با علم اجمالی می‌شود، بلکه اکثرا (در هنگام مراجعه به بازار) علم اجمالی (به حرمت برخی اجناس) ثابت است لکن این شبهه غیر محصوره است.

عدم صلاحیّت اخبار الحلّ برای منع از حرمت سپس شیخ می‌فرماید: امّا این اخبار و امثال آنها صلاحیّت برای منع از (حرمت مخالفت قطعیّه با موارد علم اجمالی را) ندارند.

زیرا: این روایات همان‌طور که (منطوقا) دلالت دارند بر حلیّت هریک از دو امر مشتبه، همین‌طور هم (مفهوما) دلالت دارند بر حرمت آن چیزی که اجمالا معلوم است. زیرا آن نیز چیزی است که حرمتش معلوم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۱

تشریح المسائل

نخستین مطلب از مطالب سه‌گانه مبحث علم اجمالی پیرامون چه امری است؟

پیرامون شبهات تحریمیّه است.

یعنی چه؟

یعنی: به اصل حرمت علم اجمالی دارم لکن مکلّف به، برای من مشکوک است که گفته شد این مطلب خود دارای چهار مسئله است.

نخستین مسئله از مسائل چهارگانه مطلب چیست؟

شبهه موضوعیّه است.

شبهه موضوعیّه چیست؟

این است که: بنده یقین به اصل حرمت دارم. لکن شك دارم که آیا این فرد خارجی متعلّق حرمت است یا آن یکی؟

به عبارت دیگر: آیا این ظرف خمر است و متعلّق حرمت یا آن یکی ظرف.

به‌طور کلّی شبهه در این مقام چند صورت دارد؟

دو صورت:

۱- شبهات محصوره که اطراف شبهه محصور، محدود و انگشت‌شمار است.

به عبارت دیگر: دوران امر بین متباینین است که قدر جامعی میان آن دو نیست، مثل اینکه: امر دائر است میان یکی از دو شیء خارجی یا یکی از چند شیء و حدّ و مرز دارد.

۲- شبهات غیر محصوره که اطراف شبهه نامتناهی و از شماره بیرون است به عبارت دیگر: دوران امر بین الاقلّ و الاکثر است که اقل قدر متیقّن و قدر جامع است، فی المثل: یکی از هزاران ظرف خارجی موجود در خارج نجس و حرام است.

فعلا بحث شما پیرامون کدام صورت است؟

در موارد علم اجمالی و شبهات محصوره است.

مرادتان از پاسخ اخیر چیست؟

این است که: شما و یا بنده علم اجمالی داریم به حرمت یکی از دو و یا سه و یا ده ظرفی که در خارج است و لکن مشخّصا نمی‌دانیم کدامیك از آنهاست.

سؤال اساسی در اینجا چه سؤالی است؟

این سؤال است که آیا این علم اجمالی من و یا شما منجّز واقع هست یا نه؟ و امتثال می‌طلبد یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۲

در پاسخ به سؤال مذکور چه می‌گوئید؟

می‌گوییم: بحث را در دو مقام باید دنبال نموده و سؤال سابق را در قالب دو سؤال اساسی مطرح و سپس هریك را مستدل پاسخ داد.

۱- آیا مخالفت قطعیه با علم اجمالی جایز است یا نه حرام است؟ به عبارت دیگر: آیا علم اجمالی همانند علم تفصیلی علّت تامه تنجّز تکلیف و حرمت مخالفت قطعیه است؟ و یا اینکه مقتضی حرمت مخالفت قطعیه است که اگر مانع نباشد تأثیر می‌گذارد؟ و یا اینکه نه علت تامّه است و نه مقتضی، بلکه کالجهل رأسا فرض می‌شود و همان‌طوری‌که در شك در اصل تکلیف اصل برائت جاری می‌کردیم و مرتکب می‌شدیم، در اینجا نیز در هریك از اطراف شبهه باید اصل برائت جاری کرده و اگر دو ظرف مشکوك داریم هر دو را مرتکب شد و به شرب آنها اقدام کنیم؟ و یا اینکه باید بگوئیم: علم اجمالی کالجهل رأسا نیست و مخالفت قطعیّه حرام است؟

۲- سلّمنا که مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام باشد، آیا موافقت احتمالیّه با علم اجمالی کافی است، یعنی اگر یك طرف شبهه را

مرتکب شد، و طرف دیگر را ترک نمائیم کفایت می‌کند؟ یا اینکه نه موافقت قطعیّه لازم است و باید از هر دو طرف شبهه اجتناب کنیم که این همان احتیاط است؟

سؤال اوّل را مصداقا و به‌طور روشن تبیین کنید؟

۱- شما اجمالا- و نه تفصیلا می‌دانی که یکی از دو مایع موجود در دو ظرفی که در برابرتان است خمر است و یا اینکه می‌دانی که یکی از آن دو ظرف نجس است.

۲- و یا اینکه اجمالا به شما پیام داده‌اند که یکی از دو ساندویچی که خریده‌ای، مسموم است.

۳- و یا اینکه اجمالا به شما اخطار نموده‌اند که یکی از این دوراهی که شما برای رسیدن به هدفتان در نظر گرفته‌اید دارای خطر است.

لکن در هیچ‌یک از موارد مذکور شما تفصیلا نمی‌دانی که کدامیک دارای مشکل است.

حال سؤال این است که آیا در چنین مواردی عقلا و شرعا می‌توانی با این علم اجمالی خود مخالفت قطعیّه کنید. به عبارت دیگر آیا شما به‌عنوان یک مکلّف حق دارید که از هر دو ظرف مشکوک بنوشید و یا هر دو ساندویچ را تناول کنید و به علم اجمالی خودتان اعتناء نکنید؟

و یا اینکه نه، نادیده گرفتن این علم اجمالی حرام است؟ و شما حق ندارید که از هر دو ظرف مورد مثال و یا هر دو ساندویچ مذکور بخورید؟

چه پاسخی به این سؤال داده می‌شود؟

- قول مشهور این است که مخالفت قطعیه با علم اجمالی جایز نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۳

- برخی معتقدند که مخالفت قطعیه با علم اجمالی بلااشکال و شما می‌توانید هر دو طرف شبهه را مرتکب شوید.

برخی نیز قائل به تفصیل شده‌اند که خواهد آمد.

مراد از عبارت (فالحقّ فیه: عدم الجواز و حرمة المخالفة ...) چیست؟

نظر جناب شیخ اعظم است مبنی بر اینکه مخالفت قطعیّه با علم اجمالی جایز نبوده و حرام است.

به عبارت دیگر: شیخ نیز همچون مشهور علم اجمالی را علّت تامّه تنجّز تکلیف و در نتیجه حرمت مخالفت قطعیه می‌دانند. به عبارت دیگر ایشان معتقدند که همان‌طور که علم تفصیلی، علّت تامّه تنجز تکلیف است و مخالفت عملیه قطعیه عقلا و شرعا با تکلیف معلوم بالتفصیل حرام است.

همین‌طور علم اجمالی نیز علت تامّه تنجز تکلیف و عقلا و شرعا، مخالفت قطعیّه با آن حرام است.

آیا تفاوتی میان علم اجمالی و علم تفصیلی در این مسئله نیست؟

خیر، لا فرق بین العلم الاجمالی و التفصیلی فی انکشاف الواقع بهما:

انّما الفرق بینهما من ناحیة المعلوم، لا من ناحیة العلم و الانکشاف.

مراد از (لنا علی ذلک: وجود المقتضی للحرمة و عدم المانع ...) چیست؟

استدلال جناب شیخ است برای اثبات مدّعای مذکور مبنی بر اینکه:

مقتضی برای حرمت مخالفت قطعیّه با علم اجمالی موجود است.

مانع نیز از چنین حرمتی مفقود است.

پس: مخالفت قطعیّه با علم اجمالی حرام است.

به عبارت دیگر:

المقتضی للحرمهٔ مع العلم الاجمالی موجود.

و المانع عن الحرمهٔ مفقود.

فیحصل العلیّهٔ التامّهٔ، فیؤثّر أثره.

مقصود عقلا از عبارت (فیؤثّر أثره) چیست؟

این است که وقتی مقتضی موجود باشد و مانع مفقود، علّت تامّه محقّق می‌شود و هرجا که علت تامّه محقّق شد، قطعا معلولش هم که در اینجا حرمت مخالفت قطعیّه است محقّق خواهد شد.

مقدّمهٔ بفرمائید اسامی الفاظی که متعلّق خطاب شارع‌اند برای معانی واقعیّه وضع شده‌اند و یا معانی معلومه؟

این الفاظ برای یک سلسله معانی واقعیّه و نفس الأمریّهٔ وضع شده‌اند و نه برای معانی معلومه، به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۴

گونه‌ای که علم و یا جهل ما به‌عنوان مکلّف هیچ دخالتی در معنای موضوع له ندارد.

فی‌المثل کلمه (خمر) در لغت عرب وضع شده برای آن جسم مایعی که مستی‌آور است و علم و جهل ما در آن معنا، دخیل نمی‌باشد.

آیا اوامر و نواهی در لسان ادلّه به‌همین‌صورت متعلّق خطاب قرار گرفته‌اند؟

بله، الفاظ اوامر یا نواهی در لسان دلیل هم به‌همین‌صورت متعلّق خطاب واقع شده‌اند.

یعنی:

۱- امور مولی روی طبیعت و ذات صلاهٔ و زکات و خمس و ... رفته و فرموده:

اقیموا الصلاهٔ و آتوا الزکاهٔ، چه ما بدانیم و چه ندانیم.

۲- و نهی مولی روی ذات و طبیعت خمر و میته، رفته و فرموده:

حرمت علیکم الخمر و المیتهٔ و ... چه ما بدانیم و چه ندانیم.

آیا تفاوتی میان عالم و جاهل به خطاب شارع وجود ندارد؟

چرا وجود دارد بدین معنا که اگر ما عالم و یا جاهل مقصر به خطابات مذکور از جانب شارع باشیم، تکلیف در حقّ ما منجّز می‌شود یعنی که مخالفت با آن عقاب دارد و اگر نسبت به این خطابات جاهل قاصر باشیم، تکلیف واقعی در حقّ ما منجّز نبوده و ما معذور خواهیم بود.

با توجّه به مقدّمه مزبور چرا شیخ می‌فرماید: مقتضی برای حرمت مخالفت قطعیّه با معلوم بالاجمال موجود است؟

لعموم دلیل تحریم ذلک العنوان المشتبه، بدین معنا که:

- أدلّهٔ الاحکام از قبیل اجتنب عن الخمر و ... که دلالت می‌کند بر حرمت عنوان خمر، عمومیت داشته و شامل سه دسته از افراد و یا حالات می‌شود یعنی:

الف: هم شامل خمرهای خارجی معلوم بالتفصیل می‌شود.

ب: هم شامل خمرهای خارجی معلوم بالاجمال که اجمالا می‌دانیم یکی از دو مایع خمر است می‌شود.

هم شامل خمرهای خارجی واقعی اما مجهول و مشکوک به شک بدوی می‌شود.

و لذا وجهی برای اختصاص این عنوان به خمرهای معلوم بالتفصیل وجود ندارد.

چرا؟

زیرا الفاظ، اسامی هستند و وضع شده‌اند برای معانی واقعیّه و نفس الأمریّهٔ و نه معانی معلومه بقید العلم که علم تفصیلی هم جزء موضوع باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۸، ص: ۱۵

حال در لسان دلیل، لفظ خمر وضع شده برای آنچه در واقع خمر است و این وضع مقیّد به قید علم نشده است بنابراین معنای خطاب شارع این است که:

از هرآنچه که در واقع خمر است باید پرهیز نمود، و این در حالی است که در موارد علم اجمالی نیز خمر واقعی وجود دارد و لکن ما مشکوک هستیم، پس باید اجتناب کرد.

مگر نگفتید تکلیف برای جاهل قاصر منجّز نیست؟

بله، در صورتی که جهل و شک ما جهل و شک بدوی باشد تکلیف بر ما منجّز نیست، اگرچه تکلیف وجود دارد و لکن عقل و شرع است که ما را معذور می‌دارد.

حاصل مطلب چیست؟

این است که شارع فرموده:

اجتنب عن الخمر و نفرموده: اجتنب عن الخمر المعلوم.

پس خمر واقعی حرام است و خمر واقعی شامل سه فرد می‌شود:

خمر معلوم بالتفصیل، خمر معلوم بالاجمال، خمر مجهول که در واقع خمر است ولی من مکلّف بدان آگاهی ندارم.

پس مراد از (مع أنّه لو اختص الدلیل بالمعلوم ... الخ) چیست؟

بیان دومین دلیل شیخ است بر موجودیت مقتضی به‌عنوان صغرای قیاس که می‌فرماید:

اگر لسان دلیل به صورت علم تفصیلی به خمریت اختصاص داشته باشد مستلزم این است که: خمر معلوم بالاجمال از حرام واقعی بودن خارج و حلال واقعی شود چرا که بنا بر چنین فرضی حرمت واقعی مخصوص صورت علم تفصیلی است که در اینجا وجود ندارد و حال آنکه احدی به این لازم، ملتزم نمی‌باشد حتی کسانی که می گویند، الفاظ وضع شده‌اند برای معانی معلومه.

خلاصه اینکه قول به اختصاص دلیل، به صورت علمی تفصیلی دارای تالی فاسد است.

چرا شیخ در کبرای استدلالش می‌فرماید: مانعی نیست تا جلوی تأثیر مقتضی را بگیرد؟

زیرا که مانع یا عقل است و یا شرع و حال آنکه هیچ‌یک از این دو در اینجا صلاحیت مانعیّت ندارند.

چرا از ناحیه عقل مانعیتی با حرمت مخالفت قطعیه با علم اجمالی وجود ندارد؟

لانّ العقل لا- یمنع من التکلیف و العقاب، یعنی وقتی به عقل و وجدان خود مراجعه می کنیم در می‌یابیم که عقل در موارد علم اجمالی، نه مانع از اصل تکلیف است و نه مانع از عقاب.

چرا عقل در موارد علم اجمالی مانع از اصل تکلیف نیست؟

زیرا به حکم عقل هیچ ایرادی ندارد که مولی بندگانش را مکلّف کند به اینکه همان‌طور که از معلوم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۸، ص: ۱۶

بالتفصیل پرهیز می کنند از معلوم بالاجمال نیز که امرش مردّد است میان دو و یا چند امر، پرهیز نمایند.

چه این تکلیف به صورت عمومی باشد به اینکه بفرماید:

قف عند الشبههٔ فان الوقوف خیر من الاقتحام فی الهلکات ... که شامل خمر مشتبهه و غیره می‌شود.

و یا اینکه به صورت خصوصی باشد به اینکه بفرماید: اجتنب عن الخمر المردّد بین احدهما.

چرا عقل در موارد علم اجمالی و مخالفت قطعیه با آن مانع از عقاب نیست؟

زیرا عقـل می‌گویـد: عقـاب بلابیان و اصل قبیـح است یعنی آنجا که بیانی به تو نرسیـده نه عمومی، و نه خصوصـی، نه اجمالی و نه تفصیلی واقع در حق تو منجّز نیست و حال آنکه در موارد علم اجمالی بیان و اصل موجود است و ما یقین داریم که خطاب اجتنب، ما نحن فیه را نیز شامل می‌شود و لذا موضوع حکم عقل به قبح که عدم البیان است در اینجا منتفی نیست.

پس عقل، تنجّز تکلیف را در این‌گونه موارد تقبیح نمی‌کند.

چرا شرع مانع از حرمت مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی نیست؟

زیرا منع شرعی به این است که کسی بگوید حدیث:

کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه) و یا (کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه)، شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی نیز می‌گردد و در نتیجه دلالت می‌کند بر جواز و رخصت در ارتکاب هریک از مشتبهین، زیرا نسبت به خصوص هرکدام جهل و عدم العلم است و حدیث مذکور شامل آن است.

لکن پاسخ آن این است که:

این روایات مختصّ به شبهات بدویه است و شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی نمی‌شود و الّا مستلزم تناقض است.

عبارهٔ اخری و بیان مطلب مذکور چیست و چگونه تناقض لازم می‌آید؟

این است که از طرفی، دلیـل (اجتنب عن الخمر) شامـل موارد علم اجمـالی هم می‌گردد و دلالت می‌کنـد بر وجوب اجتناب از خمر معلوم بالاجمال کالمعلوم بالتفصیل.

پس یقین می‌کنیم که یک اراده الزامیّه‌ای از سوی مولی وجود دارد.

از طرفی اگر حـدیث (کل شـیء لک حلال ...) شامل این مورد بشود و دلالت کند بر جواز ارتکاب هرکدام، معنایش این است که: هم بایـد از خمر واقعی اجتناب کنی و هم در ارتکاب خمر واقعی مجاز هستی و این تناقض آشـکار است و تناقض هم باطل و محال است.

به عبارت دیگر:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۷

۱- جعل حکم ظاهری به نام اباحه، در همه اطراف و افراد شبهه مقرونه به علم اجمالی مستلزم ترخیص در معصیت است.

۲- ترخیص در معصیت عقلا قبیح است و فعل قبیح از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

پس: اخبار حل نیز نمی‌توانند مانع شوند. در نتیجه علم اجمالی علّت تامه می‌شود برای تنجّز تکلیف واقعی و حرمت مخالفت قطعیّه.

دقیقا روشن نشد که چه استفاده‌ای از دو روایت (کل شیء) شده است؟

می‌فرمایـد: اگر ما به شـرع مقـدس مراجعه کنیم، هیـچ آیه و حدیثی را نمی‌یابیم مبنی بر اینکه شـریعت فرموده باشد: مخالفت با علم اجمالی جایز است و شما می‌توانید معلوم بالاجمال را زیر پا بگذارید مگر دو دسته از روایات:

۱- روایاتی که می‌گوید: کل شیء حلال حتی تعرف ...

۲- روایاتی که می‌گوید: کل شیء فیه حلال و حرام ...

در حقیقت کسانی که می‌گویند: مخالفت قطعیّه با علم اجمالی جایز است به استناد این دو روایت است.

آیا این‌ها معتقدند که مقتضی برای حرمت مخالفت وجود ندارد؟

خیر، این‌ها نیز معتقدند که مقتضی برای حرمت مخالفت قطعیّه با علم اجمالی وجود دارد.

لکن این دو روایت مانع از مقتضی هستند.

کیفیت استدلالشان بر این مدّعا چیست؟

این است که:

۱- صدر این روایت تعمیم داشته و شامل موارد علم اجمالی هم می‌شود، چرا که مضمون این روایات این است که هر چیزی که در حلیّت و حرمت آن شک داری، در ظاهر حکم به حلیتش بکن.

۲- در موارد علم اجمالی ما نسبت به خصوص این مایع شک در خمریت و حرمتش داریم.

فهو لک حلال و نسبت به آن مایع دیگر نیز کذلک، و لذا: اصالهٔ البراءهٔ و الحلیّه در اینجا نیز جاری می‌شود.

حاصل مطلب اینکه این اخبار همان‌طور که شامل شبهات بدویه می‌شوند شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی نیز می‌شوند.

مراد از (و یؤیّده: اطلاق الامثلهٔ المذکورهٔ فی ... الخ) چیست؟

مؤیّدی بر شمول مزبور در اخبار مذکور است مبنی بر اینکه:

در روایت مسعدهٔ بن صدقه، مثالهایی از قبیل: ۱- پارچه‌ای که خریداری می کنی و شاید دزدی باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۸

۲- مملوکی که می‌خواهی بخری و شاید در حقیقت حرّ باشد.

۳- زنی که قصد داری با او ازدواج کنی و شاید که خواهر رضاعی تو باشد و ...

- و امام در تمام موارد فوق فرمودند: ارتکاب بلامانع است و این در حالی است که این مثالها اطلاق دارند، یعنی هم شامل شبهات بدویه و هم شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی می‌شوند منتهی نه در فرض شبهه محصوره، بلکه با فرض غیر محصوره بودن آن.

فی المثل: شما از طریق علم اجمالی، یقین داری که یکی از هزاران قطعه پارچه‌ای که در پارچه‌سرا هست، سرقتی است و یا یکی از هزاران ذبیحه‌ای که در سردخانه است غیر شرعی است مع‌ذلک به این علم اجمالی اعتنا نمی‌شود.

پس مخالفت با علم اجمالی جایز است و می‌توان اطراف شبهه را مرتکب شد.

حاصل مطلب در (و لکن هذه الاخبار و امثالها لا تصلح للمنع ...) چیست؟

نظر جناب شیخ است مبنی بر اینکه:

اگرچه صدر روایات مزبور شامل امر مشتبه به علم اجمالی نیز می‌شود و لکن باید توجه کرد که در ذیل آنها نیز غایتی آمده که عبارتست از حتّی تعرف انّه حرام.

یعنی حکم به حلیّت ظاهری در موارد شبهه، مغیّا به غایت علم است و مفهوم غایت کلام این است که: فاذا عرفت و علمت بالحرمهٔ دیگر جای حلیّت نیست و این مفهوم عام است.

یعنی هم علم تفصیلی به حرمت را می گیرد هم علم اجمالی به آن را، چرا که هر دو علم و معرفت است. پس اگر صدر این روایات شامل موارد علم اجمالی هم بشود، مستلزم تناقض میان صدر و ذیل (مفهوم و منطوق) آن می‌باشد چرا که:

صدر روایت می گوید: حلال، و مفهوم ذیل می گوید: حرام.

و لذا برای خروج از این تناقض چاره‌ای وجود ندارد جز اینکه منطوق صدر را اختصاص بدهیم به شبهات بدویه.

در نتیجه این روایات به درد ما نحن فیه نمی‌خورند و این مانعی که مورد ادّعا بود از بین رفته و مفقود می‌شود و استدلال ما نیز منتج و صحیح است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۹

متن: فإن قلت: إن غایهٔ الحلّ معرفهٔ الحرام بشخصه و لم یتحقّق فی المعلوم الإجمالی.

قلت: أمّا قوله علیه السّلام: «کلّ شیء حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعینه» فلا یدلّ علی ما ذکرت، لأنّ قوله علیه السّلام: «بعینه» تأکید

للضمیر جیء به للاهتمام فی اعتبار العلم، کما یقال: «رأیت زیدا نفسه بعینه» لدفع توهّم وقوع الاشتباه فی الرّؤیهٔ، و إلّا فکلّ شیء علم حرمته فقد علم حرمته بعینه، فإذا علم نجاسهٔ إناء زید و طهارهٔ إناء عمرو فاشتبه الإناءان، فإناء زید شیء علم حرمته بعینه.

نعم، یتّصف هـذا المعلوم المعیّن بکونه لا بعینه إذا أطلق علیه عنوان «أحـدهما» فیقال: أحدهما لا بعینه، فی مقابل أحدهما المعیّن عند القائل.

و أمّا قوله علیه السّلام: «فهو لک حلال حتّی تعرف الحرام منه بعینه»، فله ظهور فی ما ذکر، حیث إن قوله: «بعینه» قید للمعرفهٔ، فمؤدّاه اعتبار معرفهٔ الحرام بشخصه، و لا یتحقّق ذلک إلّا إذا أمکنت الإشارهٔ الحسیّهٔ إلیه، و إناء زید المشتبه بإناء عمرو فی المثال و إن کان معلوما بهذا العنوان إلّا أنّه مجهول باعتبار الأمور الممیّزهٔ له فی الخارج عن إناء عمرو، فلیس معروفا بشخصه.

إلّا أن إبقـاء الصـحیحهٔ علی هـذا الظهور یوجب المنافاهٔ لما دلّ علی حرمـهٔ ذلک العنوان المشـتبه، مثل قوله: «اجتنب عن الخمر»، لأنّ الإذن فی کلا المشـتبهین ینافی المنع عن عنوان مردّد بینهما، و یوجب الحکم بعـدم حرمـهٔ الخمر المعلوم إجمالا فی متن الواقع، و هو ممّا یشهد الاتفاق و النص علی خلافه، حتّی نفس هذه الأخبار، حیث إن مؤدّاها ثبوت الحرمهٔ الواقعیّهٔ للأمر المشتبه.

ترجمه: اشکال اگر گفته شود که غایت اخبار حل، شناخت خود حرام است بعینه و حال آنکه (بعینه) در معلوم اجمالی وجود ندارد.

پاسخ: می گویم: اما این سخن معصوم که می‌فرماید:

کلّ شـیء حلال حتّی تعلم انّه حرام بعینه، دلالت ندارد بر آنچه ما گفتیم که: (علم تفصیلی شـرط است و علم اجمالی فایده ندارد)، زیرا که (بعینه) در سـخن امام، تأکیـد است برای ضـمیری که آورده می‌شود برای اهمیت دادن به اعتبـار علم (و لو اجمـالی تا حتما بدانی که آن شیء حرام است، هرچند تفصیلا نباشد)، چنانکه گفته می‌شود: رأیت زیدا نفسه نفسه، بخاطر دفع توهّم وقوع اشتباه در دیدن زید، و الّا (اگر بعینه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۸، ص: ۲۰

قید احترازی گرفته شود معقول نمی‌باشد چرا که) هر چیز که علم به حرمتش به حرمتش پیدا شود، بعینه علم به حرمتش پیدا می‌شود و نه لا بعینه.

پس اگر نجاست اناء زیـد و طهارت اناء عمر دانسته شود، پس (از آن این دو اناء) مشـتبه شونـد (که کـدامیک از آن زیـد و کـدام مربوط به عمر است)، پس اناء زید شیئی است که حرمت آن بعینه معلوم است.

بله این معلوم معیّن اگر عنوان احدهما برآن اطلاق شود، متصف می‌شود به اینکه لا بعینه است در برابر احدهما المعیّن عند القائل.

تسلیم شیخ در برابر حدیث مزبور از جهت ظاهر و اما این حدیث امام علیه السّلام که می‌فرماید: (فهو لک حلال حتّی تعرف الحرام منه بعینه). در آنچه گفته شد (که مشـتبهین از آن جهت که هیچ‌یک بعینه مشـخص نیستند، هر دو حلال‌اند) ظهور دارد از آن جهت که فراز بعینه قید معرفت است (یعنی تعرف بعینه). پس مؤدّا و معنای این حدیث، اعتبار (و لزوم) شـناخت حرام است بشخصه، و این (تعرف الحرام بشـخصه) محقّق نمی‌شود مگر زمانی که اشاره حسیّه به آن امکان داشته باشد. و (امّا) اناء زید (در مثال قبلی حرمتش معلوم بود) و (در اینجا) مشتبه با اناء عمر است، اگرچه در آن مثال به‌عنوان اناء زید، معلوم است، لکن (در این مثال و) به اعتبار امور جداکننده (مثل اشاره حسیّه) به آن در خارج، از اناء عمر مجهول و نامعلوم است.

پس حرمت آن بشخصه معلوم نیست (در نتیجه هر دو اناء مشتبه بر تو حلال است).

استدراک شیخ و توجیه حدیث مزبور امّا اخذ و ابقاء این روایت بر این ظهور:

۱- موجب منافات با روایاتی می‌شود که دلالت دارند بر حرمت آن عنوان مشـتبه (یعنی آن خمری که بین دو اناء مشـتبه شده است) مثل این سخن امام علیه السّلام که فرمود: اجتنب عن الخمر زیرا اجازه در (ارتکاب) هر دو (ظرف) مشتبه، منافات دارد با اجتنب عن الخمر (خمری که) مردّد است میان دو اناء (چرا که می‌شود: الخمر حرام و الخمر لیس بحرام).

۲- و موجب (صدور) حکم، به عدم حرمت خمر معلوم اجمالا می‌شود در واقع (بدین معنا که حرام واقعی، حلال واقعی گردد)، و این از جمله آن حرفهایی است که اجماع و نصّ برخلاف آن گواهی می‌دهد (و احدی بدان ملتزم نیست)، حتی خود این اخبار البراءة، از آن جهت که مؤدّی او معنای این اخبار، ثبوت حرمت واقعی برای امر مشتبه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۱

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (ان غایة الحل معرفة الحرام بشخصه ...) چیست؟

بیان یک اشکال است مبنی بر اینکه غایتی که در این سری از روایات آمده تنها مربوط به شناخت حرام و علم به آن نیست تا شما بگوئید: این معنا در فرض علم اجمالی نیز هست و حال که آن غایت حاصل آمده دیگر جای اخذ به مغیا نمی‌باشد.

بلکه این غایت به علم تفصیلی و معرفت تفصیلی به حرمت اختصاص دارد یعنی تا زمانی که تفصیلا نمی‌دانی که فلان شیء خارجی حرام است غایت حاصل نیامده و عموم مغیّا به قوت خود باقی است.

گواه مستشکل بر این مدّعا چه می‌باشد؟

کلمه (بعینه) است که در هر دو حدیث مورد نظر وجود دارد و به‌معنای بشخصه می‌باشد.

مراد از پاسخ مزبور چیست؟

این است که هر چیزی در ظاهر محکوم به حلیّت است تا روزگاری که شما علم تفصیلی پیدا کرده و مشخصا بشناسید که آن شیء حرام است و به عبارت دیگر:

۱- تا زمانی که شما شک و یا ظنّ غیر معتبر و یا علم اجمالی دارید جای عموم صدر و مغیّا یعنی کل شیء حلال است.

۲- تنها در صورتی که علم تفصیلی و یا حد اقل، ظنّ تفصیلی معتبر به حرمت برای شما حاصل شود، می‌توانید حکم به حرمت یک شیء کنید.

۳- در ما نحن فیه چنین علم تفصیلی و یا ظنّ تفصیلی معتبری که مانع از جریان کل شیء حلال باشد وجود ندارد.

پس: مخالفت قطعیّه با موارد علم اجمالی جایز است.

پاسخ جناب شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که در رابطه با روایت (کل شیء حلال حتّی تعرف انه حرام بعینه) دو سؤال مطرح است.

اوّلین سؤال مورد نظر چیست؟

این است که متعلّق این بعینه چیست؟ و این جار و مجرور قید کدام عبارت است؟

به عبارت دیگر در عبارت دو جمله وجود دارد:

۱- جمله (حتی تعلم انه حرام) و جمله (انه حرام).

یعنی اولا: چیزی در واقع حرام است. ثانیا شما به آن چیز علم پیدا می‌کنید حال سؤال این است که:

آیا این کلمه (بعینه)، قید حتی تعلم است یعنی تعلم بشخصه بدین معنا که علم تفصیلی به آن شیء

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۲

پیدا کنی که مستشکل هم همین را می‌گوید؟

و یا اینکه قید (انه حرام) است، بدین معنا که آن شیء بعینه حرام است؟

پاسخ شيخ به سؤال مزبور چيست؟

اين است كه بعينه قيد انه حرام است چرا كه اگر ظرف و يا جار و مجرور داراى دو متعلّق ذى صلاحيّت باشد آنكه به او نزديكتر است متعلّق او واقع مى‌شود به عبارت ادبى، الاقرب يمنع الابعد.

دوّمين سؤال مورد نظر در رابطه با حديث مزبور چيست؟

اين است كه سلّمنا كه (بعينه) قيد عبارت حتّى تعلم باشد، آيا به‌عنوان يك قيد احترازى آورده شده و يا به‌عنوان يك قيد توضيحى و تأكيدى جهت تأكيد همان مطلب آورده شده است؟

پاسخ شيخ به اين سؤال چيست؟

اين است كه قيد توضيحى و تأكيدى است مثل كلمه نفس و عين، در رأيت زيدا نفسه يا عينه كه به منزله رأيت زيدا زيدا است كه جهت دفع توهم مى‌آيد كه مبادا شنونده خيال كند كه من يا شما در گفتارمان اشتباه كرده‌ايم و دوست زيد و يا پدر زيد را ديده باشيم.

چرا شيخ چنين پاسخى مى‌دهد؟

زيرا ضمير (ه) در حتّى تعلّم انّه حرام، به كلمه شيء در عبارت (كلّ شيء حلال) بازمى‌گردد تا اينكه دانسته شود كه آن شيء بعينه يعنى خودش بشخصه حرام است و نه چيز ديگرى.

پس اگر معلوم شود كه ظرف مربوط به زيد نجس است و ظرف در اختيار عمر پاك است، ظرف زيد بعينه يعنى به‌خودى‌خودش نجس است. و اگر اين دو ظرف مشتبه شدند، باز هم نجاست بر ظرف زيد صدق مى‌كند و نه بر ظرف عمر. اين مسئله هم در فرض علم تفصيلى چنين است و هم در فرض علم اجمالى. و لذا حضرات نمى‌توانند از كلمه بعينه در روايت به نفع خودشان بهره‌بردارى كنند.

در رابطه با دسته اوّل از روايات دو سؤال و پاسخ آنها مطرح گرديد حال بفرمائيد نظر شيخ در رابطه با دسته دوّم از اين روايات چيست؟

شيخ در برابر اين دسته از روايات كه مى‌گويد: حتّى تعرف الحرام منه بعينه تسليم بوده و با توجه به ظاهر حديث مى‌پذيرد كه قيد بعينه متعلّق به تعرف است.

نتيجه اين پذيرش چيست؟

اين است كه هر چيزى براى تو حلال است تا اينكه علم تفصيلى به حرمت آن پيدا نمائى.

بنابراين تا علم تفصيلى به حرمت شيء براى شما حاصل نيايد، علم اجمالى تنها شما را در احتراز از شيء كفايت نمى‌كند.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۲۳

سرّ مطلب چيست؟

اين است كه حتى تعرف الحرام منه بعينه، جمعا يك جمله است و نه دو جمله و اين قيد به مجموع جمله حتّى تعرّف مى‌خورد.

حاصل اينكه تا زمانى كه علم تفصيلى به حرمت شيء حاصل نشود حكم به حليّت آن مى‌شود.

به نظر شما با توجّه به مطالب و قرائن موجود در روايات دسته دوّم آيا قيد مزبور در روايات دسته اول نيز به (تعلم) برنمى‌گردد؟

چرا، به (تعلم) برمى‌گردد و مراد از آن همان دست‌يابى به علم تفصيلى است، لكن بايد با همان بيانى كه ايشان از دسته دوّم پاسخ گفته‌اند، از دسته اول نيز پاسخ داد.

پس مراد از (الّا انّ ابقاء الصحيحة على هذا الظهور ... الخ) چيست؟

نظر شيخ است مبنى بر اينكه اخذ به ظاهر اين حديث و ابقاء آن به ظاهرش سبب تنافى مى‌شود، چرا كه اگر صدر اين حديث شامل

موارد علم اجمالی هم بشود و تالی فاسد دارد.

تنافی و تالی فاسد اوّل چنین اخذ و ابقائی به نظر شیخ چیست؟

این است که شمول این حدیث با این قول شارع که فرمود: اجتنب عن الخمر، تنافی دارد چرا؟ زیرا:

از طرفی شما می‌دانی که در اینجا خمری وجود دارد و شارع به شما می گوید: باید از خمر واقعی اجتناب کنی، چنانکه عقل هم می گوید: معصیت مولا حرام است.

از طرفی معنای چنین شمولی این است که شارع می‌فرماید: ارتکاب هر دو جایز است در نتیجه شما هم:

۱- یقین داری که اجتناب از خمر حرام است.

۲- در اینجا خمر موجود است.

پس: اجتناب از این خمر واجب است و ارتکاب به آن عقاب دارد.

هم:

۱- یقین داری که اجتناب از هر دو طرف شبهه واجب نیست.

۲- در اینجا خمر مشتبه وجود دارد.

پس: اجتناب از این خمر واجب نیست و ارتکاب به آن عقاب ندارد.

در نتیجه تنافی و تناقض حاصل آید.

تنافی و تالی فاسد دوّم اخذ و ابقاء به ظاهر این حدیث چیست؟

این است که اگر این حدیث شامل موارد علما جمالی هم بشود، مستلزم این است که حرمت واقعی از آن موارد علم تفصیلی باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۴

پس در موارد علم اجمالی، خمر موجود، واقعا حرام نیست و این بدان معناست که علم موضوعیت دارد.

در نتیجه خمر واقعی مثل سرکه، حلال واقعی خواهد بود.

چه اشکالاتی بر نتیجه مزبور وارد است؟

اوّلا: برخلاف اجماع است، چرا که بالاجماع خمری در اینجا هست و حرام است نه حلال.

ثانیا: بر خلاف نصّ است، چرا که نصّ فرموده: اجتنب عن الخمر و این را مقید به علم تفصیلی نکرده.

ثالثا: بر خلاف مضمون و دستور خود این اخبار است، چرا که مفاد این اخبار این است که کل شیء فیه حلال و حرام، فهو لک حلال.

یعنی این مشتبه علی الظاهر برای شما حلال است اگرچه ممکن است در واقع حرام باشد. که سخنی غیر قابل قبول است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۵

متن: فإن قلت: مخالفة الحکم الظاهری للحکم الواقعی لا یوجب ارتفاع الحکم الواقعی، کما فی الشّبهة المجرّدة عن العلم الإجمالی، مثلا قول الشّارع: «اجتنب عن الخمر» شامل للخمر الواقعی الّذی لم یعلم به المکلّف و لو إجمالا، و حلیّته فی الظّاهر لا یوجب خروجه عن العموم المذکور حتّی لا یکون حراما واقعیّا، فلا ضیر فی التزام ذلک فی الخمر الواقعی المعلوم إجمالا.

قلت: الحکم الظاهریّ لا یقدح مخالفته للحکم الواقعی فی نظر الحاکم مع جهل المحکوم بالمخالفة، لرجوع ذلک إلی معذوریّة المحکوم الجاهل کما فی أصالة البراءة، و إلی بدلیّة الحکم الظاهری عن الواقع أو کونه طریقا مجعولا إلیه، علی الوجهین فی الطرق الظاهریّة المجعولة.

و أمّا مع علم المحکوم بالمخالفة فیقبح من الجاعل جعل کلا الحکمین، لأنّ العلم بالتحریم یقتضی وجوب الامتثال بالاجتناب عن

ذلک المحرّم، فإذن الشارع فی فعله ینافی حکم العقل بوجوب الإطاعة.

ترجمه: اشکال اگر گفته شود مخالفت حکم ظاهری با حکم واقعی موجب از بین رفتن حکم واقعی نمی‌شود (بدین معنا که شیء واحد می‌تواند در واقع حرام باشد و در ظاهر حلال)، چنانکه در شبهه مجرّده از علم اجمالی (یعنی: شبهه بدوی) چنین گفتید.

فی‌المثل این سخن شارع که فرمود: اجتنب عن الخمر، شامل آن خمر واقعی که مکلّف بدان علم ندارد و لو بالاجمال هم می‌شود، لکن حلال بودن (آن) خمر واقعی در ظاهر، موجب خروج آن از عموم ذکرشده (اجتنب عن الخمر) نمی‌شود تا اینکه (دیگر) حرام واقعی نباشد، پس (حالاـ که اجتماع حکمین روی موضوع واحد در شک بدوی بلامانع است)، در التزام آن (دو حکم) در خمر واقعی معلوم بالاجمال هم مانعی وجود ندارد.

پاسخ می گویم: مخالفت حکم ظاهری با حکم واقعی، ضرری وارد نمی کند به نظر حاکم (و علم خدا)، در صورت جهل محکوم (و صادرکننده حکم ظاهری) به این مخالفت به دلیل رجوع جاهل:

۱- به معذور بودن (فرد) جاهل، همان‌طور که در (جریان) اصالهٔ البراءهٔ (معذور است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۶

۲- و به بدلیّت حکم ظاهری از حکم واقعی و یا طریق بودن این (حکم ظاهری) برای او، بنا بر دو وجه (سببیّت و یا طریقیّت) در طرق مجعوله ظاهریّه.

و اما در صورت علم محکوم (علاوه بر علم حاکم) به این مخالفت، جعل دو حکم (واقعی و ظاهری) از جانب جاعل، قبیح است.

زیرا علم به تحریم (دو اناء)، تقاضای وجوب امتثال به وسیله اجتناب از آن حرام را دارد.

پس اجازه شارع در ارتکاب آن (دو مشتبه) با حکم عقل به وجوب اطاعت منافات دارد.

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمائید که از نظر اصولی اجتماع دو حکم مختلف بر موضوع واحد جایز است یا نه؟

۱- اجتماع دو حکم واقعی متخالف مثل وجوب واقعی و حرمت واقعی، بر موضوع واحد جایز نیست.

۲- اجتماع دو حکم ظاهری مخالف مثل حلیّت ظاهری و حرمت ظاهری نیز بر موضوع واحد جایز نیست.

۳- لکن به قول مشهور اجتماع یک حکم واقعی با یک حکم ظاهری را بدین معنا که چیزی در واقع حرام باشد و در ظاهر حرام قبول دارند و جایز می‌دانند.

با توجه به مقدمه فوق مراد از (مخالفهٔ الحکم الظاهری للحکم الواقعی، لا یوجب ...) چیست؟

اشکالی است مبنی بر اینکه:

این دو تا مفسده در صورتی است که اجتماع حکمین واقعی و ظاهری در موضوع واحد جایز نباشد و الّا اگر این اجتماع جایز باشد چه اشکالی دارد که یکی از دو امر مشتبه که در واقع خمر است به حکم اجتنب عن الخمر، حرام واقعی باشد اما چون تفصیلا نمی‌دانی که کدام یک خمر است، ظاهرا و به حکم کل شیء لک، هر دو حلال باشد.

و لذا:

اینکه شما گفتید اگر تعرف الحرام منه بعینه، شامل شبهه محصوره هم بشود دو مفسده دارد به شما می گوئیم: هیچ مفسده‌ای ندارد، چرا که اجتماع دو حکم در یک موضوع بلامانع است، چنانکه در شبهات بدویه که شما اصل برائت جاری می کنید تنها یک اناء دارید، لکن نمی‌دانید که خلّ است یا خمر، حلال است یا حرام، که گفته شد برائت جاری کرده و حکم به حلیّت آن می کنیم و

حال آنکه احتمال دارد که در واقع خمر باشد.

حال اگر در واقع خمر باشد، آیا مشمول اجتنب عن الخمر می‌شود یا نه؟

شما خود گفتید که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۷

اگر در واقع خمر باشد که مشمول اجتنب عن الخمر است و لکن در ظاهر حلال است گفتیم چرا؟

گفتید: زیرا اشکال ندارد که یک شیء دو حکم داشته باشد یکی در واقع که حرمت است و یکی در ظاهر که حلیّت است. حال ما هم در اینجا می گوئیم:

همان‌طور که در مورد شک بدوی اجتماع حکمین در موضوع واحد اشکالی ندارد در شبهه محصوره نیز اجتماع حکمین بلااشکال و منافاتی ندارد و نباید فرقی باشد البته قبول داریم که تنها در مورد علم تفصیلی است که اجتماع حکمین ممکن نیست یعنی در علم تفصیلی است که شیء واحد نمی‌شود که هم حلال باشد، هم حرام.

و لکن از این علم تفصیلی که بگذریم، چه شک بدوی باشد، چه غفلت باشد و چه شبهه محصوره، از اجتماع حکمین تناقضی لازم نمی آید.

پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

این است که نباید شک بدوی را با مورد علم اجمالی مقایسه کرد و این قیاس شما قیاسی مع الفارق است، زیرا: جاهل قاصر دارای ظرفیت‌ها و صلاحیت‌هایی است که آدم عالم و لو دارای علم اجمالی فاقد آن است فی المثل:

۱- این ظرفیت را دارد که خدا به او بگوید: تو جاهلی و جاهل معذور است، چنانکه در ادلّه برائت آمد که رفع ما لا یعلمون و الناس فی سعة ....

۲- این صلاحیت را دارد که جعل بدل کند. بدین معنا که شارع به او بگوید: ایها الجاهل تو به خبر واحد عمل کن، اگر مطابق واقع در آمد که فهو المطلوب و الّا مؤدای آن بدل و جایگزین از واقع می‌شود.

یعنی بر مبنای مصلحت سلوکیه مصلحتی معادل با واقع را به مکلّف جاهل می‌دهد.

۳- علاوه بر صلاحیت عذر و بدل، صلاحیت جعل طریق را هم دارد بدین معنا که خدا به جاهل بگوید:

اگر راهی به واقع نداری، به این خبر واحد عمل کن و از این راه برو، حال اگر قائل به طریقیت باشید و این عمل شما به خبر واحد مطابق با واقع درآمد جعل طریق است و تو معذوری.

حال باید بدانیم که عالم در هیچ‌یک از موارد فوق معذور نبوده و صلاحیت برای جعل بدل و طریق را نداشته و باید به علم خودش عمل نماید.

در نتیجه اجتماع حکمین روی موضوع واحد در حق عالم تناقض بوده و محال است برخلاف جاهل.

پس شما نباید آدم جاهل را با آدم عالم مقایسه کنید.

عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ را با ذکر مثال بیان کنید؟

این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۸

آدم جاهل که گرفتار شک بدوی است هم از جانب خدا صلاحیت عذر دارد هم صلاحیت جعل بدل و هم صلاحیت جعل طریق و لذا:

ممکن است که یک موضوع نسبت به او دو حکم داشته باشد، واقعی و ظاهری و امّا نسبت به آدم عالم باید بدانید که:

چه علم تفصیلی داشته باشد به اینکه این ظرف خمر است و چه علم اجمالی که احدهما خمر است، صلاحیت برای جعل عذر و یا بدل و ... را ندارد و باید به علمش عمل کند، در نتیجه:

کسی که می‌داند احد الإناءین خمر است و شارع به او فرموده: اجتنب عن الخمر دیگر نمی‌تواند به او بگوید: لا تجتنب عن الخمر، اینکه قابل جمع نبوده و از جانب شارع صادر نمی‌شود.

خلاصه اینکه: در آدم جاهل یک موضوع دو حکم ظاهری و واقعی داشته باشد بلااشکال است، لکن در آدم عالم اجتماع دو حکم روی یک موضوع واحد قابل قبول نبوده و تناقض است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۹

متن: فإن قلت: إذن الشارع فی فعل المحرّم مع علم المکلّف بتحریمه إنّما ینافی حکم العقل من حیث إنّه إذن فی المعصیة و المخالفة، و هو إنّما یقبح مع علم المکلّف بتحقّق المعصیة حین ارتکابها، و الإذن فی ارتکاب المشتبهین لیس کذلک إذا کان علی التدریج، بل هو إذن فی المخالفة مع عدم علم المکلّف بها إلّا بعدها، و لیس فی العقل ما یقبح ذلک، و إلّا لقبح الإذن فی ارتکاب جمیع المشتبهات بالشبهة الغیر المحصورة، أو فی ارتکاب مقدار یعلم عادة بکون الحرام فیه، و فی ارتکاب الشبهة المجردة التی یعلم المولی اطلاع العبد بعد الفعل علی کونه معصیة، و فی الحکم بالتخییر الاستمراری بین الخبرین أو فتوی المجتهدین.

قلت: إذن الشارع فی أحد المشتبهین ینافی- أیضا- حکم العقل بوجوب امتثال التکلیف المعلوم المتعلّق بالمصداق المشتبه، لإیجاب العقل حینئذ الاجتناب عن کلا المشتبهین.

نعم، لو أذن الشارع فی ارتکاب أحدهما مع جعل الآخر بدلا عن الواقع فی الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز، فإذن الشارع فی أحدهما لا یحسن إلّا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلا ظاهریّا عن الحرام الواقعی، فیکون المحرّم الظاهری هو أحدهما علی التخییر و کذا المحلّل الظاهری، و یثبت المطلوب و هو حرمة المخالفة القطعیّة بفعل کلا المشتبهین.

و حاصل معنی تلک الصحیحة: أنّ کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال، حتّی تعرف أن فی ارتکابه فقط أو فی ارتکابه المقرون مع ارتکاب غیره ارتکابا للحرام، و الأوّل فی العلم التفصیلی و الثّانی فی العلم الإجمالی.

ترجمه: اشکال اگر گفته شود: اجازه شارع به ارتکاب امر حرام شده با وجود علم مکلّف، به حرام بودن آن با حکم عقل منافات دارد، چرا که این اذن، اذن در معصیت و مخالفت است، و این اذن در معصیت، در صورت علم مکلّف، به تحقّق معصیت در زمان ارتکاب به معصیت، قبیح است و حال آنکه اذن شارع به ارتکاب مشتبهین در صورتی که به نحو تدریج باشد (از نوع اذن به ارتکاب معصیت مع العلم بها حین المعصیة) نیست، بلکه این اذن، اذن در مخالفت است، در صورت جهل مکلّف، به این مخالفت و در عقل چیزی که این (اذن را) قبیح بشمارد نیست. و الّا (اگر اذن در معصیت مع العلم بها بعد المعصیة باشد)، اذن در ارتکاب تمام مشتبهات به شبهه غیر محصوره و یا در ارتکاب آن مقداری که عادةً ورود در آن حرام دانسته می‌شود (مثل شبهه غیر محصوره) و در ارتکاب شبهه مجرّده (یعنی بدویّه) که خدا می‌داند، بنده پس از انجام گناه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۰

می‌فهمد که در حال معصیت بوده است و در حکم به تخییر استمراری میان دو خبر متعارض و یا فتوای دو مجتهد، نیز قبیح خواهد بود.

پاسخ می گویم: اذن دادن شارع در یکایک مشتبهین (به نحو تدریج) نیز با حکم عقل به وجوب امتثال تکلیفی که (برای مکلّف) معلوم است و تعلّق گرفته است به آن مصداق مشتبه (یعنی یکی از دو اناء) منافات دارد چرا که در این حال، ایجاب عقل پرهیز از هر دو (اناء) مشتبه است.

بله اگر شارع اذن بدهد به ارتکاب یکی از آن دو (اناء)، در صورت جعل دیگری (به‌عنوان) بدل از واقع (یعنی) در اکتفاء و قناعت

به اجتناب از دیگری، جایز و بلااشکال است. پس اذن شارع در یکی از مشتبهین نیکو نیست مگر بعد از امر به اجتناب از دیگری تا بدل ظاهری باشد از آن حرام واقعی.

پس محرّم ظاهری یکی از آن دو می‌باشد و محلّل ظاهری یکی از آن دو بنا بر تخییر.

و لذا مطلوب ثابت می‌شود، در حالی که حرام بودن مخالفت قطعیّه با مرتکب شدن هر دو مشتبه است.

توجیه شیخ از بعینه در حدیث شریف حاصل و نتیجه معنای این حدیث این است که: هر شیئی که در آن یک قسم حلال است و یک قسم حرام، (در هنگام شک) بر تو حلال است تا اینکه بدانی که ارتکاب به آن به تنهائی، یا در ارتکاب به آن به همراهی ارتکاب آن دیگری، ارتکاب به حرام است (و نه به حلال) که اوّلی در علم تفصیلی است و دوّمی در علم اجمالی.

تشریح المسائل

مراد از (اذن الشارع فی فعل المحرّم مع علم المکلّف ...) در اشکال مورد نظر چیست؟ تبیین کنید؟

مستشکل می گوید: چه عیبی دارد که این خمر معلوم بالاجمال، در واقع دارای حکم حرمت باشد و در ظاهر دارای حکم حلیّت؟

اگر بگوئید که عقل اجازه نمی‌دهد، از شما می‌پرسیم که چرا؟ اگر بگوئید که:

اذن به ارتکاب مشتبهین مستلزم معصیت است.

معصیت قبیح است.

از مولای حکیم قبیح صادر نمی‌شود.

پس: اذن به ارتکاب مشتبهین از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۱

به شما می گوئیم: اوّلا معصیت دو جور است:

۱- یک وقت عاصی معصیت می کند، لکن متوجه نیست که معصیت می کند پس از ارتکاب به معصیت می‌فهمد که معصیت کرده.

۲- یک وقت هم معصیت می کند و لکن حین المعصیهٔ متوجه است و می‌داند که در حال معصیت است. و لذا می گوئیم:

- اذن در معصیت مع العلم بها عند ارتکاب بها قبیح است.

- اذن در معصیت مع عدم العلم بها عند ارتکاب بها قبیح نیست.

ثانیا: در ما نحن فیه که علم اجمالی و انائین مشتبهین است:

اگر این آدم هر دو اناء را دفعهٔ واحدهٔ و در یک مجلس شرب کند این می‌شود ارتکاب به معصیت با علم به آن حین الارتکاب، که اذن مولی در اینجا قبیح است. و اگر این دو اناء را تدریجا مرتکب شود، یعنی:

یکی را امروز بخورد و آن دیگری را فردا. این می‌شود ارتکاب به معصیت. لکن مع عدم العلم بها حین العمل. بنابراین: امروز که ظرف اوّل را شرب می‌نماید، یقین ندارد که مشغول شرب خمر و معصیت است، بلکه شاک است.

امّا فردا که ظرف دیگر را شرب می‌نماید، حین العمل یقین به معصیت ندارد.

لکن، بعد العمل و شرب هر دو ظرف برای او یقین حاصل می‌شود که مرتکب معصیت شده یا امروز و یا دیروز. حال به شما می گوئیم که: اذن مولی در چنین موردی قبیح نیست و الّا در نظائر این مورد، اذن نمی‌داد و حال آنکه شواهدی وجود دارد که در آنجا اذن به ارتکاب معصیت امّا تدریجا داده شده است.

اگر بپرسید چه شواهدی بر وجود چنین اذنی دارید؟

موارد ذیل را مطرح می‌کنیم:

۱- در صورتی که شبهه محصوره باشد، علم اجمالی بلااثر شده و ارتکاب همه اطراف شبهه جایز می‌شود، اگرچه پس از ارتکاب به همه اطراف می‌فهمد که مرتکب حرام شده است.

۲- در شبهات غیر محصوره اگرچه تعدادی از اطراف شبهه را مرتکب نشده و لکن اگر مقداری از آن را مرتکب شود که عادهً فرد یقین می‌کند که مرتکب حرام شده، باز تجویز شده است.

۳- و یا در خبرین متعارضین مکلّف مخیّر است بین یکی از آن دو خبر به نوع تخییر استمراری و بلاشک اگر در واقعه اوّلی به این خبر و در واقعه بعدی به آن یکی خبر عمل کند، برای او یقین حاصل می‌شود که مرتکب معصیتی شده است و لکن چون حین العمل به این معصیت علم ندارد، بلااشکال است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۲

۴- و یا در موارد تخییر مقلّد میان فتوای دو مجتهد، اگر مدّتی را به فتوای یک مجتهد و مدّتی را به فتوای مخالف آن عمل کند، به تدریج یقین حاصل می‌کند که مرتکب معصیت شده، لکن چون حین العمل ملتفت نبوده، بلااشکال است.

مستشکل می‌خواهد چه نتیجه‌ای از مثال‌ها و موارد مذکور بگیرد؟

اینکه مخالفت قطعیّه با موارد علم اجمالی دفعهً حرام است و نه تدریجا.

مقدّمهً بفرمایید چرا احکام عقلیه تخصیص بردار نیستند؟

زیرا کلیّت دارند.

با توجه به نکته اخیر پاسخ شیخ به اشکال این مستشکل چیست؟

این است که بین ارتکاب دفعی و تدریجی تفاوتی وجود ندارد، زیرا هر دو معصیت است و اذن در معصیت هم قبیح است، چه مکلّف حین ارتکاب بفهمد که معصیت می‌کند، چه بعد الارتکاب.

پس عقلا چنین مطلبی قبیح است و شارع چنین اذنی را نمی‌دهد.

آنی که در مورد شبهات محصوره قبیح ندارد این است که:

شارع به احدهما اجازه دهد و لکن از دیگری منع نماید، چرا؟

زیرا: آنی را که شارع منع کرده می‌شود بدل و جایگزین از حرام واقعی، حال اگر حرام واقعی همین باشد که منع کرده فنعم المطلوب و اگر همین حلال واقعی بوده باز در ظاهر بدل از حرام واقعی شده که همان مطلوب است، چرا که مخالفت قطعیّه حاصل نشده و تنها این مقدار است که عقلا قبحی ندارد.

فی المثل: شما دو ظرف دارید و اجمالا می‌دانید که یکی خلّ است و یکی خمر، حال اگر شارع اجازه دهد که شما تنها یکی از آن دو ظرف را بخورید نسبت به آن دیگری دو حالت متصوّر است:

۱- اگر این ظرفی که ممنوع شده حرام واقعی بوده باشد فنعم المطلوب، چرا که از حرام واقعی اجتناب شده است.

۲- و اگر ماجرا بالعکس باشد، بدل از حرام واقعی قرار می‌گیرد.

پس شارع این مقدار را می‌تواند اجازه بدهد و نه ارتکاب هر دو ظرف را.

زیرا که باز هم اذن در معصیت می‌شود و قبیح است.

جناب شیخ موارد نقض و نمونه‌هائی که آورده شد، چه پاسخ می‌دهید؟

۱- آنجا که از شبهه غیر محصوره مثال آوردید به شما می‌گوئیم که: قیاس موارد فوق با ما نحن فیه که شبهه محصوره است، مع الفارق است و تفصیل آن در جای خود خواهد آمد.

۲- و آنجا که از خبرین متعارضین مثال آوردید به شما می گوئیم که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۳

از نظر شارع، ملاک علم فعلی عبد است و علم بعدی او بلااثر است و حال آنکه در مثال شما علم فعلی وجود ندارد، برخلاف ما نحن فیه که بالفعل علم و یقین دارد که حرامی وجود دارد.

۳- و آنجا که از تخییر مقلّد میان فتوای مجتهدین مثال آوردید به شما می گوئیم که:

در موارد تخییر هر دفعه که به یک طرف عمل می کند حجّتی دارد و بر اساس حجّت عمل می کند و حال آنکه در مشتبهین حجّتی ندارد روی چه حسابی هر دو را بخورد؟

مراد از عبارت (و حاصل معنی تلک الصحیحهٔ: انّ کلّ شیء فیه حلال ...) چیست؟

توجیه شیخ است از حدیث مزبور مبنی بر اینکه هر چیزی که در آن قسم حلالی هست و قسم حرامی و تو در حلیّت و حرمت آن شک نمودی، تا زمانی که حرمت آن را بعینه ندانی برای تو حلال است.

مراد از اینکه می‌فرماید: بعینه بدانی چیست؟

این است که بدانی که مرتکب شدن و انجام دادن آن، مرتکب حرام شدن است و بدانی که مرتکب شدن آن با مرتکب شدن رفیق و همراهش نیز، مرتکب حرام شدن است.

به عبارت دیگر بعینه را قدری توسعه داده‌اند بدین معنا که ارتکاب به شیء مشتبه مربوط به علم تفصیلی است و ارتکاب شیء مع رفیقه مربوط به علم اجمالی.

نظر امام خمینی پیرامون بدلیّت مزبور از نظر شیخ چیست؟

این است که این بدلیّت نمی‌تواند و معقول نیست که ملاک اذن و رخصت به مخالفت با بعضی از اطراف علم اجمالی باشد.

دلیل ایشان چیست؟

۱- در شبهه تحریمیّه:

- اگر شما در حالی که، به حرمت یکی از دو شیء و استحباب آن دیگری علم اجمالی داری، یکی را مرتکب شوید و دیگری را ترک نمائید و اتفاقا آن را که مرتکب شده‌اید، خمر باشد در اینجا معنای بدلیّت چه می‌شود؟ خواهید گفت: ترک مستحب، بدل از ترک حرام است. از شما می‌پرسیم که جریان مفسدت و مصلحت در بدل و مبدل منه در اینجا چگونه است؟ باید بگوئید که: مستحب دارای مصلحت غیر الزامی بوده و حرام دارای مفسده الزامی. از شما می‌پرسیم که آیا بدل واقع شدن شیء مصلحت‌دار از شیء مفسدت‌دار معقول است؟ قطعا خواهید گفت که نه: پس بدلیّت نمی‌تواند ملاک اذن و رخصت به مخالفت با برخی از اطراف علم اجمالی باشد.

۲- در شبهه وجوبیّه:

- اگر شما در حالی که به واجب بودن یکی از دو شیء نامعین و کراهت دیگری از آن دو علم داشته

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۴

باشید و یکی را از باب کراهت ترک نمودید و اتفاقا واجب واقعی همان متروک بوده باشد در این صورت بدلیّت چگونه است؟ خواهید گفت: در حقیقت فعل مکروه بدل از فعل واجب شده است.

از شما می‌پرسیم که: آیا بدلیّت فعل مکروه که مفسده غیر الزامی دارد از واجبی که مصلحت الزامی دارد درست است؟ خواهید گفت: نه. می گوئیم: پس بدلیّت نمی‌تواند ملاک اذن و رخصت به مخالفت با برخی از اطراف علم اجمالی باشد.

آیا صدور چنین رخصتی را قبول دارید؟

بله، امکان صدور چنین اذن و اجازه‌ای با توجه به روایات منظور وجود دارد.

ملاک صدور چنین رخصتی به نظر شما چیست؟

۱- سهل و آسان نمودن تکلیف برای مکلّفین.

۲- مفسده‌دار بودن سخت‌گیری و ضیق کردن تکلیف.

با توجّه به صدور چنین رخصتی آیا ارتکاب تمام مصداق‌های مشکوک الحرمه جایز است یا نه؟

خیر، با وجود علم اجمالی به حرمت، ارتکاب به تمام مصـداق‌های مشـکوک الحرمهٔ که همان مخالفت قطعی و یقینی با حرام واقعی است، جایز نیست.

چرا؟ زیرا علاـوه بر دلیل شیخ که فرمود: برای حرمت قطعی، مقتضـی موجود و مانع مفقود، گفته می‌شود که اذن مولی در ارتکاب اطراف شبهه با وجود علم اجمالی به حرام واقعی بر سه گونه است:

یا اذن به مشتبهین می‌دهد که مستلزم معصیت است.

معصیت قطعیّه قبیح است.

کار قبیح از مولای حکیم سر نمی‌زند.

پس: مولی اذن به مشتبهین نمی‌دهد.

و یا اذن به احدهما المعیّن می‌دهد.

که ترجیح بلامرجّح است.

ترجیح بلامرجّح از مولای حکیم سر نمی‌زند.

پس: مولی اذن به مشتبهین نمی‌دهد.

و یا اذن در ارتکاب احدهما لا علی التعیین و علی البدل می‌دهد.

اذن در ارتکاب احدهما لا علی التعین و علی البدل معقول نیست.

پس: مولی اذن در ارتکاب احدهما لا علی التعیین و علی البدل نمی‌دهد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۵

متن: فإن قلت: إذا فرضـنا المشـتبهین ممّا لا یمکن ارتکابهما إلا تدریجا، ففی زمان ارتکاب أحدهما یتحقّق الاجتناب عن الآخر قهرا، فالمقصود من التخییر و هو ترک أحـدهما حاصل مع الإذن فی ارتکاب کلیهما، إذ لا یعتبر فی ترک الحرام القصـد، فضـلا عن قصـد الامتثال.

قلت: الإذن فی فعلهمـا فی هـذه الصورهٔ- أیضـا- ینافی الأمر بالاجتناب عن العنوان الواقعی المحرّم، لما تقـدّم: من أنّه مع وجود دلیل حرمهٔ ذلک العنوان المعلوم وجوده فی المشـتبهین لا یصح الإذن فی أحدهما إلّا بعد المنع عن الآخر بدلا عن المحرّم الواقعی، و معناه المنع عن فعله بعـده، لأنّ هذا هو الّذی یمکن أن یجعله الشارع بدلا عن الحرام الواقعی حتّی لا ینافی أمره بالاجتناب عنه، إذ ترکه فی زمـان فعـل الآخر لا یصـلح أن یکون بـدلا، و حینئـذ: فإن منع فی هـذه الصورهٔ عن واحـد من الأمرین المتـدرجین فی الوجود لم یجز ارتکاب الثانی بعد ارتکاب الأول، و إلّا لغی المنع المذکور.

فإن قلت: الإذن فی أحـدهما یتوقّف علی المنع عن الآخر فی نفس تلک الواقعـهٔ بأن لا یرتکبهما دفعهٔ، و المفروض امتناع ذلک فی ما نحن فیه من غیر حاجهٔ إلی المنع، و لا یتوقّف علی المنع عن الآخر بعد ارتکاب الأوّل، کما فی التخییر الظاهری الاستمراری.

قلت: تجویز ارتکابهما من أوّل الأمر- و لو تـدریجا- طرح لـدلیل حرمهٔ الحرام الواقعی، و التخییر الاسـتمراری فی مثل ذلک ممنوع، و المسلّم منه ما إذا لم یسـبق التکلیف بمعیّن أو سـبق التکلیف بالفعل حتّی یکون المأتیّ به فی کلّ دفعهٔ بدلا عن المتروک علی تقدیر

وجوبه، دون العكس بأن يكون المتروك فى زمان الإتيان بالآخر بدلا عن المأتىّ به على تقدير حرمته، و سيأتى تتمة ذلك فى الشبهة الغير المحصورة.

ترجمه: اشكال اگر فرض كنيم كه مشتبهين از جمله مشتبهينى هستند كه ارتكاب هر دوى آنها ممكن نيست، مگر به صورت تدريجى كه در نتيجه در زمان ارتكاب يكى از آن دو، قهرا اجتناب از آن ديگرى محقّق مى‌شود.

پس مراد از تخيير، كه ترك يكى از آن دو است (بدلا) در صورت اذن شارع به ارتكاب هر دو مشتبه، حاصل است زيرا در ترك حرام (به دليل توصلى بودنش)، نيّت لازم نيست چه برسد به قصد امتثال. (يعنى اگر در ما نحن فيه نيّت لازم بود آن ديگرى نمى‌توانست بدل شود، لكن آن ديگرى قهرا ترك شده و نه اختيارا).

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۳۶

پاسخ مى‌گويم كه اذن به ارتكاب هر دو در اين مورد نيز با امر به اجتناب از عنوان واقعى محرّم. منافات دارد (كه بگويد: اجتنب عن الأجنبيّة و از طرف ديگر مباشرت با مرأتين مشتبهين را اجازه دهد) به خاطر اينكه گفته شد: با بودن دليل حرمت اين عنوان كه وجودش در مشتبهين معلوم است، اذن در يكى از آن دو (امر مشتبه) صحيح نيست، مگر بعد از (آن) ديگرى، به‌عنوان بدل از حرام واقعى، و معناى بدل (يا منع)، منع (كردن شارع است) از انجام آن، پس از آن (و براى هميشه نه موقت).

زيرا اين (بدل و منع) همان چيزى است كه امكان دارد شارع آن را بدل از حرام واقعى قرار دهد تا منافى با امر او به اجتناب از آن (حرام واقعى)، نباشد چرا كه ترك (اين يكى مرأة) در زمان انجام (و مباشرت با ديگرى) صلاحيت براى بدل بودن ندارد در اين صورت:

اگر (شارع) منع فرمود از يكى از دو امرى را كه پشت سرهم مى‌آيند، جايز نيست ارتكاب به دومى پس از ارتكاب به اوّلى و گرنه منع مذكور لغو مى‌شود.

البته (تا بدينجا بحث در اين است كه آيا مكن است كه شارع يكى را اجازه دهد و يكى را بدل قرار دهد و لكن تصديق مطلب بعدا خواهد آمد).

اشكال اگر گفته شود: اذن در احدهما:

۱- موقوف است بر منع از ديگرى در واقعه فعلى، بدين معنا كه هر دو را دفعهٔ مرتكب نشود (لكن به طور موقت) و مفروض ما امتناع ارتكاب (هر دو مشتبه) در ما نحن فيه (يعنى: مرأتين مشتبهين) است، بدون اينكه نياز (جعل و بدل و) به منع باشد.

۲- و موقوف نيست بر منع ديگرى (براى هميشه)، بعد از ارتكاب اوّل، چنانكه در تخيير ظاهرى استمرارى اين‌چنين است (كه شارع اجازه مخالفت تدريجيّه و تخيير استمرارى را داده است مثل تعارض خبرين و يا دوران بين المحذورين و ...).

پاسخ اجازه (شارع به) ارتكاب مشتبهين از اوّل امر و لو تدريجا، (مستلزم) ردّ دليل حرمت حرام واقعى (يعنى اجتنب عن الخمر) است، و تخيير استمرارى در مثل شبهه محصوره ممنوع است و آنچه در تخيير استمرارى مسلم (و صحيح است)، آنجايى است كه مكلّف مسبوق به تكليف معين نيست (مثل دوران بين

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۳۷

المحذورين)، و يا اينكه مسبوق باشد به تكليف به فعل (مثل شبهه وجوبيّه كه ظهر واجب است يا جمعه، قصر واجب است يا اتمام، كه تخيير استمرارى بلااشكال است)، تا اينكه مأتىّ به در هر واقعه بدل از متروك بشود، على فرض وجوبه، و نه به عكس كه متروك در زمان انجام ديگرى بدل از مأتىّ به باشد به فرض حرمتش كه باقيمانده اين بحث در شبهه غير محصوره ان شاء اللّه خواهد آمد.

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (اذا فرضنا المشتبهین ممّا لا یمکن ارتکابهما الّا تدریجا ...) چیست؟

بیان اشکالی دیگر از مستشکلی دیگر است مبنی بر اینکه جناب شیخ:

۱- فرمودید که در باب علم اجمالی و انائین مشتبهین شارع نمی‌تواند به ارتکاب هر دو اناء اجازه دهد نه دفعهٔ و نه تدریجا، چرا که اذن در معصیت است و قبیح.

و به عبارت دیگر: فرقی نمی‌کند که مخالفت قطعیّه با علم اجمالی دفعی باشد و یا تدریجی.

۲- فرمودید که شارع می‌تواند اجازه به احدهما بدهد، لکن به شرط اینکه از دیگری منع کند و این ممنوع را بدل از حرام واقعی قرار دهد تا مخالفت قطعیه پیش نیاید البته در اینکه کدامیک بدل قرار بگیرد اختیار با مکلّف است. بنابراین از این گفتار شما به این نتیجه می‌رسیم که در باب علم اجمالی و شبهه محصوره:

۱- گاهی اطراف شبهه به نحوی است که ارتکاب هر دو طرف هم دفعهٔ ممکن است و هم تدریجا.

- اینکه دفعهٔ مرتکب شود مثل اینکه انائین مشتبهین را یکجا و در یک جلسه شرب کند و یا اینکه بفروشد.

- اینکه تدریجا مرتکب شود مثل اینکه یکی از انائین را امروز بخورد و یکی را فردا.

۲- و گاهی اطراف شبهه به نحوی است که ارتکاب همه اطراف شبهه یکجا و یک دفعه ممکن نیست مگر به صورت تدریجی. مثل اینکه فردی دارای چند زن باشد و یکی را طلاق بدهد، پس از چندی امر بر او مشتبه شود که کدامیک از زنانش مطلقه است و لذا در اینجا:

۱- علم اجمالی دارد به اینکه مجامعت و مباشرت با یکی از زنهایش بر او حرام است چرا که مطلقه است و لکن تفصیلا نمی‌داند کدامیک است.

۲- با اینکه شبهه محصوره است هر عاقلی می‌داند که ارتکاب اطراف همه شبهه دفعهٔ میسور نیست و باید تدریجا مرتکب شود، چرا که در آن واحد مباشرت با بیش از یک زن معقول نیست حال با این حساب شما می‌گوئیم که: ما هم قبول داریم که در مواردی که مخالفت قطعیه هم دفعهٔ و هم تدریجا ممکن است، شارع مقدّس نمی‌تواند به ارتکاب احدهما اجازه دهد، مگر اینکه از دیگری نهی کرده و آن را بدل از حرام واقعی قرار دهد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۸

امّا در مواردی که مخالفت قطعیّه با علم اجمالی تنها به صورت تدریجی ممکن است، دیگر نیازی به جعل بدل نمی‌باشد، زیرا وقتی به یکی اذن دهد، قهرا دیگری ترک می‌شود و نهی مورد نظر خودبخود حاصل است، چرا؟ زیرا هر طرف از شبهه را که بخواهد مرتکب شود، طرف دیگر ترک می‌شود.

پس شارع می‌تواند مباشرت با هر دو مرئه را اجازه دهد، چرا که با اقدام به یکی طرف دیگر ترک می‌شود، حال آنی که ترک می‌شود بدل از حرام واقعی قرار دهد.

جناب شیخ نتیجه بحث ما این می‌شود که:

در این‌گونه موارد می‌شود صحیحه مزبور را بر ظاهرش ابقاء نمود و نیازی به توجیهات شما نیست.

و اگر از ما بپرسید که چگونه آن طرفی که به‌طور قهری ترک می‌شود صلاحیت بدل واقع شدن از احرام واقعی را دارد، درحالی‌که به قصد امتثال نهی نبوده است؟ به شما خواهیم گفت که: در باب ترک حرام، اصل قصد و اختیار لازم نمی‌باشد.

حاصل این اشکال چیست؟

مستشکل می‌خواهد بگوید: ما باید این‌گونه تفصیل دهیم که:

۱- در هرکجا که مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی دفعهٔ و تدریجا ممکن است، اذن در ارتکاب هر دو طرف شبهه، اذن در معصیت است و قبیح.

۲- و در هرجا که دو طرف شبهه دفعهٔ قابل ارتکاب نیستند و تنها به صورت تدریجی میسّر است اذن در ارتکاب هر دو بلااشکال بوده و جایز است چرا که هربار که یکی را مرتکب می‌شود دیگری قهرا ترک می‌شود و هدف از جعل بدل خودبخود حاصل است.

حاصل مطلب در (الاذن فی فعلهما فی هذه الصورهٔ ایضا ینافی الامر بالاجتناب) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به اشکال فوق مبنی بر اینکه:

۱- اذن در معصیت و یا اذن ارتکاب در کلا المشتبهین با اجتنب عن الخمر و یا با اجتنب عن الأجنبیّهٔ، منافات دارد.

به عبارت دیگر شارع نمی‌تواند اجازه ارتکاب هر دو را بدهد، نه تدریجا و نه دفعهٔ.

۲- و آنی که از طرف شارع امکان دارد، اجازه ارتکاب احدهما مع المنع الآخر است یعنی یکی را اجازه و دیگری را منع نماید، آن‌هم نه منع در حین ارتکاب یکی، بلکه منع مؤبّد بدین معنا که یکی از دو اناء را بخورد و با دیگری کاری نداشته باشد ابدا.

عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ به صورت فنی‌تر چیست؟

این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۹

- اگر حاکم در باب اطاعت و معصیت مولی عقل است.

- و اگر عقل، در اینکه معصیت مولی و مخالفت قطعیه او حرام است.

- و اگر عقل، در اینکه اطاعت مولی واجب است مستقل است.[۱]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۸ ؛ ص۳۹

و اگر اطاعت مولی در اینجا به این است که از باب مقدّمه علمیه از هر دو مشتبه باید اجتناب شود.

این عقل میان مصادیق مخالفت قطعیّه چه دفعی باشد و چه تدریجی فرقی نمی‌گذارد.

به عبارت دیگر: اذن در معصیت در هر حال قبیح است و تجویز هر دو طرف شبهه در اینجا با خطاب «اجتنب» سازگار نیست مگر اینکه: شارع ترک یکی از مشتبهین را بدل از حرام واقعی قرار دهد.

نکته: این ترک نیز نباید به صورت تخییر استمراری باشد که در هر واقعه‌ای شما حقّ داشته باشی یکی را اتیان کرده و دیگری را رها کنی، چرا؟

زیرا باز هم سر از مخالفت قطعیّه در می‌آورد که عقل چنین چیزی را اجازه نمی‌دهد.

جناب شیخ این ترک چگونه باید باشد؟

به صورت تخییر ابتدائی، بدین معنا که: در اوّلین واقعه مخیّری که را مرتکب شده و دیگری را بدل قرار دهی از حرام واقعی و برای همیشه و تعبدا آن را ترکش کنی.

نتیجه این تخییر چیست؟

۱- مخالفت قطعیه با اجتنب پیش نمی‌آید.

۲- بدلیّت از حرام صدق می‌کند، چون حرام آنست که برای همیشه ترک می‌شود، خوب بدل آن‌هم باید برای همیشه ترک شود و الا بدل از حرام نمی‌شود.

حاصل مطلب در (الاذن فی احدهما یتوقف علی المنع الآخر فی نفس تلک الواقعة ...) چیست؟

بیان اشکالی از مستشکلی دیگر مبنی بر اینکه:

درست است که شارع اگر بخواهد به احدهما اذن دهد باید از دیگری منع کند و ممنوع را بدل از حرام واقعی قرار دهد، لکن باید بدانید که بدل نیز بر دو قسم است:

۱- بدل موقت، یعنی: اکنون که یک طرف را مرتکب می‌شود، طرف دیگر اختیارا و یا قهرا ترک شود و بدل از حرام واقعی گردد و هر واقعه‌ای حکم مستقلا دارای حکمی باشد و نوع تخییر هم استمراری باشد.

۲- بدل دائمی، یعنی یک طرف برای همیشه بدل از حرام واقعی قرار داده شود و متروک شود و تنها در ابتدای کار ما در انتخاب یک طرف مخیّر باشیم.

حال سؤال ما این است که جناب شیخ بدل موقت چه عیبی دارد که شما می‌فرمائید حتما باید دائمی باشد، مگر در انائین مشتبهین گفته نشد که در حین ارتکاب یک طرف، طرف دیگر را ترک گفته و آن را

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۰

بدل از حرام واقعی قرار می‌دهیم. پس چه نیازی به بدل دائمی هست با اینکه بدل موقت کافی است؟

جناب شیخ چه پاسخی به اشکال مذکور می‌دهد؟

می‌فرماید:

اگر بدل موقتی باشد به‌طوری که مکلّف بتواند به تدریج هر دو طرف را مرتکب شود، اذن در معصیت پیش می‌آید.

اذن در معصیت قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

پس: بدل نمی‌تواند موقتی باشد.

و امّا تخییر استمراری که مرتب از آن صحبت می‌کنید و هر واقعه‌ای را جدا حساب می‌کنید به شما می گوئیم: قدر مسلّم از تخییر استمراری و تدریج ۱- مربوط به موارد شبهات بدویه است مثل تخییر مجتهد میان دو خبر متعارض و یا تخییر مقلد میان دو مجتهد مساوی و یا باب دوران بین المحذورین که مکلّف در هربار یک طرف را اختیار کرده و با التزام انجام می‌دهد و جایز است.

۲- و نیز مربوط به موارد علم اجمالی و شبهه وجوبیّه است مثل اینکه:

شما به‌عنوان مکلّف چهار فرسخی بلدتان می‌روید و یک شبانه‌روز در آنجا می‌مانید و سپس برمی‌گردید حال سؤال این است که نماز شما در آنجا قصر است یا اتمام؟ در حالی که می‌دانی به یکی از این دو مکلّفی.

و لذا در اینجا: برخی قائل به تخییر استمراری شده و می‌گویند اختیار با شماست بدین صورت که نماز ظهر را چهار رکعتی بخوانی و عصر را دو رکعتی و ...

و حال آنکه تخییر استمراری در ما نحن فیه که باب علم اجمالی و شبهه تحریمیّه است سر از مخالفت قطعیّه در می‌آورد و قبیح است چه دفعهٔ باشد چه تدریجا.

به عبارت دیگر: تخییر استمراری در دو جا بلااشکال است:

۱- در موارد شبهات بدویّه: زیرا در این‌گونه موارد، جاهل از اوّل علم تفصیلی به مطلب ندارد و نمی‌داند که کفن و دفن میّت واجب است یا حرام؟ شارع هم بطور تخییر استمراری به او اجازه داده است تا یک روز به وجوب عمل کند و روز دیگر به حرمت.

- و یا در خبرین متعارضین که شخص از اوّل علم به تکلیف ندارد شارع حکم به تخییر استمراری نموده لکن: در ما نحن فیه یعنی انائین مشتبهین مکلّف علم تفصیلی دارد به وجوب (مثلا خمر) و لکن نمی‌داند که این اناء خمر است یا آن یکی؟

حال شارع مقدّس نمی‌تواند: به کسی که به نوع و یا متعلّق تکلیف علم دارد و می‌داند که خمر است و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‏۸، ص: ۴۱

حرام است، اجازه تخییر استمراری و یا ارتکاب تدریجی بدهد به این معنا که یک دفعه این یکی را بخور و دفعه بعد نیاز پیدا کردی آن یکی را.

چرا؟

زیرا تخییر استمراری در جایی صحیح است که از اوّل، تکلیف برای مکلّف معلوم نباشد و حال آنکه در ما نحن تکلیف معلوم است.

۲- در موارد علم اجمالی و شبهات وجوبیّه.

فی المثل شما به‌عنوان مسافر نمی‌دانی که نمازت را قصر باید بخوانی یا اتمام، در اینجا شارع می‌تواند به او بگوید یک روز قصر بخوان و یک روز تمام.

و یا فی المثل شما می‌دانی که نمازی بر شما واجب است و لکن نمی‌دانی که این نماز ظهر است و یا جمعه. در اینجا نیز شارع می‌تواند به او بگوید یک هفته ظهر بخوان و یک هفته جمعه چرا که در این‌گونه موارد شما رو به موافقت می‌روید و نه مخالفت و حال آنکه:

بحث ما در اینجا شبهه تحریمیّه است، و تکلیف مشخص بدین معنا که: می‌داند یکی از دو اناء خمر است، لکن نمی‌دانی این یکی اناء خمر است یا آن یکی اناء و لذا شارع نمی‌تواند به شما اجازه ارتکاب تدریجی بدهد. چرا؟

زیرا در چنین مواردی شما رو به موافقت نمی‌روی، بلکه رو به مخالفت می‌روی. چرا؟

زیرا اگر اوّلی خلّ باشد، دوّمی خمر است اگر بخوری ترک طبیعتی که مولی خواسته حاصل نمی‌شود.

به عبارت دیگر: خدا ترک طبیعت (یعنی خمر را) خواسته است و شما با خوردن آن خلاف این خواسته عمل می کنی.

و حال آنکه در واجبات ایجاد طبیعت را خواسته است، و ایجاد طبیعت با ایجاد فرد واحد از آن‌هم محقّق می‌شود.

پس در ارتکاب به مشتبهین در شبهه وجوبیّه، موافقت با طبیعت وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‏۸، ص: ۴۲

متن: فإن قلت: إنّ المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالی فوق حدّ الإحصاء فی الشرعيّات، كما فی الشبهة الغير المحصورة، و كما لو قال القائل فی مقام الإقرار: «هذا لزيد بل لعمرو»، فإنّ الحاكم يأخذ المال لزيد و قيمته لعمرو، مع أنّ أحدهما أخذ للمال بالباطل، و كذا يجوز للثالث أن يأخذ المال من يد زيد و قيمته من يد عمرو، مع علمه بأن أحد الأخذين تصرّف فی مال الغير بغير إذنه. و لو قال: «هذا لزيد بل لعمرو بل لخالد»، حيث إنّه يغرم لكلّ من عمرو و خالد تمام القيمة، مع أنّ حكم الحاكم باشتغال ذمّته بقيمتين مخالف للواقع قطعا.

و أیّ فرق بين قوله عليه السّلام: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»، و بين أدلّة حلّ ما لم يعرف كونه حراما، حتّى أنّ الأوّل يعمّ الإقرارين المعلوم مخالفة أحدهما للواقع، و الثانی لا يعمّ الشيئين المعلوم حرمة أحدهما؟

و كذلك لو تداعيا عينا فی موضع يحكم بتنصيفها بينهما، مع العلم بأنّها ليست إلّا لأحدهما.

و ذكروا- أيضا- فی باب الصلح: أنّه لو كان لأحد المودعين درهم و للآخر درهمان، فتلف عند الودعی أحد الدراهم، فإنه يقسم أحد الدرهمين الباقيين بين المالكين، مع العلم الإجمالی بأن دفع أحد النصفين دفع للمال إلی غير صاحبه.

و كذا لو اختلف المتبايعان فی المبيع أو الثمن و حكم بالتحالف و انفساخ البيع، فإنّه يلزم مخالفة العلم الإجمالی بل التفصيلی فی بعض الفروض، كما لا يخفی.

ترجمه: اشکال: توهم وجود مخالفت قطعیّه در شرعیّات به دلیل علم اجمالی اگر گفته شود: مخالفت قطعیّه با علم اجمالی در احکام شرعیّه بیش از حدّ احصاء و شمارش است کما اینکه در شبهه غیر محصوره (شارع اجازه داده است که مکلّف همه و یا اکثر را

مرتکب شود) و همان‌طور که اگر قائلی در مقام اقرار بگوید این (عین) از آن زید است (بعد بگوید) بلکه از آن عمرو است (که) در نتیجه حاکم، (آن) مال را برای زید اخذ می‌کند و قیمتش را برای عمرو با اینکه اخذ یکی از این دو به باطل است.

و همچنین جایز است برای شخص ثالثی که بخرد آن مال را از دست زید و قیمتش را از دست عمرو با اینکه می‌داند یکی از دو اخذ تصرف در مال دیگری است بدون اجازه او عینا، (مثل شرب انائین مشتبهین).

و اگر بگوید این (عین) از آن زید است بلکه از آن عمرو است و سپس بگوید بلکه از آن خالد است آنجا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۳

که به هریک از عمرو و خالد نیز تمام قیمت را پرداخت می‌کند (و عین را به زید می‌دهد) و حال آنکه حکم حاکم به اشتغال ذمه او به هر دو قیمت قطعا مخالف با واقع است و لو بالاجمال (یعنی هم اخذش مشکل دارد هم حکمش).

پس چه فرقی است میان این قول امام علیه السّلام که می‌فرماید: اقرار العقلاء علی أنفسهم جائز و میان ادلّه حلّ (مثل کل شیء لک حلال) مادامی‌که نشناخته است که آن عین حرام است تا آنجائی که قاعده اقرار شامل مشتبهین که مخالفت یکی‌شان با واقع معلوم است، شد ولی قاعده حلّ شامل مشتبهینی که حرمت یکی‌شان معلوم است نشد؟

و این‌چنین است که اگر دو نفر ادّعا کنند عینی را در موضعی (مثلا خانه‌ای را)، حکم می‌شود به تصنیف آن میان دو مدّعی (آنهم) با فرض وجود علم اجمالی به اینکه این عین (یا خانه) نیست، مگر مال یکی از این دو نفر (و نه مال هر دو).

و ذکر کرده‌اند در باب صلح به اینکه اگر برای یکی از دو ودیعه‌گذار (نزد ودعی) یک درهم بود و برای دیگری دو درهم و پس (از سپردن ودیعه) یکی از این سه درهم تلف شود، یکی از دو درهم باقیمانده (توسط حاکم) تقسیم می‌شود میان دو ودیعه‌گذار، با وجود علم اجمالی به اینکه پرداخت یکی از دو نصف، پرداخت مال است به غیر صاحبش.

و همچنین اگر متبایعان در مبیع و یا ثمن اختلاف کنند، حکم می‌شود به قسم خوردن دو طرف و برهم خوردن معامله، سپس ملک به مالکش برگشت داده می‌شود.

پس در برخی از این مثال‌ها (که ذکر شد) مخالفت با علم اجمالی و بلکه علم تفصیلی لازم می‌آید چنانکه آشکار است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۴

متن: قلت: اما الشبهة الغیر المحصورة فسیجیء وجه جواز المخالفة فیها. و أمّا الحاکم فوظیفته أخذ ما یستحقّه المحکوم له علی المحکوم علیه بالأسباب الظاهریّة، کالإقرار و الحلف و البیّنة و غیرها، فهو قائم مقام المستحق فی أخذ حقه، و لا عبرة بعلمه الإجمالی.

نظیر ذلک: ما إذا أذن المفتی لکلّ واحد من واجدی المنیّ فی الثوب المشترک فی دخول المسجد، فإنّه إنّما یأذن کلاـ منهما بملاحظة تکلیفه فی نفسه، فلا یقال: إنّه یلزم من ذلک إذن الجنب فی دخول المسجد و هو حرام.

و أمّا غیر الحاکم ممّن اتفق له أخذ المالین من الشخصین المقر لهما فی مسألة الإقرار، فلا نسلم جواز أخذه لهما، بل و لا لشیء منهما، إلّا إذا قلنا بأن ما یأخذه کلّ منهما یعامل معه معاملة الملک الواقعی، نظیر ما یملکه ظاهرا بتقلید أو اجتهاد مخالف لمذهب من یرید ترتیب الأثر، بناء علی أنّ العبرة فی ترتیب آثار الموضوعات الثابتة فی الشریعة- کالملکیّة و الزوجیّة و غیرهما- بصحّتها عند المتلبّس بها- کالمالک و الزّوجین- ما لم یعلم تفصیلا من یرید ترتیب الأثر خلاف ذلک، و لذا قیل بجواز الاقتداء فی الظهرین بواجدی المنی بل فی صلاة واحدة، بناء علی أنّ المناط فی صحّة الاقتداء الصحّة عند المصلّی ما لم یعلم تفصیلا فساده.

ترجمه: پاسخ از اشکال و توهّم مذکور می‌گویم: اما وجه جواز مخالفت، در شبهه غیر محصوره به زودی خواهد آمد.

و امّا حاکم (که در مثال‌های مذکور حکم می‌کند) وظیفه‌اش (به‌عنوان نایب)، اخذ آن مالی است که محکوم له نسبت به محکوم علیه با اسباب ظاهریّه، مثل اقرار و قسم و بیّنه و غیر آن مستحقّ آن شده است. پس او (حاکم) قائم مقام آن فرد مستحقّ است در اخذ حقّش، و حال آنکه برای علم اجمالیش، اعتباری نیست.

و مشـابه این مطلب (که حاکم، مالین را می‌گیرد و هریک را به مالکش می‌دهـد) آنجائی است که مفتی اذن بدهـد به هریک از دو واجدی المنی در لباس مشترک به ورود در مسجد، پس او اجازه می‌دهد به هریک از آن دو، به لحاظ تکلیف او (هریک از آن دو نفر) فی حدّ نفسه هست. پس گفته نمی‌شود که او به خاطر این فتوا ملتزم به اجازه جنب در ورود به مسجد شده و این حرام است.

و امّا غیر حاکم (یعنی آن شخص ثالث) که اخذ (و خرید) این دو مال (عین و ثمن) از دو شخصی که در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۸، ص: ۴۵

مسأله اقرار (هریک) مقرّ به این دو مال‌انـد (برای او) اتفاق افتاده، ما اخذ این دو مال و بلکه یکی از این دو مال را به واسطه او جایز نمی‌دانیم، جز اینکه بگوئیم:

آنچه را که او اخـذ می‌کنـد، از هریـک از این عین و قیمت، معـامله می‌کنـد بـا بـایع، معـامله ملک واقعی را (یعنی هریک از این دو همدیگر را مالک واقعی بداند، چرا که یک بار روی آن حکم ظاهری اجراء شده و علم اجمالی قبلی هم از کار افتاده است).

مثل آن (مالی که) او ظاهرا به سبب تقلیـد (اگر مقلد باشد) یا به سبب اجتهاد (اگر مجتهد باشد و بالعقد الفارسـی) مالک آن شده است (که این مـذهب و روش) مخالف است با مذهب و روش کسـی که می‌خواهد این مال را (بالعقد العربی) معامله کند (البته) بنا بر اینکه:

معیـار و ملاـک در ترتیب آثار ثابت‌شـده بر موضوعات در شـریعت، مثل ملکیت (که جواز خریـدوفروش، هبه، صـلح، وقف و ... از آثـار آن است) و زوجیت (که آثـارش وجوب نفقه بر شوهر و حرمت تمکین برای غیر و .... می‌باشـد) و غیر اینهـا، به صـحیح بودن این موضوعات است نزد آن کسـی که متلبّس به این موضوعات است مثل مالک و زوجین، مادامی که من یریـد ترتیب الاثر، خلاف آن را تفصیلا نداند.

یعنی (ملکیت بایـد در نظر مالک صـحیح باشد و وقتی چنین بود دیگری هم باید آثار ملکیت را بر او مترتّب کند و یا وقتی زوجیّت در نظر زوجین صـحیح است، دیگری هم بایـد آثار زوجیت را بر آنها مترتب کنـد و لذا نمی‌تواند بگوید چون با عقد فارسـی با این زن ازدواج کرده و ما چنین عقدی را قبول نداریم عقدشان باطل است و جایز است که من با این زن ازدواج کنم.

و لذا گفته شده:

اقتدا در نماز ظهر و عصر به واجدی المنی در ثوب مشترک جایز است بلکه در یک نماز (یک نماز پشت سر یکی‌شان و نماز دیگر را پشت سـر آن دیگری). بنـا بر اینکه ملاـک در صـحّت این اقتـداء، صـحّت (آن) نزد مصـلی است مـادامی که تفصـیلا فسـاد آن را نمی‌داند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۸، ص: ۴۶

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (ان المخالفهٔ القطعیّهٔ للعلم الاجمالیّ فوق حدّ الاحصاء ...) چیست؟

بیان آخرین اشکال است از جانب مستشکل مبنی بر اینکه:

جناب شـیخ ما هر دلیلی آوردیم شـما رد کردیـد و گفتید مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی حرام است لکن ما با مراجعه به ابواب فقه به‌ویژه در بـاب معاملات، به نمونه‌های فراوانی برمی‌خوریم که در این موارد، فقها مخالفت قطعیه با علم اجمالی و حتی گاهی با علم تفصیلی را جایز دانسته‌اند.

اولین موردی را که مستشکل جهت اثبات مدّعای خود آورده چیست؟

این است که به عقیـده مشـهور، ارتکاب همه اطراف شـبهه در شـبهات غیر محصوره جایز است و حال آنکه این ارتکاب نیز مسـتلزم مخالفت عملیه با علم اجمالی است.

جناب شیخ چه پاسخی به مورد مذکور می‌دهد؟

می‌فرماید: اگرچه جواز این مخالفت در شبهات غیر محصوره دارای علّت و فلسفه‌ای است که در ما نحن فیه این علت وجود ندارد و قیاس شما در اینجا مع الفارق است لکن چنانکه در آینده خواهد آمد، مخالفت قطعیه در همین شبهات غیر محصوره حرام است.

دوّمین مورد و مثال مورد نظر مستشکل چیست؟

ایـن اسـت کـه اگر شخصـی در محکمه اقرار کنـد این دوچرخه از آن زیـد است، بلکه از آن عمر است وظیفه حـاکم در اینجـا عند المشهور این است که حکم کند به اینکه آقای مقرّ دوچرخه را به زید و قیمت آن را به عمر بدهد.

و لـذا بـه مأمورین دسـتور می‌دهـد و آنهـا دوچرخـه و قیمـت آن را از مقرّ گرفتـه و بـه ترتیـب به زیـد و عمر می‌دهنـد و آن دو نیز می گیرند.

این حکم در حـالی است که قاضـی می‌دانـد که یکی از این دو اقرار خطـا بوده است و در عین حال حکم او مخالف با علم اجمالی اوست.

گیرنـدگان و مأمورین هم می‌دانند که یکی از این دو اخذ بی‌جاست و دو گیرنده عین و قیمت هم می‌دانند که یکی از آنها ذی‌حق نیست. این را چه پاسخ می‌دهید؟

در همین مثال اگر شخص مقرّ اقرار کند به اینکه این دوچرخه از آن زید است، بلکه از آن عمر است و سپس بگوید البته از آن بکر است.

وظیفه حاکم این است که دوچرخه را به زیـد و یک قیمت به عمر و یک قیمت به بکر می‌دهد. در این فرض نیز مسـئله همان اسـت که در فرض قبلی گذشت با این تفاوت که حکم، حکم به اشتغال ذمّه مقرّ به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۷

پرداخت دو قیمت است و هر دو قیمت هم مخالف واقع است، چرا؟

زیرا اگر اشتغال ذمّه‌ای هم به عهده مقرّ باشد یک قیمت است و نه بیشتر.

حال اگر بپرسـید که حکم حاکم در این موارد بر چه اساسـی است به شما می گوئیم که بر اساس عمومات اقرار العقلاء علی انفسهم جایز می‌باشد.

و لذا از جناب شـیخ می‌پرسـیم که چه اشـکال دارد که در ما نحن فیه هم به خاطر شـمول عمومات کلّ شیء حلال ... حکم کنیم به جواز ارتکاب هر دو طرف مشتبه.

به عبـارت دیگر چه اشـکال دارد که همان‌طور که در باب اقرار، به عموم اخـذ نموده و به علم اجمالی اعتناء نکردیم، همین‌طور هم در ما نحن فیه یعنی انائین مشتبهین هم به عموم اخبار حلیت اخذ کرده و به علم اجمالی اعتناء نکنیم؟

پاسخ جناب شیخ به موارد فوق چیست؟

این است که وقتی هر دو و یا هر سه مقرّ از قاضی می‌خواهند که به کارشان رسیدگی کند قاضی باید:

۱- برای هر مکلّفی مستقلا و به ملاحظه اسباب و قواعد ظاهریّه‌ای که شریعت پیش پای او گذاشته است مثل سوگند، بیّنه، اقرار و ... حکم نماید و به علم اجمالی خودش اعتناء نکند، چرا که فاقد اعتبار است.

۲- آن دو و یا سه نفر هم که مـدّعی بوده و دوچرخه و یا قیمت را می گیرنـد هریک وظیفه دارد به حساب خودش برسد و کاری به گرفتن آن دیگری نداشته باشد تا علم اجمالی پیش بیاید.

مثل اینکه مجتهدی فتوا می‌دهد به جواز دخول هریک از دو یا بنده منّی با جامه مشترک در مسجد، چرا که هریک از این دو به حساب خودش می‌رسد که شک در جنابت دارد و در نتیجه اصل برائت و یا اصل عدم جنابت جاری می کند.

حاصل اینکه هرکجا در علم اجمالی پای دو کس در میان آید، فاقد ارزش است.

مراد از (و کذا یجوز للثالث ان یأخذ المال من ید زید و قیمته من ...) چیست؟

شکل دیگری از مسئله در مثال دوم مستشکل است مبنی بر اینکه بعد از آنکه دو مقرّ له، مقرّ به را گرفتند، شخص ثالثی طبق فتوای مشهور می‌تواند عین را از اوّلی بخرد و قیمت را بابت طلب و یا مطلب دیگری از دوّمی بگیرد، با اینکه علم اجمالی دارد به اینکه یکی از این دو اخذ، تصرف در ملک غیر است بدون اجازه آن غیر. مع‌ذلک مخالفت قطعیّه با این علم اجمالی تجویز شده است.

پاسخ جناب شیخ به مورد مذکور چیست؟

این است که:

اولا: ما این اخذ فرد ثالث را جایز نمی‌دانیم چرا که سر از مخالفت قطعیه با علم تفصیلی درمی‌آورد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۸

ثانیا: برفرض جواز هم می‌گوئیم که این حکم حاکم بر این اساس است که حکم ظاهری در حق هرکسی نافذ و به منزله حکم واقعی است در حق دیگران یعنی همان‌طور که اگر یقین داشتیم که فلان دوچرخه از آن زید است از او می‌خریدیم اکنون هم که در ظاهر با اقرار، بیّنه و یا ید و ... ثابت می‌شود که آن دوچرخه از آن زید است می‌توانیم آن را به منزله واقع دیده و معامله را نیز واقعی بدانیم تا زمانی که علم تفصیلی به خلاف آن پیش نیاید.

مثل جواز اقتدای فرد ثالث به واجدی المنی در ثوب مشترک.

عبارهٔ اخرای این پاسخ شیخ را واضح‌تر بیان کنید؟

۱- ممکن است شیخ بفرماید: این شخص ثالث نمی‌تواند هم عین و هم قیمت را بخرد و تنها می‌تواند یکی را بخرد یا اوّلی را و یا دومی چون با یکی که علم اجمالی برایش حاصل نمی‌شود.

۲- و ممکن است بفرماید که بله، این شخص می‌تواند مخالفت عملیه با علم اجمالی داشته باشد و هر دو را بخرد و لکن باز هم با ما نحن فیه که انائین مشتبهین است فرق دارد.

حال باید دید که این فرق چیست؟

این است که در انائین مشتبهین گفته‌اند که ارتکاب هر دو مشتبه در صورتی جایز نیست که حکم ظاهری روی آن دو اجرا نشده باشد، امّا بعد از آنی که یک بار حکم ظاهری روی این موضوع اجرا شد، این حکم ظاهری جای حکم واقعی را می گیرد.

فی المثل شخصی دارای دو ظرف است و اجمالا- نمی‌داند که یکی خلّ یکی خمر است، تاکنون هم حکم ظاهری روی آن اجرا نشده است.

حال برای اولین بار است که می‌خواهد، حکم ظاهری و یا حرمت ظاهریه روی آن اجرا کند، این حکم ظاهریه چه حکمی است؟

باید بدانیم که این حکم ظاهریه، حکم به احتیاط است یعنی احتیاط کرده و از هر دو ظرف پرهیز کن، چه علم تو اجمالی باشد و چه تفصیلی.

و امّا مثال اقرار:

در مثال اقرار پس از حکم حاکم مقرّ اوّل عین را گرفت و مقرّ دوّم قیمت را.

آیا در اینجا یک حکم ظاهری روی آن اجرا شد یا نشد؟

خواهید گفت: بله، می‌پرسیم این حکم ظاهری در اینجا چه بود؟ خواهید گفت: این بود که هریک بر حقّ خودشان اصالهٔ الطهارهٔ

جاری کردند به عبارت دیگر: این‌ها دو نفر بودند و این دو نفر بودنشان خود عذر است و باعث می‌شود که هرکس در حق خودش اصالهٔ الطهارهٔ جاری کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۹

در این صورت است که شخص ثالث می‌تواند و جایز است که بگوید:

اگرچه اجمالاـ می‌دانم یکی از این دو مال مشکل دارد ولی چون هریک از این دو نفر در حقّ خودش یک اصالهٔ الطهارهٔ جاری کرده، می‌توانم مالش را بخرم.

یعنی پس از آنکه روی علم اجمالی یک حکم ظاهری اجرا شده این حکم ظاهری برای دیگران به منزله حکم واقعی است بدین معنا که آن یکی حلال و یا طاهر است واقعا، این یکی هم حلال و طاهر است واقعا و لذا می‌تواند هریک را خریداری و در واجدی المنیّ به هریک اقتدا کند.

نتیجه این تحلیل چیست؟

این است که باز هم متوجّه می‌شوید که مسأله شخص ثالث با ما نحن فیه که امرین مشتبهین است، فرق دارد.

چرا؟

زیرا در ما نحن فیه این حکم ظاهری اجراء نشده است و اوّلین باری است که می‌خواهیم حکم ظاهری را روی آن اجراء کنیم و آن حکم به احتیاط است. در حالی که در مسئله اقرار یک بار حکم حلیّت جاری شده، بعد از آن شخص ثالث جهت اخذ وارد می‌شود.

مثال دیگری که مشابه مسأله اقرار باشد ارائه کنید؟

فی المثل:

دو نفرند که یکی‌شان عقد بالفارسیّه را باطل می‌داند و دیگر عقد بالفارسیّه را صحیح می‌داند حال شخص ثالثی پیدا می‌شود و اعلام می‌کند که می‌خواهم ماشینم را بفروشم لکن با عقد فارسی.

در اینجا، آن کسی که عقد بالفارسیّه را صحیح می‌داند، می‌تواند با او معامله کند ولی آنکه عقد بالفارسیّه را صحیح نمی‌داند، نمی‌تواند با او معامله کند.

لکن همین فرد پس از معامله آن دو نفر و مالکیت قائل به عقد بالفارسیّه می‌تواند به او رجوع کرده و با عقد عربی معامله کرده و ماشین را از او بخرد.

یعنی نمی‌تواند بگوید، چون تو با عقد فارسی خریده‌ای و عقد فارسی از نظر من باطل است، پس معامله با تو روی این ماشین باطل است.

به عبارت دیگر:

او عقد بالفارسیّهٔ را جایز می‌دانست و معامله کرد و مالک شد و مالکیتش درست است شما هم که عقد بالعربیه را جایز می‌داند بیا و با ایشان با همین عقد معامله کن و مالک شود. پس در تمام این موارد، اجرای حکم ظاهری روی یک موضوع، به منزله حکم واقعی است برای دیگران.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۵۰

مراد از (و کذلک لو تداعیا عینا فی موضع، یحکم بتنصیفها ...) چیست؟

مورد و مثال دیگری است از جانب مستشکل مبنی بر اینکه:

اگر دو نفر بر سر عینی، مثلا منزلی اختلاف کنند و هریک مدّعی مالکیت کلّ منزل باشند، لکن هیچ‌یک ذو الید نباشند و هر دو

خارج از منزل و در جای دیگری زندگی می‌کنند، در حالی که هر دو به اقامه بیّنه می‌پردازند.

حال در این فرض، حاکم حکم می‌کند به اینکه این منزل باید نصف شود و هر نصف به یکی از این دو مدّعی داده شود.

این در حالی است که حاکم یقین دارد که کلّ این منزل از آن یکی از این دو نفر است.

- با این وجود به علم اجمالی خود اعتناء نمی‌کند.

به عبارت دیگر به مخالفت عملیّه با علم اجمالی خود دست می‌زند، جناب شیخ چه پاسخ می‌دهید؟

مراد از (و ذکروا (ایضا) فی باب الصلح: انّه لو کان لاحد ...) چیست؟

مورد و مثال دیگری است از جانب مستشکل مبنی بر اینکه:

فقهاء در باب صلح فرموده‌اند که اگر شما که دارای یک درهم و دوستان دارای دو درهم، نزد شخص امینی رفته و این دراهم را پیش او به امانت بسپارید پس از مدتی بدون اینکه آن فرد امین کوتاهی در امانت‌داریش بکند، یکی از این سه درهم تلف شود و شما و دوستان به حاکم مراجعه کنید، حاکم حکم یکی از دو درهم باقیمانده به صاحب دو درهم داده شود و یک درهم دیگر را میان آن دو تقسیم می‌کند و به هریک نصف درهم می‌دهد.

این حاکم در اینجا می‌داند که این یک درهم یا از آن صاحب یک درهم است و یا از آن صاحب دو درهم، معذلک با این علم اجمالی خودش مخالفت کرده و این تقسیم را انجام می‌دهد.

پاسخ شیخ به موارد مذکور چیست؟

این است که حکم به تنصیف:

۱- یا یک حکم تعبّدی بوده و از باب صلح قهری است که منصوص است.

- و هر حکم تعبدی در باب مربوط به خودش کاربرد دارد و قابل سرایت به ابواب دیگر.

۲- و یا بر مبنای ایجاد شرکت است، بدین معنا که به مجرّد اختلاط درهم‌ها میان دو مالک، شرکت به وجود می‌آید و طبق قانون شرکت است که این تقسیم صورت می‌پذیرد.

مراد از (و کذا لو اختلف المتبایعان فی المبیع او الثمن و حکم ...) چیست؟

مورد و مثال دیگری است در اثبات جواز مخالفت قطعیه با علم اجمالی مبنی بر اینکه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۵۱

۱- اگر متبایعین در تعیین مبیع باهم اختلاف کنند به اینکه بایع بگوید:

من این صندلی را به ده‌هزار تومان فروخته‌ام و خریدار بگوید که خیر، من این موتور را به یک‌صد هزار تومان از تو خریده‌ام، حاکم برای رفع نزاع و بر اساس قانون باب تداعی حکم می‌کند به تحالف که پس از سوگند معامله فسخ می‌شود.

و لذا مبیع به ملک مالک و ثمن به ملک مشتری برمی‌گردد و این در حالی است که حاکم:

هم علم اجمالی دارد به اینکه یا صندلی از ملک بایع خارج شده و یا موتور.

هم علم تفصیلی دارد که یک‌صد هزار تومان از ملک مشتری خارج شده است.

و لذا در این مورد هم با علم اجمالی مخالفت کرده، هم با علم تفصیلی.

۲- و اگر بر سر تعیین ثمن هم اختلاف کنند، بیان بالا دوباره تکرار می‌شود.

جناب شیخ چه پاسخی به مورد و مثال مذکور می‌دهد؟

می‌فرماید: مسئله ردّ ثمن یا مثمن، نوعی تقاص است و تقاصّ در مواردی از جانب شریعت تجویز شده است بدین معنا که: گویا فروشنده می‌گوید حال که پولم را نمی‌دهی، من هم عین تو را (که از من خریده‌ای) در تقاصّ از عمل تو پیش خودم نگه می‌دارم.

حاصل و نتیجه گفتار مستشکل در موارد مذکور چیست؟

این است که می‌گوید: جناب شیخ شما که می‌فرمائید: مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام است مطلقا، موارد مذکور را چگونه پاسخ داده و یا توجیه می‌کنید؟

شیخ چه پاسخی به این نتیجه می‌دهد؟

با پاسخ‌هایی که به موارد مزبور داد فرمود که قیاس ما نحن فیه به این موارد و مثال‌ها، قیاسی مع الفارق است.

موارد و مثالها و مباحث مربوط به آن سابقا در بحث فروعات علم اجمالی در کتاب القطع آمد، چرا در اینجا تکرار شد؟

بله، در آنجا راجع به علم تفصیلی به دست آمده از علم اجمالی بحث می‌شد که آیا مثل سایر علم‌های تفصیلی است و یا اینکه مخالفت با آن جایز است؟

و لکن در اینجا راجع به مخالفت قطعیه با علم اجمالی بحث می‌شود و این دو بحث باهم متفاوت بوده و تکرار محسوب نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۵۲

متن: و أمّا مسألة الصلح، فالحكم فيها تعبّدی، و كأنّه صلح قهری بين المالكين، أو يحمل على حصول الشركة بالاختلاط، و قد ذكر بعض الأصحاب أنّ مقتضى القاعدة الرجوع إلى القرعة.

و بالجملة: فلا بدّ من التوجيه فی جميع ما توهّم جواز المخالفة القطعيّة الراجعة إلى طرح دليل شرعیّ، لأنّها كما عرفت ممّا يمنع عنها العقل و النقل، خصوصا إذا قصد من ارتكاب المشتبهين التوصّل إلى الحرام. هذا ممّا لا تأمّل فيه، و من يظهر منه جواز الارتكاب فالظاهر أنّه قصد غير هذه الصورة.

و منه يظهر: أنّ إلزام القائل بالجواز: بأنّ تجويز ذلک يفضی إلى إمكان التوصّل إلى فعل جميع المحرّمات على وجه مباح- بأن يجمع بين الحلال و الحرام المعلومين تفصيلا كالخمر و الخلّ على وجه يوجب الاشتباه فيرتكبهما-، محلّ نظر، خصوصا على ما مثّل به من الجمع بين الأجنبيّة و الزّوجة.

ترجمه: و امّا مسأله صلح:

حکم در آنجا (به نصف کردن یکی از دو درهم باقیمانده) تعبدی است، تو گویی صلحی قهری میان دو مالك است (بدین معنا که گویا شارع حق دارد جهت رفع نزاع، این یك درهم را وجه المصالحه قرار دهد) و یا حمل می‌شود بر ایجاد شرکت به سبب اختلاط.

در هرجا که توهّم جواز مخالفت قطعیّه‌ای می‌رود که ردّکننده دلیل شرعیّه (مثلا اجتنب عن الخمر و ...) است، چاره‌ای جز توجیه نیست.

زیرا مخالفت قطعیه، چنانکه (از تحقیق در مباحث) متوجّه شدی از جمله اموری است که عقل و نقل از آن ممانعت می‌کند، به‌ویژه اگر از ارتکاب مشتبهین، قصد دستیابی به حرام را داشته باشد (و بخواهد هر دو مشتبه را مرتکب شود) و این از آن مسائلی است که هیچ تأمّل و تفکری در آن لازم نیست.

و (منظور) کسی که از عبارات او جواز ارتکاب مشتبهین آشکار می‌شود، ظاهرا این است که او غیر این صورت را قصد و اراده کرده است و از این مطالبی که ذکر شد، روشن می‌شود که ملزم کردن قائل به جواز، به اینکه جایز دانستن این ارتکاب، باز کردن دری است برای امکان دستیابی به انجام تمام محرّمات که موجب اشتباه شده پس (از آن) مرتکب هر دو شود، محل نظر (و تأمّل) است به‌ویژه نسبت به آن چیزی که (جناب معترض) از جمع میان اجنبیّه و زوجه مثال زد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۵۳

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمایید اگر در میان ظواهر آیات و روایات و فتاوای مشهور چیزی برخلاف حکم عقل قطعی که همراه با دلائل مسلّم شرعی مطلبی را تثبیت می کند پیدا شود، چه باید کرد؟

این ظواهر را توجیه و از آنها رفع ید می کنیم.

مراد از (و بالجملهٔ: فلا بدّ من التوجیه فی جمیع ما توهّم ...) چیست؟

آگاهی دادن متشرّعین است به نکته قابل توجهی مبنی بر اینکه وقتی عقل و شرع حکم به حرمت مخالفت قطعیّه با علم اجمالی نموده و چنین مخالفتی را تجویز ننمودند، چنانچه در ظواهر شرع و فتاوای مشهور مطالبی یافت شود که حاوی چنین مخالفتی باشد، باید به توجیه آن پرداخت چنانکه ما در اینجا نمونه‌های مذکور از جانب مستشکل توجیه کرده و پاسخ گفتیم، به‌ویژه اگر قصد مکلّف از ارتکاب هر دو طرف شبهه توصّل به حرام باشد.

پس مراد از (و منه یظهر: ان الزام القائل بالجواز ...) چیست؟

این است که خود صاحب فصول که قائل به جواز مخالفت قطعیّه با علم اجمالی است می گوید:

قول به جواز مخالفت قطعیّه با موارد علم اجمالی مستلزم تالی فاسدی است که قائل به جواز خود بدان ملتزم نمی‌شود و آن این است که: این قول منجر به این می‌شود که ما قبول کنیم که توصل به تمام محرّمات، بر وجه مباح جایز باشد و شخص از روی حیله میان حلال و حرام معلوم بالتفصیل به گونه‌ای جمع کند که امر بر خودش هم مشتبه شده و نهایتا مرتکب شود.

فی المثل شما می‌دانی که فلان زن زوجه شماست و فلان زن اجنبیّه است حال هر دو را با مشاطه گری ماهرانه چنان گریم کنید که تشخیص این دو زن برای خود شما هم مشکل شده و امر به شما مشتبه گردد.

سپس بگوئید من که نمی‌دانم کدام اجنبیّه و نامحرم است، پس علی الظاهر به هریک که برسم می‌توانم با او مجامعت کنم.

اما احدی قائل به جواز در این فرض نمی‌باشد، در نتیجه قول به جواز در این صورت مردود است.

نظر جناب شیخ نسبت به فرض مذکور و مثال مربوط به آن چیست؟

می‌فرماید: ما بالجمله گفتیم که چنین فرضی بالاجماع جایز نمی‌باشد و قائل به جواز هم فرضی را می گوید که مکلّف به قصد رسیدن به حرام، مشتبهین را مرتکب نشود و الا چنین قصدی جایز نیست.

حال تصویری که شما مطرح کردید ۱- مربوط به فرض مذکور است که قصد سوئی در کار است و لذا نمی‌توانید به قائلین به جواز اعتراض کنید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۵۴

۲- از طرفی مثالی که از اجنبیّه و حلیله آوردید ناتمام است، چرا که در این مورد نیز اصل موضوعی عدم زوجیّت نسبت به هریک جاری می‌شود.

و لذا با وجود اصل موضوعی دیگر جائی برای اصل حکمی اصالهٔ الحل باقی نمی‌ماند و حال آنکه بحث ما در مواردی است که یک چنین اصل موضوعی در کار نباشد.

نظر شما پیرامون مطلب اخیر چیست؟

این است که فرض خود قائلین به جواز نیز محل اشکال است، چرا؟

زیرا با وجود علم اجمالی به اینکه قطعا یکی از آن دو زن زوجه است، جای اصل موضوعی نیست، چرا.

زیرا جریان اصل در هر دو طرف با علم اجمالی ناسازگار است و جریان در یک طرف هم ترجیح بلا مرجّح است.

و لذا در اینجا نیز اصل موضوعی جریان ندارد و نوبت به اصل حکمی می‌رسد.

توضیح اینکه:

۱- گاهی از اجراء اصلین در اطراف علم اجمالی مخالفت قطعیّه عملیه پیش می‌آید مثل مثال مذکور از صاحب فصول که جناب شیخ هم فرمود در چنین مواردی اجراء اصول جایز نیست و بیان شیخ کاملا صحیح است.

۲- امّا گاهی از اجراء اصلین مخالفت عملیّه‌ای لازم نمی‌آید، بلکه صرفا مخالفت التزامیه ثابت می‌گردد فی المثل: شما دو ظرف آب داری و یقین داری که هر دو نجس بودند و لکن حالا- اجمالا- می‌دانی که یکی از آن دو پاک شده است ولی معینا نمی‌دانی کدام ظرف است.

در اینجا هم در این ظرف به خصوصه، استصحاب نجاست جاری می‌شود و هم در آن دیگری و هیچ‌گونه مخالفت قطعیّه عملیّه‌ای پیش نمی‌آید.

پس اجراء اصلین در این‌گونه موارد مانعی ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۵۵

متن: هذا کلّه فیما إذا کان الحرام المشتبه عنوانا واحدا مردّدا بین أمرین، و أمّا إذا کان مردّدا بین عنوانین، کما مثّلنا سابقا بالعلم الإجمالی بأن أحد المائعین خمر أو الآخر مغصوب، فالظاهر أن حکمه کذلک، إذ لا فرق فی عدم جواز المخالفة للدّلیل الشرعی بین کون ذلک الدلیل معلوما بالتفصیل و کونه معلوما بالإجمال، فإنّ من ارتکب الإناءین فی المثال یعلم بأنّه خالف دلیل حرمة الخمر أو دلیل حرمة المغصوب، و لذا لو کان إناء واحد مردّدا بین الخمر و المغصوب لم یجز ارتکابه، مع أنّه لا- یلزم منه إلّا مخالفة أحد الدلیلین لا بعینه، و لیس ذلک إلّا من جهة أنّ مخالفة الدّلیل الشرعی محرّم عقلا و شرعا، سواء تعیّن للمکلّف أو تردّد بین دلیلین.

و یظهر من صاحب الحدائق: التفصیل فی باب الشبهة المحصورة بین کون المردّد بین المشتبهین فردا من عنوان فیجب الاجتناب عنه، و بین کونه مردّدا بین عنوانین فلا یجب.

فإن أراد عدم وجوب الاجتناب عن شیء منهما فی الثانی و جواز ارتکابهما معا، فظهر ضعفه بما ذکرنا، و إن أراد عدم وجوب الاحتیاط فیه، فسیجیء ما فیه.

ترجمه:

عدم تفاوت میان عنوان واحد و عنوان مردّد

تمام این مطالب در جایی است که حرام مشتبه، عنوان واحدی باشد مردّد میان دو امر (مثل خمر مردّد میان انائین) و اما اگر آن حرام واحد مردّد میان دو عنوان باشد، چنانکه پیشتر مثال زدیم به علم اجمالی به اینکه این یکی از این دو مایع خمر است یا آن دیگری غصبی؟

پس ظاهر این است که حکمش چنین است (که تفاوتی میان عنوان واحد با عنوان مردّد نمی‌باشد، چرا که هر دو علم اجمالی است و علم اجمالی هم منجّز تکلیف است).

زیرا در عدم جواز مخالفت دلیل شرعی فرقی نیست، بین اینکه آن دلیل معلوم تفصیلی باشد (مثل اجتنب عن الخمر) و بین اینکه معلوم بالاجمال باشد (مثل خمر او الغصب).

پس کسی که در این مثال مرتکب انائین شود می‌داند که با دلیل حرمت خمر و یا دلیل حرمت غصب مخالفت کرده است.

و لذا (عمده‌ترین شاهد بر اینکه) تفاوتی نیست میان عنوان واحد با عنوان مردّد این است که اگر یک ظرف مردّد میان خمر و امر

غصبی باشـد، ارتکاب آن جایز نیست و حال آنکه از ارتکاب به این اناء، چیزی لازم نمی‌آید مگر مخالفت یکی از دو دلیل، آن‌هم لا بعینه و نیست این مطلب جز از این جهت که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۵۶

مخالفت دلیل شرعی، عقلا و شرعا قبیح است، خواه دلیل شرعی برای مکلّف معیّن باشد و خواه مردّد میان دو دلیل.

تفصیل صاحب حدائق در شبهه محصوره و از (عبارات) صاحب حدائق، در باب شبهه محصوره آشکار می‌شود که اگر یک فرد از یک عنوان میان مشتبهین مردّد باشد (بدین معنا که این اناء خمر است یا آن اناء خمر است) اجتناب از آن واجب است.

و اگر یک فرد مردّد باشد میان دو عنوان که در نتیجه اجتناب از آن لازم نیست.

پس اگر عدم وجوب اجتناب از هریک از این دو و جواز ارتکاب آن را باهم در قسمت دو اراده کرده است (که هم خمر را مرتکب شود هم غصبی را)، ضعف آن از آنچه گفتیم (که فرقی میان عنوان معیّن و عنوان مردّد نیست) آشکار می‌شود.

و اگر عدم وجوب احتیاط را در آن اراده کرده است که به زودی بحث از آن خواهد آمد.

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمائید این امر حرامی که در باب علم اجمالی و شبهه موضوعیّه تحریمیّه مورد بحث است یک عنوان کلّی است و یا اینکه مردّد میان دو عنوان است؟

۱- گاهی یک عنوان کلّی است که مردّد میان یکی از دو موجود خارجی است فی المثل: دلیل فرموده اجتنب عن الخمر. حال در اینجا عنوان حرام، عنوان خمریّت است، لکن ما نمی‌دانیم کدام یک از این دو ظرف خلّ و کدامیک خمر است.

۲- و گاهی این امر حرام، مردّد میان دو عنوان است منتهی به دو شکل متصوّر است:

الف: برخی اوقات تردید ما میان دو عنوان در یک شیء است.

فی المثل: شما اجمالا می‌دانی که یکی از این دو مایعی که در برابرتان است حرام است یا در اثر خمریّت و یا در اثر غصبیّت. و لذا مشمول خطاب «اجتنب عن الخمر» و یا «اجتنب عن الغصب» می‌شود.

و امّا آن یکی مایع حتما حلال است، لکن کدام یک از این دو است نمی‌دانی.

ب: برخی اوقات هم تردید ما میان دو عنوان در دو شیء است.

فی المثل شما اجمالا می‌دانی که:

- یا این مایع خمر است و یا آن دیگری سرکه حلال.

- و یا آن دیگری سرکه غصبی است و این مایع غیر خمر است و حلال.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۵۷

در هر حال یا مخاطب به خطاب اجتنب عن الخمر هستی و یا اجتنب عن الغصب.

تفاوت میان این دو صورت (الف و ب) با آن صورت بالا که عنوان واحد است در چیست؟

در این است که در آنجا که عنوان، عنوان واحد مردّد میان یکی از دو موجود خارجی است، خطاب صادره از جانب شارع معلوم بالتفصیل است یعنی اجتنب عن الخمر و لکن متعلّق خطاب مشتبه است.

امّا در ما نحن فیه (دو صورت الف و ب)، خطاب صادره نیز معلوم بالاجمال است.

یعنی اجمالا می‌دانی که یا مخاطب به خطاب اجتنب عن الخمر هستی و یا اجتنب عن الغصب.

با توجه به مقدمه فوق مراد شیخ از (هذا کلّه فیما اذا کان الحرام ...) چیست؟

این است که تمام مباحثی که از ابتدای بحث مخالفت قطعیّه با علم اجمالی تا به اینجا گذشت مربوط به صورت اوّل است که امر حرام یک عنوان است و لکن مردّد میان دو چیز بود.

پس مراد شیخ از (و امّا اذا کان مردّدا بین عنوانین، کما مثلنا ...) چیست؟

این است که اکنون می‌گوییم: در این حکم که مخالفت قطعیّه با علم اجمالی معصیت و حرام است و معصیت مولی نیز عقلا قبیح است هیچ فرقی نیست.

میان اینکه در اثر مرتکب شدن هر دو طرف شبهه مخالفت قطعیّه با خطاب تفصیلی اجتنب عن الخمر پیش بیاید و یا با یکی از دو خطاب معلوم بالاجمال که حرام مردّد میان دو عنوان است، چرا؟

زیرا در این فرض نیز آن کسی که هر دو طرف را مرتکب می‌شود، یقین می‌کند که یا با خطاب اجتنب عن الخمر مخالفت کرده و یا با خطاب اجتنب عن الغصب. پس قطعا مخالفتی پیش می‌آید که جایز نیست. حاصل اینکه صور و مصادیق مختلف چنانکه قبلا هم گفته شد در حکم عقل تأثیری ندارد.

حاصل مطلب در (و یظهر من صاحب الحدائق: التفصیل فی باب ...) چیست؟

این است که از کلمات محدّث بحرانی در حدایق استفاده می‌شود که ایشان قائل به تفصیل است میان مواردی که حرام واقعی، عنوان واحد مردّد میان دو امر باشد با مواردی که حرام واقعی دو عنوان باشد که در بالا مثال آوردیم.

تفصیل جناب بحرانی را روشن‌تر بیان کنید؟

ایشان میان شبهات محصوره‌ای که اطراف شبهه متفقة الماهیّة باشند، با شبهات محصوره‌ای که اطراف شبهه مختلفة الماهیّة باشند تفصیل و تفاوت قائل شده است بدین معنا که:

۱- در شبهات محصوره‌ای که اطراف شبهة متفقة الماهیّه باشند احتیاط لازم است و تکلیف واقعی در حق ما منجّز می‌شود. فی المثل: شما دو مایع در اختیار دارید در حالی که علم اجمالی دارید به نجاست یکی از آن دو و هر دو ماهیة آب‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۵۸

۲- و در شبهات محصوره‌ای که اطراف شبهه مختلفة الماهیّة باشند احتیاط و اجتناب لازم نیست، بلکه ارتکاب هم جایز است. فی المثل شما دو مایع در اختیار داری که یکی خمر است و یک خلّ و لکن با یکدیگر مشتبه شده‌اند.

از کجای کلام صاحب حدائق قول به تفصیل استفاده می‌شود؟

از سخنانی که در رابطه با مدّعای صاحب مدارک بیان نموده است.

مدّعای صاحب مدارک چیست؟

این است که در شبهات محصوره، اجتناب و احتیاط از اطراف شبهه لازم نیست، بلکه ارتکاب هم جایز است.

در اثبات این مدّعی به چه امری استشهاد کرده؟

به فتاوای اصحاب که اگر علم اجمالی داشتیم که قطره بولی و یا خونی، یا داخل این ظرف افتاده و یا خارج آن، در اینجا استفاده از مایع داخل این ظرف بلامانع است که صاحب حدائق دو جواب از این استشهاد داده است.

اوّلین پاسخ صاحب حدائق چیست؟

این است که با توجه به دو نوع شبهه محصوره و شبهه غیر محصوره، اصحاب در شبهات محصوره است که قائل به احتیاط هستند و نه غیر محصوره و در مثالی که ذکر شده شبهه، غیر محصوره است چرا که خارج ظرف صدها و هزاران نقطه می‌تواند متصوّر باشد و حدّ و حصری ندارد.

دوّمین پاسخ صاحب حدائق چیست؟

این است که شبهه محصوره خود بر دو قسم است:

۱- شبهه‌ای که اطراف آن متفقهٔالماهیّهٔاند.

۲- شبهه‌ای که اطراف آن مختلفهٔالماهیّهٔاند.

حال فتوای اصحاب به لزوم احتیاط در قسم اول است و نه مطلق شبهه محصوره و حال آنکه مثال مذکور از قسم دوم است، چون داخل ظرف مایع است و خارج ظرف یا زمین است یا فرش و یا ... که هریک استفاده مخصوصی دارد.

به‌طور ساده‌تر بیان کنید که مسأله صاحب حدائق چیست؟

در رابطه با انائین مشتبهین است بدین معنا که اگر مشتبهین واحد بالنوع باشند ارتکابشان جایز نیست. فی المثل شما اجمالا می‌دانی که خمری در کار است، حال آن یکی خمر باشد حرام است این یکی هم باشد حرام است؛ زیرا می‌دانی که در واحد بالنوع، خطاب اجتنب عن الخمر متوجّه تو است و لذا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۵۹

تکلیف بر تو منجّز است و نمی‌توانی این‌ها را مرتکب شوی، چون نمی‌دانی این اناء حرام است یا آن اناء.

و اگر مشتبهین متعدد بالنوع باشند و نه واحد بالنوع ارتکابشان جایز است.

فی المثل شما اجمالا می‌دانی که یا این مایع خمر است و یا آن دیگری خلّ و یا آنکه آن دیگری سرکه غصبی است و این مایع غیر خمر است و حلال.

و در هر حال اجمالا- می‌دانی که یا مخاطب به خطاب اجتنب عن الخمر هستی و یا اجتنب عن الغصب در نتیجه می‌گویی تکلیف بر من منجّز نیست و می‌توانم هر دو را مرتکب شوم.

پاسخ شیخ به صاحب حدائق چیست به صورت ساده بیان کنید؟

شیخ می‌فرماید: جناب صاحب حدائق، چه کسی گفته است که باید مکلّف (یا شما) بداند که کدام خطاب متوجّه اوست؟ مگر لازم است که انسان بداند که خطاب مشخصی متوجّه اوست تا به آن استناد کند؟ خیر، چنین علمی لازم نیست، چرا؟

زیرا اگر شما بدانی که این اناء حرام است اعم از اینکه به‌عنوان خمریت باشد یا به‌عنوان غصبیت، از آن اجتناب می کنی یا نه؟ حتما اجتناب می کنید چرا؟

زیرا که تفصیلا حرمتش را می‌دانید، اگرچه عنوانا نمی‌دانید که خمر است و یا غصب. حال آیا می‌توانید بگوئید، چون عنوان این دو ظرف برایتان مشخص نیست می‌توانم هر دو را مرتکب شوم؟ حتما خواهید گفت که نه.

جناب صاحب حدائق چه تفاوتی دارد که شما بدانید کدام خطاب متوجه شماست و یا اینکه مردّد میان دو خطاب باشید؟

در رابطه با مقام اوّل یعنی مخالفت قطعیّه با علم اجمالی چه اقوالی مطرح شد؟

۱- برخی گفتند مخالفت قطعیّه جایز مطلقا یعنی می‌شود انائین مشتبهین را مرتکب شد. چرا؟ زیرا:

اولا: علم اجمالی کالجهل رأسا است.

ثانیا: دلیل می‌گوید: کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه.

۲- برخی گفتند مخالفت قطعیّه یا ارتکاب مشتبهین دفعهٔ حرام، لکن تدریجا جایز است.

۳- برخی گفتند: اگر هر دو مشتبهین دفعهٔ قابل ارتکاب‌اند، ارتکابشان جایز نیست و لکن اگر معا قابل ارتکاب نیستند ولی تدریجا قابل ارتکاب‌اند مثل مباشرت مرأتین مشتبهین، ارتکابشان جایز است.

۴- برخی مثل صاحب حدائق گفتند: اگر تکلیف واحد بالنوع باشد مخالفت جایز نیست و لکن اگر مختلف بالنوع باشد، مثل اینکه

نمی‌دانی خل او خمر مخالفت جایز است.

۵- برخی مثل شیخ فرمودند: مخالفت قطعیّه حرام است مطلقا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۶۰

تلخیص المطالب به روش گفتگو

جناب شیخ موضوع بحث در اینجا چیست؟

شبهه موضوعیّه است که در میان علما فوق‌العاده مشهور است.

چه مباحثی در این شبهه مطرح است؟

بحث اول در حرمت مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی است.

بحث دوم در وجوب موافقت قطعیّه با موارد علم اجمالی است.

به نظر شما حکم مخالفت قطعیّه چیست؟

در مرتبه اول حرام است، بدین معنا که شرب انائین مشتبهین هر دو حرام است.

چرا؟

زیرا مقتضی این حرمت موجود و مانع آن مفقود است.

چرا مقتضی موجود است؟

زیرا دلیلی که حکم را روی این موضوع آورده شامل این فرد مردّد هم می‌شود.

به عبارت دیگر آیه شریفه‌ای که خمر را حرام می‌داند شامل این خمری که مردّد میان دو ظرف است نیز می‌شود.

چرا آیه شریفه شامل این فرد مردّد هم می‌شود؟

زیرا اسامی الفاظ برای معانی واقعیّه وضع شده‌اند و نه برای معانی معلومه، و لذا خمر یعنی خمر واقعی، اعم از اینکه آن مایع مشتبه خارجی معلوم باشد و یا مظنون و یا مجهول.

در نتیجه کلمه خمر شامل خمر موجود بین الإناءین هم می‌شود.

اگر به فرض تنزل مراد از خمر، خمر معلوم باشد چه؟

باز هم اجتنب عن الخمر شامل خمر مردّد می‌شود و لو علم مکلّف به آن بالاجمال باشد.

چرا؟

زیرا هم نیازی به علم تفصیلی ندارد و هم احدی قائل نشده که اسامی الفاظ وضع شده‌اند برای معانی معلومه تفصیلا.

اگر اسامی وضع شده بود برای معانی معلومه تفصیلا چه می‌شد؟

الخمر معلوم بالاجمال باید واقعا حلال باشد، چرا که مراد از اجتنب عن الخمر می‌شد. اجتنب عن الخمر المعلوم تفصیلا و حال آنکه احدی ملتزم به این مطلب نیست.

پس مقتضی موجود است یعنی خطاب اجتنب عن الخمر شامل خمر مردّد میان دو ظرف هم می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۶۱

چرا مانع از حرمت مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی مفقود است؟

زیرا مانع حرمت یا باید عقل باشد و یا شرع و حال آنکه نه عقل مانع از چنین حرمتی است و نه شرع.

چرا عقل مانع از این حرمت نیست؟

زیرا اگر از او بپرسیم که دو ظرف مشتبه داریم و اجمالا می‌دانیم یکی از آن دو خمر است می‌توان هر دو را خورد یا نه؟ می گوید: خیر این مخالفت شما با علم اجمالی خودتان است و اگر هر دو را بخورید حرام است و عقاب شما جایز.

پس در چه صورت می‌توان اصل برائت جاری کرد؟

در صورتی که شک شما یک شک بدوی باشد بدین معنا که شما شک دارید که اصلا این مایع خمر است یا نه؟ حرام است یا نه؟ عقل پاسخ می‌دهد به فرض هم که حرام باشد اگر مرتکب شوی معاقب نیستی چرا که عقاب بلابیان قبیح است لکن وقتی شما علم اجمالی دارید به اینکه یکی از دو ظرف خمر است، عقل دیگر عقاب شما را تقبیح نمی کند.

به عبارت دیگر در شک بدوی تنجز تکلیف بر جاهل عقلا قبیح است و حال آنکه در علم اجمالی چنین تنجّزی لیس بقبیح. پس حرمت مخالفت قطعیّه با موارد علم اجمالی عقلا- ممنوع نبوده و بلکه مجاز است چه شارع تکلیف را با همان خطاب واقعی منجّز بکند و چه با خطاب جداگانه.

تنجز با خطاب واقعی یعنی چه؟

یعنی با همان خطاب: اجتنب عن الخمر و روز قیامت به سبب همین خطاب شما را عقاب می کند.

مراد از تنجّز تکلیف با خطاب جداگانه چیست؟

۱- الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات است.

۲- من ترک الشبهات، نجی من المحرّمات است.

پس حرمت مخالفت قطعیّه با موارد علم اجمالی عقلا بلامانع است. به عبارت دیگر: تنجّز تکلیف عقلا بلامانع است.

چرا حرمت مخالفت قطعیّه با موارد علم اجمالی شرعا بلامانع است؟

زیرا برخی از آن ادلّه‌ای که در تصوّر شما مانع از این حرمت است مانع این حرمت نیست چرا که ادلّه برائت دو دسته‌اند: یک دسته از ادلّه برائت می گوید: کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه این دسته می گوید: شیء مجهول حلال است تا اینکه علم به حرمت آن پیدا شود و لذا شامل ما نحن فیه یعنی خمر مردّد بین انائین نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۶۲

چرا؟

زیرا اگر شامل این مورد بشود، منطوق این ادلّه با مفهومشان تعارض می کند.

چرا چنین تعارضی پیش می‌آید؟

زیرا در ما نحن فیه (خمر مردّد بین الاناءین) از جهتی جهل وجود دارد و از جهتی علم از آن جهت که جهل است بدین معناست که هریک از دو ظرف را تک‌تک مورد لحاظ قرار دهید نمی‌دانید که خمر است یا نه؟

پس از طرفی هر دو ظرف مجهول‌اند از طرفی علم دارید که یکی از آن دو خمر است حال کل شیء لک حلال حتّی تعرف انه حرام. به حسب منطوقش می گوید:

چیزی که نمی‌دانی حلال است یا حرام، بر تو حلال است و لذا اکنون که نمی‌دانی این اناء حلال است یا حرام، حلال است و هکذا آن یکی اناء.

و به حسب مفهومش (مفهوم غایت) می گوید: وقتی به حرمت آن اناء علم پیدا کردی دیگر حلال نیست لذا اگر بخواهید حدیث مذکور را در موارد علم اجمالی بکار ببرید، مفهومش با منطوقش تعارض می کند. چرا؟ زیرا منطوقش می گوید: حلال است، مفهومش می گوید حرام است به عبارت دیگر ما نسبت به خمر مردّد بین الإناءین از یک نظر علم داریم و از یک نظر جهل. و این

حدیث از آن جهت که ما به آن جهل داریم می گوید: حلال و از آن جهت که علم داریم می گوید: حرام.

پس چه باید کرد؟

باید از این ادلّه، در شک بدوی استفاده نمود و نه در موارد علم اجمالی. فی المثل یک ظرف داریم نمی‌دانیم خلّ است یا خمر؟ و یا اینکه نمی‌دانیم شرب تتن حلال است یا حرام؟

جناب شیخ دسته دوّم از ادلّه کدام‌اند و چه کاربردی دارند؟

احادیثی هستند که قید (بعینه) دارند مثل کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه، فتدعه ...

مقتضای این ادلّه چیست؟

حلیّت هر دو ظرف است اجازه ارتکاب هر دو ظرف است.

چرا؟

زیرا حرمت شیء را عینا نمی‌دانی.

این اقتضاء چه ربطی با خمر مردّد بین الإناءین دارد؟

در اینجا نیز شما نه عینا حرمت این اناء را می‌دانی و نه عینا حرمت آن اناء را. پس هر دو ظرف حلال است. به عبارت دیگر مقتضای این ادلّه این است که حرمت، علم تفصیلی می‌خواهد یعنی باید تفصیلا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۶۳

بدانی که این ظرف خمر است تا حرام باشد.

پس علم اجمالی کالعدم است و نمی‌تواند جلوی حلیّت را بگیرد.

جناب شیخ نظر شما پیرامون این‌گونه احادیث با قید (بعینه) چیست؟

این احادیث دو جورند: یک دسته از آنها دارای قید (بعینه) هستند و سؤال ما این است که این قید بعینه (به‌عنوان جار و مجرور) متعلّق تعلم است و یا متعلّق انه حرام به نظر ما، قید تعلم نیست تا معنای تفصیل بدهد، بلکه قید انّه حرام است.

حال که متعلّق بعینه انه حرام است، قید توضیحی و تأکیدی است و یا قید احترازی؟

قید توضیحی و تأکیدی است مثل رأیت زیدا نفسه نفسه

یعنی حتی تعلم انه حرام، انه حرام، همچون رأیت زیدا زیدا

به عبارت دیگر انه حرام را در بار دوم تبدیل کرده است بعینه.

چرا قید بعینه نمی‌تواند در اینجا بعنوان قید احترازی بکار رود؟

زیرا ضمیر (ه) در انه به شیء راجع است تا شما بدانی که آن شیء عینا حرام است نه لا بعینه.

به عبارت دیگر وقتی شیئی حرام شد بعنیه حرام می‌شود و لا بعینه معنا ندارد تا شما بعینه را قید احترازی بگیرید برای احتراز از حرام لا بعینه.

حاصل اینکه بعینه، قید انه حرام است آن‌هم قید توضیحی.

ثمره بحث چیست؟

این است که:

۱- حدیث مزبور می گوید: تا علم به حرمت پیدا نکرده‌ای حلال است.

۲- ما می گوئیم: اجمالا علم داریم که یکی از دو ظرف حرام است و باید اجتناب کرد پس حدیث مزبور شامل موارد علم اجمالی نمی‌شود و به درد شبهات بدویّه می‌خورد.

به عبارت دیگر:

این اخباری هم که قید بعینه دارند مانع از حرمت مخالفت قطعیّه با علم اجمالی نیستند.

جناب شیخ در حدیث (کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه نیز، حلیّت مغیّا شده است به تعرف الحرام یعنی مادامی که علم به حرمت شیء بعینه نداری، حلال است پس به دلیل اینکه علم به حرمت هر دو اناء نداری حلال است، چه پاسخ می‌دهید؟

بله ظاهر حدیث مذکور این است که، مادامی که حرمت را عینا ندانی حرمتی در کار نبوده و امر مردّد حلال است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۶۴

چرا؟

زیرا این حدیث مؤلّف از دو جمله نیست بلکه یک جمله است، آن‌هم (تعرف الحرام بعینه) است و لذا قید (بعینه) راجع به تعرف الحرام است.

یعنی هر شیئی حلال است مادامی که حرمتش را بعینه نشناخته‌ای. پس ظاهر حدیث دلالت دارد به اینکه چیزی که حرمتش را نشناخته‌ای بر تو حلال است.

جناب شیخ نظر قطعی شما همین است؟

خیر، اگرچه ظاهر حدیث همین است که گفته آمد، لکن نمی‌توانیم اخذ به ظاهر این حدیث بکنیم و نیاز به توجیه دارد.

توجیه در چه جهتی؟

در اینکه همچون حدیث قبلی، مربوط شود به شبهات بدویه.

چرا نمی‌توان ظاهر این حدیث را پذیرفت؟

زیرا جریان این حدیث در مورد علم اجمالی دو مفسده و تنافی دارد:

۱- منافات با اجتنب عن الخمر چرا که شارع از طرفی فرموده:

اجتنب عن الخمر و تو نیز می‌دانی که یکی از دو اناء خمر است.

از طرفی می‌گوید: ارتکاب هر دو مشتبه بر تو جایز است، چرا که عینا نمی‌دانی که حرام است یا نه؟

هذا تناقض و تناقض هم باطل است.

۲- اگر حدیث بگوید: ارتکاب هر دو را اجازه می‌دهم و ارتکاب دو اناء بلامانع است باید این خمری که در دو اناء موجود است واقعا حلال باشد.

چرا؟

زیرا حدیث می‌گوید: چیزی حرام است که تفصیلا حرمتش را بدانی و حال آنکه تو تفصیلا نمی‌دانی که خمر موجود در انائین حرام است یا نه؟ پس در واقع حلال است؟

نظر جناب شیخ در مطلب اخیر چیست؟

احدی به این مطلب ملتزم نمی‌باشد.

حاصل و نتیجه چیست؟

حدیث شریف حتّی تعرف الحرام بعینه، نیز مربوط به شبهات محصوره نمی‌باشد و به درد شبهات بدویه می‌خورد.

اگر اشکال شود که این دو مفسده در صورتی است که اجتماع حکمین در موضوع واحد جایز نباشد و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۶۵

لذا اگر اجتماع حکمین در موضوع واحد جایز باشد اشکالی نداشته و محذوری پیش نمی‌آید، چرا که یکی از دو اناء خمر است و به حکم اجتنب عن الخمر حرام، لکن چون تفصیلا نمی‌دانی کدامیک از دو اناء خمر است، علی الظاهر هر دو حلال، این چه اشکالی دارد. حال در ما نحن فیه نیز یکی از دو اناء خمر است و در واقع حرام، لکن چون نمی‌دانیم کدامیک حرام است در ظاهر می‌شود حلال.

در نتیجه به شما می‌گوئیم اینکه شما گفتید: اگر حدیث تعرف الحرام بعینه، شامل شبهه محصوره هم بشود دو تالی فاسد دارد، هیچ مفسده‌ای ندارد، چرا که اجتماع دو حکم در موضوع واحد بلااشکال است.

همان‌طور که شما در مورد اناء واحد در شک بدوی اصل برائت جاری می‌کنید و حکم به حلیّت می‌دهید و حال آنکه ممکن است در واقع حرام و یا خمر باشد.

حال سؤال ما این است که اگر این اناء واحد در واقع خمر باشد، مشمول اجتنب عن الخمر می‌شود یا نه؟ پس در اینجا هم بگوئید: اگر هریک از انائین در واقع خمر است، مشمول اجتنب عن الخمر است و حرام اما چون تفصیلا بدان علم نداری علی الظاهر حلال است.

چرا که شما بودید که در آنجا گفتید: اشکال ندارد که یک شیء دو حکم داشته باشد یکی در واقع که حرمت است و یکی در ظاهر که حلیّت است.

حال ما هم در اینجا می‌گوئیم: همان‌طور که شما در مورد شک بدوی اجتماع حکمین در موضوع واحد را بلااشکال می‌دانستید ما نیز در شبهه محصوره، اجتماع حکمین را بلااشکال می‌دانیم.

به عبارت دیگر به شما می‌گوئیم که تنها در مورد علم تفصیلی است که اجتماع حکمین ممکن نبوده و شیء واحد نمی‌تواند هم حلال باشد، هم حرام.

حال از این علم تفصیلی که بگذریم، چه شک ما بدوی باشد، چه غفلت باشد و چه شبهه محصوره، از اجتماع حکمین تناقضی پیش نمی‌آید، چه پاسخ می‌دهید؟

شیخ پاسخ می‌دهد که نباید شک بدوی را با مورد علم اجمالی مقایسه کنید، چرا که در شک بدوی یک ظرف داری که نمی‌دانی حلال است یا حرام، اشکالی ندارد که در واقع حرام باشد و در ظاهر حلال، چرا؟ زیرا آدم جاهل قدرت رجوع به اموری را دارد که آدم عالم با وجود علم اجمالی ندارد.

جاهل قادر به رجوع به چه اموری است؟

۱- به این مطلب که خدا به جاهل قاصر فرموده: الجاهل معذور، همان‌طور که در ادلّه برائت آمد که رفع ما لا یعلمون و یا النّاس فی سعة ...

۲- به اینکه جعل بدل کند، فی المثل شارع به آدم جاهل می‌گوید: تو به خبر واحد عمل کن حال اگر آن خبر واحد مطابق واقع بود که فبها المراد و اگر مطابق واقع هم نبود مؤدّای آن بدل از واقع است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۶۶

به عبارت دیگر با اجازه شارع مؤدّای خبر واحد را بدل از واقع قرار می‌دهد.

۳- علاوه بر دو امر بالا صلاحیت جعل طریق را هم دارد.

جعل طریق چیست؟

این است که خدا به جاهل قاصر بفرماید: اگر راهی به واقع نداری، خبر واحد را برای تو راه قرار دادهام، پس از طریق خبر واحد برو.

خلاصه اینکه اگر قائل به سببیت بودید، جعل بدل می‌شود و اگر قائل به طریقیّت بودید جعل طریق.

چه نتیجه‌ای از مطالب مزبور می گیرید؟

اینکه شما نباید آدم جاهل را با آدم عالم مقایسه کنید.

زیرا که آدم جاهل که گرفتار شک بدوی است، هم صلاحیّت جعل عذر دارد هم صلاحیت جعل بدل، هم صلاحیّت جعل طریق و لذا ممکن است یک موضوع نسبت به جاهل دو حکم داشته باشد، واقعی و ظاهری. اما آدم عالم چه علم تفصیلی داشته باشد به اینکه هذا الاناء خمر و چه علم اجمالی داشته باشد که احدهما خمر، صلاحیت برای جعل عذر، بدل و یا طریق را ندارد و باید به علمش عمل نماید.

و لذا وقتی کسی می‌داند که احد الإناءین خمر است و این علم اجمالیش مشمول اجتنب عن الخمر شارع است، نمی‌شود که شارع به او بگوید: ارتکاب انائین هر دو جایز است چرا که عقلا قابل جمع نبوده و این دو مطلب باهم تنافی دارد.

نتیجه چیست؟

این است که در آدم جاهل اگر یک موضوع دو حکم ظاهری و واقعی داشته باشد بلااشکال است، لکن در آدم عالم اجتماع دو حکم روی یک موضوع واحد قابل قبول نیست و تناقض دارد.

یک اشکال: جناب شیخ چه عیبی دارد که این فردی که علم اجمالی دارد در واقع یک حکم و در ظاهر یک حکم دیگر داشته باشد؟

عقل چنین اجازه‌ای را نمی‌دهد.

چرا؟

زیرا که اذن در معصیت لازم می‌آید که چنین اذنی قبیح است.

فی المثل شما می‌دانی که احدهما خمر است و شارع هم تو را از خمر ممنوع کرده است آیا می‌شود که از طرف دیگر به تو بگوید ارتکاب هر دو اناء را به تو اجازه دادم؟

آیا این اذن در معصیت نیست؟ چرا هست و حال آنکه اذن در معصیت از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

سپس مستشکل ادامه می‌دهد که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۶۷

ولی عاصی نسبت به معصیت یک جور نیست، بلکه دو جور است:

۱- یک وقت معصیت می کند، لکن متوجّه نیست که معصیت می کند ولی پس از انجام معصیت می‌فهمد که معصیت کرده.

۲- یک وقت هم معصیت می کند و متوجّه است که در حال معصیت است و لذا می گوییم: المعصیهٔ مع العلم بها عند ارتکاب بها، و المعصیهٔ مع عدم العلم بها عند ارتکاب بها. حال:

- اذن در معصیت مع العلم بها عند ارتکاب بها قبیح.

- اذن در معصیت مع عدم العلم بها عند ارتکاب بها لیس بقبیح.

حاصل مطلب اینکه: اذن در معصیت با عدم العلم بها عند ارتکاب بها قبیح نیست.

چه نتیجه‌ای از اصل مذکور می گیرید جناب مستشکل؟

۱- اگر این آدم جاهل، هر دو اناء مشتبه را دفعهٔ مرتکب شود، می‌شود ارتکاب معصیت مع العلم بها عند ارتکاب بها.

۲- و اگر هر دو اناء را تدریجا مرتکب شود بدین صورت که یکی را اوّل بخورد و آن دیگری را بعدا و در صورت احتیاج بخورد، می‌شود ارتکاب معصیت مع عدم العلم بها عند ارتکاب بها.

حاصل كلامتان چيست جناب مستشكل؟

پس از آنى كه هر دو اناء را خورد، آگاه مى‌شود به اينكه خمر خورده و مرتكب معصيت شده است در اين صورت ارتكاب به معصيت اشكالى ندارد.

پس ارتكاب انائين دو جور است: دفعهً و تدريجا.

اگر دفعهً مرتكب شود، مى‌شود ارتكاب المعصيهٔ مع العلم بالمعصيهٔ عند ارتكاب بها و لذا شارع نمى‌تواند به ايشان اجازه معصيت بدهد چون قبيح است و اگر تدريجا مرتكب شود، مى‌شود ارتكاب المعصيهٔ مع عدم العلم بالمعصيهٔ ...

و لذا چون علم به معصيت ندارد شارع مى‌تواند به او اذن معصيت بدهد.

به چه دليل شارع تدريجى الارتكاب را اجازه داد؟

به دليل همان حتى تعرف الحرام منه بعينه.

خلاصه اشكال شما چيست جناب مستشكل؟

اين است كه اذن در ارتكاب معصيت مع العلم بها بعد ارتكاب بها، بلااشكال است.

چه پاسخى به اشكال فوق مى‌دهيد جناب شيخ؟

مى گوييم: بين ارتكاب دفعى و تدريجى تفاوتى وجود ندارد، زيرا:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۶۸

- اذن به هر دو اذن در معصيت است و اذن در معصيت امرى قبيح است چه مكلّف حين ارتكاب به آن بداند كه معصيت مى كند و چه بعد المعصيت بفهمد كه معصيت كرده است. البته آنى كه در مورد شبهه محصوره قبح ندارد اين است كه:

شارع به احدهما اجازه دهد، لكن از ديگرى منع نمايد تا بدل از حرام واقعى شود.

فى المثل شما دو ظرف داريد و اجمالا مى‌دانيد كه يكى خلّ است و يكى خمر، اجازه مى‌دهد كه يكى از اين دو را بخوريد و يكى را نه. حال اگر اين اناء و ظرفى كه ممنوع شده و شما ترك نموديد، حرام واقعى بوده باشد كه نعم المطلوب چرا كه از حرام واقعى اجتناب شده.

و اگر ماجرا بالعكس باشد، بدل از حرام واقعى قرار مى گيرد و اين همان مقدارى است كه شارع مى‌تواند اجازه دهد و نه بيشتر.

چرا شارع نمى‌تواند ارتكاب به دو ظرف را تدريجا، اجازه دهد؟

زيرا باز هم اذن در معصيت است و قبيح.

جناب شيخ موارد نقض را چه مى كنيد؟

۱- مگر در خبرين متعارضين بطور تخيير استمرارى اجازه نداده است كه به هر دو خبر عمل كنيد. در حالى كه وقتى تدريجا به خبرين عمل كرديم، موجب مخالفت حكم خدا مى‌شود بله درست است و لكن اين مطلب قابل مقايسه با ما نحن فيه نمى‌باشد، چرا كه در خبرين متعارضين هر دفعه حجّتى دارد.

فى المثل مى گويد: اين دفعه حجّت من اين خبر و يا فتوا است و آن دفعه حجّت من آن يكى خبر و يا فتوا و اين خود براى ما عذر است.

لكن در مشتبهين، روى چه حجّتى مكلّف اين ظرف را بخورد و بعدا بيايد و آن يكى را هم بخورد؟

۲- جناب شيخ مگر گفته نشد كه مولى مى‌داند كه اين بنده‌اى كه در شك بدوى است پس از ارتكاب به حرام مى‌فهمد كه مرتكب حرام شده است، خوب در اينجا هم گفته شد كه چون علم ندارد مى‌تواند هر دو اناء را مرتكب شود، اين را چگونه پاسخ مى‌دهيد؟

بله درست است و لکن این مطلب نیز با ما نحن فیه قابل مقایسه نیست.

چرا زیرا در این مثال شارع حال فعلی مکلّف را در نظر می‌گیرد و مکلّف نیز فعلا علم به تکلیف ندارد و لذا او را معذور داشته و به او اجازه ارتکاب می‌دهد، در نتیجه او نیز معذور بوده و عقاب ندارد.

جناب شیخ:

بنا شد که شما ظاهر حدیث کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه را نپذیرفته و آن را توجیه کنید، توجیه شما چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۶۹

توجیه من این است که هر چیزی که در آن یک قسم حلال وجود دارد و یک قسم حرام، فهو لک حلال. یعنی: در هنگام شک، این شیء برای تو حلال بوده و مانعی از ارتکاب به آن وجود ندارد تا روزگاری که حرمت آن را بعینه بدانی، لکن اینکه می‌گوید: حرمت را بعینه بدانی یعنی

۱- بدانی که اگر این ممنوع را مرتکب شدی، مرتکب حرام شده‌ای.

۲- و یا بدانی ارتکاب این اناء یا ارتکاب اناء دیگر ارتکاب به حرام است حال مطلب اوّل در علم تفصیلی است و مطلب دوّم در علم اجمالی تا هم علم تفصیلی را شامل شود، هم علم اجمالی را.

جناب شیخ فرمودید که شارع نمی‌تواند به هر دوی مشتبهین اجازه دهد نه دفعهٔ و نه تدریجا. لکن آنی را که می‌تواند، اجازه به احدهما است به شرط منع از دیگری بدلا عن الحرام الواقعی ما از این گفتار شما به این نتیجه می‌رسیم که مشتبهین نیز دو جوراند:

۱- مشتبهینی که هم می‌شود دفعهٔ آن را مرتکب شده هم تدریجا، مثل انائین مشتبهین که یکی خلّ است و یکی خمر.

اینکه می‌گوئیم تدریجا مرتکب شود یعنی یکی را امروز بخورد و یکی را فردا.

و اینکه می‌گوئیم دفعهٔ مرتکب شود یعنی هر دو را یک بار مرتکب شود حال یا هر دو را در یک جلسه بفروشد یا بنوشد و یا ...

۲- مشتبهینی که نمی‌شود دفعهٔ مرتکب شد، مثل اینکه فردی چند زن داشته که یکی را طلاق داده است، لکن اکنون فراموش کرده که کدام مطلّقه است در نتیجه نمی‌داند که مباشرت با کدامیک حلال و با کدامیک حرام است.

حال مباشرت در آن واحد با دو زن معقول نیست، پس باید به تدریج مرتکب شود و لذا بنابه گفته شما که اذن در حرام با جعل بدل معقول است، چرا شارع در اینجا نتواند هر دو مرئه را اجازه دهد. یعنی هریک را که اجازه دهد، دیگری ترک می‌شود و آنی که ترک می‌شود بدل از حرام واقعی قرار می‌گیرد. البته با این تفاوت که:

به شما پاسخ می‌دهم که خیر:

اذن در معصیت و به عبارت دیگر اذن در ارتکاب کلا المشتبهین، با اجتنب عن الخمر و یا اجتنب عن الاجنبیّهٔ، منافات دارد.

به عبارت دیگر شارع نمی‌تواند اجازه ارتکاب کلا المشتبهین را بدهد، نه تدریجا و نه دفعهٔ. آنی که از طرف شارع امکان دارد، اجازه ارتکاب احدهما مع المنع عن الآخر است آن‌هم نه منع در حین ارتکاب این یکی، بلکه منع مؤبّد. یعنی از این دو اناء یکی را بخور و با دیگری ابدا کاری نداشته باش.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۷۰

جناب شیخ مگر بدل موقت چه عیب و اشکالی دارد؟

اگر بدل دائمی نشود که مکلّف بتواند به تدریج هر دو را مرتکب شود اذن در معصیت پیش می‌آید.

اذن در معصیت قبیح است.

شارع مرتکب قبیح نمی‌شود.

پس: نمی‌شود که بدل موقّت باشد.

جناب شیخ پس چگونه در خبرین متعارضین و یا فتوای مجتهدین متعارضین و یا دوران بین المحذورین فرمودید که می‌تواند ارتکاب به تدریج را اجازه دهد؟ و چرا در این گونه مسائل تخییر استمراری و تدریج اشکالی ندارد؟

زیرا در این‌جور جاها، از اوّل علم تفصیلی به مطلب نداشت و مثلا نمی‌دانست که کفن و دفن واجب است یا حرام؟

لذا شارع به‌طور تخییر استمراری به او اجازه داد تا یک روز به وجوب روی کند و یک روز به حرمت. و یا فی المثل در خبرین متعارضین که فرد از اوّل علم به تکلیف ندارد، شارع حکم به تخییر استمراری کرده است، لکن در ما نحن فیه یعنی انائین مشتبهین مکلّف به وجوب خمر علم تفصیلی دارد منتهی نمی‌داند که این ظرف خمر است و یا آن یکی.

بنابراین کسی که به نوع و یا متعلّق تکلیف علم دارد که خمر است و حرام، شارع نمی‌تواند به او اجازه تخییر استمراری و یا ارتکاب تدریجی بدهد و به او بگوید یک بار این یکی را بخور و دفعه بعد آن یکی را.

چرا؟ زیرا تخییر استمراری در جائی درست است که از اوّل تکلیف برای مکلّف معلوم نباشد و حال اینکه در ما نحن فیه تکلیف معلوم است.

ولی جناب شیخ در بحث مسافر تکلیف برای مکلّف معلوم است و می‌داند که نمازی بر او واجب است و لکن نمی‌داند ظهر است یا جمعه و معذلک شارع به او می‌گوید و یا می‌تواند بگوید: یک هفته ظهر بخوان یک هفته جمعه، آیا این تخییر استمراری و یا ارتکاب تدریجی نیست، چه پاسخی دارید؟

بله، مطالب درست است و تکلیف برای مکلّف معلوم است و لکن مثال شما در شبهه وجوبیّه است و حال آنکه بحث ما در شبهه تحریمیّه است یعنی مکلّف می‌داند که خمر حرام است و یا یکی از دو اناء خمر است و لکن نمی‌داند که این یکی خمر است یا آن یکی، در چنین جائی شارع نمی‌تواند اجازه ارتکاب تدریجی بدهد.

چرا؟

زیرا در اینجا مکلّف رو به موافقت با ترک نمی‌رود، بلکه رو به مخالفت می‌رود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۷۱

چرا؟

زیرا اگر اوّلی خلّ باشد دوّمی خمر است و لذا اگر به تدریج هر دو را بخورد، ترک طبیعتی که مولی خواسته حاصل نمی‌آید.

اما در مثال شما یعنی در واجبات، خدا ایجاد طبیعت را خواسته است و ایجاد طبیعت با ایجاد فرد واحد هم محقّق می‌شود.

و لذا در شبهه وجوبیّه، در ارتکاب به مشتبهین، موافقت با طبیعت وجود دارد.

امّا جناب شیخ موارد بسیاری را سراغ داریم که فقهاء با علم اجمالی مخالفت قطعیه نموده‌اند و این حرمتی را که شما قائلید نقض نموده‌اند، چه پاسخی می‌دهید؟

موارد نقضتان چیست؟

۱- اگر شما اقرار کنید که فی المثل این اتومبیل از زید است سپس اقرار کنید که خیر از عمر است با اینکه احد الاقرارین اشتباه است. حاکم صندلی را گرفته به مقرّره اوّلی و قیمتش را گرفته به مقرّره دوّمی می‌دهد، چرا که اقرار العقلاء علی أنفسهم جائز.

و هکذا امثله‌ای که در تشریح المسائل گفته آمد و گفته شد که مخالفت عملیه قطعیّه با علم اجمالی موارد فراوانی دارد.

حال سؤال ما این است که چه اشکالی دارد که در ما نحن فیه که شبهه محصوره است و گفته می‌شود این اناء خمر است یا آن اناء، شارع اجازه ارتکاب هر دو را بدهد؟

بنده هم از شما سؤال می‌کنم اشکال شما از چه نظر است؟

- شما که در مثال مذکور گفتید که مقرّر گفت این شیء از آن زید است و سپس گفت از آن عمر.

- حاکم نیز شیء را گرفت به زید داد و قیمت آن را به عمر.

آیا منظورتان این است که آن دو نفر با علم اجمالیشان مخالفت کرده‌اند و یا می گوئید که چرا حاکم چنین حکمی کرده است؟ اشکال شما به کدام یک است؟

به شما می گویم: اگر حاکم آن عین و قیمت را برای خودش می گرفت، مخالفت عملیّه پیش می‌آمد ولی او این شیء و قیمت را برای خودش نگرفته است و تنها حکم صادر کرده است.

اگر ما گفتیم: مخالفت عملیّه با علم اجمالی جایز نیست، علی عمل نفسه جایز نیست و نه حکما.

پس عمل برخلاف علم اجمالی جایز نیست و لکن حکم جایز است، چرا؟

زیرا حاکم موظف است طبق موازین شرع، یعنی از راه بیّنه و یا تحالف و یا ... حکم کند و در اینجا نیز طبق میزان حکم کرده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۷۲

میزان چه بود؟

این بود که اقرار العقلاء علی أنفسهم جائز. و لذا حکم حاکم ربطی به بحث ما در اینجا ندارد، چرا که مخالفت از جهت حکم است و نه مخالفت از جهت عمل.

جناب شیخ آیا این دو نفری که شیء و قیمت را می گیرند خودشان نمی‌دانند که یکی از دو اقرار اشتباه است، پس چرا می گیرند، آیا این‌ها عملا با علم اجمالی مخالفت نکرده‌اند؟

در اینجا وقتی پای علم اجمالی به میان می‌آید هریک از این دو نفر به حساب خودش می‌رسد و علم اجمالی ما بین دو نفر بلاتأثیر است.

در تنظیر و تبیین مطلب مثال آن دو نفری را که در ثوب مشترک علامت جنابت دیده‌اند مطرح می کنیم: که در اینجا نیز وقتی علم اجمالی می‌آید که یکی جنب است، هرکسی به حساب خودش رسیدگی می کند یعنی این یکی می گوید: پاک هستم یا نه؟ اصل برائت جاری می کند و هکذا آن یکی.

حال وقتی قرار شد که هرکسی به حساب خودش برسد دیگر علم اجمالی در کار نیست چرا که شبهه بدویّه است چرا که پای دو نفر در کار است.

امّا در ما نحن فیه پای یک نفر در میان است منتهی نمی‌داند کدامیک از دو اناء را بخورد این اناء یا آن اناء و حال آنکه می‌داند یکی خمر است.

در نتیجه وقتی می‌داند که یکی از انائین خمر است و لو بالاجمال اگر مرتکب شود مخالفت عملیّه با علم اجمالی کرده است.

جناب شیخ پس چرا حاکم در اجرای حکم عین را به مقرّر اوّل و قیمت را به مقرّر دوّم می‌دهد؟

شما گفتید: در حکمش مجاز است، بفرمائید در اخذش که مالین را اخذ و به طرفین می‌دهد چطور؟

اخذش هم نیابی است، یعنی آن دو نفری که یکی عین را گرفت و یکی قیمت را به جهت اینکه دو نفرند، علم اجمالی بی‌اثر می‌شود و حاکم شرع به نیابت از آن دو نفر مالین را گرفته، میانشان تقسیم می کند.

جناب شیخ آیا مقرّره اوّلی حق دارد که عین را بگیرد یا نه؟ مقرّره دوّمی چطور. آیا می‌تواند قیمت را بگیرد یا نه؟

بله، چون حاکم شرع به نیابت از هریک مال و یا قیمت را اخذ کرده به او می‌دهد.

و لذا هیچ‌یک از این مراحل محل بحث ما نمی‌باشد، نه حکم حاکم و نه قبض و اخذ حاکم و طبق قاعده محل اشکال نخواهد بود.

جناب شیخ اگر شخص ثالثی آمد و مال را از مقرّر اولی و قیمت یا مال را از مقرّر دومی خرید و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۷۳

مالک هر دو شد چه؟ در حالی که اجمالا می‌داند که یکی از این دو به حق و یک نابه‌حق است.

یعنی یکی از مالکش به او منتقل شده و یکی از غیر مالکش، تکلیف چیست؟ اینکه دیگر مثل شرب انائین مشتبهین مخالفت عملیّه با علم اجمالی است.

بله ممکن است لکن باز هم با ما نحن فیه فرق دارد و آن فرق این است که:

۱- ارتکاب مشتبهین در صورتی جایز نیست که حکم ظاهری روی آن اجراء نشده باشد لکن بعد از آنی که یک بار حکم ظاهری روی موضوع جاری شد، حکم ظاهری جای حکم واقعی را می گیرد.[۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‏۸ ؛ ص۷۳

المثل در مثال اقرار هریک از دو مقرّر بر حقّ خودشان اصالهٔ الطهارهٔ جاری می کنند، چرا که دو نفرند و دو نفر بودن خود عذری است و باعث می‌شود که هرکس در حقّ خودش این اصل را جاری کند.

حال برای شخص سوم جایز است که بگوید: و لو اجمالا می‌دانم یکی از این دو مال مشکل دارد ولی چون هریک از این دو در حقّ خودش یک اصالهٔ الطهارهٔ جاری کرده من می‌توانم مالش را بخرم.

یعنی پس از آنکه روی علم اجمالی یک حکم ظاهری اجراء شد، برای شما به‌عنوان شخص ثالث به منزله حکم واقعی است و لذا آن یکی مال حلال و یا طاهر است واقعا، این یکی هم حلال و یا طاهر است واقعا و لذا می‌تواند هریک را بخرد و یا ...

و در مثال اقرار نیز وقتی حاکم عین را می گیرد و به اوّلی می‌دهد. یکون حلالا- طاهرا، وقتی قیمت را می گیرد و به دوّمی می‌دهد کان له حلالا طاهرا و هریک در دست اهلش طاهر و حلال است.

پس وقتی روی هریک از این دو موضوع یک حکم ظاهری اجرا شد، برای شخص ثالث جایز است که هریک را مالک واقعی حساب نموده و از آنها خریداری کند.

پس باز هم مطلب نسبت به شخص ثالث با ما نحن فیه تفاوت کرد.

چرا؟ زیرا در ما نحن فیه حکم ظاهری مزبور اجرا نشده است و اولین باری است که می‌خواهیم چنین حکمی اجرا کنیم.

فی المثل شما هستید و انائین مشتبهین، در حالی که علم اجمالی دارید که یکی از آن دو حرام است و شبهه تحریمیّه، چه حکمی باید روی آن اجراء کنید؟

حکم احتیاط، احتیاط بکن و از هر دو اجتناب نما، چه علم تو اجمالی باشد و چه تفصیلی.

جناب شیخ حاصل سخن شما چیست؟

این است که ارتکاب مشتبهین به دلیل علم اجمالی حتما حرام است و لو اینکه مشتبهین را خود به وجود نیاورده و قصد سوئی هم در کار نباشد، چه برسد به اینکه کسی به قصد سوء با علم اجمالی مخالفت کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۷۴

فی المثل هر دو اناء را در اثر اختلاط مشتبه کند تا به شرب خمر برسد و یا اینکه دو مرئه حلیله و اجنبیّه را در تاریکی قرار دهد و مشتبه کند تا به اجنبیّه برسد.

البته در مرأتین مشتبهین، علاوه بر علم اجمالی یک اصل موضوعی هم در کار است که عدم الزوجیهٔ است پس اگر به حضرات اعتراض کنید که چرا ارتکاب به مشتبهین را اجازه داده‌اید به شما می گویند:

در جائی چنین اجازه‌ای داده‌ایم که:

اولا: قصد سوئی در کار نباشد.

ثانیا: اصل موضوعی بر اصل حکمی حاکم نباشد.

نکته: در تشریح المسائل اثبات کردیم که اصل موضوعی هم در اینجا قابل اجراء نیست.

جناب شیخ صاحب حدائق می‌گوید:

اگر علم اجمالی واحد بالنوع باشد ارتکابش جایز نیست. فی المثل شما اجمالا می‌دانی خمری در کار است نمی‌دانی کدام یکی از دو ظرف است، حال آن یکی ظرف باشد خمر است، این یکی هم باشد خمر است، چرا که واحد بالنوع است.

حال در واحد بالنوع می‌دانی که خطاب اجتنب عن الخمر متوجه شماست و لذا تکلیف بر شما منجّز است و نمی‌توانی اطراف شبهه را مرتکب شود.

لکن اگر مشتبه و یا علم اجمالی متعدّد بالنوع باشد، تکلیف بر شما منجّز نیست و می‌توان هر دو را مرتکب شد، چرا که نمی‌دانی کدام خطاب متوجه توست خطاب اجتنب عن الخمر و یا اجتنب عن الغصب.

پاسخ:

جناب صاحب حدائق چه کسی گفته است که انسان باید بداند کدام خطاب متوجّه اوست تا به آن استناد کند؟ این مطلب شما صحیح نیست.

چرا؟

زیرا اگر شما بدانی که این اناء حرام است چه با عنوان خمریت باشد چه با عنوان غصبیت اجتناب از آن لازم است، چون تفصیلا حرمتش را می‌دانی و تنها عنوانش برای شما مشخص نیست و نمی‌دانی که خمر است و یا غصب، هرکدام باشد شما می‌توانید بگوئید چون عنوان هریک برایتان مشخص نیست می‌توانید هر دو را مرتکب شوید.

پس فرقی ندارد که شما بدانید کدام خطاب متوجه شماست و یا اینکه میان خطابین مردّد باشید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۷۵

متن: و أمّا المقام الثانی:

فالحقّ فیه: وجوب الاجتناب عن کلا المشتبهین وفاقا للمشهور، و فی المدارک: أنّه مقطوع به فی کلام الأصحاب، و نسبه المحقّق البهبهانی فی فوائده إلی الأصحاب، و عن المحقّق المقدّس الکاظمی فی شرح الوافیة: دعوی الإجماع صریحا، و ذهب جماعة إلی عدم وجوبه، و حکی عن بعض القرعة.

لنا علی ما ذکرنا: أنّه إذا ثبت کون أدلّة تحریم المحرّمات شاملة للمعلوم إجمالا و لم یکن هنا مانع عقلیّ أو شرعیّ من تنجز التکلیف به، لزم بحکم العقل التحرّز عن ارتکاب ذلک المحرّم بالاجتناب عن کلا المشتبهین.

و بعبارة اخری: التکلیف بذلک المعلوم إجمالا- إن لم یکن ثابتا جازت المخالفة القطعیّة، و المفروض فی هذا المقام التسالم علی حرمتها، و إن کان ثابتا وجب الاحتیاط فیه بحکم العقل، إذ یحتمل أن یکون ما یرتکبه من المشتبهین هو الحرام الواقعی، فیعاقب علیه، لأنّ المفروض لمّا کان ثبوت التکلیف بذلک المحرّم لم یقبح العقاب علیه إذا اتّفق ارتکابه و لو لم یعلم به حین الارتکاب.

و اختبر ذلک من حال العبد إذا قال له المولی: «اجتنب و تحرّز عن الخمر المردّد بین هذین الإناءین»، فإنّک لا- تکاد ترتاب فی وجوب الاحتیاط، و لا فرق بین هذا الخطاب و بین أدلّة المحرّمات الثابتة فی الشریعة إلّا العموم و الخصوص.

ترجمه:

اما مقام دوم: آیا اجتناب از تمام شبهات واجب است؟

پس قول حق در این مقام (یعنی موافقت قطعیّه با موارد علم اجمالی)، وجوب احتیاط و اجتناب است از هر دو طرف شبهه، به جهت موافقت با (عقیده) مشهور.

- و در کتاب مدارک، به وجوب احتیاط در کلام اصحاب قطع حاصل شده است.

- و نسبت داده وجوب احتیاط را محقّق بهبهانی در کتاب فوائدش به اصحاب.

- و از جانب محقّق مقدّس کاظمی در شرح وافیه، صراحتا ادّعای اجماع شده است.

- و جماعتی به عدم وجوب احتیاط قائل شده‌اند و از برخی نیز (قول) به قرعه حکایت شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۷۶

استدلال شیخ بر وجوب احتیاط در ما نحن فیه دلیل ما بر آنچه گفتیم (که احتیاط واجب است) این است که:

وقتی (در مقام اوّل) ثابت شد که ادلّه تحریم محرّمات (مثل اجتنب عن الخمر) شامل معلوم بالاجمال (مثل خمر مردّد بین الاناءین) است و در حالی که مانع عقلی و شرعی از تنجز تکلیف به سبب علم اجمالی در اینجا وجود نداشت، تحرّز و اجتناب از ارتکاب آن محرّم با اجتناب از هر دو مشتبه، عقلا لازم است.

به عبارت دیگر: تکلیف به آن معلوم بالاجمال (یعنی خمر مردّد بین الاناءین)، اگر به (واسطه یکی از وجوه ثلاثه در مقام اوّل) به ثبوت نرسید مخالفت قطعیه جایز است (و می‌توانید هر دو اناء را مرتکب شوید) و حال آنکه فرض ما در مقام دوّم، فرض و تسلیم در برابر حرمت مخالفت قطعیه است.

و اگر (حرمت این اناء در مقام اوّل) ثابت شد، احتیاط و اجتناب در آن به حکم عقل واجب است، چرا که احتمال دارد آنچه را که از انائین مشتبهین مرتکب می‌شود، همان حرام واقعی باشد که در نتیجه بخاطر آن عقاب می‌شود.

زیرا مفروض ما این است که وقتی ثبوت تکلیف به آنکه حرام است (و خمر) منجّز است، در صورتی که مرتکب آن شود (و بخورد و اتفاقا مصادف با واقع درآید) عقاب بر او قبیح نیست، اگرچه در هنگام ارتکاب بدان علم نداشته باشد (و نداند که خمر است).

تنظیر شیخ در مسئله امتحان و آزمایش کن مطلب ما را با حال یک عبد، هنگامی که مولایش به او می گوید: از خمری که مردّد است میان دو اناء، پس شما در وجوب احتیاط (بر این عبد نسبت به آن انائین مشتبهین) شک نداری.

حال فرقی بین این خطاب (مولی به عبدش) و بین ادلّه محرّمات ثابته در شریعت (مثل: اجتنب عن الخمر المردّد بین الإناءین که عبد وظیفه‌اش اجتناب از هر دو مشتبه است) وجود ندارد، مگر در عموم و خصوص (که حق تعالی به‌طور کلی فرموده: اجتنب عن الخمر و آن مولی در مورد خاصّی گفته: اجتنب).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۷۷

تشریح المسائل

در مرحله دوّم راجع به چه مسئله‌ای بحث می‌شود؟

اینکه آیا موافقت احتمالیّه با علم اجمالی برای اجتناب از یک طرف شبهه و حق ارتکاب در بقیه اطراف شبهه کفایت می کند؟ و یا اینکه موافقت قطعیّه یعنی احتیاط کردن و اجتناب از هر دو طرف شبهه واجب است و اکتفاء به یک طرف کفایت نمی کند؟

به عبارت دیگر حال که مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی حرام شد و ما مجاز نیستیم که انائین مشتبهین را مرتکب شویم، آیا موافقت قطعیه واجب است و باید از هر دو اناء اجتناب کنیم؟ و یا اینکه نه موافقت قطعیه واجب نبوده و موافقت احتمالی کفایت

می‌کند و در نتیجه اگر از یکی اجتناب کنیم در موافقت با علم اجمالی کفایت کرده و می‌توانیم آن یکی را مرتکب شویم.

به عبارت دیگر آیا علم اجمالی نسبت به موافقت قطعیه علّت تامه است یا مقتضی و یا هیچ‌کدام؟

چه پاسخی به مسئله فوق داده شده است؟

به‌طور کلی چهار نظریه و یا پاسخ در رابطه با سؤال مزبور وجود دارد.

مراد از (فالحق فیه: وجوب الاجتناب عن کلا المشتبهین وفاقا للمشهور) چیست؟

انتخاب قول حق است توسط شیخ مبنی بر اینکه موافقت قطعیه واجب است و بایـد احتیاط کرده از هر دو اناء اجتناب نمود چنانکه قول مشهور چنین است.

به عبارت دیگر عقیـده مشـهور علمـاء این است که علم اجمـالی نسبت به موافقت قطعیّه مقتضـی است یعنی اگر مـانع شـرعی تأثیر می‌کند، لکن اگر خود شارع در ارتکاب احد الطرفین علی البدل اجازه دهد، ارتکاب احدهما بلامانع است.

پس مراد از (انّه مقطوع به فی کلام الاصحاب، و ...) چیست؟

این است که سـید محمّـد عـاملی رأی مـذکور را رأی قطعی در کلاـم امـامیّه خوانـده است و محقّق بهبهانی آن را به اصـحاب یعنی فقهای امامیّه نسبت داده‌اند.

پس مراد از (دعوی الاجماع صریحا) چیست؟

این است که شیخ اسد اللّه کاظمی در شرح وافیه با صراحت در مسأله مزبور ادّعای اجماع کرده است.

مراد از (ذهب جماعهٔ الی عدم وجوبه) چیست؟

این است که گروهی موافقت قطعیّه بـا علم اجمـالی را واجب ندانسـته و ارتکـاب برخی از اطراف شـبهه را اختیـاری می‌شـمارند. به عبارت دیگر ارتکاب احدهما را بالاختیار جایز می‌دانند یعنی یکی را مرتکب شود و از دیگری اجتناب نماید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۷۸

مراد از (و حکی عن بعض القرعهٔ)؟

این است که برخی قرعه را شرط کرده‌اند، چرا که تشخیص خلّ و خمر مشکل است.

روی‌هم‌رفته در این دو مقـام که حرمت مخـالفت قطعیّه و وجـوب موافقت قطعیّه است و به عبـارت دیگر در شـبهه محصوره و یـا در مشتبهین چه اقوالی مطرح است مهمّات آن را بنویسید؟

- یک قول این بود که مخالفت قطعیّه جایز است و لـذا می‌توان انائین مشـتبهین را مرتکب شـد، چرا که علم اجمالی علّت تامّه برای حرمت مخالفت قطعیّه نیست و بلکه مقتضی آن است و قانون مقتضی آنست که: لو لا المانع مقتضی تأثیر خودش را می‌گذارد.

حـال در ما نحن فیه مانع وجود دارد که اخبار الحلّ است و لـذا علم اجمالی کالجهل رأسا است و بلااثر، این‌ها همانهایی هسـتند که گفتند: حتی تعلم انه حرام بعینه. که پاسخ آنها داده شد.

- قول دیگر این بود که ارتکاب مشتبهین جایز است لکن تدریجا و لا دفعهٔ.

چرا؟

زیرا علم اجمـالی نه علّت تـامّه است برای حرمت مخـالفت قطعیه و نه مقتضـی بلکه کالجهـل رأسـا است یعنی همان‌طوری‌که انسان شـاک به شک بـدوی مجاز است هریک از مشـتبهین را مرتکب شود همین‌طور هم عالم به علم اجمالی حقّ دارد کلا المشـتبهین را مرتکب شود.

اگر هر دو دفعهٔ قابـل ارتکاب‌انـد، ارتکـاب مشـتبهین جـایز نیست لکن اگر معـا و دفعهٔ قابل ارتکاب نیسـتند مثل مباشـرت مرأتین، ارتکاب مشتبهین به صورت تدریجی عیبی نداشته و جایز است که این قول نیز پاسخ داده شد.

– قول دیگر از صاحب حدائق این بود که اگر تکلیف واحد بالنوع باشد، مخالفت جایز نیست و لکن اگر مختلف بالنوع باشد فی المثل یکی خلّ و یکی خمر، مخالفت جایز است.

– قول دیگر قول شیخ بود که حرمت مخالفت قطعیّه بود و اما اقوال در مقام دوم عبارت بود از:

– قول به قرعه بود بدین معنا که گروهی از علماء در رابطه با مسئله احتیاط و موافقت قطعیّه در باب علم اجمالی قائل به قرعه شده‌اند یعنی اجتناب از طرفین شبهه لازم نیست، بلکه اجتناب از حرام واقعی لازم است.

حال چون حرام واقعی بر ما مشتبه شده است با قرعه آن را تعیین می کنیم.

حاصل مطلب در (لنا علی ما ذکرنا: انه اذا ثبت کون ادلّه تحریم ...) چیست؟

دلیل شیخ است بر این کلامش که فرمود: رأی صواب و حقّ در این مسئله وجوب اجتناب از تمام افراد مشتبه است در شبهه محصوره.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۷۹

دلیل شیخ چیست؟

شمول ادلّه تحریم محرّمات نسبت به معلوم اجمالی است و لذا فرموده است:

مانع شرعی و یا عقلی از منجّز شدن تکلیف با اجمالی بودن معلوم وجود ندارد لذا به حکم عقل، احتراز از ارتکاب آن محرّم اجمالی به وسیله اجتناب از تمام افراد مشتبه لازم است، چرا؟

زیرا احتمال دارد آن فردی که قصد ارتکاب آن را دارد همان حرام واقعی باشد و فرد برای آن کیفر شود، چرا که تکلیف با محرّم اجمالی ثابت است و کیفر برآن قبیح نیست در نتیجه اصل حلیّت در شبهه تحریمیّه جاری نمی‌شود.

پس بعد از آنکه ثابت شد که حرام واقعی در ضمن افراد مشبهه وجود دارد و تکلیف به اجتناب از آن منجّز است با اشتغال یقینی به ترک حرام واقعی، مقتضای عقل، احتیاط و دوری گزیدن از تمام افراد مشتبه است تا در محذور فعل حرام واقع نشود.

عبارهٔ اخرای دلیل شیخ را به زبان ساده‌تر بنویسید؟

در مقام اوّل:

۱– به ثبت رسید که مقتضی موجود است.

یعنی ادلّه محرّمات تعمیم داشته و موارد علم اجمالی را هم در برمی گیرند.

۲– ثابت شد که مانع از تنجّز تکلیف معلوم بالاجمال نیز مفقود است.

یعنی: نه عقلا مانعی از تنجّز وجود دارد و نه شرعا.

پس: در موارد علم اجمالی، ما یک خطاب منجّز داریم که معصیت آن حرام است و باید از آن اجتناب کرد.

حال در ما نحن فیه نیز تنها راه اجتناب از حرام واقعی عبارتست از اجتناب از هر دو طرف شبهه.

چرا؟

زیرا از هر طرف که اجتناب کنیم یقین حاصل نمی‌شود که از حرام واقعی اجتناب کرده باشیم و خطاب اجتنب، امتثال شده باشد.

لذا از باب مقدّمه علمیّه باید از هر دو مشتبه اجتناب کنیم.

به عبارت دیگر عقل می گوید:

الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی. و در اینجا فراغت یقینیه حاصل نمی‌شود مگر با اجتناب از هر دو طرف شبهه.

به عبارت دیگر اگر از شیخ بپرسیم شما که در مقام دوّم فرمودید موافقت قطعیّه با مشتبهین واجب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۸۰

است و باید از هر دو اناء اجتناب نمود دلیلتان چیست؟

می گوید: میان مقام اوّل و مقام دوّم در نفی و اثبات تلازم است به این معنا که:

اگر در مقام اوّل مخالفت قطعیه حرام نباشد، در مقام دوم هم موافقت قطعیّه واجب نیست.

و اگر در مقام اوّل مخالفت قطعیه حرام باشد، در مقام دوّم هم موافقت قطعیّه واجب است.

حال چون در مقام اوّل ثابت کردیم که مخالفت قطعیه با معلوم بالاجمال حرام است، در مقام دوم هم قائل می‌شویم که موافقت قطعیّه طبق آنچه گذشت واجب است.

به نظر شما در چه صورت و چگونه می‌شود که علم اجمالی بالاثر باشد و مخالفت قطعیه حرام نباشد و بتوان هر دو طرف مشتبه را مرتکب شد؟

۱- اینکه بگوئیم: الفاظ وضع شده است برای معانی معلومه، بدین معنا که وقتی گفته می‌شود: الخمر حرام یعنی الخمر المعلوم حرام.

۲- یا اینکه بگوئیم که شارع این الفاظ را برای موضوعات وضع نموده و فرموده است: الخمر المعلوم حرام، نه اینکه الفاظ وضع شده باشند برای معانی معلومه.

۳- و یا اینکه بگوئیم: و لو این الفاظ وضع نشده باشند برای معانی معلومه و یا شارع این الفاظ را وضع نکرده باشد برای معانی معلومه و لکن شرط تنجّز تکلیف علم تفصیلی است.

یعنی کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه.

امّا ما ثابت کردیم که:

۱- این الفاظ برای معانی واقعیّه وضع شده‌اند و نه معلوم.

۲- شارع نیز این الفاظ را برای موضوعات وضع نفرموده و فرموده: الخمر حرام.

۳- علم تفصیلی هم شرط تنجّز تکلیف نیست.

پس: مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام است و لذا در مقام دوّم موافقت قطعیّه واجب است.

چرا؟

زیرا مفرّی وجود ندارد.

چرا؟

زیرا:

۱- به هریک از انائین که مرتکب شوی احتمال عقاب وجود دارد.

۲- دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

پس: اجتناب از انائین مشتبهین واجب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۸۱

نکته:

قبح عقاب بلابیان مربوط به شک در تکلیف است و دفع عقاب محتمل مربوط به مکلّف به است.

از بیانات مذکور چه قواعد و قوانینی استنباط می‌شود؟

دو قانون مسلّم در باب علم اجمالی:

الف) حرمت مخالفت قطعیّه.

ب) وجوب موافقت قطعیّه.

دلیلتان بر هریک از دو قاعده مزبور چیست؟

الف ۱- اینکه دفع عقاب قطعی عقلا واجب است.

۲- در شبهات مقرونه به علم اجمالی، ارتکاب جمیع الاطراف مستلزم قطع به مخالفت واقع است.

پس: مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی عقلا حرام است.

ب ۱- اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیّه است.

۲- در شبهات مقرونه به علم اجمالی اشتغال یقینی به یکی از دو یا چند طرف شبهه داریم.

۳- در اشتغال یقینی به برخی اطراف شبهه، عقل حکم به تحصیل فراغت یقینیه دارد.

۴- تحصیل یقین به امتثال تکلیف، به آن است که از باب مقدّمه علمیّه از هر دو طرف اجتناب شود.

پس: به حکم عقل موافقت قطعیّه و اجتناب از دو طرف شبهه واجب است.

چه استفاده‌ای از این دو قاعده می‌شود؟

هرکجا ظواهر احادیث شرعیّه با این دو قانون در تضاد قرار گرفت، ما ظواهر را توجیه کرده و برخلاف ظاهر حمل می‌کنیم.

طریق حمل برخلاف ظاهر چگونه است؟

۱- یا آن را بر شبهات بدویه حمل می‌کنیم چنانکه در احادیث کل شیء لک حلال چنین کردیم.

۲- یا آن را بر شبهات مقرونه به علم اجمالی که غیر محصوره هستند، حمل می‌کنیم.

۳- و یا حمل می‌کنیم بر اینکه آن مورد حدیث، مورد خاصّی بوده و از قانون شبهات مقرونه محصوره خارج است و هکذا من التوجیهات.

آیا این قاعده اشتغال مؤیّدات شرعیه‌ای هم دارد؟

بله چنانکه در شرح آمد مؤیدات مورد نظر به قرار ذیل‌اند:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۸۲

۱- قوله علیه السّلام ما اجتمع الحلال و الحرام الّا غلب الحرام الحلال.

۲- قوله علیه السّلام اترکوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس.

۳- ما ورد فی الصلاهٔ فی الثوبین المشتبهین و ...

۴- ما ورد فی الإناءین المشتبهین خصوصا مع فتوی الاصحاب بلاخلاف علی وجوب الاجتناب عن استعمالها مطلق.

مراد از (و اختبر ذلک من حال العبد اذا قال له المولی: اجتنب ...) چیست؟

شاهد مطلبی است که جناب شیخ در اثبات وجوب موافقت قطعیّه و قول حقّ آورده مبنی بر اینکه: عند العرف و عقلاء عالم:

اگر مولایی به عبدش بگوید: اجتنب عن الخمر المردّد بین هذین الإناءین، بلاتردید وجدان حکم به احتیاط می‌کند.

لذا اگر این عبد احتیاط را از دست داده از هر دو طرف شبهه اجتناب نکند، همان عقلاء او را مستحقّ مذمت می‌دانند.

حال در ما نحن فیه که ما خطاب شرعی و مولوی اجتنب عن الخمر را داریم، باید احتیاط کنیم.

چه تفاوتی میان آن خطاب عرفی و این خطاب شرعی وجود دارد؟

۱- خطاب عرفی اختصاص دارد به موارد علم اجمالی ولی خطابات شرعیّه مورد بحث، هم شامل موارد علم تفصیلی، هم شامل موارد علم اجمالی و حتی شامل موارد شک و جهل نیز می‌شوند.

امّا در مقام عمل و امتثال و احتیاط فرقی میان احتیاط عقلی و شرعی نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۸۳

متن: فإن قلت: أصالـة الحلّ فی كلا المشـتبهين جاريـة فی نفسـها و معتبرة لو لا المعارض، و غاية ما يلزم فی المقام تعارض الأصـلين، فيتخيّر فی العمل فی أحد المشتبهين، و لا وجه لطرح كليهما.

قلت: أصالـة الحلّ غير جاريـة هنا بعد فرض كون المحرّم الواقعی مكلّفا بالاجتناب عنه منجّزا- على ما هو مقتضـى الخطاب بالاجتناب عنه- لأنّ مقتضـى العقل فی الاشـتغال اليقينی بترك الحرام الواقعی هو الاحتياط و التحرّز عن كلا المشـتبهين حتّى لا يقع فی محـذور فعـل الحرام، و هو معنى المرسـل المروی فی بعض كتب الفتاوى: «اترك ما لا بأس به حـذرا عمّا به البأس»، فلا يبقى مجال للإذن فی فعل أحدهما. و سيجیء فی باب الاستصـحاب- أيضا-: أنّ الحكم فی تعارض كلّ أصلين إذا لم يكن أحدهما حاكما على الآخر، هو التساقط لا التخيير.

ترجمه:

توهّم جریان اصالهٔ الحلّ در هریک از مشتبهین و تخییر میان آن دو

اگر گفته شود که:

اصالـهٔ الحلّ فی نفسـها (یعنی بـا قطع نظر از خطاب اجتنب عن الخمر) در هریک از مشـتبهین جاری است و دارای ارزش (البته) اگر معارضی (مثل اجتنب عن الخمر) وجود نداشته باشد.

نهـایت چیزی که در ما نحن فیه لازم می‌آیـد، تعارض اصـلین است (چرا که میـدان تنها از آن اصـلین نیست، بلکه از آن اجتنب عن الخمر نیز هست و لـذا) اختیار می‌شود عمل در یکی از دو مشـتبه و دلیلی بر ردّ و دورانـدازی هر دو اصالـهٔ الحلّ (و عمل به احتیاط) وجود ندارد.

پاسخ شیخ اعظم به اشکال فوق

این است که اصالهٔ الحلّ در اینجا و پس از فرض محرّم واقعی (در اثر علم اجمالی) و در حالی که (انسان) مکلّف است به اجتناب از آن درحالی‌که (حرام واقعی بر مکلّف) منجّز شده است جاری نیست.

(البته) بنا بر اینکه مقتضای خطاب، اجتناب از آن (خمر) است.

حکم در تعارض اصلین تساقط است و نه تخییر

زیرا مقتضـای عقل در اشـتغال یقینی به ترک حرام واقعی، احتیاط و اجتناب از هر دو مشـتبه است تا (شـخص) در محـذور و مشکل فعل حرام واقع نشود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۸۴

و این (معنا)، معنای آن حـدیث مروی در برخی از کتب فتاوی است که: از خیر آنچه اشـکالی به واسـطه آن پیش نمی‌آید، به خاطر حذر و نجات از آنچه به واسطه آن اشکال ایجاد می‌شود بگذر (یعنی از خیر خلّ بگذر تا گرفتار خمر نشوی).

پس دیگر مجالی باقی نمی‌ماند برای اذن شارع در انجام یکی از آن دو (اناء) و در باب استصحاب نیز خواهد آمد:

که حکم در تعارض دو اصل، اگر احدهما نسبت به دیگری حاکم نباشد، تساقط است و نه تخییر.

تشریح المسائل

مراد از (اصالهٔ الحل فی کلا المشتبهین جاریهٔ فی نفسها ...) چیست؟

اشکال و یا قول دیگری است در برابر قول شیخنا که می‌فرماید: موافقت قطعیه در موارد علم اجمالی واجب است مبنی بر اینکه خیر، موافقت قطعیه واجب نیست و موافقت احتمالیه هم کفایت می‌کند.

یعنی شما در انائین مشتبهین می‌توانی یکی را مرتکب و از دیگری اجتناب کنی.

اوّلین دلیل حضرات بر این مدّعا چیست؟

این است که ما در شبهه محصوره دوگونه دلیل داریم و لذا با جمع میان دو دلیل از احدهما اجتناب و در احدهما مرخّص هستیم.

مراد از این دو جور یا دوگونه دلیل چیست؟

۱- اجتنب عن الخمر.

۲- کل شيء لک حلال حتی ...

فی المثل شما دو ظرف داری و اجمالا می‌دانی یکی خلّ است و یکی خمر، دلیل واقعی اجتنب عن الخمر از شما می‌خواهد که از خمر اجتناب کنی.

و یا فی المثل دلیل کل شيء ... به شما می‌گوید: هر چیزی که نمی‌دانی حلال است یا حرام، آن چیز بر تو حلال است.

پس هم قانون اجتنب عن الخمر، به این مورد نظر دارد هم دلیل کل شيء لک حلال.

با توجه به مطالب فوق مراد از (غایهٔ ما یلزم فی المقام تعارض الاصلین ...) چیست؟

نتیجه نظر دو دلیل مزبور بر کلا المشتبهین است که سبب تعارض در این مقام است.

مراد از این تعارض چیست؟

این است که اصالهٔ الحلیّه در این ظرف تعارض می‌کند با اصالهٔ الحلیّه در آن ظرف.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۸۵

چرا چنین تعارضی حاصل می‌شود؟

زیرا اجتنب عن الخمر به این مورد نظر دارد و الّا تعارضی میان اصلین پیش نمی‌آمد. و ما هرچند تا ظرف هم که داشتیم به ترتیب اصالهٔ الحل و اصل طهارت جاری کرده و یکی‌یکی آنها را مرتکب می‌شدیم.

چرا اجتنب عن الخمر در اینجا عامل تعارض می‌شود؟

زیرا شما اجمالا می‌دانی که یکی خمر است، لذا اگر در این یکی طهارت جاری کنی تعارض می‌کند با اصل طهارت در آن یکی.

اگر از مستشکل بپرسیم برای رفع تعارض چه باید کرد چه می‌گوید؟

می‌گوید ارتکاب یکی به شرط اجتناب از دیگری راه حلّ مطلب است، تا یکی بشود سهم کل شيء لک حلال و دیگری بشود سهم اجتنب عن الخمر.

حاصل اشکال مستشکل چیست؟

این است که:

چون «الضّرورات تتقدّر بقدرها»، به مقدار ضرورت از اصلین رفع ید می‌کنیم.

رفع ید در انائین مشتبهین، رفع ید از اجراء یک اصل است نه از دو اصل.

پس: موافقت قطعیه با موارد علم اجمالی لازم نبوده، موافقت احتمالیه هم کفایت می کند.

جمع‌بندی و عبارهٔ اخرای اشکال فوق چگونه است؟

۱- در موارد علم اجمالی و انائین مشتبهین با قطع نظر از علم اجمالی، در خصوص هریک از دو اناء شک در حلیّت داریم.

۲- اجمالاـ می‌دانیم که یکی از این دو اناء حرام است، در نتیجه نمی‌توانیم در آن اصالهٔ الحلّ جاری کرده، حکم به حلیّت نمائیم چنانکه در مقام اول ثابت شد.

۳- به خاطر علم اجمالی به احدهما نمی‌توانیم اصل را در هر دو جاری کنیم یعنی تنافی اصالهٔ الحل در هریک از این دو اناء با دیگری عرضی است و نه ذاتی.

به عبارت دیگر اگرچه مقتضی جریان اصل که همان شک باشد در هر دو اناء موجود است، لکن علم اجمالی مانع جریان هر دو اصل شده است.

۴- از آنجا که الضرورات تتقدر بقدرها، ما نیز بقدر ضرورت از اصول رفع ید می کنیم و رفع ید در اینجا به این است که از اجراء یک اصل در یک طرف رفع ید کنیم و نه از اجراء هر دو اصل در دو طرف.

پس موافقت قطعیّه با موارد علم اجمالی لازم نبوده، موافقت احتمالیه نیز کفایت می کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۸۶

مراد از (قلت: اصالهٔ الحلّ غیر جاریهٔ هنا بعد فرض کون المحرّم ...) چیست؟

اولین پاسخ شیخ است به اشکال و استدلال فوق مبنی بر اینکه با فرض وجود علم اجمالی دیگر نوبت به جریان اصالهٔ الحلّ در مشتبهین نمی‌رسد تا سخن از تعارض پیش آید و شما حکم به تخییر کنید.

دلیل جناب شیخ بر این مدّعی چیست؟

این است که:

۱- در موارد علم اجمالی هم خطاب منجّز داریم.

۲- علم اجمالی هم مثل علم تفصیلی مؤثر بوده و باید امتثال شود.

در امتثال خطاب، راهی جز احتیاط و اجتناب از هر دو طرف شبهه نیست.

پس: جایی برای جریان اصالهٔ الحلّ در اطراف علم اجمالی وجود ندارد تا نوبت به تعارض برسد.

به عبارت دیگر:

وقتی شما اجمالاـ می‌دانی که یکی از این دو ظرف خمر است و مشمول اجتنب عن الخمر می‌شود هریک را که مرتکب شوی احتمال عقاب دارد.

دفع عقاب محتمل واجب است.

دفع عقاب محتمل از باب مقدّمه علمیّه اجتناب از هر دو مشتبه است.

بنابراین در اینجا شک در حلیّت وجود ندارد تا خطاب کل شیء لک حلال در آن جاری شود.

دومین پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که:

۱- در اینجا پای علم اجمالی در کار است و لذا قاعده اشتغال حاکم بر اصالهٔ الحلیّه است یعنی اصالهٔ الحلیّه از آن جائی است که انسان شک بکند که آیا این شیء حلال است یا حرام. به عبارت دیگر علم اجمالی شکی نمی گذارد که یکی از آن دو اناء خمر است و لذا تکلیف را بر تو منجّز می کند.

۲- وقتی تکلیف بر تو منجّز باشد هریک را که مرتکب شوی احتمال عقاب دارد.

۳- دفع عقاب محتمل واجب است.

در دفع عقاب محتمل، از باب مقدمه علميّه اجتناب از هر دو طرف لازم است.

بنابراین قاعده اشتغال و یا قاعده دفع عقاب محتمل، حکومت دارد بر قاعده کل شیء لک حلال.

مرادتان از اینکه حکومت دارد چیست؟

یعنی نظر تفسیری دارد و می گوید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۸۷

کل شیء لک حلال مربوط به جایی است که علم اجمالی وجود ندارد و حال آنکه در اینجا علم اجمالی وجود دارد و میدان از آن حکومت علم اجمالی.

عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ در اینجا چیست؟

سلّمنا که دو اصل اصالهٔ الحلّ در اطراف علم اجمالی جاری شوند و تعارض هم بکنند باز هم نوبت به حکم تخییر نمی‌رسد.

چرا؟

زیرا در مبحث استصحاب خواهد آمد که:

اگر دو اصل عملی باهم تعارض کنند، در حالی که هیچ‌یک حاکم و محکوم نیستند تساقط می کنند و جائی برای تخییر نیست.

فی المثل در ما نحن فیه دو تا اصالهٔ الحلّ در عرض هم بوده و هر دو نیز اصل حکمی هستند و لذا تعارضا و در نتیجه تساقطا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۸۸

متن: فإن قلت: قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» و نحوه، يستفاد منه حليّهٔ المشتبهات بالشبههٔ المجرّدهٔ عن العلم الإجمالي جميعا، و حليّهٔ الشّبهات المقرونهٔ بالعلم الإجمالي على البدل، لأنّ الرخصهٔ في كلّ شبههٔ مجرّدهٔ لا تنافي الرخصهٔ في غيرها، لاحتمال كون الجميع حلالا في الواقع، فالبناء على كون هذا المشتبه بالخمر خلّا، لا ينافي البناء على كون المشتبه الآخر خلّا.

و أمّا الرخصهٔ في الشبههٔ المقرونهٔ بالعلم الإجمالي و البناء على كونه خلّا لما تستلزم وجوب البناء على كون المحرّم هو المشتبه الآخر، فلا يجوز الرخصهٔ فيه جميعا، نعم يجوز الرخصهٔ فيه بمعنى جواز ارتكابه و البناء على أن المحرّم غيره، مثل: الرخصهٔ في ارتكاب أحد المشتبهين بالخمر مع العلم بكون أحدهما خمرا، فإنّه لما علم من الأدلّهٔ تحريم الخمر الواقعي و لو تردّد بين الأمرين، كان معنى الرخصهٔ في ارتكاب أحدهما الإذن في البناء على عدم كونه هو الخمر المحرّم عليه و أنّ المحرّم غيره، فكلّ منهما حلال، بمعنى جواز البناء على كون المحرّم غيره.

و الحاصل: أنّ مقصود الشارع من هذه الأخبار أن يلغي من طرفي الشك في حرمهٔ الشيء و حليّته احتمال الحرمهٔ و يجعل محتمل الحليهٔ في حكم متيقنها، و لما كان في المشتبهين بالشبههٔ المحصورهٔ شك واحد و لم يكن فيه إلّا احتمال كون هذا حلالا و ذاك حراما و احتمال العكس، كان إلغاء احتمال الحرمهٔ في أحدهما إعمالا له في الآخر و بالعكس، و كان الحكم الظاهري في أحدهما بالحلّ حكما ظاهريّا بالحرمهٔ في الآخر، و ليس معنى حليّهٔ كلّ منهما إلّا الإذن في ارتكابه و إلغاء احتمال الحرمهٔ فيه المستلزم لإعماله في الآخر.

فتأمّل حتّى لا تتوهّم: أنّ استعمال قوله عليه السّلام: «كلّ شيء لك حلال» بالنسبهٔ إلى الشبهات المقرونهٔ بالعلم الإجمالي و الشبهات المجرّدهٔ استعمال في معنيين.

ترجمه: اشکال اگر گفته شود:

از این سخن امام علیه السّلام که فرموده: کل شیء لک حلال ... و امثال آن، حلیّت تمام مشتبهات به شبهه مجرّده از علم اجمالی

(شبهه بدویه) و حلیّت شبهات مقرونه به علم اجمالی اما علی البدل استفاده می‌شود، زیرا:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۸۹

۱- اجازه دادن (و حلال دانستن) در هر شبهه مجرّده‌ای با رخصت و (حلیّت) در غیر آن تنافی ندارد، چرا که احتمال دارد تمامش در واقع حلال باشد.

پس بنا گذاشتن بر اینکه این مشتبه خمر است منافی با بناء گذاشتن بر اینکه آن یکی مشتبه خلّ است، نمی‌باشد.

۲- و اما اجازه دادن (و حلال دانستن) در شبهه مقرونه بالعلم الاجمالی (که مثلا این اناء حلال است) و بناگذاری بر اینکه این (اناء) خلّ است، چون مستلزم وجوب بنا گذاشتن بر اینکه مشتبه دیگر خمر است، اجازه در تمام اطراف شبهه جایز نیست.

بله، اجازه در آن به معنای جواز ارتکاب به این یکی و بناگذاری بر اینکه آن دیگری حرام است مثل اجازه در ارتکاب احد المشتبهین به خمر با علم به اینکه یکی از این دو اناء خمر است.

پس در این مثال چون تحریم خمر واقعی در ادلّه شرعی معلوم است و لو مردّد میان دو امر باشد، معنای کل شیء لک ... رخصت و اجازه در ارتکاب احدهما، اذن شارع است در بناگذاری بر خمر نبودن آن یکی اناء و اینکه آنی که حرام است آن دیگری است.

پس هریک از این دو (اناء) حلال است به‌معنای جواز بناگذاری است بر اینکه آن دیگری حرام (و خمر) است.

حاصل مطلب اینکه هدف شارع از این اخبار (کل شیء لک حلال ...) این است که از دو احتمال حرمت و حلیّت (در شیء مشکوک)، احتمال حرمت ملغی شود و محتمل الحلیّه در حکم (نازل به منزله) متیقّن الحلیّه قرار بگیرد (یعنی چیزی که نمی‌دانی حلال است یا حرام، حلال است).

حدیث کل شیء دارای معنای واحد است و در دو معنا استعمال نشده است.

و چون در مشتبهین به شبهه محصوره یک شک وجود دارد و نیست در آن مگر احتمال اینکه این (اناء) حلال باشد (و خل) و آن (اناء) حرام (باشد و خمر) و احتمال عکس آن (بدین معنا که این اناء خمر باشد و آن یکی خل) لغو شدن احتمال حرمت در یکی از این دو مستلزم عمل و ارتکاب است برای او و در دیگر اناء و بالعکس.

به عبارت دیگر حکم ظاهری در یکی از این دو به حل، (مستلزم) حکم ظاهری است در دیگری به حرمت و معنای حلال بودن هریک از این دو (اناء)، نیست مگر اذن در ارتکاب آن و الغا شدن احتمال حرمت در آنکه مستلزم اعمال و ارتکاب او در دیگری است.

پس بیندیش (در گفته ما) تا این توهّم پیش نیاید که: استعمال حدیث کل شیء لک .... در شبهات مقرونه (و مشوب) به علم اجمالی و در شبهات بدویه، استعمال در دو معناست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۹۰

تشریح المسائل

حاصل مطلب در دوّمین اشکال و یا استدلال در مقابل استدلال شیخ بر وجوب موافقت قطعیّه در موارد علم اجمالی چیست؟

این است که اخبار حلیّت مثل کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام بعینه، به جز موارد علم تفصیلی، شامل کلیه موارد شبهه اعم از شبهات بدویه و شبهات مقرونه به علم اجمالی می‌شود و در تمام این موارد حکم به حلیّت ظاهریه امر مشتبه می‌کند.

با این تفاوت که از این اخبار حلیّت:

۱- در شبهات بدویّه، همه اطراف شبهه علی التعیین استفاده می‌شود بدین معنا که اگر در خارج ۱۰ یا ۱۰۰ یا ۱۰۰۰ و یا ... مصداق

برای شبهه بدویه وجود داشته باشد، برای هریک و به صور علی‌حده اصالهٔ الحل جاری کرده و آن را مرتکب می‌شویم.

چرا؟

زیرا هم مقتضی یعنی شک در حلیّت برای این شمول موجود است و هم مانع از این شمول یعنی علم اجمالی وجود ندارد.

پس با اجراء اصول عملیه مخالفت قطعیّه‌ای با علم اجمالی پیش نمی‌آید.

به عبارت دیگر مستشکل می‌گوید: ما با خطاب اجتنب عن الخمر کاری نداریم، بلکه به دنبال این هستیم که ببینیم مقتضای کل شیء لک حلال چیست؟

متوجّه می‌شویم که مقتضای این قاعده این است که یکی را مرتکب شو و از یکی هم مرخّصی و لذا دیگر صحبتی از جمع میان دلیلین در کار نیست.

توضیح مطلب اینکه:

۱- گاهی شما دو ظرف داری که مشکوک‌اند به شک بدوی شما بدین معنا که آیا این یکی ظرف خلّ است یا خمر و آیا آن یکی اناء خلّ است یا خمر و لذا در اینجا خبری از علم اجمالی نیست.

حال قاعده کلّ شیء لک حلال، به شما می‌گوید: وقتی نمی‌دانی فلان چیز حلال است یا حرام، بر تو حلال است و به عبارت دیگر روی هر ظرفی که دست بگذاری و ندانی که حلال است یا حرام بر تو حلال است، مرتکب شو. خلاصه اینکه اصل حلیّت را یکی پس از دیگری در آنها جاری کرده و مرتکب شو، تعارضی هم پیش نمی‌آید.

۲- و گاهی شما دو یا چند ظرف داری که در حلال و یا حرام بودن هریک شک داری، لکن شک شما همراه با علم اجمالی است. بدین معنا که اجمالا می‌دانی یکی از این ظروف خمر است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۹۱

و لذا وقتی دست روی ظرف اوّل که می‌گذاری شک می‌کنی که حلال است یا حرام، کل شیء لک می‌گوید: چون حرمتش را نمی‌دانی، این ظرف بر تو حلال است.

حال وقتی شما در یکی از دو ظرف گفتی این حلال است یا حرام و خطاب کل شیء لک گفت حلال است و شما مرتکب شدی دیگر نمی‌توانی برای دوّمین ظرف چنین حکمی صادر کنی.

چرا؟

زیرا لازمه حلال بودن این ظرف، حرام بودن آن یکی است چرا که عمر قاعده کل شیء با ارتکاب یک طرف در موارد علم اجمالی به پایان می‌رسد. برخلاف شبهات بدوی که عمر این قاعده پایان‌پذیر نیست.

به عبارت دیگر این قاعده در شک بدوی اگر میلیون مصداق هم باشد بقاء داشته و یکی پس از دیگری حکم به حلیّت این مصادیق می‌کند و لکن وقتی همراه با علم اجمالی شد در یکی جاری شده و دیگر عمرش به ظرف بعدی نمی‌رسد.

لذا نتیجه می‌گیریم که یکی حلال و دیگری حرام است و دیگر نیازی به طی نمودن وجه اوّل و تحصیل رضایت دلیلین نداریم.

جناب مستشکل: در شک بدوی که ظروف متعدّدی وجود دارد و شما دست روی هریک که می‌گذاری قاعده به شما می‌گوید: حلال است، در اینجا هم که انائین مشتبهین‌اند و شما علم اجمالی به حرمت احدهما دارید، باز هم شک داری که کدامیک حلال است یا حرام، خوب وقتی شک دارید چه اشکال دارد که اصالهٔ الحلیّه بگوید حلال است؟ چرا در اینجا می‌گوئید عمر این قاعده پس از ارتکاب اوّلی پایان می‌پذیرد؟ سر مطلب چیست؟

سر مطلب این است که هر شک در حرمتی، یک اصالهٔ الحلیّه دارد.

فی المثل شما ۱۰ ظرف داری و نسبت به همه ۱۰ ظرف هم شک بدوی داری، در اینجا ۱۰ تا اصالهٔ الحلیّه هم وجود دارد.

به عبارت دیگر شما ۲۰ ظرف داری و شک‌تان نسبت به هریک از این ظروفها بدوی است لکن هر شکی هم دارای دو احتمال است پس دو شک دارید با چهار احتمال چنانکه نسبت به هر ظرف می‌گوئی:

این اناء حلال است یا حرام.

پس هر انائی شکی دارد مخصوص به خود و آن شک مؤلف از دو احتمال است یعنی حلال و یا حرام.

اما آیا در انائین مشتبهین که همراه با علم اجمالی است، هر اناء دارای شک مستقلی است و هر شک هم دارای دو احتمال است تا جمعا بشود چهار احتمال؟

یا اینکه دو اناء یک شک دارد و دو احتمال؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۹۲

در اینجا می‌گوئیم: شما دو ظرف داری و اجمالاـ می‌دانی که یکی خمر است لکن شک داری که این حلال است و آن دیگری حرام و یا آن دیگری حلال است و این یکی حرام؟

به عبارت دیگر: آیا این خمر است و آن یکی خلّ و یا نه آن یکی خمر است و این یکی خلّ؟

چرا چنین است زیرا که این دو مطلب لازم و ملزومانـد. در نتیجه در علم اجمالی در دو ظرف یک شک وجود دارد یک احتمال و یک اصالهٔ الحلیّه.

پس در شک بـدوی به عـدد هر اناء یک شک داری و دو احتمال، اما در علم اجمالی دو اناء یک شک دارد و در مقابل این شک یک احتمال وجود دارد و یک اصالهٔ الحلیّه.

چرا که اگر این یکی خمر است پس آن یکی خلّ است و اگر آن یکی خمر است پس این یکی خل است پس در علم اجمالی یک اصالهٔ الحلیّه بیشتر وجود ندارد.

پس دیگر این توهّم برای شما پیش نیاید که در کل شیء لک حلال لازم است لفظ واحد در دو معنا استعمال شود.

به عبارت دیگر خیال نکنید که کل شـیء لک حلال هم در تعیین اسـتعمال شده هم در تخییر بدین معنا که در شک بدوی هر انائی حلال است تعینا، این اناء تعینا حلال، آن اناء تعینا حلال، اما در موارد علم اجمالی احدهما تخییرا حلال.

خیر کل شیء لک یک معنا بیشتر ندارد لکن خصوصیت و مقتضای موارد فرق دارد. فی المثل

۱- در باب شک بدوی به عدد هر ظرفی یک شک داری، فهو لک حلال.

۲- در انائین مشـتبهین و شبهه محصوره شما دو ظرف داری و یک شک، چون یک شک داری یک اصالهٔ الحلیّه هم بیشتر نداری و چون یکی را کـه مرتکـب شـدی و اصالـهٔ الحلیّه را جـاری کردی در دیگری شـک نـداری تـا که چنین حکمی صـادر بکنی چون می‌دانی که اجمالا یکی خمر است وقتی می‌دانی که یکی از این دو خمر است لازمه‌اش این است که آن یکی خلّ باشد.

نتیجه اینکه: وقتی شـما کل شـیء را در احـد الانائین اجرا می‌کنی مجالی برای آن دیگری باقی نمی‌مانـد. پس بایـد یکی را به‌عنوان حرام کنار بگذاری و ما عدا الحرام را که برایتان حلال است مرتکب شوی. و لذا خصوصیت مورد است که فرق می‌کند و نه معنای حدیث و حدیث در دو معنا بکار گرفته نشده است.

جمع‌بندی مطلب در عبارت (و الحاصل: ان مقصود الشارع من هذه الاخبار ...) چگونه است؟

- جمع‌بندی و بیان اشکال به مستشکل این است که به شما می‌گوئید:

۱- اخبار حلیّت هم شبهات مجرّده (شک بدوی) را در برمی‌گیرد، هم شبهات مقرونه به علم اجمالی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۹۳

را. منتهی در شـبهات مجرّده دلالت می‌کند بر حلیّت جمیع مشـتبهات تعینا و در شبهات مقرونه به علم اجمالی بر حلیت تخییرا و علی

البدل.

۲- این مطلب شما مستلزم این است که لفظ کل شیء حلال در اکثر از معنای واحد استعمال شود و حال آنکه از نظر اصولی، استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد محال است.

پس اخبار حلیّت شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی نشده و اختصاص به شبهات بدویه دارد.

- جمع‌بندی پاسخ مستشکل این است که لفظ کل شیء حلال در همه جا به یک معنا کلی آمده و آن عبارتست از بناگذاری بر حلیّت مشتبه و الغاء احتمال حرمت، لکن لازمه عقلی این معنا تعیین است در شبهات مجرّده و تخییر است در شبهات مقرونه که این امر ربطی به مستعمل فیه ندارد.

مراد مستشکل از این پاسخ چیست؟

این است که هدف شارع از اخبار کل شیء حلال این است که اگر در موردی شک در حلیّت و حرمت پیدا کردی به احتمال حرمت اعتنا نکن و مشکوک الحلیه را علی الظاهر مثل متیقّن الحلیّه بدان و این مطلب در تمام شبهات جاری است چون در شبهات بدویه در برابر هر مشکوکی یک شک مطرح است و دو طرف موجود بدین معنا که این مورد یا حلال است یا حرام. به مورد بعد هم که می‌رسی باز یک شک داری و دو طرف که آیا حلال است یا حرام و هکذا در دیگر مصادیق.

لذا در هریک به صورت جداجدا و به‌طور معیّن اخبار احل جاری شده و حکم می‌شود به اینکه احتمال حرمت را ملغی کن و مشکوک را نازل به منزله متیقّن فرض نما در اینجا اجراء اصل حلیّت در هریک نافی اجراء اصل در دیگری نیست.

پس حلیّت تعیینی لازمه عقلی مطلب است.

لکن در شبهات مقرون به علم اجمالی که پای انائین مشتبهین در کار است ما دیگر دو قسم شک نداریم تا در هریک جداگانه اصل حلیّت جاری کنیم، بلکه یک نوع شک است و آن این است که آیا این مایع حلال است اگر چنین باشد لازمه عقلی آن این است که آن دیگری حرام باشد.

پس قهرا این یکی اناء حرام خواهد بود، چرا که ما یقین اجمالی داریم که یکی از این دو حرام است.

و لذا در هریک از این دو که بنا را بر حلیّت بگذارید، باید بنا را در دیگری بر حرمت بگذارید حال چون هیچ‌یک از طرفین رجحان ندارد نوبت به تخییر می‌رسد.

پس تخییر از لوازم عقلی مورد است و ربطی به مستعمل فیه کلام ندارد. در نتیجه اخبار حلیّت شامل موارد علم اجمالی هم می‌شود و محذوری هم پیش نمی‌آید نتیجه شمول هم این می‌شود که موافقت قطعیّه لازم نمی‌باشد، بلکه موافقت احتمالیّه نیز کفایت می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۹۴

متن: قلت: الظاهر من الأخبار المذکورة البناء علی حلیّة محتمل التحریم و الرخصة فیه، لا-وجوب البناء علی کونه هو الموضوع المحلّل.

و لو سلّم، فظاهرها البناء علی کون کلّ مشتبه کذلک، و لیس الأمر بالبناء علی کون أحد المشتبهین هو الخلّ أمرا بالبناء علی کون الآخر هو الخمر، فلیس فی الروایات من البدلیّة عین و لا أثر، فتدبّر.

ترجمه: پاسخ اول و اشکال ادبی شیخ بر مستشکل (آنچه) از این اخبار مذکوره (یعنی کل شیء لک حلال ... و کل شیء مطلق ...) به دست می‌آید بناگذاری بر حلیّت (و خل بودن) محتمل التحریم و رخصت (و اجازه) در آن است، نه وجوب بناگذاری بر اینکه این همان موضوع محلّل (یعنی خل بودن) است (چرا که وظیفه این اخبار حکم‌سازی است، نه موضوع‌سازی یعنی این اخبار تعیین نمی‌کنند که این موضوع خلّ است یا خمر، بلکه مشخص می‌کنند که حلال است یا حرام).

پاسخ دوم شیخ به مستشکل و به فرض تسلیم (که هدف این اخبار موضوع‌سازی است) پس ظاهرشان بناگذاری بر این چنین بودن هر مشتبهی است (بدین معنا که اگر این اناء خلّ است آن دیگری هم خلّ است الی آخر).

پاسخ سوم شیخ به مستشکل این است که بناگذاری بر اینکه یکی از مشتبهین خلّ است (حلال)، عقلا مستلزم امر بر بناگذاری بر اینکه دیگری خمر است (و حرام) نیست، (بلکه به هر مشتبهی که برخورد می کنی همان بنا را بگذار).

پس در این روایات (کل شیء لک ...) اثری از تخییر و بدلیّت وجود ندارد (که در انائین مشتبهین یکی را حلال و دیگری را حرام بدان) پس تدبّر کن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۹۵

تشریح المسائل

پس مراد از (قلت: الظاهر من الاخبار المذکورة البناء علی حلیة محتمل التحریم ...) چیست؟

پاسخ شیخ است از اشکال مذکور مبنی بر اینکه:

اولا: اخبار حل ظهور در بیان حکم داشته و ما را متعبّد به حکم می‌نماید.

یعنی دلالت دارند بر اینکه، شما باید متعبّد باشید که در موارد شک در حلیّت و حرمت بنا را بگذارید بر حلیّت مشتبه.

و لکن موضوع درست کن نیستند یعنی دلالت نمی کنند بر اینکه شما باید تعبدا بنا را بر حلیّت این مشتبه بگذارید و بگوئید آن موضوعی که در واقع حلال است همین است تا در نتیجه اصل موضوعی حاکم شود بر قاعده اشتغال، چون قاعده اشتغال اصل حکمی است.

خیر هر دو قاعده اصل حکمی هستند و در مورد علم اجمالی این قاعده اشتغال است که حاکم است چرا که راه دیگری برای امتثال خطاب منجّز نیست.

به عبارت دیگر این مستشکل در ضمن استدلالش گفت: معنای کل شیء حلال ... این است که وقتی شما در مورد انائین شک داری که کدام یک حلال است و کدام یک حرام و یا خلّ است یا خمر، بنا را بگذار بر حلیّت این یکی اناء تا بشود حلال و آن را مرتکب شوی و لکن لازمه این مسئله این است که در آن یکی بنا را بگذاری بر خمریت آن یکی اناء که در نتیجه می‌شود حرام.

در حقیقت شما به‌عنوان شاك اقدام به تعیین خلّ یا خمر نموده‌ای و نه حلال یا حرام.

و لذا شیخ می‌فرماید:

این حدیث به شما نمی گوید که بنا را بگذارید که این اناء خمر است و آن یکی خلّ است چرا که این موضوع‌سازی است و حال آنکه حدیث هدفش حکم‌سازی است.

و لذا حدیث به شما می گوید: بنا را بگذارید بر حلال بودن و یا حرام بودن انائین تا بشود حکم‌سازی.

ثانیا: سلّمنا که حدیث موضوع درست کن باشد و اخبار حلیّت دلالت نمایند بر اینکه شما بنا را بگذارید بر اینکه مشتبه همان موضوع محلّل است و لکن باید بدانید مفاد این اخبار تعیین است یعنی بنا را بگذار بر اینکه هر مشتبهی معیّنا حلال است و خلّ است، نه اینکه تخییر باشد و یا یک معنای کلی باشد که شامل تخییر هم بشود.

حال تعیین در شبهات بدویه است و نه مقرونه به علم اجمالی.

پس اخبار حل شامل موارد علم اجمالی نمی‌شود چون نمی‌توان در اینجا قائل به تعیین شد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۹۶

به عبارت دیگر معنای حدیث کل شیء لک حلال این است که شما در هر مشتبهی یکنواخت حرکت نما و میان مشتبه‌ها فرق نگذار چرا که گفته هر شیء مشکوک و مشتبه بر تو حلال است.

حال همان‌طور که در موارد شک بدوی اعم از اینکه ۱۰ یا ۲۰ یا ۱۰۰ ظرف باشد، همه‌اش مشکوک است و تو در همه آنها کل شیء لک حلال را اجرا می‌کنی در مورد علم اجمالی نیز، انگشت روی هر انائی که بگذاری مشکوک است و کل شیء می‌گوید هر مشکوکی حلال است و باید تمام مشتبهات را یک جور حساب کنید.

بنابراین در موارد علم اجمالی اگر علم اجمالی منجّز تکلیف است در هیچ‌یک از اطراف شبهه، کل شیء حلال را اجرا نکنید. بلکه قاعده اشتغال را جاری کنید.

و اگر علم اجمالی منجّز تکلیف نیست و کالجهل رأسا است، کل شیء را در تمام اطراف شبهه و اناءها اجرا کنید.

پس شما نمی‌توانید بگوئید: کل شیء لک حلال میان مشتبهین فرق می‌گذارد به این معنا که در یکی از مشتبهین اجرا می‌شود و در دیگری اجرا نمی‌شود خیر این با لحن حدیث مزبور سازگاری ندارد.

البته در تمام موارد شک بدوی چنانکه گذشت جاری می‌شود.

ثالثا: بناگذاری بر خلیّت یک طرف و در نتیجه حکم نمودن به حلال بودن، عقلا مستلزم بناگذاری بر خمریّت و حکم به حرمت طرف دیگر نیست، چرا که ممکن است چیز دیگری باشد.

لذا اصول تنها احکام و لوازم شرعیه بلاواسطه را ثابت می‌کنند نه آثار و لوازم عقلیه را.

پس چنین اصلی در اطراف علم اجمالی بلافایده است.

به عبارت دیگر جناب مستشکل شما گفتید:

کلّ شیء حلال در انائین مشتبهین به این معناست که در احدهما بنا را بگذار بر حلیّت و خلیّت و در دیگری بنا را بگذار بر خمریّت و حرمت از شما می‌پرسیم که:

خلّ بودن یکی از انائین شرعا مستلزم خمر بودن دیگر اناء است یا عقلا.

حتما خواهید گفت:

لازمه عقلی آن است، اگرچه واقعا تلازم عقلی هم در بین نیست، بلکه در واقع مقارن اتفاقی است، چرا که خلّ بودن یکی از انائین واقعا مستلزم خمر بودن آن دیگری نیست چون ممکن است آن دیگری هم خلّ باشد و یا هر دو خمر باشند و یا اصلا چیز دیگری باشند.

منتهی چون اجمالا می‌دانی که یکی خلّ است و یکی خمر لذا خلّ بودن یکی می‌شود مقارن با خمر بودن دیگری.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۹۷

فی المثل شما اجمالا می‌دانی یکی از دو آقای زید و آقای عمری که در مسافرت بودند مرده است شما می‌گوئید: من استصحاب می‌کنم حیات زید را و لازمه این استصحاب، مرگ عمر است.

اما آیا واقعا این لازمه عقلی نیست، چرا که ممکن است زید هم مرده باشد و یا هر دو زنده باشند.

خلاصه این اصول اگر حکمی در یک طرف مشتبهین کردند، نمی‌توانند نقیض آن را در طرف دیگر اثبات کنند. یعنی می‌توانند بگویند: این اناء حلال است ولی دیگر نمی‌تواند بگوید پس آن یکی نیز حرام است.

مراد از (فتدبر) چیست؟

شاید اشاره به این مطلب باشد که شیخ می‌فرماید:

پاسخ دوّم ما قابل خدشه است، چرا که مستشکل نگفته بود که مفاد اخبار حل، تخییر است تا به او اشکال کنیم که اخبار ظهور در

تعیین دارند.

او می‌گفت: لازمه عقلی مفاد این اخبار در موارد علم اجمالی، تخییر است و این مطلب ربطی به مفاد و مستعمل فیه کلام ندارد.

چه تفاوتی در ان قلت اوّل و ان قلت دوم وجود دارد؟

- مبنای اشکال اوّل، تمسّک به اصل عملی و جریان قواعد باب تعارض اصلین است.

- مبنای اشکال دوّم، تمسّک به اخبار حلیّت است که دلیل اجتماعی است هرچند که اصالهٔ الحلّ نیز از همین اخبار به دست آمده است، لکن محاسبات در هریک متفاوت و هرکدام دارای حکمی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۹۸

متن: احتجّ من جوّز ارتکاب ما عدا مقدار الحرام و منع عنه بوجهین:

الأوّل:

الأخبار الدالّهٔ علی حلّ ما لم یعلم حرمته الّتی تقدّم بعضها، و إنّما منع من ارتکاب مقدار الحرام، إمّا لاستلزامه للعلم بارتکاب الحرام و هو حرام، و إمّا لما ذکره بعضهم: من أنّ ارتکاب مجموع المشتبهین حرام، لاشتماله علی الحرام، قال فی توضیح ذلک:

إنّ الشارع منع عن استعمال الحرام المعلوم و جوّز استعمال ما لم یعلم حرمته، و المجموع من حیث المجموع معلوم الحرمهٔ و لو باعتبار جزئه و کذا کلّ منهما بشرط الاجتماع مع الآخر، فیجب اجتنابه، و کلّ منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمهٔ فیکون حلالا.

و الجواب عن ذلک: أنّ الأخبار المتقدّمهٔ- علی ما عرفت- إمّا أن لا تشمل شیئا من المشتبهین، و إمّا أن تشملهما جمیعا، و ما ذکر من الوجهین لعدم جواز ارتکاب الأخیر بعد ارتکاب الأوّل، فغیر صالح للمنع.

ترجمه:

تقریر وجه و دلیل سوّم حضرات توسط شیخ

کسانی که ارتکاب زائد بر مقدار حرام را جایز دانسته و از مقدار حرام منع کرده‌اند بر دو وجه استدلال نموده‌اند:

وجه اوّل: اخبار حل دلالت‌کننده بر حلیّت آنچه حرمتش معلوم نیست می‌باشند که برخی از این اخبار (مثل کل شیء لک ...) گذشت و اینکه از ارتکاب حرام منع شده: یا به خاطر این است که (ارتکابش) مستلزم علم به ارتکاب حرام است و علم به ارتکاب حرام نیز حرام است.

یا به خاطر این مطلب است که برخی گفته‌اند: ارتکاب مجموع مشتبهین حرام است به دلیل اشتمال آن بر جزء حرام و در توضیح این مطلب می‌گوید: شارع استعمال حرام را منع کرده و استعمال (غیر معلوم الحرمهٔ یعنی) چیزی که حرمتش معلوم نیست اجازه داده است.

و مجموع از آن جهت که مجموع است، حرمتش معلوم است و لو به اعتبار جز حرامش و این‌چنین است (حکم) هریک از این دو (جزء) به شرط اجتماع و انضمام با دیگری.

پس اجتناب از آن دیگری واجب است و هریک از این دو به شرط انفراد و (تنهائی) مجهول الحرمهٔ است پس حلال می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۹۹

مناقشه شیخ در دلیل جناب نراقی اخبار متقدّمه (یعنی کل شیء ...) بنا بر آنچه (توضیح دادم) و تو فهمیدی یا در آنجائی که علم اجمالی منجّز است هیچ‌یک از مشتبهین را شامل نمی‌شود و یا (آنجائی که علم اجمالی منجّز نیست) همه اطراف آن را شامل می‌شود.

و آنچه در این دو وجه، در عدم جواز ارتکاب دیگری (یعنی دوّمی) بعد از ارتکاب اوّلی، ذکر شد صلاحیت برای چنین منع (و عدم جوازی) را ندارد.

تشریح المسائل

مراد از (احتجّ من جوز ارتکاب ما عدا مقدار الحرام و ...) چیست؟

بیان مدّعای برخی دیگر از اصولیین است مبنی بر اینکه مخالفت قطعیّه با موارد علم اجمالی حرام و لکن موافقت قطعیّه نیز واجب نیست، بلکه موافقت احتمالیه نیز کفایت می کند.

مراد از (الاوّل: الاخبار الدالة علی حلّ ما لم یعلم حرمته ...) چیست؟

بیان اوّلین دلیل در اثبات مدّعای فوق است که از جانب جناب محقّق قمی صاحب قوانین و فاضل نراقی صاحب مناهج اقامه شده است و آن عبارتست از اینکه:

۱- مقتضای اخبار حلیّت حلال بودن هریک از مشتبهین به شبهه مقرونه به علم اجمالی است

چرا؟

زیرا:

۱- با قطع نظر از علم اجمالی، نسبت به خصوص هریک از دو طرف شبهه، یک شک و دو احتمال حلیّت و حرمت موجود است.

۲- مفاد اخبار حلّ (یعنی کل شیء حلال) این است که هرکجا شبهه داری بنا را بگذار بر حلیّت و به احتمال حرمت اعتنا نکن.

به عبارت دیگر:

کل شیء حلال هم این اناء را حلال می کند هم آن یکی اناء را و فرقی میان دو اناء نمی گذارد.

لکن یک مانع خارجی وجود دارد که نمی گذارد مقتضی اثر خود را که حلیّت هر دو طرف است بگذارد، بلکه به نحوی ایجاب می کند که وقتی شما این یکی اناء را مرتکب می‌شوی باید از دیگری پرهیز کنی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۰۰

مراد از عبارت (و انّما منع من ارتکاب مقدار الحرام اما لاستلزامه ...) چیست؟

بیان جناب میرزای قمی است در تبیین این مانع خارجی مبنی بر اینکه:

۱- ارتکاب هر دو طرف شبهه مستلزم علم به ارتکاب حرام است.

۲- علم به ارتکاب حرام هم حرام است.

پس: ارتکاب هر دو طرف شبهه مستلزم حرام است.

حال:

۱- ارتکاب هر دو طرف شبهه مستلزم حرام است.

۲- مستلزم الحرام، حرام است.

پس: ارتکاب هر دو طرف شبهه حرام است.

پس علم به ارتکاب حرام مانع از اجرای قانون کل شیء نسبت به هر دو طرف شبهه است.

در نتیجه باید به تبعیض و تقسیم قائل شد گفت:

ارتکاب یک طرف لا علی التعیین جایز و لکن ارتکاب طرف دیگر ممنوع.

پس مراد از (من انّ ارتکاب مجموع المشتبهین حرام لاشتماله علی الحرام ...) چیست؟

بیان جناب فاضل نراقی صاحب منهاج است در تبیین این مانع خارجی مبنی بر اینکه:

۱- وقتی شما یک طرف را مرتکب شوی حلال است و مشمول کل شیء می‌شود.

۲- وقتی شما هر دو طرف شبهه را مرتکب شوی، مجموع من حیث المجموع باعتبار جزء حرامش حرام می‌شود.

پس ارتکاب مادامی که به حد مجموعیّت نرسد حرام نیست و لکن اگر به مجموعه رسید به اعتبار جزء حرامش حرام است.

پس مراد از (و کذا کلّ منهما بشرط الاجتماع مع الآخر ...) چیست؟

عبارهٔ اخرای بیان فاضل نراقی است مبنی بر اینکه:

۱- ارتکاب هر طرف از مشتبهین به شرط اجتناب از دیگری مجهول الحرمهٔ است و مشمول اخبار کلّ شیء می‌شود.

۲- اما ارتکاب هر طرف از مشتبهین به شرط انضمام با دیگری حرام است و ما حقّ نداریم مرتکب شویم چه از جهت حرمت شرط که ضمیمه باشد چه از جهت حرمت مشروط.

چه تفاوتی میان دو بیان جناب نراقی وجود دارد؟

این تفاوت که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۰۱

۱- لحاظ مجموع، لحاظ یک مرکّب و یک کلّ است.

۲- کل مرکب از دو و یا بیشتر از دو جزء است.

۳- در مشتبهین می‌دانیم که یکی از دو جزء حرام است.

پس: لحاظ مجموع و ارتکاب هر دو طرف حرام است.

لکن لحاظ هر طرف منفردا، جدا و مستقل از طرف دیگر مستلزم حرمت کل نیست، بلکه حرمت یکی مطرح است که آن یکی یا شرط است و یا مشروط.

پاسخ جناب شیخ به وجه و یا دلیل سوّم حضرات چیست؟

این است که اخبار حلیّت تقسیم و تبعیض برنمی‌دارد بدین معنا که:

یا شامل هیچ‌یک از دو طرف شبهه در باب علم اجمالی نمی‌شود و یا معیّنا هر دو طرف را شامل می‌شود.

مراد شیخ از این پاسخ چیست تبیین کنید؟

این است که: اگر بگویید: غایت در اخبار حلّ یعنی حتّی تعرف الحرام عمومیت دارد. یعنی هم شامل علم اجمالی شود هم تفصیلی می گوئیم پس این اخبار شامل هیچ‌یک از دو طرف شبهه نمی‌شود، چرا که هر دو طرفی که مورد علم اجمالی است داخل در غایت بوده و از مغیّا خارج‌اند.

پس ارتکاب هیچ‌یک جایز نیست و این همان موافقت قطعیّه است.

- اگر بگوئید غایت مختصّ به علم تفصیلی است و شامل علم اجمالی نشده و بلااثر است می گوئیم:

پس موارد علم اجمالی نیز مثل موارد شک بدوی داخل در مغیّاست.

پس ارتکاب هر دو طرف شبهه جایز است و این همان مخالفت قطعیّه است.

حال:

از آنجا که مخالفت قطعیّه حرام است، بپذیرید که موافقت قطعیّه نیز واجب است و لذا وجهی برای تبعیض و تقسیم‌پذیری اخبار حلّ وجود ندارد و هر دو وجهی که از جانب جناب میرزا و فاضل نراقی مطرح شد غیر قابل قبول و مردود است که به ترتیب پاسخ

هریک از وجوه مذکور داده می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۰۲

متن: أمّا الأوّل، فلأنّه: إن أريد أنّ مجرّد تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام، فلم يدلّ دليل عليه، نعم تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام من حيث التجسّس المنهيّ عنه و إن لم يحصل له العلم.

و إن اريد: أنّ الممنوع عنه عقلا- من مخالفة أحكام الشارع- بل مطلق الموالى- هى المخالفة العلميّة دون الاحتماليّة، فإنّها لا تعدّ عصيانا فى العرف، فعصيان الخطاب باجتناب الخمر المشتبه هو ارتكاب المجموع دون المحرّم الواقعى و إن لم يعرف حين الارتكاب، و حاصله: منع وجوب المقدّمة العلميّة، ففيه:

مع إطباق العلماء بل العقلاء- كما حكى- على وجوب المقدّمة العلميّة، أنّه: إن أريد من حرمة المخالفة العلميّة حرمة المخالفة المعلومة حين المخالفة، فهذا اعتراف بجواز ارتكاب المجموع تدريجا، إذ لا يحصل معه مخالفة معلومة تفصيلا.

و إن اريد منها حرمة المخالفة الّتى تعلّق العلم بها و لو بعدها، فمرجعها إلى حرمة تحصيل العلم الّذى يصير به المخالفة معلومة، و قد عرفت منع حرمتها جدّا.

و ممّا ذكرنا يظهر: فساد الوجه الثانى، فإنّ حرمة المجموع إذا كان باعتبار جزئه الغير المعيّن، فضمّ الجزء الآخر إليه لا دخل له فى حرمته. نعم له دخل فى كون الحرام معلوم التحقّق، فهى مقدّمة للعلم بارتكاب الحرام، لا لنفسه، فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام.

و من ذلك يظهر: فساد جعل الحرام كلّا منهما بشرط الاجتماع مع الآخر، فإن حرمته و إن كانت معلومة، إلّا أنّ الشرط شرط لوصف كونه معلوم التحقّق لا- لذات الحرام، فلا- يحرم إيجاد الاجتماع، إلّا إذا حرم جعل ذات الحرام معلومة التحقّق، و مرجعه إلى حرمة تحصيل العلم بالحرام.

ترجمه:

بررسی و نقد سخن میرزای قمی توسط شیخ اعظم

اما وجه اوّل: اگر مراد این است که صرف تحصیل علم به ارتکاب حرام، حرام است دلیلی برآن دلالت نمی‌کند، بله تحصیل علم به ارتکاب دیگری به حرام، از باب تجسّسی که آن تجسّس منهی عنه و حرام است، حرام است و لو چنین علمی برای او حاصل نشود.

و اگر مراد این است که آنی که عقلا- ممنوع است در باب مخالفت احکام شرع و در باب مطلق مخالفت موالی، ممنوع است آن مخالفت معلومه است و نه مخالفت محتمله (این مخالفت احتمالی) عرفا معصیت به حساب نمی‌آید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۰۳

پس معصیت کردن (در برابر) خطاب اجتنب عن الخمر که مشتبه است، به ارتکاب (و خوردن) مجموع (یعنی کلا المشتبهین) است و نه (تنها ارتکاب) محرم واقعی (که یکی را بخورد و در واقع خمر بوده باشد.

و حاصل این مطلب، واجب نبودن مقدّمه علمیّه است.

و از آنچه گفتیم فساد وجه ثانی (یعنی فرمایش نراقی) روشن می‌شود، زیرا حرام بودن مجموع اگر به اعتبار جزء غیر معیّنش باشد، پس ضمیمه شدن جزء دیگر (یعنی خلّ به خمر) دخالتی در حرمت آن (خمر) ندارد. بله، برای این (اجتماع و ضمیمه شدن)، دخالیت است در معلوم التحقّق بودن حرام (یعنی اگر از انائین یکی را بخورد، شرب خمر معلوم التحقّق نیست لکن اگر هر دو را بخورد معلوم التحقّق می‌شود).

پس این (اجتماع) مقدّمه‌ای است برای علم به ارتکاب حرام و نه (دخیل بودن) در خود حرام.

بنابراین پس از اثبات عدم حرمت علم به ارتکاب حرام، وجهی برای حرمت اجتماع (و یا علم به ارتکاب) وجود ندارد.

و از این مطلب، روشن می‌شود فساد (و نادرستی) حرام قرار دادن هریک از این دو به شرط اجتماع با دیگری (چرا که این شرط دخالت در علم دارد و نه در خمریّت).

پس حرمت کلّ منهما بانضمام الآخر، اگرچه معلوم است، لکن این شرط (انضمام) شرط است برای وصف آن (یعنی حصول علم) که معلوم التحقّق است و نه برای ذات حرام (چرا که ذات حرام، حرام است چه بدانی چه ندانی).

پس ایجاد اجتماع (و ارتکاب انائین) حرام نمی‌باشد مگر آنجا که معلوم التحقّق بودن خود حرام، حرام است و بازگشت این (مطلب) به (همان) حرام بودن تحصیل علم به حرام است (و لذا علم حرام است و اجتماع حرام است و کل منهما بشرط الانضمام حرام است ربطی به این ندارد که شما در مورد علم اجمالی بگوئید: یکی حلال است و یکی حرام).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۰۴

تشریح المسائل

پاسخ شیخ به سخن میرزای قمی و یا وجه اوّل چیست؟

این است که جناب میرزا اینکه گفتید ارتکاب هر دو طرف شبهه مستلزم علم به ارتکاب حرام است و علم به ارتکاب حرام نیز حرام است، مرادتان چیست؟

۱- اگر مرادتان این است که ارتکاب حرام و لو معلوم باشد اشکالی ندارد و لکن علم مکلّف به ارتکاب به حرام اشکال دارد، چه دلیلی بر این مدّعا دارید؟

به عبارت دیگر اگر مرادتان این است که ارتکاب حرام، حرام نیست ولی علم به ارتکاب حرام، حرام است یعنی خوردن خمر اشکال ندارد ولی علم به خوردن خمر اشکال دارد و قبیح است از شما می‌پرسیم چه دلیلی وجود دارد که ارتکاب الحرام اشکال ندارد. اما علم به ارتکاب الحرام اشکال دارد.

بله، در یکجا علم به ارتکاب حرام، حرام است و آن در جائی است که از باب تجسّس به کنکاش در حالات و امور دیگران بپردازیم که آیا مرتکب خطا و حرام می‌شوند یا نه؟

چنین علمی هم ربطی به ما نحن فیه ندارد، چرا که بحث ما راجع به علم به ارتکاب حرامی است که خود انسان مرتکب می‌شود و نه نسبت به دیگران.

خلاصه شیخ می‌گوید: جناب میرزا بهتر است این‌گونه بگوئید که:

اگر علم اجمالی منجّز تکلیف است حق ندارید هیچ‌یک از طرفین شبهه را مرتکب شوید چرا که احتمال عقاب می‌رود و دفع عقاب محتمل هم واجب است، علم به ارتکاب هم حاصل نمی‌شود.

۲- و اگر مرادتان این است که مخالفت معلومه حرام است و نه مخالفت محتمله حاصل مطلب شما این می‌شود که مقدمه علمیه واجب نمی‌باشد یعنی با اینکه من به یک خطاب منجّز مثل اجتنب علم دارم و لکن تحصیل امتثال یقینی در برابر این خطاب لازم نیست و نباید من باب مقدمه علمیه از هر دو طرف شبهه اجتناب کنم، بلکه اجتناب از یک طرف کافی است. در این صورت به شما می‌گوئیم:

اولا: مقدمه علمیّه بالاجماع واجب است.

ثانیا: مخالفت معلومه بر دو گونه است مخالفت معلومه تفصیلا، مخالفت معلومه مطلقا که می‌دانید:

مخالفت معلومه تفصیلا آنجایی است که شما حین الارتکاب یقین صددرصد به ارتکاب حرام یعنی دو طرف شبهه دارید.

و مخالفت معلومه مطلقا آنجائی است که معلومه بالاجمال و یا بالتفصیل باشد ارتکابش حرام است که بازگشت این سخن به این است که مخالفت حرام فی الواقع اشکال ندارد، بلکه معلوم بودن و علم به مخالفت حرام ایجادکننده مشکل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۰۵

حال اگر مرادتان مخالفت معلومه تفصیلا است به شما می‌گوئیم که لازمه این سخن شما این است که پس ارتکاب هر دو طرف به صورت تدریجی جایز است چرا که در هیچ واقعه‌ای حین العمل علم به حرمت نیست، بلکه بعدا پیدا می‌شود در حالی که شما خودتان به این مطلب ملتزم نیستید بلکه می گوئید:

مخالفت قطعیّه با علم اجمالی مطلقا حرام است چه دفعی و چه تدریجی اگر مرادتان مخالفت معلومه مطلقا باشد که قبلا گفتیم لا دلیل علیه.

عبارهٔ اخرای مطلب شیخ به جناب میرزا چیست؟

۱- اگر مرادتان این است که مخالفت معلومه تفصیلیه حرام است معنایش این است که هر دو اناء را می‌توان مرتکب شد منتهی تدریجا و نه دفعهٔ.

زیرا: اگر دفعهٔ مرتکب شود، می‌شود مخالفت معلومه تفصیلیه و اگر تدریجا مرتکب شود مخالفت معلومه تفصیلیه نبوده و بلااشکال است.

پس شما اجازه دارید که در شبهه محصوره همه اطراف شبهه را به صورت تدریجی مرتکب شوید اما جناب میرزا شما خود نیز به این مطلب ملتزم نیستید و معتقدید که مخالفت قطعیّه با علم اجمالی مطلقا حرام است چه دفعی و چه تدریجی.

۲- و اگر مرادتان این است که مخالفت معلومه، اجمالا یا تفصیلا حرام و ممنوع است معنای کلامتان این می‌شود که مخالفت حرام نیست، بلکه علم به مخالفت حرام است سخن درستی نیست چرا که علم در حقّ خود انسان حرام نیست.

پس مراد از (و ممّا ذکرنا یظهر: فساد الوجه الثانی: فانّ حرمهٔ المجموع ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به مرحوم فاضل نراقی مبنی بر اینکه:

جناب نراقی، مرادتان از اینکه مجموع حرام است چیست؟

در مورد علم اجمالی که اجمالا- می‌داند یکی از انائین خمر است، منفردا مرتکب شود حرام است مجتمعا هم مرتکب شود، حرام است و اجتماع دخالتی در خمریت خمر ندارد، بلکه در علم به ارتکاب دخالت دارد، چرا که وقتی فرد هر دو اناء را بخورد علم پیدا می کند به اینکه شرب خمر کرده و حال آنکه منفردا مرتکب شود، چنین علمی برای او حاصل نمی‌شود.

و لذا شما از علم می‌ترسید نه از خمریت و ما اثبات نمودیم که چنین علمی ترس ندارد. پس اگر خمر نگرانی نداشته باشد، علم به طریق اوّلی نگرانی ندارد.

مراد از (و من ذلک یظهر: فساد جعل الحرام کلا منهما ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ به بیان دوّم جناب نراقی است مبنی بر اینکه جناب نراقی اینکه می‌فرمائید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۰۶

کل منهما بشرط الانضمام حرام است، این شرط انضمام در ارتکاب حرام دخالت دارد و یا در علم به ارتکاب؟ قطعا خواهید گفت که در علم به ارتکاب دخالت دارد و نه در اصل ارتکاب حرام.

چرا؟ زیرا بدون شرط الانضمام هم اگر این مایع در واقع خمر باشد ارتکاب حرام حاصل شده است، بله علم به آن نیز بدون انضمام

حاصل نمی‌شود.

پس شما از خود ارتکاب حرام نمی‌ترسید، بلکه از علم به ارتکاب می‌ترسید و لکن ما گفتیم که دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد، بلکه باید از خود ارتکاب حرام ترسید.

در نتیجه یا علم اجمالی را مؤثر می‌دانیم که در این صورت باید احتیاط کرده از هر دو طرف اجتناب نمود و یا علم اجمالی را کالجهل رأسا می‌دانیم که در این صورت باید ارتکاب هر دو طرف را جایز بدانیم و دیگر جائی برای تبعیض و تقسیم شما باقی نمی‌ماند.

به عبارت دیگر این شرط انضمامی که شما فرمودید در حرمت خمر دخالتی ندارد چرا که در مورد علم اجمالی که علم به خمر بودن احد الإناءین داریم، این شرط حاصل بشود یا نشود خمر، خمر است و ارتکابش عقاب‌آور.

یعنی یک اناء را هم بخورد و لو منفردا و در واقع خمر باشد معاقب است.

پس این شرط شما در حرمت خمر دخالت ندارد، اگر خمر حرام باشد بدون این شرط هم حرام است.

حرام هم نباشد با این شرط حرام نمی‌شود و لکن در علم اثر دارد.

یعنی در علم اجمالی به حرمت احد الإنائین، ارتکاب احدهما بشرط انضمام الآخر موجب علم به ارتکاب حرام می‌شود.

پس باز هم ترس شما از علم است زیرا که گفتید: کل منهما بشرط انضمام الآخر. اما به شما گفتیم که علم به ارتکاب نگرانی و حرمت ندارد، آنچه نگرانی دارد خمر بودن است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۸، ص: ۱۰۷

متن: الثانی:

ما دلّ علی جواز تناول الشبهة المحصورة، فیجمع بینه- علی تقدیر ظهوره فی جواز تناول الجمیع- و بین ما دلّ علی تحریم العنوان الواقعی، بأنّ الشارع جعل بعض المحتملات بدلا عن الحرام الواقعی، فیکفی ترکه فی الامتثال الظاهری، کما لو اکتفی بفعل الصلاة إلی بعض الجهات المشتبهة و رخّص فی ترک الصلاة إلی بعضها. و هذه الأخبار کثیرة:

منها: موثّقة سماعة. قال: «سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل أصاب مالا من عمّال بنی أمیّة، و هو یتصدّق منه و یصل قرابته و یحجّ، لیغفر له ما اکتسب، و یقول: إِنَّ الْحَسَناتِ یُذْهِبْنَ السَّیِّئاتِ، فقال علیه السّلام: إن الخطیئة لا تکفّر الخطیئة، و إنّ الحسنة تحطّ الخطیئة. ثمّ قال: إن کان خلط الحرام حلالا فاختلطا جمیعا فلم یعرف الحرام من الحلال، فلا بأس».

فإن ظاهره: نفی البأس عن التصدّق و الصلة و الحجّ من المال المختلط و حصول الأجر فی ذلک، و لیس فیه دلالة علی جواز التصرّف فی الجمیع. و لو فرض ظهوره فیه صرف عنه، بما دلّ علی وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعی، و هو مقتض بنفسه لحرمة التصرّف فی الکلّ، فلا یجوز ورود الدلیل علی خلافها، و من جهة حکم العقل بلزوم الاحتیاط لحرمة التصرّف فی البعض المحتمل أیضا، لکن عرفت أنّه یجوز الإذن فی ترک بعض المقدّمات العلمیّة بجعل بعضها الآخر بدلا ظاهریّا عن ذی المقدّمة.

و الجواب عن هذا الخبر: أنّ ظاهره جواز التصرّف فی الجمیع، لأنّه یتصدّق و یصل و یحجّ بالبعض و یمسک الباقی، فقد تصرف فی الجمیع بصرف البعض و إمساک الباقی، فلا بدّ إمّا من الأخذ به و تجویز المخالفة القطعیّة، و إمّا من صرفه عن ظاهره، و حینئذ: فحمله علی إرادة نفی البأس عن التصرّف فی البعض و إن حرم علیه إمساک مقدار الحرام، لیس بأولی من حمل الحرام علی حرام خاص یعذّر فیه الجاهل، کالرّبا بناء علی ما ورد فی عدّة أخبار: من حلیّة الرّبا الّذی أخذ جهلا ثمّ لم یعرف بعینه فی المال المخلوط.

ترجمه:

روایاتی که دلالت دارند بر ارتکاب شبهه محصوره

دومین دلیل: قائلین به جواز اکتفا به موافقت احتمالیه:

آن روایاتی است (مثل حدیث سماعه) که دلالت دارند بر جواز ارتکاب (هر دو اناء) در شبهه محصوره.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۰۸

پس جمع می‌شود میان آن (حدیث سماعه) بنا بر فرض ظهور این حدیث بر جایز بودن ارتکاب (و تصرف در) همه اطراف شبهه و میان آیاتی (مثل: لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل) که دلالت دارند بر تحریم عنوان واقعی به (این صورت) که شارع در شبهه محصوره، برخی از محتملات را بدل از حرام واقعی قرار داده است پس ترک همام بدل در امتثال ظاهری کفایت می‌کند، همان‌طور که اگر به انجام نماز در برخی از این جهات مشتبه اکتفا می‌کند و در ترک نماز در برخی از این جهات، مرخص می‌گردد و این (قبیل) اخبار فراوان‌اند.

موثّقه سماعه از جمله این روایات، موثّقه سماعه است که می‌گوید: از امام صادق علیه السّلام از مردی سؤال کردم که مالی از جانب عمّال بنی امیّه نصیب او شده است در حالی که از آن صدقه می‌دهد صله رحم بجا می‌آورد و حجّ می‌کند تا گناهانش آمرزیده شود و می‌گوید: نیکی‌ها، بدی‌ها را از بین می‌برد؟

امام علیه السّلام فرمود: خطیئه که خطیئه را از بین نمی‌برد، بله حسنه است که سبب حبط و نابودی سیّئه می‌شود. سپس فرمودند: اگر حرام را با حلال مخلوط کرده، پس همه آن به نحوی مختلط شده که حرام از حلال بازشناخته نمی‌شود. پس اشکالی (در استفاده از آن) وجود ندارد.

کیفیّت دلالت حدیث پس ظاهر کلام امام نفی اشکال است از صدقه دادن، صله ارحام و حجّ کردن از مال مختلط به حرام و حصول مزد و پاداش در آن درحالی‌که در این کلام امام دلالتی بر جواز تصرّف و ارتکاب در جمیع (هر دو طرف شبهه) نیست (بلکه مرادش تصرّف در بعض بوده و دلیل مدّعای ما را ثابت می‌کند) و اگر ظهور این حدیث در جمیع فرض شود، از آن منصرف شده (و توجیهش می‌کنیم) به آیه لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ ...* که دلالت دارد بر وجوب اجتناب از حرام واقعی، درحالی‌که این آیه شریفه بنفسه تقاضای حرمت تصرّف در کلّ را دارد.

پس ورود این دلیل (حدیث سماعه) برخلاف آیه شریفه لا تأکلوا، جایز نیست و نیز به خاطر حکم عقل به وجوب احتیاط در برابر حرمت تصرّف در بعض محتمل.

اما فهمیدی که اذن (شارع) در ترک بعضی از مقدّمات علمیّه با قرار دادن برخی دیگر به‌عنوان بدل ظاهری از ذی المقدّمه (یعنی حرام واقعی) جایز است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۰۹

پاسخ شیخ از حدیث سماعه اولا: (بدانید که) ظاهر این حدیث جواز تصرّف (این شخص) در تمام (اموال) است. زیرا (منظور سؤال این بود که از چنین مالی) صدقه می‌دهد، صله رحم می‌کند و با مقداری از آن حجّ می‌کند و بقیه را نیز نگه می‌دارد پس با صرف و خرج بعض آن و نگهداری از بقیه (آن) در تمام آن تصرّف می‌کند.

توجیه حدیث مزبور ثانیا: یا ناگزیر از اخذ این حدیث و جایز دانستن مخالفت قطعیّه بوده (و علم اجمالی را کالجهل رأسا به حساب آید) و یا ناگزیر از انصراف از ظاهر (و توجیه) این حدیث هستیم در این صورت حمل آن بر اراده نفی اشکال از تصرّف در بعض، هرچند نگهداری مقدار حرام بر او حرام است، اولی از حمل این حرام بر حرام خاصی که جاهل در آن معذور می‌شود مثل ربا، بنا بر آنچه در تعدادی از اخبار وارد شده از حلال بودن ربائی که از روی جهل گرفته شده و بعینه در مال مخلوط شده معلوم نیست.

حاصل مطلب در (ما دلّ علی جواز تناول الشبهة المحصورة، ...) چیست؟

بیان دوّمین دلیل قائلین به عدم لزوم موافقت قطعیّه و جواز اکتفاء به موافقت احتمالیه است مبنی بر اینکه اخبار و روایات فراوانی دلالت دارند بر جواز ارتکاب اطراف شبهه محصوره.

قبل از بیان نحوه استدلال حضرات مقدّمهٔ بفرمائید معنای جعل بدل چیست؟

این است که شارع مقدّس در موارد علم اجمالی و شبهه محصوره می‌تواند ارتکاب یکی از اطراف شبهه را اجازه دهد به شرط اینکه دیگری را منع و در ظاهر بدل از حرام واقعی قرار دهد که شرح آن گذشت و لکن:

اذن در هر دو طرف شبهه، مستلزم اذن در معصیت است.

اذن در معصیت قبیح است.

امر قبیح از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

پس: شارع حکیم اذن به هر دو طرف شبهه نمی‌دهد.

با توجّه به مقدّمه فوق، مستدل در اثبات جواز اکتفا به موافقت احتمالیّه چه می‌گوید؟

می‌گوید این اخبار:

اولا: دلالتی بر جواز ارتکاب همه اطراف شبهه ندارند حد اکثر بر جواز ارتکاب بعضی دلالت دارند. پس

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۱۰

مستقلا و به‌طور مستقیم مطلوب ما را که موافقت احتمالیّه است اثبات می‌کنند.

ثانیا: سلّمنا که این اخبار ظهور در ارتکاب همه اطراف شبهه داشته باشند و لکن باز هم باید از باب جمع بین دلیلین حدیث را توجیه کرده و برخلاف ظاهر حمل کنیم.

مراد مستدل از مطلب اخیر چیست؟[۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۸ ؛ ص۱۱۰

ن است که:

۱- به فرض که اخبار حل دلالت داشته باشند بر جواز ارتکاب هر دو طرف شبهه محصوره.

در مقابل:

۱- ادلّه محرّمات از قبیل اجتنب که شامل موارد علم اجمالی هم می‌شوند، وجود دارند.

۲- در اینجا نیز به دلیل اجتنب، خطاب منجّز داریم.

۳- تنها راه امتثال این خطاب منجّز، عقلا اجتناب از همه اطراف شبهه.

حال:

۱- این دو دسته دلیل به حسب ظاهر باهم در تعارض‌اند.

۲- قانون متعارضین می‌گوید: الجمع مهما أمکن أولی من الطّرح.

۳- بهترین وجه الجمع هم عبارتست از یک تقسیم و تبعیض عادلانه بدین معنا که:

- یک طرف شبهه را به اخبار الحلّ داده، حکم به جواز ارتکابش کنیم.

- یک طرف شبهه را هم به ادلّه محرّمات داده، حکم به حرمتش نماییم.

در نتیجه این همان مدّعای ما یعنی موافقت احتمالیّه است.

مستدلین مزبور در اثبات موافقت احتمالیّه به چه روایاتی تمسّک جسته‌اند؟

جناب شیخ به ذکر یک نمونه از اخبار مورد استدلال این حضرات بسنده کرده و آن موثقه سماعه از امام صادق است.

راوی می‌گوید: از ابا عبد اللّه علیه السّلام درباره مردی از عمّال بنی امیّه که مالی را (از آنها) دریافت نموده و از آن صدقه می‌دهد حجّ می‌کند، صله رحم بجا می‌آورد تا گناهانش آمرزیده شود و می‌گوید: انّ الحسنات یذهبن السیّئات.

امام علیه السّلام: با خطیئه نمی‌توان جبران خطیئه نمود گناه که کفاره گناه نمی‌شود آری حسنه و کار خیر است که سبب نابودی سیئات می‌شود.

سپس امام فرمود: اگر با مال خودش مخلوط نموده به نحوی که حلال از حرام قابل تشخیص نیست، فلا بأس یعنی در استفاده از آن باکی نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۱۱

کیفیت دلالت حدیث مزبور چگونه است؟

می‌گویند:

۱- مطلب اخیر در حدیث به ما نحن فیه که انائین مشتبهین است مربوط می‌شود، زیرا می‌گوید: مالی که حلال و حرامش مخلوط است و تا معلوم می‌شود در آن تصرّف نمود.

۲- انائین مشتبهین نیز از جمله مواردی است که تشخیص اینکه کدامیک معینا حرام است معلوم نیست، بلکه باهم مخلوط و مشتبه است.

پس اگر در آنجا تصرّف بلااشکال است، در اینجا نیز باید بلااشکال باشد.

سپس اضافه می‌کنند که این حدیث یا بدون کمک عین مدّعای ما را ثابت می‌کند و یا با کمک مطلبی دیگر. اگر بپرسیم که مدّعای شما چه بود؟

می‌گوید: این بود که در انائین مشتبهین می‌شود یکی را خورد و دیگری را کنار گذاشت به عبارت دیگر اینکه امام علیه السّلام فرمودند که اگر مال مشتبه است و نمی‌شود آن را مشخّص نمود، منظورشان این بوده است که مکلّف می‌تواند به مقدار حلال در آن مختلط تصرف کند و باید از مقدار حرامش اجتناب نماید.

فی المثل ۱۰۰ هزار تومان دارائی دارد اجمالا می‌داند که ۱۰ هزار تومان آن از ناحیه بنی امیّه است، می‌تواند به اندازه ۵ هزار تومان از این ۱۰ هزار تومان را خرج نماید و به اندازه ۵ هزار تومان آن را کنار بگذارد.

و لذا اگر منظور امام این مطلب باشد، مثبت مدّعای ماست و اگر منظور امام علیه السّلام این باشد که اکنون که مخلوط شده دیگر عیبی ندارد، همه‌اش حلال است و ارتکاب اطراف شبهه حلال و بلاعقاب است، حدیث مزبور در تعارض با آیه شریفه: لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ،* قرار می‌گیرد.

اگر از مستدل بپرسیم در این تعارض چه می‌کنید؟

می‌گوید: میان دو دلیل جمع می‌کنیم تا هر دو را رضایت حاصل شود.

راه این جمع چیست؟

این است که مقدار حرامش را کنار می‌زنیم تا آیه شریفه لا تأکلوا رعایت شود و یک مقداری را نیز تصرّف می‌کنیم تا حدیث سماعه رعایت شود.

در نتیجه باز هم حدیث سماعه مثبت مدّعای ماست که جواز اکتفاء به موافقت احتمالیّه است.

مراد از (انّ ظاهره جواز التصرف فى الجميع ...) چيست؟

پاسخ جناب شيخ است به متمسكين و مستدلين به حديث سماعه مبنى بر اينكه اين حديث ظهور در تصرّف جميع اطراف شبهه را دارد چرا كه مسئله از دو حال خارج نيست.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۱۱۲

- يا اين است كه همه اين اموال را موارد مذكور خرج مى‌كند كه اين خود تصرّف در جميع است.

- يا اين است كه برخى را در راه حجّ و صدقه و ... خرج مى‌كند و بقيّه را نيز نگه مى‌دارد اين نيز خود نوعى تصرّف در جميع است.

پس امام اجازه تصرّف در تمام اطراف شبهه را داده است و نه در بعض را.

حال اگر اين حديث را به ظاهرش باقى بگذاريم، مستلزم مخالفت قطعيّه با علم اجمالى است و حتّى مستدل هم ملتزم به اين مطلب نيست، پس چه بايد كرد؟

بايد حديث را توجيه كرده و برخلاف ظاهر حمل نمائيم:

- در مقام توجيه نيز دو راه وجود دارد:

اگر از مستدل بخواهيم كه حديث را توجيه كند مى‌گويد:

ميان حديث سماعه و ادلّه ديگر جمع كرده نتيجه مى‌گيريم كه مكلّف مقدارى از آن را تصرّف كرده و مقدارى را بدل قرار مى‌دهد از حرام واقعى.

اگر از جناب شيخ بپرسيم نظرتان راجع به توجيه مزبور چيست؟ مى‌فرمايد:

چرا اين‌گونه توجيه را بپذيريم كه به نفع مستدل تمام شود، بلكه به نحوى توجيه مى‌كنيم كه به نفع خودمان باشد.

توجيه شما چگونه است جناب شيخ؟

مى‌گوئيم: مال حرام مورد نظر در مورد حديث مزبور، يك حرام خاصّى است كه جاهل به سبب آن معذور است.

مرادتان از اين مطلب چيست؟

اين است كه:

۱- در نوع محرّمات علم تفصيلى در موضوعشان اخذ نگرديده، بلكه دليل آن‌ها شامل موارد علم اجمالى هم مى‌شود و بايد احتياط و اجتناب نمود مثل اجتنب عن الخمر.

۲- در برخى محرّمات تعبدا و به دليل خاصّ، علم تفصيلى موضوعيّت دارد يعنى اگر شما حرام را تفصيلا مى‌شناسى بايد از آن اجتناب كنى و الّا اگر علم تفصيلى ندارى مرخص و آزادى چه علم اجمالى داشته باشى يا نه.

مثال بزنيد؟

از جمله اين محرّمات:

۱- ربا، است كه اگر شما به حكم حرمت ربا، جاهل بودى و مالى را كه ربوى بوده گرفتى و با اموالت

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۱۱۳

مخلوط نمودى به نحوى كه اكنون قابل جدا كردن نيست تصرّف در تمام اين اموال جايز است، اگرچه علم اجمالى داريد و شبهه نيز محصوره است.

چرا؟

زيرا تنجّز حرمت در اينجا دائر مدار علم تفصيلى است.

۲- میته ماهی است که اگر تفصیلا می‌دانی که این میته است باید اجتناب کنی و اگر با ماهی‌های مذکّی مخلوط شده اجتناب از آن لازم نیست، چون دیگر علم تفصیلی به آن نداشته و نمی‌توانی آن را مشخص کنی.

حال جناب مستدل شاید مسأله مورد بحث ما نیز مورد سوم از موارد این حدیث باشد که اگر چنین باشد حدیث یک حکم تعبّدی در رابطه با موارد خودش خواهد بود.

و لذا حق تعدی به سایر موارد از جمله شبهه محصوره را که احتیاط در آنجا واجب است، ندارید.

آنگاه: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۸، ص: ۱۱۴

متن: و بالجملة: فالأخبار الواردة فی حلیّة ما لم یعلم حرمته علی أصناف:

منها: ما کان من قبیل قوله علیه السّلام: «کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام».

و هذا الصنف لا- یجوز الاستدلال به لمن لا یری جواز ارتکاب المشتبهین، لأنّ حمل تلک الأخبار علی الواحد لا بعینه فی الشبهة المحصورة و الآحاد المعیّنة فی الشبهة المجرّدة من العلم الإجمالی و الشبهة الغیر المحصورة، متعسّر بل متعذّر، فیجب حملها علی صورة عدم التکلیف الفعلی بالحرام الواقعی.

و منها: ما دلّ علی ارتکاب کلا المشتبهین فی خصوص الشبهة المحصورة، مثل الخبر المتقدّم.

و هذا أیضا لا- یلتزم المستدلّ بمضمونه، و لا- یجوز حمله علی غیر الشبهة المحصورة- لأنّ مورده فیها-، فیجب حمله علی أقرب المحتملین: من ارتکاب البعض مع إبقاء مقدار الحرام، و من وروده فی مورد خاص، کالربا و نحوه ممّا یمکن الالتزام بخروجه عن قاعدة الشبهة المحصورة.

و من ذلک یعلم: حال ما ورد فی الربا من حلّ جمیع المال المختلط به.

ترجمه:

اخبار وارد شده در حلال بودن شیئی که حرمتش معلوم نیست، بطور کلّی بر سه صنف‌اند:

۱- اخباری که دلالت بر حلیّت شیء مجهول الحرمة دارند

از جمله این اخبار احادیثی هستند از قبیل این سخن امام علیه السّلام که فرمودند: هر چیزی که (حلال و حرام بودنش بر تو مشتبه است) برای تو حلال است تا اینکه حرمت آن را بعینه بشناسی.

پاسخ شیخ از استدلال به این قبیل اخبار استلال به این (صنف) احادیث، برای کسی که قائل به جواز ارتکاب مشتبهین نیست جایز نمی‌باشد.

زیرا حمل این اخبار بر واحد لا- بعینه در شبهه محصوره (که فقط یکی از طرفین حلال است) و بر آحاد معیّنه در شبهه بدویه که مجرّد از علم اجمالی است (و همه اطراف و افراد حلال‌اند) و در شبهه غیر محصوره (که باز تمام و یا اکثر افراد حلال‌اند) مشکل و بلکه محال است (چرا که حدیث مزبور بطور یکنواخت شامل همه شبهات می‌شود و این اشاره به ان قلت دوّم دارد). پس حمل این روایات بر صورت عدم تکلیف فعلی به حرام واقعی (یعنی باب شک بدوی) واجب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۸، ص: ۱۱۵

۲- اخباری که دلالت بر ارتکاب دو طرف شبهه دارند

از جمله این اخبار، روایاتی است که دلالت دارند بر ارتکاب هر دو مشتبه در خصوص شبهه محصوره مثل خبری که گذشت (حدیث سماعه).

پاسخ شیخ از استدلال به این قبیل اخبار این است که خود مستدل هم ملتزم به (پذیرش) مضمون این حدیث نمی‌شود (چرا که آن‌وقت باید همه اطراف شبهه را بپذیرد) و حمل آن بر غیر شبهه محصوره جایز نیست، زیرا مورد حدیث سماعه هم در شبهه محصوره است.

پس واجب است حمل این حدیث بر یکی از نزدیک‌ترین دو محتمل:

۱- از ارتکاب بعض و نگهداری مقدار حرام.

۲- و از ورود آن در رابطه با مورد خاصّی (تعبّدا).

مثل ربا و مثل آن از اموری که التزام به خروج آن از قاعده شبهه محصوره ممکن است.

- از این مطلب حال حدیثی که در باب ربا، در حلیّت همه مال مخلوط به آن وارد شده، روشن می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۱۶

تشریح المسائل

حاصل و خلاصه بحث تا بدینجا چه بود؟

۱- برخی در شبهه محصوره احتیاط را واجب ندانستند و گفتند که موافقت احتمالیّه کافی است و در اثبات این مدّعا به پنج وجه و یا دلیل تمسّک نمودند:

۱- وجه اول و دوم بصورت دو ان قلت و قلت گذشت که هریک اشاره به وجهی داشت سپس شیخ فرمود: و لهم وجهان یعنی که حضرات در اثبات مدّعای مزبور به دو وجه دیگر تمسّک کرده‌اند.

۱- یکی به حدیث کل شیء لک حلال بود که حلیّت هر دو را ایجاب می‌نمود، منتهی چون ارتکاب هر دو مستلزم علم به ارتکاب حرام می‌شد، گفتند یکی را مرتکب شده و از دیگری اجتناب می‌کنیم.

۲- یکی هم به حدیث سماعه بود که بررسی شده و شیخ جواب دادند که شاید مورد این حدیث به صورت خاص مطرح شده و حکم حدیث اختصاص به همان مورد داشته است.

پس مراد از (و بالجملهٔ: فالاخبار الواردهٔ فی حلیّهٔ ما لم یعلم حرمته علی اصناف) چیست؟

این است که اخباری که بر اباحه و حلیّت امری که حرمتش معلوم نیست دلالت دارند و قائلین به موافقت احتمالیّه در اثبات مدّعای خود بدانها استدلال کرده‌اند بر سه دسته‌اند:

- دسته اول: اخبار حلیّت است.

- دسته دوم: اخباری است که در مورد شبهه محصوره دلالت بر جواز ارتکاب دارند.

- دسته سوم: اخباری که دلالت بر جواز اخذ مال از کسانی داشت که گیرنده می‌داند در مال آنها حرام وجود دارد.

مراد از (منها: ما کان من قبیل قوله علیه السّلام کل شیء لک حلال حتّی ...) چیست؟

معرفی اخبار دسته اول است از جمله حدیث مذکور که حضرات با سه بیان بدان استدلال نمودند.

بیان اوّل: همان ان قلت اوّل بود که گفتند: کل شیء لک حلال می‌گوید: این مشتبه حلال است و لکن چون در مقابل با اجتنب عن الخمر که می‌گوید خمر مردد حرام است روبرو هستیم یکی را مرتکب شده تا کل شیء حلال راضی شود و از یکی اجتناب می‌کنیم تا اجتنب عن الخمر راضی شود.

بیان دوّم: در این بیان گفتند که مقتضای کل شیء حلال، حلال بودن هر دو مشتبه است منتهی چون ارتکاب هر دو طرف مفسده علم به ارتکاب و حرمت آن را به دنبال دارد یکی را حلال و دیگری را حرام قرار می‌دهیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۱۷

بیان سوّم: در این بیان گفتند: کل شیء حلال.

۱- در شبهه بدویه دلالت دارد بر حلال بودن همه اطراف شبهه، چرا که حلال بودن این یکی شبهه منافاتی با حلال بودن آن یکی شبهه ندارد.

۲- و در مورد علم اجمالی دلالت دارد بر حلال بودن یکی علی التخییر.

پاسخ شیخنا به این بیانات چه بود؟

مرتب به آنها پاسخ داد که:

۱- با وجود علم اجمالی در شبهه محصوره و استفاده از قاعده اشتغال، جائی برای اجرای اصالهٔ الحلیّه نیست.

۲- حمل این اخبار بر حلیّت تعیینیّه و تخییریه، مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است.

۳- این اخبار حد اکثر ما را متعبّد به حکم می‌کنند و نه موضوع تا اینکه حاکم بر قاعده اشتغال شوند.

۴- اگرچه این اخبار در حلیّت تعیینیّه دارند ولی اثری از بدلیّت در آنها وجود ندارد.

۵- اصالهٔ الحل اگر بخواهد جاری شود اصل مثبت است.

۶- اخبار حلیّت تبعیض‌بردار نیست، بلکه یا هر دو طرف شبهه را در برمی‌گیرد و یا هیچ‌یک از اطراف شبهه را شامل نمی‌شود.

عبارهٔ اخرای این پاسخ چیست؟

این است که یا علم اجمالی منجّز تکلیف هست و یا منجّز تکلیف نیست.

اگر علم اجمالی منجّز تکلیف هست، حدیث کل شیء لک حلال نمی‌تواند در وادی علم اجمالی وارد شود، چرا که مربوط به شک بدوی است.

یعنی در باب علم اجمالی وقتی علم اجمالی منجّز تکلیف شد از هر دو طرف شبهه، از باب دفع عقاب محتمل باید اجتناب نمود.

و اگر علم اجمالی منجّز تکلیف نیست و کالجهل رأسا است، حدیث کل شیء حلال در تمام اطراف شبهه جاری می‌شود. به عبارت دیگر شیخ مرتب این‌گونه پاسخ می‌دهد که: کل شیء لک حلال، امّا ان یشملهما و امّا ان لا یشمل شیء منهما.

یعنی یا باید هر دو را شامل شود و یا باید هیچ‌یک را شامل نشود و نمی‌شود که یکی حلال باشد و یکی حرام تعیینا و یا تخییرا.

پس باید از خیر این اخبار گذشت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۱۸

مراد از (و منها: ما دلّ علی ارتکاب کلا المشتبهین فی خصوص الشبههٔ المحصورهٔ ...) چیست؟

معرفی اخبار دسته دوم از جمله حدیث سماعه است، اخباری که در مورد شبهه محصوره دلالت بر جواز ارتکاب هر دو طرف دارد و حضرات در مدّعای خود به آن تمسّک نمودند.

مراد از (و هذا ایضا لا یلتزم المستدل بمضمونه ...) چیست؟

پاسخ شیخ است از حدیث سماعه مبنی بر اینکه حدیث سماعه ظهور در جواز ارتکاب کل دارد و شما خود به این مطلب ملتزم نیستید و اگر شما بخواهید آن را بر شبهات غیر محصوره حمل کنید، به شما می‌گوئیم: این حمل مستلزم خروج مورد است، چرا که مورد حدیث شبهه محصوره است.

سپس دست به توجیه حدیث زده و دو وجه الجمع و توجیه مطرح شد که نتیجه آن این بود که اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال.

به عبارت دیگر شیخ می‌فرماید:

ظاهر حدیث دلالت بر حلیّت همه اطراف شبهه دارد و شما باید ملتزم شوید که در شبهه محصوره همه اطراف شبهه حلال است اما چون نمی‌توانید به ظاهر این حدیث تمسّک کنید باید آن را توجیه کنید.

و لکن نه آن‌گونه توجیهی که به نفع شما باشد.

توجیه حضرات چگونه بود؟

گفتند: مقداری از مال را مصرف و مقداری را به‌عنوان مظالم العباد مصرف می‌کنیم و لذا ادّعا نمودند که در شبهه محصوره یک مقدار حلال و یک مقدار حرام است.

توجیه شیخ از حدیث چگونه بود؟

این بود که این حدیث در مورد خاصّی وارد شده است مثل میته ماهی، مال ربوی مجهول مخلوط با حرام که حکمی تعبّدی خاصّی است.

یعنی قانون این است که در شبهه محصوره باید احتیاط نمود، منتهی در جاهایی از قبیل سمکه، ربا، مال مأخوذه از عمّال بنی امیّه، مواردی استثنا شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۱۹

متن: و منها: ما دلّ على جواز أخذ ما علم فيه الحرام إجمالا، كأخبار جواز الأخذ من العامل و السارق و السلطان.

و سيجيء: حمل جلّها أو كلّها على كون الحكم بالحلّ مستندا إلى كون الشيء مأخوذا من يد المسلم، و متفرّعا على تصرّفه المحمول على الصحّة عند الشكّ.

فالخروج بهذه الأصناف من الأخبار عن القاعدة العقليّة الناشئة عمّا دلّ من الأدلّة القطعيّة على وجوب الاجتناب عن العناوين المحرّمة الواقعيّة- و هى وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين، و وجوب إطاعة التكاليف المعلومة المتوقّفة على الاجتناب عن كلا المشتبهين-، مشكل جدّا، خصوصا مع اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين هما كالدليل على المطلب.

أحدهما: الأخبار الدالّة على هذا المعنى:

منها: قوله صلّى اللّه عليه و آله: «ما اجتمع الحلال و الحرام إلا غلب الحرام الحلال»، و المرسل المتقدم:

«اتركوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس»، و ضعفها ينجبر بالشهرة المحقّقة و الإجماع المدّعى فى كلام من تقدّم.

ترجمه:

۳- اخباری که دلالت بر جواز اخذ مال از ظلمه دارند

و از جمله این اخبار، حدیثی است که دلالت دارد بر جایز بودن دریافت مالی که اجمالا معلوم است که در آن حرام وجود دارد مثل اخبار (دلالت‌کننده) بر جواز اخذ و دریافت (مال) از عامل ظلمه یا دزد و یا سلطان جائر.

پاسخ شیخ از استدلال به این اخبار و به زودی خواهد آمد:

که حمل اکثر و یا تمام این روایات بر حکم به اباحه و حلیّت مستند است بر اینکه آن شیء از دست مسلمان گرفته شده است، در حالی که این اخذ متفرّع است بر تصرّف محمولش و بر این صحّت هنگام شک (در حلال و حرام بودن آن).

امّا:

دفع ید کردن از قاعده عقلیّه‌ای که ناشی از روایاتی است که دلالت قطعیّه بر وجوب احتیاط و اجتناب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۲۰

از عناوین محرّمه واقعیّه دارند، و در حالی که این (قاعده) همان وجوب دفع ضرر قطعی میان مشتبهین و وجوب اطاعت تکالیف معلومی است که متوقف بر اجتناب و خودداری از هر دو مشتبه است، به واسطه این سه صنف روایات (و امثال آن) جدا مشکل است (چرا که دلالت این سه صنف ناتمام ماند و لذا برمی‌گردیم به همان قانون اشتغال و احتیاط و در اطراف علم اجمالی حکم به وجوب احتیاط می‌کنیم) به ویژه با کمک و پشتیبانی این قاعده به واسطه دو دلیل و مؤید دیگر که هریک مثل یک دلیل‌اند بر این مطلب (ما).

اخبار دلالت‌کننده بر قاعده دفع عقاب و اشتغال یقینی ...

یکی از این دو مؤید اخباری است که دلالت دارند بر این معنا (یعنی وجوب احتیاط) از جمله این اخبار دو حدیث نبوی صلّی اللّه علیه و آله است که می‌فرماید:

۱- حلال و حرام جمع نمی‌شوند مگر با غلبه حرام بر حلال (که نتیجه این غلبه لزوم ترک است و ترک حرام واقعی ممکن نیست جز با اجتناب از هر دو طرف که انائین مشتبهین نیز از این قبیل است).

۲- اترکوا ما لا- بأس به حذرا عمّا به البأس (پس در انائین مشتبهین نیز باید حلال واقعی را هم ترک نمود تا مبادا در حرام واقعی بیفتیم و این ممکن نیست مگر با احتیاط کردن یعنی از باب مقدمه علمیه باید از هر دو طرف اجتناب نمود و هذا هو المطلوب).

و ضعف (سندی) این دو حدیث با شهرت فتوائیه و اجماع ادّعاشده در کلام قبلی جبران می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۲۱

تشریح المسائل

مراد از (و منها: ما دلّ علی جواز اخذ ما علم فیه الحرام اجمالا ...) چیست؟

معرفی دسته سوم از اخباری است که حضرات در اثبات مدّعای خود به آن تمسّک کرده‌اند و این اخبار دلالت دارند بر جواز اخذ مال از کسانی که گیرنده مال می‌داند مقداری از مال آنها حرام است فی المثل:

۱- مثل شخصی که مالی را از عامل حاکم جور دریافت کند اعم از اینکه مجانا باشد و یا به‌عنوان عوض و اجرت.

۲- و مثل شخصی که مالی را از سارق و غاصب و یا ... می‌گیرد و اجمالا می‌داند که یا این مال مأخوذه حرام است و یا آن اموالی که در دست حاکم جائر و عامل او قرار دارد حرام است مع‌ذلک روایت اخذ چنین مالی را تجویز نموده‌اند. پس لازم نیست که از همه اطراف شبهه پرهیز نمود، بلکه می‌شود مقداری را استفاده نمود.

چه تفاوتی میان این حدیث با حدیث سماعه وجود دارد؟

در حدیث سماعه شخصی مالی را دریافت کرده که مشخّصا حرام بوده بعد این اموال را با اموال خودش مخلوط نموده، حال آیا می‌تواند در اموالش تصرّف کند. امام اجازه تصرّف دادند.

- اما در این حدیث کسی که مالی دریافت می‌کند مشخصا نمی‌داند حرام هست یا نه، بلکه مشتبه است و حلال و حرام دارد. و یا فی المثل میزبانی ظروف آبی را در میان میهمانان می‌گذارد، تو اجمالا می‌دانی که یکی از این ظروف نجس است و نه مشخّصا چه باید بکنی. در اینجا نیز باید اجتناب کرده نه آن شخص از آن مال اخذ کند و نه این فرد از این ظروف بنوشد. ولی امام اجازه داده است چه هبةً و مجّانا و یا اجرتا ... پس می‌توان در شبهه محصوره مقداری را استفاده نمود.

حاصل مطلب در (و سیجیء: حمل جلّها او کلّها علی کون الحکم ...) چیست؟

پاسخ شیخ است از حدیث اخیر مبنی بر اینکه:

اوّلا: در تمام و یا اکثر این موارد اماراتی از قبیل قاعده ید و قاعده اصالهٔ الصحه فی فعل المسلم وجود دارد که به سبب اجراء چنین

اماراتی، حکم به مالکیّت ظاهریه برای حاکم و یا سارق و ... می‌شود.

پس از حکم ظاهری برای کسی، این حکم در حقّ دیگران به منزله حکم واقعی است. و لذا دیگران نیز آثار ملکیّت واقعیّه را برآن مترتب می‌کنند. پس در اینجا امارات مجوّزه داریم و حال آنکه مورد بحث ما در موردی است که صرفا علم اجمالی و شبهه محصوره باشد و اماره‌ای در کار نباشد مثل انائین مشتبهین.

ثانیا: هرکجا در باب علم اجمالی پای دو نفر در میان باشد، آن علم اجمالی بلائی می‌باشد و در ما نحن فیه نیز چنین است چرا که اگر در واقع آن مالی که در دست سلطان و یا حاکم باقی‌مانده حرام باشد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۲۲

به من ربطی ندارد و مبتلا- به من نیست. من هستم و مالی که در دست دارم و نسبت به خصوص آن‌هم که شبهه مقرونه به علم نیست، بلکه مجرّد شک بدوی است و اصالهٔ الحلیّه و الاباحه جاری می‌شود.

عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ چیست به زبان ساده‌تر و با ذکر مثال آن را تبیین کنید؟

جناب شیخ به حضرات می‌گوید که این حدیث هم به درد شما نمی‌خورد.

زیرا آنجا که امام اجازه فرمود طرف مالی را دریافت بکند روی حساب قاعده ید المسلم است. فی المثل مالی را به تو اعطاء می‌کنند و تو شک داری که این (ید)، ید حقّه است یا ید عدوانی، قاعده ید ایجاب می‌کند که چنین یدی را ید حقّه حساب کنی. در گذشته نیز گفته شد که وقتی یک حکم ظاهری روی موردی اجرا شود برای دیگران حکم واقعی تلقی می‌شود. حال در اینجا نیز که کسی مالی را به شما می‌دهد و شک داری که حلال است یا حرام، قاعده ید متّبع است.

مراد از (فالخروج بهذه الاصناف من الاخبار عن القاعدهٔ العقلیّهٔ ...) چیست؟

این است که دفع ید از قاعده احتیاط یعنی وجوب دفع عقاب محتمل و اشتغال یقینی، به واسطه این اصناف سه‌گانه متعسّر و مشکل است چرا که دلالت این سه صنف روایت ناتمام است.

و لذا شیخ برمی‌گردد بر همان سخن خودش که فرمود: مقتضی موجود، مانع هم مفقود. به عبارت دیگر برمی‌گردد به همان قاعده اشتغال و احتیاط و در اطراف علم اجمالی حکم به وجوب احتیاط می‌کند.

سپس می‌فرماید: این قاعده اشتغال که ما از ابتدا تا بدینجا فرض نمودیم تنها نیست، بلکه دو وجه و یا دلیل دیگر نیز در میان است که مؤیّد و پشتیبان قاعده اشتغال هستند و هریک هم بطور علی‌حده صلاحیّت دلیلیّت دارند.

اولین و دومین خبری که مؤیّد قاعده اشتغال بوده و دلالت بر وجوب احتیاط دارند، کدامند؟

۱- حدیث نبوی: ما اجتمع الحلال و الحرام الّا غلب الحرام الحلال.

نتیجه این غلبه حرمت و به فعلیت رسیدن آن چیست؟

لزوم ترک و اجتناب است که ممکن نیست مگر با اجتناب از هر دو طرف شبهه که انائین مشتبهین نیز در ما نحن فیه از همین قبیل است.

۲- حدیث نبوی: اترکوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس.

نتیجه این ترک و حذر چیست؟

این است که در انائین مشتبهین نیز باید حلال واقعی را جهت جلوگیری از افتادن در حرام ترک نمود.

ضعف سندی این دو حدیث را به خاطر مرسل بودنشان چه می‌کنید؟

شهرت فتوائیّه در آنها ضعف سندیشان را جبران می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۲۳

متن: و منها: روایة ضریس، عن السّمن و الجبن فی أرض المشرکین؟ «قال: أمّا ما علمت أنّه قد خلطه الحرام فلا تأکل، و أمّا ما لم تعلم فکل»، فإنّ الخلط یصدق مع الاشتباه. و روایة ابن سنان:

«کلّ شیء حلال حتّی یجیئک شاهدان أنّ فیه المیتة»، فإنّه یصدق علی مجموع قطعات اللحم أنّ فیه المیتة.

و منها: قوله صلّی اللّه علیه و آله فی حدیث التثلیث: «وقع فی المحرّمات و هلک من حیث لا یعلم» بناء علی أنّ المراد بالهلاکة ما هو أثر للحرام، فإن کان الحرام لم یتنجّز التکلیف به فالهلاک المترتّب علیه منقصته الذاتیّة، و إن کان ممّا یتنجّز التکلیف به- کما فی ما نحن فیه- کان المترتّب علیه هو العقاب الأخروی، و حیث إنّ دفع العقاب المحتمل واجب بحکم العقل وجب الاجتناب عن کلّ مشتبه بالشبهة المحصورة، و لمّا کان دفع الضرر غیر العقاب غیر لازم إجماعا کان الاجتناب عن الشبهة المجرّدة غیر واجب، بل مستحبّا.

و فائدة الاستدلال بمثل هذا الخبر: معارضته لما یفرض من الدلیل علی جواز ارتکاب أحد المشتبهین مخیّرا، و جعل الآخر بدلا عن الحرام الواقعی، فإنّ مثل هذا الدلیل- لو فرض وجوده- حاکم علی الأدلّة الدالّة علی الاجتناب عن عنوان المحرم الواقعی، لکنّه معارض بمثل خبر التثلیث و بالنبویّین، بل مخصّص بهما لو فرض عمومه للشبهة الابتدائیّة، فیسلم تلک الأدلّة، فتأمّل.

ترجمه: و از جمله این روایات:

روایت ضریس است که راجع به روغن حیوانی و پنیرهای موجود در بلاد مشرکین (از امام می‌پرسد)

امام علیه السّلام می‌فرماید: آن روغن‌ها و پنیرهائی را که یقین داری حرام با آنها مخلوط شده است (و حرام است) پس نخور. و امّا آنچه را بدان علم نداری (بلکه مجرّد شک بدوی است، حلال است) پس بخور.

پس خلط (حلال با حرام) در صورت مشتبه شدن (امر و به حکم حدیث یجب الاجتناب) صدق می‌کند (و هذا هو المطلوب).

و روایت ابن سنان یعنی کل شیء حلال حتّی یجیئک شاهدان انّ فیه المیتة. بر مجموع قطعات گوشت (در ما نحن فیه که اجمالا می‌دانیم) در آن میته وجود دارد، صدق می‌کند. (پس حرام و واجب الاجتناب است).

و از جمله این روایات:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۲۴

این سخن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله است در حدیث تثلیث که هرکس که مرتکب شبهات شود در محرّمات افتاده و از آن جهت که نمی‌داند هلاک می‌شود. (البته) بنا بر اینکه مراد از هلاکت، آن اثری است (که مترتب بر) حرام است. پس اگر تکلیف به واسطه حرام (بر ما) منجّز نمی‌شود، در نتیجه هلاکت مترتّب بر آن نقص ذاتی آن است.

و اگر تکلیف به واسطه آن (بر ما) منجّز می‌شود، چنانکه در ما نحن فیه این‌چنین است، هلاکت مترتب بر آن، همان عقاب اخروی است، و از آنجا که دفع عقاب محتمل به حکم عقل واجب است اجتناب از هر دو طرف شبهه محصوره نیز واجب است.

و زمانی که دفع ضرر غیر عقوبت اجماعا لازم نیست، اجتناب از (اطراف) شبهه مجرّده (یا بدویه) نیز واجب نیست، بلکه مستحب است.

فایده استدلال به مثل این خبر:

تعارض آن با اصناف ثلاثه‌ای است که دلالتشان بر جواز ارتکاب یکی از دو مشتبه مخیّرا و قرار دادن آن دیگری (به‌عنوان) بدل از حرام واقعی فرض می‌شود (چرا که اصناف ثلاثه می‌گفت: احتیاط واجب نیست و این خبر می‌گوید: احتیاط واجب است).

پس مثل این دلیل (یعنی اصناف ثلاثه) اگر دلالتش تمام فرض شود به ادلّه‌ای که دلالت بر احتیاط و اجتناب از عنوان حرام واقعی دارند (یعنی اجتنب عن الخمر) حاکم است.

و لکن با خبری مثل خبر تثلیث و دو حدیث نبوی صلّی اللّه علیه و آله در تعارض است (چرا که این اخبار می‌گوید احتیاط واجب

است و اصناف مذکور می گوید احتیاط واجب نیست) بلکه (این صنوف ثلاثه) به وسیله این دو (تثلیث و نبوّیین) تخصیص زده می‌شوند (چرا که اصناف ثلاثه عمومیت داشته شامل شبهه محصوره، غیر محصوره و شک بدوی می‌شوند، ولی این دو خبر تنها شامل شبهه محصوره می‌شود البته) اگر عمومیت این (اصناف ثلاثه) بر شبهه ابتدائیه مورد فرض واقع شود.

پس (وقتی این دو صنف باهم تعارض کردند و یا اصناف ثلاثه تخصیص خوردند) آن ادلّه (عناوین محرّمات واقعیّه) سالم می‌ماند.

پس تأمّل کن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۲۵

تشریح المسائل

سومین حدیثی که بر وجوب احتیاط در موارد علم اجمالی و انائین مشتبهین دارد، چیست؟

روایت ضریس است:

ضریس از امام علیه السّلام راجع به روغن حیوانی و پنیرهای موجود در بلاد مشرکین سؤال نمود که آیا حلال‌اند یا حرام؟ پاک‌اند یا نجس؟

امام می‌فرماید: آن روغن‌ها و پنیرهایی که یقین دارید در اثر اختلاط الیات غنم با روغن با حرام مخلوط شده‌اند حرام و حقّ خوردن آن را ندارید. امّا اگر چنین علمی ندارید بلکه شک شما صرفا یک شک بدوی است، حلال است و خوردن آن جایز می‌باشد.

کیفیت استدلال شیخ به این حدیث چگونه است؟

امام علیه السّلام فرمود: در صورت خلط حرام است، منتهی اختلال بر دو نوع است.

۱- به صورت امتزاج که الیات با روغن ممزوج شده و در یک ظرف قرار گیرد.

۲- به صورت اشتباه که دو ظرف باشد که یکی دارای روغن حلال و یکی دارای روغن حرام است و لکن ما نمی‌دانیم که کدامیک حلال و کدامیک حرام است. در اینجا نیز، خلط حلال با حرام صدق می کند و به حکم حدیث مزبور یجب الاجتناب و هذا هو المطلوب.

چهارمین حدیثی که دال بر وجوب احتیاط بوده و مؤید قاعده اشتغال است کدام حدیث است؟

حدیث معروف تثلیث است که در فرازی از آن آمده است که: فمن ارتکب الشبهات وقع فی المحرّمات و هلک من حیث لا یعلم.

کیفیت استدلال به این حدیث را بیان کنید؟

این است که:

- یا مراد از هلاکت، خصوص عقوبت است که رأی اخباری‌هاست که عقلا دفع عقاب محتمل واجب است و دفع عقوبت به اجتناب از طرفین شبهه است.

- و یا مراد از هلاکت، مطلق اثر الحرام یعنی عقوبت اخروی و دنیوی است.

پس باید حدیث مزبور را بر ارشاد مشترک حمل نمائیم و نه بر خصوص ارشاد وجوبی و یا خصوص استحبابی.

به عبارت دیگر در برخی جاها واجب و در برخی جاها مستحب.

ملاک این حمل به طلب مشترک چیست؟

هلاکت محتمله است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۲۶

اگر هلاکت محتمله عقاب است در آنجا دفع عقاب واجب است.

اگر هلاکت محتمله غیر عقاب است در آنجا دفعش مستحب است.

حال کدام شبهه است که هلاکت محتمله‌اش عقاب است.

خواهید گفت: شبهه محصوره، چرا که به هریک دست بزنی احتمال عقاب درش خوابیده است.

پس این حدیث دلیل بر وجوب احتیاط در موارد علم اجمالی است و مؤیّد قاعده اشتغال بود.

کدام شبهه است که هلاکتش غیر عقاب است؟

شک بدوی و شبهه غیر محصوره.

جناب شیخ چه اشکالی داشت که به همان دلیل اولتان اکتفا می‌کردید؟ اضافه کردن این مؤیدات و استدلال بر این دسته از اخبار چه فایده‌ای دارد؟

بله فایده مهمی دارد و آن این است که از حکومت یا ورود اخبار جواز بر ادلّه محرّمات جلوگیری می‌کند. به عبارت دیگر اگر تنها به قاعده اشتغال اکتفاء می‌کردم ممکن بود دلیل من محکوم واقع شود.

جناب شیخ دلیل شما ممکن است که محکوم کدام دلیل واقع شود؟

محکوم آن سه صنف اخباری که خصم به آن سه صنف استدلال می‌کرد از جمله حدیث کل شیء لک حلال، حدیث سماعه و حدیث جواز الاخذ ....

قبل از توضیح بیان شیخ بفرمائید به‌طور کلی در اینجا چند دسته روایت وجود دارد؟

سه دسته:

۱- اخباری که دلالت می‌نمودند بر وجوب اجتناب از محرّمات واقعیّه و به عمومشان شامل موارد علم اجمالی هم می‌شوند مثل اجتنب عن الخمر. در مباحث قبل از طریق این اخبار به انضمام حکم عقل، وجوب احتیاط و موافقت قطعیّه را اثبات نمودیم.

۲- اخباری که بر جواز ارتکاب احد المشتبهین دلالت دارند به شرط اینکه دیگری بدل از حرام واقعی قرار گیرد که سه صنف روایت بود و مورد استدلال گروه دوّم یعنی قائلین به موافقت احتمالیّه قرار گرفت.

۳- اخباری که دلالت بر احتیاط داشت و در همین دلیل چهارم شیخ به آنها استدلال نمود از قبیل:

اترکوا ... بنابراین بحث در رابطه با دسته اول و دوم است.

با توجه به این مقدّمه چه نسبتی میان دسته اوّل از اخبار و دسته دوم از اخبار وجود دارد؟

دسته دوّم:

۱- یا بر دسته اول حکومت دارند، بدین معنا که در موضوع دلیل محکوم به نحو تضییق تصرّف می‌کنند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۲۷

چرا که دلیل محکوم که همان ادلّه محرمات‌اند موضوعشان خمر واقعی است اعم از اینکه معلوم بالتفصیل باشد یا معلوم بالاجمال و یا مجهول.

۲- و یا بر دسته اوّل ورود دارند، بدین معنا که دلیل وارد موضوع دلیل موردی را از بین می‌برد.

حال:

۱- در ما نحن فیه نیز ادله محرّمات به ضمیمه حکم عقل در مورد علم اجمالی موضوعشان شبهه و شک در حرام واقعی است و در اینجا باید احتیاط نمود.

۲- دسته دوّم اخبار مفادشان این است که شما مخیرید و جای نگرانی نیست یعنی شبهه را رفع کرده و جائی برای احتیاط باقی نمی‌گذارد.

پس دسته دوّم وارد می‌شود بر دسته اوّل و لذا از آنجا که وارد بر مورود و حاکم بر محکوم مقدّم است نوبت به دسته اول نمی‌رسد.

شیخ برای رفع این حاکمیت و ورود دسته دوم از اخبار یعنی اصناف سه‌گانه خصم بر دسته اول از اخبار که بر وجوب احتیاط از محرّمات واقعیّه دلالت دارند چه می‌کند؟

اینجا پای اخبار احتیاط یعنی همان اخبار دسته سوم را پیش می‌کشد که این دسته یا در عرض اخبار دسته دوّم یعنی آن صنوف سه‌گانه قرار می‌گیرند و یا در تعارض با آنها اگر این دو دسته باهم تعارض کردند که نتیجه تساقط آنها است.

و اگر دسته سوم به باب علم اجمالی اختصاص داشته باشد و دسته دوم اعم بوده و علاوه بر علم اجمالی شامل شبهات بدویه هم بشود، رابطه عام و خاص می‌شود.

پس اخبار دسته سوم مخصّص دسته دوم شده و خاص بر عام مقدّم می‌شود به‌هرحال دسته اوّل بلامعارض مانده و حکومت می‌کنند.

عبارهٔ اخرای مطلب شیخ چیست؟

می‌فرماید: ما در انائین مشتبهین گفتیم وقتی نمی‌دانی این اناء حرام است یا آن اناء باید از هر دو اجتناب کنی. حال اگر دلالت آن سه صنف حدیث را قبول می‌کردیم، شک را برطرف کرده حرام را برای ما اختیارا معین می‌کرد و می‌گفت هریک را که می‌خواهی حرام به حساب آور و هریک را که خواستی حلال.

به عبارت دیگر وقتی اختیار با ما شد که یکی را حلال بدانیم و یکی را حرام، دیگر شکی باقی نمی‌ماند تا قاعده اشتغال ما را از باب مقدمه علمیه، ملزم به مقدمه علمیه و اجتناب از دو طرف بکند.

و لذا از اینجاست که اگر دلالت این سه صنف تمام می‌بود، موضوع قاعده اشتغال را که شک است از بین برده و حاکم بر دلیل اشتغال می‌شد، اما مؤیّداتی که ما بدانها تمسّک نمودیم:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۲۸

اوّلا: از حاکمیت آن سه صنف جلوگیری می‌کنند و لو دلالتشان را هم تمام بدانیم.

ثانیا: حد اکثر این است که باهم تعارض می‌کنند که نتیجه آن تساقط است و یا اینکه این مؤیّدات، مخصّص آن اصناف سه‌گانه واقع می‌شوند.

و لذا این مؤیدات دیگر محکوم آن اصناف سه‌گانه نمی‌شوند.

جناب شیخ روی چه حسابی این مؤیّدات با اصناف سه‌گانه مذکور باهم تعارض می‌کنند؟

زیرا: ۱- روایات مورد استدلال ما گفتند که در انائین مشتبهین احتیاط واجب است.

۲- اصناف ثلاثه بنا بر تقدیر تمامیّت دلالتشان گفتند احتیاط واجب نیست، می‌توانید یکی را حلال دانسته مرتکب شوید و از یکی به‌عنوان حرام اجتناب کنید.

پس یک دسته می‌گوید: احتیاط واجب است و یک دسته می‌گوید احتیاط واجب نیست و هذا هو التعارض.

جناب شیخ اکنون که این دو دسته اخبار در تعارض قرار گرفتند چه باید کرد؟

قاعده در متعارضین تخییر است هرکس هریک از این دو دسته را که خواست می‌تواند اختیار کند.

در نتیجه هیچ‌یک حاکم بر دیگری نخواهد بود. به عبارت دیگر اخبار دسته دوم که خصم بدانها استدلال نمود بنا بر فرض تمامیّت دلالتشان که ما دلالتشان را تأیید نکردیم.

۱- نسبت به دلیل اوّل شیخ حاکم‌اند و نسبت به دلیل دوّم شیخ متعارض‌اند.

جناب شیخ روی چه حسابی اخبار دسته سوم و مؤیّدات شما مخصّص اخبار دسته دوّم می‌شوند؟

روی این حساب که اصناف ثلاثه اختصاص به مورد علم اجمالی نداشت و شامل شبهات بدویه نیز می‌شد و حال آنکه دلیل ما تنها شامل علم اجمالی می‌شد.

بنابراین آن اصناف ثلاثه عام و این دلیل و مؤیدات شیخ خاصّ است.

حال در تعارض عام و خاص، یقدّم الخاصّ علی العام. در نتیجه دلیل ما محکوم اصناف ثلاثه واقع نشده و بلکه حاکم بر آنهاست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۲۹

متن: الثانی: ما یستفاد من أخبار کثیرة: من کون الاجتناب عن کلّ واحد من المشتبهین أمرا مسلّما مفروغا عنه بین الأئمة علیهم السّلام و الشیعة، بل العامّة أیضا، بل استدلّ صاحب الحدائق علی أصل القاعدة باستقراء مواردها فی الشریعة.

لکن الإنصاف: عدم بلوغ ذلک حدّا یمکن الاعتماد علیه مستقلّا، و إن کان ما یستشمّ منها قولا و تقریرا- من الرّوایات- کثیرة:

منها: ما ورد فی الماءین المشتبهین، خصوصا مع فتوی الأصحاب- بلاخلاف بینهم- علی وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقا.

و منها: ما ورد فی الصّلاة فی الثوبین المشتبهین.

و منها: ما ورد فی وجوب غسل الثوب من الناحیة الّتی یعلم بإصابة بعضها للنجاسة معلّلا بقوله علیه السّلام: «حتّی یکون علی یقین من طهارته».

فإن وجوب تحصیل الیقین بالطهارة- علی ما یستفاد من التعلیل- یدلّ علی عدم جریان أصالة الطهارة بعد العلم الإجمالی بالنجاسة، و هو الّذی بنینا علیه وجوب الاحتیاط فی الشبهة المحصورة و عدم جواز الرّجوع فیها إلی أصالة الحلّ، فإنّه لو جرت أصالة الطهارة و أصالة حلّ الطهارة و الصلاة فی بعض المشتبهین، لم یکن للأحکام المذکورة وجه، و لا للتعلیل فی الحکم الأخیر بوجوب تحصیل الیقین بالطهارة بعد الیقین بالنجاسة.

ترجمه:

اجتناب از اطراف شبهه محصوره امری قطعی است.

مؤیّد دوّم اینکه: آنچه از اخبار کثیره استفاده می‌شود این است که اجتناب از هریک از اطراف شبهه محصوره قاعده‌ای مسلم و قطعی میان ائمه علیهم السّلام و شیعه و بلکه اهل عامه است.

بلکه صاحب حدائق بر اصل قاعده احتیاط به وسیله استقراء و تحقیق در موارد شبهه محصوره (و وجوب آن) در شریعت، استدلال نموده است.

- امّا انصاف عدم تمامیّت این استقراء است در حدّ و قوّه‌ای که اعتماد برآن بطور مستقل ممکن نیست، اگرچه روایاتی که از آنها قولا و تقریرا به استشمام می‌رسد که شبهه محصوره جای احتیاط است، فراوان‌اند.

- از جمله این اخبار:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۳۰

خبری است که وارد شده است (درباره) دو (ظرف) آب مشتبه (که امام فرمودند: هر دو را دور بریزید و نمازتان را با تیمّم بخوانید)، به‌ویژه با (وجود) فتوای اصحاب، بدون اینکه اختلاف در میانشان باشد، بر وجوب اجتناب از بکارگیری دو آب مشتبه (یعنی فرقی نمی‌کند که بخواهید هر دو را استفاده کنید و یا یکی را درهرصورت اجتناب واجب است.

- و از جمله این اخبار:

خبری است که وارد شده است در (خواندن) نماز در دو لباس مشتبه (که می‌فرماید: با هر دو نماز بخوان، یعنی که احتیاط کن).

- و از جمله این اخبار:

خبرى است كه وارد شده است در وجوب شستن لباس (در تمام) ناحيه‌اى كه نجس شدن قسمتى از آن (اجمالا) معلوم است در حالى كه (اين مطلب) معلّل است به اين سخن امام كه تا يقين حاصل شود بر طهارت و پاكى آن (يعنى شبهه محصوره است و بايد احتياط كنى).

پس واجب بودن تحصيل يقين به طهارت و پاكى، بنا بر آنچه از اين تعليل استفاده مى‌شود دلالت دارد بر جريان نيافتن اصالهٔ الطهاره پس از (به ميان آمدن) علم اجمالى به نجاست.

و اين (قاعده اشتغال به ذّمه يقينى، يستدعى برائت اليقينيّهٔ) همان مطلبى است كه ما وجوب احتياط را در شبهه محصوره و عدم جواز رجوع در آن به اصالهٔ الحلّ را روى آن بنا گذاشتيم.

پس:

اگر اصالهٔ الطهارهٔ و اصالهٔ الحليّهٔ در برخى (يا مقدارى) از مشتبهين (چنانكه خصم ادّعا نمود) جارى باشد براى (صدور) اين احكامى كه (از جانب ائمه) ذكر شد و همچنين براى اين علّت آوردن (امام) در حكم اخير به وجوب تحصيل يقين به طهارت، پس از يقين به نجاست وجه و دليلى وجود نداشت.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۱۳۱

تشريح المسائل

حاصل مطلب در (الثانى: ما يستفاد من اخبار كثيرهٔ: من كون الاجتناب ...) چيست؟

بيان دوّمين مؤيّد و يا چهارمين دليل است از جانب شيخ مبنى بر اينكه سيره مسلمين اعم از ائمه، اصحاب و علماء از ابتدا تاكنون اين بوده است كه در موارد علم اجمالى يعنى شبهه محصوره، گذشتن از خير همه اطراف شبهه و وجوب احتياط بوده است.

چه شواهدى بر اين مدّعا وجود دارد؟

۱- شخصى دو ظرف آب دارد و اجمالا مى‌داند يكى از آن دو نجس است از امام عليه السّلام مى‌پرسد براى وضو چه كنم؟

امام مى‌فرمايد: هر دو را دور بريز و تيمّم كن و اين همان احتياط است.

۲- شخصى دو جامه ساتر دارد اجمالا مى‌داند كه يكى از آن دو نجس است از امام مى‌پرسد كه براى نماز چه كند؟

امام عليه السّلام مى‌فرمايد: با هركدام نمازى بخواند.

اگرچه اين مسئله در شبهه وجوبيّه است و لكن مناط در هر دو حديث واحد است.

۳- سؤال مى‌كند كه گوشه‌اى از لباسم نجس شده است و لكن اكنون به درستى نمى‌دانم كه محلّ نجاست كجاست، اجمالا مى‌دانم در سمت راست قبايم بوده است، چه كنم؟

حضرت مى‌فرمايد:

تمام آن ناحيه را بشوى تا يقين به طهارت پيدا كنى. پس معيار تحصيل، يقين است و جائى براى جريان اصالهٔ الطهارهٔ و الحليّه وجود ندارد و الّا امام آن را بيان مى‌فرمود.

حال چون علّت آورده است مى‌گوئيم: العلهٔ تعمّم. پس حكم همه موارد علم اجمالى چنين است و هذا هو المطلوب.

پس مراد از (بل استدلّ صاحب الحدائق على اصل القاعدهٔ باستقراء ...) چيست؟

دليل پنجمى است از جانب صاحب حدائق به نام استقراء.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۱۳۲

متن: و منها: ما دلّ على بيع الذبائح المختلط ميتتها بمذكّاها من أهل الكتاب، بناء على حملها على ما لا يخالف عمومات حرمهٔ بيع

المیتهٔ، بأن یقصد بیع المذکّی خاصّهٔ أو مع ما لا تحلّه الحیاهٔ.

و قد یستأنس له: بما ورد من وجوب القرعهٔ فی قطیع الغنم المعلوم وجود الموطوء فی بعضها، و هی الروایهٔ المحکیّهٔ فی جواب الإمام الجواد علیه السّلام لسؤال یحیی بن أکثم عن قطیع غنم نزی الراعی علی واحدهٔ منها ثم أرسلها فی الغنم؟ حیث قال علیه السّلام:

«یقسم الغنم نصفین ثمّ یقرع بینهما، فکلّ ما وقع السهم علیه قسم غیره قسمین، و هکذا حتّی یبقی واحد و نجا الباقی».

و هی حجّهٔ القول بوجوب القرعهٔ، لکنّها لا تنهض لإثبات حکم مخالف للأصول.

نعم، هی دالّهٔ علی عدم جواز ارتکاب شیء منها قبل القرعهٔ، فإنّ التکلیف بالاجتناب عن الموطوءهٔ الواقعیّهٔ واجب بالاجتناب عن الکلّ حتّی یتمیّز الحلال و لو بطریق شرعی.

هذا، و لکن الإنصاف: أنّ الروایهٔ أدلّ علی مطلب الخصم بناء علی حمل القرعهٔ علی الاستحباب، إذ علی قول المشهور لا بدّ من طرح الروایهٔ أو العمل بها فی خصوص موردها.

ترجمه: و از جمله این اخبار:

خبری است که دلالت دارد بر (صحّت) فروش ذبائحی که میته‌اش به مذکّایش مختلط است به اهل کتاب (ی که میته را حلال می‌دانند) بنا بر حمل این حدیث بر معنایی که مخالفت نکند با عمومات بیع میته، به اینکه قصد نماید (در چنین بیعی) بیع خصوص (آن مقدار) مذکّی و یا خصوص مذکّی همراه با آن قسمتهایی که حیات در آنها حلول نکرده است مثل پشم ... (خلاصه اینکه امام اجازه تصرّف در هیچ‌یک را نداده، بلکه دستور بر ردّ کردن آنها داده است).

انس برخی بر وجوب احتیاط به سبب حدیث مزبور و گاهی انس گرفته می‌شود به این مطلب (که احتیاط واجب است) به سبب حدیثی که وارد شده است از وجوب قرعه در گله گوسفندی که وجود موطوئه در آن اجمالا معلوم است و آن روایتی است که نقل شده است در جواب امام جواد علیه السّلام به سؤال یحیی بن اکثم پیرامون گله گوسفندی که چوپان با یکی از آنها وطی نموده سپس آن را در گله رها نموده است؟ آنجا که می‌فرماید علیه السّلام:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۳۳

گله به دو نصف تقسیم می‌شود، سپس میان این دو نصف قرعه زده می‌شود، پس هر قسمی که تیر قرعه برآن واقع شد (کنار زده می‌شود) و قسم دیگر (دوباره) تقسیم می‌شود و همین‌طور (تقسیم و قرعه ادامه می‌یابد) تا یکی باقی بماند و بقیّه نجات پیدا کنند.

- این (فرمایش امام علیه السّلام دلیل (حضرات) بر قول به وجوب قرعه است و لکن این حدیث (که مشهور از آن اعراض کرده‌اند) برای اثبات حکمی که مخالف با اصول و قواعد مسلّمه است، صلاحیت ندارد.

وجه حمایت حدیث مزبور بله: این حدیث دلالت دارد بر عدم جواز ارتکاب شیء (در شبهه محصوره) پیش از قرعه (که این مقدار بحث، احتیاط را در گفتار ما تأیید می کند).

پس تکلیف به اجتناب از موطوئه واقعیّه (مثل اجتنب عن الخمر) واجب است (امّا) با اجتناب از همه آن تا حلال (از حرام) جدا شود و لو به طریق شرعی (یعنی قرعه) این (وجه حمایت):

امّا انصاف این است که این روایت دلالتش بر مطلب خصم بیشتر است (البته) بنا بر اینکه قرعه حمل بر استحباب شود. زیرا بنا بر قول مشهور، ناگزیریم از ردّ روایت یا عمل به آن در خصوص مورد خودش.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۳۴

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (و منها: ما دلّ علی بیع الذبائح المختلط میتتها بمذکاها ...) چیست؟

یکی دیگر از شواهـدی است که شـیخ در اثبات مدّعای خود یعنی وجوب احتیاط می‌آورد و آن این است که: شخصـی از امام علیه السّلام راجع به میته و مذکائی که باهم مشتبه شده‌اند سؤال می‌کند که چه باید کرد؟ آیا حقّ استفاده از آن داریم یا نه؟

حضـرت می‌فرماید: هر دو را می‌توان به اهل کتاب یعنی مسـتحلّین میته فروخت. مفهوم این منطوق این است که به غیر مستحل نباید فروخت.

کیفیت استدلال به حدیث مزبور چگونه است؟

این است که امام علیه السّلام فروش چنین مشتبهی را مقیّد فرمود به مستحلّ.

اگر ارتکاب هر دو طرف شبهه و یا لااقل یک طرف شبهه هم لا علی التعیین برای مسلمان جایز بود امام چنین قیدی را نمی‌آورد.

پس این کاشف است از لزوم احتیاط و اجتناب غیر مستحلین از دو طرف شبهه.

اگر به شیخ اشکال شود که این حدیث تنافی دارد با عموماتی که دلالت دارند بر حرمت بیع میته و به عمومشان شامل مستحلّ و غیر مسـتحل هر دو می‌شونـد و یا اینکه صـراحتا گفته‌انـد بیع میته جایز نیست حتّی به کفّار و لـذا نمی‌توان به این حدیث عمل نمود، چه پاسخ می‌دهد؟

می‌فرمایـد: نیـازی به طرح این حـدیث نمی‌باشـد و مـا آن را به نحوی توجیه می‌کنیم که نه تنها منافی با عمومات مزبور نباشـد بلکه قابل جمع هم باشد.

توجیه جناب شیخ از حدیث مزبور چگونه است؟

۱- می‌تواند از بیع مجموع میته و مذکّی، خصوص مذکّی را قصد کند و ثمن را در مقابل آن قرار دهد.

۲- اگر میته را نیز در قصـد دخـالت می‌دهـد می‌شود به لحـاظ آن اجزائی باشـد که روح در آنها حلول نکرده مثل پشم، مو، کرک.

پس منافاتی پیش نمی‌آید.

حاصل مطلب در (و قد یستأنس له: بما ورد من وجوب القرعهٔ ....) چیست؟

بیان قول سوم یعنی قول به وجوب قرعه در مسئله علم اجمالی و موافقت قطعیّه است، به این معنا که:

- حرام واقعی را باید با قید قرعه مشخّص کرده، از آن اجتناب کنیم و طرف دیگر را مرتکب شویم.

قول به قرعه با کدامیک از موافقت قطعیه و موافقت احتمالیّه توافق دارد؟

میانگین این دو قول است، بدین معنا که از جهتی با موافقت قطعیّه و از جهتی با موافقت احتمالیّه می‌سازد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۸، ص: ۱۳۵

چرا؟

زیرا معنـای وجوب قرعه برای تعیین حرام این است که تـا مـا قرعه نزنیم و حرام را بـا قیـد قرعه کنار نزنیم نبایـد هیـچ‌یک از اطراف شبهه را مرتکب شویم، بلکه باید از هر دو یا همه اطراف اجتناب نمائیم.

حـال تـا قبـل از قرعه که وجوب اجتنـاب است با موافقت قطعیّه می‌خوانـد و بعـد از قرعه که یک طرف کنار زده می‌شود با موافقت احتمالیّه.

منتهی تا بدین جا قول به قرعه با قول دوّم یعنی موافقت احتمالیه سازگارتر است.

چرا؟

چون قول دوّم یعنی موافقت احتمالیّه نیز ارتکاب بعضی را جایز می‌داند، لکن تخییرا و نه تعیینا.

قائلین به قرعه برای اثبات مدّعای خود به چه دلیلی تمسّک نموده‌اند؟

به روایت خـاصّه‌ای که در بـاب علم اجمـالی از یحیی بن اکثم از امـام جواد علیه السّـلام نقـل شـده و آن این است که راوی از امام

سؤال نمود که یا ابن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله:

گله گوسفندی است که چوپان با یکی از گوسفندان آن به قبیح جمع شده بعد هم گوسفند موطوء را به میان گله رها کرده و اکنون مشخص نیست که کدامیک از این گوسفندان است. چه باید کرد؟

حضرت فرمودند:

گوسفندان را دو قسمت کنید، سپس قرعه بزنید، تیر قرعه و یا نوشته به نام هر طرف که در آمد این تقسیم را در طرف دیگر انجام دهید. دوباره این قسم دیگر را تقسیم و قرعه بزنید، قرعه حلال به هر قسم که اصابت نمود آن را کنار گذاشته، سراغ قسم بعدی بروید.

حال هرکدام به اسم قرعه در آمد نجی و دوباره آن قسم دیگر را قسمت قرعه بزنید تا یکی باقی بماند و به اسم حرام از این گلّه خارج شود.

نتیجه اینکه:

مورد، مورد علم اجمالی است و حضرات نیز برای تعیین حرام فرمان قرعه را داده‌اند.

پاسخ شیخ به قائلین به قول قرعه چیست؟

اولا: اصل حکم وجوب قرعه در ما نحن فیه برخلاف قواعد مسلّمه این باب یعنی قاعده احتیاط و اشتغال است.

ثانیا: مشهور چه قائلین به موافقت قطعیّه و چه قائلین به موافقت احتمالیّه به آن عمل نکرده‌اند.

قائلین به موافقت قطعیه از آن اعراض کرده‌اند، چون‌که آنها قبل و بعد از قرعه مطلقا احتیاطی هستند.

قائلین به موافقت احتمالیّه به آن عمل نکردند چونکه این‌ها نیز چه قبل از قرعه و چه بعد از قرعه، حکم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۳۶

به جواز ارتکاب بعضی از اطراف شبهه منتهی لا علی التعیین نموده‌اند.

پس مشهور توجهی به حدیث نکرده و حدیث دچار ضعف شده است و لذا باید دید که مشهور با این حدیث چه کرده‌اند؟

مراد از (نعم، هی دالهٔ علی عدم جواز ارتکاب شیء منها قبل القرعهٔ ...) چیست؟

توضیحی است بر و قد یستأنس بدین معنا که برخی که با شیخ هم عقیده بوده و قول به احتیاط را قبول دارند، خواسته‌اند که از این روایت هم به نفع احتیاط استفاده کنند چونکه روایت می‌فرماید تا زمانی که قرعه نزده‌ای باید از همه اطراف شبهه اجتناب کنی.

و این همان مطلبی است که ما می‌گوئیم و لذا روایت مؤیّد مطلب ماست منتهی وجوب این اجتماع مقیّد شده است تا زمان قرعه.

مراد از (هذا، و لکن الانصاف: انّ الرّوایهٔ ادلّ علی مطلب الخصم ...) چیست؟

نظر جناب شیخ است مبنی بر اینکه انصاف این است که این روایت از یک جهت نه به درد ما می‌خورد و نه به درد خصم ما و از یک جهت هم بیشتر به درد خصم می‌خورد تا به درد ما.

مراد شیخ از مطلب اخیر چیست؟

این است که این حدیث یا دلالت دارد بر وجوب قرعه و یا بر استحباب آن.

اگر بر وجوب قرعه دلالت کند به درد هیچ‌یک از طرفین نمی‌خورد، چرا که ما مطلقا احتیاطی هستیم و قرعه را قبول نداریم و خصم ما نیز مطلقا به عدم احتیاط قائل است، چه قبل از قرعه و چه بعد از قرعه و لذا هیچ‌یک وجوب قرعه را قبول نداریم.

نکته: چنانکه قبلا هم متذکر شدیم حدیث مزبور تا قبل از قرعه اجازه ارتکاب را به ما نمی‌داد و لذا از این جهت می‌توان گفت که با نگاه اولیه حمایت از ما می‌کند. چرا؟

زیرا ما هم می‌گوئیم: در شبهه محصوره باید از همه اطراف اجتناب نمود. سپس شیخ می‌فرماید: با مداقّه متوجه می‌شویم که این

حدیث حمایت از قول خصم می‌کند که می‌گوید:

یجوز الارتکاب ما عدا مقدار الحرام.

چرا؟

زیرا این حدیث یا دالّ است بر وجوب قرعه یا دالّ است بر استحباب آن اگر ظهور در وجوب داشته باشد، نه به درد ما می‌خورد و نه به درد خصم. چرا که ما احتیاط را واجب دانسته و قرعه را کافی ندانستیم، خصم ما نیز قرعه را واجب نمی‌داند بلکه می‌گوید: هریک را که خواستید حلال و هرکدام را که خواستید حرام بگیرید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۳۷

و اگر حمل بر استحباب شود، به درد ما نمی‌خورد چون‌که ما احتیاط را واجب می‌دانیم لکن به درد خصم می‌خورد. چرا؟

زیرا معنای استحباب قرعه این است که بدون قرعه نیز ارتکاب بعض الاطراف جایز است منتهی قرعه بزنیم و طرف حرام را معیّن کنیم بهتر است.

حال خصم نیز حرفش همین است چرا که می‌گوید: مقداری از آن حلال، مقداری هم حرام حدیث هم می‌گوید: مقداری حلال و مقداری حرام.

نکته: تا بدین جا سه قول را در باب موافقت قطعیّه ذکر نمودند، لکن قول چهارم که قول به تفصیل است در تنبیهات این مسئله خواهد آمد.

تلخیص المسائل

موضوع بحث در مقام دوّم چیست؟

این است که حالا که مخالفت قطعیّه در موارد علم اجمالی حرام شد و گفتند که انائین مشتبهین را نمی‌شود مرتکب شد آیا موافقت قطعیّه واجب است و باز باید از هر دو اناء اجتناب نمود؟ و یا اینکه موافقت احتمالیه نیز جایز است و می‌توان یکی را مرتکب شد؟

جناب شیخ چه پاسخی به سؤال مزبور می‌دهید؟

- موافقت قطعیه را واجب می‌دانم، لذا باید احتیاط کرده از هر دو اناء اجتناب کنید.

آیا اقوال دیگری در رابطه با مورد سؤال وجود دارد؟

بله برخی معتقدند ارتکاب احدهما المشتبهین جایز است و لذا باید از یکی اجتناب و یکی را مرتکب شد.

برخی هم معتقدند چون تشخیص حلال و حرام (و یا خلّ و خمر) مشکل است باید با قرعه مشکل را حل نمود.

در مقام قبلی که بحث از حرمت مخالفت قطعیّه بود چه اقوالی وجود داشت؟

یک قول این بود که مخالفت قطعیّه جایز است و می‌توان هر دو طرف شبهه را مرتکب شد. چرا که علم اجمالی بلااثر بوده و کالجهل رأسا است.

این‌ها همان کسانی هستند که به حتّی تعلم انه حرام بعینه، استناد نمودند.

- یک قول این بود که ارتکاب مشتبهین جایز است و لکن تدریجا و نه دفعهً.

- یک قول این بود که اگر هر دو دفعهً قابل ارتکاب باشند، ارتکابشان جایز نیست و لکن اگر معا قابل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۳۸

ارتکاب نیستند مثل مباشرت مرأتین می‌توان هر دو را اما به تدریج مرتکب شد.

- یک قول از صاحب حدائق این بود که اگر تکلیف واحد بالنوع باشد، مخالفت جایز نیست و لکن اگر مختلف بالنوع باشد مثلا

خل او خمر مخالفت جایز است.

- یک قول هم از خود ماست که حرمت مخالفت قطعیّه بود.

روی هم در این دو مقام چند قول وجود داشت؟

هشت قول.

و لکن اگر یکی از دو قول شما با تحلیل ببریم می‌شود هفت قول.

چگونه تحلیل می‌برید؟

بدین گونه که شما در مقام اول نظرتان حرمت مخالفت قطعیه است و این مستلزم این است که در مقام دوّم بشود وجوب موافقت قطعیه.

بنابراین دو قول نیست و یک قول است.

جناب شیخ دلیل شما بر وجوب موافقت قطعیّه در مقام دوّم چیست؟

تلازم میان موافقت و مخالفت در دو مقام. یعنی وقتی در مقام اوّل پذیرفتیم که مخالفت قطعیّه حرام است، در آن طرف هم موافقت قطعیّه واجب است.

چگونه می‌شد که علم اجمالی بی‌اثر بوده و مخالفت قطعیّه هم حرام نباشد؟

با شرایط ذیل:

۱- الفاظ وضع شده باشند برای معانی معلومه، مثلا وقتی گفته می‌شود الخمر حرام یعنی الخمر المعلوم حرام.

۲- اگرچه این الفاظ برای معانی معلومه وضع نشده‌اند، ولی شارع این الفاظ را اخذ کرده باشد برای این موضوعات و فرموده: الخمر المعلوم حرام.

۳- اگر هیچ‌یک از دو مطلب فوق هم قابل قبول نبوده باشد، ولی علم تفصیلی شرط تنجز تکلیف باشد. یعنی مادامی‌که حرمت یک شیء را عینا نمی‌دانی، حرمت بر تو منجّز نیست.

آیا شما این سه طریق را می‌پذیرید؟

خیر هیچ‌یک از سه طریق را نمی‌پذیریم و لذا مخالفت قطعیّه حرام و در مقام دوّم نیز موافقت قطعیّه واجب است.

چرا در مقام دوّم چاره‌ای جز موافقت قطعیّه نداریم؟

زیرا مفرّ دیگری ندارید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۳۹

چرا؟

زیرا:

هریک از دو اناء مشتبه را بخواهید مرتکب شوید احتمال عقاب در آن وجود دارد.

دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

پس: اجتناب از هر دو اناء واجب است.

بنابراین یا باید مخالفت قطعیّه حرام نباشد و یا وقتی حرام شد، موافقت قطعیّه باید واجب باشد.

جناب شیخ چه تفاوتی در قبح عقاب بلابیان و دفع عقاب محتمل وجود دارد؟

قبح عقاب بلابیان مربوط به شک در تکلیف است و حال آنکه دفع عقاب محتمل مربوط به مکلّف به است.

جناب شیخ در مقابل وجوب موافقت قطعیّه می‌گویند: موافقت احتمالیّه کفایت می‌کند یعنی می‌شود در انائین مشتبهین یکی را

مرتکب و از یکی اجتناب نمود، چه می‌فرمائید؟

دلیل حضرات چیست؟

پنج وجه و یا دلیل بر اثبات مدّعای خود ذکر نموده‌اند.

وجه و دلیل اولشان بر کفایت موافقت احتمالیه چیست؟

جمع بین الدلیلین است چرا که ما در شبهه محصوره دو جور دلیل داریم.

مراد از دو دلیل چیست؟

۱- اجتنب عن الخمر است ۲- کل شیء لک حلال حتّی تعلم انّه حرام

- یک وقت هست که ما دو اناء داریم اجمالا می‌دانیم یکی خلّ و یکی خمر است دلیل اجتنب از ما می‌خواهد که از خمر اجتناب کنیم.

- یک وقت هم هست که ما دو اناء داریم، لکن نمی‌دانیم که این یکی اناء فی حدّ نفسه حلال است یا حرام و یا آن یکی اناء فی حدّ نفسه حلال است یا حرام؟

قاعده کل شیء لک حلال می گوید: چیزی را که نمی‌دانی حلال است یا حرام برای تو حلال است.

نتیجه این دو دلیل چیست؟

به دلیل اینکه اجتنب عن الخمر روی مورد نظر دارد، تعارض اصلین پیش می‌آید.

چرا؟

زیرا شما اجمالا می‌دانی که یکی از این دو ظرف خمر است حال اگر در این یکی اصالهٔ الطهاره جاری کنی، تعارض پیدا می کند با اصالهٔ الطهاره در آن یکی اناء.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۴۰

به عبارت دیگر اصل حلیّت در این اناء تعارض می کند با اصل حلیّت در آن اناء.

برای رفع تعارض چه می کنند؟

می گویند: اگر یکی از دو اناء را به شرط اجتناب از اناء دیگری مرتکب شویم اشکال رفع می‌شود چرا که یکی می‌شود سهم کل شیء لک حلال و دیگری می‌شود سهم اجتنب عن الخمر.

جناب شیخ چه پاسخی به دلیل اول حضرات می‌دهید؟

وقتی پای علم اجمالی در کار است، قاعده اشتغال حاکم بر اصالهٔ الحلیّه است چرا که اصالهٔ الحلیّه مربوط به جائی است که شما شک می کنید آیا فلان شیء حلال است یا حرام و در اینجا علم اجمالی برای شما شکی باقی نمی‌گذارد که یکی از دو ظرف خمر است و تکلیف را بر شما منجّز می کند و لذا هریک را که مرتکب بشوی احتمال عقاب دارد و دفع عقاب هم واجب است و در دفع عقاب، من باب مقدّمه علمیه باید از هر دو طرف اجتناب نمود.

به عبارت دیگر:

قاعده اشتغال و یا قاعده دفع عقاب محتمل بر قاعده کل شیء لک حلال حکومت دارد.

به عبارت دیگر:

برآن نظر تفسیری دارد، می‌گوید: تو مال جائی هستی که علم اجمالی وجود ندارد در حالی که در ما نحن فیه چنین علمی وجود دارد و میدان حکومت علم اجمالی است.

وجه و دلیل دیگر حضرات چیست؟

این است که کل شیء حلال در ما نحن فیه ایجاب می‌کند که مقداری از مشتبه حلال باشد و مقداری حرام به عبارت دیگر چیزی که نمی‌دانی حلال است یا حرام، بنا بگذار بر حلال بودن و خلّ بودنش و احتمال حرمت و خمر بودنش را ملغی کن.

منتهی:

۱- نسبت به موارد شک بدوی اعم از اینکه یکجا باشد و یا متفرقه می‌گوید: بنا را بگذار بر حلیّت و هریک را که چنین کنی و مرتکب شوی با دیگر مورد آن منافاتی ندارد.

۲- و لکن در موارد علم اجمالی که انائین مشتبهین است اگر به اوّلی که برخورد می‌کنی بنا را بگذاری بر حلیّت، مستلزم این است که در آن یکی بنا را بگذاری بر خمریت.

پس یکی را به‌عنوان حرام کنار بگذار تا ما عد الحرام برای تو حلال باشد.

نکته: گفته شد که حدیث در دو معنا استعمال نشده، بلکه این خصوصیت مورد است که فرق می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۴۱

در پاسخ به این‌ها چه می‌گوئید جناب شیخ؟

اولا: کل شیء حکم‌سازی می‌کند و نه موضوع‌سازی.

یعنی حدیث نمی‌گوید که تو بنا بگذار که این ظرف خمر است و آن یکی خلّ است این در صلاحیت و وظیفه حدیث مزبور نیست، بلکه می‌گوید: بنا را بگذار بر حلال بودنش و یا بر حرام بودنش که این حکم‌سازی است.

ثانیا: کل شیء بدین معناست که در هر مشتبهی یکنواخت حرکت کرده و میان مشتبه‌ها فرق نگذار، چرا که می‌گوید هر شیء مشکوکی بر تو حلال است.

حال همان‌طور که در موارد شک بدوی و لو ۱۰ یا ۱۰۰ و یا ۱۰۰۰ ظرف باشد و همه مشکوک و تو در همه کل شیء را اجرا می‌کنی در مورد علم اجمالی هم انگشت روی هر انائی که بگذاری مشکوک است و کل شیء می‌گوید: هر مشکوکی حلال است و تمام مشترکات را یک جور حساب کنید.

پس اگر علم اجمالی منجّز تکلیف است باید قاعده اشتغال را اجرا کنید و نه کل شیء را و اگر علم اجمالی منجّز تکلیف نیست و کالجهل رأسا است، کل شیء را در تمام موارد و ظروف اجرا کن.

ثالثا: شما گفتید: کل شیء در انائین مشتبهین بدین معناست که در یکی از دو اناء بنا را بر حلیّت و یا خلیّت می‌گذاریم و در دیگر اناء بر حرمت و خمریت از شما می‌پرسیم:

خلّ بودن احد الاناءین، شرعا مستلزم خمر بودن اناء دیگر است و یا عقلا.

شما خواهید گفت: عقلا و لکن به شما می‌گوئیم مقارن اتفاقی است و نه لازمه عقلی چرا که ممکن است آن اناء دیگر آب باشد و یا شربت و نه خمر و ممکن است که خمر باشد و هکذا امثالهم.

خلاصه: کل شیء فقط می‌تواند بگوید این اناء حلال است و لکن نمی‌تواند بگوید که حتما آن یکی حرام است یعنی اصول اگر یک حکم در یک طرف اثبات کردند، نمی‌توانند در طرف دیگر نقیض آن را ثابت کنند.

جناب شیخ اگر حضرات دلیل سومی آورده بگویند کل شیء هر دو اناء را حلال می‌کند منتهی دلیلی خارجی است که ایجاب می‌کند وقتی یکی از انائین را خوردیم، دیگری را نخوریم و آن مطلب خارجی علم به ارتکاب حرام است.

یعنی اگر اناء دومی را هم مرتکب شویم لازم می‌آید که علم برای ما حاصل شود که مرتکب حرام شده‌ایم، علم به ارتکاب حرام هم حرام است.

پس کل شیء منهما بشرط الانضمام دیگری به‌عنوان مجموع حرام و لکن بشرط الانفراد حلال است. به عبارت دیگر یکی از دو

طرف مجاز و طرف دیگر ممنوع چه پاسخ می‌دهید؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۴۲

از این‌ها می‌پرسم که اینکه شما گفتید:

اگر انـاء دوّم را بخورم، علم به ارتکـاب حاصل می‌شود و علم به ارتکاب حرام، حرام است و لـذا نبایـد علم به ارتکاب حاصل شود مرادتان چیست؟

آیا مرادتان این است که ارتکاب حرام، حرام نیست ولی علم به ارتکاب حرام، حرام است یعنی آیا خوردن خمر اشـکال نـدارد ولی علم به ارتکاب خمر، حرام است اگر این مراد شما باشد، به شما می گویم:

دلیلی بر حرمت چنین علمی وجود ندارد. آن علمی که اشـکال دارد، علمی است که در اثر تجسّس در احوالات و مسائل خصوصی مردم حاصل می‌شود.

و لذا این گونه بگوئید:

اگر علم اجمالی منجّز تکلیف است حقّ نـداری هیـچ‌یک از انائین را مرتکب شوی نه اولی و نه دومی، چرا که احتمال عقاب دارد و دفع عقاب محتمل هم واجب است.

و اگر علم اجمالی منجّز نیست می‌توانی هر دو را مرتکب شوی و عقاب ندارد.

جناب شیخ تا بدینجا روی علم به ارتکاب بحث کردید، مطلب دیگری هم دارید؟

به حضرات می گویم:

- اگر مرادتـان از علم به ارتکـاب به حرام این است که مخـالفت معلومه لازم می‌آیـد تفصـیلا کـان او اجمالا و نه مخالفت محتمله، معنای حرمت مخالفت معلومه تفصیلیه این است که هر دو اناء را می‌شود مرتکب شد منتهی تدریجا و نه دفعهٔ.

چرا که اگر دفعهٔ مرتکب شویـد می‌شود مخالفت معلومه تفصـیلیه، لکن اگر تـدریجا مرتکب شوید، دیگر مخالفت معلومه تفصـیلیه نبوده و اشکالی ندارد.

پس شما اجازه دارید که در شبهه محصوره همه را مرتکب شوید و لکن تدریجا.

- اگر مرادتـان از علم به ارتکـاب این است که مخـالفت معلومه ممنوع است، چه معلومه اجمالیّه و چه معلومه تفصـیلیّه، معنایش این است که هر دو را بخوری چه دفعهٔ و چه تدریجا حرام است. چرا که مخالفت معلومه است.

جناب قمی:

ترس شـما نه از علم است و نه از مخـالفت علمیه تفصـیلیه، بلکه ترس شـما از مخـالفت علمیه است چه اجمالیه باشـد و چه تفصـیلیه، بدین معنا که اگر انسان احدهما را بخورد مخالفت علمیه تفصـیلیّه حاصل نمی‌شود بلکه اگر هر دو را بخورد مخالفت علمیه حاصـل می‌شود چه دفعهٔ و چه تدریجا.

بله، جناب قمی شما از مخالفت علمیه می‌ترسید، منتهی برگشت این حرف به همان علم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۴۳

پس شـما که می گوئیـد من از مخـالفت علمیه می‌ترسم، در حقیقت از همـان علم به ارتکاب می‌ترسـید و الّا اگر از خمر بترسـید که احدهما هم حرام است و ما به شما گفتیم که علم ترس ندارد.

جناب شیخ، مرحوم نراقی می گوید: اگر هر دو اناء را بخورد مجموع به اعتبار جزء حرامش حرام می‌شود چه پاسخی می‌دهید؟

از او می‌پرسم که مراد شما از حرمت مجموع چیست؟

زیرا در مورد علم اجمـالی که شـما اجمالا می‌دانی احـد الاناءین خمر است، در صورتی که خمر حرام باشـد، مجموع را لحاظ کنید

حرام است، منفرد هم باشد حرام است.

چرا؟

زیرا مجموع بودن در حرمت خمر دخالت ندارد، خمر یکی هم باشد حرام است بلکه اجتماع در علم دخالت دارد، یعنی اگر مکلّف هر دو را بخورد یعلم به اینکه شرب الخمر.

پس شما نیز از علم می‌ترسید و ما گفتیم که علم ترس و وحشت ندارد اگر حرام است، خمر است که حرام است منفردا کان او مجتمعا، بدانید یا ندانید.

جناب شیخ مرحوم نراقی در مطلب دیگر خود گفت کل منهما بشرط انضمام دیگری حرام است و لکن بشرط الانفراد نه، چه پاسخ می‌دهید؟

از او می‌پرسم که آیا این شرط الانضمام در حرمت دخالت دارد یا در حصول علم؟

باید بگوئید: در حرمت خمر دخالت ندارد، چرا که در مورد علم اجمالی که شما می‌دانی احد الاناءین خمر است، چه این شرط حاصل بشود، چه نشود خمر، خمر است و عقاب‌آور. یعنی یکی هم را بخورد و لو منفردا و در واقع خمر باشد عقاب‌آور است یکی را بشرط الانضمام دیگری هم بخورد حرام است.

پس این شرط شما در حرمت خمر دخالت ندارد، اگر حرام باشد بدون این شرط هم حرام است و اگر حرام هم نباشد با این شرط حرام نخواهد شد.

پس این شرط در علم به ارتکاب تأثیر دارد بدین معنا که در علم اجمالی به حرمت احد الاناءین ارتکاب احدهما بشرط انضمام دیگری موجب علم به ارتکاب حرام است.

پس باز هم ترس شما از علم به ارتکاب است، چون گفتید: کل منهما بشرط الآخر و ما به شما گفتیم که علم نگرانی ندارد، آنچه نگرانی دارد مربوط به خمر است.

جناب شیخ این قائلین به موافقت احتمالیّه می‌گویند از روایات اهل بیت استفاده می‌کنیم که در مورد شبهه می‌توان یک مقدار را مرتکب شد و یک مقدار را کنار زد و در این مورد هم حدیث سماعه را مطرح کرده‌اند و گفته‌اند که امام در مقابل آن سؤال‌کننده فرمود:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۴۴

آیا این اموال به دست آورده را با مال خودش مخلوط کرده و یا جدا و مشخّص است اگرچه او مشخص است در حکم مجهول المالک است و باید به صاحبش برسد.

اگر مخلوط شده به‌طوری که غیر قابل جدا کردن و تمایز است، می‌تواند از آن صدقه بدهد و یا حجّ کند و یا ... و اشکالی ندارد.

حال این مطلب مربوط به ما نحن فیه است، چرا که می‌گوید: مالی که حلال و حرامش معلوم نیست می‌توان در آن تصرّف نمود.

لذا چون در انائین مشتبهین حلال و حرام باهم مشتبه شده و از همین قبیل‌اند، تصرّف در آن مشکل نداشته و می‌توان مرتکب شد.

به عبارت دیگر اگر در آن مال مشتبه تصرّف بلااشکال است در انائین مشتبهین نیز بلااشکال است. چه پاسخ می‌دهید؟

ابتدا از او می‌پرسیم که مدّعای شما چه بود؟

می‌گوید: این بود که در انائین مشتبهین می‌شود یکی را خورد یکی را کنار گذاشت.

می‌پرسیم برداشتتان از حدیث مزبور چیست؟

می‌گوید این است که مکلّف می‌تواند به مقدار حلال در آن مختلط تصرّف نمود و لکن از مقدار حرامش باید اجتناب نمود. فی المثل صد هزار تومان دارائی دارد، اجمالاـ می‌داند که ده‌هزار تومان آن از ناحیه بنی امیّه است. به اندازه پنج هزار تومان از این

ده‌هزار تومان را خرج کنـد و به انـدازه پنج هزار تومان آن را کنار بگذارد. حال اگر منظور امام این باشد، این عین مدّعای ماست و اگر منظور امام این باشد که حال که مخلوط شده دیگر عیبی ندارد و همه‌اش حلال است.

از او می‌پرسیم که این حدیث در تعارض است با آیه شریفه لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل؟

می گوید: جمع بین دلیلین می‌کنیم تا رضایت هر دو حاصل شود.

چگونه؟

مقدار حرامش را کنار می‌زنیم تا آیه لا تأکلوا راضی شود، یک مقدارش را نیز تصرّف می‌کنیم تا حدیث سماعه رعایت شود.

پس حدیث سماعه چه با کمک و چه بدون کمک مثبت مدّعای ماست.

جناب شیخ پاسخ شما به این استدلال حضرات چیست؟

می گویم بله، ظاهر حدیث این است که فرد حقّ دارد در همه آن مال تصرّف کند لکن از ایشان می‌پرسم که منظور سائل از سؤالش چه بوده است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۴۵

آیـا مرادش این بوده است که آن شـخص یـک مقـدار از مال را خرج کنـد در آن امور ذکر شـده و بقیه آن را برای زنـدگیش نگه دارد؟

اگر این باشد پس امام اجازه تصرّف در همه مال را داده است، چرا که هم خرج کردن تصرّف است و هم نگهداری.[۴]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۸ ؛ ص۱۴۵

عبارت دیگر:

امام اجازه تصـرف فی البعض را نداده‌انـد، بلکه اجازه تصـرف فی الکل را داده‌اند. حال از آقای مسـتدل دوباره می‌پرسـیم که با این حدیث چه باید کرد؟

۱- یـا بایـد ظـاهر حـدیث را گرفته ملـتزم شویم به اینکه علم اجمـالی منجّز تکلیف نیست و کالجهـل رأسـا است و لـذا می‌توان همه اطراف شبهه را مرتکب شد.

در نتیجه در ما نحن فیه هم می‌توان انائین مشتبهین را مرتکب شد.

۲- و یا اینکه باید حدیث را توجیه نمود.

مستدل می گوید:

توجیه می کنیم.

از او می‌پرسیم که چگونه توجیه می کنید؟

می گویـد: میان حدیث سـماعه و ادلّه دیگر جمع می‌کنیم و نتیجه این جمع این می‌شود که مقداری را تصـرّف کرده، مقداری را هم کنار می گذاریم.

ما به جناب مستدل می گوئیم:

چرا این‌گونه توجیه شود که به نفع شما باشد، به نحوی توجیه می‌کنیم که به نفع ما باشد و توجیه ما بدین نحو است که می گوئیم: بله، در علم اجمالی مکلّف باید اجتناب کند، یعنی علم اجمالی موجب احتیاط است منتهی شارع مقدّس برخی موارد را تعبدا استثناء کرده است.

فی المثل مال ربوی، مادامی که مال ربوی مشـخّص و جـدا از مال فرد است، تصـرّف در آن حرام است و لکن اگر با مال او مخلوط

شده و غیر قابل تشخیص است، این مال حلال است، در باب میته ما هم همین گونه و هکذا یکی دو مورد دیگر. و لذا می گوئیم: اگر حدیث مزبور صحیح باشد یک حکم تعبّدی است در مورد خودش یعنی شما بگوئید شارع در سه مورد مال مخلوط را حلال کرده است، لکن شما دیگر به جاهای دیگر از جمله شبهه محصوره تعدّی نکنید که احتیاط در آنجا واجب است و باید از هر دو طرف شبهه اجتناب نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‏۸، ص: ۱۴۶

جناب شیخ امام روی چه حسابی اجازه چنین دریافتی را به آن شخص داده است؟

روی حساب قاعده ید.

فی المثل فردی مالی را به شما اعطاء می کند و شما شک داری که این ید، ید حقّه است یا ید عدوانی، قاعده ید ایجاب می کند که این ید را ید حقّه به حساب‌آوری است.

قبل از این هم گفتیم که وقتی یک حکم ظاهری روی موردی اجرا شد، برای دیگری حکم واقعی تلقی می‌شود.

لذا در اینجا هم وقتی طرف به شما مالی می‌دهد و شک داری که حلال است یا حرام، ید متّبع است.

جناب شیخ برمی گردیم به سخن شما که فرمودید مقتضی موجود و مانع مفقود مقتضی چه بود؟

در اجتنب عن الخمر، اجتناب از خمر معلوم بالاجمال بود.

یعنی از آن جهت که نمی‌دانی کدامیک از انائین مشخصا خمر است، از باب مقدمه علمیّه باید از هر دو طرف اجتناب کنی.

جناب شیخ شما علاوه بر طرح دلیل اصلیتان که قاعده اشتغال بود دو مؤیّد دیگر هم مطرح کردید که هریک از این دو مؤیّد نیز می‌تواند دلیل مستقلّی بر مدّعای شما باشد، خلاصه‌ای از دلیل اصلی و مؤیّدات خود را بیاورید؟

دلیل اصلی ما بر وجوب احتیاط در شبهه محصوره، قاعده اشتغال بود که برائت یقینیّه می‌خواهد.

یعنی پس از اینکه اجتناب از خمر بر ما منجّز شد، به هریک از انائین که معلوم بالاجمال‌اند دست بزنیم، احتمال عقاب دارد و دفع عقاب محتمل هم واجب است.

و لذا من باب مقدّمه علمیه اجتناب از دو اناء واجب است.

و امّا مؤیّدات ما دو دسته روایات بود: یک دسته روایاتی است که دلالت بر وجوب احتیاط دارد که باید در موارد شبهه و اختلاط حلال و حرام احتیاط نمود که روی روایات بحث کردیم.

جناب شیخ چه عیبی داشت که شما به همان دلیل اوّلتان بسنده می کردید؟ آیا اضافه کردن این مؤیّدات فایده‌ای دارد یا نه؟

بله فایده دارد و آن این است که اگر ما به قاعده اصلی قناعت می کردیم ممکن بود روزی دلیلمان محکوم واقع شود و این مؤیّداتی که آوردیم حاکم است و نه محکوم.

دلیل اصلی شما ممکن است محکوم کدام دلیل واقع شود؟

آن سه صنفی که خصم به آن استدلال می کرد از جمله کل شیء لک حلال، حدیث سماعه و صنف جواز الاخذ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‏۸، ص: ۱۴۷

چگونه دلیلتان محکوم اصناف مزبور می‌شد؟

از آنجا که ما گفتیم در انائین مشتبهین که شما نمی‌دانی این اناء حرام است یا آن اناء باید از هر دو اجتناب کنی، اگر دلالت این سه صنف را قبول می کردیم شک را برطرف کرده، حرام را برای ما اختیارا معیّن می کرد و می گفت:

هریک را که خواستی حرام و هریک را که خواستی حلال بشمار آور.

حال:

وقتی اختیار با ما باشد که کدام یک را حلال بدانیم و کدام را حرام، دیگر شکی باقی نمی‌ماند تا قاعده اشتغال که موضوعش شک است اجرا شود و ما از باب مقدمه علمیّه از دو طرف شبهه اجتناب کنیم.

خلاصه اگر دلالت این صنوف تمام بشود، موضوع قاعده اشتغال را که شک است از بین برده و این صنوف حاکم بر دلیل اشتغال می‌شود.

لکن این مؤیّداتی که گذشت: ۱- در مقابل آن سه صنف قرار گرفته و لو دلالتشان را تمام بدانیم، از حاکمیت آنها جلوگیری می کند.

۲- و یا حد اکثر این است که باهم تعارض کرده تساقط می کنند ۳- و یا اینکه مخصّص این اصناف سه گانه واقع می‌شود.

پس مؤیّدات ما محکوم اصناف سه گانه نخواهد بود.

جناب شیخ روی چه حسابی این دو صنف دلیل باهم تعارض می کنند؟

روی این حساب که اصناف ثلاثه بنا بر تقدیر تمامیّت دلالتشان می گویند:

احتیاط واجب نیست اما روایات مورد استدلال ما می گوید: احتیاط واجب است و این تعارض است.

جناب شیخ در صورتی که این تعارض واقع شود چه باید کرد؟

قاعده در متعارضین تخییر است.

هر کس بخواهد حدیث مورد استناد ما را اختیار کرده و می گوید احتیاط واجب است و هر که بخواهد اصناف ثلاثه را انتخاب کرده و می گوید احتیاط واجب نیست. پس هیچ‌یک حاکم بر دیگری نخواهد بود.

خلاصه اینکه: بنا بر تقدیر تمامیّت دلالتشان نسبت به دلیل اوّل ما حاکم می‌شوند و لکن نسبت به دلیل دوّم ما متعارضین و لکن ما دلالت آنها را تمام ندانستیم.

جناب شیخ دلیل بعدی شما چگونه مخصّص اصناف ثلاثه حدیث حضرات واقع شد؟

روی این حساب که اصناف ثلاثه اختصاص به مورد علم اجمالی نداشت و شامل شبهه بدویّه هم می‌شد و حال آنکه دلیل ما تنها علم اجمالی را در برمی گرفت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۴۸

پس آن اصناف ثلاثه عام است و دلیل شیخ که می گوید احتیاط واجب است، خاصّ است.

حال در تقابل عام و خاصّ می گوئیم: یقدّم الخاصّ علی العام این بود فایده مؤیّد اوّل ما.

جناب شیخ فایده مؤیّد دوّم شما چیست؟

این است که وقتی سلیقه ائمه و اصحاب و علماء این بوده است که در موارد شبهه محصوره از خیر همه اطراف شبهه می گذشتند و از همه اجتناب می کردند، ما هم بر همان سیره حرکت خواهیم کرد.

جناب شیخ یکی از اقوال در شبهه محصوره قرعه بود و این بر مبنای حدیثی است که یحیی بن اکثم از امام جواد سؤال کرد که: گله گوسفندی است، چوپان با یکی از این گوسفندان وطی کرده و لکن اکنون آن گوسفند در میان گله نامشخص است چه باید کرد؟

امام علیه السّلام فرمود: گله را دو قسم کرده قرعه بزنید قرعه به نام هر صنفی (حلال بودن) در آمد آن را کنار زده نصف دیگر را دو قسم کرده قرعه بزنید، قرعه (حلال) بودن به هر قسم اصابت نمود آن قسم را کنار بزنید تا سراغ قسم بعدی بروند و هکذا.

پس هرکدام به اسم قرعه در آمد حلال نجی و آن دیگری را باز قسمت کرده قرعه بزنید تا یکی بماند و به اسم حرام از این گلّه خارج شود. چه پاسخ می‌دهید و نظرتان چیست؟

شیخ می‌فرماید: به نظر ما عده کمی از علماء از این حدیث استفاده کرده و گفته‌اند که در شبهه محصوره وظیفه قرعه است.

پس مشهور با این حدیث چه کرده‌اند؟

یا طرح کرده‌اند و یا در مورد مربوطه و خاصّ به خودش به آن عمل کرده‌اند لکن در دیگر موارد مثل علم اجمالی آن را اجرا نکرده‌اند.

جناب شیخ این حدیث حامی قول به احتیاط است و یا حامی کسانی که می‌گویند: ارتکاب ما عد مقدار الحرام جایز است؟

با مداقّه متوجه می‌شویم که این حدیث قول یجوز الارتکاب را حمایت می‌کند. چرا؟

زیرا این حدیث:

۱- یا دال است بر وجوب قرعه یا دالّ است بر استحباب قرعه. اگر ظهور در وجوب داشته باشد نه به درد ما می‌خورد و نه به درد خصم ما. چون ما احتیاط را واجب دانسته و قرعه را کافی ندانستیم، خصم ما نیز قرعه را واجب نمی‌داند و می‌گوید هرکدام را که خواستید حلال و هرکدام را که خواستید حرام بدانید.

پس به درد هیچ‌یک نمی‌خورد و لذا یا از آن اعراض می‌شود و یا در مورد خودش به آن عمل می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۴۹

۲- و یا دالّ است بر استحباب قرعه که در این صورت به درد ما نمی‌خورد. چرا که ما احتیاط را واجب می‌دانیم. لکن به درد خصم می‌خورد چرا که معنای استحباب این است که:

بالاخره یک مقدار از آن کل حرام است و یک مقدار حلال، منتهی بهتر است که آن مقدار حرام را با قرعه تعیین کنیم خصم هم حرفش همین است می‌گوید:

مقداری از آن حلال و مقداری نیز حرام است.

پس حدیث مزبور حمایت از قول یجوز الارتکاب ما عدا مقدار الحرام می‌کند.

خلاصهٔ بفرمائید از نظر شیخ انصاری صدور اذن و رخصت در مخالفت با بعضی از طرف‌های معلوم اجمالی در شبهه محصوره وجود دارد یا نه؟

ثبوتا، بله امکان دارد و لکن دلیل اثباتی بر صدور چنین اذن و رخصتی وجود ندارد؛ در نتیجه مخالفت قطعی حرام و موافقت قطعی واجب است.

نظر امام خمینی در این مسئله چیست؟

رأی حضرت امام در اینجا موافق و مطابق نظر شیخ است و اختلافی در کار نیست.[۵]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۵۰

تنبیهات شبهه محصوره متن: و ینبغی التنبیه علی أمور:

الأول أنّه لا فرق فی وجوب الاجتناب عن المشتبه الحرام بین کون المشتبهین مندرجین تحت حقیقهٔ واحدهٔ و غیر ذلک، لعموم ما تقدّم من الأدلّهٔ.

و یظهر من کلام صاحب الحدائق التفصیل، فإنّه ذکر کلام صاحب المدارک فی مقام تأیید ما قواه، من عدم وجوب الاجتناب عن المشتبهین، و هو: أنّ المستفاد من قواعد الأصحاب: أنّه لو تعلّق الشک بوقوع النجاسهٔ فی الإناء و خارجه لم یمنع من استعماله، و هو مؤیّد لما ذکرناه.

قال، مجیبا عن ذلک:

أوّلا: أنّه من باب الشبههٔ الغیر المحصورهٔ.

و ثانیا: أنّ القاعدة المذکورة إنّما تتعلّق بالأفراد المندرجة تحت ماهیّة واحدة و الجزئیات التی تحویها حقیقة واحدة إذا اشتبه طاهرها بنجسها و حلالها بحرامها، فیفرق فیها بین المحصور و غیر المحصور بما تضمّنته تلک الأخبار، لا وقوع الاشتباه کیف اتّفق، انتهی کلامه رفع مقامه.

و فیه- بعد منع کون ما حکاه صاحب المدارک عن الأصحاب مختصّا بغیر المحصور، بل لو شکّ فی وقوع النجاسة فی الإناء أو ظهر الإناء، فظاهرهم الحکم بطهارة الماء أیضا، کما یدلّ علیه تأویلهم لصحیحة علی بن جعفر الواردة فی الدم الغیر المستبین فی الماء بذلک-: أنّه لا وجه لما ذکره من اختصاص القاعدة.

أمّا أوّلا: فلعموم الأدلّة المذکورة، خصوصا عمدتها و هی أدلّة الاجتناب عن العناوین المحرّمة الواقعیّة- کالنجس و الخمر و مال الغیر و غیر ذلک- بضمیمة حکم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

و أمّا ثانیا: فلأنّه لا ضابطة لما ذکره من الاندراج تحت ماهیّة واحدة، و لم یعلم الفرق بین تردّد النجس بین ظاهر الإناء و باطنه، أو بین الماء و قطعة من الأرض، أو بین الماء و مائع آخر، أو بین مائعین مختلفی الحقیقة، و بین تردّده بین ماءین أو ثوبین أو مائعین متّحدی الحقیقة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۵۱

ترجمه:

[تنبیه اول:] عدم تفاوت اندراج مشتبهین در تحت حقیقت واحد و یا غیر واحده

اشاره

شیخ می‌فرماید:

در وجوب اجتناب از مشتبه به حرام میان اینکه مشتبهین تحت حقیقت واحده‌ای (مثل دو آب مشتبه) و یا تحت غیر حقیقت واحده (مثل خلّ و خمر) قرار بگیرند وجود ندارد (و این عدم تفاوت) به دلیل عمومیّت داشتن ادلّه است که (در رابطه با شبهه محصوره) گذشت.

نقل کلام صاحب مدارک توسط صاحب حدائق و از کلام صاحب حدائق (محدث بحرانی):

(پس از اینکه) ایشان کلام صاحب مدارک را در مقام تأیید رأی خودش مبنی بر عدم وجوب اجتناب از مشتبهین نقل نموده است و آن کلام این است که از فتوای اصحاب استفاده می‌شود که اگر شک به وقوع نجاست در داخل اناء و یا خارج آن تعلّق بگیرد (این شک) ممانعت از بکارگیری و استفاده از داخل این اناء نمی‌کند و این (فتوای اصحاب) مؤیّد آن مطلبی است که ما (صاحب مدارک) ذکر نمودیم (که احتیاط در مشتبهین واجب نیست).

تفصیل صاحب حدائق در مسئله در حالی که پاسخ می‌دهد از آن (کلام صاحب مدارک) می‌فرماید:

اولا: این مؤیّدی که شما (صاحب مدارک) آوردید از قبیل شبهه غیر محصوره است (چون اگر محصوره بود اصحاب فتوا بر وجوب احتیاط می‌دادند).

ثانیا: این قاعده (وجوب احتیاط در شبهه محصوره) مربوط است به افرادی که مندرج‌اند در تحت یک ماهیّت (مثل دو تا آب) و جزئیاتی که شامل می‌شود آن جزئیات را یک حقیقت (مثل مائین) وقتی پاکش با نجسش و حلالش با حرامش مشتبه شود.

در نتیجه فرق گذاشته می‌شود در آن، میان (شبهه) محصوره بودن و غیر محصوره بودن (در شبهه محصوره احتیاط واجب و در غیر محصوره لیس بواجب) به سبب آنچه روایات متضمّن آن‌اند. (یعنی اگر شبهه غیر محصوره باشد به کل شیء لک حلال تمسّک می‌شود و چنانچه شبهه محصوره باشد به احتط لدینک و یا الوقوف عند الشبهات خیر ...).

و (این تفاوتها میان محصوره و غیر محصوره، مربوط به متّفقة الحقیقه است) و نه اینکه این اشتباه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۵۲

چگونه اتفاق افتاده است. (به عبارت دیگر گفته‌اند احتیاط در اشتباهی نیست که به هر صورت اتفاق بیفتد، بلکه با شرط متّفقة الحقیقه بودن واجب است).

کلام صاحب حدائق تمام شد (و نتیجه این شد که فرق است میان متفقة الحقیقه و مختلفة الحقیقه).

مناقشه شیخ در کلام صاحب حدائق و در این کلام صاحب حدائق:

پس از منع (و عدم قبول) آنچه صاحب مدارک از اصحاب نقل نموده (و فرموده است که) اختصاص دارد به شبهه غیر محصوره، بلکه اگر در وقوع نجاست در داخل اناء و یا خارج اناء شک بشود، پس (باز هم) ظاهر (فتوای) اصحاب حکم به پاکی این آب است، چنانکه دلالت دارد بر این مطلب تأویل اصحاب از صحیحه علی بن جعفر به اینکه (این صحیحه) وارد شده است در مورد خونی است که وقوعش در آب یک ظرف (یا بیرون آن) نامشخص (و مشکوک) است، وجه و دلیلی بر اختصاص این قاعده (به متّفقة الحقیقة) وجود ندارد. (چرا؟)

زیرا:

اولا: به خاطر عمومیت ادلّه احتیاط (که هم متفقة الحقیقه را شامل‌اند، هم مختلفة الحقیقه را) به‌ویژه عمده آن ادلّه که عبارتست از ادلّه اجتناب از عناوین محرّم واقعی، مثل اجتنب عن النجس، اجتنب عن الخمر و اجتنب عن مال الغیر و غیر ذلک، به انضمام حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل.

ثانیا: ضابطه و میزان (مشخصی) برای آنچه از اندراج مشتبهین در تحت یک ماهیت (و به عبارت دیگر متّفقة الحقیقه بودن یا مختلفة الحقیقه بودن) ذکر نمود، وجود ندارد. (چرا که خلّ و خمر هم از نظر جسمیت متفقة الحقیقه‌اند، آن دو آب هم از نظر مایع بودن متحدند و خلاصه تمام اشیاء عالم از جهت وجود متفقة الماهیه هستند).

در حالی که فرقی میان تردّد نجس:

۱- بین ظاهر این ظرف و باطنش و یا میان آب و قطعه‌ای از زمین و یا میان این آب و مایعی دیگر و یا میان دو مایع (که این‌ها) مختلفة الحقیقه هستند (مثل خلّ و خمر).

۲- و بین دو آب یا دو لباس یا دو مایع (که این‌ها) متحدی الحقیقه‌اند) دانسته نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۵۳

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (انّه لا فرق فی وجوب الاجتناب عن المشتبه الحرام ...) چیست؟

نظر خود جناب شیخ است مبنی بر اینکه دلالت عام دلیل‌های پیشین، وجوب اجتناب را به صورت کلی در مشتبهین اثبات می‌کند چه تحت یک ماهیّت مندرج باشند، چه اینکه ماهیّت افراد مشتبه متفاوت باشد. زیرا با علم اجمالی، تکلیف منجّز متوجّه مکلّف است، پس مراعات آن بر او واجب است در نتیجه شرط صاحب حدائق را لازم نمی‌داند.

مراد از (و یظهر من کلام صاحب الحدائق التفصیل؛ فانّه ذکر کلام ...) چیست؟

این است که شیخ یوسف بحرانی صاحب فقه اخباری پس از نقل کلام صاحب مدارک وجوب احتیاط در معلوم اجمالی را مشروط به این دانسته است که افراد مشتبه تحت یک ماهیّت و حقیقت مندرج و از جزئیات یک حقیقت باشند.

فی المثل کسی قصد وضو ساختن دارد؛ اگر دو ظرف آب هم وجود داشته باشد که احتمال می‌رود هریک از آن دو ظرف نجس

باشد در حالی که علم به نجاست قطعی یکی از آن دو دارد. احتیاط در اینجا واجب و باید از هر دو آب اجتناب نمود. و اما اگر مثلاـ دو ظرف غذا هست و احتمال می‌رود که هریک از آن دو ظرف نجس باشد درحالی‌که علم به حرمت قطعی یکی از دو غذا دارد، در صورتی که از دو ماهیت و حقیقت باشند احتیاط و اجتناب لازم نیست.

مراد از (قال: مجیبا عن ذلک: ...) چیست؟

دو پاسخ از صاحب حدائق است به کلام صاحب مدارک مبنی بر اینکه:

اولا: مؤیّدی را که شما ذکر نمودید به درد مدّعایتان نمی‌خورد. چرا که مورد فتوای اصحاب شبهه غیر محصوره است و در شبهات غیر محصوره بالاجماع احتیاط واجب نیست و حال آنکه بحث ما در شبهات محصوره است.

ثانیا: اینکه ما می گوئیم در شبهات محصوره احتیاط واجب است، در خصوص مواردی می گوئیم که اطراف شبهه متّفقة الماهیّه باشند، بدین معنا که همه اطراف شبهه در تحت یک ماهیّت قرار بگیرند.

فی المثل شما اجمالاـ می‌دانی که یا این آب نجس است و یا آن آب دیگر که طرفین شبهه هر دو آب هستند. و یا فی المثل شما اجمالا می‌دانی که یا قسم خورده‌ای بر ترک نوشیدن این آب یا آن یکی آب و لذا احدهما قطعا حرام است درحالی‌که هر دو ماهیهٔ یکی هستند.

و امّا در مواردی که اطراف شبهه مختلفهٔ‌الماهیه‌اند ما نیز معتقد به وجوب احتیاط نیستیم بلکه ارتکاب را جایز می‌دانیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۵۴

فی المثل شما اجمالاـ می‌دانی که یا این مایع خمر است و آن دیگری سرکه و یا بالعکس. درحالی‌که این دو مایع ماهیتشان یکی نیست.

حال مؤیّدی را که شما آوردید از این قبیل است چرا که یک طرف مایع درون ظرف است و یک طرف زمین اطراف ظرف و کاملا مختلفهٔ الماهیّه.

عبارهٔ اخرای مطلب اخیر صاحب حدائق را به بیان دیگر بفرمائید؟

صاحب حدائق می‌فرماید:

مورد فتوای اصحاب با مورد محل بحث ما متفاوت است. چرا؟

زیرا مورد فتوای اصحاب در جائی است که اطراف شبهه مختلفهٔ‌الماهیّه‌اند، چون نمی‌دانیم که آب داخل ظرف نجس شده است یا خارج ظرف نجس شده است درحالی‌که آب و زمین اطراف ظرف ماهیهٔ متفاوت هستند.

از سخنان صاحب حدائق در ردّ کلام صاحب مدارک چه می‌فهمیم؟

می‌فهمیم که اگر اطراف شبهه مختلفهٔ الماهیّه باشند و نه متّفقهٔ الماهیّهٔ مثل مائع داخل اناء و زمین خارج اناء، علم اجمالی بلااثر است. پس احتیاط واجب نیست.

پاسخ شیخ به صاحب حدائق چیست؟

این است که در وجوب احتیاط فرقی میان موارد شبهه محصوره و موارد شبهه غیر محصوره وجود ندارد و امّا اینکه شما گفتید: مورد فتوای اصحاب شبهه غیر محصوره است و حال آنکه بحث ما در شبهات محصوره است به شما می گوئیم: اصحاب هم در فرض شبهه محصوره فتوا به عدم احتیاط داده‌اند، هم در فرض شبهه غیر محصوره به عبارت دیگر: اصحاب ما که در این مسئله احتیاط را واجب ندانسته‌اند:

۱- نه از این جهت است که در شبهه محصوره احتیاط وجود ندارد.

۲- و نه از این جهت است که شبهه غیر محصوره است.

به عبارت دیگر اصحاب هم در فرض محصوره بودن و هم در فرض غیر محصوره بودن این فتوا را داده‌اند علاوه بر اینکه شک در اینکه حرام در داخل ظرف افتاده یا در پشت و بیرون ظرف خود شبهه محصوره است و این حضرات در همین شبهه محصوره فتوا به عدم احتیاط داده‌اند.

از طرف دیگر شما گفتید که چون متفقهٔ الماهیّه نیستند، اصحاب چنین فتوائی داده‌اند.

- خیر به شما می گوییم:

فتوای ایشان از این جهت هم نیست، چرا که از نظر آنها مختلفهٔ الماهیّهٔ و متّفقهٔ الماهیّه تفاوتی ندارد،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۵۵

بلکه اگر بنا باشد احتیاط واجب باشد مطلقا واجب است و اگر هم واجب نباشد مطلقا واجب نیست.

با توجه به پاسخ شیخ به صاحب حدائق آیا سخن صاحب مدارک درست بوده و در موارد علم اجمالی احتیاط واجب نیست؟

خیر، زیرا هرکجا در موارد علم اجمالی یک طرف مورد ابتلاء باشد و طرف دیگر خارج از محل ابتلاء، علم اجمالی بلااثر بوده و از اثر می‌افتد.

حال ما نحن فیه نیز از این قبیل است. چرا که معمولا مایعات داخل ظرف مورد ابتلاء بوده و از آنها استفاده می‌شود و افراد با بیرون ظرف کاری ندارند.

و لذا از این باب است که احتیاط واجب نیست نه اینکه مطلقا احتیاط واجب نباشد.

به عبارت دیگر فتوای اصحاب مربوط است به محلّ ابتلا بودن یا نبودن مثل انائین مشتبهین بدین صورت که شما یک اناء دارید برادرتان هم یک اناء دارد، اجمالا می‌دانید که یکی از این دو اناء نجس است، حال شما و برادرتان با این دو اناء چه می کنید؟

معلوم است که هریک از اناء خودش استفاده می کند، زیرا علم اجمالی در اینجا اثر ندارد.

چرا؟

زیرا هریک از شما دو نفر محلّ ابتلایتان اناء خودتان است و نه اناء آن دیگری.

شما می گوئید: من یک اناء دارم که محل ابتلایم می‌باشد بدین معنا که نمی‌دانم پاک است یا نجس؟

شما می گوئید: ان‌شاءالله که پاک است.

به عبارت دیگر شما اجمالا می‌دانید که یکی از آن دو ظرف نجس است، خوب بدانید از کجا معلوم که اناء برادرتان نجس نباشد و این چه ربطی به شما دارد. مثل همان وجود منّی فی ثوب المشترک است.

حال در اینجا سؤال ما این است که محلّ ابتلای ما در اینجا داخل اناء است یا ظهر اناء؟

در پاسخ می گوئیم:

باید دید غالب چیست؟ آیا غالبا اشخاص از داخل اناء استفاده می کنند یا از خارج اناء؟

خواهید گفت: غالبا اشخاص با داخل اناء کار دارند و نه خارج آن.

حال اگر شما شک کنید که این خون و یا بولی که افتاده داخل اناء افتاده و یا در خارج آن؟ می گوئیم:

ان‌شاءالله که در داخل اناء نیفتاده بلکه در خارج آن افتاده و مایع داخل اناء قابل استفاده است.

پس خارج اناء محل ابتلاء نیست بلکه این داخل اناء است که محلّ ابتلاء است.

و لذا فتوای اصحاب مربوط به موردی است که داخل اناء محل ابتلاء باشد و نه خارج اناء.

در اینجاست که گفته‌اند: احتیاط واجب نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۵۶

شیخ چه پاسخی به پاسخ دوّم صاحب حدائق که گفت در مواردی که اطراف شبهه متفقهٔ الماهیهٔ باشند احتیاط واجب است، می‌دهد؟

می‌فرماید:

اولا: ادلّه احتیاط بویژه دلیل دوم، عمومیّت داشته و میان متفق الماهیّهٔ و مختلفهٔ الماهیّهٔ فرقی نمی‌گذارد.

و لذا در همه صور مقتضی موجود و مانع مفقود است و باید احتیاط نمود.

اگر از جناب شیخ بپرسیم چرا فرقی در میان این دو وجود ندارد چه می‌گوید؟

می‌گوید: به این جهت که همان ادلّه‌ای که در متفقهٔ الماهیّهٔ وجود دارد در مختلفهٔ الماهیّه وجود دارد که در مطلب قبل هم به آن اشاره فرمود.

یعنی وقتی شما در متفقهٔ الماهیّهٔ احتیاط را واجب می‌دانید روی این حساب است که شارع فرموده:

اجتنب عن النجس، و شما اجمالا ـ می‌دانی که یکی از دو آب نجس است. علم اجمالی هم منجّز تکلیف است و لذا به هریک که دست بزنی در آن عقاب محتمل وجود دارد، دفع عقاب محتمل هم که واجب است.

حال روی قاعده اشتغال که نشأت گرفته از اجتنب عن النجس است باید از هر دو اجتناب کنی.

از طرف دیگر سایر ادلّه‌ای که در مباحث آورده شد هم در متفقهٔ الحقیقهٔ و هم در مختلفهٔ الحقیقه هر دو جاری است.

پس وجهی وجود ندارد که صاحب حدائق میان آن دو فرقی بگذارد.

ثانیا: جناب صاحب حدائق مرادتان از ماهیّت چیست؟

آیا مراد شما از ماهیّت، همان ماهیّت صنفیّه است که اطراف شبهه در تحت آن باشند.

آیا مرادتان از ماهیت، ماهیّت نوعیّه است که افرادش در تحت آن باشند.

آیا مرادتان از ماهیت، ماهیّت جنسیه است این است کدام مراتب جنس؟

خلاصه اینکه:

در اینجا کلام شما مجمل و بدون ضابطه‌ای مشخّص است.

خلاصه مطلب و رأی شیخ در اینجا چه بود؟

می‌فرماید: در شبهه محصوره احتیاط واجب است بدون اینکه فرقی باشد میان اینکه متفقهٔ الماهیّه باشند مثل انائین مشتبهین و یا مختلفهٔ الماهیّهٔ باشند مثل خلّ و خمر و یا داخل اناء و خارج اناء.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۵۷

متن: نعم، هنا شیء آخر: و هو أنّه هل یشترط فی العنوان المحرّم الواقعی أو النجس الواقعی المردّد بین المشتبهین، أن یکون علی کلّ تقدیر متعلّقا لحکم واحد أم لا؟ مثلا: إذا کان أحد المشتبهین ثوبا و الآخر مسجدا، حیث إنّ المحرّم فی أحدهما اللبس و فی الآخر السجدهٔ، فلیس هنا خطاب جامع للنجس الواقعی، بل العلم بالتکلیف مستفاد من مجموع قول الشارع: «لا تلبس النجس فی الصلاهٔ»، و «لا تسجد علی النجس».

و أولی من ذلک بالإشکال: ما لو کان المحرّم علی کلّ تقدیر عنوانا غیره علی التقدیر الآخر، کما لو دار الأمر بین کون أحد المائعین نجسا و کون الآخر مال الغیر، لإمکان تکلّف إدراج الفرض الأوّل تحت خطاب «الاجتناب عن النجس» بخلاف الثانی.

و أولی من ذلک: ما لو تردّد الأمر بین کون هذه المرأهٔ أجنبیّهٔ أو کون هذا المائع خمرا.

و توهّم إدراج ذلک کلّه فی وجوب الاجتناب عن الحرام، مدفوع: بأنّ الاجتناب عن الحرام عنوان ینتزع من الأدلّهٔ المتعلّقهٔ بالعناوین الواقعیّهٔ، فالاعتبار بها لا به، کما لا یخفی.

و الأقوى: أنّ المخالفة القطعيّة فى جميع ذلك غير جائز، و لا فرق عقلا و عرفا فى مخالفة نواهى الشارع بين العلم التفصيلى بخصوص ما خالفه و بين العلم الإجمالى بمخالفة أحد النهيين، أ لا ترى أنّه لو ارتكب مائعا واحدا يعلم أنّه مال الغير أو نجس، لم يعذر لجهله التفصيلى بما خالفه، فكذا حال من ارتكب النظر إلى المرأة و شرب المائع فى المثال الأخير.

ترجمه: فرض سوم بله در اینجا بحث دیگری وجود دارد.

و آن (بحث) عبارتست از اینکه آیا شرط است در عنوان این حرام واقعی و یا نجس واقعی که مردّد شده است میان دو مشتبه که به‌هرتقدیر متعلّق حکم واحدی (مثل لا تشرب) باشد، یا اینکه نه (فرقی ندارد که متفقی الحکم یا مختلفی الحکم باشد)؟

فی المثل اگر یکی از مشتبهین ثوب باشد و دیگری مهر از آن جهت که عنوان حرام شده در یکی از آن دو پوشیدن است و در دیگری سجده کردن (که حکما مختلف‌اند). پس در اینجا یک خطاب جامعی برای نجس واقعی نیست، بلکه علم به تکلیف از روی‌هم‌رفته قول شارع (که فرموده) لباس نجس را در نماز نپوش و بر شیء نجس سجده نکن، استفاده می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۵۸

فرض چهارم و (آنکه) در اشکال (به آن) از این (قسم سوم) اولی و قوی‌تر است، آن صورتی است که محرّم به‌هرتقدیر عنوانی باشد غیر از عنوانی است که بر تقدیر دیگری است (یعنی اگر این یکی حرام است به‌عنوان نجس بودن است و اگر آن یکی حرام است به‌عنوان غصب بودن حرام است).

همان‌طور که اگر امر دائر باشد میان اینکه یکی از دو مایع نجس و دیگری مال غیر باشد به خاطر امکان اندراج فرض اوّل در تحت خطاب (واحد) اجتنب عن النجس، به خلاف فرض دوّم.

فرض پنجم و از این مشکل‌تر، آنجایی است که امر مردّد است بین اینکه این زن اجنبیّه است و یا این مایع خمر است؟

یک توهّم و دفع آن و توهم اندراج همه این پنجم قسم در تحت خطاب اجتنب عن الحرام (بدین معنا که خطاب اجتنب عن الحرام در تمام این پنج فرض متوجّه مکلّف است) دفع می‌شود به اینکه اجتناب از حرام عنوانی است که از ادلّه‌ای که به عناوین واقعیّه حرام (مثل اجتنب عن النجس، اجتنب عن الخمر و ...) تعلّق دارند انتزاع می‌شود و نه اینکه (یک خطاب اصلی و واقعی باشد).

پس (وقتی می‌خواهید خطاب تفصیلی را ملاحظه کنید) اعتبار (خطاب) به این عناوین اصلیه است و نه به آن عنوان انتزاعی، چنانکه روشن است.

مخالفت قطعیه در تمام این فروض ممنوع است سپس شیخ می‌فرماید: قول قوی‌تر این است که مخالفت قطعیّه در تمام این پنج قسم جایز نیست (و حرام است) و در نواهی شارع مقدّس میان علم تفصیلی (مکلّف) به خصوص آنچه با آن مخالفت می‌کند (که یک خطاب مشخص است) و میان علم اجمالی او به مخالفت یکی از دو خطاب (که یا اجتنب عن النجس است و یا اجتنب عن الغصب) عقلا- و عرفا تفاوتی وجود ندارد (یعنی کسی که نواهی خدای تعالی را مخالفت می‌کند چه تفصیلا بداند که با کدام خطاب مخالفت می‌کند و چه اجمالا بداند که با یکی از دو خطاب مخالفت می‌کند، در مخالفتش تفاوتی نیست).

آیا متوجّه نیستی که اگر (کسی) مایع واحدی را مرتکب شود در حالی که می‌داند آن مایع مال دیگری است و یا نجس است، به دلیل جهل تفصیلیش به آنچه مخالفت کرده، معذور نیست. پس این‌چنین است حال (و حکم) کسی که مرتکب نظر به آن زن شود و بنوشد این مایع را در مثال اخیر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۵۹

تشریح المسائل

مراد از (نعم هنا ...) چیست؟

مطلب دیگری است از شیخ مبنی بر اینکه شبهه محصوره در یک تقسیم به پنج قسم تقسیم می‌شود که از مجموعه این تقسیمات چهار تفصیل به دست می‌آید.

و لذا شیخ تقسیمات مزبور را یکی پس از دیگری مطرح کرده و مورد بررسی قرار می‌دهد تا مشخّص شود که کدامیک از این تفاصیل مورد نظر محدّث بحرانی است.

صورت اوّل این تقسیم‌بندی چگونه است؟

اطراف شبهه محصوره متفقهٔ الماهیّهٔ و الحکم و العنوان‌اند.

به عبارت دیگر حقیقت و ماهیتشان یکی است، حکمشان یکی است، عنوانشان هم یکی است مثل مائین مشتبهین که علم اجمالی به نجاست یکی از آن دو دارم و لکن نمی‌دانم که این یکی ظرف آب نجس است و واجب الاجتناب یا آن یکی ظرف آب حال در این مثال:

۱- هر دو متفقهٔ الحقیقه‌اند چونکه هر دو آب‌اند.

۲- هر دو متفقهٔ الحکم‌اند، چون که هریک نجس باشد حکمش لا تشرب است.

۳- هر دو متفقهٔ العنوان‌اند، چرا که اگر این یکی حرام باشد به خاطر نجس بودنش است آن یکی هم حرام باشد به خاطر نجس بودنش است، پس عنوان هر دو نجاست است.

و لذا در هریک که باشد می گوید: لا تشرب الماء النجس.

در اینجا اگر گفته می‌شود که از این ظرف ننوش به لحاظ این است که شاید در واقع همین ظرف نجس باشد و هر نجسی هم که حرام است و هکذا نسبت به ظرف دیگر.

نکته: در این قسم از شبهه همه حتی صاحب حدائق هم قبول دارند که احتیاط واجب است و باید از اطراف شبهه اجتناب نمود.

چون که در اینجا یک خطاب تفصیلی متوجه مکلّف است هرچند متعلّق آن مردّد میان این و آن است.

صورت دوّم این تقسیم‌بندی چگونه است؟

اطراف شبهه محصوره مختلفهٔ الماهیه است اگرچه متّفق الحکم و العنوان‌اند.

مثل مایعین مشتبهین که اجمالا می‌دانم یکی از آن دو در واقع خمر است و حرام و لکن تفصیلا نمی‌دانم کدام خلّ و کدام خمر است.

حال این دو مایع در اینجا:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۶۰

۱- مختلفهٔالماهیه‌اند، چرا که یکی خلّ و یکی خمر است.

۲- متفقهٔ الحکم‌اند، چون‌که این یکی مایع باشد حکمش لا تشرب است، آن یکی مایع باشد باز هم حکمش لا تشرب است.

۳- متفقهٔ العنوان‌اند، چرا که این یکی مایع حرام باشد به خاطر خمر بودنش حرام است آن یکی هم باشد، به خاطر خمر بودنش حرام است، یعنی که هر دو محتمل الخمریه هستند.

پس هر دو متعلّق لا تشرب واقع می‌شوند و هر دو محتمل الخمریه‌اند و لکن مختلفهٔالماهیه‌اند.

نکته: اگر مراد صاحب حدائق عدم وجوب احتیاط در این صورت باشد، بدین معنا که میان صورت اوّل و این صورت دوّم تفصیل قائل شده باشد به اینکه احتیاط در صورت اوّل واجب است و در این صورت دوّم واجب نیست به او پاسخ می‌دهیم که ادلّه وجوب احتیاط تعمیم داشته و فرقی میان صورت اول و دوّم نمی گذارند.

به عبارت دیگر: از صاحب حدائق می‌پرسیم چرا در صورت اوّل احتیاط واجب بود ولی در صورت دوّم واجب نیست؟ پاسخ

می‌دهد: چون مایعین در اینجا متحدة الماهیّة نیستند، بلکه مختلفةالماهیّه‌اند. و ما به او می‌گوئیم: ما یک اجتنب عن الخمر داریم و یک اجتنب عن النجس، حال ما اجمالا می‌دانیم که یکی از این دو خمر است و لذا مشمول اجتنب عن الخمر واقع می‌شود و برای دست‌یابی به چنین امری از باب مقدّمه علمیّه باید از هر دو طرف شبهه اجتناب نمود.

مقدمهٔ بفرمائید آیا در هر صورتی ارتکاب هر دو طرف شبهه مستلزم مخالفت قطعیّه با یک خطاب واحد معلوم بالتفصیل می‌شود یا نه؟

۱- گاهی ارتکاب مشتبهین مستلزم مخالفت قطعیّه با خطاب واحد معلوم بالتفصیل می‌شود: مثل صورت اوّل.

که ارتکاب هر دو طرف شبهه سبب مخالفت با خطاب اجتنب عن النجس می‌شود و مثل صورت دوم.

که ارتکاب طرفین شبهه سبب مخالفت با خطاب اجتنب عن الخمر می‌شود.

۲- و گاهی چنین ارتکابی مستلزم مخالفت قطعیّه با چنین خطابی نیست، بلکه حد اکثر مستلزم مخالفت قطعیّه با احد الخطابین لا علی التعیین و بلکه علی الترديد می‌شود مثل صورت سوم، چهارم و پنجم این تقسیم‌بندی که در مراتب بعدی به ترتیب خواهد آمد.

صاحب حدائق مخالفت با خطاب واحد معلوم بالتفصیل را در کدام صورت بلااشکال می‌داند؟ و چرا؟

در صورت دوم، زیرا که علم ندارد به توجّه یک خطاب تفصیلی تا امتثال لازم باشد در نتیجه اگر مکلّف را بر یکی از این دو عمل عقاب کنند، بلابیان بوده و بر امر مجهول واقع می‌شود و لذا عقل در حکم به قبح

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۶۱

چنین عقابی استقلال دارد. امّا در صورت اوّل که یک خطاب تفصیلی متوجّه مکلّف است و لو متعلّق آن مردّد میان این و آن باشد، در صورت ارتکاب طرفین مستحق عقاب است.

با توجه به مقدمه فوق صورت سوم و تفصیل دوّم تقسیم‌بندی مزبور چگونه است؟

اطراف شبهه مختلفة الماهیّة و الحکم ولی متّفق‌العنوان‌اند.

فی المثل علم اجمالی داریم که قطره‌ای بول افتاده است و لکن نمی‌دانم که روی این لباسم افتاده است تا نجس باشد و پوشیدن آن در حال نماز حرام باشد و یا روی مهر سجده من افتاده و نجس شده تا سجده برآن حرام باشد.

حال در اینجا:

۱- ماهیتها دوتاست یکی لباس و دیگری مهر محلّ سجده.

۲- حکم‌ها نیز دوتاست یکی لا تلبس و دیگری لا تسجد.

۳- لکن عنوانها متحد است و آن عنوان نجاست است.

یعنی اگر در واقع ما مخاطب به خطاب لا تلبس باشیم به لحاظ این است که لباس ما معنون به‌عنوان نجاست است.

و اگر در واقع مخاطب به خطاب لاـ تسجد باشیم به لحاظ این است که مهر ما معنون به‌عنوان نجاست است. به عبارت دیگر اگر لباس نجس باشد حکمش لا تلبس است و اگر مهر نجس باشد حکمش لا تسجد است در حالی که عنوانشان یکی است لباس باشد نجس است، مهر هم باشد نجس است.

در اینجا شاید مراد صاحب حدائق عدم وجوب احتیاط در این صورت سوم باشد.

به عبارت دیگر ایشان میان مواردی که اطراف شبهه در هر فرضی متعلّق یک حکم‌اند که همان صورت اوّل و دوم است و میان مواردی که اطراف شبهه در یک فرض دارای حکمی است و در فرض دیگر دارای حکمی دیگر است مثل همین صورت سوم که اگر در واقع لباس نجس باشد خطابش لا تلبس است و اگر مهر نجس باشد حکم و خطابش لا تسجد است، تفصیل قائل شده است.

یعنی در صورت اوّل و دوم احتیاط را واجب می‌داند ولی بر اساس مطالب مقدّمه در صورت سوّم احتیاط واجب نیست. زیرا در این

فرض مخالفت با خطاب واحدی که جامع میان آن دو باشد حاصل نمی‌شود و مخالفت با خطاب مردّد بین الخطابین هم مانعی ندارد.

به عبارت دیگر: در اینجا علم به خطاب تفصیلی وجود ندارد یعنی مکلّف نمی‌داند که خدا فرموده است لا تلبس و یا لا تسجد.

لذا وقتی علم به خطاب تفصیلی وجود نداشته باشد مشکل است که بگوئیم احتیاط واجب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۶۲

و لذا شیخ می‌فرماید: در فرض قبلی که صاحب حدائق اشکال کرد و گفت احتیاط واجب نیست، اشکالی وارد نبود و لکن وجوب احتیاط در این فرض مورد اشکال است.

صورت چهارم و تفصیل سوم از تقسیم‌بندی شبهه محصوره چگونه است؟

اطراف شبهه محصوره مختلفة العنوان‌اند لکن متفقة الماهیّه و متفقة الحکم‌اند به عکس صورت سوم.

فی المثل دو تا آب داریم که اجمالا می‌دانیم یا این آب نجس است و حرام و یا آن آب غصبی و حرام است. در اینجا ماهیتها یکی است، چرا که هر دو طرف آب است. حکمها نیز یکی است یعنی هریک که باشد حکمش لا تشرب است. لکن عنوانها دوتاست یکی به‌عنوان نجاست حرام است و یکی به‌عنوان غصبیت. حال شاید منظور صاحب حدائق از عدم وجوب احتیاط در این فرض باشد بدین معنا که در صورت اول، دوم و سوم احتیاط واجب است ولی در این صورت چهارم واجب نیست.

به عبارت دیگر شیخ می‌فرماید:

اشکال در وجوب احتیاط در این فرض بسیار قوی‌تر است از فروض قبل زیرا در صورت سوم می‌توان خطاب واحدی که قدر جامع باشد و ارتکاب هر دو طرف منجر به مخالفت به خطاب تفصیلی شود درست نمود و این خطاب خطاب اجتنب عن النجس است.

به عبارت دیگر می‌توان لباس و مهر را تحت خطاب واحد اجتنب عن النجس آورد و حال آنکه در فرض چهارم نمی‌توان هر دو طرف را تحت یک خطاب در آورد چرا که یکی غصب است و دیگری نجس.

آیا نمی‌توان هر دو را تحت عنوان اجتنب عن الحرام برد؟

خیر، چرا که ما در دین مبین اسلام اجتنب عن الحرام نداریم، بلکه این عنوانی است انتزاع شده از اجتنب عن الربا، اجتنب عن الدّم ... یعنی اجتنب عن الحرام یک خطاب اصلی نیست.

صورت پنجم و تفصیل چهارم از تقسیم‌بندی مزبور چگونه است؟

اطراف شبهه محصوره مختلفة الماهیّة و الحکم و العنوان‌اند به عکس صورت اوّل که ازهرجهت متّفق بودند. مثل مشتبهینی که شما اجمالا می‌دانی یا این مایع خمر است و حرام و یا آن زن خارجیه اجنبیه است و حرام. در اینجا این دو مشتبه:

۱- ماهیهٔ مختلف‌اند چرا که یکی آب است و یکی زن و یا یکی جماع است و یکی حیوان.

۲- حکما هم مختلف‌اند چرا که اگر آب غصبی باشد یا نجس حکمش لا تشرب است و اگر زن اجنبیه باشد، حکمش لا تباشر است. به عبارت دیگر یکی حرمت شرب است و یکی حرمت نظر و جماع.

۳- عنوانا هم متعدّد و مختلف‌اند چرا که یکی به‌عنوان خمریت حرام است و دیگری به‌عنوان اجنبیه بودن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۶۳

حال شاید مراد صاحب حدائق از تفصیل این فرض پنجم باشد.

یعنی در فرض اول، دوم، سوم و چهارم قائل به وجوب احتیاط بوده و در فرض پنجم قائل به جواز ارتکاب است به همان دلیلی که در فرض سوم و چهارم آمد.

با این تفاوت که شیخ می‌فرماید:

اشکال بر وجوب احتیاط در این فرض از اشکال در چهار فرض قبلی مشکل‌تر است چرا که اصلا در اینجا خطاب تفصیلی وجود ندارد تا بگوییم مخالفت با آن حرام است.

مراد از (و توهّم ادراج ذلک کلّه فی وجوب الاجتناب عن الحرام ...) چیست؟

نقل یک توهّم است مبنی بر اینکه در تمام این فروض پنج‌گانه می‌توان میان اطراف شبهه یک خطاب جامع درست نمود و گفت ارتکاب اطراف شبهه مستلزم مخالفت با آن خطاب تفصیلی است و این مخالفت حرام است.

این خطاب، اجتنب عن الحرام است که در فرض چهارم و پنجم و ارتکاب اطراف شبهه، ارتکاب حرام پیش می‌آید و با این خطاب مخالفت می‌شود که جایز نیست و لذا دیگر جائی برای این تفصیل صاحب حدائق باقی نمی‌ماند.

مراد از (مدفوع: بانّ الاجتناب عن الحرام عنوان ینتزع ...) چیست؟

دفع و ردّ توهّم مذکور است توسط شیخ مبنی بر اینکه خطاب تفصیلی:

۱- گاهی یک خطاب واقعی است که در واقع وجود دارد و از شارع مقدس صادر شده است.

مثل اجتنب عن الخمر، اجتنب عن النجس، اجتنب عن الغصب، اجتنب عن الربا که مخالفت با این خطابات حرام است.

۲- و گاهی یک خطاب انتزاعی است که منتزع از ادلّه محرّمات واقعیه است.

مثل اجتنب عن الحرام که خود از خطاباتی همچون لا تشرب الخمر، لا تغتصب، لا تغصب و غیره ...

انتزاع شده است و لذا موافقت و مخالفت ندارد.

پس مراد از (و الاقوی: انّ المخالفهٔ القطعیّهٔ فی جمیع ذلک ...) چیست؟

رأی و نظر خود شیخ است پس از بیان احتمالات و تفصیلات مبنی بر اینکه فرقی میان این صور پنج‌گانه نیست و مخالفت قطعیه با علم اجمالی در تمام این صور حرام و موافقت قطعیّه واجب است.

چرا مخالفت قطعیّه با علم اجمالی در این فروض حرام است؟

زیرا: اوّلا: عقل و عرف حاکم است بر اینکه در باب مخالفت نواهی مولی فرقی نیست میان اینکه انسان:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۶۴

۱- علم تفصیلی پیدا کند به مخالفت با یک خطاب تفصیلی مثل فرض اول، دوم و سوم.

۲- و یا اینکه علم اجمالی پیدا کند به اینکه احد الخطابین و یکی از دو نهی مولی مخالفت شده است.

حال در باب اطاعت و معصیت که عقل حاکم است در مناط حکم عقل فرقی میان این صور نیست بلکه مناط حکم عقل این است که معصیت مولی قبیح است چه علم تفصیلی باشد و یا علم اجمالی.

مثالی را به‌عنوان تنظیر مسئله بیان کنید؟

فی المثل شما اقدام به نوشیدن مایعی می‌کنید و حال آنکه یقین دارید که حرام است و لکن نمی‌دانید که حرمت این مایع از جهت خمریت است یا از جهت غصبیت است و یا از جهت نجاست و غیره ...

حال از خود شما می‌پرسیم که آیا شما چون علم تفصیلی ندارید که آیا با خطاب لا تغصب مخالفت کرده‌اید یا با خطاب لا تشرب و یا با خطاب عن النجس، وجدانا معذور هستید؟

خواهید گفت: خیر بلکه عقل شما مستقلا حکم به مؤاخذه شما می‌کند.

حال ما نحن فیه نیز همین‌طور است یعنی اگر هر دو طرف شبهه را مرتکب شوید یقین دارید که یا با خطاب لا تغصب مخالفت کرده‌اید و یا با خطاب اجتنب عنل النجس پس عقل و عرف در این مسئله قائل به تفصیل نیستند.

ثانیا: جواز ارتکاب مشتبهین در صور ۴ و ۵ و به طریق اوّلی در صور ۱ و ۲ و ۳ مستلزم اذن در معصیت است زیرا:

۱- از طرفی ادلهٔ الاحکام شامل علم اجمالی هم می‌شود و لذا در این باب نیز ما خطاب منجّزی داریم چه این خطاب باشد چه آن خطاب، پس باید آن را امتثال کرده از حرام واقعی اجتناب نمائیم.

۲- از طرف دیگر اگر شارع هم شرب مایع را اجازه دهد، هم نظر به مرئه را مستلزم اذن در معصیت است آن‌هم بدون جعل بدل ظاهری.

اذن در معصیت قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

ثالثا: جواز ارتکاب هر دو طرف مستلزم تناقض است، چرا؟

زیرا معنای خطاب منجز در موارد علم اجمالی این است که باید از حرام فی البین اجتناب کنی و معنای جواز ارتکاب هر دو این است که اجتناب از حرام واقعی فی البین لازم نیست و این تناقض است و تناقض هم بالبداهه باطل است.

پس دلیلی برای جواز مخالفت قطعیّه وجود ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۶۵

متن: و الحاصل: أنّ النواهی الشرعیّة بعد الاطّلاع علیها بمنزلة نهی واحد عن عدّة أمور.

فکما تقدّم أنّه لا یجتمع نهی الشارع عن أمر واقعی واحد کالخمر مع الإذن فی ارتکاب المائعین المردّد بینهما الخمر، فکذا لا یجتمع النهی عن عدّة أمور مع الإذن فی ارتکاب کلا الأمرین المعلوم وجود أحد تلک الأمور فیهما.

و أمّا الموافقة القطعیّة: فالأقوی أیضا وجوبها، لعدم جریان أدلّة الحلیّة و لا أدلّة البراءة عقلیها و نقلیها.

أمّا النقلیّة: فلما تقدّم من استوائها بالنسبة إلی کلّ من المشتبهین، و إبقاؤهما یوجب التنافی مع أدلّة تحریم العناوین الواقعیّة، و إبقاء واحد علی سبیل البدل غیر جائز، إذ بعد خروج کلّ منهما بالخصوص لیس الواحد لا بعینه فردا ثالثا یبقی تحت أصالة العموم.

و أمّا العقل، فلمنع استقلاله فی المقام بقبح مؤاخذة من ارتکب الحرام المردّد بین الأمرین، بل الظاهر استقلال العقل فی المقام- بعد عدم القبح المذکور- بوجوب دفع الضرر، أعنی العقاب المحتمل فی ارتکاب أحدهما.

و بالجملة: فالظاهر عدم التفکیک فی هذا المقام بین المخالفة القطعیّة و المخالفة الاحتمالیّة، فإمّا أن تجوز الاولی و إمّا أن تمنع الثانیة.

ترجمه: حاصل اینکه:

نواهی شرعیه پس از اطلاع و آگاهی (فرد مسلمان) بر آنها به منزله نهی واحد است.

پس: چنانکه بارها گذشت:

نهی شارع از یک امر واقعی واحد مثل: خمر با اذن در ارتکاب به دو مایعی مرددی که یکی از آن دو (به علم اجمالی)، خمر است، جمع نمی‌شود (چرا که مستلزم تناقض است).

در نتیجه: نهی از تعدادی از امور (که فی المثل در یک لیست نوشته شده‌اند) با اذن در ارتکاب یکی از دو امر معلوم الوجودی که یکی از آن امور محرّمه مورد نهی در آن است جمع نمی‌شود چرا که تناقض لازم می‌آید).

و امّا موافقت قطعیّه، باز هم اقوی این است که: واجب است، به دلیل عدم جریان ادلّه حلیّت (مثل:

«کلّ شیء حلال»، زیرا که مربوط به شبهات تحریمیّه‌اند) و ادلّه برائت اعم از عقلیّه و نقلیّه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۶۶

امّا: (ادلّه) نقلیّه، چنانکه (قبلا گذشت)، نسبت به هریک از مشتبهین مساوی‌اند، و اگر این عمومات (نقلیّه مثل: «کلّ شیء ...) را در هر دو ابقاء (و اجرا) کنیم موجب تنافی با ادلّه تحریمیّه عناوین واقعیّه (مثل: خمر) می‌شود.

و ابقاء (این عمومات)، در یکی از دو طرف شبهه بنا بر بدلیّت جایز نیست چرا که پس از خروج هریک از دو طرف شبهه، فرد ثالثی به نام واحد لا بعینه وجود ندارد تا مشمول این اخبار شود.

امّا (ادلّه) عقلیّه: (چرا حکم نمی‌کننـد به ارتکاب احدهما)، زیرا در این مقام نمی‌توانند مسـتقلا حکم به قبح مؤاخذه کسـی کنند که مرتکب حرام مردّد بین المشـتبهین شـده است؛ بلکه عقل در این مقام پس از عـدم جریان قبـح بلابیان در حکم به وجوب دفع ضـرر احتمالی، مستقل است (یعنی: عقاب محتمل در ارتکاب به یکی از مشتبهین).

خلاصه کلام اینکه:

تفکیک میان مخالفت قطعیّه و مخالفت احتمالیّه در این مقام علی الظاهر وجود ندارد.

پس:

اگر موافقت قطعیّه (از باب عقاب محتمل) واجب است، باید مخالفت قطعیّه و احتمالیّه حرام باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۶۷

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (و الحاصل ...) چیست؟

به‌طور خلاصه این است که: نواهی متعدّد شرعی از امور مختلف نازل به منزله نهی واحد از امور متعدّده است. و لذا گویا لا تغصب، لا تشرب الخمر، لا تغتب به منزله این است که شارع بفرماید: لا تفعل هذه الامور: الغصب، الخمر، الغیبهٔ، الرّبا ....

بنابراین همان‌طور که در نهی واحد و خطاب تفصیلی، ارتکاب مشتبهینی که اجمالا می‌دانیم یکی از آن دو خمر است جایز نیست. همین‌طور هم در خطاب‌های متعدّد نمی‌شود:

۱- از یک طرف گفت یا این خطاب منجّز و لازم الامتثال است یا آن طرف.

۲- و از طرف دیگر گفت ارتکاب هر دو جایز است. چرا که این تناقض است و تناقض باطل است.

خلاـصه اینکه: این پنـج قسم باهم فرقی ندارنـد و وقتی که پای علم اجمالی در این فروض پیش آیـد مخالفت قطعیه حرام و موافقت قطعیّه واجب است؟

اگرچه بیان شد امّا بطور خلاصه بفرمائید چرا درین فروض پنج‌گانه مخالفت قطعیه حرام است؟

زیرا وقتی که مولی چیزی را حرام کرده و بنـده به آن حرام علم پیـدا کرده دیگر قبیـح است که در مشـتبهینی که او اجمالاـ می‌داند یکی از این حرامها قرار دارد، اذن به ارتکاب اطراف شبهه را بدهد.

یعنی قبیـح است که مولی از یـک طرف بگویـد: اجتنب عن الخمر، از طرف دیگر بگویـد: یجوز ارتکـاب المشـتبهین، چرا که نقض غرض است و تناقض.

اگر کسـی بگویـد جنـاب شـیخ این تنـاقض در جـائی است که انسـان خطـاب تفصـیلی را بدانـد، درحالی‌که در قسم چهارم و پنجم مکلّف چه خطـاب تفصـیلی را می‌دانـد تـا در نتیجه از ارتکابش تناقض لازم آیـد، به عبارت دیگر: در قسم ۱، ۲، ۳ خطاب تفصیلی اجتنب عن الخمر و اجتنب عن النجس را می‌دانـد و اذن در ارتکـاب در اینجـا موجب تنـاقض است، ولی در قسم چهارم که مختلف العنوان‌اند و گفته می‌شود که نمی‌دانم این مایع نجس است یا آن مایع غصب، چه علم تفصـیلی در مورد آن دارد تا اذن در ارتکاب طرفین موجب تناقض شود، شیخ چه پاسخ می‌دهد؟

می‌فرماید: اموری را که خدای تعالی حرام فرموده به منزله یک لیست و صورتی است که اسامی تمام محرّمات در آنجا ثبت و ضبط شده است.

- در اوّل ایـن لیست نوشـته شـده است که: یجب الاجتنـاب: عن الرّبـا، عن الزنـا، عن الغیبـهٔ، عن التهمـهٔ، عن الغصب و ... وظیفه فرد مسلمان هم اجتناب از این اشیاء است. حال در قسم چهارم و پنجم شما به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۶۸

یکی از این اموری که در موردش یجب الاجتناب عند آمده را می‌دانی.

- آیا مولی می‌تواند در یک خطاب و یا لیست دیگری به شما اجازه دهد که ارتکاب المشتبهین که آن مورد معلوم یکی از اطراف آن است بالاشکال است و یا بر تو واجب است.

آیا این تناقض نیست. چرا تناقض است.

پس مخالفت قطعیّه با علم اجمال در صورت پنج‌گانه مزبور حرام است.

مراد از (و اما الموافقهٔ القطعیّهٔ فالأقوی أیضا وجوبها ...) چیست؟

این است که وقتی مخالفت قطعیّه و احتمالیّه برای مکلف بدین معنا که باید از هر دو اجتناب نمود و نمی‌شود که عند انفسنا از یکی به‌عنوان بدل از حرام واقعی صرف‌نظر و یکی را مرتکب شد ممنوع و حرام است، باید یقین و قطع به موافقت پیدا کند.

چرا؟ زیرا:

۱- مقتضی که همان خطاب منجّز است که یا این و یا آن خطاب در حقّ ما فعلی است و باید امتثال شود، برای احتیاط و موافقت قطعیّه موجود است.

۲- مانع هم مفقود است، چرا که مانع یا عقل است یا شرع در حالی که هیچ‌یک از این دو مانع نمی‌شوند. به عبارت دیگر نه شرعا چنین اجازه‌ای به ما داده شده و نه عقلا چنین مسأله‌ای وجود دارد.

چرا شرعا چنین اجازه‌ای به ما داده نشده و شرع مانع از چنین موافقتی نیست؟

زیرا:

- یا اخبار حلیّت مثل کل شیء لک حلال و یا کل شیء مطلق مانع از وجوب احتیاطاند.

- یا اخبار برائت مثل رفع ما لا یعلمون مانع از وجوب احتیاطاند.

حال: اخبار حلیّت مختصّ به شبهات تحریمیّه‌اند، ولی اخبار برائت به دلیل عمومیتشان علاوه بر شبهات تحریمیّه در شبهات وجوبیّه نیز جاری هستند و لکن هیچ‌یک از این دو گروه اخبار مانعیّت از وجوب موافقت قطعیّه با موارد علم اجمالی را ندارند.

چرا؟

زیرا که مسئله از سه حال خارج نیست.

۱- یا این است که این اخبار شامل هریک از اطراف شبهه شده مجوّز ارتکاب دو طرف شوند که چنین احتمالی باطل است چون مستلزم مخالفت قطعیّه می‌شود که قبلا بطلان آن ثابت شد.

۲- یا این است که این اخبار شامل واحد معین از اطراف شبهه شوند بدین معنا که بر اباحه و حلیّت یک طرف معین کنند که این احتمال هم باطل است، چرا که ترجیح بلامرجّح است و محال.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۶۹

۳- و یا این است که این اخبار شامل واحد لا علی التعیین شوند که این هم احتمال باطلی است، چرا که قبلا گفته شد که از بدلیّت نه عینی در آن وجود دارد و نه اثری از این گذشته وقتی نه خصوص این یکی مشتبه را شامل شود و نه خصوص آن یکی مشتبه را دیگر فرد ثالثی به نام واحد لا بعینه وجود ندارد تا مشمول این اخبار واقع شود.

عبارهٔ اخرای پاسخ مذکور چیست؟

این است که آنی که از جانب شرع در باب ترخیص به ما رسیده، کل شیء لک حلال و رفع ما لا یعلمون است حال: شما چگونه می‌توانید کل شیء را در مشتبهین اجرا کنید؟

ممکن است بگوئید کل شیء را روی یکی از دو اناء اجرا می‌کنیم، یعنی دست روی یکی از دو طرف شبهه گذاشته و کل شیء لک و یا رفع ما لا یعلمون را روی آن اجراء می‌کنیم.

از شما می‌پرسیم که چرا این خطاب را روی آن یکی اجرا نمی‌کنید. مگر چه فرقی میان این دو مشتبه وجود دارد، پاسخی ندارید بدهید چرا که به ترجیح بلامرجّح برخورد کرده‌اید.

پس خصوص این اناء قابل اجراء نیست چون ترجیح بلامرجّح است، خصوص آن اناء هم قابل اجرا نیست چرا که باز ترجیح بلامرجّح است.

اگر بگوئید که این قواعد را روی هر دو اجراء می‌کنیم به شما می‌گوئیم: چنانکه قبلا گذشت مستلزم تناقض است.

خلاصه مطلب اینکه:

ما نمی‌توانیم از ادلّه حلیّت و یا برائت در اطراف این شبهه استفاده کنیم.

- نه در احدهما المعیّن چرا که ترجیح بلامرجّح است.

- نه در کلیهما چون‌که مستلزم تناقض است.

- نه در احدهما المخیّر چرا که در خارج وجود ندارد، چونکه وقتی این یکی را کنار گذاشتی، آن دیگری را هم کنار گذاشتی دیگر احدی وجود ندارد.

قبل از سؤال مربوط به بحث بفرمائید مانع عقلی چیست؟

قبح عقاب بلابیان است.

حال بفرمائید چرا دلیل عقلی اجازه نمی‌دهد که یکی را مرتکب شده و دیگری را کنار بگذاریم به عبارت دیگر چرا عقل در اینجا مانع از وجوب احتیاط در مشتبهین نیست؟

زیرا عقل در اطراف شبهه محصوره تشکیل یک صغری و یک کبرائی را می‌دهد که نتیجه‌اش شامل هر دو اناء می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۷۰

و لذا می‌گوید:

۱- چون علم اجمالی داری که احدهما خمر است اگر یکی را مرتکب شوی و در واقع خمر باشد، احتمال عقاب دارد.

۲- دفع عقاب محتمل واجب است عقلا.

پس اجتناب از هر دو اناء عقلا واجب است.

و لذا من باب مقدّمه علمیّه از باب اشتغال باید از هر دو اجتناب نمود.

چرا در اینجا از مانع عقلی، قبح عقاب بلابیان استفاده نکردید؟

زیرا قبح عقاب بلابیان در ما نحن فیه جاری نیست بلکه عقاب مع البیان است و لا اجمالا و نه بلابیان.

عبارت دیگر این‌جور جاها مجرای دفع عقاب محتمل واجب است، می‌باشد و لذا عقل در اینجا مستقل است به لزوم احتیاط از باب قانون مزبور.

حاصل مطلب در (و بالجملة فالظاهر عدم التفکیک فی هذه ...) چیست؟

این است که اطراف شبهه محصوره در فروض پنج‌گانه، مخالفت قطعیّه‌اش حرام است چرا که مستلزم تناقض است و موافقت قطعیه‌اش واجب است، چرا که نه شرع اجازه احدهما را داده است و نه عقل.

به عبارت دیگر میان این مخالفت و موافقت ملازمه وجود دارد یعنی اگر مخالفت قطعیه حرام است باید مخالفت احتمالیه نیز حرام و موافقت قطعیّه به حکم عقل و از باب دفع عقاب محتمل، واجب باشد.

تلخیص تنبیه اوّل

جناب شیخ صاحب مدارک احتیاط را در شبهه محصوره واجب ندانسته و در تایید نظر خود به این فتوای اصحاب که می گویند: اگر قطره خونی فی المثل افتاده باشد و مکلّف شک کند که در داخل ظرف افتاده یا خارج آن، اجتناب از این اناء لازم نیست.

صاحب حدائق مطلب صاحب مدارک را نقل کرده می گوید:

۱- مورد فتوای اصحاب، شبهه غیر محصوره است چرا که در خارج از اناء هزارها نقطه را می‌توان در نظر گرفت و لذا تأیید بر گفتار شما نمی‌باشد.

۲- مورد فتوای اصحاب با مورد محل بحث ما فرق دارد چرا که مورد آن فتوای افراد مختلف‌الماهیّه‌اند زیرا ما نمی‌دانیم که آب داخل ظرف نجس شده و یا زمین و اجسام اطراف ظرف آب که این دو ماهیهٔ متفاوت‌اند.

حال از سخنان صاحب حدائق می‌فهمیم که اگر اطراف شبهه مختلفهٔ الماهیهٔ باشد، علم اجمالی اثر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۷۱

نداشته و در نتیجه احتیاط واجب نیست. نظر شما در این مطلب چیست؟

به نظر اینجانب نه نظر صاحب حدائق درست است و نه نظر صاحب مدارک.

چه پاسخی به صاحب مدارک می‌دهید؟

می گویم: اصحاب ما که در این مسئله احتیاط را واجب ندانسته‌اند:

۱- نه از این جهت است که در شبهه محصوره احتیاط وجود ندارد.

۲- و نه از این جهت است که شبهه غیر محصوره است چنانکه صاحب حدائق گفت، زیرا در فرض محصوره بودن هم اصحاب چنین فتوائی را می‌دهند.

۳- شک در این مسئله که خون داخل در ظرف افتاده یا خارج آن محصوره است و لذا عدم وجوب احتیاط در این فتوا مربوط به همان شبهه محصوره است.

پس فتوا مربوط به شبهه غیر محصوره نیست بلکه شامل شبهه محصوره هم می‌شود.

۴- فتوای ایشان از جهت متفقهٔ الماهیهٔ نبودن هم نیست، چرا که از نظر آنها مختلفهٔ الماهیهٔ با متفقهٔ الماهیهٔ فرقی ندارد.

اگر بنا باشد احتیاط واجب باشد مطلقا واجب است و اگر هم واجب نباشد مطلقا واجب نیست.

پس جناب شیخ فتوای اصحاب مربوط به کجاست؟

مربوط به محل ابتلا بودن یا نبودن است مثل انائین مشتبهینی که به صورت ذیل است:

شما یک اناء دارید بنده هم یک اناء دارم، اجمالا می‌دانیم که یکی از این دو اناء نجس است، حال باید ببینیم که من و شما با این دو اناء چه می کنیم؟

هریک از ما دو نفر از اناء خود استفاده می کنیم چرا که علم اجمالی در اینجا بی‌اثر است.

چرا علم اجمالی در اینجا بی‌اثر است؟

زیرا محل ابتلای هریک از ما اناء خودمان است و نه اناء دیگری، به عبارت دیگر شما می گوئید: من یک اناء دارم که محلّ ابتلای من است بدین معنا که نمی‌دانم پاک است یا نجس؟ خوب شما می گوئید که ان‌شاءالله که پاک است.

ولی او اجمالا می‌داند که یکی از این دو اناء نجس است؟

بداند: از کجا که اناء من نجس نباشد و اگر چنین باشد چه ربطی به اناء او دارد. خلاصه اینکه:

محل ابتلاء در اینجا مثل وجود المنی فی ثوب المشترک است.

جناب شیخ محل ابتلای ما در ما نحن فیه داخل اناء است یا ظهر اناء؟

باید ببینید غالبا افراد از داخل اناء استفاده می‌کنند یا ظهر اناء؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۷۲

غالبا از داخل اناء و مایع داخل آن.

می‌گوئیم: پس اگر در ما نحن فیه شک کند که دم افتاده در خارج اناء افتاده یا در داخل آن باید بگوید:

ان‌شاءالله در خارج اناء افتاده و نه در داخل اناء و از آن استفاده کند.

پس خارج اناء محل ابتلاء نیست بلکه این داخل اناء است که محل ابتلاء است و لذا فتوای اصحاب مربوط به موردی است که داخل اناء محل ابتلاء باشد و نه خارج آن در اینجاست که گفته‌اند احتیاط واجب نیست.

جناب شیخ نظر تحقیقی شما در وجوب احتیاط در شبهه محصوره چیست؟

در شبهه محصوره احتیاط واجب است بدون فرق بین اینکه متفقة الماهیة باشند مثل مائین مشتبهین و یا مختلفة الماهیه باشند مثل خمر و خلّ و یا داخل اناء و ظهر اناء.

علّت این عدم تفاوت چیست؟

این است که همان ادلّه‌ای که در متفقة الماهیه وجود دارد در مختلفة الماهیه نیز وجود دارد.

حال شما در متفقة الحقیقه که احتیاط را واجب می‌دانید روی این حساب است که شارع فرموده:

اجتنب عن النجس و شما هم اجمالا می‌دانی یکی از دو آب نجس است، علم اجمالی هم که منجّز تکلیف است، پس هریک را که مرتکب شوی احتمال عقاب دارد. دفع عقاب محتمل هم که روی قاعده اشتغال که نشأت گرفته از اجتنب عن النجس است، واجب است.

و لذا از آنجا که همین ادلّه در مختلفة الحقیقه هم جاری است.

پس جناب صاحب حدائق این فرق میان اطراف شبهه که شما قائل شدید صحیح نیست.

جناب شیخ تقسیمات پنج‌گانه شبهه محصوره بر چه اساسی است؟

بر این اساس که اطراف شبهه:

۱- گاهی هم متفقة الحقیقه‌اند، هم متفقی الحکم‌اند و هم متفقی العنوان مثل مائین مشتبهین که نمی‌دانیم این ماء نجس است یا آن ماء.

و لذا ماهیّت حکم و عنوان این دو در عبارت لا تشرب الماء النجس می‌گنجد.

۲- و گاهی مختلفة‌الماهیّه‌اند اگرچه متفقة الحکم و العنوان‌اند مثل مائین مشتبهین که نمی‌دانیم کدام خمر است و کدام خلّ.

حال حکم هر دو لا تشرب است، عنوان خمر بودن بر هر دو صدق می‌کند و لکن ماهیّة یکی خلّ است و یکی خمر.

۳- و گاهی هم مختلفة‌الماهیّه‌اند هم مختلفی الحکم‌اند. مثل داخل یک اناء و ظهر و بیرون آن اناء.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۷۳

حال حکمشان مختلف است چون مایع داخل اناء باشد حکمش لا تشرب است و زمین یا مهر بیرون اناء باشد حکمش لا تسجد است ماهیّتشان مختلف است چون یکی آب است و یکی فی المثل خاک است.

عنوانشان یکی است، چون آن یکی باشد نجس است، این یکی هم باشد، نجس است.

۴- و گاهی هم مختلفی العنوان‌اند اگرچه متفقة الماهیّه و متفقی الحکم باشند مثل دو تا آب که اجمالا می‌دانیم یا این آب نجس

است یا غصبی یا آن آب نجس است یا غصبی.

حال حکم هر دو لا تشرب است، ماهیّت هر دو آب است ولی عنوانشان دوتاست.

۵- و گاهی هم مختلفةالماهیّه‌اند هم مختلفةُ الحکم‌اند و هم مختلفةُ العنوان‌اند درست برعکس فرض اوّل که ازهرجهت متفق بودند.

مثل مشتبهینی که نمی‌دانم این آب غصبی است یا آن زن اجنبیه است.

جناب شیخ نظر صاحب حدائق مبنی بر عدم وجوب احتیاط در کدامیک از فروض مزبور صحیح است؟

به نظر ما در تمام این فروض احتیاط واجب و هیچ فرقی در اجتناب از مشتبهین بالحرام وجود ندارد.

به عبارت دیگر فرق نمی‌کند که مشتبهین تحت حقیقت واحده باشند مثل مائین مشتبهین و یا تحت غیر حقیقت واحده باشند مثل خلّ و خمر و این به دلیل عمومیّت ادلّه‌ای است که گذشت. و لذا نه رأی و نظر صاحب حدائق در این مسئله صحیح است و نه نظر صاحب مدارک.

حاصل مطلب در این مبحث چیست؟

وقتی پای علم اجمالی در این فروض پیش آید، مخالفت قطعیّه حرام و موافقت قطعیّه واجب است.

جناب شیخ چرا مخالفت قطعیه در فروض مزبور و یا در شبهه محصوره حرام است؟

زیرا اگر مولی از یک طرف بگوید: اجتنب عن الخمر، از طرف دیگر بگوید: یجوز ارتکاب المشتبهین خود نقض غرض و تناقض است و این خود کاری قبیح است و قبیح از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

جناب شیخ چرا موافقت قطعیّه در فروض مذکور واجب است؟

زیرا نه شرع اجازه احدهما را در اطراف شبهه محصوره داده است و نه عقل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۷۴

متن: الثانی أنّ وجوب الاجتناب عن کلّ من المشتبهین، هل هو بمعنی لزوم الاحتراز عنه حذرا من الوقوع فی المؤاخذة بمصادفة ما ارتکبه للحرام الواقعی، فلا مؤاخذة إلّا علی تقدیر الوقوع فی الحرام، أو هو بمعنی لزوم الاحتراز عنه من حیث إنّه مشتبه، فیستحقّ المؤاخذة بارتکاب أحدهما و لو لم یصادف الحرام، و لو ارتکبهما استحقّ عقابین؟

فیه وجهان، بل قولان. أقواهما: الأوّل، لأنّ حکم العقل بوجوب دفع الضرر- بمعنی العقاب المحتمل بل المقطوع- حکم إرشادیّ، و کذا لو فرض أمر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل أو مقطوع بقوله: «تحرّز عن الوقوع فی معصیة النهی عن الزنا»، لم یکن إلا إرشادیّا، و لم یترتّب علی موافقته و مخالفته سوی خاصیّة نفس المأمور به و ترکه، کما هو شأن الطلب الإرشادی.

و إلی هذا المعنی أشار- صلوات الله علیه- بقوله: «اترکوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس»، و قوله: «من ارتکب الشّبهات وقع فی المحرّمات و هلک من حیث لا یعلم».

ترجمه:

تنبیه دوّم [معنی وجوب اجتناب از هر دو مشتبه چیست؟]

این است که آیا وجوب اجتناب از هر دو مشتبه (که اعتقاد ماست) ۱- به‌معنای وجوب احتراز و خودداری از آن است به خاطر حذر از افتادن در مؤاخذه و عقاب، به سبب مصادف شدن آن (اناء و یا) چیزی که آن را مرتکب شده است با حرام واقعی (یعنی آیا این حکم به وجوب احتراز ارشادی است تا نتیجه‌اش این بشود که بگوئیم:) پس مؤاخذه‌ای در کار نیست مگر برفرض وقوع (ارتکاب) در حرام؟

۲- و یا به‌معنای وجوب احتراز آن (مشتبه) است، از آن جهت که مشتبه است (چه مصادف با واقع در آید یا نه، یعنی آیا این حکم

به وجوب اجتناب مولوی است تا نتیجه‌اش این بشود که بگوئیم:)

پس مستحق مؤاخذه است به سبب ارتکاب یکی از آن دو، هرچند مصادف با واقع نشود، و اگر هر دو را مرتکب شود، مستحق دو عقاب است؟

در این مطلب دو وجه و بلکه دو قول است که قوی‌ترین این دو قول، قول اوّل است زیرا حکم عقل به وجوب دفع ضرر به‌معنای عقاب محتمل، بلکه مقطوع، حکمی ارشادی است (یعنی عقل می‌خواهد که شما دچار مفسده نشوی) و این‌چنین است (حکم) که اگر فرض شود امر شارع به اجتناب از عقابی محتمل یا مقطوع به سبب این خطابش که فرموده: از وقوع در معصیت نهی از زنا بپرهیز، نمی‌باشد مگر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۷۵

اینکه حکمی ارشادی است. (و نتیجه ارشادی بودنش این است که) بر موافقت و مخالفتش چیزی مترتب نیست جز خود مأمور به و ترک آن (یعنی جز خود خوردن و یا نخوردن)، چنانکه این شأن طلب ارشادی است. و پیامبر صلّی اللّه علیه و آله به این معنا اشاره فرموده است با این سخنش که:

اترکوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس.

و با این سخنش که من ارتکب الشبهات وقع فی المحرمات و هلک من حیث لا یعلم.

تشریح المسائل

اشاره

حاصل مطلب در تنبیه دوم از تنبیهات علم اجمالی و شبهه محصوره راجع به چیست؟

راجع به این است که پس از اثبات وجوب احتیاط و وجوب موافقت قطعیّه در شبهات تحریمیّه و وجوبیّه آیا این وجوب ارشادی است و یا مولوی؟

ارشادی بودن یک حکم مثل وجوب احتیاط به چه معناست؟

نجات یافتن از حرام واقعی است به سبب اجتناب از هر دو طرف شبهه به عبارت دیگر اجتناب از مشتبهین عقلا مقدّمه‌ای است برای اجتناب از حرام واقعی و الّا اجتناب از مشتبه بما هو مشتبه، چه مصادف با واقع درآید چه مخالف، موضوعیّت و مطلوبیتی ندارد.

نتیجه ارشادی بودن وجوب احتیاط چیست؟

این است که مکلّف:

- اگر از هر دو طرف شبهه اجتناب کند یک امتثال حاصل شده که اجتناب از حرام واقعی است.
- و اگر دو طرف شبهه را مرتکب شود یک معصیت صورت گرفته و به خاطر حرام واقعی عقاب‌آور است.
- و اگر یک طرف شبهه را مرتکب شود به صرف احتمال بوده و بستگی به شانس او دارد یعنی:
- اگر مصادف با واقع در نیاید و حرام واقعی نباشد که فبها المراد، چون معصیتی صورت نگرفته عقابی هم برای او وجود ندارد.
- و اگر مصادف با واقع درآید، یعنی آن را که مرتکب شده در واقع همان حرام بودن یک عقاب دارد.

منتهی این عقاب به خاطر ارتکاب حرام واقعی است نه به خاطر ارتکاب مشتبه بما هو مشتبه.

به عبارت دیگر در حکم ارشادی: اگر یکی را مرتکب شد و خمر در آمد عقاب دارد و لکن اگر خلّ در آمده عقاب ندارد هرچند وظیفه او اجتناب از اطراف شبهه بوده است. مگر اینکه کسی بگوید تجری موجب عقاب است، چون‌که خبث باطن است و خبث باطن عقاب‌آور است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج‏۸، ص: ۱۷۶

معناى مولوى بودن وجوب احتياط در كلا المشتبهين چيست؟

اين است كه ما كارى نداريم كه يكى از اطراف شبهه خمر است يا خلّ، هرچه كه باشد شما مكلّفى كه از هر دو طرف شبهه تعبدا اجتناب كرده و هيچ‌يك را مرتكب نشوى و گرنه عقاب‌آور است.

نتيجه مولويت وجوب اجتناب چيست؟

اين است كه:

- اگر از هر دو مشتبه اجتناب كرديد با دو خطاب ظاهرى تعبدى موافقت كرده‌ايد و دو امتثال حاصل شده است.

- اگر هر دو طرف شبهه را مرتكب شديد با دو خطاب تعبّدى مخالفت كرده كه دو عقاب براى شما ثابت مى‌شود.

منتهى اين دو عقاب به خاطر ارتكاب كلا المشتبهين بما هو مشتبه است.

- و اگر يكى از دو طرف شبهه را مرتكب شويد، يک عقاب براى شما ثابت مى‌شود و اين عقاب به خاطر مخالفت با خطاب تعبّدى اجتنب عن المشتبه است، چه مصادف با حرام باشد يا نه؟

و لذا اين عقاب محتمل نبوده و مثل آن بستگى به شانس و اقبال شما ندارد.

با توجه به مطالب فوق مراد از (هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذرا ... الخ) چيست؟

اين است كه آيا وجوب اجتناب ارشاديت دارد به معنائى كه ذكر شد همراه با ثمره‌اش و يا مولويت دارد به‌معناى كه گفته آمد همراه با ثمره‌اش؟

به عبارت ديگر آيا عنوان شبهه و يا مشتبه:

۱- صرفا طريقيّت دارد بدين معنا كه غرض از حكم اجتناب از حرام واقعى است و اجتناب از شبهه مقدّمه‌اى براى اجتناب از حرام است؟

۲- و يا صرفا موضوعيّت دارد بدين معنا كه نفس اجتناب از مشتبه با قطع نظر از مصادفتش با حرام مطلوب است و مأمور به امر مولوى است؟

چه پاسخى به اين سؤال داده شده است؟

۱- عقيده شيخ اعظم بر اين است كه:

وجوب احتياط در هر دو طرف شبهه ارشادى است چه عقل بگويد احتياط كن چه شرع.

امّا اينكه عقل بگويد: اجتناب كن، به خاطر نظر به آن حرام واقعى و جلوگيرى از افتادن در دام هلاكت است، چرا كه مكلّف اجمالا مى‌داند كه يكى از مشتبهين خمر است. امّا اين مسئله در علم اجمالى كه سهل است، حتى در علم تفصيلى هم كه عقل مى‌گويد: احتياط كن، حكمش ارشادى است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج‏۸، ص: ۱۷۷

فى المثل مى‌دانى كه نماز بر تو واجب است عقل مى‌گويد: بلند شو، نمازت را بخوان چرا؟ به خاطر اينكه شما دچار عقاب ترک واجبات نشوى.

پس عقل چه در دفع عقاب محتمل و چه در دفع عقاب مظنون، حكمش ارشادى است و مى‌خواهد كه شما در روز جزا مؤاخذه نشويد.

حال شرع نيز وقتى حكم مى‌كند به (احتط لدينک) به تبع عقل است كه چنين حكمى مى‌كند تا كه بندگان دچار عقاب ترک واجبات و ارتكاب ترک محرّمات نشوند. از طرفى شما نبايد خيال كنيد كه اگر عقل گفت احتياط واجب است، اين حكم ارشادى

است و چنانچه شرع فرمود احتیاط واجب است، پس مولوی است خیر، این‌طور نیست. بلکه بارها گفته شد که آنگاه که امر روز معالیل تکالیف می‌رود ظهور در ارشاد دارد و امر شارع نیز روی معلول تکلیف رفته است. مثل من ترک الشبهات، نجی من المحرّمات- و من اخذ بالشبهات وقع فی المحرّمات و هلک من حیث لا یعلم.

پس تا به اینجا گفته شد که احتیاط واجب است و حکم به وجوبش ارشادی است چه حاکم بر این حکم عقل باشد و چه شرع.

به عبارت دیگر نظر نهایی شیخ این است که وجوب احتیاط یک وجوب ارشادی است خواه از راه حکم عقل و دلیل عقلی ثابت شود و خواه از راه خطاب شرعی و اعتقاد به مولویت آن معقول نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۷۸

متن: و من هنا ظهر: أنّه لا فرق فی ذلک بین الاستناد فی وجوب الاجتناب إلی حکم العقل و بین الاستناد فیه إلی حکم الشرع بوجوب الاحتیاط.

و أمّا حکمهم بوجوب دفع الضرر المظنون شرعا و استحقاق العقاب علی ترکه و إن لم یصادف الواقع، فهو خارج عمّا نحن فیه، لأنّ الضرر الدنیوی ارتکابه مع العلم حرام شرعا، و المفروض أنّ الظنّ فی باب الضرر طریق شرعی إلیه، فالمقدّم مع الظنّ کالمقدّم مع القطع مستحقّ للعقاب، کما لو ظنّ سائر المحرّمات بالظن المعتبر.

نعم، لو شک فی هذا الضرر یرجع إلی أصالة الإباحة و عدم الضرر، لعدم استحالة ترخیص الشارع فی الإقدام علی الضرر الدنیوی المقطوع إذا کان فی الترخیص مصلحة أخرویّة، فیجوز ترخیصه فی الإقدام علی المحتمل لمصلحة و لو کانت تسهیل الأمر علی المکلّف بوکول الإقدام علی إرادته. و هذا بخلاف الضرر الأخروی، فإنّه علی تقدیر ثبوته واقعا یقبح من الشارع الترخیص فیه.

نعم، وجوب دفعه عقلی و لو مع الشّک، لکن لا یترتّب علی ترک دفعه إلّا نفسه علی تقدیر ثبوته واقعا، حتّی أنّه لو قطع به ثمّ لم یدفعه و اتّفق عدمه واقعا لم یعاقب علیه إلّا من باب التجرّی، و قد تقدّم فی المقصد الأول- المتکفّل لبیان مسائل حجیّة القطع- الکلام فیه و سیجیء أیضا.

ترجمه:

در ارشادی بودن حکم به وجوب احتیاط فرقی میان عقل و شرع نیست

و از اینجا روشن می‌شود که در ارشادی بودن، فرقی میان استناد در وجوب اجتناب به حکم عقل و میان استناد در آن به حکم شرع، به وجوب احتیاط وجود ندارد (یعنی چه حاکم عقل باشد و چه شرع، حکم به احتیاط ارشادی است و نه مولوی).

اشکال اوّل و امّا حکم علما، ۱- به وجوب دفع ضرر (دنیوی) مظنون (و به طریق اوّلی مقطوع)، شرعا ۲- و به استحقاق عقاب به سبب ترک این دفع، اگرچه مصادف با واقع هم نباشد، خارج از ما نحن فیه (و ربطی به مسئله مورد بحث ما ندارد).

زیرا:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۷۹

۱- ارتکاب ضرر دنیوی از روی علم و عمد، شرعا حرام است، در حالی که فرض این است که ظن (داشتن) در باب ضرر یک طریق شرعی به سوی این (ضرر) است.

پس:

اقدام‌کننده به ضرر، با داشتن (ظنّ) مثل اقدام‌کننده (به ضرر) با (داشتن) قطع مستحق عقاب است.

همان‌طور که اگر مکلف ظنّ پیدا کند به سایر محرّمات (اجتناب می کند).

۲- بله، اگر شک شود در این ضرر (دنیوی محتمل) رجوع می‌شود به اصالة الاباحه و اصل عدم ضرر (که شبهه از این جهت

موضوعیّه است). به خاطر محال نبودن ترخیص (و اجازه) شارع در اقدام به ضرر دنیوی مقطوع، (البته) در صورتی که در این ترخیص مصلحت اخرویه باشد (مثل فرمان به جهاد که ... و استیفای حقوق که ...).

پس (وقتی در ضرر دنیوی مقطوع اجازه ترخیص می‌دهد)، ترخیص او در اقدام بر (ضرر) محتمل به خاطر مصلحتی جایز است و لو (این مصلحت) آسان کردن کار بر مکلّف باشد یا موکول نمودن کار به خود او و این برخلاف ضرر اخروی است.

زیرا ترخیص به عقاب به فرض ثبوتش در واقع (و احتمال عبد برآن)، از جانب شارع قبیح است (یعنی هرکجا که عقاب واقعی باشد و لو عبد احتمال آن را بدهد، شارع نمی‌تواند اجازه ارتکاب آن را بدهد).

بله، واجب بودن دفع عقاب عقلی است اگرچه با شک باشد (یعنی فرقی نمی‌کند که مقطوع باشد یا مظنون باشد و یا محتمل)، و لکن بر ترک دفع این عقاب محتمل (چیزی) مترتب نمی‌شود مگر خود همان عقاب، برفرض ثبوتش در واقع حتی اگر (کسی) قطع حاصل کند به این (خمر)، سپس آن را دفع نکند (و به قطعش تجرّی کند و آن را بخورد و اتفاقا) عدم آن (خمر نبودنش) اتفاق بیفتد، به خاطر آن عقاب نمی‌شود مگر از باب تجرّی.

و در ابتدای «فرائد» که عهده‌دار بیان مسائل حجیّت قطع است بحث در حرمت تجرّی گذشت و ان‌شاءالله دوباره نیز راجع به این بحث سخن خواهد رفت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۸۰

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (و من هنا ظهر: انه لا فرق فی ذلک بین الاستناد ...) چیست؟

بیان نتیجه‌ای است که مترتب بر مطالب قبل است مبنی بر اینکه اگر از عقل بپرسید چرا در ارتکاب هریک از مشتبهین احتمال عقاب است؟ پاسخ می‌دهد که شاید همان طرفی را که شما مرتکب می‌شوید، حرام واقعی باشد و موجب عقاب شود.

و لذا حکم عقل با نظر به واقع و با مناط حرام واقعی است و نه تعبّدی. پس حکم عقل یک حکم ارشادی است.

و اگر از شرع بپرسید و بخواهید وجوب احتیاط را از راه خطاب شارع و امر او به احتیاط، استفاده کنید باز حکمی ارشادی است. چرا؟

زیرا اخبار احتیاط در مورد مستقلّات عقلیّه وارد شده‌اند و در صورتی که چنین اخباری هم وجود نداشت، عقل در اینجا یعنی کلا المشتبهین حکم به احتیاط می‌نمود.

و لذا اوامر احتیاط مؤکّد حکم عقل‌اند و نه مؤسّس یک حکم تعبّدی جدید و این همان معنای ارشادیت است.

فی المثل وقتی می‌فرماید: اترکوا ما لا بأس به، با مناط حذرا عمّا به البأس است و نه تعبّدا. بدین معنا که شما از حرام واقعی فرار کرده و نجات یابی.

در نتیجه در ارشادی بودن وجوب احتیاط فرقی نمی‌کند که ما آن را به حکم عقل استناد دهیم و یا به حکم شرع. به عبارت دیگر: وجوب احتیاط و اجتناب از اطراف شبهه صددرصد یک حکم ارشادی بوده و تعبّدیت در آن راه ندارد، چرا که اصولا در احکام عقلیه تعبّدیت معقول نمی‌باشد.

حاصل مطلب در (و امّا حکمهم بوجوب دفع الضرر المظنون ...) چیست؟

اشکالی است از جانب مستشکل مبتنی بر اینکه شرع مقدّس نسبت به ضررهای دنیویّه حکم فرموده به اینکه الضرر المقطوع یجب دفعه.

یعنی به محض اینکه شما قطع به ضرر پیدا کردید، این ضرر مقطوع موضوعیت پیدا کرده و بر شما واجب است که تعبّدا از آن

اجتناب کنید.[۶]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‏۸ ؛ ص ۱۸۰

اگر اجتناب نکرده و آن را مرتکب شوید، عقاب می‌شوید اگرچه بعد العمل معلوم شود که قطع شما مطابق با واقع نبوده و شما در جهل مرکب بوده‌اید.

و لذا چون مطابق با واقع بودن یا نبودن معیار نیست، این حکم مولوی و تعبّدی است.

حال همین حکم تعبّدی وجوب اجتناب برای ضرر مظنون هم ثابت است، چرا؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‏۸، ص: ۱۸۱

زیرا:

۱- تحصیل قطع به ضرر قبل العمل غالبا ممکن نمی‌باشد.

۲- وقتی تحصیل علم مشکل شود ظن قائم مقام علم می‌شود.

۳- دفع ضرر مقطوع تعبّدا واجب است.

پس: دفع ضرر مظنون هم که قائم مقام ضرر مقطوع است تعبّدا واجب است.

و لذا اگر کسی ضرر مظنون را مرتکب شود معاقب است، چه ظنّ او مصیب بوده و مطابق واقع درآید و چه بعدا کشف خلاف شود. لذا: فقها روی همین مبنا در باب سفر فتوا می‌دهند که اگر قصد سفر دارید ولی در آن ظنّ به ضرر دنیوی دارید، نباید مسافرت کنید یعنی اگر برخلاف چنین ظنّی اقدام به سفر کنید، سفر شما سفر معصیت است و باید نمازتان را تمام بخوانید و لو بعد از سفر معلوم شود که ضرری در کار نبوده است. حال: چه اشکال دارد که در باب ضرر و عقوبت اخروی نیز بگوئیم که دفع ضرر و عقوبت قطعی تعبّدا واجب است و لو پس از ارتکاب متوجه شویم که قطع ما جهل مرکب بوده و در نتیجه عمل ما معصیت نبوده است. فی المثل خمری را که به خمریت آن قطع داشتیم مرتکب شدیم و لکن پس از شرب معلوم شد که خمر نبوده، بلکه خلّ بوده است شما بگوئید: تعبّد مؤاخذه خواهید شد.

و لذا بر همین اساس می گوئیم:

۱- وقتی دفع عقوبت قطعی اخروی واجب است تعبّدا با قطع نظر از اینکه قطع ما مصادف با واقع باشد یا نه؟ دفع عقاب مظنون اخروی هم واجب است تعبّدا با قطع نظر از اینکه ظنّ ما مصادف با واقع باشد یا نه.

۲- وقتی دفع عقاب مظنون اخروی واجب است تعبّدا، دفع عقاب محتمل اخروی نیز واجب است تعبّدا با قطع نظر از اینکه احتمال ما مصادف با واقع باشد یا نه.

حال: ما نحن فیه نیز از قبیل همین صورت اخیر است، و چه اشکال دارد که بگوئیم:

۱- نسبت به هریک از دو طرف شبهه احتمال عقاب می‌دهیم.

۲- احتمال عقاب که آمد دفع آن تعبّدا واجب است.

۳- در هریک از مشتبهین احتمال عقاب است.

پس: دفع این احتمال و اجتناب از هریک از مشتبهین تعبّدا واجب است. و لذا شما این احکام را در حقیقت مولوی می‌دانید و نه ارشادی، پس چرا می‌فرمائید که ارشادی هستند؟

عبارهٔ اخرای اشکال فوق به اختصار و به زبان ساده‌تر چیست؟

مستشکل می گوید: جناب شیخ شما که فتوا دادید دفع ضرر دنیوی واجب است و کسی که دفع چنین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۸، ص: ۱۸۲

ضرری نکند معصیت کرده چه در واقع چنین ضرری حادث شود و چه نشود.

و بر اساس این مطلب فتوا دادید که اگر قصد سفر دارید ولی احتمال ضرر دنیوی در آن وجود دارد، نباید به این سفر بروید اعم از اینکه این ضرر مقطوع باشد یا مظنون.

سپس گفتید: اگر اعتنا نکرده به این سفر بروید معصیت کرده‌اید و لو در سفر ضرری هم پیش نیاید، مستحق عقاب می‌شوید.

پس شما دفع ضرر دنیوی را مطلقا مولوی می‌دانید و نه ارشادی، چرا که چه ضرری در کار باشد چه نباشد، مسافر را معصیت کار می‌دانید.

حال چطور است که وقتی به حکم دفع ضرر اخروی می‌رسید آن را ارشادی به شمار می‌آورید و می گوئید: واجب ارشادی است و نه مولوی.

سپس چنین نتیجه می گیرید که چون این امر ارشادی است:

اگر شما مرتکب شدی و در واقع ضرری در کار بود، معاقبی و مؤاخذه می‌شوی.

و اگر شما مرتکب شدی و در واقع ضرری در کار نبود، معاقب نبوده مؤاخذه نمی‌شوی.

خلاصه اینکه:

جناب شیخ چرا شما دفع ضرر اخروی را ارشادی و دفع ضرر دنیوی را ارشادی دانستی؟

مراد از (فهو خارج عمّا نحن فیه لان الضرر الدنیوی ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به اشکال فوق مبنی بر اینکه:

قیاس ضرر اخروی با ضرر دنیوی مع الفارق است چرا که دو تفاوت اساسی میان ضرر اخروی که عقوبت است و مورد بحث ما با ضرر دنیوی وجود دارد:

۱- حاکم در باب ضرر دنیوی شارع است و لذا دفع ضرر مقطوع و مظنون تعبّدا واجب است، درحالی‌که حاکم در باب ضرر اخروی یعنی عقوبت، عقل است و عقل حکم تعبّدی ندارد، بلکه مناط حکمش نجات از حرام واقعی مکلّف است.

نکته: نسبت به ضرر محتمل دلیلی از جانب شارع نرسیده است و الّا در این نوع ضرر هم اگر حکمی از جانب شارع بما هو شارع برسد، مولوی بوده و مخالفت آن عقاب دارد.

۲- حکم شارع به وجوب دفع نسبت به ضرر دنیوی نیز به موارد قطع یا ظنّ به ضرر اختصاص دارد و شامل موارد محتمل نمی‌شود. امّا نسبت به ضرر اخروی که عقل حاکم است، حکمش شامل فروض قطع و ظنّ و احتمال هر سه می‌شود و اختصاص به دو فرض قطع و ظنّ ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۸، ص: ۱۸۳

یعنی اگر در موردی هم احتمال عقاب بدهیم عقل در آنجا حکم به احتیاط می کند لکن به مناط دور شدن از حرام واقعی نه اینکه اجتناب از آن را تعبّدی بداند. خیر:

بلکه عند العقل اگر مقطوع الحرمه یا مظنون الحرمه‌ای را هم مرتکب شویم و پس از عمل کشف خلاف شود، عقابی در کار نیست، چرا که مرتکب معصیتی نشده‌ایم یعنی در واقع آنچه نوشیدیم سرکه بوده است اگرچه ما تصوّر می کردیم خمر است.

بله، خبث باطن در کار است و نیت هم نیت نادرستی است و در نتیجه مکلّف دچار تجرّی شده است.

لکن تجرّی قبح فاعلی دارد و نه قبح فعلی و حال آنکه عقاب دائر مدار قبح فعلی است.

به عبارت دیگر شیخ در پاسخ اشکال مزبور می‌فرماید:

ضرر اخروی با ضرر دنیوی دو فرق دارد:

۱- اگر دفع ضرر دنیوی واجب است، شرعا واجب است و نه عقلا، به خاطر اینکه مکلّفین خود را دچار ضرر دنیوی نکنند.

اما مؤسّس این قانون که دفع ضرر اخروی واجب است عقل است.

۲- ضرر دنیوی که دفعش شرعا واجب است، یکی در صورت قطع واجب است و یکی در صورت ظنّ.

یعنی دفع ضرر دنیوی واجب چه مقطوع و چه مظنون، همان‌طور که در باب قبله، تفاوتی میان قطع و ظنّ قائل نشده، چرا که یا باید قطع پیدا کنی به قبله یا ظنّ.

پس همان‌طور که قطع و ظنّ در مسئله قبله فرقی ندارد، در دفع ضرر دنیوی هم فرقی ندارد.

- لکن اگر ضرر دنیوی مشکوک و محتمل بود و نه مقطوع و مظنون، دفعش واجب نیست، بلکه مستحب است. فی المثل شما عازم سفرید اگر احتمال ضرر در آن می‌دهید، موظف به ترک این سفر نیستی و می‌توانی بروی.

لکن اگر مقطوع یا مظنون الضرر بود، دفع چنین ضرری واجب است.

امّا: در وجوب دفع ضرر اخروی فرقی میان مقطوع با مظنون یا محتمل نیست درهرصورت باید دفع شود. پس دفع ضرر محتمل اخروی عقلا واجب است چه مقطوع چه مظنون و چه محتمل.

خلاصه پاسخ به سؤال این متن:

۱- حاکم در ضرر اخروی عقل است و حاکم در ضرر دنیوی شرع است.

۲- حاکمیت عقل در دو صورت قطع و ظنّ است دون الاحتمال.

۳- حاکمیت شرع در هر سه صورت قطع و ظنّ و احتمال است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۸۴

متن: فإن قلت: قد ذکر العدلیّة فی الاستدلال علی وجوب شکر المنعم: أنّ فی ترکه احتمال المضرّة، و جعلوا ثمرة وجوب شکر المنعم و عدم وجوبه: استحقاق العقاب علی ترک الشکر لمن لم یبلغه دعوة نبیّ زمانه، فیدلّ ذلک علی استحقاق العقاب بمجرّد ترک دفع الضّرر الأخروی المحتمل.

قلت: حکمهم باستحقاق العقاب علی ترک الشکر بمجرّد احتمال الضرر فی ترکه، لأجل مصادفة الاحتمال للواقع، فإنّ الشکر لما علمنا بوجوبه عند الشارع و ترتّب العقاب علی ترکه، فإذا احتمل العاقل العقاب علی ترکه، فإن قلنا بحکومة العقل فی مسألة «دفع الضرر المحتمل» صحّ عقاب تارک الشکر، من أجل إتمام الحجّة علیه بمخالفة عقله، و إلّا فلا، فغرضهم: أنّ ثمرة حکومة العقل بدفع الضرر المحتمل إنّما یظهر فی الضرر الثابت شرعا مع عدم العلم به من طریق الشرع، لا أن الشخص یعاقب بمخالفة العقل و إن لم یکن ضرر فی الواقع، و قد تقدّم فی بعض مسائل الشبهة التحریمیّة شطر من الکلام فی ذلک.

و قد یتمسّک لإثبات الحرمة فی المقام بکونه تجرّیا، فیکون قبیحا عقلا، فیحرم شرعا.

و قد تقدّم فی فروع حجیّة العلم: الکلام علی حرمة التجرّی حتّی مع القطع بالحرمة إذا کان مخالفا للواقع، کما أفتی به فی التذکرة فیما إذا اعتقد ضیق الوقت فأخّر و انکشف بقاء الوقت، و إن تردّد فی النهایة.

و أضعف من ذلک: التمسّک بالأدلّة الشرعیّة الدالّة علی الاحتیاط، لما تقدّم: من أنّ الظاهر من مادّة «الاحتیاط» التحرّز عن الوقوع فی الحرام، کما یوضح ذلک النبویّان السابقان، و قولهم- صلوات الله علیهم-: «إنّ الوقوف عند الشبهة أولی من الاقتحام فی الهلکة».

ترجمه: اشکال اگر گفته شود که امامیّه و عدلیه در استدلال بر وجوب شکر منعم گفته‌اند:

در ترک این شکر منعم احتمال ضرر وجود دارد و ثمره وجوب شکر منعم را (عند الإمامیة و عدلیه) و عدم وجوب آن را (عند الأشاعرة)، استحقاق عقاب بر ترک شکر قرار داده‌اند (البتّه) برای کسی که دعوت پیامبر و امام زمانش به او نرسیده است (چون اگر

دعوت به او برسد که حجّت بر او تمام شده و در صورت ترک این دفع عقابش حتمی است).

پس فتوای علماء دلالت دارد بر استحقاق عقاب به مجرّد دفع ضرر اخروی محتمل (و صحبت از شانس نیست).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۸۵

پاسخ شیخ این است که حکم علما به استحقاق عقاب به جهت ترک شکر به مجرّد احتمال ضرر در ترک این (شکر) به خاطر برخورد این احتمال با واقع است.

پس هنگامی که ما علم داریم به وجوب شکر عند اللّه و ترتّب عقاب به خاطر ترک آن، اگر (کافر) عاقل احتمال عقاب بدهد به سبب ترک این دفع، و ما قائل شویم به حکومت عقل در مسأله دفع ضرر محتمل، (می‌توانیم قسم بخوریم که) عقاب ترک‌کننده شکر صحیح است. (چرا)؟

به خاطر تمام شدن حجّت بر او به سبب مخالفت با حکم عقلش (و اتمام حجت بدین صورت است که عقل حکم می‌کند به اینکه شکر منعم محتمل است، ترک این شکر عقاب محتمل دارد دفع عقاب محتمل هم واجب است) وگرنه (اگر مثل اشاعره دفع عقاب محتمل را واجب ندانیم)، مستحقّ عقاب نیست. پس غرض عدلیّه این است که نتیجه حکم عقل به وجوب دفع ضرر و یا عقاب محتمل، در ضرری ظاهر می‌شود که شرعا واقعیت داشته باشد، با وجود عدم علم (این کافر) به این ضرر از طریق شرع، نه اینکه این شخص به سبب مخالفت با عقل عقاب می‌شود (یعنی این حکم یک حکم مولوی است، چه این ترک مصادف با واقع باشد یا نباشد، عقاب دارد)، هرچند در واقع هم ضرری در کار نبوده باشد. گاهی برای اثبات حرمت در ما نحن فیه (کلا-المشتبهین) تمسک می‌شود به اینکه:

(ارتکاب هریک از دو طرف)، تجرّی است، و تجرّی عقلا قبیح است، پس (هر قبیح عقلی) حرام است شرعا.

سپس می‌فرماید: در فروع مسئله علم، بحث در حرمت تجرّی گذشت (که تجرّی حرام نیست)، حتّی در صورت قطع به حرمت، اگر مخالف با واقع باشد (یعنی: اگر مقطوع الخمریّة را شرب کند، و در واقع خمر نباشد، عقاب ندارد).

چنانچه فتوا داده است علامه به حرمت تجرّی در تذکره، در آنجا که شخص می‌داند وقت تنگ است (لکن تجرّی کرده، نمازش را) به تأخیر انداخت و سپس بقاء وقت کشف می‌شود، گرچه نهایتا تردید دارد که حرام است یا نه؟

از این دو وجه ضعیف‌تر، تمسّک کردن به ادلّه شرعیّه دلالت‌کننده بر احتیاط است (که می‌گوید: احتط لدینک و ...) چنانکه (وجه ضعفش) قبلا گذشت مبنی بر اینکه:

ظاهر ماده احتیاط، جلوگیری از وقوع حرام است، چنانکه توضیح می‌دهد (این ارشادی بودن اوامر احتیاط) را، دو حدیث نبوی که قبلا گذشت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۸۶

تشریح المسائل

در چه صورتی در شبهات بدویه عقاب وجود دارد و در چه صورتی عقاب وجود ندارد؟

قبل الفحص و الیأس، عقاب هست، بدین معنا که اگر شما به‌عنوان یک مکلّف مشتبه را مرتکب شدید و سپس معلوم شد که حرام بوده معاقب هستید، چرا که مقصّر هستید.

اما بعد الفحص و الیأس، عقابی در کار نیست، چرا که عدم العلم و جاهل بودن به مسئله خود عذر است.

ارتکاب اطراف شبهه در شبهات مقرونه به علم اجمالی چه حکمی دارد؟

اگر شبهه محصوره باشد، ارتکاب حرام بوده و اجتناب از آن واجب است.

و اگر شبهه غیر محصوره باشد، ارتکاب برخی از اطراف شبهه مانعی ندارد.

با توجه به مقدّمه فوق مراد از (قد ذکر العدلیهٔ فی الاستدلال ... الخ) چیست؟

بیان دوّمین اشکال از جانب مستشکل است مبنی بر اینکه ما مواردی را سراغ داریم که حضرات امامیه و عدلیه دفع عقاب محتمل را واجب دانسته و اضافه کرده‌اند به اینکه اگر کسی عقاب محتمل را دفع نکند، معصیت کرده است، چه عقابی در آن باشد و چه نباشد.

به عبارت دیگر دفع عقاب محتمل واجب شده است مولویا و نه ارشادا.

فی المثل کافری است که دعوت پیامبر زمانش به گوش او رسیده تا اینکه حجّت بر او تمام‌شده باشد و لکن از آنجا که عقل دارد، به حکم عقلش احتمال می‌دهد که هستی خدائی داشته باشد و شاید شکر این خدا واجب باشد و در نتیجه اگر من این شکر را ترک نمایم احتمال دارد که مؤاخذه شده مورد عقاب اخروی واقع شوم.

حال با توجه به اینکه تمام این موارد احتمال است، علماء گفته‌اند که اگر این کافر به دنبال فحص و تحقیق نرود و خدا را نشناسد و واجبات الهی را انجام ندهد، حتما معاقب است.

یعنی به مجرد احتمال عقاب از سوی کافر، دفع آن را واجب دانسته‌اند و در صورت عدم دفع این عقاب، او را معاقب می‌دانند.

حال جناب شیخ:

چه اشکال دارد که در ما نحن فیه یعنی اطراف شبهه محصوره نیز چنین باشد یعنی علم اجمالی داریم که یا این اناء نجس و حرام است و یا آن یکی اناء، هریک را که مرتکب شویم احتمال عقاب می‌رود.

به مجرّد احتمال بگوئیم: باید اجتناب کنی و الّا کیفر می‌شوی، چه این احتمال مطابق با واقع درآید چه درنیاید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۸۷

نتیجه این می‌شود که ارتکاب مشتبه با قطع نظر از مصادفتش با واقع، تعبّدا سبب عقاب می‌شود.

قبل از پاسخ شیخ به اشکال فوق بفرمائید چه تفاوتی میان ما نحن فیه با مثال شکر منعم وجود دارد؟

۱- بحث ما اکنون در شبهات تحریمیّه است و حال آنکه مسأله شکر منعم برای کافر شبهه وجوبیّه است.

۲- مسأله ما در اینجا از مسائل شبهات مقرونه به علم اجمالی است و حال آنکه مسأله شکر منعم از مسائل شک در اصل تکلیف قبل الفحص و الیأس است.

اما این دو در یک جهت یکسان‌اند و آن این است که در هر دو باب، برای ارتکاب مشتبه و یا ترک آن احتمال عقاب وجود دارد و دفع این احتمال واجب است.

حاصل و خلاصه اشکال را مرور کنید؟

کافری:

۱- احتمال می‌دهد که منعمی دارد.

۲- احتمال می‌دهد که شکر این منعم واجب است.

۳- احتمال می‌دهد عدم انجام این شکر، عقاب‌آور باشد چون از شبهاتی است که قبل الفحص است به عبارت دیگر از آن تکالیفی است که اگر قبل الفحص برائت جاری کند احتمال عقاب دارد.

حال:

- اشاعره رأیشان این است که اشکال ندارد احتمال عقاب برود، چرا که دفع عقاب محتمل واجب نیست.

- عدلیه و معتزله می‌گویند: دفع عقاب محتمل واجب است، و لذا نتیجه گرفته‌اند که وقتی دفع عقاب محتمل واجب است اگر کافر

آن را دفع نکند مستحق عقاب است اما نه شانسا بلکه مولویا.

حال مسئله در ما نحن فیه نیز این‌چنین است یعنی:

۱- در انائین مشتبهین به خاطر وجود علم اجمالی، هرکدام را مرتکب شود احتمال عقاب دارد.

۲- دفع عقاب محتمل واجب است.

۳- دفع این عقاب محتمل به ترک هریک از مشتبهین است.

۴- عدم دفع این عقاب محتمل و ارتکاب هریک از مشتبهین از روی شانس معصیت است.

پس: دفع عقاب محتمل در اینجا مولوی است، همان‌طور که در آنجا مولوی است.

پاسخ جناب شیخ به اشکال مزبور چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۸۸

می‌فرماید:

قیاس این دو مسئله قیاس مع الفارق است زیرا:

۱- در مسأله کافر و شکر منعم کسی به صرف احتمال عقاب، فتوا به وجوب دفع و یا عقاب بر ترک نداده تا حکم یک حکم تعبّدی باشد.

پس فتوای علمای اسلام در این مسئله از این باب است که چنین احتمالی مصادف با واقع است در نتیجه کافر:

به خاطر ترک واقع عقاب می‌شود و نه به صرف مخالفت احتمالیه، اگرچه خود کافر دائما در احتمال و شک قرار داشته باشد.

به عبارت دیگر عالم دین جزم دارد که خدائی هست و شکر او واجب است و مخالفت این شکر عقاب‌آور و لذا در این مسئله برای او شاید مطرح نیست، بلکه باید مطرح است.

۲- اگر دعوت پیامبر به گوش کافر برسد و حجّت ظاهری بر او تمام شود و او ترک چنین شکری کند به اجماع علمای اسلام، معاقب است. چرا؟

زیرا وجوب شکر منعم علاوه بر اینکه عقلی است، شرعی نیز هست. منتهی اشاعره برای کسی که بیان شریعت به او نرسیده حکم عقل را در حق او کافی ندانسته و او را معاقب نمی‌دانند ولی عدلیه معتقدند که حکم عقل برای او کافی است و اگر مخالفت کند معاقب است.

پس در اینجا حکم علماء به صرف احتمال نیست و بلکه بر مبنای باید است.

شیخ چه نتیجه‌ای از مطالب مذکور می‌گیرد؟

مورد فوق را تشبیه می‌کند به دو نفری که یکی از آن دو در کنار مایعی قرار گرفته و دیگری هم نظاره‌گر اوست در حالی که به همه چیز یقین صددرصد دارد.

فردی که در کنار مایع نشسته شک دارد که آیا این مایع خمر است یا خلّ است، لکن بدون تحقیق از آن می‌نوشد و مرتکب حرام می‌شود.

و لذا برای این مرتکب همه چیز احتمالی است بدین صورت که پیش خود می‌گوید: شاید این مایع خمر باشد، شاید ضرر دنیوی به دنبال داشته باشد، شاید عقاب اخروی داشته باشد.

اما فرد ناظر که یقین به خمریت مایع مزبور دارد قاطعانه به فرد دیگر می‌گوید:

تو در حال شرب خمری، دچار مستی می‌شوی و در نتیجه معاقب خواهی بود یعنی احتمال برای او معنا ندارد، بلکه حکمش قطعی و از روی علم است.

حال: مسأله کافر نیز این‌چنین است یعنی به صرف ارتکاب مشتبه نمی‌توان او را مؤاخذه کرد. بر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۸۹

خلاف ما نحن فیه که اگر یکی از انائین را مرتکب شود معاقب است اگرچه مصادف با واقع درنیاید.

عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ چگونه است؟

این است که دفع عقاب محتمل و حکم به وجوب آن هرکجا که باشد ارشادی است چرا که حاکم برآن عقل است و غرض این است که بنده خدا دچار عقاب نشود.

منتهی آدم کافر احتمال می‌دهد که شکر منعم واجب باشد و نیز احتمال می‌دهد که ترک این شکر، عقاب‌آور باشد و لذا اگر از او بپرسیم بالاخره چه می‌کنی و عاقبت چه می‌شود؟

می‌گوید: یا شانس، اگر آنجا خبری باشد که ما گرفتاریم، اگر هم خبری نباشد که فبها المراد.

امّا قضاوت مطلعین این‌گونه نیست، این‌ها پاسخ می‌دهند که او حتما معاقب است و این مطلب را به کلا المشتبهین تشبیه می‌کنند.

در نتیجه می‌گویند:

کفار و ... مستحق عقاب‌اند و این قضاوت بر اساس علم و اطلاعی است که دارند.

مراد از (و قد یتمسّک لاثبات الحرمهٔ فی المقام بکونه تجرّیا، فیکون قبیحا ...) چیست؟

بیان اوّلین دلیل طرفداران مولویت وجوب اجتناب از کلا المشتبهین است مبنی بر اینکه:

۱- با وجود علم اجمالی به حرمت یکی از مشتبهین، در ارتکاب هریک احتمال حرمت وجود دارد.

۲- ارتکاب محتمل الحرمهٔ با وجود علم اجمالی، تجری است.

۳- تجری و جرئت بر مولی عقلا قبیح است.

۴- به حکم قانون ملازمه یعنی کلما حکم به العقل حکم به الشرع، تجرّی شرعا هم حرام است.

۵- ارتکاب هر حرام شرعی موجب عقوبت است.

پس ارتکاب احد المشتبهین موجب عقاب است چه مصادف با واقع باشد یا نه، و این معنای وجوب تعبّدی و شرعی است.

مراد از (الکلام علی حرمهٔ التجری حتی مع القطع بالحرمهٔ اذا ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به دلیل مذکور مبنی بر اینکه در فروع حجیت قطع تفصیلا گذشت که تجرّی قبح فاعلی دارد و حاکی از پلیدی باطنی و کاشف از بدی سیرت فرد است. اگرچه قبح فعلی ندارد چرا که عمل چنین فردی در واقع شرب خمر نبوده، بلکه شرب خلّ بوده است.

نکته: در همان بحث از حجیّت قطع و مسئله تجرّی گفتیم که عقاب دائر مدار قبح فعلی است نه قبح فاعلی، پس باید گفت: قبح فاعلی بما هو قبح فاعلی سبب عقاب نیست، قبح فعلی هم بما هو قبح فعلی سبب عقاب نیست. در نتیجه اگر جاهل قاصر مرتکب خمر شود معذور است و لکن اگر این قبح فعلی با

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۹۰

قبح فاعلی همراه شود یعنی بداند و عمدا مرتکب شود قطعا معاقب است.

حال: در ما نحن فیه و بنا بر فرض حرام واقعی صورت نگرفته، پس عقابی هم در کار نیست.

مراد از (و اضعف من ذلک: التمسّک بالادلهٔ الشرعیهٔ الدّالهٔ علی الاحتیاط ...) چیست؟

بیان دوّمین دلیل طرف‌داران مولویت وجوب اجتناب از مشتبهین است مبنی بر اینکه:

۱- احادیث ما را امر به احتیاط می‌کنند.

۲- امر ظهور در وجوب دارد

پس: احتیاط تعبّدا واجب است.

حال:

۱- احتیاط تعبّدا واجب است.

۲- هر واجبی هم مخالفتش عقاب‌آور است.

پس: ترک احتیاط عقاب دارد که حد اقل با ارتکاب یک طرف حاصل می‌شود، چه مصادف با واقع باشد چه نباشد.

پاسخ شیخ به دلیل مزبور چیست؟

این است که:

۱- بارها گفته‌ایم که اوامر احتیاط عموما ارشادی بوده و مولویت ندارند.

۲- مخالفت اوامر ارشادی بطور علی‌حده عقاب ندارد.

بنابراین هرچه هست از آن واقع است و به عبارت دیگر:

۱- در اخبار احتیاط هیئت امر ظهور در وجوب دارد.

۲- ظهور این هیئت در این وجوب شرعی است چرا که خطاب شرعی است.

۳- این هیئت مترتّب بر مادّه احتیاط است.

۴- احتیاط به‌معنای احراز واقع با همه محتملات آن است.

پس هدف از این اوامر احراز واقع است و تعبّدی در کار نیست، چنانکه دو حدیث نبوی سابق الذکر شاهدی بر ارشادیت این اوامر هستند.

مثل:

۱- ترکوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس.

۲- من ترک الشبهات نجی من المحرّمات و ...

۳- الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۹۱

تلخیص تنبیه دوّم

جناب شیخ وجوب اجتناب از کلا المشتبهین ارشادی بوده و طریقیت دارد و یا اینکه نه مولوی بوده و موضوعیّت دارد؟

به عبارت دیگر: آیا ملاک و غرض دوری جستن از حرام واقعی و یا رسیدن به واجب واقعی است و احتیاط طریق است و یا اینکه همان‌طور که فی المثل خمر شرعا حرام است و یا نماز مثلا واجب است و مخالفتش عقاب دارد همین‌طور هم عنوان شبهه، شرعا موضوعیّت دارد و عنوان مشتبه تعبّدا دارای حکم است و ارتکاب مشتبه از آن جهت که مشتبه است موجب معصیت و عقوبت است، چه اینکه ترک مشتبه به شبهه وجوبیّه نیز از آن جهت که مشتبه است سبب عقاب است خواه در واقع واجب باشد یا نه، حرام باشد یا نه؟

جناب شیخ کدام یک از این دو مطلب حقّ است؟

در پاسخ به این سؤال دو نظریه وجود دارد:

۱- برخی مثل ما وجوب احتیاط را ارشادی و قائل به طریقیّت آن هستیم.

۲- برخی نیز لزوم احتیاط را مولوی و برای آن موضوعیّت قائل‌اند.

ثمره هریک از این دو نظر چیست؟

بنا بر نظر ما که قائل به ارشادی بودن و طریقیت وجوب احتیاط هستیم:

۱- اگر شما یکی از دو طرف شبهه را مرتکب شوید، چنانچه مصادف با واقع درآید و همان حرام واقعی باشد، بخاطر مخالفت با واقع عقاب می‌شوید و لکن اگر مصادف با واقع درنیاید، معاقب نخواهید بود.

۲- اگر همه اطراف شبهه را هم مرتکب شوی یک عقاب دارد، آنهم به خاطر حرام واقعی است.

امّا بنا بر نظر دوّم که موضوعیّت وجوب احتیاط است:

۱- اگر یکی از اطراف شبهه را مرتکب شوید یک عقاب دارد چون عنوان مشتبه موضوعیّت دارد.

۲- و اگر دو طرف و یا همه اطراف شبهه را مرتکب شوید به تعداد عنوان مشتبه عقاب متعدّد می‌شود، و لذا اگر اطراف شبهه ده تا بشود شما نیز ده عقاب دارید.

به‌هرحال چه عقل بگوید احتیاط کن و چه شرع وجوب این احتیاط ارشادی است و طریقیت دارد.

امّا اینکه عقل می‌گوید: از این طرف شبهه اجتناب کن، چون شما احتمال عقاب می‌دهی دفع عقاب محتمل هم واجب است.

پس: صحبت از عقاب محتمل است و عقاب محتمل از آن حرام و یا واجب واقعی است و نه مال

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۹۲

عنوان مشتبه.

فی المثل:

۱- شما اجمالا می‌دانی یکی از مشتبهین خمر است، عقل به شما می‌گوید: اجتناب کن و نخور، چرا؟

به خاطر جلوگیری از افتادن شما در دام حرام و هلاکت واقعی است.

۲- شما تفصیلا می‌دانی که نماز بر تو واجب است، عقل به شما می‌گوید: بلند شو نمازت را بخوان، چرا؟ به خاطر اینکه شما دچار عقاب ترک واجب نشوی.

پس عقل چه در دفع عقاب محتمل و چه در دفع عقاب مظنون ... حکمش ارشادی است.

حال: شرع نیز وقتی حکم می‌کند که اترکوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس و یا من ترک الشبهات نجی من المحرّمات و ... به تبع عقل حکم می‌کند، تا اینکه بندگان دچار عقاب ترک واجبات و ارتکاب محرّمات نشوند.

لذا خیال نکنید که اگر عقل حکم به وجوب احتیاط کند حکمش ارشادی و چنانچه شرع حکم به احتیاط کند مولوی است، خیر این‌گونه نیست که هر امری از طرف شارع صادر شد مولوی است بلکه وقتی امر روی معالیل تکالیف می‌روید ظهور در ارشاد دارد، چرا؟

زیرا:

۱- من ترک الشبهات، نجی من المحرّمات، نجات از حرام معلول این تکلیف است.

۲- من اخذ بالشبهات وقع فی المحرّمات و هکذا ...

دلیل اوّل قائلین به موضوعیّت و مولوی بودن وجوب احتیاط چیست؟

می‌گویند:

اگر شمای مکلّف مرتکب طرف شبهه شوی به دلیل علم اجمالیت تجرّی کرده‌ای.

تجرّی عقلا قبیح است.

كلّما حكم به العقل، حكم به الشّرع.

پس: تجرّى شرعا هم حرام است و آنچه كه شرعا حرام است مولوى بوده و موجب عقاب است چه مصادف با واقع درآيد و چه درنيايد.

پاسخ شما به اين دليل چيست؟

تجرّى قبح فعلى ندارد، بلكه قبح فاعلى دارد و حال آنكه عقاب دائر مدار قبح فعلى است.

دوّمين دليل حضرات بر مولويت وجوب اجتناب چيست؟

ادلّه و اوامر احتياطاند كه دلالت دارند بر مولويت وجوب اجتناب و عقاب داشتن طرف شبهه.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۱۹۳

پاسخ شما به دليل حضرات چيست؟

اين است كه اين ادلّه ارشاد به حكم عقل دارند و مؤسّس حكم جديد و مولوى نيستند.

پس حقّ اين است كه احتياط طريقيت به سوى واقع دارد، علاوه بر اينكه از نام خود احتياط نيز اين معنا استظهار مى‌شود.

جناب شيخ چرا وقتى حكم به دفع ضرر اخروى مى‌رسد آن را ارشادى مى‌دانيد و مى‌گوئيد دفع ضرر اخروى واجب است ارشادا و نه مولويا و سپس نتيجه مى‌گيريد كه چون اين امر ارشادى است:

اگر مكلّف مرتكب شد و در واقع ضررى وجود داشت، معاقب است و چنانچه ضررى وجود نداشت عقاب ندارد؟

خلاصه اينكه: چرا ضرر اخروى را ارشادى دانستى و ضرر دنيوى را مولوى؟

زيرا: ضرر اخروى دو فرق با ضرر دنيوى دارد:

۱- دفع ضرر دنيوى كه واجب است شرعا واجب است و نه عقلا و حال آنكه مؤسّس وجوب دفع ضرر اخروى عقل است.

۲- ضرر دنيوى كه شرعا دفعش واجب است تنها در دو صورت است: يكى در صورت قطع و ديگر در صورت ظنّ.

پس دفع ضرر دنيوى واجب است شرعا چه مقطوع و چه مظنون، لكن اگر اين ضرر دنيوى مشكوك و محتمل باشد دفعش واجب نيست، بلكه مستحب است.

فى المثل: قصد سفر داريد اگر ضرر مقطوع و يا مظنون وجود دارد دفع آن واجب و نبايد به سفر برويد و لكن اگر احتمال ضرر داديد نبايد اعتناء بكنيد و مى‌توانيد به سفر برويد.

امّا: در وجوب دفع ضرر اخروى فرقى ميان مقطوع و مظنون و محتملش وجود ندارد.

پس دفع ضرر اخروى واجب عقلا درهرصورت از صور مذكوره.

به عبارت ديگر:

- حاكم در آن ضرر اخروى عقل است در هر سه صورت.

- حاكم در آن ضرر دنيوى شرع است در دو صورت دون الاحتمال.

امّا جناب شيخ ما جائى را سراغ داريم كه احتمال عقاب داده شده و دفع عقاب محتمل، مولويّا واجب شده است؟ آن را مشخص كنيد.

شخصى كافر است و لكن احتمال مى‌دهد كه صانعى داشته باشد و احتمال مى‌دهد كه شكر اين صانع واجب باشد و احتمال مى‌دهد كه عدم اين شكر براى او عقاب داشته باشد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۱۹۴

حال اينكه شك مى‌شود كه شكر منعم واجب است يا نه خود شك در تكليف است اما از جمله آن شك‌ها در تكليف‌هائى است

که مستلزم احتمال عقاب است چرا که وظیفه‌اش فحص و بررسی است.

به عبارت دیگر از آن تکالیفی است که اگر قبل الفحص برائت جاری کند احتمال عقاب دارد.

امّا در رابطه با این مطلب:

۱- اشاعره گفته‌اند: فاقد اشکال است، چرا که دفع عقاب محتمل واجب نیست.

۲- عدلیه و معتزله گفته‌اند: دفع عقاب محتمل واجب است، سپس نتیجه گرفته گفتند: حال که دفع عقاب محتمل واجب است اگر کافر آن را دفع نکند مستحق عقاب است و لکن مولویا و نه ارشادیا.

لذا معلوم می‌شود که حکم را مولوی به حساب آورده‌اند و نه ارشادی و الّا می گفتند یا شانس.

حال جناب شیخ چه اشکالی دارد که در انائین مشتبهین بگوئیم:

۱- هریک از مشتبهین را مرتکب شود به خاطر علم اجمالی‌اش احتمال عقاب دارد.

۲- دفع عقاب محتمل هم که واجب است.

پس: اگر مکلّف این عقاب محتمل را دفع نکرد و گفت یا شانس، علی القاعده معصیت کار است چه مصادف با واقع باشد و یا نه جناب شیخ چه پاسخ می‌دهید؟

می گوییم: در اینجا صحبت از احتمال عقوبت است و احتمال عقوبت از آن حرام و یا واجب واقعی است نه مال عنوان مشتبه و محتمل.

منتهی علمای امامیه که می گویند کفار مستحق عقاب است با نگاه به علم و آگاهی خود چنین حکمی می کنند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۹۵

متن: الثالث أنّ وجوب الاجتناب عن کلا المشتبهین إنّما هو مع تنجز التکلیف بالحرام الواقعی علی کلّ تقدیر، بأن یکون کلّ منهما بحیث لو فرض القطع بکونه الحرام کان التکلیف بالاجتناب منجّزا، فلو لم یکن کذلک بأن لم یکلّف به أصلا، کما لو علم بوقوع قطرة من البول فی أحد إناءین أحدهما بول أو متنجّس بالبول أو کثیر لا ینفعل بالنجاسة، أو أحد ثوبین أحدهما نجس بتمامه، لم یجب الاجتناب عن الآخر، لعدم العلم بحدوث التکلیف بالاجتناب عن ملاقی هذه القطرة، إذ لو کان ملاقیها هو الإناء النجس لم یحدث بسببه تکلیف بالاجتناب أصلا، فالشکّ فی التکلیف بالاجتناب عن الآخر شکّ فی أصل التکلیف لا المکلّف به.

و کذا: لو کان التکلیف فی أحدهما معلوما لکن لا علی وجه التنجّز، بل معلّقا علی تمکّن المکلّف منه، فإن ما لا یتمکّن المکلّف من ارتکابه لا یکلّف منجّزا بالاجتناب عنه، کما لو علم بوقوع النجاسة فی أحد شیئین لا یتمکّن المکلّف من ارتکاب واحد معیّن منهما، فلا یجب الاجتناب عن الآخر، لأنّ الشک فی أصل تنجز التکلیف، لا فی المکلّف به تکلیفا منجّزا.

و کذا: لو کان ارتکاب الواحد المعیّن ممکنا عقلا، لکن المکلّف أجنبی عنه و غیر مبتل به بحسب حاله، کما إذا تردّد النجس بین إنائه و إناء آخر لا دخل للمکلّف فیه أصلا، فإنّ التکلیف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر المتمکّن عقلا غیر منجّز عرفا، و لهذا لا یحسن التکلیف المنجّز بالاجتناب عن الطعام أو الثوب الّذی لیس من شأن المکلّف الابتلاء به.

نعم، یحسن الأمر بالاجتناب عنه مقیّدا بقوله: إذا اتّفق لک الابتلاء بذلک بعاریة أو تملّک أو إباحة فاجتناب عنه.

ترجمه:

[تنبیه سوم:] وجوب اجتناب از مشتبهین در صورت تنجّز تکلیف است در هر فرضی

وجوب اجتناب از هر دو مشتبه، مشروط به منجّز بودن تکلیف نسبت به حرام واقعی است در هر فرضی (یعنی هریک که حرام باشد آن منجّز است که در این صورت احتیاط واجب است) به اینکه هریک از دو طرف شبهه به حیثی (و دارای حال بخصوصی) باشد

که:

اگر مقطوع الحرمهٔ بودن آن فرض شود (یعنی: مکلّف تفصیلا بداند که آن قطعا حرام است) تکلیف به اجتناب منجّز (و حتمی) است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۹۶

و اگر (یکی از طرفین شبهه) این گونه نبود، به اینکه اصلا به سبب آن مکلّف نشد، همان‌طور که اگر افتادن قطره‌ای از بول در یکی از انائین اجمالا معلوم باشد، (انائینی) که (از اول تفصیلا معلوم است) که یکیشان بول و یا نجس شده به وسیله بول است و یا (آب) کرّی است که (با برخورد) نجاست منفعل (و نجس) نمی‌شود و یا (افتادن این قطره بول) روی یکی از دو پیراهنی است که (از اوّل می‌داند) یکی‌شان بتمامه نجس است (در این صورت) اجتناب از آن دیگری به دلیل عدم علم به حدوث تکلیف به اجتناب از ملاقی این قطره، واجب نیست.

زیرا اگر (تفصیلا بدانیم) ملاقی این قطره همان اناء نجس است، تکلیف به اجتناب به سبب این قطره حادث نمی‌شود.

پس شک در تکلیف به اجتناب از آن دیگری شک در اصل تکلیف (یعنی شک بدوی) است و نه شک در مکلّف به.

و این‌چنین است که اگر تکلیف در یکی از دو مشتبه معلوم باشد و لکن نه بر وجه تنجّز، بلکه معلّق است بر توانائی مکلّف از (انجام) آن (یعنی این نجاست به هریک از دو طرف که اصابت کند ممکن است ایجاد تکلیف بکند اما یکی تنجیزی و یکی تعلیقی است که در اینجا نیز علم اجمالی بلااثر است).

پس آنچه (یا آن انائی که) مکلّف قادر بر ارتکاب (و استفاده) از آن نیست، پس بطور منجّز (هم) مکلّف به اجتناب از آن نمی‌باشد، چنانکه اگر به وقوع نجاست در یکی از دو شیء عالم باشد (به صورتی که) مکلّف قادر بر ارتکاب یکی از آن دو بطور معیّن نباشد، پس اجتناب از دیگری واجب نیست. چرا که شک در اصل تنجّز تکلیف است و نه در مکلّف‌بهی که تکلیف منجّز است.

و همچنین است، اگر ارتکاب واحد معین عقلا ممکن باشد، ولی مکلّف از آن بیگانه است و به حسب حالش مبتلای به آن نیست.

همان‌طور که وقتی نجس میان اناء خودش و اناء آن دیگری مردّد است، هیچ دخلی برای این مکلّف در آن اناء (دیگری) نیست.

پس تکلیف به اجتناب از این اناء دیگری که عقلا- امکان دارد، عرفا منجّز نیست و به این خاطر تکلیف منجّز به اجتناب از طعام یا لباسی که ابتلاء به آن در شأن مکلّف نیست خوب و نیکو نمی‌باشد.

بله، امر به اجتناب از آن نیکوست در حالی که مقیّد است به این سخنش که اگر ابتلاء به آن به صورت عاریه‌ای یا تملیکی یا اباحه‌ای برای تو حادث شود پس از آن اجتناب کن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۹۷

تشریح المسائل

اشاره

بحث در تنبیه سوم راجع به چیست؟

راجع به این است که هر علم اجمالی سبب وجوب احتیاط از مشتبهین در شبهه محصوره و تنجّز تکلیف واقع نمی‌شود، مگر دارای شرائط و خصوصیاتی باشد.

مجموعا اطراف علم اجمالی بر چند قسم است؟

بر چهار قسم:

قسم اول از اطراف علم اجمالی چگونه است؟

۱- اطراف شبهه به نحوی است که اگر علم تفصیلی به هریك از آنها تعلّق بگیرد به دنبال آن یک خطاب فعلی منجّز از مولی صادر می‌شود و دیگر حالت منتظره‌ای وجود نخواهد داشت.

۲- این در موردی است که قبل از علم اجمالی هیچ طرفی از اطراف شبهه معلوم بالتفصیل نباشد، بلکه هر دو طرف محتمل بوده و لکن اجمالا بدانیم که یکی از آن دو حرام و یا نجس است.

۳- هر دو طرف عقلا و عادهٔ مقدور و متمکّن مکلّف باشند.

۴- هر دو طرف نیز مورد نیاز و ابتلای مکلّف باشند.

خصوصیت این فرض چیست؟

علم اجمالی در این فرض مؤثر بوده و موجب وجوب احتیاط می‌شود. فی المثل:

۱- شما دو ظرف آب دارید درحالی‌که هر دو مقدور شما و مورد ابتلایتان می‌باشند.

حال: اگر علم تفصیلی به خمریت این یکی ظرف پیدا کنید، فورا خطاب اجتنب عن الخمر متوجّه شما می‌شود و هکذا اگر نسبت به دیگری چنین علمی پیدا کنید.

نکته:

ادلّه‌ای که دلالت بر وجوب موافقت قطعیه داشت فرض مذکور را در برمی‌گیرد.

۲- شما دارای دو اناء هستی که اجمالا- می‌دانی یکی خلّ و یکی خمر است و لکن هر دو اناء این حال را دارند که اگر تفصیلا بدانی که این یکی خمر است، اجتناب از آن واجب است و هکذا در آن دیگری.

پس در این‌جور جاها و امثال این‌گونه مثالها احتیاط از کلا المشتبهین واجب است.

قسم دوّم از اطراف علم اجمالی چگونه است؟

۱- هریک از اطراف شبهه دارای حالت و ویژگی مزبور نمی‌باشند، یعنی به‌گونه‌ای نیستند که اگر شما علم تفصیلی به خمریت هریك پیدا کردی خطاب منجّز علی کل تقدیر متوجه شما بشود، بلکه علی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۹۸

تقدیر، خطاب منجّز متوجّه شما می‌شود دون تقدیر آخر که هیچ خطابی ندارد نه تعلیقا و نه تنجیزا و به عبارت دیگر احد الطرفین فاقد آن صفت مزبور است.

این در موردی است که یک طرف معلوم بالتفصیل باشد.

فی المثل:

- دو اناء پر از مایع داری و تفصیلا می‌دانی که این یکی حرام و نجس است و آن یکی حلال و پاک.

- اجمالا می‌دانی که قطره بولی در یکی از این دو افتاده است لکن تفصیلا نمی‌دانی در کدامیك از این دو طرف افتاده است.

- در اینجا یکی از دو اناء دارای آن حالت و صفت مذکور است و یکی فاقد آن یعنی آن انائی که از اول می‌دانستی که نجس است اگر تفصیلا یقین پیدا کنی که قطره مزبور در همان افتاده است، علم اجمالی شما بلااثر بوده و هیچ خطاب جدیدی نمی‌آید، چرا که تحصیل حاصل است.

اگر شما بگوئید که شارع می‌گوید: اجتنب عن الخمر، به شما می‌گوئیم: این تحصیل حاصل است، چرا که این اناء از اوّل نجس بوده و واجب الاجتناب چه این قطره در آن می‌افتاد چه نمی‌افتاد.

امّا نسبت به اناء دیگر که شما نمی‌دانی بول به آن اصابت کرده یا نه و مجرّد شک (یعنی شک بدوی) است خطاب تنجیزی اجتنب

را ندارید و احتیاط در آن واجب نیست.

و یا فی المثل:

شما دو ظرف آب داری که هر دو پاک و حلال‌اند لکن یکی از این دو معینا کر است که به صرف ملاقات با نجس، نجس نمی‌شود.

اجمالا علم پیدا می‌کنید که قطره بول و یا خونی به یکی از این دو اصابت نموده است لکن تفصیلا نمی‌دانی با کدامیک برخورد نموده است.

حال: اگر در واقع با آب کرّ برخورد کرده باشد که این علم اجمالی شما بلااثر بوده و خطاب اجتنب عن النجس متوجّه شما نمی‌شود، چرا که آب کر است در این اصابت نجس نمی‌شود. و اما نسبت به طرف دیگر هم که شما شک دارید، احتیاط واجب نیست.

قسم سوم از اطراف علم اجمالی چگونه است؟

برخی از اطراف شبهه مقدور ماست و نه همه اطراف شبهه، یعنی باز هم مشتبهین دارای آن حال و صفت ویژه نیستند که در هر فرضی خطاب منجّز را متوجّه شما بکنند، بلکه بنا بر فرض و تقدیر یک طرف خطاب منجّز متوجه شما می‌شود.

حال:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۱۹۹

این مورد در آن فرضی است که شما علم تفصیلی پیدا کنی به اصابت نجس به آن طرفی که مقدور شماست، اما بنا بر فرض و تقدیر آن طرف دیگر خطاب تفصیلی متوجه شما نمی‌شود چرا که مقدور شما نیست و تکلیف بما لا یطاق قبیح است. بلکه حد اکثر خطاب تعلیقی متوجه شما می‌شود.

مراد از عبارت اخیر چیست؟

این است که اگر روزی آن طرف غیر مقدور شما هم مقدورتان شد، واجب است که احتیاط کنید.

فی المثل:

شما اجمالا می‌دانی که یا اناء خودت نجس است و یا کلاه گرباچف و یا اجمالا می‌دانی که یا شلوار خودت نجس است و یا دهان بوش رئیس جمهور آمریکا. که نه کلاه گرباچف مقدور شماست و نه دهان بوش.

قسم چهارم از اطراف علم اجمالی چگونه است؟

یک طرف از شبهه از محلّ ابتلاها بیرون است.

فی المثل شما اجمالا می‌دانی که یا ظرف خودتان نجس است و یا ظرف فلان کلّه‌پزی در فلان خیابان.

- ظرف فلان کلّه‌پز به شما ربطی نداشته و عادهٔ مبتلا به شما نیست.

در این فرض و امثال این فرض نیز علم اجمالی بلااثر بوده و موجب احتیاط نسبت به ظرف خودتان نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۰۰

متن: و الحاصل: أنّ النواهی المطلوب فیها حمل المکلّف علی الترک مختصّهٔ- بحکم العقل و العرف- بمن یعدّ مبتلی بالواقعهٔ المنهیّ عنها، و لذا یعدّ خطاب غیره بالترک مستهجنا إلّا علی وجه التقیید بصورهٔ الابتلاء.

و لعلّ السرّ فی ذلک: أنّ غیر المبتلی تارک للمنهیّ عنه بنفس عدم ابتلائه، فلا حاجهٔ إلی نهیه، فعند الاشتباه لا یعلم المکلّف بتنجّز التکلیف بالاجتناب عن الحرام الواقعی.

و هذا باب واسع ینحلّ به الإشکال عمّا علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبههٔ المحصورهٔ فی مواقع، مثل ما إذا علم إجمالا بوقوع

النجاسة فی إنائه أو فی موضع من الأرض لا یبتلی به المکلّف عادة، أو بوقوع النجاسة فی ثوبه أو ثوب الغیر، فإنّ الثوبین لکلّ منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما، فإذا أجری أحدهما فی ثوبه أصالة الحلّ و الطهارة لم یعارض بجریانهما فی ثوب غیره، إذ لا ـ یترتّب علی هذا المعارض ثمرة عملیّة للمکلّف یلزم من ترتّبها مع العمل بذلک الأصل طرح تکلیف متنجّز بالأمر المعلوم إجمالا.

أ لا تری: أنّ زوجة شخص لو شکت فی أنّها هی المطلّقة أو غیرها من ضرّاتها جاز لها ترتیب أحکام الزوجیّة علی نفسها، و لو شکّ الزوج هذا الشکّ لم یجز له النظر إلی إحداهما، و لیس ذلک إلّا لأنّ أصالة عدم تطلیقه کلّا منهما متعارضان فی حقّ الزوج، بخلاف الزّوجة، فإنّ أصالة عدم تطلق ضرّتها لا تثمر لها ثمرة عملیّة.

نعم، لو اتّفق ترتّب تکلیف علی زوجیّة ضرّتها دخلت فی الشبهة المحصورة، و مثل ذلک کثیر فی الغایة.

ترجمه:

اختصاص نواهی به کسی که مبتلا به واقعه منهی‌ای شده است

حاصل مطلب اینکه: این نواهی (که) مطلوب (مولی) در این نواهی، و وادار کردن مکلّف است بر اجتناب، عقلا ـ و عرفا به کسی اختصاص دارد که مبتلا به این واقعه‌ای به شمار می‌آید که از آن نهی شده است. و لذا خطاب (به) غیر او به ترک و اجتناب (از این محل ابتلاء) زشت است، مگر بر وجه تقیید به صورت ابتلاء. و شاید سرّ (اینکه خطاب تنجیزی درست نیست و خطاب تعلیقی درست است) این است که آن آدم غیر مبتلا ـ است که مبتلا ـ نبودنش ترک‌کننده منهی عنه است، پس نیازی به نهی (مولی) ندارد (چرا که تحصیل حاصل است).

پس در صورت اشتباه (که مکلّف نمی‌داند اناء خودش نجس است و یا اناء دوستش) مکلّف به تنجّز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۰۱

تکلیف به اجتناب از حرام واقعی علم ندارد.

و این یک باب گسترده‌ای است که به واسطه آن اشکال (ات بسیاری) از آن چیزهایی که عدم وجوب اجتناب در مواردی از شبهه محصوره معلوم است، حلّ می‌شود مثل آن جایی که اجمالا ـ علم دارد به وقوع این نجاست در اناء خودش و یا در جای دیگری از زمین که او عادة به آن مکلّف نیست و یا به وقوع این نجاست در پیراهنش یا پیراهن غیر، که این دو تا پیراهن برای هریک از این دو نفر از باب شبهه محصوره است با وجود (فتوا به) عدم وجوب اجتناب از آن دو.

پس اگر یکی از این دو در لباس خودش، اصالة الحلیّة و الطّهارة را جاری کند، تعارضی به سبب جریان (این اصل) در لباس دیگری پیش نمی‌آید.

زیرا: ثمره عملیه‌ای بر این معارض نسبت به مکلّف مترتّب نیست تا از ترتّب آن با عمل به این اصل طرح یک تکلیف منجّز به سبب امری که معلوم بالاجمال است لازم بیاید.

آیا نمی‌بینید که اگر زوجه کسی شک بکند در اینکه خودش مطلقه است یا غیر او یکی دیگر از هووهایش مطلقه است، جایز است برای او (استصحاب زوجیت خودش و) مترتّب کردن احکام و آثار زوجیّت نسبت به خودش (و همچنین آن یکی زوجه مرد نیز حقّ دارد در مورد خودش استصحاب زوجیت کند و آثار زوجیّت را نسبت به خودش مترتب نماید).

و اگر زوج چنین شکی بکند (که کدامیک از زوجه‌هایش مطلقه است)، نظر به هیچ‌یک از آن دو برای او جایز نیست (و حال آنکه باید نفقه آنها را بدهد) و این نیست مگر اینکه:

اصالت عدم تطلیق او (و به عبارت دیگر استصحاب زوجیت) برای هریک از این دو تا زوجه، تعارض می‌کنند در حقّ این زوج (چرا

که هر دو استصحاب اثر دارد) به خلاف (جریان اصل در) زوجه (که از استصحاب زوجیت هریک برای خودشان تعارضی پیدا نمی‌شود).

زیرا اصالت عدم تطلّق (و یا استصحاب زوجیّت) هووی او ثمره عملیّه‌ای برای او ندارد.

بله، اگر ترتّب تکلیفی بر زوجیت هووی او اتفاق بیفتد (و مثلاـ نذر کرده است که مادامی‌که خودش و هوویش مطلّقه نشده‌اند روزی یک دینار به فقیر بدهد، حال اگر این یکی شک بکند که آیا خودش مطلّقه شده یا نه؟ می‌تواند استصحاب زوجیت بکند و یا اگر شک بکند که هوویش مطلّقه شده است یا نه؟

می‌تواند استصحاب زوجیّت بکند و در نتیجه یک درهم را بدهد؟ خیر، چرا که اجمالا می‌داند که یکی‌شان مطلّقه شده‌اند و مطلّقه شدن خودش دارای اثر است، مطلّقه شدن آن یکی هم دارای اثر است و اثرش این این است که دیگر این یک درهم را نخواهد داد). فلذا می‌رود در جرگه علم اجمالی و تعارض اصلین و نمی‌تواند اصل جاری کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۰۲

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمائید آیا مطلوب به نهی، مجرّد الترک و عدم الإتیان است و یا کف النفس از ارتکاب منهی عنه است؟

رأی مشهور، مجرّد الترک و عدم الاتیان است، چنانکه شیخ نیز می‌فرماید: المطلوب فیها حمل المکلّف علی الترک.

با توجه به مطلق فوق الذکر چرا در صورت دوم، سوم و چهارم علم اجمالی بلااثر است و سبب وجوب اجتناب نشده و خطاب منجّز نسبت به هریک از دو طرف نمی‌آورد؟

جناب شیخ اعظم می‌فرماید فلسفه این مطلب این است که:

چه به عقیده متقدمین و ما مطلوب به نهی وادار کردن مکلّف باشد به ترک و چه به عقیده متأخرین غرض و مطلوب از نهی ایجاد زاجر و رادع درونی است برای مکلّف نسبت به آنچه منهی عنه است.

حال:

هریک از موارد فوق که باشد به مواردی اختصاص دارد که هر دو طرف شبهه هم عقلا و عادهٔ مقدور مکلّف باشد و هم مبتلا به او، در حالی که در ما نحن فیه نسبت به یک طرف شبهه یا قدرت نیست و یا مورد ابتلاء نمی‌باشد.

در نتیجه:

مکلّف تارک این طرفی است که یا قدرت ارتکاب آن را ندارد و یا اینکه مورد ابتلای او نیست. و لذا خطاب تنجیزی یعنی نهی او عبث می‌باشد و یا به عبارت دیگر تحصیل حاصل است و تحصیل حاصل محال است.

چرا در یک طرف هم که معلوم بالتفصیل است باز هم از ناحیه علم اجمالی هیچ خطاب جدیدی نمی‌آید؟

زیرا از پیش هم نسبت به طرفی که معلوم بالتفصیل است، خطاب اجتنب منجّز است.

حال: نسبت به آن طرف دیگر هم که مقدور و مبتلاـ به ماست و لکن نسبت به آن نیز شک در اصل خطاب تنجیزی داریم چون ممکن است حرام واقعی در طرف دیگر باشد که مورد ابتلاء ما نیست، اصل برائت جاری می‌کنیم.

عبارهٔ اخرای فلسفه و یا سرّ مذکور به زبان ساده‌تر چیست؟

این است که خطاب الهی بر کسی منجّز می‌شود که مبتلای به واقعه باشد و لذا کسی که در مبتلا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۰۳

نیست، خطابات هم متوجّه او نیست. چرا؟

زیرا که طلب حاصل و یا تحصیل حاصل است و تحصیل حاصل ناصحیح.

فی المثل شما دارای ظرفی هستی، برادر شما هم دارای ظرفی، اگر فرضا ظرف شما نجس شود این چه ربطی به ظرف برادر شما دارد؟

آیا خطاب اجتنب عن النجس می‌تواند متوجّه شما شود که؟ می‌دانید ظرف خودتان نجس است خواهید گفت: نه، زیرا من از پیش به نجاست ظرف خودم تفصیلا علم داشته و می‌دانستم که اجتناب از آن واجب است و لو چنین نهی‌ای هم در کار نباشد.

و خلاصه اینکه:

اگر شارع واقعه‌ای را که محل ابتلای انسان نیست نهی نماید قبیح است.

حاصل مطلب در (و هذا باب واسع ینحل به الاشکال عمّا علم ...) چیست؟

این است که با بیان ضابطه و معیار ابتلاء و عدم ابتلاء اشکالات فراوانی در شبهه محصوره حل می‌شود.

مراد از پاسخ فوق چیست؟

۱- از طرفی گفتیم که در علم اجمالی و شبهه محصوره باید احتیاط کرده، از اطراف شبهه اجتناب نمود.

۲- از طرفی فقهاء در موارد و فروعات بسیاری از فقه که به حسب ظاهر، علم اجمالی وجود داشته و شبهه هم محصوره است، فتوا به عدم وجوب احتیاط داده‌اند.

فی المثل:

۱- می‌دانیم که قطره بولی یا در داخل اناء افتاده و یا خارج آنکه بحث آن مفصّل گذشت و گفته شد که احتیاط در این‌جور جاها واجب نیست.

اگر بپرسید که چرا؟

می گوئیم در این گونه موارد یک طرف شبهه محلّ ابتلاء نیست و لذا علم اجمالی بلااثر است.

۲- دو نفر دارای لباس مشترکی هستند که در آن منّی دیده‌اند و لذا هریک اجمالا می‌داند که خودش و یا دوستش جنب شده‌اند.

در اینجا به علم اجمالی اعتناء نمی کنند، بلکه هریک موظف‌اند به حساب خودشان برسند و لذا وقتی هریک وضعیت خودش را محاسبه می کند و شک می‌نماید که آیا جنب شده یا نه؟ اصالهٔ عدم جنابت جاری می کند و غسل بر او واجب نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۰۴

مگر خود شیخ نفرمود که با وجود علم اجمالی اجراء اصل برائت نسبت به یک طرف ترجیح بلامرجّح و نسبت به دو طرف نیز مستلزم تعارض است و لذا نباید از این اصل استفاده نمود؟

بله، درست است و لکن این سخن مربوط به مواردی است که اجراء اصلین هر دو در حقّ مکلّف منشا اثر باشد و حال آنکه در ما نحن فیه، اصل عدم جنابت نسبت به خود شخص مؤثر است و قابل جریان و لکن او نمی‌تواند این اصل را در حق دوستش نیز جاری کند چون برای این شخص اثری ندارد، چرا که وضع رفیقش به او مربوط نیست و مورد ابتلاء او نمی‌باشد.

و لذا وقتی تنها طرف خودش باقی ماند اصل عدم جنابت را در مورد خودش جاری می کند چون نسبت به یک طرف معارض وجود ندارد.

حاصل مطلب در (فاذا اجری أحدهما فی ثوبه ...) چیست؟

بیان همان مطلب فوق الذکر است.

عبارهٔ اخرای آن را به زبان ساده و روان بفرمائید؟

خلاصه مطلب این است که:

۱- اگر طرفین در شبهه محصوره به‌گونه‌ای بودند که علم اجمالی موجب تعارض اجرای اصلین در دو طرف شبهه بشود، از هر دو طرف اجتناب می‌شود.

و اگرنه علم اجمالی باعث تعارض اصلین نشد.

فی المثل شما دو ظرف آب دارید که محل ابتلاء و مورد نیاز شما هستند ولی اجمالا می‌دانید که احدهما نجس است.

حال اگر بخواهی در هریکی از این دو اصل طهارت جاری بکنی با جریان این اصل در دیگری تعارض می‌کند یعنی اگر بگوئی اصل این است که ان‌شاءالله این یکی ظرف آب پاک است و آن یکی نجس، می‌توان به شما گفت که خیر اصل این است که آن یکی پاک است و این یکی نجس.

در اینجا چون هر دو طرف محلّ ابتلای شماست، علم اجمالی شما سبب تعارض اصلین می‌شود.

وقتی دو اصل تعارض کردند، تساقط می‌کنند.

در نتیجه باید از هر دو طرف اجتناب کنید.

۲- و اگر طرفین شبهه محصوره به‌گونه‌ای نبودند که علم اجمالی شما سبب تعارض اجرای اصلین بشود مسئله فرق می‌کند.

فی المثل دو ظرف است که یکی از آن شماست و یکی از آن دوستتان و یا دو ظرفی که یکی محلّ ابتلاء شما است و دیگری محل ابتلاء شما نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۰۵

شما نیز با اینکه اجمالا می‌دانید که احدهما نجس است، امّا علم اجمالیتان موجب تعارض اصلین در دو طرف شبهه نمی‌شود. چرا؟

زیرا باید اصلی را که اجراء می‌کنید دارای اثر باشد، حال از شما می‌پرسیم که اصالهٔ الطهاره جاری کردن شما در ظرف دوستتان چه ربطی به شما دارد، خواهید گفت ربطی ندارد.

می‌گوئیم: پس اجرای اصل توسط شما در ظرف دوستتان بلااثر است.

و لذا شما می‌توانی تنها در ظرف مربوط به خودت اصل طهارت را جاری کنی چرا که مربوط به شماست و اجرای اصل در آن برای شما دارای اثر است.

حال:

وقتی در ظرف خودت اجرای اصل نمودی دیگر معارضی در میان نیست.

پس وقتی احد الطرفین به‌گونه‌ای شد که نتوانستیم اصل در آن جاری کنیم و تنها می‌توانیم در یک طرف آن‌هم طرفی که مربوط به خودمان است اصل جاری کنیم، علم اجمالی کالعدم شده و با اجرای اصل در طرف مربوط خودمان از آن استفاده می‌کنیم.

در واقع:

وقتی اطراف علم اجمالی حالت فوق را پیدا کرد از مکلّف به بودن خارج می‌شود و داخل در شک در تکلیف می‌شود، شک در تکلیف هم که معارض ندارد.

حاصل مطلب در (أ لا تری: ان زوجهٔ شخص لو شکت فی انّها هی المطلّقهٔ ...) چیست؟

ادامه مباحث در اطراف شبهه محصوره و علم اجمالی است مبنی بر اینکه:

اگر شخصی دو زوجه داشته باشد و یکی از آن دو را طلاق بدهد، سپس مطلّقه با غیر مطلّقه مشتبه شود چه باید کرد؟

در اینجا یک مسئله نسبت به زوجه وجود دارد و یک مسئله نسبت به زوج.

امّا زوجه: اگر زوجه شک کند که آیا مطلّقه است یا نه؟ و در نتیجه آیا می‌تواند به این مرد نگاه و یا مباشرت کند یا نه؟ و آیا مستحق خرج و نفقه از این مرد هست یا نه؟ استصحاب می‌کند زوجیّت را یعنی می‌گوید: قبلا که زوجه بودم، پس اکنون هم زوجه

او هستم.

مگر او اجمالا نمی‌داند که مطلّقه است پس با وجود این علم اجمالی چگونه استصحاب زوجیت می کند؟

علتش این است که در اینجا نیز هریک از این دو زوجه باید به حساب کار خودش برسد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۰۶

چرا که آن یکی زن مطلّقه هست یا نه؟ به این یکی زوجه ربطی ندارد و یا اگر این یکی مطلّقه باشد ربطی به آن یکی ندارد.

و لذا نمی‌توان گفت که استصحاب زوجیّت این یکی با استصحاب زوجیّت آن یکی به خاطر علم اجمالی به مطلّقه بودن احدهما، تعارض می کند.

- خیر، همان‌طور که در واجدی المنی فی ثوب المشترک، شک، شک بدوی است و هرکسی به حساب خودش می‌رسد، در اینجا نیز چنین است. یعنی شک، شک در تکلیف است و نه شک در مکلّف به.

این دو هو نیز حالشان چنین است و هریک نسبت به خودش شک در تکلیف دارد و باید به حساب خودش برسد و برای خودش استصحاب زوجیت کند. چرا که اجرای اصل برای خودش اثر دارد.

به عبارت دیگر چون استصحاب زوجیّت این یکی زوجه برای آن یکی زوجه بلااثر است حق جاری کردن آن را در مورد آن دیگری ندارد.

و لذا:

در اینجا علم اجمالی بی‌اثر بوده و هریک از این دو زوجه می‌تواند از مزایا و حقوق زوجیّت استفاده کند.

و امّا زوج: زوج نمی‌تواند استصحاب زوجیت هریک از این دو زوجه را بکند. چرا؟

زیرا هر دو محل ابتلای او هستند و استصحاب در هر دو برای او دارای اثر است مثل آنجا که شخص دو ظرف مورد ابتلاء و استفاده داشت و درحالی‌که علم اجمالی به احدهما داشت، نمی‌توانست اصلین را در هر دو طرف اجرا کند، چرا که باهم تعارض می کردند.

حال: در اینجا نیز اجراء اصلین در حقّ زوجتین تعارض می کند و لذا علم اجمالی نسبت به هریک از دو زوجه بی‌اثر است لکن نسبت به خود زوج مؤثر است.

چرا؟

زیرا وقتی بخواهد اصلین را در هر دو جاری کند با توجه به علم اجمالی او به مطلّقه بودن یکی از این دو، در هریکی که بخواهد اجرا کند با اجرای آن در دیگری تعارض می کند.

پس باید بین ما له و بین ما علیه فرق گذاشت.

مراد از مطلب اخیر چیست؟

این است که در آثاری (مثل مباشرت یا نگاه و ...) که بر له زوج است، علم اجمالی نمی گذارد که زوج آن آثار را مترتب کند و لذا از نگاه و مباشرت با آن زن ممنوع است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۰۷

و در آثاری (مثل خرجی و نفقه دادن) که بر علیه زوج است علم اجمالی بلااثر بوده و زوج می‌تواند آن آثار را مترتب کند.

یعنی باید خرجی و نفقه هر دو را بدهد درحالی‌که حق نگاه و مباشرت با آنها را ندارد. به عبارت دیگر علم اجمالی در اینجا موجب احتیاط می‌شود.

یعنی آثاری که بر له مرد است احتیاط این است که از آنها محروم بماند.

آثاری که بر علیه مرد است احتیاط این است که متحمّل آنها بشود در حالی که از نگاه و مباشرت آنها محروم است.

به‌طور خلاصه شرط اجرای اصل در این موارد چیست؟

این است که اجرای اصل برای مجری اصل اثر داشته باشد.

و لذا در اینجا:

هریک از زوجتین یک اصل برایش اثر دارد و بلامعارض است، پس هریک اجرای اصل کرده و از آثار مترتب برآن استفاده می‌کند.

اما زوج دارای دو اصل است که از اجرای آن دو تعارض پیدا می‌شود که در نتیجه هر دو سقوط می‌کنند.

مراد از (نعم، لو اتفق ترتّب تکلیف علی زوجیة ...) چیست؟

این است که بله، گاهی هم اتفاق می‌افتد که علم اجمالی این یکی زوجه برای آن یکی زوجه نیز مؤثر می‌افتد.

فی المثل این زن یک پیراهن از شوهرش دارد و یک پیراهن از آن یکی زن در حالی که قسم خورده است که پیراهن زن مطلقه را نپوشد.

حال چون در اینجا پای یک نفر در میان است، باید احتیاط کند. چرا؟

چون اجمالا می‌داند که یا خود مطلّقه است و یا آن زن دیگر، پس یا باید از پیراهن خود اجتناب کند و یا از پیراهن آن یکی زن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۰۸

متن: و ممّا ذکرنا یندفع ما تقدّم من صاحب المدارک رحمه اللّه: من الاستنهاض علی ما اختاره- من عدم وجوب الاجتناب فی الشبهة المحصورة- بما یستفاد من الأصحاب: من عدم وجوب الاجتناب عن الإناء الّذی علم بوقوع النجاسة فیه أو فی خارجه، إذ لا یخفی أنّ خارج الإناء- سواء کان ظهره أو الأرض القریبة منه- لیس ممّا یبتلی به المکلّف عادة، و لو فرض کون الخارج ممّا یسجد علیه المکلّف التزمنا بوجوب الاجتناب عنهما، للعلم الإجمالی بالتکلیف المردّد بین حرمة الوضوء بالماء النجس و حرمة السجدة علی الأرض النجسة.

و یؤیّد ما ذکرنا: صحیحة علی بن جعفر، عن أخیه علیهما السّلام، الواردة فی من رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فأصاب إناءه، هل یصلح الوضوء منه؟ فقال علیه السّلام: «إن لم یکن شیء یستبین فی الماء فلا بأس به، و إن کان شیئا بیّنا فلا».

حیث استدلّ به الشیخ قدّس سرّه علی العفو عمّا لا یدرکه الطرف من الدم، و حملها المشهور علی أن إصابة الإناء لا یستلزم إصابة الماء، فالمراد أنّه مع عدم تبیّن شیء فی الماء یحکم بطهارته، و معلوم أنّ ظهر الإناء و باطنه الحاوی للماء من الشبهة المحصورة.

و ما ذکرنا، واضح لمن تدبّر.

إلّا أنّ الإنصاف: أنّ تشخیص موارد الابتلاء لکلّ من المشتبهین و عدم الابتلاء بواحد معیّن منهما کثیرا ما یخفی.

أ لا ـ تری: أنّه لو دار الأمر بین وقوع النجاسة علی الثوب و وقوعها علی ظهر طائر أو حیوان قریب منه لا ـ یتّفق عادة ابتلاؤه بالموضع النجس منه، لم یشک أحد فی عدم وجوب الاجتناب عن ثوبه، و أمّا لو کان الطرف الآخر أرضا لا یبعد ابتلاء المکلّف به فی السجود و التیمّم و إن لم یحتجّ إلی ذلک فعلا، ففیه تأمّل.

ترجمه:

دفع بیانات صاحب مدارک در آنچه گذشت به واسطه مطالب ما در تنبیه سوم

از مطالبی که ما در تنبیه سوم بیان کردیم، دفع می‌شود آنچه از صاحب مدارک گذشت از استمداد ایشان بر مختارش یعنی عدم وجوب اجتناب در شبهه محصوره، به آنچه استفاده می‌شود (از فتوای) اصحاب یعنی عدم وجوب اجتناب از انائی که وقوع نجاست

در آن يا در خارج آن اجمالا معلوم است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج‌۸، ص: ۲۰۹

زيرا روشن است كه خـارج انـاء، خواه ظهر اناء باشـد و يا زمين نزديك به آن. از امورى نيست كه عادهٔ مورد ابتلاى مكلّف است. و اگر فرض شود كه خارج اناء از جمله امورى است كه مكلّف به‌طور معمول برآن سجده مى‌كند، ملتزم مى‌شويم به اجتناب از هر دو (هم اناء و هم ارض) به دليل علم اجمالى به تكليفى كه مردّد است ميان حرمت وضوء با آب نجس و بين حرمت سـجده برآن زمين نجس.

مؤيد مطالب شـيخ در اين تنبيه صـحيحه على بن جعفر از امام هفتم عليه السّـلام است در مورد شخصى كه خون دماغ شده و در اين بين عطسه نموده و خون به ذرات و قطرات كوچكى تبـديل گرديـده (و به اطراف پاشـيده از جمله) به اناء او نيز اصابت كرده است. آيا وضوء ساختن از آن (آب) صحيح است؟ پس امام عليه السّلام فرمود: اگر چيزى (از خون) در آب ديده نمى‌شود، پس (وضو) با آن اشكالى ندارد. ولى اگر چيزى (از خون) محسوس است پس نه (حق استفاده از آن را ندارى).

شيخ طوسـى طبق ظاهر اين حديث فتوا داده به عفو (و گذشت) از آن مقدار (خونى) كه چشم آن را نمى‌بيند. و مشهور علماء حمل كرده‌اند اين حديث را بر اينكه اصابت به اناء مستلزم اصابت به آب نيست.

پس مراد امـام اين است كه در صورت عـدم احسـاس چيزى (از خون) در آب حكم به طهارت آن مى‌شود و روشن است كه پشـت ظرف و داخل آنكه حاوى آب است از قبيل شبهه محصوره است.

(و با اينكه از قبيل شبهه محصوره است، امام احتياط را در آن واجب ندانسته چرا كه يك طرف از محل ابتلاء خارج بوده است).

و آنچه را كه ما در اين تنبيه گفتيم براى كسـى كه مى‌انديشـد واضـح و روشن است اما انصاف اين است كه: تشـخيص موارد ابتلاء براى هريك از مشتبهين و عدم ابتلاء به يكى از آن دو بطور معيّن در بسيارى از جاها مخفى (و دشوار) است.

آيـا نمى‌بينى كه: اگر امر دائر شود بين وقوع نجاست بر پيراهنش و وقوع آن بر پشت پرنـده‌اى يا حيوانى كه نزديك اوست كه عادهٔ بال پرنـده و يا پشت آن حيوان مورد ابتلاء (اشـخاص) واقع نمى‌شود (و علم اجمالى مؤثر نمى‌باشد)، احدى در عدم وجوب اجتناب از پيراهن او شك ندارد (يعنى لازم نيست كه او از لباسش اجتناب كند چونكه طرف ديگر محل ابتلاى او نيست).

و اما اگر طرف ديگر زمينى است كه ابتلاء مكلّف به آن در سجده و تيمّم برآن بعيد نمى‌باشد، اگرچه فعلا نيازى به آن ندارد.

پس در اين فرض جاى تأمل است (كه اين محل را پاك بدانيم يا نه).

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج‌۸، ص: ۲۱۰

تشريح المسائل

حاصل مطلب در (و ممّا ذكرنا يندفع ما تقدم من صاحب المدارك ...) چيست؟

اين است كه مدّعاى صاحب مدارك و صاحب حدائق با استفاده از مطالبى كه از تنبيه اوّل تا بدينجا ذكر كرديم داده مى‌شود.

مدعاى صاحب مدارك چه بود؟

اين بود كه احتيـاط در اطراف شـبهه محصوره واجب نمى‌باشـد و در اثبات اين ادعا اسـتناد نمود به فتواى اصـحاب در رابطه با وقوع نجاستى كه مكلّف شك دارد در داخل اناء افتاده و يا در ظهر اناء كه بحث از آن در تنبيه اوّل گذشت.

در اينجا صاحب حـدائق نيز پاسـخهايى به صاحب حـدائق دادنـد كه مورد قبول ما واقع نشـد و گفتيم كه احتياط در شـبهه محصوره واجب است.

مراد از (اذ لا يخفى ان خارج الاناء ... ليس ممّا يبتلى ...) چيست؟

دلیلی است بر این دفع بیانات صاحب مدارک و صاحب حقائق از جانب شیخ (ره) مبنی بر اینکه:

منشا فتوای مزبور این است که: فرضشان فی المثل در آن قطره خونی که شک داریم در داخل اناء افتاده و یا به خارج اناء اصابت نموده، خارج اناء را داخل در محل ابتلاء می‌دانند که ما در پاسخ به آن گفتیم که این ظهر و خارج اناء معمولا محل ابتلاء صاحب اناء نیست.

و لذا اصل در جائی که محل ابتلاء نیست جاری نمی‌شود چونکه بلااثر است و لکن در محل ابتلاء که تنها یک طرف است جاری شده و بلامعارض است.

به عبارت دیگر فلسفه فتوای اصحاب در این مورد- چنانکه گذشت- این است که در این‌گونه موارد یک طرف شبهه که خارج اناء باشد مورد ابتلا نیست و هرکجا که این‌چنین باشد علم اجمالی اثر ندارد و نسبت به طرف دیگر هم خطاب تنجیزی نمی‌آورد.

پس مراد از (و لو فرض کون الخارج ممّا یسجد علیه المکلّف ...) چیست؟

این است که اگر در مورد مثال مذکور فرض کنیم که علاوه بر داخل اناء خارج چنین انائی که قطعه زمین اطراف اناء است جهت سجده و یا تیمم مورد ابتلاء ماست و ما مخاطب هستیم به اینکه یا باید از وضو با آب نجس اجتناب کنیم و یا از سجده و تیمم بر زمین نجس اطراف آن بپرسیم که چه باید کرد؟

شیخ می‌گوید: یجب الاحتیاط و لکن حکم به عدم وجوب احتیاط به خاطر عدم ابتلاء است.

حاصل مطلب در (یؤید ما ذکرنا: صحیحه علی بن جعفر ... الخ) چیست؟

بیان شیخ است مبنی بر اینکه صحیحه علی بن جعفر نیز مؤید گفتار ماست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۱۱

حدیث وارده در مورد چه مسأله‌ای است؟

در مورد کسی است که خون دماغ شده و در همین زمان عطسه نموده و در اثر عطسه ذرّات و قطرات خون به اطراف و از جمله به ظرف آب او هم اصابت نموده است.

حال آیا وضو ساختن با این آب درست است یا نه؟

امام علیه السّلام فرمودند: اگر چیزی از خون در آب محسوس و قابل مشاهده نیست پس (وضو با آن) اشکالی ندارد. ولی اگر ذره خونی در آن به چشم می‌خورد، خیر وضوء ساختن از آن درست نیست و باید اجتناب کند.

پس مراد از (حیث استدل به الشیخ علی العفو عمّا لا یدرکه الطرف من الدم) چیست؟

این است که شیخ طوسی با استفاده و استدلال بر ظاهر این حدیث فتوا داده است به اینکه:

اگر ما یقین تفصیلی هم داشته باشیم که قطرات خون در آب افتاده و لکن بقدری کوچک و ناچیزند که به چشم نمی‌آیند، آب از این اجزاء خون منفعل نشده و نجس نمی‌شود و لکن اگر ذرات خون محسوس باشد آب نجس می‌شود.

مراد از (و حملها المشهور علی ان اصابهٔ الاناء لا یستلزم اصابهٔ الماء ...) چیست؟

این است که مشهور ظاهر این حدیث را حمل نموده‌اند به اینکه اصابت خون به اناء مستلزم اصابت به آب داخل اناء نیست، شاید به لبه و یا پشت ظرف اصابت نموده باشد و لذا دو احتمال در اینجا داده می‌شود:

۱- احتمال دارد به آب اصابت کرده باشد.

۲- احتمال دارد به پشت ظرف اصابت کرده باشد.

نتیجه این دو احتمال چیست؟

این است که مورد حدیث از موارد علم اجمالی و شبهه محصوره می‌شود و لذا حکم امام علیه السّلام به اینکه اگر نگاه کردی و

چیزی از خون در آن ندیدی می توانی وضو بگیری و اجتناب از آن لازم نیست از این باب است که: چون یک طرف شبهه از محلّ ابتلاء خارج است، علم اجمالی اثر ندارد.

توجیه شیخ از حدیث امام علیه السّلام چیست؟

این است که وقتی امام می‌فرماید در ظرف نگاه کن اگر چیزی از خون در آن مشهود نبود آزادی و اجتناب از آن لازم نیست، به خاطر این است که این مشاهده نشدن خود اماره‌ای است بر عدم اصابت آن بر آب.

حاصل مطلب و ضابطه کلی در این مباحث چیست؟

این است که: اگر یک طرف شبهه محل ابتلاء نباشد و به عبارت دیگر اجرای اصل در یک طرف فاقد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۱۲

ارزش باشد، اجرای آن در طرف دیگر بلامانع است.

به عبارت دیگر:

۱- هرجا که هر دو طرف شبهه مورد ابتلاء مکلّف باشند، علم اجمالی مؤثر بوده و سبب وجوب اجتناب از هر دو طرف می‌شود.

۲- و هرجا که یک طرف شبهه و یا هر دو طرف از محل ابتلاء مکلّف خارج باشند علم اجمالی مؤثر بوده و احتیاط از آن واجب نیست.

پس مراد از (الا ان الانصاف ان تشخیص موارد الابتلاء ...) چیست؟

این است که:

۱- در برخی از جاها انسان به راحتی می‌فهمد که طرفین محل ابتلایش هستند.

فی المثل:

شما در ظرف آب تهیه می کنید جهت استفاده و مصرفتان، اگر اجمالا متوجه شوید که یکی از این دو نجس است، اجرای اصلین در این دو تعارض کرده و در نتیجه تساقط می کنند.

۲- در برخی از جاها هم یک طرف محل ابتلاء نیست و تنها یک طرف محل ابتلا است.

فی المثل: پرنده‌ای در کنار شما نشسته، قطره خونی افتاد شما نمی‌دانی روی آن پرنده افتاد و یا روی زمین اطراف و یا مهر کنار ظرف؟

آیا گنجشکی که در کنار شماست و پرید محل ابتلای شماست؟ معلوم است که خیر، آنکه محل ابتلای شماست، همان زمین و یا مهر خارج از اناء است که جهت سجده و یا تیمم محل ابتلای شما می‌باشد.

حال چون یک طرف محل ابتلاء نیست و تنها یک طرف محل ابتلاء است، اصل طهارت را جاری کرده از آن استفاده می کنید.

امّا: در برخی موارد انسان شک می کند که آیا این مورد از موارد ابتلاء به حساب می‌آید و یا از موارد عدم ابتلاء؟

فی المثل اجمالا می‌دانید که قطره خونی یا در درون اناء آب افتاد و یا بر روی زمین اطراف اناء که فعلا مورد ابتلاء شما نیست ولی خوب چه‌بسا که فردا جهت تیمم و یا سجده مورد نیاز و ابتلای شما واقع شود.

حال چه باید کرد و معیار چیست؟ اگر معیار را در ابتلاء فعلیت بدانید که در اینجا فعلا در کار نیست و لکن اگر معیار را اعم از بالفعل و بالقوه بدانید، خوب در اینجا نیز هست، من چه باید بکنم در حالی که متحیّرم؟

پاسخ آن در متن بعدی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۱۳

متن: و المعیار فی ذلک و إن کان صحّة التکلیف بالاجتناب عنه علی تقدیر العلم بنجاسته و حسن ذلک من غیر تقیید التکلیف

بصورة الابتلاء و اتّفاق صيرورته واقعة له، إلّا أن تشخيص ذلك مشكل جدّا.

نعم، يمكن أن يقال عند الشكّ فى حسن التكليف التنجيزى عرفا بالاجتناب و عدم حسنه إلّا معلّقا: الأصل البراءة من التكليف المنجّز، كما هو المقرّر فى كلّ ما شكّ فيه فى كون التكليف منجزا أو معلّقا على أمر محقّق العدم، أو علم التعليق على أمر لكن شكّ فى تحقّقه أو كون المتحقّق من أفراده كما فى المقام.

إلّا أنّ هذا ليس بأولى من أن يقال: إنّ الخطابات بالاجتناب عن المحرّمات مطلقة غير معلّقة، و المعلوم تقييدها بالابتلاء فى موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها من غير تعلّق بالابتلاء، كما لو قال:

«اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام أمير البلد» مع عدم جريان العادة بابتلاء المكلّف به، أو: «لا تصرف فى اللباس المغصوب الّذى لبسه ذلك الملك أو الجارية الّتى غصبها الملك و جعلها من خواص نسوانه»، مع عدم استحالة ابتلاء المكلّف بذلك كلّه عقلا و لا عادة، إلّا أنّه بعيد الاتّفاق، و أمّا إذا شكّ فى قبح التنجيز فيرجع إلى الإطلاقات.

فمرجع المسألة إلى: أنّ المطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقّق فى بعض الموارد- لتعذّر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه، كما هو شأن أغلب المفاهيم العرفيّة- هل يجوز التمسّك به أو لا؟ و الأقوى: الجواز، فيصير الأصل فى المسألة وجوب الاجتناب، إلّا ما علم عدم تنجّز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام.

إلّا أن يقال: إنّ المستفاد من صحيحة على بن جعفر المتقدّمة كون الماء و ظاهر الإناء من قبيل عدم تنجّز التكليف، فيكون ذلك ضابطا فى الابتلاء و عدمه، إذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعدة الشبهة المحصورة لأجل النصّ، فافهم.

ترجمه:

عدم تقييد ملاک صحّت تكليف و حسن آن به صورت ابتلا

و معيار در مبتلا به بودن و نبودن، به فرض علم به نجاست آن و حسن آن خطاب منجّز (آنهم) بدون مقيّد كردن تكليف به صورت ابتلاـ است و بدون اينكه واقعه و حادثه‌ای برای او واقع شود، اگرچه صحت تكليف به اجتناب از آن است و لكن تشخيص (و آزمايش كردن) آن جدّا مشكل است (يعنی مشكل اين است كه در كجاها خطاب تنجيزی عرفا حسن دارد و كجاها ندارد.)

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصاری، ج۸، ص: ۲۱۴

بله، ممكن است گفته شود كه هنگام شک در حسن تكليف و خطاب تنجيزی (در عرف) به اجتناب و عدم حسن تكليف تنجيزی مگر اينكه معلّق باشد: اصل برائت است از تكليف (و يا خطاب) منجّز، چنانكه اين (قاعده‌ای است كه) مقرّر شده در هر چيزی كه در تكليف منجز بودن آن و يا معلّق بودن آن بر امری كه محقق العدم است (فی المثل شک شود در خطاب اكرم العالم كه آيا منجّز است يا نه و يا اينكه آيا وجوب اين اكرم، معلّق است بر امر عدالت كه اكنون محقّق نيست) كه باز اصل، برائت است از تكليف منجّز است.

يا اينكه معلّق بودن تكليف به چيزی معلوم است (همچون تكليف مردم كه معلق به بلوغ است) و لكن در تحقّق آن بلوغ (كه آيا فلانی بالغ شده يا نه؟) شک می‌شود، باز اصل برائت از تكليف منجّز است.

رجوع به اطلاقات اولی است جز اينكه اين (مطلب كه به اصالة البراءة رجوع می‌شود)، از اينكه گفته شود كه خطابات به اجتناب از محرّمات مطلق‌اند و بدون تعليق بهتر نيست و قدر متيقّن تقييد اين خطابات (معلّق) به ابتلاء در جائی است كه علم به تقبيح عرف داريم در توجيه خطاب تنجيزا (يعنی: قدر متيقّنی كه از اين اطلاقات خارج شده آن جايی است كه علی تقدير علم به حرمت، به قبح خطاب تنجيزی علم داشته باشيم، و لذا آن مورد مشكوک تحت خطاب عن النجس می‌ماند)، كما اينكه اگر مولی به عبدش بگويد: از آن طعام نجسی كه در برابر امير گذاشته شده اجتناب كن، در صورتی كه عادت بر اين جاری نيست كه مكلّف به اين طعام مبتلا

بشود و یا (اگر مولی به عبدش بگوید:) در آن لباس غصبی که ملک آن را پوشیده و یا جاریه‌ای که او را غصب کرده و از زنان خاصّ خود قرار داده تصرّف نکن، در صورتی که ابتلاء مکلّف به آن بطور کلی عقلا و عادهٔ محال نیست، جز اینکه چنین ابتلائی بعید الاتّفاق است (و لذا این‌جور جاها، خطاب تنجیزی قبیح و خنده‌آور بوده و از مطلقات خارج است، و لذا اگر احد الطرفین از این قبیل بود خطاب تنجیزی در اینجا نیست و می‌توان طرف دیگر را مرتکب شد ولی اگر احد الطرفین این‌گونه نبود و مثل آن اناء و زمین اطراف آن بود نه).

امّا:

اگر در قبح (خطاب) تنجیزی (که محلّ بحث ما می‌باشد) شک شود، رجوع می‌شود به اطلاقات.

پس بازگشت این مسئله (اخیر که محل بحث ماست) به این است که یک مطلق (مثل اجتنب عن النجس) که مقیّد است به قیدی (که مبتلا به بودن است و این) در برخی موارد مشکوک التحقّق است (که آیا مبتلا به هست یا نه؟) به دلیل سختی و دشواری ضبط مفهوم مبتلاـ به بودن است، بر وجهی که مصداقی از مصادیق آن پنهان و مشکوک نماند، چنانکه شأن اغلب مفاهیم عرفی چنین است (که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۱۵

مشکوک بوده و مورد سؤال واقع می‌شود که) آیا تمسّک به (چنین) مطلقی جایز است یا نه؟

قول قوی‌تر: جواز است (یعنی مطلقی که قیدش مجمل است می‌توان به آن تمسک نمود).

پس اصل و قاعده در این مسئله (یعنی شبهه محصوره) وجوب اجتناب (از همه اطراف شبهه) است جز در جایی که عدم تنجّز تکلیف را به احد المشتبهین علی تقدیر علم به حرام بودنش بدانیم (یعنی تنها یک مورد از تحت اطلاقات خارج است).

مگر اینکه گفته شود:

که آنچه از صحیحه علی بن جعفر علیه السّلام استفاده می‌شود این است که آب (داخل اناء) و ظهر الاناء از قبیل عدم تنجّز تکلیف‌اند.

پس آن اناء و ظهر الاناء ضابطه و مقیاسی است در مبتلا به بودن و عدم آن.

زیرا حمل این حدیث بر خروج آن از قاعده شبهه محصوره به دلیل نصّ بودن آن بعید است.

خیر، حدیث طبق قاعده است و قاعده محلّ ابتلا بودن و نبودن است و شما این حدیث را برای همه جا مقیاس بگیرید. پس بفهم.[۷]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۸ ؛ ص۲۱۶

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۱۶

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (و المعیار فی ذلک و ان کان صحهٔ التکلیف ... الخ) چیست؟

می‌فرماید: اگرچه معیار در مبتلا بودن و نبودن موارد مشکوکه چنانکه قبلا بیان کردیم این است که هرجا که خطاب تنجیزی عرفا حسن باشد آنجا محل ابتلاء به حساب می‌آید و علم اجمالی مؤثر است و هرکجا که خطاب تنجیزی قبیح باشد علم اجمالی در آنجا مؤثر نیست اگرچه صحت تکلیف به اجتناب از آن است. و لکن، مشکل ما در اصل و اساس همین ضابطه است چرا که نمی‌دانیم عرف در کجاها خطاب تنجیزی را حسن می‌داند و کجاها حسن نمی‌داند. زیرا که عرف نیز معیار مشخصی ندارد چون عرف‌ها و عادتها مختلف است.

و لـذا ممکن است در چنین موردی خطـاب تنجیزی برای یکی حسن و برای دیگر قبیـح باشـد، و لـذا موارد شـبهه به قوت خود باقی است و نمی‌دانیم برای حل مسئله چه کنیم؟

پس مراد از (یمکن ان یقال ...) چیست؟

این است که ممکن است گفته شود که هنگام شک در موارد مزبور یک طرق آزمایشـی وجود دارد که در سه مرحله انجام می‌شود و می‌توانیم این مراحل را در اینجا پیاده کنیم.

حاصل مطلب از (عند الشک فی حسن التکلیف التنجیزی عرفا بالاجتناب ...) چیست؟

محاسبه موارد شبهه با اصول عملیه از جمله اصل برائت است.

می گوید: قاعده کلّی این است که هرجا شک کنیم که:

۱- آیا خطاب تنجیزی به اجتناب داریم و عرفا چنین خطابی حسن است.

۲- و یا اینکه خطاب تنجیزی به اجتناب نـداریم و این مسـئله عرفا قبیـح است و یا اگر هم باشـد یک خطاب اگری و تعلیقی است به چیزی که اکنون محقّق نیست؟

۳- به دنبال شک مزبور باز شک می‌کنیم که آیا اصلا در این مورد ارتکاب یک طرف سبب عقاب هست یا نه؟

در اینجا اصل، برائت از تکلیف و یا خطاب منجّز است که این خود به چهار صورت است.

مراد از (فی کلّ ما شک فیه فی کون التکلیف منجّزا او معلقا علی ...) چیست؟

بیان صورت اول و دوم در اجرای برائت از خطاب منجّز است.

صورت اول این اجراء چگونه است؟

بدین صورت است که اگر شک کنیم در اصل خطاب که آیا خطاب تنجیزی داریم و یا اصلا چنین خطابی در کار نیست نه تنجیزی و نه تعلیقی؟ برائت جاری می‌کنیم از چنین خطابی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۱۷

صورت دوم اجراء برائت از خطاب منجّز چگونه است؟

بـدین صورت است که ما قطع داریم به اینکه خطابی از مولی صادر شده و متوجّه ماست و لکن شک داریم که آیا این خطاب یک خطاب تنجیزی است تا مخالفتش عقاب‌آور باشد و یا یک خطاب تعلیقی به یک قیدی است که آن قید اکنون معلوم العدم است؟

فی المثل:

خطـاب است کـه اکرام العـالم و لکـن مـا شـک داریم که آیـا وجـوب اکرام در اینجـا یـک وجـوب مطلـق است و مخـالفت بـا آن عقاب‌آورست و یا اینکه این وجوب معلّق و مشـروط است به قیـدی از قبیل عدالت، امامی بودن و ... یعنی شک ما شک در تکلیف تنجیزی است و لذا اصل برائت جاری کرده و ...

به عبارت دیگر اگر خطاب نمی‌خواهد پس ما برائت از خطاب تنجیزی جاری می‌کنیم.

وقتی جای خطاب تنجیزی نبود، تنها یک طرف شبهه محل ابتلاء می‌شود، وقتی یک طرف محل ابتلاء شد الاصل، البراءة.

به عبارت دیگر در یک طرف برائت از خطاب تنجیزی جاری می‌کنیم و از طرف دیگر استفاده می‌نمائیم.

مراد از (او علم التعلیق علی امر لکن شکّ فی تحققه) چیست؟

بیان صورت سوم جریان برائت از خطاب منجّز است مبنی بر اینکه:

۱- می‌دانیم که خطابی از مولی صادر شده است.

۲- و می‌دانیم که این خطاب یک خطاب معلق و مقیّد است.

و لکن شک داریم که آیا این قید تحقّق یافته تا وجوب اکرام از معلّق و مشروط بودن درآید و مطلق و منجّز شود و یا اینکه محقّق نشده و در نتیجه فعلا خطاب منجّزی در کار نیست تا عقاب‌آور باشد. فی المثل:

۱- تمام واجبات، معلّق و مشروط به شرائط عامّه عقل، بلوغ و قدرت می‌باشند و تا عقل، بلوغ و قدرت وجود نداشته باشد وجوبی هم در کار نیست.

امّا اکنون شک داریم که آیا مثلا بلوغ در فلانی محقّق شده تا خطاب منجز برای او بیاورد یا نه؟ در اینجا هم اصل برائت از خطاب تنجیزی جاری می‌شود هم اصل استصحاب و یا استصحاب عدم بلوغ.

۲- هر واجبی دارای شرایط خاصه است.

فی المثل نماز نسبت به دخول وقت معلّق و مشروط است و لکن اکنون ما شک داریم که آیا وقت داخل شده و خطاب منجّز گردیده یا نه؟

در اینجا نیز اصل برائت از خطاب تنجیزی جاری می‌کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۱۸

مراد از (او کون المتحقق من افراده کما فی المقام ...) چیست؟

اشاره به صورت چهارم در برائت از تکلیف منجز است مبنی بر اینکه:

۱- قطع و یقین به خطاب داریم.

۲- قطع به تعلیقی بودن خطاب هم داریم.

۳- قطع به موجود شدن چیزی در خارج هم داریم و لکن شک داریم که آیا این موجود خارجی فردی از افراد آن قید و شرط هست تا خطاب منجز شود یا نه؟

فی المثل مولی فرموده: «اکرم العلماء الّا الفسّاق»،

در خارج عالمی است که مرتکب صغیره می‌شود اگرچه از کبائر اجتناب می‌کند و لذا ما نمی‌دانیم که چنین کسی مصداق علمای عادل هست تا خطاب اکرم در حق ما منجّز شود و مخالفت آن عقاب‌آور باشد یا نه؟ جزء علمای فاسق است و چنین خطاب در حق ما منجّز نیست.

در اینجا نیز اصل برائت از تکلیف منجّز جاری می‌کنیم.

نتیجه این صور در مرحله اوّل آزمایش چیست؟

این است که ما نحن فیه از همین قبیل است.

دلیل شیخ بر مدّعای مزبور چیست؟

این است که:

۱- تنجّز تکلیف نسبت به طرفین علم اجمالی مشروط به مورد ابتلاء بودن یا نبودن آنهاست.

۲- در مثال اناء و قطعه زمین اطراف آن نسبت به آینده احتمال ابتلاء وجود دارد اگر فعلیت را اعم از بالفعل و بالقوه بدانیم.

و لکن ما نمی‌دانیم که این بالقوه بودن ابتلاء از مصادیق مبتلا به بودن هست یا نه؟

پس شک در خطاب تنجیزی است و الاصل، البراءة.

رجوع به اصل عملی و محاسبه موارد چه نتیجه‌ای در اینجا بدنبال داشت؟

اجتناب از موارد شبهه لازم نیست چرا که محل جریان این اصل‌اند.

مقدّمهٔ بفرمائید مخصّص و مقید در عام و خاص و مطلق و مقید دلیل لفظی است و یا لبّی؟

۱- گاهی دلیل لفظی یعنی کتاب و سنت است.

۲- گاهی دلیل لبی یعنی اجماع می‌باشد.

دلیل لفظی به حکم عقل می‌تواند بر چند قسم باشد؟

بر دو قسم: ۱- مبیّن ۲- مجمل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۸، ص: ۲۱۹

اگر دلیل لفظی مجمل باشد، شبهه بر چند قسم است؟

بر دو قسم:

گاهی مفهومیه است و گاهی مصداقیّه.

در کدامیک از شبهات مفهومیه و مصداقیه تمسّک به عام نوعا جایز نیست؟

در شبهات مصداقیّه.

مخصّص یا مقیّد در شبهات مفهومیّه دلیل متصل است یا منفصل؟

دلیل مخصّص گاهی دلیلی متصل است و گاهی دلیلی منفصل.

در هریک از این دو مخصّص متصل و منفصل دوران چگونه است؟

گاهی دوران میان متباینین است و گاهی میان اقلّ و اکثر.

اگر مخصّص متصل باشد آیا می‌توان به دلیل عام تمسّک نمود؟

خیر، اجمال دلیل خاص به دلیل عام سرایت کرده آن را مجمل نموده و از قابلیت تمسک می‌اندازد چه در متباینین و چه در اقلّ و اکثر.

اگر مخصّص منفصل باشد می‌توان به دلیل عام تمسّک نمود؟

اگر دوران بین المتباینین باشد.

باز اجمال دلیل خاص به دلیل عام سرایت کرده آن را مجمل ساخته و از قابلیت تمسّک می‌اندازد.

و اگر دوران بین اقلّ و اکثر باشد شیخ اعظم و اکثر بر این عقیده‌اند که ظهور عام و مطلق در اینجا حاکم بوده و مفسِّر آن مجمل می‌شود.

اگر مخصّص لبی یعنی اجماعی باشد آیا می‌توان به دلیل عام تمسّک نمود؟

چه در متصل و چه در منفصل اگر دوران بین متباینین باشد خیر،

چرا که باز اجمال دلیل در عام سرایت کرده و آن را مجمل نموده از قابلیت تمسّک می‌اندازد. چه در متباینین و چه در اقلّ و اکثر.

امّا آنجا که دوران بین اقلّ و اکثر است باز نظر شیخ اعظم و مشهور بر این است که این ظهور عام و مطلق است که حاکم بوده و مفسّر آن مجمل می‌شود.

کدام یک از موارد مذکور فعلا مورد بحث ماست؟

همین قسم اخیر است که در آن از اصالهٔ الاطلاق استفاده می‌کنیم.

با توجه به مقدّمه فوق مراد از (الا ان هذا لیس باولی من ان یقال: ... الخ) چیست؟

این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۸، ص: ۲۲۰

۱- خطاباتی که امر می‌کنند به اجتناب از محرّمات مثل اجتنب عن الخمر و یا اجتنب عن الرباء اطلاق دارند.

۲- این خطابات معلّق و مشروط نشده‌اند به اینکه اگر اطراف شبهه مورد ابتلاء بود اجتناب کن.

بلکه به دلیل اطلاقشان علاوه بر موارد ابتلاء موارد عدم ابتلاء و یا شک در ابتلاء را نیز در برمی گیرند.

منتهی عقلا می‌دانیم که خطاب تنجیزی از جانب مولی نسبت به موارد عدم ابتلاء قبیح است، لکن چون دلیل لبّی است قدر متیقّن آن موارد، قطع به عدم ابتلاء است.

امّا نسبت به موارد مشکوک که از اصالهٔ الاطلاق استفاده می کنیم که ما نحن فیه از این قبیل است.

حاصل و خلاصه این بحث چیست؟

۱- مطلق ما مقید شده به قیدی که امرش مجمل و دائر میان اقلّ و اکثر است.

۲- شبهه نیز مفهوم است و مفهوم ابتلاء برای ما روشن نیست مثل همه مفاهیم دیگر.

۳- دلیل لبّی نیز مثل دلیل لفظی منفصل است.

در چنین جائی این اجمال مقیّد نیست که به مطلق سرایت می کند، بلکه با ظهور اطلاق است که آن مجمل را نیز تفسیر می کنیم که اختصاص پیدا می کند به قدر متیقّن.

در نتیجه نسبت به موارد شک در ابتلاء و عدم ابتلاء از اصالهٔ الاطلاق استفاده می کنیم.

چه تفاوتی میان نتیجه تمسک به اصالهٔ الاطلاق و استفاده از اصل برائت وجود دارد؟

دو نتیجه عکس هم‌اند، یعنی

در استفاده از اصالهٔ الاطلاق نتیجه این می‌شود که باید از شبهه اجتناب نمود و علم اجمالی مؤثّر است.

پس مراد از (الا ان یقال: ان المستفاد من صحیحهٔ علی بن جعفر ...) چیست؟

این است که حدیث مزبور یک طریق شرعی است.

نظر مشهور در رابطه با حدیث مزبور چیست؟

این است که این حدیث مربوط به علم اجمالی است که ما به اصابت خون به ظرف قطع و یقین داریم و لکن نمی‌دانیم که آیا به درون آن اصابت کرده و یا به خارج آن؟

مراد از (اذ یبعد حملها علی خروج ذلک عن قاعدهٔ الشبههٔ المحصورهٔ ...) چیست؟

پاسخی است به برخی که گفته‌اند مورد حدیث تعبدا و به نصّ خاص از قانون علم اجمالی و شبهه محصوره بیرون بوده و احتیاط واجب نمی‌باشد.

پاسخ شیخ به این گروه چیست؟

این است که مورد حدیث خصوصیتی ندارد تا به نصّ خاص استثناء شود، بلکه علی الظاهر بر اساس

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۲۱

ضابطه و قانون است بدین معنا که چون یک طرف مورد ابتلاء نیست، علم اجمالی اثر ندارد و لذا این روایت معیاری می‌شود برای سنجش موارد دیگر علم اجمالی و شبهه محصوره.

به نظر شیخ این سنجش چگونه است؟

۱- هرجا که احتمال عدم تنجز نسبت به یک طرف مساوی باشد با احتمال عدم و یا اینکه احتمال عدم اقوی باشد، چنین موردی را به مورد این حدیث ملحق کرده و حکم می کنیم به عدم تنجّز.

۲- و هرجا که احتمال عدم تنجّز اضعف از مورد حدیث باشد، آنجا را ملحق می کنیم به موارد ابتلاء و حکم می کنیم به تنجّز خطاب.

پس مراد از عبارت (فافهم) چیست؟

این است که حدیث مزبور هم ضابطه مشخصی ارائه نمی‌دهد.

زیرا اگرچه فعلا ظهر الاناء مبتلا به نیست و لکن چه معلوم که در آینده محلّ ابتلاء نشود تازه.

نکته:

به نظر شیخ انصاری شرط منجّز شدن علم اجمالی این بود که تمام اطراف شبهه مورد ابتلای مکلّف باشد و لذا اگر برخی از اطراف علم اجمالی از محل ابتلاء بیرون باشد، علم اجمالی منجّز نمی‌شود در نتیجه نسبت به طرف دیگر برائت عقلی و یا شرعی جاری کرده و آن را مرتکب می‌شویم.

حال با توج به شرط مزبور فرموده است که:

وجوب اجتناب از افراد مشتبه، مشروط به منجّز بودن تکلیف است نسبت به حرام واقعی. در نتیجه:

۱- وقتی یکی از طرف‌ها از مورد ابتلاء خارج شود در تکلیف اجتناب نسبت به طرف دیگر تردید به وجود می‌آید، که در حقیقت شک نسبت به اصل تکلیف است و نه شک در مکلّف به.

۲- اگر مکلّف نسبت به یک طرف امکان ارتکاب ندارد، شک در اجتناب از طرف دیگر، شک در تکلیف است و نه در مکلّف به، زیرا تکلیف در طرف غیرممکن منجّز نیست بر این اساس است که ایشان: حدیث علی بن جعفر از برادرش امام کاظم علیه السّلام را توجیه می‌نماید و می گوید:

چون‌که خارج ظرف یا زمین اطراف ظرف مورد ابتلاء نیست، اجتناب از آب ظرف لازم نمی‌باشد.

حال بر همین اساس می‌فرماید:

اگر شخصی در مطلّقه بودن همسر خودش دچار اشتباه شود، جایز نیست به هیچ‌یک از آن دو نظر کند و لکن همسران با اجرای اصل برائت از مطلّقه بودن خود، می‌توانند احکام همسری را بر خودشان اجراء نمایند.

حال بفرمائید نظر حضرت امام خمینی (ره) راجع به مطالب مذکور چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۲۲

ایشان خروج از محلّ ابتلاء را موجب نقصان در تکلیف ندانسته‌اند، بلکه بیرون آمدن از تعهد تکلیف را با ترک آنچه در محلّ ابتلاء قرار دارد لازم دانسته‌اند.

نظر حضرت امام راجع به دیدگاه قبلی شیخ در این تنبیه چیست؟

ایشان در پاسخ به دیدگاه قبلی ایشان می‌فرماید:

۱- میان خطابهای کلّی که تکلیف همه مکلفین است با خطابهای شخصی که تکلیف آحاد مکلفین است اشتباه شده است.

۲- صدور تکلیف اختصاصی برای غیر متمکّن و ناتوان عرفا و عقلا صحیح نیست، امّا صدور خطاب کلّی که تکلیف همه مکلفین است، در تمام احوال و عوارض شامل آنها شده و بلااشکال نیز هست.

فی المثل: لا تقربوا الزناء، یک خطاب کلّی است و همه مکلفین را در برمی گیرد.

یعنی (زنا) تمام موضوع برای حرمت است و (مکلّف) تمام موضوع برای توجّه خطاب نسبت به او می‌باشد.

حال این خطاب، خطابی است که بر تمام مکلّفین حجّت است بدون اینکه بطور مستقل برای تک‌تک آنها انشاء تکلیف شده باشد.

و لذا اشکال ندارد که:

مکلّف، در این گونه خطابهای کلّی و عمومی و در برخی احوال و امکنه، که مکلّف نسبت به تکلیف عقلا- یا عرفا ناتوان است، تکلیف داشته باشد.

زیرا تکالیف شرعی مقیّد به عدم جهل و توانائی و خارج از محل ابتلاء نبودن نمی‌باشند.

پس تکالیف کلّی در همه احوال و امکنه، تکلیف همه مکلفین‌اند.

حال با توجه به مطلب مذکور مکلّف با وجود علم اجمالی نسبت به تکلیف فعلی و منجّز باید از عهده آن خارج شود.

خروج از عهده، مقتضی موافقت قطعی و احتمالی و ترک مخالفت قطعی و احتمالی است.

لذا: به مجرّد اینکه یکی از طرف‌ها از محلّ ابتلاء خارج باشد و انگیزه‌ای هم نسبت به آن وجود نداشته باشد، موجب عدم تنجّز تکلیف معلوم نمی‌شود.

امّا اصول عملیه از قبیل اصالهٔ الحلّ و الطهاره، در طرف مبتلا به جاری نمی‌شود چون‌که از ادلّه عامه هستند و ادله عامه برای اثبات رخصت ارتکاب در شبهه تحریمیّه یا رخصت ترک در شبهه وجوبیّه، صلاحیت ندارند و نیاز به دلیلی است که دلالت صریح داشته باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۲۳

پس خروج برخی طرف‌های علم اجمالی از محلّ ابتلاء، تأثیری در منجّزیت علم اجمالی ندارد[۸].

نتیجه نفی شرط مذکور در کلام شیخ از جانب حضرت امام خمینی چیست؟

این است که امام خمینی تفسیر صحیح این حدیث را همان رأی و نظر شیخ طوسی دانسته‌اند که می‌فرماید: قطره غیر قابل احساس در اناء، موضوع برای حکم شرعی نمی‌باشد[۹] و لذا برای رنگ خونی که دارای اجزاء غیر قابل حس‌اند، حکمی نیست یا اینکه حمل بر شک در اصل اصابت خون مطلقا می‌شود. حال مثال زوجه نیز از بحث علم اجمالی خارج می‌شود، چرا که هریک از زوجه‌ها نسبت به خود حکم مستقل و در مطلّقه بودن شک بدوی دارند[۱۰].

شیخ پس از اینکه خروج یک طرف علم اجمالی از محلّ ابتلاء بودن را موجب تغییر شک از مکلّف به، به شک در تکلیف دانست فرمود: در بسیاری موارد تشخیص مورد ابتلاء مشکل است و فی المثل فرمود:

۱- اگر وقوع نجاست مردّد باشد میان اصابت بر پشت پرنده یا اصابت داخل اناء، یقینا یک طرف که پرنده باشد مورد ابتلاء نیست.

۲- و اگر مردّد باشد میان اصابت بر اناء و زمین اطراف اناء بعید نیست که به زودی جهت سجده و یا تیمم مورد ابتلاء واقع شود.

۱: سه چیز را معیار تشخیص محل ابتلاء در این مورد قرار داد، اگرچه تشخیص این معیارها مشکل است:

الف: تکلیف به اجتناب از آن نجس در صورت علم پیدا کردن به نجاست آن حسن و صحیح باشد.

ب: مقیّد نبودن تکلیف به صورت ابتلاء حسن باشد.

ج: آن موضوع برای مکلّف واقعه‌ای بشود.

حال بفرمائید نظر امام خمینی راجع به این نظر شیخ چیست؟

امام خمینی نیز بر همین مبنای شیخ فرموده است:

اگر در مورد ابتلاء بودن برخی از طرف‌های معلوم اجمالی یا در حدّ قدرت بودن آن از جهت مجمل بودن مورد، شک و تردیدی بوجود آید و به شک در تکلیف برگردد، الاصل، البراءهٔ عن التکلیف التنجیزی[۱۱].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۲۴

تلخیص تنبیه سوم

جناب شیخ تاکنون روشن شد که:

- در شبهه تحریمیّه باید از همه اطراف شبهه آن‌هم از باب مقدّمه علمیه اجتناب نمود تا یقین به امتثال حاصل شود.

- و در شبهات وجوبيّه بايد همه اطراف را بجا آورد تا يقين به امتثال امر مولى حاصل شود:

حال بفرمائيد كه شبهات مقرونه به علم اجمالى بر چند نوع‌اند؟

۱- گاهى همه اطراف شبهه مورد ابتلاء و نياز مكلف‌اند، مثل دو ظرف آبى كه مكلف مى‌خواهد براى وضو، غسل و يا تطهير لباسش از هر دو ظرف آب استفاده كند.

۲- گاهى هم، همه اطراف و يا برخى از اطراف شبهه مورد ابتلاء مكلف نيستند.

فى المثل دو ظرف آب در فلان محل هست و من يقين دارم كه يكى از آن دو نجس است و لكن هيچ‌يك مورد ابتلاء و نياز مكلف نيست.

و يا يك ظرف آب نزد زيد و ظرف ديگر پيش عمر است، زيد اجمالا مى‌داند كه يكى از اين دو ظرف متنجّس شده، اما عادةً آن ظرفى كه نزد عمر است مورد ابتلاء زيد واقع نمى‌شود.

جناب شيخ علم اجمالى منجّز واقع بوده و امتثال مى‌طلبد و خطاب تنجيزى بر دوش ما مى‌آورد اين مطلب مربوط به كداميك از موارد فوق است؟

مربوط به مواردى است كه هر دو و يا همه اطراف شبهه مبتلا به مكلف باشند.

پس اگر بعض الاطراف (و به طريق اولى همه اطراف) از مورد ابتلاء مكلّف خارج شود ديگر علم اجمالى ارزشى ندارد و تأثيرگذار نيست و در نتيجه ارتكاب يا ترك ساير اطراف واجب نمى‌باشد.

بنابراين يكى از شرائط منجّزيت علم اجمالى آن است كه تمام اطراف آن، محلّ ابتلاء مكلّف باشد.

چرا ابتلاء شرط تنجّز است؟

سرّ مطلب اين است كه غرض مولى از خطاب:

۱- عند القدماء وادار نمودن مكلّف بر ترك است.

۲- عند المتأخّرين زجر المكلّف عن الفعل است.

حال غرض اخير در صورتى حاصل مى‌شود كه عمل مورد ابتلاء باشد و عادتا مكلّف مرتكب آن شود.

در اين‌جور جاها خطاب تنجيزى اثر داشته و مانع مى‌شود.

اما در مواردى كه عادتا مبتلا به نيست منهى عنه خودبه‌خود ترك مى‌شود و ديگر نيازى به جعل زاجر از سوى شارع نيست.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۲۲۵

در نتيجه در اين‌گونه موارد نيازى به نهى مولوى نيست و وجود چنين نهيى عبث است و بلكه تحصيل حاصل و هو محال.

معيار در محلّ ابتلاء بودن اطراف شبهه چيست؟

اين است كه: اگر فرضا علم تفصيلى داشتيم كه اين يكى طرف از اطراف شبهه حرام است، خطاب اجتنب عن الحرام در حقّ ما منجّز مى‌شد.

و اگر فرضا علم تفصيلى داشتيم كه آن يكى طرف از اطراف شبهه حرام است باز خطاب مذكور در حقّ ما منجّز مى‌شد.

اما مواردى وجود دارد كه اگر ما علم تفصيلى هم به حرام بودن آن داشته باشيم خطاب تنجيزى نمى‌آيد و لذا اين موارد مورد ابتلاى ما به حساب نمى‌آيند.

مثل:

۱- ظرف آبى كه در كره ماه وجود دارد و لو من تفصيلا بدان علم داشته باشم مبتلا به من نمى‌باشد و من نسبت به آن مخاطب نيستم.

۲- ظرف آبی که ملک شماست و لو من یقین به نجاست آن‌هم داشته باشم اما مخاطب به آن نیستم، چرا که مبتلا به من نیست، مگر اینکه روزی به ملکیّت من درآید که در آن صورت خطاب فعلی و تنجیزی برای من می‌آید ولی خوب اکنون چنین خطاب فعلی در کار نیست.

اگر سؤال شود:

۱- در برخی موارد قطع داریم که اطراف شبهه مورد ابتلاء است و علم اجمالی هم در آنجا منجّز است.

۲- و در برخی موارد قطع داریم که بعض و یا همه اطراف شبهه از محل ابتلاء خارج است و علم اجمالی هم در اینجا منجّز نیست.

۳- در مواردی هم شک می‌کنیم که آیا همه اطراف شبهه مورد ابتلاء هست یا نه؟

یعنی احتمال ابتلاء می‌دهیم و لکن یقین هم نداریم، در این‌جور جاها چه باید کرد؟

شیخ انصاری می‌فرماید:

خطاب اجتنب عن النجس مطلق است و شامل هر سه مورد می‌شود.

یعنی هم مواردی را که قطع به ابتلاء داریم هم مواردی را که قطع به عدم ابتلاء داریم و هم مواردی که مشکوکه هستند.

- قسم دوم که به دلیل خاصّی از اطلاق خارج شد ولی دو قسم دیگر در تحت اطلاق باقی هستند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۲۶

پس:

به اصالهٔ الاطلاق تمسّک کرده حکم می‌کنیم به لزوم احتیاط در موارد مشکوکه.

نظر جناب آخوند در این مسئله چیست؟

می‌فرماید: این تمسّک به اطلاق از قبیل تمسّک به عام در شبهات مصداقیّه است و جایز نمی‌باشد.

و لذا نوبت به اصالهٔ البراءهٔ می‌رسد، چرا که شک داریم که آیا مورد ابتلاء هست یا نه؟ در نتیجه شک می‌کنیم که آیا خطاب فعلی نسبت به آن داریم یا نه؟

در اینجا اصل، برائت از تکلیف فعلی است و مجرای اصل برائت هم شک در تکلیف فعلی است.

بیانات فوق چه ثمره‌ای دارد؟

بسیاری از شبهات و موارد آن حلّ می‌شود و اگر کسی شبهه کند که فلان جا شبهه مقرونه به علم اجمالی است و مع‌ذلک اجتناب واجب نیست به او پاسخ می‌دهیم که این به خاطر عدم ابتلاء است.

جناب شیخ طرفین شبهه چند نوع‌اند؟

سه نوع:

- گاهی، آن ویژگی و حال بالخصوصی که می‌خواهیم در طرفین شبهه وجود دارد.

مثل آنجائی که شما دو ظرف آب جهت استفاده تهیه کرده‌اید، حال علم اجمالی برایتان حاصل می‌شود که یکی نجس شده یا یکی غصبی است.

هریک از این‌ها که حرام باشد اجتناب از آن برای شما منجّز است یعنی این یکی حرام باشد اجتناب منجّز است آن یکی حرام باشد اجتناب از آن منجز است.

در اینجا باید از هر دو طرف اجتناب کنید.

- گاهی، آن ویژگی و حال بالخصوصی که ما می‌خواهیم یکی از طرفین ندارد.

مثل آنجائی که دو اناء وجود دارد یکی از آن شما و یکی از آن دوستتان که به شما مربوط نیست، لکن شما اجمالا می‌دانی که

یکی از این دو اناء نجس است.

حال به فرض که شما بدانید اناء دوستتان نجس است، اجتنب او بر شما منجّز نیست چرا که ربطی به شما ندارد و لکن اگر بدانی که اناء خودت نجس است اجتنب بر شما منجّز می‌شود.

- و گاهی طرفین شبهه در شرایطی است که اصلا وضعشان روشن نیست.

به عبارت دیگر:

ما نمی‌دانیم که آیا هر دو طرف شبهه را محل ابتلاء به حساب آوریم و یا یکی را محلّ ابتلاء و یکی را خارج از محلّ ابتلاء حساب کنیم و خلاصه اینکه در شک میان این دو مانده‌ایم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۲۷

فی المثل:

قطره‌ای نجس افتاده و لکن من نمی‌دانم که در این آب افتاده و یا بر زمینی که در نزدیکی آن ظرف است؟

حال سؤال این است که: آیا این شبهه مثل آنجائی است که شما دو ظرف آب جهت استفاده تهیه کرده بودید و اجمالاً می‌دانستید که یکی نجس است و اجتناب و احتیاط در آنجا لازم بود و یا اینکه نه، این شبهه مثل آن جائی است که یک اناء از آن شما بود و یک اناء از آن دیگری و شما اجمالاً می‌دانید که یکی از آن دو نجس است؟ بالاخره این مورد از چه قبیل است؟

به عبارت دیگر: آیا این مورد از آن مواردی است که هر دو طرف شبهه محلّ ابتلاء است و یا از قبیل آنجائی است که یکی از محلّ ابتلاء خارج است؟ و لذا در این مورد چه باید کرد؟

سؤال را به وسیله طرح مثال تکرار کنید؟

بنده آبی را جهت استفاده تهیه کرده‌ام، قطره نجسی افتاده، نمی‌دانم آن آب نجس شد و یا زمین اطراف ظرف آب تکلیف من چیست؟

اگر نجس را در آب مشاهده کنید و آب نجس شده باشد که خطاب اجتنب عنه بر شما منجّز است و باید احتیاط و اجتناب کنید.

لکن اگر نجس در آب مشاهده نشود و زمین اطراف آن نجس شده باشد شما نمی‌توانید بگوئید که خطاب اجتنب از آن بر شما منجّز شده یا نه؟

چرا وضع زمین اطراف نسبت به من چنین است؟

چون فعلا این زمین مبتلا به شما نیست نه جهت تیمم و نه جهت سجده.

امّا بعید نیست که بزودی و یا زمانی که خیلی دور نیست بدان مبتلا شوم؟ در آن صورت چه باید بکنم؟

آیا باید طرفین شبهه را محلّ ابتلاء به حساب آورم و از هر دو احتیاط کنم و یا یکی را خارج از آن حساب کرده و نسبت به طرف دیگر به خودم اجازه ارتکاب بدهم؟

جناب شیخ چه پاسخی به این سؤال می‌دهید؟

جهت دست‌یابی به پاسخ این سؤال شما به سه طریق اشاره می‌کنم:

۱- راه رجوع به اصول عملیّه

۲- راه رجوع به اصول لفظیّه

۳- راه رجوع به دلیل خاصّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۲۸

جناب شیخ بیان رجوع به اصل عملی و دست‌یابی به پاسخ سؤال فوق چگونه است؟

این زمینی که شما احتمال می‌دهی که نجس شده باشد:

به فرض اینکه تفصیلا هم بدانی که نجس شده است ولی شک کنی که فعلا اجتنبش بر تو منجّز هست یا نه؟

بگو: الاصل، البراءة عن التکلیف التنجیزی، یعنی ذمه من از تکلیف تنجیزی بری است، همان‌طور که در اشباه این مورد و در بسیاری از جاها چنین می کنی.

به عبارت دیگر:

وقتی در جائی شک می کنیم که آیا اینجا جای خطاب تنجیزی هست یا نه؟

می گوئیم: الاصل، البراءة عن الخطاب التنجیزی.

جناب شیخ باز هم در تبیین پاسخ خود مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- مولی فرموده: اکرم العلماء، حال شما برخورد می کنی به یک عالمی درحالی که شک می کنی که آیا اکنون اکرم العالم نسبت به این علم منجّز است یا نه، معلّق است به اینکه اگر یک روزی عادل شد اکرامش بر من واجب است و اکنون واجب نیست.

در اینجا پاسخ شک شما این است که الاصل، البراءة عن التکلیف التنجیزی.

۲- مولی فرموده: اکرم العالم العادل، و شما عالمی را می‌شناسید که از کبائر اجتناب می کند و لکن مرتکب صغائر می‌شود.

حال شما شک می کنی که آن عدالتی را که مولی قید فرموده در این آقا محقّق شده یا نه؟

در پاسخ به این شک شما می گوئیم: الاصل، البراءة عن التکلیف التنجیزی.

اما اگر بپرسید که:

ما نحن فیه یعنی زمینی که اکنون مبتلا به نیست لکن ممکن است در آینده مبتلا به باشد آیا اجتنبش بر من منجّز هست یا نه؟

به شما پاسخ می‌دهیم که: الاصل، البراءة عن التکلیف التنجیزی.

جناب شیخ بیان رجوع به اصل لفظی یا اصل اصالة الاطلاق جهت پاسخ به سؤال مورد نظر چگونه است؟

بدین نحو است که: اگر فرضا بدانید که زمین اطراف ظرف نجس شده است، اما ندانید که خطاب اجتنب بر شما منجّز شده یا نه؟ به شما می گوئیم:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۲۹

۱- خطاب که مطلق است بدین معنا که شارع فرموده: اجتنب عن النجس.

۲- اگر این زمین نجس و محلّ ابتلاء شما باشد که خطاب مطلق اجتنب هم بر شما منجّز خواهد بود قطعا.

اما یک قدر متیقّنی از این اجتنب خارج و استثناء شده است و آن در جائی است که ما بدانیم خطاب تنجیزی عرفا قبیح و ناپسند است.

فی المثل:

آنجائی که یک قطره نجس افتاده و ما نمی‌دانیم در این آب افتاده که برای مصرف تهیّه کرده‌ایم و یا پشت آن پرنده‌ای افتاده که پرید و رفت و اصلا محل ابتلاء ما نیست؟

در اینجا:

به فرض اینکه بدانیم آن پرنده نجس شده، منجّز شدن خطاب اجتنب بر ما عرفا قبیح و خنده‌آور است.

اما آنجا که خطاب تنجیزی عرفا قبیح نیست و یا اینکه ما نمی‌دانیم که خطاب تنجیزی قبیح است یا نه؟

مثل ما نحن فیه، جای همان اطلاق اجتنب عن النجس است.

حاصل مطلب شما در اینجا چه شد؟

این شد که شارع فرموده: اجتنب عن النجس، این خطاب مطلق است و دارای سه مورد:

۱- موردی که خطاب تنجیزی حسن است.

۲- موردی که خطاب تنجیزی قبیح است.

۳- موردی که نمی‌دانیم خطاب تنجیزی حسن است یا قبیح؟ که اینجا محلّ بحث ما بود.

از سه مورد فوق:

یک مورد خارج از تحت اجتنب عن النجس بود و آن فرضی بود که ما قبح عقاب تنجیزی را می‌دانستیم.

دو مورد هم تحت خطاب اجتنب باقی ماند:

یکی آنجا که حسن خطاب تنجیزی را می‌دانستیم، مثل آنجائی که هر دو محلّ ابتلاء ماست و فعلا خطاب تنجیزی نسبت به هر دو حسن دارد.

یکی هم آنجا که شک می‌کردیم در اینکه آیا این خطاب حسن تنجیزی دارد یا نه؟

که در اینجا به اصل اصالهٔ الاطلاق تمسّک می‌کردیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۳۰

جناب شیخ نتیجه مراجعه به اصل برائت چه بود؟

این بود که یک طرف را از ابتلاء خارج کردیم، باقی ماند یک طرف که در آن اصل برائت جاری کردیم.

نتیجه مراجعه به اصل اصالهٔ الاطلاق چیست؟

این است که هر دو طرف شبهه اجتنب عن النجس دارند یعنی این یکی ظرف نجس باشد، اجتنب دارد آن یکی ظرف هم نجس باشد اجتنب دارد.

در نتیجه یجب الاجتناب، باید از هر دو اجتناب نمود.

جناب شیخ خلاصه مطلب را بفرمائید؟

در مورد شک در تکلیف تنجیزی:

۱- گاهی به اصالهٔ البراءهٔ رجوع می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که یجوز ارتکاب طرف الآخر.

۲- گاهی به اصالهٔ الاطلاق رجوع می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که یجب الاحتیاط، زیرا هر دو در حکم محلّ ابتلاء هستند.

جناب شیخ اگر ما یک مطلقی داشته باشیم که مقیّد باشد و لکن قیدش مجمل باشد مثل اکرم العالم که عام است و مطلق و در جای دیگری این خطاب قید عدالت دارد اما ما نمی‌دانیم که عدالت به صرف اجتنب عن الکبائر محقّق می‌شود یا اینکه نه تحقّق عدالت علاوه بر اجتناب از کبائر نیاز به اجتناب از صغائر هم دارد، یعنی اینجاست که قید مجمل می‌شود و وقتی که قید در مورد شک مجمل شد نمی‌دانیم که آیا به اصل برائت مراجعه کنیم تا اصل، عدم تکلیف تنجیزی باشد و یا اینکه به اصالهٔ الاطلاق مراجعه کنیم، چه باید کرد و شما چه پاسخ می‌دهید؟

رجوع کنید به اطلاق اکرم العالم.

جناب شیخ بیان رجوع به دلیل خاص جهت پاسخ به سؤال مورد نظر چیست؟

این است که:

ممکن است ما بگوئیم ملاک وجوب احتیاط و عدم وجوب احتیاط و یا ملاک حسن تنجیز و قبح تنجیز، صحیحه علی بن جعفر است، شما همین را برای همه جا ملاک قرار دهید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۳۱

متن: الرابع [وجوب اجتناب از مشتبهین و عدم وجوب سایر آثار شرعیّه] أنّ الثابت فی کلّ من المشتبهین- لأجل العلم الإجمالی بوجود الحرام الواقعی فیهما- هو وجوب الاجتناب، لأنّه اللازم من باب المقدّمة من التکلیف بالاجتناب عن الحرام الواقعی، أمّا سائر الآثار الشرعیّة المترتّبة علی ذلک الحرام فلا تترتّب علیهما، لعدم جریان باب المقدّمة فیها، فیرجع فیها إلی الأصول الجاریة فی کلّ من المشتبهین بالخصوص، فارتکاب أحد المشتبهین لا یوجب حدّ الخمر علی المرتکب، بل یجری أصالة عدم موجب الحدّ و وجوبه.

و هل یحکم بتنجّس ملاقیه؟ وجهان، بل قولان مبتیّان علی أنّ تنجّس الملاقی إنّما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلک النجس، بناء علی أنّ الاجتناب عن النجس یراد به ما یعمّ الاجتناب عن ملاقیه و لو بوسائط، و لذا استدلّ السیّد أبو المکارم فی الغنیة علی تنجّس الماء القلیل بملاقاة النجاسة، بما دلّ علی وجوب هجر النجاسات فی قوله تعالی: وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ، و یدلّ علیه أیضا ما فی بعض الأخبار من استدلاله علیه السّلام علی حرمة الطعام الّذی مات فیه فأرة ب: «أنّ اللّه سبحانه حرّم المیتة»، فإذا حکم الشارع بوجوب هجر کلّ واحد من المشتبهین فقد حکم بوجوب هجر کلّ ما لاقاه. و هذا معنی ما استدلّ به العلامة قدّس سرّه فی المنتهی علی ذلک: بأنّ الشارع أعطاهما حکم النجس، و إلّا فلم یقل أحد: إنّ کلّا من المشتبهین بحکم النجس فی جمیع آثاره.

أو أنّ الاجتناب عن النجس لا یراد به إلّا الاجتناب عن العین، و تنجّس الملاقی للنجس حکم وضعیّ سببیّ یترتّب علی العنوان الواقعی من النجاسات نظیر وجوب الحدّ للخمر، فإذا شکّ فی ثبوته للملاقی جری فیه أصل الطهارة و أصل الإباحة.

ترجمه:

تنبیه چهارم: در وجوب اجتناب از مشتبهین و عدم وجوب سایر آثار شرعیّه

اشاره

آنچه در هریک از مشتبهین، بخاطر علم اجمالی به وجود حرام واقعی در آن دو، ثابت (شده) است، همان وجوب اجتناب (از هر دو) است؛ زیرا (اجتناب از هریک از مشتبهین) از باب مقدمه علمیه لازم است (و منشا این لزوم) از (همان) تکلیف به اجتناب از حرام واقعی است (یعنی وقتی شارع فرمود اجتنب عن الخمر و شما می‌دانی احد الإناءین خمر است از باب مقدمه علمیه و دفعا للعقاب المحتمل باید از هر دو اجتناب کنی).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۳۲

امّا سایر آثار شرعیه (مثل جریان حدّ بر شارب الخمر) که بر این حرام مترتب است به دلیل عدم جریان مقدمه علمیّه در (بقیه) آن آثار، برآن دو (مشتبهین) مترتّب نمی‌شود؛ پس در سایر آثار به اصولی که در هریک از مشتبهین بالخصوص جاری می گردد رجوع می‌شود (مثلا این یکی اناء را شرب نموده آیا حد بر او جاری می‌شود یا نه؟ اصل، برائت از حدّ است و اگر آن یکی اناء را شرب کرده باشد، باز هم اصل، برائت از حد است).

پس ارتکاب یکی از دو مشتبه موجب حدّ خمر بر مرتکب نمی‌شود، بلکه اصل عدم وجوب الحدّ جاری می‌شود.

آیا ملاقی با احد المشتبهین نجس است؟

(در اینکه) آیا به تنجّس ملاقات‌کننده (با) مشتبهین حکم می‌شود یا نه؟ دو وجه و بلکه دو قول وجود دارد که مبتنی هستند بر اینکه:

۱- تنجّس ملاقی از (همان) وجوب اجتناب از نجس بدست می‌آید، بنا بر اینکه از اجتنب عن النجس معنائی اراده شده که اعمّ است از اجتناب (از نجس) و از ملاقی نجس و لو بواسطه (چند ملاقی یکی پس از دیگر).

و لذا سید ابو المکارم ابن زهره در غنیه استدلال نموده بر تنجّس آب قلیل به سبب ملاقات با نجاست، به مطلبی که دلالت دارد بر وجوب اجتناب از نجاسات در این سخن خدای تعالی که (از نجاست اجتناب کن).

۲- و نیز دلالت می‌کند بر این (معنای) فاهجره آنچه در اخبار است از استدلال امام علیه السّلام، بر حرمت طعامی که موشی در آن مرده است به اینکه خدای سبحان میته را حرام نموده.

پس وقتی شارع حکم می‌کند به وجوب اجتناب از هریک از مشتبهین (در حقیقت) حکم نموده است به اجتناب از هر چیزی که با آن ملاقات کند.

و این معنای آن استدلالی است که علّامه در منتهی بر این مطلب نموده که:

شارع حکم نجس را (که اجتنب عنه و عن ملاقیه هست) به مشتبهین اعطاء فرموده (یعنی اجتنب عن المشتبهین و عن ملاقیه) و الّا (اگر منظور علّامه این نبود) احدی نگفته است که هریک از مشتبهین در حکم نجس (مثلا خمر) است، در تمام آثار (خمر، حتی در اجراء حد مثلا خیر، منظور این نیست بلکه منظور همان اجتنبی است که به خمر داده به مشتبهین هم داده).

یا اینکه از اجتناب عن النجس جز اجتناب از خود نجس اراده نشده است و نجس شدن ملاقی به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۳۳

سبب نجس یک حکم وصفی سببی است که خودش بر عنوان واقعی نجاست مترتب است (که این نجاسات ده چیزند که ملاقاتشان سبب نجاست می‌شود و این ربطی با مشتبه ندارد، چون مشتبه از نجاسات ده‌گانه نیست)، مثل وجوب (اجرای) حد بخاطر (شرب) خمر.

پس اگر در ثبوت این حکم برای ملاقی شک شود (همان‌طور که در ما نحن فیه چنین است یعنی اگر چیزی به احد المشتبهین ملاقات کند، در اجتناب از آن شک داریم)، اصل طهارت و اصل اباحه در آن جاری می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۳۴

تشریح المسائل

به‌طور کلّی هریک از محرّمات و نجاسات واقعیّه از نظر اسلام دارای چه آثاری هستند؟

۱- آثار تکلیفیه؛ ۲- آثار وضعیّه.

فی المثل شرب خمر:

- یک حکم تکلیفی دارد که حرمت شرب و عقاب برآن است.

- یک اثر وضعی دارد که سبب اجراء حدّ شرعی و تنجّس ملاقی می‌شود و ....

البته این آثار و احکام با علم به شرب خمر واقعی برآن مترتّب می‌شود.

انما الکلام در اینجا چیست؟

در موارد علم اجمالی است می‌خواهیم ببینیم که علم اجمالی نسبت به کدام دسته از آثار فوق الذکر مؤثر است.

پس مراد از (ان الثابت و کلّ من المشتبهین لاجل العلم الاجمالیّ ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به سؤال مزبور مبنی بر اینکه:

۱- علم اجمالی، بالاجماع نسبت به آثار تکلیفیه یعنی وجوب اجتناب و حرمت ارتکاب همچون علم تفصیلی مؤثر است و لذا اگر کسی با علم اجمالی مخالفت کرده و حد اقل یک طرف شبهه را هم مرتکب شود معاقب است چنانکه در بحث از دلیل بر وجوب موافقت قطعیّه آمد که وقتی خطاب منجّز مثل اجتنب داریم:

۱- به هر طرف از شبهه نظر کنیم در ارتکابش احتمال عقاب می‌رود.

۲- دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

۳- دفع عقاب محتمل حاصل نمی‌شود مگر با اجتناب از دو طرف شبهه.

پس باید از باب مقدمه علمیّه از هر دو طرف شبهه اجتناب نمود.

۲- علم اجمالی، بالاجماع نسبت به اثر وضعی شرب خمر یعنی اجرای حدّ مؤثر نیست.

یعنی اگر اجمالا بدانیم احد الإناءین خمر است و یکی از آن دو را مرتکب شدیم، مستحق حدّ الهی نمی‌شویم، چرا که حدّ شرعی و الهی بر شرب الخمر بار می‌شود.

عبارت اخرای مطلب اخیر چیست؟

این است که گفتیم:

اگر انائین مشتبهینی وجود داشته باشد که اجمالا می‌دانیم یکی خلّ و یکی خمر است و لکن تفصیلا نمی‌دانیم کدامیک خمر است، باید از هر دو اجتناب نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۳۵

حال:

اگر بپرسید که آیا اثر وضعی را می‌توان سر هر دو طرف شبهه درآورد، همان‌طور که اثر تکلیفی اجتنب را سر هر دو در می‌آوریم؟

به عبارت دیگر:

آیا می‌توان گفت همان‌طور که کلا المشتبهین خطاب اجتنب دارد و گفته می‌شود اجتنب عن هذا و اجتنب عن ذاک، هر دو نیز حدّ شرب خمر را دارند؟

شیخ پاسخ می‌دهد که خیر.

زیرا شریک بودن این دو در اجتنب در اثر تکلیفی است و نه در اثر وضعی.

یعنی این‌گونه نیست که اگر شما یک طرف را مرتکب شدید چه خمر باشد و چه نباشد حد بر شما جاری شود.

بله:

اگر هر دو را مرتکب شوید چون علم اجمالی دارید که یکی خمر است قطعا، می‌شوید شارب الخمر و شارب الخمر حدّ دارد و لکن به صرف شرب یکی، حکم به حدّ شارب نمی‌کنیم، چرا که شاید این طرف مصادف با واقع یعنی خمر نباشد.

پس چرا خطاب اجتنب سر هر دو می‌آید ولی حدّ سر هر دو نمی‌آید؟

زیرا اجتنب تکالیف است و تکلیف عقاب‌آور است.

حال:

در هریک از مشتبهین احتمال عقاب می‌رود.

دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

پس اجتناب از هر دو طرف از باب دفع عقاب محتمل، واجب است.

اما سایر آثار نه ربطی به احتمال عقاب دارد و نه دفع عقاب محتمل، بلکه بستگی به موضوع دارند.

بله، شرب خمر موجب حدّ است، لکن در صورتی که شما احراز کنی که فلان شخص شرب خمر کرده است، اما اگر موضوع را احراز نکنی، نمی‌توانی حدّ جاری کنی.

حاصل مطلب در اینجا چیست؟

این است که:

ابتدا باید موضوع را احراز نمود سپس حکم را برآن بار نمود و حال آنکه در اینجا موضوع مشکوک است و لذا حکم بار نمی‌شود بلکه اصل عدم جاری می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۳۶

این اصل عدم:

چه اصل موضوعی یعنی اصالهٔ عدم موجب الحدّ باشد.

چه اصل حکمی یعنی اصالهٔ عدم وجوب الحدّ باشد.

نکته: این قاعده در باب حدود است که تدرأ الحدود بالشبهات.

جناب شیخ آیا نمی‌شود همان‌طور که در اثر تکلیفی از مقدمه علمیّه استفاده کردید در اینجا نیز استفاده کنید؟

خیر، مقدمه علمیه در مورد احتمال عقاب است و در اینجا احتمال عقاب وجود ندارد بلکه سخن از آثار وضعیه است که ترتبش به احراز موضوع است.

انما الکلام در (و هل یحکم بتنجّس ملاقیه ...) چیست؟

این است که آیا ملاقی احد المشتبهین متنجّس شده و وجوب اجتناب پیدا می‌کنند یا نه؟

مراد از (وجهان، بل قولان مبنیان علی ان ...) چیست؟

این است که پاسخ به سؤال مزبور مبتنی بر دو مسئله است بدین معنا که آیا تنجّس ملاقی و وجوب اجتناب از آن در خود اعیان نجسه که می‌گوئیم ملاقی نجس، نجس است یک حکم تکلیفی طلبی است؟

و یا یک حکم وضعی سببی؟

قبل از هر چیز بفرمائید معنای حکم تکلیفی طلبی چیست؟

این است که:

حکم تنجّس ملاقی و وجوب اجتناب از آن، از همان امر به اجتناب از عنوان حرام واقعی یعنی خمر، استفاده می‌شود.

یعنی میان نجاست شیء و وجوب اجتناب از آن و نجاست ملاقی و وجوب اجتناب از آن، ملازمه است و لذا نیازی به امر جدید و دلیل تعبّدی جداگانه نمی‌باشد.

و لذا اجتنب عن الخمر یعنی اجتنب عنه و عن ملاقیه و لو در چند واسطه.

معنای حکم وضعی سببی چیست؟

این است که:

۱- وجوب اجتناب از خود عنوان محرّم مثلا خمر از امر اوّل بدست می‌آید.

۲- وجوب اجتناب از ملاقی آن حرام واقعی و یا نجاست ملاقی، از دلیل علی‌حده بدست می‌آید بدین معنا که شارع مقدس تعبدا ملاقات با نجاست را سبب برای تنجّس ملاقی و وجوب اجتناب از آن قرار داده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۳۷

اگر تنجّس ملاقی و وجوب اجتناب از آن یک حکم تکلیفی طلبی باشد نتیجه چه می‌شود؟

در ما نحن فیه که باب علم اجمالی و مشتبهین است گفته می‌شود که:

۱- ارتکاب مشتبهین شرعا و عقلا حرام و اجتناب از آن دو واجب است.

۲- معنای اجتنب عن المشتبه نیز اجتنب عنه و عن ملاقیه است.

پس: از ملاقی احد المشتبهین هم باید اجتناب نمود و علم اجمالی در اینجا مؤثر است.

اگر تنجّس ملاقی و وجوب اجتناب از آن یک حکم وضعی سببی باشد که شارع مستقلا ملاقات را سبب نجاست ملاقی قرار داده نتیجه چه می‌شود؟

گفته می‌شود:

۱- در باب ملاقی نجس و وجوب اجتناب از آن تعبد خاص و دلیل مخصوص داریم که عبارتند از روایات کثیره و اجماعات فقهاء.

۲- در باب ملاقی احد المشتبهین چنین دلیلی نداریم و علم اجمالی در اینجا مؤثر نیست.

تصویر مسئله ملاقی نجس و ملاقی مشتبهین در یک گفتمان ساده چگونه است؟

اگر گفته شود که جناب شیخ:

۱- الخمر حرام سرایت کرد به مشتبهین و گفته شد المشتبهان حرامان، حال آیا الخمر یوجب الحدّ نیز سرایت می‌کند به مشتبهین تا بگوئیم المشتبهان یوجبان الحدّ یا نه؟

۲- ملاقی النجس (مثلا خمر) یتنجس، آیا ملاقی المشتبهین نیز یتنجّس.

به عبارت دیگر اگر چیزی با خمر ملاقات کند حتما نجس می‌شود، به احد المشتبهین چطور باز هم متنجّس می‌شود یا نه؟ چه پاسخ می‌دهید؟

شیخ می‌فرماید:

سرایت کردن و نکردن و تنجّس ملاقی در برخورد با مشتبهین بستگی دارد به اینکه حکم یتنجّس طلبی باشد و یا وضعی سببی.

فی المثل:

وقتی ما تفصیلا بدانیم که این اناء خمر است، اگر چیزی با این خمر ملاقات کند یقینا یتنجّس. آیا این یتنجّس حکمی طلبی است یا حکمی وضعی و سببی؟

خواهید گفت: طلبی است.

اگر بپرسید حکمی طلبی است یعنی چه؟

به شما می‌گویم: یعنی از اجتنب عن الخمر دو مطلب استفاده می‌شود:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۳۸

۱- از خمر اجتناب کن.

۲- از ملاقی خمر هم اجتناب کن.

و لذا الخمر حرام یعنی الخمر و ملاقیه حرامان.

اگر بپرسید حکمی وضعی و سببی است یعنی چه؟

به شما می‌گوئیم: حکم اجتنب از ملازمه بین ملاقی و ملاقاه بدست نمی‌آید چون ملازمه‌ای در اینجا نیست بلکه از طریق آیات و یا روایات بدست می‌آید، چنانکه شارع تعبدا فرموده:

اگر کسی شرب خمر کرد بر او حدّ جاری می‌شود که این وجوب حدّ یک اثر وضعی تعبّدی است.

اگر بپرسید مرادتان از اثر وضعی تعبّدی چیست؟

به شما می‌گوئیم: سببیّت است یعنی شارع همان‌طور که تعبّدا:

۱- شرب خمر را سبب اجراء حدّ قرار داده است.

۲- دلوک شمس را سبب وجوب نماز ظهر قرار داده است.

۳- استطاعت را سبب وجوب حج قرار داده است.

همین‌طور هم ملاقی با خمر را نیز سبب بر انفعال قرار داده است.

اگر بپرسید از این دو نظر و یا دو مبنا چه می‌فهمید؟

به شما می گوئیم:

اگر نظر و مبنـای اول را اختیار کردیـد تنجّس ملاقی یک اثر تکلیفی و حکمی است یعنی از اجتنب عن النجس، هم اجتناب از خود نجس را می‌فهمیم و هم اجتناب از ملاقی نجس را.

در نتیجه ملاقی با احد مشتبهین هم واجب الاجتناب است.

چرا؟ زیرا:

هریک از مشتبهین دارای حکم اجتنب است، اجتنب هم به‌معنای، اجتنب عنه و عن ملاقیه هست.

پس ملاقی با احد المشتبهین هم واجب الاجتناب است. فی المثل:

۱- معنای اجتنب عن الخمر، اجتنب عنه و عن ملاقیه می‌باشد.

۲- هریک از انائین مشتبهین حکم اجتنب دارد.

پس: اجتنب عن کلّ من المشتبهین و عن ملاقیه.

پس: اگر در بـاب نجاسـات تنجّس ملاـقی حکمی طلبی باشـد، بایـد از ملاـقی کلاـ المشـتبهین نیز اجتناب نمود، چون همان‌طور که نجاسات اجتنب دارند، مشتبهین هم اجتنب دارند، معنای اجتنب هم، اجتنب عنه و عن ملاقیه هست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۳۹

و اگر در باب نجاسات تنجّس ملاقی حکمی سـببی باشـد و نه مربوط به اجتنب، احـد المشـتبهین منفعل نبوده و حکم به نجاست آن نمی‌شود و وجوب اجتناب ندارد.

زیرا شارع در باب مشتبهین چنین مطلبی را نفرموده است.

به عبارت دیگر چیز نداریم که بما بگوید ملاقی با مشتبه منفعل می‌شود

حال: اگر چنین باشد:

معنای اجتنب، اجتنب عن النجس است و نه عن ملاقیه.

در هیچ‌یک از مشتبهین دلیلی بر اینکه ملاقی المشتبه ینفعل نداریم.

پس: حکم به ملاقی مشتبهین از طریق اجتنب نمی‌شود و نیاز به حکم خارجی دیگری است.

پس از تصویر مطلب مراد از (و لذا استدل السیّد ابو المکارم فی الغنیة ...) چیست؟

ایـن است که برخی از جمله سـید ابـو المکـارم ابن زهره در غنیه و علّامه در منتهی قائـل به قـول اول گردیـده و مـدعی شده‌انـد که وجوب اجتناب از ملاقی از اجتنب استفاده می‌شود و به عبارت دیگر یک حکم طلبی است.

بدین معنا که اجتنب عن الشیء یعنی اجتنب عنه و عن توابعه و اعوانه و ...

مراد از (بما دل علی وجوب هجر النجاسات فی قوله تعالی: وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ چیست؟

بیان اولین دلیل ابن زهره و علامه است در اثبات مدّعای خودشان.

اولین دلیل حضرات در این مسئله چیست؟

تبادر وضعی است یعنی آنچه از کلمه اجتنب عن الشیء به ذهن انسان خطور می کند، همان اجتنب عنه و عن ملاقیه است.

چرا؟

زیرا خطاب در:

۱- اجتنب عن الخمر ۲- اجتنب عن النجس ۳- و الرجز فاهجر اعم است بدین معنا که هم نجس را شامل می‌شود هم ملاقی نجس را.

۲- این خطاب اجتنب عن النجس در اطراف علم اجمالی نیز وجود دارد و لذا چون اعم است شامل ملاقی هم می‌شود.

۳- سلّمنا که خطاب اجتنب شامل ملاقی المشتبه نشود، ملاقی المشتبه در اطراف علم اجمالی داخل می‌شود.

حال پس از ملاقات ما اجمالا می‌دانیم که یا این اناء نجس است و یا آن اناء و ملاقیش،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۴۰

لذا وقتی ملاقی طرف علمی اجمالی می‌شود، واجب الاجتناب است مثل آنجا که از اوّل امر، سه ظرف داریم و اجمالا می‌دانیم که یا این ظرف نجس است و یا آن دوتای دیگر.

چرا معتقدند که اجتنب عن النجس هم شامل نجس می‌شود هم شامل ملاقی؟

زیرا حذف متعلق در اجتنب عن النجس و ... مفید عموم است پس معنای خطاب اجتنب این است که از هر استفاده‌ای که به نحوی از انحاء مربوط به نجس و یا خمر و یا میته است اجتناب کن، از جمله این امور استفاده از ملاقی است که باید از آن اجتناب نمود.

بنابراین خود خطاب است که تعمیم داشته و هم شامل عنوان می‌شود، هم ملاقی عنوان.

پس مراد از (و یدل علیه ایضا ما فی بعض الاخبار من استدلاله علیه السّلام ...) چیست؟

بیان دومین دلیل حضرات است در مدّعایشان مبنی بر اینکه مؤید این اجتنب عنه و عن ملاقیه دلیل خاص یعنی روایت امام علیه السّلام است شخصی از امام باقر پرسید یا ابن رسول اللّه، موشی در ظرف روغنی افتاده و مرده است، استفاده از این روغن چگونه است؟

امام علیه السّلام می‌فرماید: نباید از آن بخوری.

سائل گفت: این موش مرده چه ارزشی دارد که من از این همه روغن درگذرم؟

امام علیه السّلام فرمود: تو در حقیقت موش مرده را ناچیز به حساب نیاوردی بلکه حکم خدا را که فرمود: ان اللّه حرم المیتة من کل شی‌ء، سبک شمردی.

سائل از ملاقی میته یعنی روغن می‌پرسند چرا امام حکم خود میته را بیان می‌کنند؟

زیرا کبرای کلّی مسلّم و مفروغ عنه است و نیازی به ذکر آن نمی‌باشد.

از بیان صغری بدون ذکر کبری در این حدیث چه استفاده‌ای می‌کنیم؟

استفاده می‌کنیم که میان حرمت شی‌ء و حرمت ملاقی آن ملازمه است.

حال: در ما نحن فیه، کبرای کلّی این است که حرمة الشی‌ء، مستلزم لحرمة ملاقیه.

آنگاه: با انضمام این کبرای کلّی به آن صغرای مذکور می‌گوئیم:

۱- موش مرده میته است.

هر میته‌ای حرام است.

پس: موش مرده حرام است.

۲- موش مرده حرام است

ملاقی حرام، حرام است

پس: ملاقی موش مرده که روغن باشد، حرام است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۴۱

تطبیق این حدیث با ما نحن فیه چگونه است؟

می گوئیم:

هریک از مشتبهین علی الظاهر حرام‌اند.

بین حرمت شیء با حرمت ملاقی آن ملازمه است.

پس: ملاقی هریک از مشتبهین حرام است و واجب الاجتناب.

به عبارت دیگر:

هریک از دو مشتبه حرام و واجب‌الاجتناب‌اند.

میان حرمت شیء و حرمت ملاقیه ملازمه هست.

چیزی با احد المشتبهین ملاقات کرده است.

پس: ملاقی احد المشتبهین نیز (مثل ملاقی خمر) واجب الاجتناب است.

مراد از (او ان الاجتناب عن النجس لا یراد به الّا الاجتناب عن العین ...) چیست؟

این است که مشهور قائل به قول دوم شده و گفته‌اند:

وجوب اجتناب از ملاقی نجس، اثر تکلیفی نیست بـدین معنا که نه از اجتنب عن النجس بدست آمده و نه از ملازمه حرمهٔ الشـیء و حرمت ملاقیه. بلکه دلیل خارجی بر سـبب انفعال ملاقی داریم و این حکم وجوب حکم وضـعی سببی است حال وقتی مطلب از این باب شد می گویند:

این دلیـل خـاصّ هم تنها در باب ملاقی النّجس موجود است و الّا در ملاقی المشـتبه ما چنین دلیلی نـداریم، و لـذا علم اجمالی مؤثر نیست.

پس نمی‌توانیم بگوئیم:

ملاقی المشتبهین نجس و اجتناب از آن واجب است.

به عبارت دیگر:

شارع در باب نجاسات فرموده: ملاقات نجس سـبب انفعال ملاقیه می‌شود و دیگر نفرموده که ملاقی مشـتبه هم سبب انفعال می‌شود. سبب دلیل می‌خواهد.

پس در باب نجاسات دلیل داریم بر سببیّت و لکن در باب مشتبهات دلیلی بر سببیّت نداریم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۴۲

متن: و الأقوی: هو الثّانی.

أمّا أوّلا: فلما ذکر، و حاصله: منع ما فی الغنیـهٔ، من دلالـهٔ وجوب هجر الرّجز علی وجوب الاجتناب عن ملاقی الرّجز إذا لم یکن علیه أثر من ذلک الرّجز، فتجنّبه حینئذ لیس إلّا لمجرّد تعبّد خاصّ، فإذا حکم الشارع بوجوب هجر المشـتبه فی الشبههٔ المحصورهٔ، فلا یدلّ علی وجوب هجر ما یلاقیه.

نعم، قد یدلّ بواسـطهٔ بعض الأمارات الخارجیّهٔ، کما اسـتفید نجاسهٔ البلل المشـتبه الخارج قبل الاستبراء من أمر الشارع بالطهارهٔ عقیبه، من جهـهٔ اسـتظهار أنّ الشارع جعل هذا المورد من موارد تقدیم الظاهر علی الأصل، فحکم بکون الخارج بولا، لا أنّه أوجب خصوص الوضوء بخروجه.

و به ینـدفع تعجّب صاحب الحـدائق من حکمهم بعدم النجاسهٔ فیما نحن فیه و حکمهم بها فی البلل، مع کون کلّ منهما مشـتبها حکم

علیه ببعض أحكام النجاسة.

و أمّا الرّواية، فهى رواية عمرو بن شمر، عن جابر الجعفى، عن أبى جعفر عليه السّلام: «أنّه أتاه رجل فقال له: وقعت فأرة فى خابية فيها سمن أو زيت، فما ترى فى أكله؟ فقال أبو جعفر عليه السّلام: لا- تأكله، فقال الرّجل: الفأرة أهون على من أن أترك طعامى لأجلها، فقال له أبو جعفر عليه السّلام: إنّك لم تستخفّ بالفأرة و إنّما استخففت بدينك، إنّ اللّه حرّم الميتة من كلّ شيء».

وجه الدلالة: أنّه عليه السّلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافا بتحريم الميتة، و لو لا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن أكل الطعام استخفافا بتحريم الميتة، فوجوب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

لكنّ الرّواية ضعيفة سندا. مع أنّ الظاهر من الحرمة فيها النجاسة، لأنّ مجرّد التحريم لا يدلّ على النجاسة فضلا عن تنجس الملاقى، و ارتكاب التخصيص فى الرواية بإخراج ما عدا النجاسات من المحرّمات، كما ترى، فالملازمة بين نجاسة الشيء و تنجّس ملاقيه، لا حرمة الشيء و حرمة ملاقيه.

ترجمه:

[اقوی] عدم حکم به تنجّس ملاقی

جناب شیخ می‌فرماید:

قول قوی‌تر همان قول دوم است (که می‌گوید اثر وضعی است و نه تکلیفی).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۴۳

امّا:

اوّلا: به خاطر آنچه (آنفا) گفته آمد و حاصل آن گفته، منع آن مطلبی است که در غنیه است و آن عبارتست از دلالت وجوب اجتناب از رجز بر وجوب اجتناب از ملاقات‌کننده رجز آنگاه که اثری از این رجز در آن ملاقاه نباشد.

پس تنجیس آن نیست مگر به مجرّد تعبّدی خاص.

پس وقتی شارع حکم می‌کند به وجوب اجتناب از مشتبه در شبهه محصوره، دلالت ندارد بر وجوب اجتناب از آنچه ملاقات‌کننده با آن مشتبه است.

استدراک بله، گاهی (اجتنب عن المشتبه) دلالت می‌کند (بر نجاست ملاقیه) امّا بواسطه برخی امارات خارجیه، چنانکه استفاده شده است نجاست بلل مشتبهی که قبل از استبراء خارج می‌شود، از امر شارع به وضو گرفتن پس از این بلل مشتبه، به جهت روشن شدن این مطلب که شارع این مورد را از موارد تقدیم ظاهر بر اصل قرار داده است، در نتیجه به بول بودن آن بلل خارج شده کرده است، نه اینکه به واسطه خروج این بلل یک وضوی بخصوص واجب کرده باشد.

و بدین‌وسیله تعجب صاحب حدائق از حکم این حضرات به عدم نجاست (ملاقی) در ما نحن فیه (یعنی مشتبهین) و حکمشان به تنجّس ملاقی در بلل مشتبه، دفع می‌شود و حال آنکه هریک از این دو (مشتبهین و بلل مشتبه) که مشتبه‌اند شارع برخی احکام نجاست را برآن بار کرده است. (فی المثل بر بلل مشتبه وضو بگیر را بار کرده و به مشتبهین اجتنب را).

و اما این روایت،

که روایتی است از عمر و پسر شمر از جابر جعفی از امام باقر علیه السّلام:

مردی نزد امام علیه السّلام آمد و به ایشان عرض کرد:

موشی در خمره‌ای افتاده که در آن روغن حیوانی و یا روغن نباتی بود، نظرتان در مورد خوردن آن چیست؟

امام علیه السّلام فرمودند: آن را نخور (دور بریز).

آن مرد گفت: موش بی‌ارزش‌تر است از اینکه من غذای خود را بخاطر او ترک کنم (و دور بریزم).

امام علیه السّلام به او فرمود: تو موش را کوچک نشمردی، بلکه دینت را کوچک شمردی (چرا که) خدای تعالی میته هر چیزی را حرام فرموده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۴۴

استدلال به روایت مزبور بر تنجّس ملاقی وجه دلالت (این حدیث بر ما نحن فیه این است که):

امام علیه السّلام عدم اجتناب از روغن را کوچک شمردن حرمت میته قرار داد (بدین معنا که میان حرمت شيء و ملاقی آن ملازمه هست).

و اگر ملازمه حرمت شيء با حرمت ملاقی آن نبود خوردن طعام (روغن) کوچک شمردن حرمت میته به حساب نمی‌آمد.

پس وجوب اجتناب از چیزی مستلزم وجوب اجتناب از ملاقی آن است.

پاسخ شیخ از این روایت و استدلال به آن این است که این روایت ضعیف السّند است علاوه بر اینکه ظاهرا (مراد) از حرمت در حدیث نجاست است، زیرا صرف حرام بودن شيء دلالت بر نجس بودن شيء نیست چه رسد به نجس بودن ملاقی آن.

پاسخ به یک اشکال مقدّر

و تخصیص زدن این روایت با خارج کردن ما عدای نجاسات از محرّمات.

پس ملازمه میان نجاست شيء و نجس شدن ملاقی آن مثل حرمت شيء و حرمت ملاقی آن نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۴۵

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (و الاقوی: هو الثانی ...) چیست؟

این است که جناب شیخ نیز قول دوم را برگزیده و می‌فرماید:

اینکه گفته می‌شود ملاقی نجس، نجس است از باب اثر وضعی است و نه از باب اثر تکلیفی و لذا:

- هرجا که بر تنجّس ملاقی، دلیل باشد ما تابع دلیل هستیم مثل ملاقی نجس واقعی.[۱۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۸ ؛ ص۲۴۵

هرجا که بر تنجّس ملاقی، دلیل وجود نداشت و ما در آن شک کردیم، چنانکه در ملاقی احد المشتبهین چنین است، به اصالة الطهاره که یک اصل سببی است رجوع کرده و حکم به طهارت و حلیّت ملاقی می کنیم.

پس مراد از (اولا: فلما ذکر، و حاصله: منع ما فی الغنیة ...) چیست؟

پاسخ شیخ به دلیل اوّل حضرات یعنی تبادر است و لذا می‌فرماید:

۱- گاهی آثار نجاست واقعی مثل ذرات خون و یا بول در ملاقی نیز به چشم می‌خورد.

در اینجا خطاب اجتنب عن النجس خودبخود بر ما منجّز می‌شود.

۲- گاهی هم صرف ملاقات است بدون اینکه اثری از عین نجس در ملاقی دیده شود در اینجا چه ملازمه و یا تبادری وجود دارد و چگونه می توان گفت:

اجتنب عن النجس یعنی اجتنب عنه و عن ملاقیه. و یا اجتنب عن الخمر یعنی اجتنب عنه و عن ملاقیه.

پس اجتنب عن الخمر، اجتناب از خود عنوان واقعی یعنی خمر است و این ربطی به ملاقی نـدارد، الّا اینکه دلیل خاصّی بر تنجّس و وجوب اجتناب از ملاقی داشته باشیم.

پس مراد از (نعم قد یدل بواسطهٔ بعض الامارات الخارجیّهٔ کما ...) چیست؟

این است که: قائلین به قول اوّل می‌گویند جناب شیخ:

ما در فقه مواردی را سراغ داریم که شارع بر مشتبه بما هو مشتبه که محلّ بحث ماست احکام نجس واقعی را بار کرده است.

فی المثل شخصی بول کرده لکن بدون استبراء، محلّ را تطهیر و سپس وضو گرفته پس از آن رطوبتی را مشاهده کرده که نمی‌داند بول است و یا آب پاک؟

شارع فرموده: این شخص باید وضو بگیرد.

بله، مطلب شما صحیح است بفرمائید انّما الکلام در چیست؟

در این است که فقهاء بر اساس این حکم فتوا داده‌اند که اگر این رطوبت مشتبه به بدن و یا لباس

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۴۶

شخص نیز اصابت کند، باید تطهیر کند.

آیا این حکم به تنجّس ملاقی مشتبه و وجوب اجتناب از آن نیست خواهید گفت چرا.

حال در ما نحن فیه هم شارع فرموده:

از مشتبهین اجتناب کن و این وجوب اجتناب از آثار خمر واقعی است که به مشتبهین سرایت داده شده است و لذا:

همان‌طور که در بلل مشتبه فتوا دادید که ملاقی مشتبه واجب الاجتناب است در ما نحن فیه هم بگوید ملاقی احد المشتبهین واجب الاجتناب است.

به عبارت دیگر:

حکم بول، وجوب وضو است همین وجوب وضو را به رطوبت مشتبه داده است.

چرا شما در آنجا ملاقی این رطوبت را متنجّس دانستید؟

در اینجا هم که شارع حکم خمر را به مشتبهین داده و فرموده از هر دو اجتناب کن حکم مشتبهین را نیز به ملاقی آن داده تا بشود متنجّس.

پس مراد از (و به یندفع تعجب صاحب الحدائق ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به اشکال صاحب حدائق مبنی بر اینکه:

در مسئله بلل مشتبه، قرینه خارجیه‌ای وجود دارد که از آن قرینه، تنجّس ملاقی مشتبه را می‌فهمیم.

این قرینه، تقدیم ظاهر حال بر اصل است.

بیان شیخ را توضیح دهید؟

از آنجا که فرد پس از بول، بـدون استبراء تطهیر کرده و وضو گرفته، اکنون که بلل را می‌بینـد، شک می‌کنـد که آیا بول است و یا آب پاک؟

در اینجا اگر به اصل رجوع کند، اصل می‌گوید: ان‌شاءالله که پاک است و نیازی به تجدید وضو ندارد.

لکن ظاهر حال این شخص نشان می‌دهد که این رطوبتش بقایای بول است که در مجرای آن باقی مانده و اکنون ذره‌ذره خارج می‌شود.

و لذا:

شارع مقدّس در اینجا ظاهر حال را بر اصل مقدّم داشته و رطوبت مزبور را بول دانسته و در نتیجه حکم به وضو کرده است.

حال از آنجا که بول نجس است ملاقی این رطوبت هم که بول است نجس است و حال آنکه در ما نحن فیه هیچ قرینه‌ای بر هیچ‌یک از اطراف شبهه وجود ندارد ما هستیم و صرف ملاقات با

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۴۷

احد المشتبهین دلیلی هم بر وجوب اجتناب نداریم، و لذا قیاس شما مع الفارق است.

حاصل مطلب در (و امّا الرّوایهٔ، فهی روایهٔ عمرو بن شمر، عن ...) چیست؟

پاسخ شیخ است از دلیل دوّم قائلین به قول اوّل مبنی بر اینکه:

اوّلا: حدیث مزبور ضعیف السند است و فاقد حجّیت.

ثانیا: حرمتی که در حدیث مطرح است، حرمت وضعی یعنی نجاست است و نه حرمت تکلیفی و لذا اشکال دلالی هم دارد.

به عبارت دیگر: امام که فرمود: انّ اللّه حرّم المیتهٔ من کلّ شیء یعنی انّ اللّه نجّس المیتهٔ من کلّ شیء. پس:

إنّ اللّه نجّس المیتهٔ من کلّ شیء. (صغری)

ملاقی النجس، نجس. (کبری) که ربطی به اجتنب ندارد و از دلیل خارجی به دست می‌آید.

پس: ملاقی النجس، نجس.

چرا حرمت در حدیث به‌معنای حرمت وضعی یعنی نجاست است؟

چون اگر به‌معنای ظاهری خود یعنی حرمت باشد، کبرای کلی یعنی ملازمه درست نخواهد بود.

چرا؟

زیرا محرّمات فراوانی وجود دارد که هیچ ملازمه‌ای با حرمت ملاقی خود ندارد. فی المثل:

۱- مال ربوی حرام است، حال آیا اگر یک هزاری از راه ربا بدست آمده باشد، یک هزاری دیگر با آن ملاقات کند، حرام می‌شود؟ خیر.

۲- مال غصبی حرام است، اگر دیواری از شما به دیوار یک خانه غصبی اتصال داشته باشد حرام است؟ خیر.

۳- مالی از طریق بیع باطل بدست آمده و حرام است، اگر مال دیگری به این مال برخورد کند حرام است؟ خیر.

و لذا اگر حرّم به‌معنای نجس باشد، کبرای کلّی تضمین می‌شود یعنی:

۱- خدای عالم میته را از هر حیوانی که باشد نجس فرموده.

۲- هر چیزی که نجس باشد الا و لا بد ملاقی با آن نیز نجس می‌شود.

بنابراین این مطلب ربطی به ما نحن فیه ندارد.

چرا که بحث ما در ملاقی احد المشتبهین است که دلیلی بر تنجّس آن نداریم و نه در ملاقی نجس.

اگر کسی بگوید چه اشکال دارد که حرّم به‌معنای ظاهریش یعنی همان حرمت گرفته و میان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۴۸

حرمت شیء با حرمت ملاقی قائل به ملازمه شده و نسبت به چند مورد مذکور از قبیل مال ربوی و ... این کبرای کلّی را تخصیص بزنیم تا ملاقی مشتبهین در تحت این کلّی باقی بماند؟

جناب شیخ می‌فرماید:

این تخصیص اکثر است و تخصیص اکثر نیز قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

زیرا از میان محرّمات، این اعیان نجسه هستند که حرام‌اند و ملاقی آن‌ها نیز حرام است ولی سایر محرّمات این گونه نیستند.

و لذا چنین عامی موهون و غیر قابل تمسّک در ما نحن فیه است.

نکته‌ها:

در پاسخ به این سؤال که اگر دو ظرف آب موجود باشد و ما اجمالا بدانیم یکی از این دو ظرف آب نجس است یعنی ظرف پاک با ظرف نجس مشتبه شده باشد و در این حال آب سومی با یکی از افراد مشتبه ملاقات نماید، آیا حکم به نجس شدن ملاقی می‌شود یا نه؟

به عبارت دیگر آیا از آن جهت که اجتناب از افراد مشتبه واجب است، از افراد ملاقات‌کننده با آن مشتبه‌ها هم اجتناب واجب است حتی اگر واسطه‌هائی هم در میان باشد؟

گفتید در این مسئله دو قول وجود دارد:

۱- قول اوّل این بود که ملاقی نجس می‌شود و دو دلیل هم بر اثبات آن به شرح ذیل آوردند:

۱- مقتضای وجوب اجتناب از افراد مشتبهی که اجمالاـ می‌دانید یکی از آنها نجس است، نجس شدن ملاقی است و از آنجا که اجتناب مفهوم عامی است لازم است از ملاقی و لو با چند واسطه اجتناب شود.

بر همین اساس سید ابن زهره به استناد آیه (و الرّجز فاهجر) گفت: از آب قلیلی که با نجس ملاقات کرده باید دوری نمود.

۲- دلیل دیگر روایت عمرو بن شمر از جابر جعفر از امام باقر علیه السّلام بود که گفته شد:

وقتی شارع به وجوب اجتناب از مشتبه‌ها حکم می‌کند، در حقیقت به وجوب دوری از ملاقی آنها نیز حکم نموده است.

امّا حاصل نقد و دفع استدلال وجوب اجتناب از ملاقی توسط شیخ این شد که:

- قول قوی‌تر این است که:

- حکم به نجس شدن ملاقی نمی‌شود و اجتناب از آن واجب نیست لذا در پاسخ به دلیل اوّل حضرات فرمود: اگر از آیه شریفه استنباط شود که وجوب اجتناب از نجس دلالت دارد بر وجوب اجتناب از ملاقی نجس، و لو اثری از آن نجس برآن نباشد، باید گفت: این نجس شدن ملاقات‌کننده صرف تعبّد است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۴۹

بنابراین وقتی شارع در شبهه محصوره حکم به وجوب اجتناب از مشتبه نماید، این وجوب دلالتی بر وجوب اجتناب از ملاقی آن ندارد[۱۳].

و امّا در پاسخ به دلیل دوّم حضرات فرمود:

حدیث ضعیف السند است، علاوه بر اینکه معنای حرّم در حدیث نجس است. زیرا صرف حرام بودن چیزی دلالت بر نجاست آن ندارد تا چه رسد به اینکه بر نجس شدن ملاقی آن‌هم بکند درحالی‌که بحث از ملازمه میان نجاست چیزی و نجس شدن ملاقی آن است و نه ملازمه بین حرمت چیزی و حرمت ملاقات‌کننده آن.

حال بفرمائید نظر حضرت امام در مسأله ملاقی چیست؟

فرموده‌اند: حق این است که دو دلیل مذکور صلاحیت اثبات مطالب مورد ادعای ابن زهره و علّامه را ندارد.

عدم صلاحیت استدلال به آیه این است که سببیت ملاقات با نجس جهت نجس شدن ملاقات‌کننده:

۱- نه به صورت تکوینی است، و نه به صورت سرایت حقیقی است تا موجب گسترده شدن دایره نجس شود و نجاست ملاقی در ردیف نجاست ملاقات شونده قرار گیرد.

۲- و نه عین نجس است تا حکم به وجوب هجر و اجتناب از نجس، حکم به وجوب هجر و اجتناب از ملاقی آن باشد.

بلکه نجاست ملاقات‌کننده نجاست دیگری غیر از نجاستی است که در ملاقات شونده هست که با تعبّد از شارع پذیرفته می‌شود.

فی المثل سببیت افتادن سر سوزنی از بول در آبی که اندکی از کرّ کمتر است برای نجس شدن آن آب و وجوب اجتناب از آن، جز تعبّد محض چیز دیگری نیست.

و الّا اگر تعبّد نباشد، آن آب نجس نمی‌باشد، بلکه متنجّس (یعنی نجس شده) است.

و آیه دلالت بر وجوب اجتناب از آن نمی‌کند و آنچه ما در آن بحث می‌کنیم همین حکم را دارد.

و اما عدم صلاحیّت روایت به خاطر این است که:

۱- ضعیف السند است چون راویش عمرو بن شمر است که گفته شده از جعل‌کنندگان حدیث در کتاب جابر جعفر است[۱۴].

۲- ممکن است گفته شود، مورد سؤال در روایت این است که موش پاره شده و در روغن پخش

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۵۰

گردیده و اجزای موش با روغن مخلوط شده است و سؤال‌کننده با چنین وضعی قصد داشت که آن را بخورد.

از این بابت امام علیه السّلام حکم کرده که خوردن آن، سبک شمردن حکم حرمت خوردن مردار است.

حال: این معنا اگرچه در نگاه اوّل بعید می‌نماید و لکن بعد از ملاحظه حالت‌های عرب بادیه‌نشین آن زمان و کیفیت خوراکی‌های آن‌ها، بعید نیست[۱۵].

بنابراین: گفتار امام علیه السّلام که فرمود:

خداوند متعال مردار هر چیزی را حرام کرده است، جهت استدلال بر نجاست ملاقی با موش نیست، بلکه برای بیان این است که گفتار گوینده که گفت: خوردن موش بر من راحت‌تر است از اینکه غذای خودم را به جهت آن رها کنم، سبک شمردن حکم خداوند متعال است؛ زیرا حکم خداوند به هر مرداری تعلّق گرفته است[۱۶].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۵۱

متن:

[الشبهة المحصورة] فإن قلت: وجوب الاجتناب عن ملاقی المشتبه و إن لم یکن من حیث ملاقاته له، إلّا أنّه یصیر کملاقیه فی العلم الإجمالی بنجاسته أو نجاسة المشتبه الآخر، فلا فرق بین المتلاقیین فی کون کلّ منهما أحد طرفی الشبهة، فهو نظیر ما إذا قسّم أحد المشتبهین قسمین و جعل کلّ قسم فی إناء.

قلت: لیس الأمر کذلک، لأنّ أصالة الطهارة و الحلّ فی الملاقی- بالکسر- سلیم عن معارضة أصالة طهارة المشتبه الآخر، بخلاف أصالة الطهارة و الحلّ فی الملاقی- بالفتح- فإنّها معارضة بها فی المشتبه الآخر.

و السرّ فی ذلک: أنّ الشک فی الملاقی- بالکسر- ناش عن الشبهة المتقوّمة بالمشتبهین، فالأصل فیهما أصل فی الشک السببی، و الأصل فیه أصل فی الشک المسببی، و قد تقرّر فی محلّه:

أنّ الأصل فی الشک السببی حاکم علی الأصل فی الشک المسبّبی- سواء کان مخالفا له کما فی أصالة طهارة الماء الحاکمة علی أصالة نجاسة الثوب النجس المغسول به، أم موافقا له کما فی أصالة طهارة الماء الحاکمة علی أصالة إباحة الشرب-، فما دام الأصل الحاکم الموافق أو المخالف یکون جاریا لم یجر الأصل المحکوم، لأنّ الأوّل رافع شرعیّ للشکّ المسبّب بمنزلة الدلیل بالنسبة إلیه، و إذا لم یجر الأصل الحاکم لمعارضته بمثله زال المانع من جریان الأصل فی الشک المسبب و وجب الرّجوع إلیه، لأنّه کالأصل بالنسبة إلی المتعارضین.

أ لا ترى: أنّه یجب الرّجوع عند تعارض أصالة الطهارة و النجاسة- عند تتمیم الماء النجس کرّا بطاهر، و عند غسل المحلّ النجس بماءین مشتبهین بالنجس- إلی قاعدة الطهارة، و لا تجعل القاعدة کأحد المتعارضین؟

نعم، ربّما تجعل معاضدا لأحدهما الموافق لها بزعم کونهما فی مرتبة واحدة.

لکنّه توهّم فاسد، و لذا لم یقل أحد فی مسألة الشبهة المحصورة بتقدیم أصالة الطهارة فی المشتبه الملاقی- بالفتح- لاعتضادها بأصالة طهارة الملاقی، بالکسر.

ترجمه:

[شبهه محصوره]

اشکال اگر گفته شود که:

وجوب اجتناب از ملاقی مشتبه، اگرچه از این حیث که با مشتبه ملاقات کرده نمی‌باشد و لکن ملاقی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۵۲

هم در علم اجمالی به نجاست ملاقی و یا نجاست مشتبه دیگر مثل ملاقا می‌شود.

پس در اینکه هریک از ملاقی و ملاقا یکی از طرفین شبهه باشند، فرقی وجود ندارد و این مثل آنجائی است که یکی از مشتبهین به دو قسم تقسیم شود و هر قسمی هم در انائی قرار بگیرد.

پاسخ شیخ به اشکال مزبور این است که امر چنین نیست (که شما فرمودید):

زیرا اصالة الطهاره و اصالة الحلیّة در ملاقی سالم است از معارضه با اصالة الطهاره در مشتبه دیگر، به خلاف (جریان) اصالة الطهاره و الحلیّه در ملاقا که معارض است با جریان اصالة الطهاره در مشتبه دیگر.

سرّ مطلب در این مسئله (که آن دو باهم تعارض دارند ولی این یکی با آنها تعارض ندارد) این است که: شک در ملاقی ناشی (و مسبّب است) از آن شبهه‌ای که قوام یافته از دو مشتبه (و یا آن دو اناء) است.

پس اصل در آن ملاقا، اصل در شک سببی است و اصل در ملاقی اصل در شک مسبّبی است و در جای خودش مقرّر شده است که:

اصل در شک سببی حاکم (و مقدّم) است بر اصل در شک مسببی، ۱- خواه شک سببی مخالف و معاند شک مسببی باشد، چنانکه در (جریان) اصالة الطهاره (در) آبی که حاکم است بر (جریان) استصحاب نجاست پیراهن نجسی که به وسیله آن آب شسته شده است.

۲- و یا (اینکه سببی و مسبّبی) موافق (هم) باشند، چنانکه در (جریان) اصالة الطهاره (در) آبی که حاکم است بر (جریان) اصالة الاباحه (در) شرب چنین است.

نتیجه مطلب پس مادامی‌که اصل حاکم موافق و یا مخالف، جاری می‌باشد اصل محکوم جاری نمی‌شود زیرا آن اوّلی (اصلی که در سبب جاری می‌شود) که از بین‌برنده شرعی شک مسبّبی است به منزله دلیل (شرعی) است نسبت به اصل (عملی).

و اگر اصل حاکم (اصل جاری در شک سببی) به دلیل تعارض مثلش با خودش جاری نشود، مانع از جریان اصل در شک مسبّب و وجوب رجوع به آن، از بین می‌رود.

زیرا اصل مسبّبی مانند اصل است نسبت به متعارضین (که پس از تعارض دو خبر و تساقط آنها به اصل عملی رجوع می‌شود).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۵۳

ذکر امثله سه‌گانه در جائی که نوبت به اصل مسبّبی می‌رسد آیا نمی‌بینی که:

رجوع در هنگام تعارض اصالة الطهاره و اصالة النجاسة، هنگام تمام کردن آب نجس با ضمیمه کردن آب طاهر در حد کرّ (که استصحاب طهارت با استصحاب نجاست، تعارض می‌کند) و هنگام شستن محل نجس با دو آب مشتبه به نجس، به قاعده طهارت واجب است و این قاعده طهارت هم‌سطح یکی از دو متعارض قرار نمی‌گیرد. بله،

چه‌بسا (توسط برخی این قاعده طهارت) مساعد و کمک‌کننده به یکی از این دو مشتبه که موافق با اوست قرار داده شود (یعنی با قاعده طهارت استصحاب می‌کنیم طهارت آن نصف را به گمان اینکه این اصل‌ها در یک مرتبه‌اند).

امّا این گمان فاسدی است.

و لذا احدی در شبهه محصوره فتوا به مقدّم داشتن اصالهٔ الطهاره در مشتبه ملاقا در ما نحن فیه نداده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۵۴

متن: فالتحقیق فی تعارض الأصلین مع اتّحاد مرتبتهما لاتّحاد الشبههٔ الموجبهٔ لهما: الرّجوع إلی ما وراءهما من الأصول الّتی لو کان أحدهما سلیما عن المعارض لم یرجع إلیه، سواء کان هذا الأصل مجانسا لهما أو من غیر جنسهما کقاعدهٔ الطهارهٔ فی المثالین، فافهم و اغتنم.

و تمام الکلام فی تعارض الاستصحابین إن شاء اللّه تعالی.

نعم، لو حصل للأصل فی هذا الملاقی- بالکسر- أصل آخر فی مرتبته کما لو وجد معه ملاقی المشتبه الآخر، کانا من الشبههٔ المحصورهٔ.

و لو کان ملاقاهٔ شیء لأحد المشتبهین قبل العلم الإجمالی و فقد الملاقی- بالفتح- ثم حصل العلم الإجمالی بنجاسهٔ المشتبه الباقی أو المفقود، قام ملاقیه مقامه فی وجوب الاجتناب عنه و عن الباقی، لأنّ أصالهٔ الطهارهٔ فی الملاقی- بالکسر- معارضهٔ بأصالهٔ الطهارهٔ فی المشتبه الآخر، لعدم جریان الأصل فی المفقود حتّی یعارضه، لما أشرنا إلیه فی الأمر الثالث: من عدم جریان الأصل فی ما لا یبتلی به المکلّف و لا أثر له بالنسبهٔ إلیه.

فمحصّل ما ذکرنا: أنّ العبرهٔ فی حکم الملاقی بکون أصالهٔ طهارته سلیمهٔ أو معارضهٔ.

و لو کان العلم الإجمالی قبل فقد الملاقی و الملاقاهٔ ففقد، فالظاهر طهارهٔ الملاقی و وجوب الاجتناب عن صاحب الملاقی، و لا یخفی وجهه، فتأمّل جیّدا.

ترجمه:

در تعارض اصلین متّحدین به اصول دیگر مراجعه می‌شود

پس: تحقیق این است که در تعارض دو اصل باهم در صورت متحد بودن مرتبه آن دو (بدین معنا که وحدت رتبه داشته باشند و این وحدت رتبه نیز) به جهت وحدت (و یکی بودن) شکی است (که ناشی از علم اجمالی است و) موجب این دو اصل است- رجوع می‌شود به (غیر از این دو اصل) به اصول دیگری که اگر یکی از این دو (اصلی که در تعارض‌اند) سالم از معارضه بود، هرگز به آن اصل ماوراء، رجوع نمی‌شد (مثل مثال سببی و مسبّبی). چه این اصل ماوراء هم‌جنس با آن متعارضین باشد (مثل ما نحن فیه که در انائین مشتبهین دو تا اصل طهارت تعارضا و تساقطا و در ملاقی اصل طهارت جاری می‌شود) و یا از غیر جنس آن دو اصل متعارض باشد (مثل آن دو مثالی که استصحاب‌ها تعارض داشتند).

پس هم بفهمید و هم غنیمت بشمارید.

و اتمام سخن نیز در بحث تعارض دو استصحاب خواهد آمد ان‌شاءالله تعالی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۵۵

استدراک بله، اگر حاصل بشود برای آن اصالهٔ الطهاره‌ای که در ملاقی جاری می‌کنیم، یک اصل دیگری که با او هم‌رتبه باشد. چنانکه اگر یافت شود برای این ملاقی مشتبه، ملاقات‌کننده با مشتبه دیگر (بدین معنا که یک چیزی با این مشتبه ملاقات کند، یک چیزی هم با آن مشتبه ملاقات کند و اصل طهارت در این دو ملاقی تعارضا و تساقطا، که این دو در مرتبه اصل مسبّبی است) از قبیل

شبهه محصوره هستند.

و اگر ملاقات شیئی با یکی از دو مشتبه قبل از حصول علم اجمالی باشد و (پس از آن) ملاقی مفقود شده باشد، سپس علم اجمالی به نجاست آن مشتبه باقی و یا آنی که مفقود شده حاصل شود، ملاقی در وجوب اجتناب از ملاقی و از باقی (رفیق الملاقی) قائم مقام ملاقا شود.

زیرا اصالهٔ الطهاره در ملاقی تعارض می‌کند با اصالهٔ الطهاره در مشتبه آخر (باقی)، به دلیل عدم جریان اصل در مفقود، تا اینکه معارضه کند با آن (رفیقش و این اصل ماوراء سالم بماند)، چون در تنبیه سوم اشاره کردیم به عدم جریان اصل در چیزی که مکلّف به آن مبتلا نمی‌شود و نسبت به مکلّف اثری ندارد.

حاصل آنچه گفتیم این است که معیار و ملاک در حکم ملاقی (بدین معنا که اجتناب بکنیم یا نه؟) به این است که (اجرای) اصالهٔ الطهاره (در ملاقی) سالم از معارض است (تا جاری شود) یا معارض دارد.

(مثل آن جایی که ملاقی دو تا بود و آن جایی که ملاقا مفقود و ملاقی قائم مقام ملاقاست که جاری نشود).

اگر علم اجمالی قبل از فقدان ملاقی و (قبل از) ملاقات باشد (تا جاری شود) و سپس ملاقا از بین برود پس ملاقی پاک است و اجتناب از رفیق الملاقی واجب است و وجه این بر کسی پوشیده نیست. پس خوب تأمل کن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۵۶

تشریح المسائل

حاصل اشکال مستشکل در اینجا چیست؟

می گوید: چه اشکال دارد که ملازمه میان حرمت شیء و حرمت ملاقی آن باشد و لکن خرج ما خرج و بقی ما بقی؟

به عبارت دیگر چه اشکالی دارد که هر چیزی که حرام می‌شود، هم خودش حرام شود و هم ملاقی آن منتهی مواردی مثل مال ربوی یا غصبی و یا ... از این عام خارج شود.

آنگاه همان‌طور که نجاسات از مصادیق بقی ما بقی هستند، مشتبهین نیز که محلّ بحث ما هستند، هم خودشان حرام باشند و هم ملاقی‌شان؟

سپس مستشکل ادامه می‌دهد که:

بله، ملاقی احد المشتبهین از آن جهت که ملاقی است محکوم به تنجّس و وجوب اجتناب نیست، زیرا دلیلی هم بر اثبات این مدّعا وجود ندارد. لکن ما طریق دیگری را برای اثبات تنجّس ملاقی برگزیده‌ایم و آن عبارت است از اینکه:

پس از ملاقات، ملاقی و ملاقا حکم واحد دارند بدین معنا که یا هر دو نجس و حرام‌اند و یا هر دو پاک و حلال.

حال همان‌طور که ملاقی از اطراف شبهه محصوره و علم اجمالی هستند، ملاقی نیز از اطراف شبهه محصوره و علم اجمالی به حساب می‌آیند.

حاصل مطلب اینکه:

پس از ملاقات ملاقی با ملاقا، علم اجمالی ما بدین گونه است که:

۱- یا ملاقی و ملاقا نجس هستند و ظرف طرف دیگر پاک.

۲- یا ظرف طرف دیگر شبهه نجس است و ملاقی و ملاقا پاک؟

در این صورت:

ملاقی داخل در اطراف علم اجمالی می‌شود.

علم اجمالی مؤثّر است در وجوب اجتناب.

پس: اجتناب از ملاقی نیز واجب است و ما حاجتی به دلیل خاصّ تعبدی نداریم.

فی المثل:

- شما دو ظرف آب دارید و لکن یکی را به دو بخش یعنی دونیم ظرف تقسیم می کنید.

- امّا اجمالاً می‌دانید که یا این دونیم ظرف نجس‌اند و یا آن ظرف دیگر و یا بالعکس.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۵۷

و لذا همه اطراف داخل در علم اجمالی شما هستند و شبهه محصوره است.

حال در ما نحن فیه هم ملاقی احدهما داخل در صف مشتبهین شده و از این باب وجوب پیدا می کند.

عبارهٔ اخرای اشکال مذکور چیست؟

گفته شد وقتی یک شیئی با احد المشتبهین ملاقات کرد ما نمی‌توانیم تنجّس ملاقی را از خطاب اجتنب بدست آوریم. ما هم قبول داریم و لکن راه دیگری را سراغ داریم که می‌توانیم تنجّس ملاقی و یا وجوب اجتناب را از آن بدست آوریم و آن این است که:

وقتی یک شیء با احد المشتبهین ملاقات کند، یقین حاصل می کنیم که:

ملاقی و ملاقا قطعا یک حال دارند بدین معنا که یا هر دو پاک‌اند و یا هر دو نجس.

حال:

آیا شما، ملاقا را واجب الاجتناب می‌دانید یا نه؟

خواهید گفت: بله چونکه یکی از طرفین شبهه است.

می گوئیم: خوب ملاقی نیز همان حال ملاقا را دارد، پس ملاقی نیز ملحق می‌شود به اطراف شبهه.

به عبارت دیگر ما نیز ملاقی را از باب خطاب اجتنب، منفعل نمی‌دانیم و لکن از آنجا که ملاقی نیز می‌تواند مثل ملاقا از اطراف شبهه باشد مثل آن‌هم منفعل می‌شود.

به عبارت دیگر:

ملاقی و ملاقا یک حال دارند یا هر دو نجس‌اند و یا هر دو پاک.

ملاقی، طرف شبهه و یا ملحق به طرف شبهه است.

پس: ملاقی هم، قهرا مشتبه است.

در تبیین بیشتر اشکال مثال بزنید؟

۱- مشتبهین دو اناء و یا دو مایع بود. اگر یکی از دو اناء را به دو بخش تقسم کرده و در دونیم کاسه بریزیم می‌شود سه ظرف و یا سه مشتبه.

آیا وقتی ما یک اناء را تقسیم به دو اناء کردیم از مشتبه بودن خارج می‌شود؟ قطعا خیر.

از ابتداء سه اناء داشتیم، یکی از آنها در یک طرف و دوتای دیگر در یک طرف دیگر.

اما اجمالاـ می‌دانستیم که یا آن یکی اناء که در یک طرف است نجس است و دو اناء دیگر پاک و یا این دو تا اناء نجس‌اند و آن یکی در طرف دیگر است پاک است.

حال:

ملاقی با ملاقا هم از همین قبیل‌اند، یعنی از باب طرف شبهه بودن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۵۸

پاسخ شیخ به اشکال فوق چیست؟

این است که، خیر:

ملاقی نمی‌تواند در صف و رتبه مشتبهین باشد، چونکه تشکیل‌دهنده مشتبهین همان دو مایع قبل از ملاقات ملاقی با آنها هستند.

چرا وقتی ملاقی و ملاقا که هر دو یک حالت دارند یعنی یا هر دو پاک‌اند و یا هر دو نجس، ملاقی نمی‌تواند در صف و رتبه مشتبهین باشد؟ سرّ مطلب چیست؟

سرّ مطلب این است که شبهه‌ای که آن دو مایع قبل از ملاقات با ملاقی دارند یک شبهه است که از علم اجمالی نشأت می‌گیرد.

یعنی شما بالاجمال می‌دانید که یا این یکی مایع خمر است و آن دیگر خلّ و یا بالعکس.

پس این دو یک شک دارند و هر دو مسبّب از علم اجمالی است و شبهه نیز محصوره می‌باشد.

حال:

آنجا که دو ظرف در یک طرف، یک ظرف هم در یک طرف است شک ناشی از علم اجمالی است در نتیجه هر دو طرف، همدوش و در یک صف‌اند چون سرچشمه هر دو یک چیز است.

پس تکلیف ملاقی در اینجا چه می‌شود؟

ملاقی نمی‌تواند در عرض ملاقا باشد، بلکه در طول ملاقا قرار دارد، چرا؟

زیرا که شک در ملاقی مسبّب از شک در ملاقاست و رابطه این دو سبب و مسبّبی است.

یعنی شک شما در طهارت و نجاست ملاقی از اینجا ناشی می‌شود که نمی‌دانی ملاقا پاک بود و یا نجس؟ و حال آنکه آن دو ظرف که در یک طرف قرار دارند با ظرفی که در یک طرف دیگر قرار دارد در یک صف بوده و هر دو مسبّب از علم اجمالی‌اند.

پس شک در ملاقی شک سببی و شک در ملاقا و دوست مقابلش مسبّبی است.

حال قانون در سببی و مسبّبی این است که شک سببی مقدّم است بر شک مسبّبی.

به عبارت دیگر شک سببی رتبهٔ مقدّم و شک مسبّبی مرتبهٔ مؤخر است.

جناب شیخ قاعده و قانون در امور سببی و مسبّبی چه اقتضائی دارد؟

۱- اگر اجرای اصل در شک سببی مانع و مزاحمی نداشت، در سبب جاری می‌شود و نه در مسبّب، وقتی اصل در سبب جاری شده حساب مسبّب خودبخود روشن می‌شود.

چرا؟

زیرا که مسبّب تابع سبب است و در این جهت تفاوتی وجود ندارد که اصل سببی با اصل مسبّبی از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۵۹

حیث نتیجه یکسان باشند یا مخالف.

۲- اما اگر به خاطر وجود موانع و یا محذوراتی نتوانیم اصل را در سبب جاری کنیم، نوبت به اجرای آن در اصل مسبّبی می‌رسد.

همان‌طور که وقتی ادلّه اجتهادیه تعارض کرده تساقط می‌کنند به اصول عملیه که در رتبه متأخر از ادلّه اجتهادیه قرار دارند، رجوع می‌کنیم.

مراد از (سواء کان مخالفا له کما فی اصالهٔ طهارهٔ الماء الحاکمهٔ علی اصالهٔ نجاسهٔ الثوب النجس ...) چیست؟

ذکر اوّلین مثال برای آن جایی است که اصل در شک سببی جاری می‌شود و دیگر نوبت به شک و یا اصل مسبّبی نمی‌رسد و آن عبارتست از اینکه:

۱- آبی قلیل در اختیار شما بود.

۲- لباس و یا جامه و یا دست شما نجس شده بود آن را دو یا سه بار با آن آب قلیل شستید.

۳- اکنون شک دارید که آیا لباس و یا جامه و یا دست شما پاک شده است یا نه نجس است.

۴- منشأ این شک شما این است که آن آب قلیل خود مشکوک است و احتمال می‌دهید که خود آن آب نجس باشد، پس شما در اینجا دو شک داری:

۱- اینکه آیا دست یا جامه و یا .... شما پاک شده یا نه؟

۲- اینکه آیا آب قلیل خود پاک است یا نه؟

در نتیجه:

شک شما در بقاء یا ارتفاع نجاست لباس و یا دست و یا در شما مسبب است از شک شما در طهارت و نجاست آن آب قلیل، در اینجا چه باید کرد؟

۱- در اینجا اصل را در شک سببی اجراء کرده می‌گوئیم: ان‌شاءالله که آن آب قلیل پاک است.

۲- وقتی اصل را در آب قلیل اجرا کردید و حکم به طهارت آن نمودید دیگر حساب دست شما روشن است و دیگر راجع به شک مسبّبی خود اصل جاری نمی‌کنید، چرا که گویا دیگر شکی نمی‌ماند.

مراد از (ام موافقا له کما فی اصالهٔ الطهارهٔ الماء الحاکمهٔ ...) چیست؟

ذکر دوّمین مثال است برای آنجائی که اصل در شک سببی جاری می‌شود و نوبت به شک مسبّبی نمی‌رسد و آن عبارتست از اینکه:

۱- آب قلیلی در اختیار شماست.

۲- نمی‌دانید پاک است یا نجس و نمی‌دانید خوردن از آن حلال است یا حرام؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۶۰

۳- در حقیقت در اینجا دو شک وجود دارد.

۴- شک شما در طهارت و نجاست آب سبب شک شما در حلیّت و حرمت شرب شده است.

به عبارت دیگر:

اگر این آب پاک باشد حتما حلال هم خواهد بود و چنانچه نجس باشد حتما حرام خواهد بود در اینجا چه باید کرد؟

در اینجا اصل را در جانب سبب اجراء کرده می‌گوئی: ان‌شاءالله که پاک است وقتی آب محکوم به طهارت شد، شرب می‌شود حلال و دیگر نیازی به جریان اصل ندارد.

به عبارت دیگر:

اینجا جای اصالهٔ الحلیهٔ در این آب نیست چون‌که در رتبه قبل، اصل سببی یعنی قاعده طهارت جاری می‌شود.

حال وقتی آب محکوم به طهارت شد خواه‌ناخواه محکوم به حلیت هم خواهد بود و اجراء اصل حلیّت بیهوده است.

چرا در بحث سبب و مسبّب دو مثال ذکر شده است؟

یکی به خاطر آنجائی است که سببی موافق و سازگار با مسبّبی است.

یکی به خاطر آنجائی است که سببی معاند و مخالف و ناسازگار با مسبّبی است و لذا خواسته‌اند بگویند که: آن‌گاه که شک سببی و مسبّبی بشود ما اصل را در سببی اجراء می‌کنیم چه این دو موافق باشند و چه مخالف.

در دو مثال فوق الذکر مطلب اخیر چگونه است؟

در مثال اوّل:

سببی و مسبّبی مخالف هم بودند، چرا؟ زیرا:

اگر می‌خواستید اصل را در آب قلیل جاری کنید، الاصل الطهارهٔ بود.

و اگر می‌خواستید اصل را در دستان اجرا کنید، الاصل، الاستصحاب عن النجاسهٔ بود.

منتهی چون در آب اصالهٔ الطهاره جاری شد دیگر نیازی به جریان اصل در دست نیست.

و اما در مثال دوّم:

سببی و مسببی باهم سازگار بوده و توافق دارند.

حال اگر بخواهیم اصل را در مورد آب جاری کنیم، اصالهٔ الطهاره است خوب اگر بخواهیم در رابطه با شرب اصل جاری کنیم می‌شود اصالهٔ الحلیه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۶۱

روشن است که اصل طهارت با اصل حلیّت تعاندی ندارند و سازگارند.

مراد از (انّه یجب الرجوع عند تعارض اصالهٔ الطهارهٔ و النجاسهٔ عند تتمیم الماء ...) چیست؟

ذکر اوّلین مثال برای موردی است که اصل سببی و مسبّبی باهم جمع شده و اصل سببی مانع دارد.

به عبارت دیگر آنجایی که مانع اصل سببی را از ارزش انداخته و نوبت به اصل مسبّبی می‌رسد.

فی المثل:

۱- نصف کرّ آب نجس در اختیار ماست و نصف کرّ آب پاک.

۲- این دو نصف را در یک ظرف مخلوط کرده یک کرّ تمام آب در اختیار ما قرار می‌گیرد.

۳- از نظر فقهی آب واحد دارای حکم واحد است، پس این آب کرّ یا پاک است و یا نجس و دیگر نمی‌شود گفت نصفش پاک است و نصفش نجس.

پس فعلا- شک داریم که این آب پاک است یا نجس و به عبارت دیگر نمی‌دانیم که در این میدان پاک برنده است یا نجس؟ به عبارت دیگر منشا شک ما این است که نمی‌دانیم:

آیا نجاست آن نصف نجس اکنون هم باقی است تا در نتیجه کل آب نجس باشد و یا طهارت نصف اکنون باقی است تا در نتیجه کل آب پاک باشد؟

و لذا در اینجا اصلین سببی تعارض می‌کنند زیرا:

اگر بخواهیم اصل را در جانب سبب جاری کنیم و بگوئیم: استصحاب می‌کنم نجاست آن نصف نجس را تعارض می‌کند با استصحاب بقاء طهارت آن نصف طاهر.

و اذا تعارضا، تساقطا.

آنگاه نوبت می‌رسد به اصل مسببی که عبارتست از قاعده طهارت.

یعنی وقتی نتوانستیم در یک نصف استصحاب طهارت و در دیگری استصحاب نجاست را جاری کنیم می‌رویم سراغ مجموع آب و با قطع نظر از حالت سابقه می‌گوییم:

اکنون شک داریم که این آب پاک است یا نجس؟ الاصل، الطهارهٔ.

در مثال فوق تفاوت اصل سببی و مسبّبی در چیست؟

در این است که مجانس و هم ماهیّت نیستند.

چونکه دو اصل سببی استصحاب بود که حتما در حالت سابقه لحاظ می‌شوند و لکن اصل مسبّبی، اصل طهارهٔ است که در آن

حالت سابقه لحاظ نمی‌شود.

مراد از (و عند غسل المحلّ النجس بماءین مشتبهین بالنجس ...) چیست؟

ذکر دوّمین مثال است برای موردی که اصل سببی و مسبّبی باهم جمع شده و اصل سببی مانع دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۶۲

فی المثل:

۱- دو ظرف آب در اختیار شماست که اجمالاـ می‌دانید که یکی پاک و یکی نجس است و اجمالاـ می‌دانید که باید از هر دو اجتناب نمود.

۲- قسمتی از بدن و یا جامه شما نیز نجس شده است.

۳- شروع می‌کنید و آن شیء نجس را به ترتیب با هریک از این دو آب می‌شویید.

۴- اکنون شک می‌کنید که آیا این جامه و یا بدن شما پاک شده یا نه نجس است؟

حال باید دید این شک شما مسبّب از چیست؟

این شک مسبّب است از شک در اینکه آیا شستشوی شما با آب پاک مقدم بوده است و با آب نجس مؤخر؟ و در نتیجه جامه و بدن شما نجس است؟

و یا اینکه شستشوی شما با آب نجس مقدّم بوده و با آب پاک مؤخّر تا در نتیجه بدن و جامه شما پاک است؟

به عبارت دیگر پاک و یا نجس بودن جامه و یا بدن شما بستگی دارد به آب دوّمی.

اگر آب دوّمی پاک بوده لباس و جامه شما پاک است و چنانچه نجس بوده جامه و بدن شما نجس است.

یعنی پاک بودن یا نبودن جامه و یا بدن شما مسبّب است از پاک بودن یا نبودن آب ظرف دوّم.

در اینجا می گوئیم:

الاصل عدم التأخّر الغسل بالنجس یعنی اصل این است که غسل به نجس عقب نیفتاده.

حال: این (الاصل عدم التأخّر الغسل بالنجس) با (الاصل عدم التأخّر الغسل بالطاهر) تعارض می کند.

به عبارت دیگر:

اصل این است که این دوّمی نجس نبوده، خیر اصل این است که این دوّمی پاک نبوده در نتیجه تعارض کرده تساقط می کنند، پس ما اصل را در خود این بدن و یا جامه جاری می کنیم که مسبّبی است.

اصل در اینجا چیست؟ الاصل الطهارة، اصل این است که پاک است.

اگر کسی اشکال کند که این جامه و یا بدن حالت سابقه نجاست دارد چرا آن حالت سابقه را استصحاب نکردید و به سراغ قاعده طهارت رفتید چه پاسخ می‌دهید؟

می گوئیم: چون آن نجاست سابقه از بین رفته و شک در بقایش نداریم.

چرا؟ زیرا یا آب اوّل پاک بوده و نجاست جامه یا بدن را از بین برده و یا آب دوّم پاک بوده و نجاست آن را از بین برده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۶۳

پس اکنون شک ما یک شک بدوی در طهارت و نجاست جامه یا بدن است که محلّ اجرای قاعده طهارت است.

سوّمین مثال مطرح در اینجا راجع به چیست؟

در مورد این است که اگر اصل سببی از کار بیفتد نوبت به اصل مسبّبی می‌رسد که عین محلّ بحث ماست.

فی المثل دو ظرف آب در مقابل ماست لکن نمی‌دانیم کدامیک پاک و کدامیک نجس است روی علم اجمالی باید از هر دو

اجتناب کنیم.

حال یک چیز دیگری هم با یکی از این دو آب مشتبه ملاقات می‌کند که ما نحن فیه نیز از همین قرار است.

در اینجا ما شک می‌کنیم که آیا این ملاقی پاک است یا نجس؟

چرا شک می‌کنیم؟

زیرا نمی‌دانیم که ملاقا پاک بوده یا نجس.

به عبارت دیگر منشأ شک ما این است که آیا آن ملاقا پاک است تا ملاقی آن‌هم پاک باشد و یا ملاقا نجس است پس ملاقی آن‌هم نجس شده باشد

در اینجا چه باید کرد؟

در اینجا اصل در ناحیه سبب یعنی ملاقا جاری نمی‌شود و نمی‌توان گفت: الاصل طهارة الملاقی و عبارت دیگر نمی‌توان طهارت ملاقا را استصحاب کرد.

زیرا که اجرای این اصل در ملاقا با اصل طهارت و یا استصحاب آن در ناحیه آن یکی مشتبه که دوست و رفیق ملاقا هست به دلیل علم اجمالی ما تعارضا و در نتیجه تساقطا.

یعنی اگر بگوئید: اصل این است که این یکی ظرف پاک است، گفته می‌شود که خیر آن یکی ظرف پاک است.

حال وقتی در انائین مشتبهین دو اصل تعارض کنند و بعد تساقط نمایند نوبت می‌رسد به اصل مسبّبی.

یعنی اکنون شک داریم که آیا ملاقی پاک است یا نجس؟ که الاصل، الطهاره.

پس ملاقی نیامد در صف آن دو مشتبه قرار بگیرد، بلکه چشم انتظار بود ببیند این دو اصل در آن مشتبهین چه می‌کنند؟ دید که تعارضا و تساقطا و لذا نوبت رسید به خودش که الاصل فی الاشیاء، الطهارة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۶۴

حاصل مطلب چیست؟

این است که در باب اسباب و مسبّبات هرجا که اصل سببی مانعی نداشته باشد نوبت به اصل مسبّبی نمی‌رسد و لکن هرجا که اصل سببی به دلیلی نتوانست جاری شود، اصل مسبّبی اجراء خواهد شد.

مراد از (نعم، ربّما تعجل معاضدا لاحدهما الموافق لها بزعم کونهما فی رتبة واحدة) چیست؟

این است که برخی بر این گمان‌اند که در این‌گونه موارد که اصل سببی و مسبّبی داریم و اصل سببی معارض دارد، اصل مسبّبی را مرجّح اصل سببی قرار دهند.

مرادشان از این کار چیست؟

می‌خواهند بگویند اینجا جای ترجیح یک طرف است و نه جای تساقط.

مراد از (لکنهٔ توهّم فاسد ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است به توهّم مذکور مبنی بر اینکه این پندار و گمانی باطل است چرا که:

۱- اصل مسبّبی در رتبه آن دو اصل نمی‌باشد تا مؤیّد یک طرف باشد.

۲- مادامی‌که آن دو قابل اجراء باشند نوبت به اصل مسبّبی نمی‌رسد.

پس اینجا جای ترجیح یک طرف نمی‌باشد، مگر در صورتی که قبلا گفته شد.

حاصل مطلب در (و لو کان ملاقاة شیء لاحد المشتبهین قبل العلم الاجمالی و فقد ...) چیست؟

این است که:

۱- دو ظرف آب در مقابل شما قرار دارد.

۲- شي‌ء به هر دلیل با یکی از این دو ظرف ملاقات و برخورد می کند.

۳- بعد از این ملاقات، ملاقا از بین می‌رود.

۴- پس از این مراحل شما علم اجمالی پیدا می کنی که یکی از این دو اناء نجس بوده است.

حال: آنچه موجود است، دو اناء است یکی رفیق الملاقی و دیگر ملاقی و ما می‌خواهیم بدانیم حکم این صورت چیست؟

۱- اجمالا باید بدانیم که چون ملاقا قبل از علم اجمالی از بین رفته اصل در آن جاری نمی‌شود، زیرا اثر عملی برای مکلّف ندارد.

۲- ملاقی می‌تواند قائم مقام ملاقا شده داخل در صف بشود چون‌که شما پس از فقد ملاقا اکنون علم اجمالی پیدا کردی که یا رفیق الملاقی نجس است و یا ملاقی، زیرا ملاقی حتما در حکم ملاقاست.

نتیجه اینکه:

۱- آنی که می‌توانیم در آن اصل جاری کنیم این دو ظرف است که موجوداند، رفیق الملاقی و الملاقی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۶۵

۲- نسبت به این دو ظرف هم علم اجمالی داریم که احدهما نجس است.

حال چون هر دو در یک صف‌اند اجرای اصل در آنها باهم تعارضا و تساقطا.

یعنی:

اگر بخواهیم در ملاقی اصل طهارت جاری کنیم با جریان اصل طهارت در رفیق الملاقی تعارض می کند.

زیرا ما اجمالا می‌دانیم که یا ملاقی نجس است و یا مشمول خطاب اجتنب عن ملاقی النجس هستیم و یا رفیق الملاقی نجس است و ما مشمول خطاب اجتنب عن النجس هستیم.

اما در تنبیه اوّل گفتیم که:

لا فرق میان خطاب واحد منجّز و یا خطاب واحد مردّد میان احد الخطابین.

یعنی باید از هر دو اجتناب نمود.

مراد از (فمحصّل ما ذکرنا: انّ العبرة فی حکم الملاق ...) چیست؟

بدون پاسخ.

مراد از (و لو کان العلم الاجمالی قبل فقد الملاقی و الملاقاة ففقده ...) چیست؟

این است که:

اگر دو ظرف آب در مقابل شماست که از اوّل اجمالا می‌دانستی یکی از آن دو نجس است سپس شیئی به هر دلیل با یکی از این دو ظرف ملاقات کرده و پس از ملاقات از بین برود.

حال آیا باز هم ملاقی می‌تواند مثل صورت قبل قائم مقام ملاقا شود؟ تفاوت این دو صورت در چیست؟

۱- در آنجا علم اجمالی پس از زوال ملاقا حاصل شد و در اینجا از ابتدا حاصل بود.

۲- در اینجا دیگر ملاقی نمی‌تواند نائب مناب ملاقا شود، چون‌که قبل از آنی که ملاقا از بین برود قاعده علم اجمالی اقتضا می کند که این دو ظرف واجب‌الاجتناب‌اند و سوّمی که ملاقی است محکوم به طهارت باشد.

یعنی آنی که محکوم به وجوب اجتناب بوده باز هم‌اکنون محکوم است به وجوب اجتناب، هرچند اکنون دیگر معارضی ندارد.

این یکی هم که محکوم به طهارت شده، دیگر محکوم به وجوب اجتناب نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۶۶

نکته‌ها برخی گفتند وجوب اجتناب از ملاقی، از باب ملاقات نیست، بلکه از جهت وحدت یافتن ملاقی و ملاقات شونده است که شیخ در پاسخ به این شبهه فرمود:

وحدت یا جزئیت ملاقات‌کننده با ملاقات شونده صحیح نیست؛ چرا؟

زیرا اعمال اصل طهارت و حلیّت در ملاقی، از معارضه اصل طهارت مشتبه دیگر در امان است، به خلاف ملاقات شونده که از این معارضه مصون نیست.

و امّا راز این تفاوت از نظر شیخ این بود که:

شک در نجاست ملاقی، ناشی از شبهه‌ای است که با دو طرف علم اجمالی تحقّق و قوام یافته است.

پس:

۱- اصل در دو مشتبهی که دو فرد علم اجمالی است، اصل در شک سببی است.

۲- اصل در ملاقی، اصل در شک مسبّبی است.

۳- اصل در شک سببی، حاکم و وارد بر اصل در شک مسبّبی است، اعم از اینکه:

الف: در حکم مخالف آن باشد مثل اصل طهارت آب که بر اصل نجاست لباس نجس شسته شده با آن آب، حاکم است.

ب: و یا در حکم موافق آن باشد مثل اصل طهارت آب که بر اصل مباح بودن آشامیدن آن حاکم است.

بنابراین:

تا زمانی که اصل حاکم (چه موافق و چه مخالف) جاری می‌شود، اصل محکوم جاری نمی‌شود.

زیرا:

اوّلی رافع شرعی شک مسبّبی است و نسبت به آن به منزله دلیل می‌باشد.

پس:

زمانی که اصل حاکم، به جهت معارضه با اصلی همانند خودش، جاری نشود، مانع از جریان اصل در شک مسبّبی زایل می‌شود و رجوع به آن اصل واجب می‌گردد. چرا؟

زیرا اصل مسبّبی همانند اصل نسبت به دو اصل متعارض می‌باشد، چنانکه هنگام تعارض اصل طهارت و اصل نجاست، در صورت کامل کردن آب کرّ با آب نجس و آب پاک و هنگام شستن محل نجس با دو آب مشتبه به نجاست، واجب است به قاعده طهارت رجوع نمود و قاعده طهارت مثل یکی از دو متعارض قرار داده نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۶۷

حال با توجّه به تحریر فوق نظر حضرت امام خمینی در رابطه با تقدّم اصل سببی بر اصل مسبّبی به عقیده شیخ چیست؟

حضرت امام (ره) دیدگاه شیخ را در تقدّم اصل سببی بر اصل مسبّبی پذیرفته‌اند، منتهی شرطی را برآن افزوده‌اند و آن عبارتست از اینکه علاوه بر مسببیّت شک در یکی از آنها اصل جاری در سبب باید تعبّدا رافع شک در مسبّب باشد.

به این صورت که اصل جاری در سبب با تنقیح موضوع قاعده کلّی شرعی، تعبّدا شک در مسبّب را از بین ببرد.

فی المثل اگر پیراهن نجس خود را با آبی شسته که کرّ بودنش مشکوک است شک در طهارت پیراهن، مسبّب از شک در کر بودن آن آب است.

پس در صورتی که:

۱- آب کر بوده باشد.

۲- در زمان شک با کرّ بودن آن استصحاب گردد.

۳- موضوع حکم شارع برای پاک‌کننده بودن آب کرّ نیز تحقّق یابد.

۴- پیراهن نیز با آن آب شسته شده باشد.

آن پیراهن پاک گردیده و شک در نجاست آن تعبّدا زایل شده است.

امّا: اگر اصل جاری در سبب، تنقیح‌کننده موضوع قاعده، شرعی نباشد به جهت عدم وجود حکم شرعی‌ای که موضوع آن را محقّق کند و به وسیله استصحاب منقّح گردد، اصل در سبب حاکم بر اصل در مسبّب و مقدّم برآن نمی‌شود، چنانکه ما نحن فیه یعنی مورد بحث ما چنین است. چرا؟

زیرا در شرع قاعده کلی‌ای وجود ندارد که مفاد و معنای آن این باشد که هر چیزی که با چیزی پاکی ملاقات کرده، پاک است تا اینکه با استصحاب طهارت در ملاقات شونده، موضوع این قاعده منقّح گردد و شک در ملاقات‌کننده برداشته شود؛ لذا مقام بحث، شک سببی و مسبّبی نیست.

بنابراین اصول سه‌گانه در ملاقی و ملاقات شونده و طرف دیگر علم اجمالی نسبت به یکدیگر معارضه دارند و در نتیجه ساقط می‌شوند[۱۷].

حال که در اجرای اصول شرعی در اینجا تردید بوجود آمد چه باید کرد؟

لازم است حکم عقل و قواعد عقلی در مورد ملاقی مورد ملاحظه قرار گیرد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۶۸

نظر حضرت امام خمینی (ره) در این مسئله چیست؟

حضرت امام خمینی می‌فرماید: شرط منجّز بودن علم اجمالی دو چیز است:

۱- اینکه در تمام فرض‌ها، به‌گونه مطلق کشف فعلی از واقع نماید.

۲- اینکه به‌گونه مطلق، سبب منجّز بودن تکلیف باشد.

حال:

اگر هر دو شرط یا یکی از آن دو در میان نباشد، علم اجمالی بلاتأثیر است.

فی المثل اگر اماره‌ای بر وجوب فعلی اقامه شود، سپس اماره دیگری عینا برآن حکم اقامه گردد، اماره دوّم اگرچه صلاحیّت کاشفیّت از حکم فعلی منجّز را دارد و لکن کاشف از حکم فعلی منجّز بعد از قیام اماره اوّلی نیست. چرا؟

زیرا امکان دو مرتبه کشف فعلی از چیزی و همچنین تنجّز آن وجود ندارد.

بنابراین با تعلّق علم به ملاقی و طرف دیگر علم اجمالی، آن علم کاشف فعلی از تکلیف میان آنها و منجّز فعلی آن در تمام فرض‌ها می‌شود.

پس وقتی علم حاصل شد که نجاست ملاقی (به فرض نجاست آن) از ملاقات شونده است، علم اجمالی بوجود می‌آید؛ ولی ممکن نیست آن علم به کاشفیّت فعلی و منجّزیت فعلی در تمام فرض‌ها متّصف گردد؛ چرا؟

زیرا در فرضی که نجس، طرف دیگر علم اجمالی باشد، با علم اوّل کشف فعلی و تنجّز فعلی تحقّق یافته است و معقول نیست کشف دیگری با کشف اوّل و تنجزی بالای تنجز اوّل حاصل شود[۱۸].

عبارهٔ اخرای مطلب چگونه است؟

این است که کشف و تنجیز از اموری هستند که تعدّد نمی‌پذیرند، و معقول نیست:

۱- که یک چیز دو بار نزد عالم کشف شود.

۲- تنجیز نیز مثل کشف است که معنای آن تمام شدن حجّت و منقطع شدن عذر بر عبد است که تکرر نمی‌پذیرد.

پس: وقتی که حجّت نسبت به طرف، در علم پیشین تمام شده باشد یا انکشاف حاصل شود، معنا ندارد که در علم دوّم نیز حجّت تمام شود؛ حجتی که به نجاست ملاقی یا طرف دیگر علم اجمالی تعلّق گرفته است؛ چنانکه تعدّد انکشاف معنا ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۶۹

حضرت امام می‌فرماید[۱۹]:

اگر خواستی بگو: از جمله شرایط تنجیز علم اجمالی این است که، به تکلیف فعلی در هر طرفی که اتفاق افتد تعلّق داشته باشد و بر هر فرضی موجب الزام گردد؛ که این شرط وجود ندارد. چرا؟

زیرا حکم به اینکه واجب است از ملاقی یا طرف دیگر اجتناب نماید؛ گفتاری است صوری چونکه بر اساس علم پیشین، به‌هرحال اجتناب از طرف دیگر واجب است، چه اجتناب از ملاقی واجب باشد یا نه.

- به‌همین‌جهت است که اگر علم اجمالی به چیزهایی تعلّق بگیرد که به برخی از آنها قبلا تکلیف تعلّق گرفته، چیزی ایجاد نمی‌کند و موجب تنجّز نمی‌شود؛ چرا؟

زیرا تعلّق به چیزی گرفته که اجتناب از آن سابقا (بدون شك) واجب بوده و باقی نیز از اساس، مشکوك است.

جناب شیخ حکومت و تقدّم اصل سببی بر اصل مسبّبی را از باب مقدّم بودن رتبه اصل سببی دانست، نظر امام خمینی در این‌باره چیست؟

امام خمینی در نقد این نظر جناب شیخ و دیگر قائلین به این رأی می‌فرماید:

تقدّم رتبی عقلا تأثیری در تقدّم تنجّز ندارد، (چرا)؟

زیرا بدیهی است که تنجّز فقط اثر وجود خارجی علم است؛ در حالی که مقدّم بودن سبب بر مسبّب، تقدّم خارجی نیست، بلکه معنائی است که عقل آن را درك می‌کند و از ناشی شدن یکی از دیگری، انتزاع می‌شود.

پس: تقدّم علم اجمالی متعلّق به ملاقات شونده و طرف، بر علم اجمالی به ملاقی و طرف در رتبه عقلی، موجب تقدّم در تنجّز نمی‌شود تا مانع از تنجیز چیزی که در رتبه متأخر قرار دارد، بشود.

بنابراین:

اگر بعد از تعلّق علم به ملاقات، علم به اطراف شبهه تعلّق گیرد و بداند که برای ملاقی، غیر از آنچه از ملاقات شونده کسب کرده، چیزی نیست ولی علم اجمالی به نجاست طرف و ملاقات شونده در زمان پیدایش علم به نجاست ملاقی و طرف حاصل شده است، منجّز می‌باشد و اجتناب از تمام اطراف واجب است. سپس حضرت امام (ره) می‌فرماید[۲۰]:

آنچه از عدم تأثیر تقدّم رتبی ذکر کردیم، باب گسترده‌ای است که منطقه آن، اصل سببی و مسبّبی‌ای که شیخ انصاری از صورتهای تقدّم رتبی قرار داده را نیز شامل می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۷۰

حاصل مطلب در این مباحث چیست؟

این است که امام خمینی (ره)، تقدّم رتبی را مانع از تنجیز علم مسبّبی نمی‌داند، ولی شرط تنجیز (که کاشفیت فعلی و منجّزیت فعلی است) را منکر می‌باشند.

لذا: به نظر می‌رسد که ایشان دلیلی برای تسرّی علم به وجوب اجتناب از اطراف علم اجمالی به ملاقی پیدا نکرده‌اند؛ نه دلیل لفظی و نه از اصول عملیه.

حضرت امام (ره) در دوره اوّل تدریس اصول در انوار الهدایة می‌فرماید[۲۱]:

۱- امکان دارد به مفهوم حدیث (اذا[۲۲] کان الماء قدر کرّ لم ینجّسه شیء) استدلال شود که نجاست ملاقی، نجاستی مستقل از

نجاست ملاقات شونده بوده است و وجوب اجتناب از آن تعبّدی است، (چرا)، زیرا مفهوم حدیث این است که آبی که به اندازه کرّ نباشد، نجاسات آن را نجس می کند.

پس مفهوم ظاهری آن این است که عین نجاست واسطه‌ای برای ثبوت نجاست آب می‌باشد و آب به جهت ملاقات با نجس، فردی از نجاسات می‌شود که از نجاسات بودن و وجوب اجتناب از آن، اختصاصا برایش جعل شده است.

۲- و همچنین می‌شود به حدیث (الماء کله طاهر، حتّی تعلم انه قدر) استدلال نمود، بدین معنا که آب پاک است تا اینکه علم پیدا کنی که به واسطه ملاقات با نجاست، نجس شده است.

حاصل مطلب اینکه:

در اینکه نجاست ملاقی با نجس‌ها، منحصرا از نجاست اعیان نجسه می‌باشد، اشکالی وجود ندارد.

چنانکه ظاهر این است که: ۱- نجس دانستن آن، با جعلی دیگر و اختصاصی است.

۲- وجوب اجتناب از آن نیز مستقل به جعل وجوب از آن است، نه اینکه وجوب اجتناب از آن، عین وجوب اجتناب از چیزهای نجس دیگر باشد، بدون اینکه جعل دیگری صورت گرفته باشد.

با بیان مزبور دیدگاه حضرت امام خمینی نسبت به دیدگاه جناب شیخ (ره) چگونه است؟

دیدگاه امام خمینی متفاوت از دیدگاه شیخ (ره) می‌شود، چون‌که امام در تقدّم و حکومت اصلی بر اصل دیگر، به شرطی قائل‌اند که در تقدّم و حکومت اصل سببی بر اصل مسبّبی این شرط وجود ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۷۱

تلخیص المسائل

جناب شیخ:

۱- شکی نیست که نجاسات دهگانه جزء محرّمات‌اند و اجتناب از آنها واجب و ارتکاب آنها حرام است و لذا اگر قطع حاصل کردیم که این مایع مثلا بول است باید از آن اجتناب کنیم زیرا شارع مقدّس می‌فرماید: وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ و یا می‌فرماید: یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبائِثَ.

۲- و شکی نیست که ملاقی با اعیان نجسه که متنجّس نامیده می‌شوند واجب‌الاجتناب‌اند پس انّما الکلام در اینجا چیست؟

در این است که:

۱- برخی همچون علّامه و سید بن زهره می گویند:

حکم ملاقی نجس از خود خطاب اجتنب عن النجس استفاده می‌شود بدین معنا که:

و الرّجز فاهجر، اعم است از خود رجز (یعنی نجس واقعی) و ملاقی آن.

به عبارت دیگر: معنای فاجتنب اعم است از اجتنب عنه و عن ملاقیه.

۲- مشهور می گویند:

از جمله اجتنب عن النجس، غیر از وجوب اجتناب از خود نجس واقعی چیزی به ذهن متبادر نمی‌شود.

و لذا وجوب اجتناب از ملاقی نجس، تعبّد خاص و دلیل مخصوصی دارد که عبارتند از روایات کثیر، و اجماعات فقهاء و هذا هو الحقّ.

جناب شیخ بلاشک:

۱- اجتناب از اطراف علم اجمالی در شبهات محصوره واجب و ارتکاب آنها حرام است.

۲- اگر شیء پاکی با هر دو طرف شبهه محصوره ملاقات کند واجب الاجتناب است چرا که ملاقی النجس نجس.

۳- اگر شیء طاهری با یکی از اطراف شبهه و شیء طاهر دیگری با طرف دیگر شبهه ملاقات کند، اجتناب از هر دو طرف ملاقی لازم است. چرا؟

زیرا علم اجمالی حاصل می‌شود به اینکه یا این ظرف با نجس واقعی ملاقات کرده و ملاقی نجس، نجس است و یا آن ظرف فیجب الاجتناب.

حال بفرمائید انّما الکلام در ملاقی در اینجا چیست؟

در ملاقی احد اطراف شبهه است یعنی اگر شیء پاکی با یک طرف شبهه ملاقات کند آیا واجب الاجتناب هست یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۷۲

جناب شیخ چه پاسخی از سؤال مزبور داده شده است؟

دو قول در اینجا وجود دارد:

۱- قول سید بن زهره در غنیه و علامه در منتهی.

۲- قول مشهور.

سخن ابن زهره علامه و تابعین ایشان چیست؟

مدّعی‌اند که وجوب اجتناب از ملاقی از اجتنب استفاده می‌شود و به عبارت دیگر یک حکم طلبی است بدین معنا که اجتنب عن الشیء یعنی اجتنب عنه و عن ملاقیه.

دلیل حضرات بر اثبات این مدّعا چیست؟

۱- تبادر وضعی ۲- دلیل خاص یعنی روایت امام علیه السّلام است.

حدیث مزبور را چگونه با ما نحن فیه تطبیق می‌کنند؟

می‌گویند:

هریک از دو مشتبه حرام و واجب‌الاجتناب‌اند.

میان حرمت شیء و حرمت ملاقیه ملازمه است.

چیزی با احد المشتبهین ملاقات کرده.

پس ملاقی احد المشتبهین نیز مثل ملاقی خمر واجب الاجتناب است.

سخن مشهور در رابطه با سؤال مورد نظر چیست؟

می‌گویند: وجوب اجتناب از ملاقی نجس، اثر تکلیفی نیست بدین معنا که نه از اجتنب بدست آمده و نه از ملازمه حرمهٔ الشیء و حرمت ملاقیه.

بلکه دلیل خارجی بر سبب انفعال ملاقی داریم و این حکم یک حکم وضعی سببی است.

جناب شیخ نظر شما راجع به دو قول مذکور در رابطه با ملاقی چیست؟

ما قول دوّم را برگزیده و می‌گوئیم:

اینکه گفته می‌شود ملاقی نجس، نجس است از باب اثر وضعی است و نه از باب اثر تکلیفی.

پس هرجا که بر تنجّس ملاقی، دلیل وجود نداشت و ما در آن شک کردیم، همان‌طور که در ملاقی احد المشتبهین چنین است به اصالهٔ الطهاره که یک اصل سببی است رجوع کرده و حکم به طهارت و حلیّت ملاقی می‌کنیم.

چرا در مباحث حرمت در حدیث را به‌معنای حرمت وضعی یعنی نجاست گرفتید؟

چون اگر به‌معناى ظاهرى خود يعنى حرمت باشد كبراى كلّى يعنى ملازمه درست نخواهد بود.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۲۷۳

چرا؟

زيرا محرّمات فراوانى وجود دارد كه هيچ ملازمه‌اى با حرمت ملاقى خود ندارند مثل مال ربوى يا مال غصبى كه ملاقى با آنها حرام نمى‌شود.

اگر كسى بگويد جناب شيخ، ملازمه ميان حرمت شي‌ء و حرمت ملاقى آن است و لكن خرج ما خرج و بقى ما بقى چه مى‌گوئيد؟

مى‌گوئيم: اين تخصيص اكثر است، تخصيص اكثر قبيح است و قبيح از مولاى حكيم صادر نمى‌شود.

به عبارت ديگر از ميان محرّمات، اين اعيان نجسه هستند كه حرام‌اند و ملاقيشان نيز حرام است ولى ساير محرّمات اين‌گونه نيستند و لذا اين عامى موهون و در ما نحن فيه غير قابل تمسّك است.

و لذا:

امام خواسته ملازمه را ميان نجاست الشي‌ء و نجاست ملاقى بيندازد و نه ميان حرمت شي‌ء و حرمت ملاقى آن تا تخصيص اكثر لازم آيد.

پس نمى‌توان از طريق بحث خرج ما خرج و بقى ما بقى مشتبهين را جزء ما بقى به حساب آورد.

جناب شيخ اگر گفته شود راه ديگرى وجود دارد كه مى‌توان تنجّس ملاقى و يا وجوب اجتناب را از آن طريق بدست آورد چه مى‌گوئيد؟

مى‌پرسيم اين راه چيست؟

مى‌گويند: وقتى يك شي‌ء با يكى از مشتبهين ملاقات كند يقين پيدا مى‌كنيم كه اين ملاقى و ملاقا قطعا يك حال دارند، يا هر دو پاك‌اند و يا هر دو نجس‌اند.

حال چون ملاقا يكى از طرفين شبهه است و واجب الاجتناب، ملاقى آن نيز همان حال را دارد پس اين هم ملحق مى‌شود به اطراف شبهه و به عبارت ديگر:

۱- ملاقى و ملاقا يك حال دارند يا هر دو پاك‌اند يا هر دو نجس.

۲- ملاقا از اطراف شبهه است.

پس: ملاقى هم قهرا مى‌شود طرف شبهه.

حال چه مى‌گوئيد؟

مى‌گويم مثال بزنيد؟

مثلا- آنجائى كه دو ظرف آب وجود دارد اگر ما يكى را به دونيم كاسه تقسيم كنيم و يكى را در يك طرف و آن دونيم كاسه را در طرف ديگر قرار دهيم، آيا اين تقسيم يكى به دونيم كاسه آن را از مشتبه بودن خارج مى‌كند؟ حتما خير.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۲۷۴

حال يك ظرف در يك طرف و دونيم كاسه در طرف ديگر است و ما اجمالا مى‌دانيم كه يا آن يكى اناء نجس است و اين دو اناء پاك‌اند و يا اين دو تا اناء نجس و آن يكى اناء پاك است.

آيا هر سه اناء اطراف شبهه نيستند؟ خواهيد گفت چرا هستند.

حال ما مى‌گوئيم ملاقى با ملاقا از همين قبيل‌اند و ملاقى هم از اطراف شبهه است چه مى‌گوئيد؟

پاسخ مى‌دهيم كه ملاقى داخل در صف مشتبهين نخواهد شد چون تشكيل‌دهنده اين صف همان مشتبهين‌اند كه يكى ملاقاست و

یکی رفیق الملاقی.

چرا جناب شیخ؟

زیرا شبهه‌ای که در اینجا وجود دارد یک شبهه است که ناشی از علم اجمالی است.

مرادتان از مطلب اخیر چیست؟

این است که ما اجمالاً می‌دانستیم که یا این اناء خمر است یا آن یکی اناء و لکن در اینجا یک شبهه به وجود آمده بدین معنا که یا این یکی پاک است و آن یکی نجس و یا بالعکس آن یکی پاک است و این یکی نجس. چنانکه قبلا هم گفته شد که یک شک حد اقل از دو احتمال شکل می‌گیرد.

حال شک در آنجا هم که دو ظرف در یک طرف و ظرف دیگر در طرف دیگر است ناشی از علم اجمالی است.

و لذا این دو طرف، همدوش بوده و در یک صف قرار گرفته‌اند چون سرچشمه هر دو یک چیز است.

اما وضعیت ملاقی و ملاقا چنین نبوده، بلکه از باب سببی و مسبّبی هستند.

مرادتان از اینکه ملاقی و ملاقا از باب سببی و مسبّبی هستند، چیست؟

یعنی شک شما در طهارت و نجاست ملاقی از اینجا سرچشمه می‌گیرد که شما نمی‌دانی که ملاقا پاک بوده است یا نجس؟

به عبارت دیگر شک شما در پاک و یا نجس بودن ملاقی مسبّب است از شک در پاک و یا نجس بودن ملاقا. و حال آنکه مشتبهین سببی و مسبّبی نبوده و بلکه در یک رتبه و صف قرار دارند و هر دو مسبّب از علم اجمالی و دارای یک شک هستند.

حاصل مطلب جناب شیخ؟

هیچ‌گاه شک سببی با شک مسبّبی در یک صف قرار نمی‌گیرند چرا که شک سببی رتبهٔ مقدّم و شک مسبّبی مؤخّر است.

جناب شیخ اکنون که بحث از ملاقی و ملاقا سببی و مسبّبی شد قاعده و قانون چه اقتضاء می‌کند؟

اگر شک سببی مانعی نداشت اصل در سبب جاری می‌شود و نه در مسبّب و لذا وقتی اصل را در سبب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۷۵

جاری کردیم حساب مسبّب خودبخود روشن می‌شود.[۲۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‏۸ ؛ ص۲۷۵

ًا: اگر به دلیل وجود موانع نتوانستیم اصل را در سبب جاری کنیم، نوبت می‌رسد به اجرای آن در اصل مسبّبی.

جناب شیخ در تبیین این دو مثال بزنید؟

در جایی که اصل در شک سببی جاری می‌شود مثل اینکه:

۱- دست شما نجس بود، آن را با آب قلیلی که در آفتابه وجود داشت شستید و حال آنکه به پاک بودن و یا نجس بودن آب آفتابه نیز شک داشتید.

پس شما در اینجا دو تا شک دارید:

۱- اینکه آیا دستتان پاک شده یا نه؟ ۲- اینکه آیا آب آفتابه پاک بوده یا نه؟

منتهی، اینکه شما شک می‌کنید که آیا دستتان پاک شده یا نه؟ مسبّب از شک شما در آب آفتابه است.

در چنین موردی اصل را در شک سببی اجرا کرده می‌گوئیم: ان‌شاء‌الله که آب آفتابه پاک بوده است. در نتیجه وقتی اصل را در آب آفتابه اجرا کردیم، حساب دست شما خودبخود روشن است.

۲- و یا اینکه آبی در اختیار شماست در حالی که نمی‌دانید ۱- پاک است یا نجس؟ ۲- خوردن آن حلال است یا حرام؟

حال شک در حلیّت و حرمت شرب آن ناشی از شک در طهارت و نجاست آن آب است در اینجا نیز، اصل را در جانب سبب اجرا کرده می گوئی: ان‌شاءالله که پاک است.

در نتیجه:

وقتی آب محکوم به طهارت شده شرب نیز می‌شود حلال و دیگر نیازی به جریان اصل ندارد.

جناب شیخ چرا در بحث سبب و مسبّب دو مثال ذکر شد؟

زیرا در مثال اوّل سببی و مسبّبی باهم توافق نداشته و مخالف بودند، بدین معنا که اگر بخواهی در آب آفتابه اصل جاری کنی، الاصل، الطهاره و اگر بخواهی در دستت اصل جاری کنی، استصحاب طهارت است منتهی چون در آب اصالهٔ الطهاره اجرا کردید دیگر نیازی به جریان استصحاب در دستتان نمی‌باشد.

اما در مثال دوّم:

سببی و مسبّبی باهم توافق دارند، چون اگر بخواهید راجع به آب اصل جاری کنید، طهارت است و راجع به شرب بخواهید اصل جاری کنید، حلیّت است و اصل طهارت و حلیّت تعاند و تعارضی باهم ندارند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۷۶

خلاصه مطلب اینکه:

فرقی ندارد زمانی که شک سببی و مسبّبی شد، اصل را در سببی جاری می کنند چه توافقا چه تعاندا.

جناب شیخ مثالتان برای موردی که اصل سببی و مسبّبی باهم جمع شده و اصل سببی مانع دارد، چیست؟

این است که مثلا:

نصف کرّ آب نجس داریم، نصف کرّ آب پاک، هر دو را روی هم ریخته یک کرّ آب تشکیل می‌دهیم حال یقین داریم که این یک کرّ آب یک حکم دارد یا نجس است و یا پاک؟ و نمی‌شود گفت نصفش پاک است و نصفش نجس. منتهی نمی‌دانیم در این میان پاک برنده شده یا نجس؟

و لذا شک ما در اینکه آیا این آب کر پاک است یا نجس؟ ناشی از اینجاست که نمی‌دانیم آیا نجاست آن نصف به حال خود باقی است و یا طهارت آن نصف به حال خود باقی است؟

در اینجا:

اگر بخواهیم اصل را در جانب سبب جاری کنیم و بگوئیم: استصحاب می کنم نجاست آن نصف را، تعارض می کند با استصحاب طهارت آن نصف دیگر، و اذا تعارضا، تساقطا.

در نتیجه نوبت می‌رسد به اصل مسبّبی که آیا این آب پاک است یا نجس؟

در اینجا الاصل، الطهارهٔ.

به عبارت دیگر وقتی نتوانستیم استصحاب طهارت در یکی و یا استصحاب نجاست در دیگری جاری کنیم، می‌رویم به سراغ مجموع آب و اصالهٔ الطهاره را در آن جاری می کنیم.

جناب شیخ در اینجا مثالی بزنید که عین محلّ بحث ما باشد؟

مثلا دو ظرف آب وجود دارد که اجمالا می‌دانیم یکی از آن دو نجس است و روی همین علم اجمالی باید از هر دو اجتناب نمود و لکن تفصیلا نمی‌دانیم کدامیک است.

حال یک چیزی با یکی از این دو آب مشتبه ملاقات می کند و لذا ما شک می کنیم که آیا ملاقی پاک است یا نجس؟

امّا چرا ما در اینجا در مورد ملاقی شک کردیم؟ چونکه نمی‌دانیم ملاقا پاک بوده یا نجس؟

در اینجا: اگر بگوئید: اصل این است که این یکی ظرف پاک است به شما می‌گویند: خیر از کجا معلوم که آن یکی ظرف پاک باشد وقتی جریان اصلین در این دو ظرف مشتبه تعارض بکنند، نتیجه‌اش تساقط است. پس نوبت می‌رسد به اصل مسبّبی. در نتیجه اگر بپرسید که ملاقی پاک است یا نجس؟ می‌گوئیم الاصل، الطهارة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۷۷

خلاصه اینکه: ملاقی در ردیف مشتبهین قرار نمی‌گیرد، بلکه چشم‌انتظار می‌ماند تا ببیند در آن دو اصل چه پیش می‌آید؟ می‌بینید که تعارضا و تساقطا. نوبت می‌رسد به خودش که الاصل، الطهارة.

اما شما، هم در مشتبهین اصل طهارت جاری کردید، هم در ملاقی؟

بله، منتهی در آن دو اصلین تعارضا و تساقطا و لکن در ملاقی بلامعارض بود.

آیا می‌توانید مثالی بزنید که اصلی که در ملاقی اجراء می‌کنید با آن دو اصل متعارض در مشتبهین از یک جنس نباشد؟

بله:

۱- مثل همان مثالی که گفتیم نصف کرّ آب نجس داریم و نصف کرّ آب طاهر.

در اینجا اگر می‌خواستیم اصل جاری کنیم در یک نصف باید استصحاب طهارت می‌کردیم و در نصف دیگر استصحاب نجاست، منتهی تعارضا و تساقطا. حال ما ماندیم و آن آب کرّ که نمی‌دانستیم پاک است یا نجس؟ در اینجا الاصل، الطهاره، یعنی آن دو اصل متعارض از قبیل استصحاب بودند ولی این اصل از قاعده طهارت است.

۲- و مثل همان مثالی که گفتیم: شیء نجسی را با مائین مشتبهین شسته‌ایم و لکن اکنون شک داریم که این شیء نجس پاک شده است یا نه؟

حال آیا این شبهه مسبّب از چیست؟ خواهید گفت از این است که با کدام آب در رتبه مؤخّر شسته شده است؟ طاهر مقدّم است یا نجس؟ کدام مقدّم و کدام مؤخر است.

و لذا اگر بخواهیم در این دو ماء مشتبه اصل جاری کنیم دو اصل، اصالة عدم تقدّم با اصل اصالة عدم تأخّر باهم تعارض کرده تساقط می‌کنند.

حال مائیم و آن شیء نجس، در اینجا چه باید کرد؟ گفته می‌شود: الاصل، الطهارة.

پس متعارضین از استصحاب‌اند، و اصل مسبّبی از قاعده طهارت.

علی کل حال، دو تا اصل وقتی در یک صف قرار بگیرند تساقط می‌کنند و نوبت به اصل مسبّبی می‌رسد چه از یک جنس باشند و چه از جنس‌های مختلف.

جناب شیخ مسألة؟

۱- اگر دو اناء در مقابل ما موجود باشد.

۲- چیزی با یکی از این دو اناء ملاقات و برخورد کند.

۳- پس از ملاقات، ملاقا از بین برود.

۴- پس از این مراحل برای ما علم اجمالی حاصل شود که یکی از آن دو اناء نجس بوده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۷۸

حال دو اناء باقی‌مانده یکی رفیق الملاقی و دیگری ملاقی، تکلیف ما چیست؟

تکلیف شما روشن است چونکه در اینجا ملاقی می‌تواند قائم مقام ملاقا بشود و در صف قرار بگیرد.

چرا جناب شیخ؟

چون فرض این است که شما اکنون علم اجمالی پیدا کردی که یا رفیق الملاقی نجس است یا ملاقی.

چرا که در این فرض ملاقی نیز در حکم ملاقا هست.

جناب شیخ چطور شد که ملاقی اکنون داخل در صف شد؟

چون ملاقا از بین رفته و آنکه از بین رفته از محل ابتلاء خارج شده و آنچه از محلّ ابتلاء خارج شده دیگر مجرای اصل نیست. بنابراین،

۱- آنی که می‌توانیم در آن اصل جاری کنیم این دو اناء است که موجودند، یکی رفیق الملاقی دیگری ملاقی.

۲- نسبت به این دو نیز علم اجمالی داریم که احدهما نجس است.

حال چون این دو در یک سطح‌اند باهم تعارض کرده و در نتیجه تساقط می‌کنند.

یعنی: اگر بخواهیم در ملاقی اصل طهارت جاری کنیم تعارض می‌کند با اصالهٔ الطهاره در رفیق الملاقی.

به عبارت دیگر: چون ملاقی نابود شده اصلی در آن جاری نمی‌شود تا بشود سببی و تعارض بکند با رفیقش و در نتیجه تساقط کرده و نوبت برسد به اصل مسبّبی. خیر.

اینجا نوبت از آن این دو اناء موجود است که در عرض هم‌اند و می‌دانیم یکی از این دو نجس‌اند و هر دو مجرای اصل‌اند، از خارج نیز معارضی ندارند و لذا تعارضا و تساقطا.

جناب شیخ مسألهٔ؟

اگر دو اناء باشد و اجمالا بدانیم که یکی از آن دو نجس است، پس از آن شیء با یکی از آن دو ملاقات کند و سپس ملاقا از بین برود آیا باز هم ملاقی می‌تواند قائم مقام ملاقا بشود یا نه؟

خیر، در آنجا علم اجمالی پس از زوال ملاقا حاصل شد ولی در اینجا علم اجمالی از اول حاصل شده است. به عبارت دیگر قبل از اینکه ملاقا از بین برود علم اجمالی اقتضاء می‌کرد که از آن دو اناء اجتناب کنیم و لذا این سومی که ملاقی است محکوم به طهارت است.

یعنی آنی که محکوم به وجوب اجتناب بود باز هم محکوم به وجوب اجتناب است و لو حالا دیگر معارض ندارد. این یکی هم که محکوم به طهارت شده، دیگر محکوم به وجوب اجتناب نخواهد شد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۷۹

متن:

الخامس لو اضطرّ إلی ارتکاب بعض المحتملات: فإن کان بعضا معیّنا، فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقی إن کان الاضطرار قبل العلم أو معه، لرجوعه إلی عدم تنجّز التکلیف بالاجتناب عن الحرام الواقعی، لاحتمال کون المحرّم هو المضطرّ إلیه، و قد عرفت توضیحه فی الأمر المتقدّم.

و إن کان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر، لأنّ الإذن فی ترک بعض المقدّمات العلمیّهٔ بعد ملاحظهٔ وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعی، یرجع إلی اکتفاء الشارع فی امتثال ذلک التکلیف بالاجتناب عن بعض المشتبهات.

و لو کان المضطرّ إلیه بعضا غیر معیّن، وجب الاجتناب عن الباقی و إن کان الاضطرار قبل العلم الإجمالی، لأنّ العلم حاصل بحرمهٔ واحد من أمور لو علم حرمته تفصیلا وجب الاجتناب عنه، و ترخیص بعضها علی البدل موجب لاکتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۸۰

ترجمه:

تنبیه پنجم: جواز ارتکاب برخی از محتملات در حال اضطرار

چنانچه کسی به ارتکاب و انجام برخی از محتملات مضطرّ شود:

اگر این اضطرار به بعض (یکی) بطور معین باشد، پس ظاهر عدم وجوب اجتناب از آن باقی است (یعنی می‌تواند از آن استفاده کند) به شرط اینکه اضطرار قبل از علم اجمالی (پیدا شده) باشد و یا همزمان با علم اجمالی (چرا که در این دو صورت علم اجمالی بی‌اثر است و)، به دلیل رجوع این مسئله (که یک طرف مضطر الیه و طرف دیگر تنها مانده) به منجّز نبودن تکلیف به اجتناب از حرام واقعی است (یعنی که حرام واقعی بر مکلّف منجّز نیست) چون ممکن است حرام واقعی همین مضطر الیه باشد (که الضرورات تبیح المحذورات) که توضیح آن را در مطالب قبلی دانستی (که اگر تکلیف منجز نشود احتیاط واجب نیست).

و اگر اضطرار به احدهما المعین پس از علم اجمالی باشد، ظاهر وجوب اجتناب از دیگری است (لکن آنچه مورد اضطرار است حلال است) به جهت اینکه اذن و اجازه شارع به ترک برخی مقدّمات علمیّه (ما اضطرّوا الیه) پس از ملاحظه وجوب اجتناب از حرام واقعی، بازمی‌گردد به اکتفاء شارع در امتثال آن تکلیف به اجتناب از برخی مشتبهات.

و اگر مضطر الیه، برخی به صورت غیر معین باشد (یعنی احدهما المخیّر که یکی به خاطر اضطرار حلال است و) اجتناب از باقی واجب مطلقا، اگرچه اضطرار قبل از علم اجمالی باشد، زیرا علم اجمالی به حرمت یکی از این امور حاصل است (و اجمالا می‌دانی یا این اناء حرام است یا آن اناء و قبلا ملاک داده شد که) اگر حرمت این اناء تفصیلا دانسته شود، اجتناب از آن واجب (و دیگری مورد استفاده واقع می‌شود و اجازه شارع یکی را بصورت علی البدل موجب اکتفاء شارع است به اجتناب از باقی.)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۸۱

تشریح المسائل

چه اموری به‌عنوان حدّ و مرز تکالیف، وجوب و یا تحریم را از افعال ما برمی‌دارد؟

عناوین ثانویه از قبیل عسر و حرج، ضرر، اکراه، اضطرار و ...

نمونه‌هایی از عناوین ثانوی را در قرآن و حدیث مشخص نمائید؟

۱- فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ[۲۴]

۲- لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها

۳- وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ...[۲۵]

- و در احکام دین اسلام حکمی حرجی بر شما مقرر نداشته است.

۴- ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ[۲۶]

- خداوند نمی‌خواهد که حرجی بر شما قرار دهد

۵- يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ[۲۷]

- خداوند بر شما آسان می گیرد و نه دشوار.

و از جمله روایات:

۱- روایت ابی بصیر از امام صادق علیه السّلام در مورد آبگیری که آب زیادی در آن بوده و پلیدی‌هایی نیز در آن ریخته شده، فرموده است «... افرج الماء بیدک، ثم توضأ، فان الدّین لیس بمضیق، فان اللّه یقول: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ».[۲۸]

یعنی: سطح آب را با دست باز کن و آنگاه وضوء بگیر که دین اسلام سخت نمی گیرد و خداوند فرموده:

در این دین حرجی بر شما قرار داده نشده است.

۲- حدیث رفع که در مجلدات قبلی بحث مفصّل از آن گذشت.

مراد از مقدّمه فوق چیست؟

این است که واجبات و محرّمات شرعیه دارای حدود و مرزهائی هستند که تا این حدود دارای فعلیّت و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۸۲

تنجّز می‌باشند و لکن از این حدود که گذشت دیگر فعلیّت ندارند.

حال یکی از این حدود، اضطرار است.

یعنی اگر مکلّفی نسبت به ترک واجب و یا فعل حرامی مضطر شود، معاقب نخواهد بود و لذا این عبارت ضرب المثل است که الضرورات تبیح المحذورات.

با توجه به مطالب فوق با آمدن اضطرار حرمت از میان می‌رود لکن مشخص کنید میزان ارتکاب چقدر است؟

ارتکاب حرام و یا ترک واجب به مقدار رفع ضرورت است و نه بیش از آن چرا که علاوه بر حکم عقل بر این مسئله:

۱- از جمع میان ادله اولیه و ثانویه.

۲- از روایت: ما لا یدرک کله لا یترک کله.

۳- و از روایت: المیسور لا یسقط بالمعسور.

می‌توان فهمید که: الضرورات تتقدر بقدرها.

با توجه به مقدّمات فوق مراد از (لو اضطرّ الی ارتکاب بعض المحتملات ...) چیست؟

این است که اگر کسی ناچار و ناگزیر از ارتکاب و استفاده برخی از اطراف شبهه شود؛ مثلا نسبت به یک طرف تنها مضطر شود ولی نسبت به طرف دیگر ضرورتی برایش نباشد.

به عبارت دیگر:

اگر یکی از دو مشتبه مورد اضطرار واقع شود و از مصادیق الضرورات تبیح المحذورات به حساب آید، آیا مشتبه دیگر نیز حلال می‌شود یا نه باید از آن اجتناب نمود؟

پاسخ شیخ به سؤال مذکور چیست؟

می‌فرماید:

اگر اضطرار به احدهما المعیّن باشد مثل اینکه شما بگوئید من مضطرّم که از این اناء مشخّص و معین استفاده کنم، مسئله دو صورت دارد.

۱- اگر اضطرار به احدهما المعین قبل از علم اجمالی پیدا شود، بدین معنا که اوّل مضطر شدم و سپس علم اجمالی به نجاست احد المشتبهین حاصل نمودم، در اینجا علم اجمالی بی‌اثر بوده و سبب وجوب اجتناب از طرف دیگر نمی‌شود و می‌توانی از طرف دیگر نیز استفاده کنی.

سرّ مطلب در این صورت چیست؟

چنانکه گذشت علم اجمالی زمانی مؤثر و منجّز است که هریک از اطراف شبهه دارای آن حال به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۸۳

خصوصی باشند، که اگر علم تفصیلی به نجاست هریک پیدا شود، خطاب اجتنب عن الحرام در آن منجّز شود و حال آنکه این حالت به خصوص در صورت مذکور وجود ندارد.

چرا وجود ندارد؟

زیرا اگر علم تفصیلی هم نسبت به همان طرف مضطر الیه حاصل آید باز خطاب اجتنب به خاطر اضطرار منجّز نمی‌شود و قبیح است.

آنگاه نسبت به طرف دیگر که شک ما شك بدوی است و اگر سؤال شود که اجتناب از آن واجب است یا نه؟ می گوئیم: اصل در شبهات بدویه، اصالهٔ الاباحه و الطهارهٔ و الحلیّه است.

فی المثل:

۱- شما مضطرّ بودید که این آب مطلق و یا آن آب انار را بنوشید، پس از این اضطرار و شرب یکی از دو مایع مزبور علم اجمالی برای شما حاصل شد که احدهما نجس است در اینجا:

۱- علم اجمالی هیچ‌گونه تأثیری ندارد، چون آن مایعی که مضطر الیه است از محل ابتلاء خارج است و چه پاك و چه نجس باید خورده شود که حسابش جواز است.

حال چون آن مایع دیگر تنها می‌ماند، علم اجمالی نسبت به آن بی‌اثر است مثل واجدی المنی در لباس مشترك.

۲- و یا مثل مثالی که یك اناء از آن زید بود و یك اناء از آن عمر و ما اجمالا می‌دانستیم که یکی از آن دو نجس است و لکن علم اجمالی ما بلائی بود چون هریك به حساب ظرف خودش می‌رسید.

۲- و اگر اضطرار به احدهما المعیّن همزمان با علم اجمالی به نجاست احدهما حاصل شود بدین معنا که شما اجمالا بدانی که یکی از دو اناء نجس است و همان موقع هم اضطرار به یکی از آن دو حاصل شود، حکمش، حکم فرض قبل است.

یعنی مضطر الیه را کنار می گذارید، طرف دیگر تنها می‌شود که علم اجمالی در آن بی‌اثر است.

لذا هر دو طرف حلال‌اند: یکی بعنوان اضطرار و دیگری بعنوان اصل طهارت در شك بدوی.

مراد از (و ان کان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر ...) چیست؟

این است که اگر اضطرار به احدهما المعیّن پس از علم اجمالی حاصل شود یعنی اوّل علم اجمالی پیدا نمایی که احدهما نجس است یا آب مطلق و یا آب انار.

سپس به یکی از آن دو بطور مشخص مضطر شوی، در اینجاست که الضرورات تتقدر بقدر ضرورتها و نه ما زاد بر ضرورت.

پس آنگاه که می‌فهمی که یکی از آن دو نجس است، وظیفه پیدا می کنی که از هر دو اجتناب کنی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۸۴

لکن پس از این مرحله ضرورت به احدهما پیدا می‌شود.

در اینجا آن احدهما که مضطر الیه است می‌شود حلال و آن طرف دیگر حرام.

پس مراد از (و ترخیص بعضها علی البدل موجب لاکتفاء الامر بالاجتناب عن الباقی) چیست؟

این است که در سایه اضطرار خود شارع ارتکاب بعض الاطراف را تجویز نموده اما بیش از آن مجوّزی برای ارتکاب و مانعی از اجتناب نیست، پس باید اجتناب کنیم و این معنای الضرورات تتقدر بقدرها.

پس مراد از (و لو کان المضطرّ الیه بعضا غیر معین ...) چیست؟

این است که گاهی اضطرار به احدهما المخیّر است و نه به احدهما المعیّن.

فی المثل دو اناء آب وجود دارد و شما جهت رفع عطش و جلوگیری از هلاکت خود باید یکی از آن دو آب را بخورید چه این اناء و چه آن یکی اناء. چرا که هریك می‌تواند محصّل غرض باشد، منتهی اجتناب از ما بقی واجب است.

به عبارت دیگر:

اگر اضطرار ما به احدهما المخیر باشد، چه این اضطرار قبل از علم اجمالی حاصل شود چه همزمان با آن و چه بعد از آن،

درهرصورت حکم یکسان است و آن عبارتست از اینکه به اندازه ضرورت استفاده کنیم و نه بیش از ضرورت، بلکه باید از ما بقی اجتناب کنیم.

چرا به اندازه ضرورت مجازیم و باید از ما بقی اجتناب کنیم؟

زیرا چنانکه در تنبیه سوّم هم گفته آمد، هریک از دو طرف شبهه به‌گونه‌ای است که اگر علم تفصیلی به حرمت و نجاست خصوص آن پیدا کنیم، خطاب اجتنب عن الحرام در آن منجّز می‌شود. چرا؟

چون‌که ما معیّنا به آن یکی مضطرّ نیستیم و می‌توانیم که آن را ترک کنیم و هکذا نسبت به طرف دیگر، و لذا به مقدار ضرورت اجازه داریم و نه بیشتر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۸۵

متن: فإن قلت: ترخیص ترک بعض المقدّمات دلیل علی عدم إرادهٔ الحرام الواقعی و لا تکلیف بما عداه، فلا مقتضی لوجوب الاجتناب عن الباقی.

قلت: المقدّمهٔ العلمیّهٔ مقدّمهٔ للعلم، و اللازم من الترخیص فیها عدم وجوب تحصیل العلم، لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعی رأسا، و حیث إنّ الحاکم بوجوب تحصیل العلم هو العقل- بملاحظهٔ تعلّق الطلب الموجب للعقاب علی المخالفهٔ الحاصلهٔ من ترک هذا المحتمل-، کان الترخیص المذکور موجبا للأمن من العقاب علی المخالفهٔ الحاصلهٔ من ترک هذا الّذی رخّص فی ترکه، فیثبت من ذلک تکلیف متوسط بین نفی التکلیف رأسا و ثبوته متعلّقا بالواقع علی ما هو علیه.

و حاصله: ثبوت التکلیف بالواقع من الطریق الّذی رخّص الشارع فی امتثاله منه، و هو ترک باقی المحتملات. و هذا نظیر جمیع الطرق الشرعیّهٔ المجعولهٔ للتکالیف الواقعیّهٔ، و مرجعه إلی القناعهٔ عن الواقع ببعض محتملاته معیّنا کما فی الأخذ بالحالهٔ السابقهٔ فی الاستصحاب، أو مخیّرا کما فی موارد التخییر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۸۶

ترجمه: اشکال اگر گفته شود:

اجازه ترک برخی مقدّمات (و استفاده از احد مشتبهین از جانب شارع به فرد مضطر) دلیلی است بر عدم اراده (و صرف نظر شارع) از حرام واقعی (و از اجتنب) است و تکلیفی هم به غیر از آن حرام واقعی وجود ندارد. پس برای وجوب اجتناب از ما بقی، اقتضاء (و علّتی) وجود ندارد.

پاسخ مقدّمه علمیّه (اجتناب از دو طرف شبهه)، مقدّمه‌ای است برای علم و آگاهی (بر تحقّق این اجتناب). و لازمه این اجازه در (ارتکاب) احدهما، واجب نبودن تحصیل علم است و نه واجب نبودن اجتناب از حرام واقعی.

و از آنجا که حاکم به وجوب تحصیل علم، (آنهم) به ملاحظه تعلّق طلب (و درخواست اجتناب از حرام) که بخاطر مخالفت حاصله از ترک این احتمال موجب عقاب است، عقل است این اجازه مذکوره موجب امنیت از عقاب است که بخاطر مخالفت پیش‌آمده از ترک طرف شبهه است که اجازه ترک آن داده شده.

پس:

ثابت می‌شود از این ترکیب (اجتنب و ترخیص) یک تکلیف حد وسط میان نفی تکلیف بطور کلی و ثبوت آنکه تعلّق به واقع دارد علی ما هو علیه.

حاصل این ترکیب و تولید:

ثبوت (و خواستن) تکلیف واقعی است (منتهی) از راهی که شارع در امتثال آن از آن راه، اجازه داده است.

و آن (راه امتثالی که شارع فرموده:) ترک بقیّه محتملات (و اطراف شبهه است پس از مقدار ضرورت).

و این (مطلبی که در باب علم اجمالی و شبهه محصوره گفته شد) مثل تمام راههای شرعیّه است که برای تکالیف واقعیّه جعل شده است (مثل اینکه می‌گوید: به خبر واحد عمل کنید و ...).

و بازگشت این جعل طرق به قناعت (نمودن) شارع است از (امتثال به) واقع، به برخی از محتملات بطور معیّن، چنانکه در اخذ به حالت سابقه در استصحاب چنین است و یا بطور اختیاری است، چنانکه در موارد تخییر (مثل دوران بین المحذورین و در تعارض دو مجتهد و ...) چنین است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۸۷

تشریح المسائل

اشاره

حاصل اشکال مذکور چیست؟

مستشکل می‌گوید: بله، در موارد اضطرار به حکم ادلّه اضطرار، از جانب شارع مقدّس در ارتکاب به احدهما المشتبهین آزادیم، چه احدهما المعین و چه احدهما المخیّر.

حال وقتی شارع می‌گوید ایها المضطر، مجازی که از اطراف شبهه محصوره استفاده کنی از این اجازه شارع چه می‌فهمیم؟ می‌فهمیم که:

۱- در این‌گونه موارد از حکم خودش که اجتنب عن الحرام بود صرف نظر کرده و ترک حرام واقعی را که وظیفه ما بوده از ما نمی‌خواهد و الّا اجازه ارتکاب در احدهما را نمی‌داد.

لذا از این ناحیه مقتضی برای احتیاط وجود ندارد.

۲- از ناحیه دیگر هم که مقتضی وجود ندارد.

پس عند الاضطرار، لا دلیل علی وجوب الاحتیاط.

حال وقتی دلیلی بر وجوب احتیاط عند الاضطرار وجود ندارد، چرا احتیاط بر برخی از اطراف شبهه واجب باشد.

به عبارت دیگر چه اشکال دارد همه اطراف شبهه برای کسی که به یک طرف شبهه مضطر شده است حلال باشد؟

جناب شیخ چه پاسخی از اشکال فوق می‌دهد؟

می‌فرماید:

۱- آنچه شارع از ما خواسته اجتنب عن الحرام و یا عن الخمر است.

۲- آنچه در این خطاب مورد نظر است حرام واقعی است که ترکش مطلوب شارع است.

پس در این خطاب اثری از مشتبهین وجود ندارد.

به عبارت دیگر شارع اجتناب از خمر را از بندگان خواسته است و اجتناب از خمر موقوف به اجتناب از کل المشتبهین نیست، چون اجتناب از یکی از اطراف شبهه نیز اگر مصادف با واقع درآید، باز اجتناب حاصل می‌شود.

و لذا پس از علم به حکم شارع این عقل است که حکم می‌کند به اینکه:

۱- وقتی علم تفصیلی به حرام واقعی داری و می‌دانی که این اناء خمر است معینا باید از همین اناء اجتناب کنی.

۲- و روزگاری که علم اجمالی داری به حرمت احدهما و لکن تفصیلا نمی‌دانی کدام یک از دو اناء

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۸۸

حرام و یا خمر است، باید احتیاط کرده و از همه اطراف شبهه بپرهیزی چرا؟

زیرا به هریک از اطراف شبهه متمایل شوی، احتمال حرمت و عقاب دارد و دفع عقاب محتمل هم که واجب است.

پس این عقل توست که از باب مقدّمه علمیّه حکم به ترک مشتبهین می کند.

به عبارت دیگر:

این عقل است که برای تحصیل علم به اجتناب از حرام واقعی حکم به اجتناب از کل المشتبهین می کند و نه شرع.

نکته:

۱- حکم مذکور از جانب عقل: از مستقلات عقلیّه است.

۲- حکم عقل در مستقلات عقلیّه تنجیزی بوده و حالت منتظره‌ای ندارد.

امّا:

این حکم عقل در غیر مستقلات عقلیّه تعلیقی است، یعنی معلّق است به اینکه خطابی از جانب شارع برخلاف آن صادر نشود و الّا آن را از فعلیّت و تنجّز می‌اندازد.

حال:

ما نحن فیه از این قبیل است یعنی عقل از باب مقدّمه علمیه حکم به اجتناب از مشتبهین می کند امّا مشروط به اینکه مجوّزی از جانب شارع بر ارتکاب آن نرسد.

چرا اگر مجوزی بر ارتکاب اطراف شبهه از جانب شارع برسد جلوی حکم عقل به اجتناب را می گیرد؟

چون عقل از احتمال عقاب می‌ترسد و مجوّز شرع به عقل اطمینان می‌دهد که معاقب نخواهد بود.

این مجوّز در ما نحن فیه چیست؟

همان ادلّه اضطراریه و یا عناوین ثانویه است که با آمدن این ادلّه حکم عقل کنار گذاشته می‌شود.

آیا در اینجا میان ادلّه عناوین اوّلیه (مثل اجتنب عن الحرام) و ادلّه عناوین ثانویه (مثل ترخیص به ارتکاب) تعارضی وجود ندارد؟

خیر، بلکه قابل جمع نیز هستند بدین نحو که به مقدار ضرورت که عنوان ثانویه است مرتکب شو و از ما بقی درگذر که در تحت عنوان اوّلیه اجتنب قرار دارد و ارتکابش حرام است.

به عبارت دیگر:

معنای اجازه ارتکاب به آدم مضطر این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۸۹

بر تو لازم نیست که من باب مقدّمه علمیّه از همه اطراف شبهه اجتناب کنی بلکه به مقدار ضرورت استفاده کن و از خیر ما بقی درگذر.

پس این ترخیص به این معنا نیست که من از خیر حکم اوّلیه اجتنب عن الخمر گذشتم خیر، عمل به اجتنب را هم می‌خواهم منتهی نه بما هو هو.

مراد از (فیثبت من ذلک تکلیف متوسط بین نفی التکلیف ...) چیست؟

این است که از ترکیب و ازدواج اجتنب و ترخیص یک تکلیف حد وسطی میان نفی تکلیف بطور کلی و ثبوت آنکه تعلّق به واقع علی ما هو علیه دارد بوجود می‌آید.

یعنی:

از اضطرار، نه احتیاط کلّی و تحصیل موافقت کلیّه واجب می‌شود و نه ترک احتیاط بطور کلی و مخالفت قطعیه جایز است بلکه بین بین بوده و احتیاط جزئی و در برخی از اطراف شبهه است.

پس وجه و دلیلی برای جواز ارتکاب همه اطراف شبهه وجود ندارد.

عبارهٔ اخرای مطلب فوق چیست؟

از یک طرف شارع فرموده: اجتنب عن الخمر، از طرف دیگر فرموده مجازی که به اندازه رفع اضطرار از مشتبهین استفاده کنی.

حال حاصل و نتیجه این دو این است که به اندازه رفع ضرورت استفاده کن و از مازادش اجتناب نما.

پس مراد از (و هذا نظیر جمع الطرق الشرعیهٔ المجعولهٔ للتکالیف الواقعیّهٔ ...) چیست؟

این است که این تکلیف متوسط اختصاص به ما نحن فیه نـدارد، بلکه در مورد کلیه امارات و طرق مجعوله از قبل شارع و به عبارت دیگر مقررات شرعی حکم این‌چنین است بدین معنا که:

۱- از طرفی شارع، واقع را از ما می‌خواهد و ما باید مصالح واقعیّه را بدست آورده و از مفاسد واقعیّه پرهیز کنیم.

۲- از طرفی نیز متابعت از امارات ظنّیه معتبره نظیر خبر واحد ثقه را بر ما واجب نموده.

آیا واقع بما هو واقع در حقّ ما منجّز است و یا مؤدّای اماره بما هو هو وظیفه ماست؟

خیر، در چنین شرایطی:

۱- واقع بما هو هو در حق ما منجّز نیست تا هرکجا علم تفصیلی نبوده احتیاط واجب باشد.

۲- مؤدّای اماره نیز بما هو هو وظیفه ما نیست تا مستلزم تصویب باطل شود.

پس منظور شارع از اینکه واقع را از ما می‌خواهد چیست؟

این است که واقع را از ما می‌خواهد لکن از طریق اماراتی که آنها را برای ما حجت قرار داده، بدین معنا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۹۰

که می‌گویـد: از این طریق برای رسیدن به واقع اسـتفاده کنید، نه اینکه واقع را علی کل حال بخواهد چون اگر شارع واقع را بما هو هو از ما می‌خواست، دیگر این امارات را به‌عنوان حجت در اختیار ما نمی‌گـذاشت و از همان ابتدا می‌فرمود: احتیاط کنید تا واقع را بما هو هو بدست آورید.

به عبارت دیگر:

اگر شارع واقع را آن‌گونه که هست از ما می‌خواست وظیفه ما احتیاط بود.

خلاصه اینکه:

شـارع مقـدّس، نه واقع را بمـا هو هو از مـا خواسـته و نه امـارات را بمـا هو هو از مـا خواسـته چون اگر امارات را نیز بما هو هو از ما می‌خواست مستلزم تصویب بود و قول به تصویب یعنی هرچه هست در همین امارات است و واقعی در کار نیست.

پس مراد از (و مرجعه الی القناعهٔ عن الواقع ببعض محتملاته معیّنا ...) چیست؟

این است که بازگشت این جعل طرق به قناعت شارع است در امتثال به واقع به برخی از محتملات، منتهی در برخی معینا و در برخی مخیّرا.

به عبارت دیگر:

در برخی جا تعیین کرده که معیّنا از این طریق بروید، مثل راه خبر ثقهٔ بدون معارض.

فی المثل ۱- شما نمی‌دانی تتن حلال است یا حرام؟ و این عدم علم شما موجب صرف‌نظر کردن شارع از واقع نیست و شما به دنبال طریق هستی.

یعنی واقع را می‌خواهم و لکن از زبان خبر واحد و تعیین فرموده که آنچه را خبر واحد می‌گوید: باید عمل کنی.

و در برخی موارد اختیـار را به مـا واگـذار نموده مثـل باب تعارض خبرین که یک خبر می‌گویـد فلان عمل حلال است و خبر دیگر

می گوید فلان عمل حرام است.

شارع در اینجا واقع را می‌خواهد، آنهم از زبان خبر می‌خواهد، از کدامیک از دو خبر می‌خواهد؟

تعیین نفرموده بلکه اختیار را به ما داده که یا زبان این خبر را برگزینیم و یا زبان آن خبر دیگر را.

حال:

ما نحن فیه از همین قبیل است یعنی:

۱- در اضطرار به احدهما المعیّن، معیّنا از ما خواسته است که از دیگری اجتناب کنیم.

۲- در اضطرار به احدهما المخیّر، اختیار را به ما واگذاشته است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۹۱

متن: و ممّا ذکرنا تبیّن: أنّ مقتضی القاعدهٔ عند انسداد باب العلم التفصیلی بالأحکام الشرعیّهٔ و عدم وجوب تحصیل العلم الإجمالی فیها بالاحتیاط- لمکان الحرج أو قیام الإجماع علی عدم وجوبه- أن یرجع فی ما عدا البعض المرخّص فی ترک الاحتیاط فیه أعنی موارد الظنّ مطلقا أو فی الجملهٔ إلی الاحتیاط، مع أنّ بناء أهل الاستدلال بدلیل الانسداد بعد إبطال الاحتیاط و وجوب العمل بالظنّ مطلقا أو فی الجملهٔ- علی الخلاف بینهم- علی الرّجوع فی غیر موارد الظنّ المعتبر إلی الأصول الموجودهٔ فی تلک الموارد دون الاحتیاط.

نعم، لو قام بعد بطلان وجوب الاحتیاط دلیل عقلیّ أو إجماع علی وجوب کون الظنّ- مطلقا أو فی الجملهٔ- حجّهٔ و طریقا فی الأحکام الشرعیّهٔ، أو منعوا أصالهٔ وجوب الاحتیاط عند الشک فی المکلّف به، صحّ ما جروا علیه من الرّجوع فی موارد عدم وجود هذا الطریق إلی الأصول الجاریهٔ فی مواردها.

لکنّک خبیر: بأنّه لم یقم و لم یقیموا علی وجوب اتّباع المظنونات إلّا بطلان الاحتیاط، مع اعتراف أکثرهم بأنّه الأصل فی المسألهٔ و عدم جواز ترجیح المرجوح، و من المعلوم أنّ هذا لا یفید إلّا جواز مخالفهٔ الاحتیاط بموافقهٔ الطرف الراجح فی المظنون دون الموهوم، و مقتضی هذا لزوم الاحتیاط فی غیر المظنونات.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۹۲

ترجمه:

اعتراض شیخ به انسدادیون در رابطه با علم اجمالی کبیر

از آنچه در طریقه شارع در امتثال واقعیات ذکر نمودیم روشن می‌شود که:

مقتضای قاعده هنگام انسداد باب علم تفصیلی به احکام شرعیّه و واجب نبودن تحصیل علم اجمالی در آن به احتیاط، حال یا به خاطر عسر و حرج و یا به خاطر اقامه اجماع (دلیل نقلی) بر واجب نبودن احتیاط این است که:

(قائل به انسداد) رجوع کند در آن مقداری که مرخّص شده است که در آن مقدار احتیاط نکند، یعنی موارد ظن و یا بطور خلاصه در موارد شک به احتیاط (یعنی در مقداری از اعمال به ظن عمل کند و در ما بقی احتیاط نماید).

در صورتی که بناء اهل استدلال (برای حجیّت ظن) به دلیل انسداد پس از ابطال احتیاط (در کل شئون) و (حکم) به وجوب عمل به ظن در موارد ظنّ معتبر (یعنی شک، رجوع به اصول عملیّه موجود در این موارد است و نه (رجوع) به احتیاط.

بله،

اگر پس از بطلان وجوب احتیاط (در کل) دلیلی عقلی یا نقلی (اجماع) بر اینکه ظنّ مطلقا یا فی الجملهٔ حجّت و طریق است در راه رسیدن به احکام شرعیه، اقامه می‌نمود (به این معنا که عمل به ظن از باب حجیّت ظنّ است) و یا وجوب احتیاط هنگام شک در

مکلّف به را منع می‌نمود. (به عبارت دیگر علم اجمالی را کالجهل رأسا و احتیاط را واجب نمی‌دانستند). روش و سلیقه‌ای که در موارد عدم وجود این ظنّ اتخاذ کرده و به اصول عملیه در مواردش رجوع می‌کنند، صحیح می‌بود (که در مورد استصحاب به استصحاب، در مورد تخییر به تخییر و در احتیاط به احتیاط و ...).

لکن شما آگاه‌تر هستید به اینکه:

انسدادی‌ها بر وجوب اتّباع از مظنونات، با وجود اعتراف اکثرشان به اینکه رجوع به احتیاط و عدم جواز ترجیح مرجوح بر راجح اصل در این مسئله است جز بطلان احتیاط، دلیلی اقامه نکرده‌اند.

و روشن است که این سلیقه و روش جز جواز (کم کردن مقداری از) مخالفت احتیاط با موافقت طرف راجح در مظنون و نه طرف مرجوح، چیزی افاده نمی‌کند (یعنی اگر ظن داری به تکلیف، زیر بار تکلیف برو، اگر ظن داری به عدم تکلیف زیر بار تکلیف نرو، یعنی طرف ظن را بگیر).

و مقتضای این برداشت، لزوم احتیاط است در غیر مظنونات (یعنی که باید برگردند به احتیاط).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۹۳

تشریح المسائل

مراد از ممّا ذکرنا تبیّن ...) چیست؟

المقدّر بضرورهٔ، یقدر بقدرها و الضرورات تبیح المحذورات.

جناب شیخ در جهت شناخت بایدها و نبایدها برای امتثال آنها چه عقاید و نظریاتی وجود دارد؟

سه عقیده و یا نظریه عمده وجود دارد از جمله:

۱- عقیده انفتاحیون حقیقی ۲- عقیده انفتاحیون حکمی ۳- عقیده انسدادیون حقیقی.

انفتاحیّون حقیقی چه می‌گویند؟

می‌گویند: چون اخبار متواتره، اخبار واحد مع القرینه، اجماعات محصّله نصوص کتاب و ظواهر و ...

بسیار فراوان در اختیار ما قرار دارد، می‌توانیم نسبت به معظم احکام شرعیّه فرعیّه تحصیل علم کنیم و در مورد قلیلی از احکام باقیمانده به اصول عملیه رجوع کنیم.

به نظر این حضرات، پس از مراجعه به منابع مذکور و تحصیل علم نسبت به معظم احکام، علم اجمالی کبیر منحل می‌شود به یک علم تفصیلی نسبت به اکثر احکام و یک شک بدوی نسبت به احکام باقیمانده.

حال آنجا که علم تفصیلی حاصل می‌شود، به علم تفصیلی خود عمل می‌کنیم و در آن بخش باقیمانده که شک ما در مورد آنها بدوی است به اصول عملیّه رجوع می‌نمائیم.

مراد از علم اجمالی کبیر در اینجا چیست؟

این است که هر مسلمانی قبل از اینکه به منابع فقه مراجعه کند، اجمالا می‌داند که اسلام یک سلسله بایدها و نبایدها برعهده او گذاشته و او بدنبال این علم اجمالی کبیر موظف است به منابع فقه سرزده در دست‌یابی به تک‌تک احکام تفحّص نماید.

انفتاحیّون حکمی چه می‌گویند؟

می‌گویند: در عصر غیبت از ضروریات دین و مذهب که بگذریم، نسبت به معظم احکام شرعیّه، باب العلم به روی ما بسته است، لکن باب علمی و یا به عبارت دیگر ظنون خاصّه و معتبره به روی ما باز است.

و لذا می‌توانیم از طریق ظنّ معتبر مثل خبر ثقه و یا ... معظم احکام را شناسائی کنیم و نسبت به اقلیت باقیمانده به اصول عملیّه

تمسّک کنیم.

به نظر این حضرات نیز که از اصولیین هستند، پس از مراجعه به منابع و تحصیل ظنّ تفصیلی نسبت به معظم احکام، علم اجمالی کبیر منحل می‌شود به یک ظن تفصیلی نسبت به اکثر و یک شک بدوی نسبت به اقلیت باقیمانده.

لذا نسبت به اکثر به ظن عمل می‌کنیم و نسبت به اقل به اصول عملیّه رجوع می‌نمائیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۹۴

چه تفاوتی میان قول انفتاحیون حقیقی با قول انفتاحیون حکمی وجود دارد؟

- انحلال در قول انفتاحیّون حقیقی، حقیقی و وجدانی است ولی در قول انفتاحیون حکمی، تعبّدی و حکمی است.

انسدادیون چه می‌گویند؟

می‌گویند: در عصر غیبت از ضروریات دین و مذهب که بگذریم، نسبت به سایر احکام شرعیّه، نوعا باب علم و حتی علمی نیز به روی ما بسته است.

یعنی ما به اندازه کافی حتی ظنون معتبره هم نداریم که بتوانیم وضعیّت اکثر احکام را روشن سازیم.

بنابراین پس از مراجعه نیز علم اجمالی کبیر به قوّت خود باقی است.

مراد از احتیاط کلّی در لسان انسدادیون چیست؟

این است که وقتی علم اجمالی کبیر به حال خود باقی است، مقتضی وجوب احتیاط است یعنی هرجا که احتمال حرمت می‌دهیم باید اجتناب کنیم و هرجا که احتمال وجوب می‌دهیم باید مرتکب شویم.

و لذا نام چنین احتیاطی را کلّی گذاشته‌اند و در تمام موارد شبهه بکار می‌رود.

جناب شیخ چه اشکالاتی بر احتیاط کلّی وارد است؟

۱- مستلزم عسر و حرج در بسیاری از شئونات زندگی می‌شود.

۲- عسر و حرج ناشی از چنین احتیاطی مستلزم اختلال در نظام زندگی می‌شود.

۳- به فرض عدم دو مشکل فوق، شرعا چنین احتیاطی واجب نیست. در نتیجه باید به تبعیض در احتیاط قائل شوند.

کیفیّت این تبعیض چگونه است؟

می‌گویند:

۱- هرجا که ظنّ به ثبوت تکلیف پیدا نمودیم از مظنه تبعیت کنیم.

۲- و هرجا که ظنّ به عدم تکلیف پیدا نمودیم در آنجا آزادیم یعنی:

الف: ظنّ به عدم حرمت، مجوّز ارتکاب است.

ب: ظنّ به عدم وجوب، مجوّز ترک است.

۳- و هرکجا که شک نمودیم و رجحانی در یک طرف نیافتیم، به اصول عملیّه‌ای که در همان مورد وجود دارد رجوع می‌کنیم.

یعنی: اگر مجرای اصل برائت بود برائتی می‌شویم.

اگر مجرای اصل استصحاب بود، استصحاب می‌کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۹۵

در نتیجه دنباله‌رو و تابع آن علم اجمالی کبیر و احتیاط کلّی نمی‌شویم.

با توجّه به مقدّمات فوق مراد از (ان مقتضی القاعدة عند انسداد باب العلم ... الخ) چیست؟

در حقیقت اعتراض و اشکال شیخ است به انسدادیون مبنی بر اینکه:

جناب میرزای قمی، طبق مقدّمات فوق، مقتضای قاعده اولیّه در موارد شک، رجوع به علم اجمالی کبیر و احتیاط است و نه به اصول عملیّه. پس چرا مقتضای قاعده را رعایت نکردید. این مسئله عینا مثل فرض اضطرار است که:

۱- قبل از اضطرار به مقتضای قاعده و ادلّه محرّمات باید احتیاط نمود.

۲- پس از اضطرار که مجوّز در ارتکاب است، به مقدار اضطرار از حکم اوّلی اجتنب اعراض کردیم و در ما زاد به همان اصل اوّلی احتیاط رجوع نمودیم.

مجدّدا و بطور خلاصه و ساده بفرمائید انسدادیون چه می گویند؟

ما علم اجمالی به محرّمات و واجبات کثیره فی الواقع داریم، منتهی به هر کاری که می‌خواهیم دست بزنیم، تفصیلا نمی‌دانیم از محرّمات است یا واجبات؟

مثل انائین مشتبهین که به هریک دست بزنیم احتمال خمر بودن و یا نجس بودن در آن می‌رود.

حال مثل همین انائین مشتبهین که به هریک دست بزنیم احتمال خمر بودن دارد، به هر کاری که دست می‌زنیم احتمال خطر وجود دارد.

در اینجا علم اجمالی ایجاب می کند که از باب دفع عقاب محتمل، احتیاط کنیم.

امّا پس از این مطلب گفته‌اند:

از آنجا که دامنه این علم اجمالی خیلی وسیع است، چنانچه بخواهیم احتیاط کنیم در ۹۹ وقایع دچار عسر و حرج می‌شویم.

لذا میرزای قمی می گوید:

همان‌طور که در علم اجمالی به نجاست احد الإناءین در هنگام اضطرار شارع فرمود به قدر ضرورت استفاده شود و از ما زاد اجتناب، لا بد در این علم اجمالی بزرگ نیز که ما مضطرّ هستیم و اگر بخواهیم در معاش خود و دیگر امور زندگی احتیاط کنیم دچار عسر و حرج شدید می‌شویم اجازه فرموده در مواردی که اضطرار داریم، دامنه احتیاط را تقلیل داده و کم کنیم.

اگر از او بپرسیم تقلیل دامنه احتیاط در اینجا چگونه است؟

می گوید: با عمل به ظنّ مطلق.

حاصل مطلب اینکه: انسدادی‌ها وقتی دستشان از علم کوتاه می‌شود، به سراغ ظن مطلق می‌روند تا از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۹۶

عسر و حرجی که از احتیاط لازم می‌آید فرار کنند.

حضرات انسدادی در مواقع شک چه می کنند؟

قاعده این است که به احتیاط رجوع کنند.

اشکال شیخ به حضرات در چه امری است؟

شیخ می گوید: شما در هرجا که می‌توانید باید به ظنّ عمل بکنید و آنجا که نمی‌توانید به احتیاط برگردید و حال آنکه مانند افتتاحیون وقتی دستتان از علم و ظنّ مطلق کوتاه می‌شود به سراغ اصول عملیّه می‌روید.

به عبارت دیگر می گوید:

شما چون انسدادی هستید، وظیفه اوّلیه شما احتیاط فی الکل است، یعنی عسر و حرج که آمد و سبب برطرف کردن مقداری شد باید در بقیه احتیاط کنید.

لکن چرا مثل دو گروه دیگر در ما بقی به اصول عملیّه رجوع می کنید؟

آیا انسدادیون قائل به وجوب احتیاط کلّی هستند؟

خیر در این جهت که احتیاط کلّی واجب نیست و رجوع به مظنّه لازم است مشترک‌اند.

انسدادیون رجوع به ظنّ را از چه بابی حجّت می‌دانند؟

- اکثریت آنها رجوع به ظنّ را از باب تبعیض در احتیاط و از روی ناچاری می‌دانند.

- برخی از آنها نیز این رجوع را از باب حجّیت می‌دانند.

عبارت اخیر یعنی رجوع به ظنّ از باب حجّیت است یعنی چه؟

یعنی چون حکم شرعی نفیا و اثباتا دائر مدار ظنّ است به ظنّ مراجعه می‌شود.

تفاوت نظر این اکثریت و اقلیّت در چیست؟

- بنا بر نظر اکثریت، در مواردی که مظنّه بر یک طرف یعنی موارد شک وجود نداشته باشد، باید به اصل اوّلی یعنی احتیاط رجوع شود.

- و بنا بر نظر اقلیت به اصول عملیّه رجوع می‌شود.

اعتراض و اشکال شیخ انصاری به کدامیک از دو مبنای فوق است؟

بر مبنای اوّل است.

انسدادیون ظنّ مطلق را، مطلقا حجّت می‌دانند یا فی الجملهٔ؟

۱- برخی از آنها مطلقا حجّت می‌دانند، چه ظن قوی و چه ظنّ ضعیف.

۲- برخی از آنها نیز اگر مفید ظن اطمینانی باشد فی الجملهٔ آن را حجّت می‌دانند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۹۷

امّا:

دانستیم که مخالفت قطعیّه با علم اجمالی حرام و موافقت قطعیه با آن واجب است و می‌دانیم که:

۱- گاهی مکلّف نسبت به هیچ‌کدام از اطراف علم اجمالی اضطرار ندارد و لذا وجوب اجتناب به جای خود باقی است.

یعنی علم اجمالی تکلیف واقعی را بر دوش ما منجّز کرده و رافع فعلیّت تکلیف هم در کار نیست.

۲- گاهی مکلّف نسبت به هر دو طرف شبهه اضطرار پیدا می‌کند که در اینجا نیز علم اجمالی بی‌اثر شده و نمی‌تواند تکلیف واقعی را بر ما منجّز کند.

در اینجا بر اساس الضرورات تبیح المحذورات و بر اساس حدیث رفع، رفع اضطرار می‌شود.

۳- و گاهی نسبت به یک طرف شبهه مکلّف مضطرّ می‌شود که در این فرض نیز موافقت قطعیّه لازم نیست.

بلکه اگر اضطرار به احدهما المعیّن باشد و یا اضطرار به احدهما المخیّر باشد، ارتکاب یک طرف معیّنا او مخیّرا جایز است.

حال جناب شیخ بفرمائید در همین فرض اخیر، مخالفت قطعیّه نیز جایز است یا نه؟ یعنی آیا مکلّف حقّ دارد طرف دیگر را هم که مورد اضطرار نیست مرتکب شود یا نه؟

قبل از پاسخ باید بدانیم اضطرار به یک طرف شبهه بر دو قسم است:

۱- گاهی اضطرار به احدهما المعیّن است، مثل اینکه دو ظرف در مقابل ماست یکی آب و یکی سرکه و من مکلّف به خصوص آب مضطرّ شده‌ام.

۲- و گاهی اضطرار به احدهما لا علی التعیین است مثل اینکه دو ظرف داریم و در اثر عطش فراوان ناچار هستیم یکی از آن دو را شرب کنیم.

حال در هریک از دو صورت فوق:

- گاهی اضطرار به احدهما قبل از علم اجمالی حاصل شده است.

- گاهی اضطرار به احدهما هم‌زمان با علم اجمالی است.

- و گاهی اضطرار به احدهما پس از علم اجمالی است.

پس حاصل مطلب اینکه، اضطرار دارای شش صورت است.

جناب شیخ حال بفرمائید آیا مکلّف مضطرّ می‌تواند آن طرف دیگر شبهه را که مورد اضطرار نیست مرتکب شود؟

ما قائل به تفصیل هستیم یعنی مدّعی هستیم که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۹۸

۱- اگر اضطرار به احدهما المعیّن باشد خود سه صورت دارد:

- گاهی اضطرار قبل از علم اجمالی است که جلوی تأثیر علم اجمالی را گرفته، تکلیف نسبت به هیچ طرف فعلی نمی‌شود.

- گاهی اضطرار هم‌زمان با علم اجمالی حاصل می‌شود که باز هم جلوی تأثیر علم اجمالی را می‌گیرد و باز تکلیف نسبت به هیچ طرف فعلی نمی‌شود.

چرا در هریک از این دو صورت تکلیف واقعی فعلیّت پیدا نمی‌کند؟

زیرا احتمال دارد حرام واقعی در همین طرفی باشد که مکلّف نسبت به آن مضطر شده است و طرف دیگر حلال باشد و لذا نسبت به طرف دیگر که تنها مانده هیچ‌گاه علم به تکلیف حاصل نمی‌شود تا منجّز باشد یا نباشد.

- و گاهی اضطرار پس از علم اجمالی حاصل می‌شود که در این صورت علم اجمالی جلوتر تأثیر کرده و تکلیف واقعی را بر ما منجّز کرده و به حکم عقل از باب مقدّمه علمیّه باید از هر دو طرف اجتناب نمود.

لکن پس از حصول اضطرار به اندازه رفع ضرورت از یک طرف که بدان مضطرّ شده استفاده می‌کند امّا در آن دیگری که مضطر الیه نیست باید اجتناب کند.

۲- و اگر اضطرار به احدهما المخیّر باشد، حکم هر سه فرضش مثل صور فوق است.

چرا؟

زیرا از نظر ما ضابطه در تأثیر و تنجیز علم اجمالی این است که:

اگر علم تفصیلی داشتیم به اینکه حرام واقعی در این طرف است، اجتناب از این طرف بر من منجّز است حال در صورت اضطرار به احدهما لا علی التعیین هم چنین است.

چرا؟

چون دست مکلّف باز است و می‌تواند هریک از دو اناء را رها کرده به سراغ اناء دیگر برود و لذا هر طرف را که به اختیار خودش انتخاب کند باید از طرف دیگر اجتناب نماید چون شاید حرام واقعی در همان طرف باشد. پس احتمال عقاب هست و دفع عقاب محتمل لازم است.

نظر جناب آخوند صاحب کفایه پیرامون انواع ششگانه اضطرار چیست؟

ایشان در پیدایش اضطرار و کنار رفتن موافقت و مخالفت قطعیه تفاوتی میان انواع ششگانه اضطرار نمی‌بیند.

دلیل جناب آخوند بر مدّعای فوق چیست؟

این است که رفع ما اضطروا الیه اطلاق داشته و هم شامل می‌شود صورتی را که اضطرار قبل از علم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۲۹۹

اجمالی بوده و مانع از تعلّق علم اجمالی به تکلیف فعلی می‌شود. و هم شامل می‌شود صورتی را که اضطرار پس از علم اجمالی

حاصل شود.

یعنی اضطرار که آمد جلوی فعلیت تکلیف را می‌گیرد و این علم اجمالی که مبتلا به اضطرار شده اثر ندارد و مخالفت قطعیّه او هم جایز است تا چه رسد به عدم لزوم موافقت قطعیّه.

جناب آخوند در فرض فقدان و تلف یک طرف شبهه در باب فقدان گفته‌اید علم اجمالی از اثر نمی‌افتد و اجتناب از طرف موجود لازم است حال بفرمائید چه فرق است میان فرض اضطرار به یک طرف شبهه با فرض تلف در باب فقدان که می‌گوئید علم اجمالی مثل لا علم است و به‌طور کلی از اثر می‌افتد؟

فرقشان این است که:

۱- فعلیّت تکالیف نسبت به اضطرار مقیّد و محدود شده است، یعنی هر تکلیفی تا مادامی فعل است که اضطرار نیامده و لکن پس از اضطرار دیگر فعلی نیست.

مثل: حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ ... إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ.

۲- و فعلیت تکالیف نسبت به فقدان و تلف محدود و مقیّد نشده است.

یعنی گفته نشده که هذا حرام مادامی که مفقود نشود.

لذا در فرض اوّل پس از آمدن حدّ و مرز تکلیف، تکلیف از فعلیّت می‌افتد، به خلاف فرض دوم.

خلاصه اینکه:

یکی از عوامل سقوط علم اجمالی از تأثیر اضطرار است و یکی از شرایط تنجیز علم اجمالی عدم الاضطرار است.

در مجموع برای نحوه این اضطرار شقوقی را ذکر نموده‌اند بدین نحو که اضطرار:

۱- گاهی پیش از تعلّق تکلیف به یکی از طرف‌های علم اجمالی و پیش از تعلّق علم به آن پیدا می‌شود.

۲- گاهی پیش از حصول علم اجمالی به حرمت یا نجاست احدهما و پس از تعلّق تکلیف است.

۳- گاهی پس از حصول علم اجمالی و پس از تعلّق تکلیف به برخی از اطراف شبهه است.

۴- گاهی همزمان با حصول علم اجمالی و تعلّق تکلیف پیدا می‌شود.

۵- گاهی پس از علم به خطاب و پیش از تعلّق تکلیف پیدا می‌شود، چنانکه علم به واجب مشروط، پیش از تحقّق شرط آن را داشته باشد. سپس مضطرّ به برخی اطراف گردد که در این زمان شرط محقّق شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۰۰

در هریک از فروض مذکور، اضطرار:

۱- گاهی عقلی است که با قطع نظر از حدیث رفع روی آن بحث می‌شود.

۲- گاهی عادی است و مشمول حدیث رفع می‌باشد و با توجه به حدیث مزبور درباره آن بحث می‌شود.

۳- گاهی به ارتکاب برخی از اطراف شبهه است.

۴- گاهی به ترک برخی از اطراف شبهه است.

و در هریک از فروض مذکور، معلوم:

۱- گاهی همان حرام است.

۲- و گاهی همان واجب است.

نظر حضرت امام خمینی در مورد فروض مذکور چیست؟

می‌فرماید:

مورد در تمام صور مذکور زمانی است که اضطرار به مقدار معلوم یا بیشتر از آن باشد، در غیر این صورت تأثیری در سقوط علم اجمالی ندارد[۲۹].

حضرت امام خمینی چه صوری را برای نحوه اضطرار ذکر نموده‌اند؟

در مجموع چهارده صورت را در این مسئله ذکر نموده‌اند که عناصر کلیدی این صور عبارتند از:

تکلیف، علم، اضطرار به فرد معیّن، اضطرار به فرد غیر معیّن، اضطرار عقلی، اضطرار شرعی، اضطرار به ارتکاب، اضطرار به ترک.

پس چرا جناب شیخ تنها شش صورت در نحوه اضطرار ذکر نموده است؟

چون ایشان شبهه تحریمیّه را از شبهه وجوبیه جدا کرده است.

نظر حضرت امام خمینی (ره) در وجوب و عدم وجوب احتیاط در مسأله اضطرار چیست؟

ایشان با حضرت شیخ اتفاق نظر دارد که[۳۰]:

- اگر اضطرار پیش از علم یا همزمان با علم، نسبت به فرد معیّن حاصل شود، احتیاط واجب نیست.

- اگر اضطرار پس از علم اجمالی حاصل شود، اجتناب از بقیه واجب است چرا که تکلیف منجّز است.

و امّا:

اگر اضطرار نسبت به برخی افراد نامعیّن باشد اگرچه پیش از علم هم حاصل شود، احتیاط واجب است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۰۱

چون یا موجب علم تفصیلی به اجتناب از باقی می‌شود و یا در اجتناب به باقی اکتفاء می‌گردد تا ایمنی از کیفر حاصل آید.

سپس حضرت امام خمینی می‌فرماید:

اجتماع تکلیف واقعی در برخی از اطراف شبهه با اضطرار نسبت به طرف دیگر، بدون اینکه میان آنها برخورد به وجود آید، جایز است و تنها در مقام عمل است که با یکدیگر تزاحم می‌کنند، چرا؟

زیرا مکلّف، پس از اختیار یک طرف، نسبت به متعلّق تکلیف جاهل است و اختیار او پس از فعلیّت تکلیف و پیشی گرفتن اختیار بر فعلیّت تکلیف موجب عدم تأثیر علم نمی‌شود.

و بعد از اینکه مکلّف یکی از اطراف شبهه را اختیار نمود، شکی که نسبت به فعلیّت تکلیف بوجود می‌آید، مثل شکی است که پس از بین رفتن یکی از طرف‌ها یا انجام یکی از طرف‌ها با عدم اضطرار به وجود می‌آید.

به نظر حضرت امام تفاوت اضطرار به فرد معیّن و غیر معیّن در چیست؟

در این است که[۳۱]: اضطرار:

۱- به فرد معیّن موجب عدم علم یا عدم صلاحیت استدلال به تکلیف فعلی می‌شود؛ زیرا احتمال دارد که مکلّف به، همان چیزی باشد که مورد اضطرار واقع شده.

۲- و به فرد غیر معیّن سبب انطباق مکلّف به بر چیزی که مورد اضطرار است، مستند و متوقف بر جهل مکلّف نسبت به مکلّف به می‌باشد.

یعنی امکان دارد که مورد اضطرار، فرد دیگر باشد؛ که در این صورت تکلیف او به اجتناب و یا انجام موجود است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۰۲

تلخیص المسائل

جناب شیخ گفته شد اگر برخی از اطراف شبهه مورد اضطرار قرار گیرد، آن مقدار که مورد اضطرار است، احتیاط برداشته شد به

مقدار نیاز استفاده می‌شود و در ما زاد باید احتیاط شود،

حال سؤال این است که با این علم اجمالی بزرگی که در دست‌یابی به احکام شرعیه وجود دارد چه باید کرد؟

۱- کسانی که باب علم را مفتوح می‌دانند وضعشان روشن است، هرکجا که علم باشد به علم عمل می‌کنند، اگر دستشان از علم کوتاه شد به اصول عملیّه رجوع می‌کنند.

۲- کسانی که باب علمی را مفتوح می‌دانند به علم و علمی عمل می‌کنند، نشد به اصول عملیّه رجوع می‌نمایند.

جناب شیخ انسدادیون که باب علم و علمی را منسدّ می‌دانند در مقابل این علم اجمالی بزرگ چه می‌کنند؟

۱- آنها که معتقدند علم اجمالی منجّز تکلیف نیست و آن را کالجهل رأسا می‌دانند، احتیاط را در مورد علم اجمالی چه بزرگ و چه کوچک لازم نمی‌دانند.

پس هرکجا که دانستند چیزی واجب است یا حرام، اقدام به ارتکاب و یا اجتناب می‌کنند و آنجا که در حلیّت و حرمت چیزی شک نمودند به اصل برائت مراجعه می‌کنند.

۲- کسانی هم که در حال انسداد ظنّ مطلق را حجّت می‌دانند و می‌گویند: الظنّ یقوم مقام العلم، همچون انفتاحیون به ظنّ رجوع می‌کنند، منتهی هرجا که دستشان از ظنّ کوتاه شده به اصل رجوع می‌کنند.

که قبلا گفته‌ایم که ظنّ خاص یعنی ظنّی که قائم مقام علم است در حال انسداد کفایت می‌کند.

۳- کسان دیگر از انسدادیون معتقدند که علم اجمالی منجّز تکلیف است و کالجهل رأسا نیست و ظنّ مطلق نیز در حال انسداد حجّت نیست.

پس همان‌طور که علم اجمالی صغیر موجب احتیاط است، علم اجمالی کبیر هم موجب احتیاط است.

جناب شیخ اگر این گروه قانون را احتیاط می‌دانند پس مشکلشان چیست؟

می‌گویند: درست است که قانون احتیاط است و لکن احتیاط در کل شئونات زندگی مستلزم عسر و حرج شدید است و لذا: الضرورات تبیح المحذورات.

یعنی همان‌طور که اگر در انائین مشتبهین شما به احدهما مضطر بشوید به اندازه اضطرار حلال است و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۰۳

در ما زاد احتیاط را جاری می‌کنید، همین‌طور هم ما در علم اجمالی بزرگ به اندازه اضطرار احتیاط را کنار گذاشته و در ما زاد آن احتیاط را جاری می‌کنیم.

جناب شیخ معیار و ملاک اندازه‌گیریشان در اضطرار و ما زاد آن چیست؟

می‌گویند: هرجا که ظنّ به تکلیف وجود داشت عمل به ظنّ می‌کنیم و سراغ احتیاط نمی‌رویم تا رفع عسر و حرج شود.

جناب شیخ چه اشکال داشت که بگویند به وهم عمل کرده و در مورد وهم احتیاط را کنار می‌زنیم؟

چرا خودشان را در این مسئله محدود به موارد ظنّ نموده‌اند؟

می‌گویند: گاهی انسان ظنّ حاصل می‌کند که فلان عمل واجب است و یا فلان عمل حرام است، وقتی ظنّ پیدا کرد که فلان عمل واجب است یا حرام، وهم پیدا می‌کند به اینکه لیس بواجب او لیس بحرام.

و لذا اگر بخواهیم در یک سری موارد احتیاط را کنار بگذاریم، آن جایی است که وهم به عدم تکلیف داریم.

فی المثل ظنّ دارید که این عمل واجب است یا حرام، امّا وهم دارید که نه واجب است و یا نه حرام.

باید همین وهم را دنبال کنید تا عسر و حرج رفع بشود.

به عبارت دیگر:

آن جاهایی که وهم به عدم تکلیف داریم احتیاط لازم نیست.

جناب شیخ اگر از ایشان بپرسیم که چرا هرکجا وهم به عدم تکلیف دارید می‌گوئید احتیاط لازم نیست چه می گویند؟

می گویند: اگر بگوئیم از ظنّ متابعت بکن و از وهم متابعت نکن، ترجیح مرجوح بر راجح لازم آید.

یعنی وهم رجحان پیدا می‌کند بر ظنّ و حال آنکه باید راجح را پیروی نمود و نه مرجوح را.

جناب شیخ این حضرات در مواردی که ظنّ به تکلیف ندارند چه می‌کنند؟

برمی‌گردند سراغ قاعده احتیاط.

یعنی همان‌طور که در انائین مشتبهین و در حال اضطرار به اندازه ضرورت استفاده می‌شود و در ما بقی احتیاط، در این علم اجمالی بزرگ هم، هرکجا که ظن به عدم تکلیف داریم احتیاط نمی‌کنیم تا رفع عسر و حرج شده بارمان سبک شود و در ما بقی جاها احتیاط می کنیم.

جناب شیخ چه ایرادی از جانب شما بر این حضرات وارد آمده؟

در اینجا به جای اینکه طبق قاعده خودشان در ما بقی احتیاط بکنند مثل آن دو گروه دیگر رفته‌اند به سراغ اصول عملیّه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۰۴

مرادتان از این ایراد را توضیح دهید؟

آنجائی که حضرات ظنّ را حجّت می‌دانند معنایش این است که معیار عمل ما و یا به عبارت دیگر معیار تکالیف وجودا و عدما ظنّ است.

یعنی آنچه را ظنّ گفت واجب بگو واجب و هرچه را که گفت حرام بگو حرام.

امّا اگر در حال انسداد ظنّ را حجّت ندانستند و روی ناچاری و برای رفع عسر و حرج به ظنّ مراجعه نمودند، دیگر این ظنّ حجّت نیست.

وقتی ظنّ حجّت نباشد، در ما زاد اضطرار چه باید بکنند؟

علی القاعده باید به قاعده احتیاط مراجعه کنند.

حال ما از این حضرات می‌پرسیم که شما که باید به احتیاط مراجعه می‌کردید، چرا به اصول عملیه یا اصل برائت رجوع نمودید.

به عبارت دیگر:

شما انسدادیون به دو مطلب متّکی شدید و دنبال ظنّ رفتید:

- یکی اینکه گفتید احتیاط فی الکل عسر و حرج دارد.

- دیگر اینکه گفتید اگر وهم را بگیریم و ظنّ را کنار بگذاریم ترجیح مرجوح بر راجح لازم می‌آید.

پس ما در موارد ظنّ احتیاط را کنار گذاشته، در ما بقی به احتیاط برمی‌گردیم و حال آنکه به اصول عملیّه رجوع کردید.

جناب شیخ مراد این حضرات را از این راجح و مرجوح توضیح دهید؟

می‌گویند در انسداد باب علم:

۱- گاهی ظنّ پیدا می‌کنی به تکلیف بدین معنا که این عمل واجب است و آن عمل حرام، در مقابل آن وهم پیدا می‌کنی به عدم تکلیف.

۲- و بالعکس گاهی ظنّ پیدا می‌کنی به عدم تکلیف و در مقابل وهم پیدا می‌کنی به وجوب تکلیف.

پس: شد ظنّ به تکلیف و وهم به عدم تکلیف و بالعکس ظنّ به عدم تکلیف و وهم به وجوب تکلیف.

به عبارت دیگر هر ظنّی دو حالت پیدا می‌کند، طرف راجح و طرف مرجوح.

حال اگر:

- در جائی که ظنّ به تکلیف داریم، طرف ظنّ را گرفته و زیر بار تکلیف برویم و بالعکس در جائی که ظنّ به عدم تکلیف داریم، طرف وهم را گرفته باز هم زیر بار تکلیف برویم احتیاط فی الکل لازم می‌آید و دچار عسر و حرج می‌شویم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۰۵

پس برای خروج از عسر و حرج و سبک‌بار شدن باید در یکی از این دو زیر بار تکلیف نرویم.

حاصل مطلب اینکه:

اگر در موارد ظنّ به تکلیف به ظنّ اعتناء نکنیم امّا در موارد وهم به تکلیف به آن توجه کرده و زیر بار تکلیف برویم، ترجیح مرجوح بر راجح لازم می‌آید.

و اگر در مورد ظنّ به تکلیف به ظنّ اعتنا کرده زیر بار تکلیف برویم لکن به وهم توجّهی نداشته و زیر بار تکلیف نرویم عکس مورد قبل تعیّن می‌یابد، یعنی ترجیح راجح بر مرجوح خواهد بود و رفع عسر و حرج.

و اگر بخواهیم مطلقا زیر بار تکلیف برویم چه در ظنّ به تکلیف و چه در وهم به تکلیف احتیاط فی الکل لازم می‌آید و عسر و حرج بدنبال دارد.

جناب شیخ مقصود؟

- اگر حضرات انسدادی از اوّل احتیاط را واجب نمی‌دانستند اعتراضی به آنها نداشتم.

- و یا اگر ظنّ مطلق را در حال انسداد حجّت می‌دانستند باز اعتراضی به آنها نمی‌کردم.

و لکن از اوّل و غالبا گفته‌اند احتیاط واجب است، و اگر به دنبال ظنّ هم می‌روند به خاطر رفع عسر و حرج و رفع ترجیح راجح بر مرجوح است.

حال سؤال ما از این حضرات این است که:

اگر دستتان از ظنّ کوتاه شد چه می‌کنید؟

خواهید گفت می‌رویم سراغ اصول عملیّه و حال آنکه باید برگردید به قاعده احتیاط.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۰۶

متن:

السادس لو کان المشتبهات ممّا یوجد تدریجا، کما إذا کانت زوجة الرّجل مضطربة فی حیضها بأن تنسی وقتها و إن حفظت عددها، فیعلم إجمالا- أنّها حائض فی الشهر ثلاثة أیّام مثلا، فهل یجب علی الزّوج الاجتناب عنها فی تمام الشّهر، و یجب علی الزّوجة أیضا الإمساک عن دخول المسجد و قراءة العزیمة تمام الشّهر أم لا؟ و کما إذا علم التاجر إجمالا بابتلائه فی یومه أو شهره بمعاملة ربویّة، فهل یجب علیه الإمساک عمّا لا یعرف حکمه من المعاملات فی یومه أو شهره أم لا؟

التحقیق أن یقال: إنّه لا فرق بین الموجودات فعلا و الموجودات تدریجا فی وجوب الاجتناب عن الحرام المردّد بینها إذا کان الابتلاء دفعة، و عدمه، لاتّحاد المناط فی وجوب الاجتناب.

نعم، قد یمنع الابتلاء دفعة فی التدریجیّات، کما فی مثال الحیض، فإن تنجّز تکلیف الزّوج بترک وطء الحائض قبل زمان حیضها ممنوع، فإن قول الشارع: فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِی الْمَحِیضِ وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّی یَطْهُرْنَ، ظاهر فی وجوب الکفّ عند الابتلاء بالحائض، إذ الترک قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء، فلا یطلب، فهذا الخطاب کما أنّه مختصّ بذوی الأزواج و لا یشمل العزّاب إلّا علی وجه التعلیق، فکذلک من لم یبتل بالمرأة الحائض.

و یشکل الفرق بین هذا و بین ما إذا نذر أو حلف علی ترک الوطء فی لیلة خاصة، ثمّ اشتبهت بین لیلتین أو أزید.

و لكنّ الأظهر هنا وجوب الاحتياط، و كذا فى المثال الثانى من المثالين المتقدّمين.

ترجمه:

تنبیه ششم: عدم تفاوت میان اطراف موجود و اطراف موجود تدریجی

اگر مشتبهات (یعنی اطراف شبهه محصوره در مورد علم اجمالی) از جمله اموری باشند که به تدریج موجود می‌شوند، چنانکه اگر زوجه یک مرد در حیضش مضطربه شود به اینکه فراموش کند وقت حیضش را (که در کجای ماه قرار دارد)، اگرچه عدد (یعنی سه روز بودن) آن را می‌داند، اجمالا معلوم است که او در این ماه سه روزش را مثلا حائض است.

بنابراین آیا اجتناب از او بر این مرد در تمام این ماه واجب است و آیا امساك از رفتن به مسجد و خواندن سور عزائم در تمام این ماه بر این زن واجب است یا نه (چون اطراف شبهه تدریجی است علم اجمالی موجب احتیاط نمی‌شود)؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۰۷

و چنانکه اگر تاجری اجمالاـ علم به ابتلاـئش در امروز و یا این ماه (کاریش) به یک معامله ربوی داشته باشد، آیا امساك از آن معاملاتی که حکمشان را نمی‌داند (و مشتبه‌اند) در امروز و یا این ماه (کاریش) واجب است یا نه؟[۳۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‏۸ ؛ ص۳۰۷

قیق این است که (در باب علم اجمالی و در باب شبهه محصوره) گفته شود که:

فرقی میان اطرافی که فعلاـ موجودند و اطرافی که تدریجا موجود می‌شوند (مثل سه روزهائی که به تدریج در سی روز یک ماه متوالیا بوجود می‌آیند) در وجوب اجتناب از حرامی که مردّد است میان این اطراف، نمی‌باشد (بلکه باید دید هریک از این اطراف آن حال و ویژگی مذکور را دارد یا نه؟)، چه این ابتلاء دفعهٔ (یعنی به تمام اطراف شبهه و در اولین روزهای ماه و یا اولین ساعات روز باشد که باید اجتناب کنی) و چه عدم این ابتلاء باشد (یعنی حالا همه اطراف محل ابتلاء نباشد که احتیاط هم بر شما لازم نیست)، چرا که مناط در وجوب اجتناب (چه در دفعی الوجود و چه در تدریجی الوجود) یکی است.

اگر وقایع متدرّج الوجود باشند همه اطراف فعلا مورد ابتلا نیستند بله، گاهی ابتلاء همه اطراف شبهه در تدریجیّات منع می‌شود، چنانکه در مثال حیض چنین است؛ زیرا تنجّز تکلیف برای زوج به ترک مباشرت با زن حائض قبل از زمان حیضش (یعنی در روزهای اول ماه) ممنوع است؛ زیرا این سخن شارع که می‌فرماید:

از زنها در ایام حیض دوری کنید و نزدیک آنها نروید تا پاك شوند، ظهور در وجوب کفّ از نزدیک شدن دارد به هنگام مبتلا شدن به زن حائض؛ زیرا ترك مباشرت قبل از ابتلاء به سبب مبتلا نبودن به حائض خود حاصل است، و (از مرد) خواسته نمی‌شود، پس این خطاب (آیه شریفه) اختصاص دارد به کسانی که دارای زوجه هستند و عذب‌ها و مجرّدین را شامل نمی‌شود مگر بر وجه تعلیق (که مثلا اگر زن گرفتی و حائض شد در حال حیض با او مجامعت نکن). پس این‌چنین است کسی که (زن دارد ولی) مبتلابه به زن حائضه نیست.

و مشکل است فرق گذاشتن میان این (زن مضطربه) و بین آن کسی که نذر کرده و یا قسم خورده که در شب خاصّی وطی نکند و بعد میان دو شب و یا تمام لیالی، مشتبه شده است (و حضرات فقهاء فتوا داده‌اند باید در تمامی لیالی مشتبه احتیاط بکنند).

و امّا اظهر در این مثال نذر، وجوب احتیاط است، (چون آن مناط مذکور نسبت به تمام اطراف شبهه در نذر وجود دارد) و همچنین است در مثال تاجر، و لکن در مثال زن حائض خیر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۰۸

تشریح المسائل

اشاره

مقدّمهٔ بفرمائید اطراف شبهه محصوره از امور فعلی الحصول‌اند یا تدریجی الحصول؟

۱- گاهی از امور فعلی‌الحصول‌انـد، بـدین معنا که همه آنها بالفعل در خارج وجود دارند مثل انائین مشـتبهین که هر دو در مقابل ما قرار دارند.

۲- گاهی تدریجی الحصول‌اند، بدین معنا که برخی از اطراف شـبهه بالفعل در خارج وجود دارند و ما بقی اطراف به مرور زمان در خارج بوجود می‌آیند.

اطراف فعلیّ الحصول خود بر چند نوع‌اند؟

- گاهی تدریجی‌الارتکابند، یعنی نمی‌توان در آن واحد همه اطراف شبهه را مرتکب شد.

فی المثل:

فردی قسم خورده که شب جمعه با یکی از زنانش مجامعت کند و لکن در آن شب امر بر او مشتبه می‌شود که آن زنی که روی آن قسم خورده کدام زن است.

حـال آیـا مجـامعت و آمیزش بـا ایـن دو و یـا سـه زن در آن واحـد ممکن است؟ قطعـا خیر، مگر یکی پس از دیگری و به صـورت تدریجی.

- و گـاهی دفعی‌الارتکاب‌انـد، یعنی می‌تـوان در آن واحـد همـه اطراف شـبهه را مرتکـب شـد مثـل فروش انـائین مشـتبهین در یک مجلس.

انّما الکلام در اینجا چیست؟

در جائی است که اطراف شبهه فعلی الحصول و در عین حال تدریجی الحصول است.

در تبیین موضوع محل بحث چند مثال بزنید؟

مثال اوّل:

- مثـل زنی کـه دارای عـادت وقتیّه و عـددیه است یعنی در هر مـاه سه روز، آنهم در تاریـخ معین و مشخصـی مثلا- اول مـاه حیض می‌شود، مضطربه شده و وقت معیّن را فراموش کند درحالی‌که بر تعداد سه روز عادتش علم دارد.

- چنین زنی:

اگر در یکی از ماه‌های سال اوّل ماه تا آخر ماه را خون ببینـد، فقط می‌داند که سه روز از این ماه را حیض بوده است، لکن نمی‌داند که آیا سه روز اوّل ماه بوده، وسط ماه بوده و یا آخر ماه؟

این شبهه، شبهه محصوره است و اطراف آن تدریجی‌الوجوداند.

زیرا:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۰۹

اوّلا: یک ماه ده تا سه روز بیشتر ندارد.

ثانیا: تا سه روز اوّل سپری نشود سه روز بعدی فرا نخواهد رسید و هکذا در سه روزهای بعدی.

- و اما مثال دوم: بازرگانی را فرض کنید که:

۱- در طول یک روز و یا یک هفته و یا یک ماه کاریش پنجاه معامله انجام می‌دهد.

۲- اجمالا می‌داند که یکی از این معاملات ربوی است و لکن تفصیلا نمی‌داند کدام معامله است.

این شبهه نیز شبهه محصوره و اطراف آن تدریجی‌الوجودند.

زیرا:

اولا: تعداد معاملات محصور است

ثانیا: یک طرف شبهه که معامله جاری اوست بالفعل موجود است ولی سایر معاملات بعنوان سایر اطراف شبهه تدریجا و یکی پس از دیگری بوجود می‌آیند.

- و اما مثال سوم:

مردی قسم خورده که در طول این ماه در یکی از شبها با زوجه‌اش آمیزش نکند و لکن تفصیلا نمی‌داند که این شب کدام شب است.

این شبهه نیز، شبهه محصوره است. زیرا:

اوّلا: تعداد شبها محصور و معدود است.

ثانیا: اطراف شبهه تدریجی الوجود بوده و یکی پس از دیگری سپری و ایجاد می‌شوند.

چه سؤالی در رابطه با شبهات فوق مطرح است؟

این سؤال مطرح است که:

آیا همان‌طور که در موجودات فعلیّه علم اجمالی سبب وجوب احتیاط بود در موجودات تدریجیّه نیز علم اجمالی سبب احتیاط هست یا نه؟

مراد از (التحقیق ان یقال ....) چیست؟

پاسخ شیخ است به سؤال فوق مبنی بر اینکه:

عقلا و شرعا فعلی بودن و یا تدریجی بودن ملاک نیست بلکه ما ضابطه‌ای برای وجود احتیاط ذکر نمودیم و لذا:

هرجا که این ضابطه منطبق شود، احتیاط واجب می‌شود چه اطراف شبهه فعلی الوجود باشند و چه تدریجی الوجود.

و هرجا که این ضابطه منطبق نشود احتیاط هم واجب نمی‌شود، اگرچه اطراف شبهه فعلی باشند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۱۰

با توجه به مطلب فوق مراد از (انّه لا فرق بین الموجودات فعلا ... الخ) چیست؟

بیان همان ضابطه است و آن عبارتست از اینکه:

۱- هرجا که اطراف شبهه به نحوی باشد که عرفا تمامشان مورد ابتلاء مکلّف به حساب آیند، علم اجمالی در آنجا مؤثر بوده و احتیاط واجب است.

۲- اما هرجا که اطراف شبهه دارای آن حال بخصوصی باشند که اگر علم تفصیلی به خصوص هریک حاصل شود خطاب اجتنب در مورد آن منجّز بشود، علم اجمالی در آنجا نیز مؤثر و اجتناب واجب است و الّا اگر این حال خاصّ را نداشته باشند علم اجمالی مؤثر نبوده و احتیاط واجب نیست.

به عبارت دیگر شیخ قائل به تفصیل شده است:

- هرکجا که فعلا همه وقایع محلّ ابتلاء محسوب می‌شوند، آنجا در همه‌اش باید اجتناب کند.

- و هرکجا که فعلا همه وقایع محل ابتلاء به حساب نمی‌آید، آنجا احتیاط لازم نمی‌باشد.

حاصل مطلب در (نعم، قد یمنع الابتلاء دفعة فی التدریجیات ...) چیست؟

این است که برخی می گویند:

نمی‌شود که شما وقایع را مندرج الوجود فرض کنی بعد هم بگوئی همه اطراف فعلا مورد ابتلاء هستند، خیر حد اکثر یک طرف مورد ابتلاء است و سایر اطراف یا در گذشته تحقّق یافته و اکنون موجودیت ندارند و یا در آینده موجود می‌شوند درهرصورت اکنون موضوعیّتی ندارند.

بنابراین تفاوتی در امثله شما وجود ندارد و در تمامی آنها علم اجمالی بلااثر است.

فی المثل:

آیا می‌توانید ثابت کنید که قبل از تحقّق حیض در زن خطاب منجّزی نسبت به وجوب اجتناب از آمیزش با او برای مردش وجود دارد؟

حتما خواهید گفت که نه، چونکه قرآن فرموده:

فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِی الْمَحِیضِ وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّی یَطْهُرْنَ. و لذا:

۱- موضوع خطاب در این شریفه عنوان محیض است و موضوع باید محرز باشد.

۲- موضوع در بحث ما مشکوک است و لذا خطاب تنجیزی نیز حتمی نیست.

چرا موضوع مشکوک در اینجا مشکوک است؟

زیرا:

اگر قطع حاصل شود که این زن سه روز اوّل ماه حیض است، خطاب بر مردش منجّز می‌شود و باید تا پاک شدن او از آمیزش اجتناب کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۱۱

امّا اگر یکی از سه روزهای بعدی این ماه باشد فعلا موضوع محقّق نمی‌باشد و مبتلا به مرد نیست، و نمی‌توان به مرد او خطاب کرد که از آمیزش با زن خود خودداری کن.

مراد از (اذ الترک قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء فلا یطلب ...) چیست؟

این است که چون قبل از حیض مرد مبتلای به حیض نیست، خودبخود تارک آمیزش در زمان حیض هست و دیگر نیازی به خطاب ندارد چون تحصیل حاصل است.

قبل از پاسخ جناب شیخ به سؤال قبلی بفرمائید سرّ مطلب در فرق‌گذاری میان مثال اوّل با دو مثال دوم و سوم در چیست؟

این است که در مثال تاجر و آن شخص حالف، خطاب یک خطاب مطلق است و غیر مشروط.

یعنی:

اجتنب عن الرّبا و خودداری از معامله ربوی از ابتدا در حق تاجر تجارت پیشه منجّز است چه اکنون مبتلا به معامله ربوی باشد که زمان فعلیّت تکلیف با فعلیّت مکلّف به یکی است چه در آینده دور و یا نزدیک مبتلا به ربا شود که باز هم تکلیف فعلی و لکن مکلّف به استقبالی است و به عبارت دیگر در این دو مثال:

وجوب فعلی و حالی است و لکن واجب استقبالی است.

در نتیجه:

اطراف شبهه آن حال مخصوص را دارند که نسبت به هر طرف اگر علم تفصیلی می‌آمد، خطاب منجّز می‌شد.

حال جناب شیخ منظورتان از اینکه می‌فرمائید اطراف شبهه تدریجی الوجود است سپس می‌فرمائید فعلا همه این اطراف محلّ ابتلاء نیست چه می‌باشد؟

به عبارت دیگر وقتی شما خود وقایع مندرج الوجود را فرض نمودید آیا معقول است که بگوئید این وقایع هم‌اکنون محلّ ابتلاء نیستند، مگر آنجائی که اطراف شبهه همه محققق‌الوجودند همه اطراف دفعهٔ محلّ ابتلاء هستند؟

بله، مراد و منظور من این است که باید ببینیم آیا هریک از اطراف شبهه آن حالی را که از روز اوّل گفتیم اکنون دارد یا نه؟

یعنی اگر ما تفصیلا بدانیم که آن حرام است تکلیف به اجتنب بر ما منجّز می‌شود.

- اگر این زن به فرض مثل، سه روز اوّل این ماه را حیض باشد، تکلیف به اجتنب در حق مردش منجّز می‌شود یا نه؟ قطعا خواهید گفت بله.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۱۲

حال:

اگر علی تقدیر فرض کنیم که در سه روز دومی و یا در سه روز میانی و یا در سه روز آخر ماه حیض می‌شود آیا از هم اکنون خطاب اجتنب درباره مرد او منجّز می‌شود؟ قطعا خواهید گفت نه.

چرا؟ زیرا:

۱- واجب در اینجا یک واجب مشروط است.

۲- شرط الوجوب در اینجا حیض است.

پس: تا شرط محرز نشود، مشروط هم که وجوب اجتناب است محقّق نمی‌شود.

بنابراین اگر شک کنیم که این زن اکنون حائض است یا نه؟ شک می‌کنیم که آیا اکنون خطاب تنجیزی داریم یا نه؟

در اینجا عند الشک، الاصل، البراءهٔ.

با توجه به مطالب فوق چه تفاوتی در متعلق شک در این سه مثال وجود دارد؟

۱- در دو مثال تاجر و حالف علم اجمالی به اصل تکلیف وجود دارد ولی شک در مکلّف به است.

۲- در مثال زن حائض، شک از قبیل شک در اصل تکلیف است.

پس مراد از (و یشکل الفرق بین هذا و بین ما اذا نذر او حلف ...) چیست؟

این است که خود جناب شیخ روی این فرق‌گذاری تکیه نمی‌کند چرا که این تفکیک و فرق‌گذاری مبنی بر این است که: زمان وجوب از زمان واجب منفکّ شود که در مباحث قبلی اصول بر ردّ آن پافشاری شده است.

پس مراد از (و لکن الاظهر هنا وجوب الاحتیاط، و کذا فی المثال الثانی من ...) چیست؟

نظر جناب شیخ است که می‌فرماید:

اظهر این است که در مثال تاجر و حالف علم اجمالی مؤثر است و موجب احتیاط و لکن در مثال زن حائض این‌چنین نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۱۳

متن: و حیث قلنا بعدم وجوب الاحتیاط فی الشبههٔ التدریجیّهٔ، فالظاهر جواز المخالفهٔ القطعیّهٔ، لأنّ المفروض عدم تنجّز التکلیف الواقعی بالنسبهٔ إلیه، فالواجب الرجوع فی کلّ مشتبه إلی الأصل الجاری فی خصوص ذلک المشتبه إباحهٔ و تحریما.

فیرجع فی المثال الأول إلی استصحاب الطهر إلی أن یبقی مقدار الحیض، فیرجع فیه إلی أصالهٔ الإباحهٔ، لعدم جریان استصحاب الطهر. و فی المثال الثانی إلی أصالهٔ الإباحهٔ و الفساد، فیحکم فی کلّ معاملهٔ یشکّ فی کونها ربویّهٔ بعدم استحقاق العقاب علی إیقاع عقدها و عدم ترتّب الأثر علیها، لأنّ فساد الرّبا لیس دائرا مدار الحکم التکلیفی، و لذا یفسد فی حقّ القاصر بالجهل و النسیان و الصغر علی وجه.

و لیس هنا مورد التمسّک بعموم صحّهٔ العقود، للعلم بخروج بعض المشتبهات التدریجیّهٔ عن العموم، لفرض العلم بفساد بعضها،

فیسقط العامّ عن الظهور بالنسبة إلیها، و یجب الرجوع إلی أصالة الفساد.

اللّهم إلّا أن یقال: إنّ العلم الإجمالی بین المشتبهات التدریجیّة کما لا یقدح فی إجراء الأصول العملیّة فیها، کذلک لا یقدح فی إجراء الأصول اللفظیّة، فیمکن التمسّک فیما نحن فیه لصحّة کلّ واحد من المشتبهات بأصالة العموم، لکنّ الظاهر الفرق بین الأصول اللفظیّة و العملیّة، فتأمّل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۱۴

ترجمه:

جواز مخالفت قطعیّه در شبهات تدریجیّه

و از آنجا که ما قائل به وجوب احتیاط در شبهه تدریجیّه نشدیم (چنانکه در مثال حیض روشن شد)، ظاهر جواز مخالفت قطعیّه است (بدین معنا که در تمام طول این ماه مباشرت با آن زن حلال است)، زیرا فرض این است که تکلیف واقعی در حقّ این مرد منجّز نیست.

پس واجب این است که در هر مشتبهی (در هر روز) به اصل جاری (و قاعده) در خصوص آن مشتبه در هر روز مراجعه شود حال چه اباحه و چه حرمت.

پس در مثال اوّل (زن حائض) رجوع می‌شود (در روز اوّل) به استصحاب طهر (روز دوم به استصحاب طهر ...) تا باقی بماند (سه روزی که) به مقدار حیض است (یعنی روز بیست و هفتم، حال استصحاب نشد) رجوع می‌کند به اصالة الاباحة؛ به دلیل عدم جریان استصحاب طهر (در این سه روز).

و در مثال دوم (تاجر، رجوع می‌شود) به اصالة الاباحة و الفساد پس در هر معامله‌ای که در ربوی بودن آن شک شود، به عدم استحقاق عقاب.

زیرا فساد ربا دائر مدار حکم تکلیفی (یعنی حرمت) نیست، و لذا در حقّ جاهل قاصی و فرد فراموش کار (حکم می‌شود به) فساد (معامله ربوی او) به سبب جهل و نسیان (اگرچه معامله این دو حرام و عقاب‌آور نیست) و (در مورد) طفل بر وجهی که (معامله‌اش فاسد ولی بدون عقاب است).

- و اینجا (که شبهه ما مصداقیه مخصص است و علم اجمالی وجود دارد)، محلّ تمسّک به اصالة العموم (و حکم) به صحت عقود (در ما نحن فیه) نیست، به دلیل علم به خروج برخی از مشتبهات تدریجیّه (مثل برخی از معاملات مشکوکه) از عموم ادلّه، با فرض علم به فساد برخی از این معاملات.

پس عام (مثل اصول لفظیه) از ظهور نسبت به هریک از اطراف شبهه ساقط می‌شود و رجوع به (اصل عملیه) اصالة الفساد (آنهم در معاملات) واجب می‌شود.

جز اینکه گفته شود: علم اجمالی در میان مشتبهات تدریجیّه، همان‌طور که به اجراء اصول عملیّه در این مشتبهات ضرری وارد نمی‌سازد، همچنین به اجراء اصول لفظیّه نیز ضرری نمی‌رساند (یعنی مانع از اجرای هیچ‌یک نمی‌شود). پس تمسّک به اصالة العموم در ما نحن فیه جهت (حکم به) صحت هریک از این مشتبهات ممکن است.

پس شیخ می‌فرماید: امّا ظاهر این است که میان اصول لفظیّه و اصول عملیّه تفاوت وجود دارد.

پس تأمّل کن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۱۵

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (و حیث قلنا بعدم وجوب الاحتیاط فی الشبهة التدریجیّة فالظاهر ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال اساسی و آن سؤال عبارت است از اینکه:

برفرض که موافقت قطعیّه بـا این‌گونه از علوم اجمـالیه در امثله مـذکور واجب نباشـد آیا مخالفت قطعیّه با آنها حرام است یا نه جایز است؟

پاسخ شیخ در متن مزبور به سؤال مذکور چیست؟

این است که چون مـا قائـل به وجوب احتیاط در شـبهه تـدریجیّه (مثل مثال حیض) نشـدیم علی الظاهر مخالفت قطعیّه با آن نیز جایز است.

یعنی در تمـام طول این مـاه مباشـرت بـا آن زن حلال است. چرا که فرض بر این است که تکلیف واقعی در حق شوهر این زن منجّز نیست.

عبارهٔ اخرای مطلب شیخ چیست؟

این است که بین این دو مقام ملازمه وجود دارد بدین معنا که:

۱- اگر علم اجمالی مؤثر است، همان‌طور که مخالفت قطعیّه‌اش حرام است، موافقت قطعیّه‌اش هم باید واجب باشد.

۲- و اگر علم اجمالی مؤثر نیست، باید مخالفت قطعیّه‌اش هم جایز، و علم اجمالی کالجهل رأسا باشد.

حال:

از آنجا که در ما نحن فیه علم اجمالی سبب وجوب احتیاط نیست، پس سبب مخالفت قطعیّه هم نمی‌باشد.

در نتیجه رجوع می‌شود به اصول عملیّه.

حاصل مطلب در (فیرجع فی المثال الاوّل ... الخ) چیست؟

این است که:

۱- تا روز بیست و هفتم ماه از استصحاب طهر استفاده شده و شوهر این زن حق دارد با او آمیزش کند.

۲- زن هم می‌تواند به مسجد رفته و یا سور عزائم را قرائت نماید.

پس مراد از (ان یبقی مقدار الحیض، فیرجع فیه الی اصالهٔ الاباحه ...) چیست؟

این است که سه روز آخر ماه دیگر جای استصحاب طهر نیست. چرا؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۱۶

زیرا در این یـک مـاه یـک بـار حـالت سابقه طهر نقض می‌شود که شایـد با همین سه روز آخر ماه باشـد و لـذا نمی‌توان تمام ماه را استصحاب طهر نمود. چون‌که نقض یقین به یقین است.

و لذا: به سراغ دیگر اصول عملیّه از جمله اصالهٔ الاباحهٔ رفته و وضعیت این سه روز هم روشن می‌شود.

مراد از (الی اصالهٔ الاباحهٔ و الفساد ... فی المثال الثانی ...) چیست؟

این است که در مثال دوم نسبت به حلیّت و حرمت تکلیفیّه از اصالهٔ الاباحهٔ و الحلیّهٔ کمک می‌گیریم و می‌گوئیم: تاجر:

۱- نسبت به هر معامله‌ای که شک دارد ربوی است یا نه؟ اصل را بر حلیّت بگذارد.

۲- و نسبت به حرمت وضـعیّه یعنی فسـاد بنا را بر اصالـهٔ الفساد در معاملات گذاشـته و از چنین معامله‌ای اجتناب کنـد و اثری برآن مترتب نکند.

پس مراد از (فیحکم فی کل معاملهٔ یشکّ فی کونها ربویهٔ بعدم استحقاق العقاب ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه:

شک ما در صحت و فساد این معامله مسبّب است از شک ما در حلیّت و حرمت.

ما نیز اصل سببی جاری کرده و حکم به حلیّت نمودیم و در نتیجه وضع مسبّبی خودبخود روشن شده باید حکم به صحت معامله کنیم. چرا فرمودید فساد؟

حاصل پاسخ جناب شیخ در متن مزبور به سؤال فوق چیست؟

این است که:

۱- برخلاف عبادات، فساد و بطلان در معاملات تابع حرمت نبوده و هیچ‌یک مسبّب از دیگری نمی‌باشند، بلکه هریک دلیل علی‌حده‌ای دارد.

۲- هر دو در ما نحن فیه مسبّب از شک در ربوی بودن و یا نبودن هستند و لذا در هریک به اصل رجوع می‌شود.

به عبارت دیگر:

در معاملات هیچ‌گونه ملازمه‌ای میان حرمت و فساد وجود ندارد، بلکه چه‌بسا:

۱- معامله حرام باشد ولی فاسد نباشد.

مثل ظهار، بیع عند النداء علی قول و ...

۲- و معامله‌ای فاسد باشد و لکن حرام هم نباشد یعنی حرمت تکلیفی ندارد. مثل معامله ربویه‌ای که جاهل قاصر انجام می‌دهد که فاسد است ولی حرام و عقاب‌آور نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۱۷

و مثل معامله ربویّه شخص فراموش‌کار.

و مثل معامله ربویّه طفل ممیّز که البته بنا بر قولی معاملات او غیر ربوی با اذن ولیّ‌اش درست است.

یعنی اگر طفلی چنین معامله‌ای کرد عقاب ندارد و لکن فاسد است و موجب نقل و انتقال نمی‌شود.

حاصل مطلب در (و لیس هنا مورد التمسّک بعموم صحّة العقود؛ للعلم ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به یک سؤال مقدّر و آن این است که چه مانعی دارد که:

۱- نسبت به شک در حکم تکلیفی یعنی حرمت و حلیّت از اصول عملیه یعنی اصالة الحلیّة و الاباحه استفاده کنیم؟

۲- و نسبت به شک در حکم وضعی یعنی صحت و فساد از اصول لفظیه یعنی اصالة العموم یا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ استفاده کرده حکم به صحت چنین معامله‌ای بکنیم.

دلیلشان بر این استفاده چیست؟

این است که:

۱- أوفوا بالعقود دلالت دارد بر واجب الوفاء بودن هر عقدی.

۲- واجب الوفاء بودن هر عقدی دلالت دارد بر صحیح بودن و لازم بودن آن عقد.

و لذا این عمومیّت شامل ما نحن فیه هم که یک معامله مشکوکه دارد، می‌شود و لذا به واسطه این اصالة العموم حکم به صحّت این معامله مشکوکه هم می‌کنیم و دیگر نوبت به جریان اصالة الفساد نمی‌رسد؟

قبل از پاسخ شیخ به سؤال مزبور بفرمائید شبهه در مصداق خود دلیل عام چگونه است؟

فی المثل گاهی مولی می‌فرماید: اکرم العلماء و ما در خارج:

۱- نسبت به یک‌صد نفر علم داریم که عالم‌اند و در تحت عنوان اکرم العلماء قرار می‌گیرند.

۲- نسبت به پنجاه نفر هم علم داریم که عالم نیستند و موضوعا از عنوان اکرم العلماء خارج‌اند.

۳- نسبت به بیست نفر هم شک داریم که آیا عالم‌اند تا داخل در عام باشند و اکرامشان بر ما واجب باشد و یا اینکه جاهل‌اند تا موضوعا از عام خارج و واجب الاکرام نیستند؟

بنابراین:

شک ما در اصل صدق عنوان است و لذا تمسّک به عام در چنین جائی جایز نیست.

چرا؟ زیرا:

۱- شرط اساسی تمسّک به اصالهٔ العموم و الاطلاق احراز صدق عنوان است.

۲- در مورد فوق صدق عنوان محرز نیست، پس شرط تمسّک به آن منتفی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۱۸

وقتی شرط تمسّک که احراز صدق عنوان است منتفی است، پس مشروط هم که تمسّک به اصالهٔ العموم است منتفی است.

این شد شبهه در مصداق خود دلیل عام.

شبهه در مصداق دلیل خاصّ چگونه است؟

فی المثل، مولی:

۱- در یکجا فرموده: اکرم العلماء

۲- در جای دیگر فرموده: لا تکرم الفسّاق منهم.

۳- ۲۰۰ نفر عالم در خارج وجود دارند که از این ۲۰۰ نفر:

۱- ۱۵۰ نفر عادل‌اند و در تحت عموم اکرم العلماء قرار دارند.

۲- ۲۰ نفر فاسق و غیر عادل‌اند و موضوعا از تحت عموم اکرم العلماء خارج‌اند.

۳- نسبت به ۳۰ نفر آنها هم شک داریم که آیا فاسق‌اند تا داخل در خاص باشند و یا اینکه عادل‌اند تا در تحت عموم عام باشند؟

در این مثال:

اگر بخواهیم نسبت به موارد مشکوک که از اصالهٔ العموم استفاده کنیم نامش تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه دلیل خاصّ است که چنین تمسّکی هم عند الاکثر جایز نیست.

حال ما نحن فیه، یعنی آن سؤال مقدّر از همین قبیل است چرا که سائل می‌گوید:

فی المثل:

۱- عامی داریم به نام اوفوا بالعقود.

۲- خاصّی داریم به نام اینکه معاملات ربویّه فاسد و باطل‌اند.

۳- در خارج ۴۰ معامله انجام می‌گیرد که ۲۵ تای آن صحیح و لازم و در تحت عموم مزبور قرار دارد، ده‌تای آن قطعا ربوی و در تحت دلیل خاصّ قرار دارد.

اما نسبت به ۵ تای آن شک داریم که آیا صحیح‌اند تا در تحت عموم عام باشند و یا فاسد و باطل‌اند تا در تحت خاصّ باشند.

و لذا شیخ می‌گوید: در چنین موردی هم تمسّک به عموم عام یعنی اوفوا بالعقود جایز نیست.

اگر به شیخ اعتراض شود که ولی تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص جایز است جناب شیخ چه پاسخ می‌دهد؟

می‌گوید: سلّمنا که تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص جایز باشد، آن نیز اختصاص دارد به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۱۹

مواردی که علم اجمالی در آنجا وجود ندارد و شک ما یک شک بدوی است.

فی المثل اتفاقا با معامله‌ای روبرو می‌شویم که شک داریم ربوی است یا نه؟ بله در چنین موردی به عموم عبارات تمسّک می کنیم.

امّا:

در مواردی که اجمالا می‌دانیم برخی از معاملات ربوی هستند مثل ما نحن فیه دیگر جای تمسّک به عام نیست.

اگرچه پاسخ داده شد و لکن از طریق دیگری بفرمائید چرا در مواردی که علم اجمالی به ربوی بودن برخی از معاملات مشکوک که مثل ما نحن فیه داریم تمسّک به عام جایز نیست؟

زیرا:

- اگر نسبت به تمام اطراف شبهه از اصالهٔ العموم استفاده کنیم باطل است. چرا؟

چون با وجود علم اجمالی اصول لفظیّه جاری نمی‌شوند، اگر هم جاری بشوند تعارضا و تساقطا.

- و اگر نسبت به برخی اطراف شبهه از اصول لفظیّه استفاده کنیم باز ترجیح بلامرجّح لازم می‌آید.

- و اگر نسبت به هیچ‌یک از اطراف شبهه از اصالهٔ العموم استفاده نکنیم که مطلوب ماست نوبت به جریان اصول عملیّه می‌رسد و آن‌هم در معاملات، اصالهٔ الفساد است.

مراد از عبارت (اللهم الا ان یقال: ان العلم الاجمالی بین ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به یک اشکال دیگر و آن اشکال این است که:

- علم اجمالی یا اثر دارد و یا بی‌اثر است.

- اگر علم اجمالی مؤثر است پس همان‌طور که جلوی اصول لفظیّه را می گیرد جلو اصل عملیّه اصالهٔ الحلیّه را هم باید بگیرد و در حقیقت از جریان هر دو ممانعت نماید.

- و اگر علم اجمالی مؤثر نیست، پس همان‌طور که مانع از جریان اصل عملی نمی‌شود، همین‌طور هم نباید از اجرای اصل لفظی ممانعت کند.

پس این تفصیل و تفریق برای چیست؟

حاصل پاسخ شیخ در متن مزبور به سؤال و اشکال فوق چیست؟

این است که سخن شما قیاس مع الفارق است.

زیرا:

۱- اصول عملیّه یک سری اصول تعبدیّه‌ای هستند که هرکجا علم اجمالی مناط منجّزیت را ندارد جاری می‌شوند که ما نحن فیه نیز از همین قبیل‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۲۰

۲- اصول لفظیّه یک سری امور تعبدیّه نیستند، بلکه تابع ظهورند و آنکه با آمدن علم اجمالی چنین عامی از ظهور می‌افتد و قابل تمسّک نمی‌باشد.

مراد شیخ از این (فتأمّل) چیست؟

شاید اشاره به همین وجه الفرق است که شیخ بیان فرمود.

نکته‌ها اساسی‌ترین سؤال تنبیه ششم چه بود؟

آیا در تدریجیّات نیز مثل دفعیّات علم اجمالی مؤثر و منجّز است یا نه؟

حاصل پاسخ شیخ چه بود؟

۱- مواردی که مناط فعلیّت تکلیف در آن امر آینده، اکنون موجود است مثل مثال تاجر و حالف علم اجمالی در آن موارد همچون دفعیّات منجّز است و اجتناب از حرامی که در میان آنها مردّد است واجب است.

۲- مواردی که مناط فعلیّت تکلیف بالفعل موجود نیست مثل مثال حائض، علم اجمالی بی‌اثر و کالجهل رأسا است.

مبنای شیخ در این پاسخ چیست؟

این است که:

۱- هرجا که اطراف شبهه و لو تدریجی الحصول باشند، عند العرف دفعهٔ واحدهٔ مبتلا به حساب می‌آیند مثل مثال بیع و نذر، علم اجمالی مؤثر است.

۲- و هرجا که چنین نباشد تنجیزی هم در کار نیست و معیار ابتلاء هم این بود که هریک از اطراف شبهه دارای خصوصیتی باشند که اگر علم تفصیلی به حرمت آن پیدا شد، خطاب اجتنب منجّز می‌شد.

پاسخ جناب آخوند به سؤال مورد نظر چیست؟

مخالفت قطعیّه جایز است و می‌توان در همه اطراف شبهه اصالهٔ الحلیّهٔ جاری نمود.

مبنای جناب آخوند در دادن این پاسخ چیست؟

می‌فرماید:

منجزیهٔ العلم الاجمالی متوقّف علی کونه متعلّق بالتکلیف الفعلی فاختار عدم تنجیزه فی المقام و جواز الرجوع الی الاصول فی جمیع الاطراف، اذا المفروض تردّد التکلیف فیه بین ان یکون فعلیّا او مشروطا بشرط غیر حاصل فلا علم بالتکلیف الفعلی فلا مانع من الرجوع الی الاصل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۲۱

نظر حضرت امام خمینی (ره) در تدریجی بودن اطراف علم اجمالی چیست؟

حضرت امام (ره) وجود طرف‌های علم اجمالی را به سه قسم تقسیم نموده‌اند:

۱- در قسم اوّل: حکم نسبت به اطراف شبهه مطلق است.

فی المثل علم به وجوب اکرام دارد و لکن نمی‌داند که این اکرام باید در امروز انجام شود یا در فردا، منتهی فرض بر این است که فردا قیدی برای حکم و یا موضوع نیست بلکه فقط ظرف انجام حکم و اکرام است.

۲- در قسم دوّم، طرف دوم علم اجمالی مقیّد به شرط است.

فی المثل وجوب اکرام زید را می‌داند که یا امروز است و یا فردا منتهی به شرط طلوع آفتاب.

یعنی تا زمانی که خورشید نکند چه در امروز باشد و چه در فردا وجوب اکرام فعلیّت نمی‌یابد.

۳- در قسم سوّم، یکی از طرف‌های علم اجمالی به نحو واجب تعلیقی است.

فی المثال: در مثال مذکور، فردا قید موضوع یعنی (واجب) است، در این صورت مانعی از تعلّق وجوب و اراده به اکرام زید در فردا نیست.

تکلیف مخالفت و یا موافقت در هریک از این اقسام از نظر امام (ره) چیست؟

در قسم اول و سوّم:

- میان تدریجی الوجود و غیر تدریجی الوجود از جهت مراعات آن فرقی وجود ندارد.

چرا که مکلّف می‌داند که تکلیف مطلق متوجّه اوست.

پس بر او واجب است که با انجام و یا ترک تمام اطراف آن، رعایت آن تکلیف را بکند.

زيرا در واجب معلّق هم حكم فعلى است، منتهى واجب مقيد است.

در قسم دوّم:

- در صورت علم وجدانى به تكليفى كه ميان حكم مطلق فعلى و حكم مشروط به فردا مردّد است، مراعات آن تكليف عقلا واجب است.

زيرا اگرچه علم به توجّه تكليف فعلى به خودش ندارد (چون احتمال دارد شرطش محقّق نشود و احتمال دارد كه تكليف واقعى همان طرف مشروط باشد) و لكن مى‌داند كه انگيزه الزام‌كننده در يكى از اين طرف‌ها وجود دارد.

و لذا با علم به اينكه انگيزه و غرض در حكمى براى مولى وجود دارد تبعيّت او واجب است.

۲- و در صورتى كه علم وجدانى به تكليف نداشته باشد امّا اماره معتبره‌اى اقامه شده باشد كه يا اين حكم فعلى واجب است و يا آن حكم مشروط كه شرطش محقّق نشده، ممكن است گفته شود احتياط

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۳۲۲

واجب نيست. (چرا؟)

زيرا علم به تكليف فعلى و منجّز نه پيش از تحقّق شرط دارد و نه پس از تحقّق شرط.

(چرا؟).

زيرا پس از تحقّق شرط، احتمال دارد كه طرف غير مشروط واجب باشد، در حالى كه فرض بر گذشتن وقت آن است و نيز فرض بر اين است كه علم به وجود غرض و انگيزه براى آن ندارد، چونكه فرض بر عدم علم وجدانى نسبت به آن مى‌باشد.

سپس حضرت امام مى‌فرمايد:

امّا رأى منصفانه خلاف مطلب مذكور است، چرا كه با وجود اماره بر وجوب اين حكم بالفعل، يا وجوب آنكه مشروط به شرطى است كه قطعا محقّق خواهد شد، عند العرف و عقلا مخالفت معذور نيست.

مثل كسى كه علم تفصيلى به وجوب فعل مشروطى دارد كه شرط آن يقينا محقّق مى‌شود و لكن مقدّمات انجام آن را (حتّى پيش از تحقّق شرطش) ترك كرده و پس از تحقّق شرط، به جهت ترك مقدّمات آن، از امتثال متعذّر شده است.

اين‌چنين شخصى عند العقلاء معذور نيست، بلكه گناهكار است.

حال:

در مسأله مورد بحث ما (كه اماره معتبر بر تكليف مردّد ميان واجب فعلى و مشروط اقامه شده) نيز همين‌گونه است.

يعنى با توجه به اينكه مى‌داند شرط آن محقّق مى‌شود، بايد هريك از طرف‌هاى علم اجمالى را رعايت نمايد و عذر او در مخالفت پذيرفته نيست.

حاصل مطلب چيست؟

مى‌فرمايند: بنابراين فرقى ميان اقسام سه‌گانه در وجوب مراعات علم اجمالى نيست. و حال آنكه:

شيخ جواز ارتكاب مشتبه الحرمة و مخالفت با علم اجمالى را پذيرفته، چرا كه طرف ديگر علم اجمالى از مورد ابتلاى مكلّف بيرون است[۳۳].

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۳۲۳

تلخيص المسائل

جناب شيخ تنبيه ششم در مورد چه مسأله‌اى است؟

در مورد تدریجی الوجود بودن اطراف علم اجمالی است.

یعنی:

همان‌طور که گاهی علم اجمالی به امور دفعیّه تعلّق می گیرد، همان‌طور هم گاهی به امور تدریجیّه تعلّق می گیرد.

امور تـدریجیّه، اموری هسـتند که همه آنهـا در خارج بالفعل موجود نیسـتند، بلکه بعض الاطراف هم‌اکنون موجودنـد و بعض دیگر تدریجا و در آینده تحقّق خواهند یافت.

فی المثل:

زنی می‌داند در هر ماه سه روز عادت است، ولی وقت آن مضـطرب و نامعین است اگرچه تعداد روزش مشخّص است، آیا بر شوهر اجتناب از او در تمام ماه لازم است؟

و آیا بر خود این زن در تمام این ماه خواندن سوره‌های عزائم و رفتن به مسجد حرام است؟

و یا فی المثل:

تاجری که می‌دانـد یک روز از ماه را مبتلا به معامله ربوی می‌شود و آن روز معیّن نیست، آیا خودداری از معامله در تمام ایام ماه بر او واجب است؟

جناب شیخ پاسخ حضرتعالی به سؤال مزبور چیست؟

رأی تحقیقی این است که گفته شود:

در صورتی که ابتلاء و عـدم ابتلاء دفعی باشـد، تفـاوتی میـان موجودات فعلی و موجودات تـدریجیّ الوجود در وجوب اجتنـاب از حرامی که مردّد میان آن‌هاست، وجود ندارد.

چرا؟

زیرا مناط و ملاک در وجوب اجتناب متحد است.

جناب شیخ در مورد مثال زن حائض چه می‌فرمائید؟

بله، گاهی ابتلاء به صورت دفعتا در اموری که به تدریج وجود پیدا می کنند ممتنع است، چنانکه در مسئله حیض چنین است.

چرا؟

زیرا متنجّز شدن تکلیف شوهر بر ترک آمیزش حائض، پیش از حیض ممنوع است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۲۴

- همچنین شوهری که نذر یا قسم بر ترک آمیزش در شب خاصّی را انشاء کرده سپس میان دو شب یا بیشتر بودن از دو شب، شبهه بوجود آمده.

البته فرق گذاشتن میان این مثال با مثال حیض مشکل است، ولی احتیاط در این مثال و مثال معامله ربوی ظاهرتر است.

جناب شیخ مخالفت قطعیّه در شبهه تدریجی الوجود جایز است؟

بله، جایز است اما در صورتی که احتیاط در آن واجب نباشد.

چرا؟

زیرا فرض بر این است که تکلیف واقعی نسبت به او منجّز نشـده است، واجب است در هر شـبهه‌ای به اصـل جاری در خصوص آن شبهه (از جهت مباح و یا حرام بودن) رجوع نماید.

فی المثل:

۱- در مورد حیض، استصحاب در آن ممکن نیست.

۲- در مورد تاجر، به اصل اباحه معامله و بطلان آن مراجعه می‌شود، یعنی حکم می‌شود که کیفر ندارد، امّا اثر معامله هم برآن مترتب نمی‌شود.

نظر جناب آخوند در این مسئله چیست؟

می گوید: مخالفت قطعیّه جایز است و می توان در همه اطراف اصالهٔ الحلیّه جاری نمود.

نظر جناب میرزای نائینی در این مسئله چیست؟

می گوید: مخالفت قطعیّه جایز نیست و در تدریجیّات هم باید مثل دفعیّات احتیاط نمود.

نظر حضرت امام خمینی (ره) در این مسئله چیست؟

تدریجی بودن وجود طرف‌های علم اجمالی را سه قسم دانسته‌اند، و لکن در وجوب مراعات علم اجمالی تفاوتی میان این سه قسم قائل نشده‌اند و مخالفت را جایز ندانسته‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۲۵

متن:

السابع قد عرفت: أنّ المانع من إجراء الأصل فی کلّ من المشتبهین بالشبههٔ المحصورهٔ هو العلم الإجمالی المتعلّق بالمکلّف به، و هذا العلم قد ینشأ عن اشتباه المکلّف به، کما فی المشتبه بالخمر أو النجس أو غیرهما، و قد یکون من جههٔ اشتباه المکلّف، کما فی الخنثی العالم إجمالا- بحرمهٔ إحدی لباسی الرجل و المرأهٔ علیه، و هذا من قبیل ما إذا علم أنّ هذا الإناء خمر أو أنّ هذا الثوب مغصوب.

و قد عرفت فی الأمر الأوّل: أنّه لا- فرق بین الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه بین المشتبهین و بین الخطابین المعلوم وجود موضوع أحدهما بین المشتبهین.

و علی هذا فیحرم علی الخنثی کشف کلّ من قبلیه، لأنّ أحدهما عورهٔ قطعا، و التکلّم مع الرّجال و النساء إلّا لضرورهٔ، و کذا استماع صوتهما و إن جاز للرّجال و النّساء استماع صوتها بل النظر إلیها، لأصالهٔ الحلّ، بناء علی عدم العموم فی آیهٔ «الغضّ» للرّجال و عدم جواز التمسّک بعموم آیهٔ «حرمهٔ إبداء الزّینهٔ علی النساء»، لاشتباه مصداق المخصّص.

و کذا یحرم علیه التزویج و التزوّج، لوجوب إحراز الرجولیّهٔ فی الزوج و الأنوثیّهٔ فی الزوجهٔ، و إلّا فالأصل عدم تأثیر العقد و وجوب حفظ الفرج.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۲۶

ترجمه:

تنبیه هفتم: منشأ علم اجمالی در شبهه محصوره

دانستید که مانع از جاری کردن اصل عملیّه در هریک از مشتبهین به شبهه محصوره همان علم اجمالی است که به مکلّف به تعلّق می گیرد و این علم اجمالی:

۱- گاهی از مکلّف به یا فعل مکلّف نشأت می گیرد، همان‌طور که در مشتبه به خمریت و یا نجاست و غیر این دو چنین است.

۲- و گاهی اشتباه مربوط به خود مکلّف است (که مردّد است که آیا مخاطب به این خطاب است یا آن خطاب) مثل خنثائی که علم اجمالی دارد به حرمت یکی از دو لباس مرد و زن نسبت به خودش، و این از قبیل آن موردی است که معلوم است این اناء خمر است یا این لباس غصبی است.

و در تنبیه اوّل دانستی که (عقلا) هیچ فرقی میان اینکه موضوع در خطاب واحد بین المشتبهین معلوم باشد و بین اینکه موضوع یکی

از دو خطاب (مردّد) بین المشتبهین معلوم باشد (درهرصورت مخالفت قطعیّه با علم اجمالی حرام و موافقت قطعیّه واجب است).

حکم خنثی بنابراین بر خنثی حرام است:

۱- کشف هریک از قبل و دبرش، زیرا قطعا یکی از این دو عورهٔ است.

۲- سخن گفتن با مردان و زنان جز از روی ضرورت.

۳- همچنین گوش دادن به صدای آن دو گروه، اگرچه برای مردان و زنان گوش دادن به صدای او بلکه نگاه کردن به او جایز است به دلیل جریان اصالهٔ الحلّ،

به دلیل اینکه: ۱- آیه شریفه (الغضّ) للرجال مفید عموم نیست.

۲- تمسّک به عموم آیه (حرمهٔ ابداء الزینهٔ علی النساء) چون شبهه مصداقیه است، جایز نیست.

و همچنین انتخاب شوهر و انتخاب همسر بر او حرام است، به دلیل وجوب احراز رجولیّت در زوج، و انوثیت در زوجه وگرنه اصل در اینجا، بلااثر بودن عقد و (استصحاب) وجوب حفظ فرج است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۲۷

تشریح المسائل

مقدّمهٔ بفرمائید اشتباه در باب شبهات مقرونه به علم اجمالی مربوط به چیست؟

۱- گاهی اشتباه مربوط به فعل المکلّف و یا مکلّف به است مثل اینکه:

مکلّف نمی‌داند که آیا مخاطب به خطاب اجتنب عن النّجس است و یا مخاطب به خطاب لا تغصب؟

۲- و گاهی اشتباه مربوط به خود مکلّف است یعنی مکلّف مردّد است که آیا مخاطب به این خطاب است و یا آن خطاب.

این اشتباه و تردّد نیز خود بر دو قسم است:

گاهی تردّد میان دو کس است، و گاهی پای یک فرد در میان است مثل خنثی.

در کدامیک از دو قسم مذکور علم اجمالی منجّز است و احتیاط را واجب می‌کند؟

- اگر طرفین شبهه دو یا چند نفر باشند مثل واجدی المنی فی ثوب المشترک.

که هریک علم اجمالی دارند که احدهما نجس است، علم اجمالی بلااثر بوده و موجب احتیاط نمی‌شود.

چرا؟

زیرا چنانکه گفته شد هریک از این دو وظیفه دارد به حساب خودش برسد و کاری به طرف دیگر نداشته باشد، چونکه اجراء اصل در طرف دیگر تأثیری بر او ندارد.

حال وقتی هریک شک در جنابت خود و وجوب غسل دارد از اصل عملیّه برائت استفاده کرده، حساب خویش را تصفیه می‌کند.

- و اگر طرفین شبهه مربوط به شخص واحد باشد که علم اجمالی دارد که یا مکلّف به تکالیف مردان است و یا مکلّف به وظائف زنان، سؤال مزبور دو صورت پیدا می‌کند:

اگر ما خنثی را طبیعت ثالثه بدانیم نه خطابات مختصّه به مردان متوجّه اوست و نه خطابات مختصّه به زنان، بلکه موظف به انجام خطابات مشترک است.

امّا: اگر خنثی را طبیعت ثالثه ندانیم بلکه معتقد باشیم که او در واقع یا مرد است یا زن کما علیه المشهور، چرا که خدای تعالی می‌فرماید:

(یَهَبُ لِمَنْ یَشاءُ إِناثاً وَ یَهَبُ لِمَنْ یَشاءُ الذُّکُورَ،) باز خنثی علم اجمالی دارد که یا مخاطب به خطابات مختصّه به رجال است و یا

مخاطب به خطابات مختصّه به زنان که در اینجا سؤال دیگری پیش می‌آید و آن این است که:

آیا چنین علم اجمالی مؤثر و موجب احتیاط هست یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۲۸

با توجه به سؤال فوق مراد از (و قد عرفت فی الامر الاوّل؛ انّه لا فرق ...) چیست؟

تبیین جایگاه علم اجمالی مذکور در خنثی است و لذا می‌فرماید:

در تنبیه اوّل آوردیم که در موارد علم اجمالی:

۱- گاهی یک خطاب معیّن و معلوم بالتفصیل وجود دارد لکن مردّد است که آیا در این موضوع است و یا در آن موضوع دیگر مثل:

الف: خطاب اجتنب عن الخمر نسبت به مشتبهین به خمریت.

ب: و یا خطاب اجتنب عن النجس در مشتبهین به نجس.

۲- گاهی اصلا خطاب واحد معینی وجود ندارد، لکن خطاب مردّد وجود دارد، یعنی علم اجمالی داریم که احد الخطابین در اینجا موضوع دارد.

فی المثل: یا مخاطبیم به اجتنب عن النجس و یا مخاطبیم به لا تغصب ...

نکته: در اینجا عقلا- و نقلا- تفاوتی میان موارد مذکور نیست، بلکه در جمیع صور مخالفت قطعیّه با علم اجمالی حرام و موافقت قطعیّه واجب است.

انّما الکلام در چیست؟

این است که خنثی نیز از این قبیل است یعنی خنثی هم اجمالا می‌داند که احد الخطابین در حقّ او موضوع دارد یا خطاب رجال و یا خطاب نساء.

حال: طبق بیان بالا این علم اجمالی مؤثر است و موجب احتیاط می‌شود.

مراد از (و علی هذا فیحرم علی الخنثی کشف کل من قبلیه ...) چیست؟

این است که با توجه به تأثیر علم اجمالی در اینجا احکام ذیل برای خنثی ثابت است:

۱- هم باید آلت رجولیّت را بپوشاند، هم آلت انوثیّت را.

چرا؟ زیرا یا مخاطب به خطاب مردان یعنی یحفظوا فروجهم می‌باشد و یا مخاطب به خطاب زنان یعنی یحفظن فروجهنّ.

۲- هم باید از سخن گفتن با رجال بپرهیزد و هم از سخن گفتن با نساء مگر به اندازه ضرورت.

اگرچه برای هریک از مردان و زنان جایز است که به خنثی نگاه کنند و یا صدای او را استماع کنند چون پای دو کس در میان است و هریک حقّ دارد در حقّ خود اصالة الحلیّه جاری کند.

مراد از (لاصالة الحلّ ...) چیست؟

دلیل بر جواز نگاهی است که هریک از دو گروه مردان و زنان می‌توانند به خنثی نظر کنند و یا به صدای او گوش بدهند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۲۹

پس مراد از (و عدم جواز التمسّک بعموم آیه «حرمة ابداء الزینة علی النساء» ...) چیست؟

پاسخ به جماعتی است که معتقدند، زنان و مردان هم باید از نظر به خنثی اجتناب کنند.

دلیلشان بر حکم مذکور چیست؟

اجتناب مردان را به دلیل عموم آیه شریفه:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ... است.

كيفيّت استدلالشان چگونه است؟

مى گويند: جمله يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ عموميّت دارد منتهى خرج ما خرج و بقى ما بقى.

مرادشان از خرج ما خرج كيست؟

۱- مردان ديگر ۲- زنان محرم

پس مرادشان از بقى ما بقى چه كسى است؟

۱- زنان نامحرم ۲- افراد خنثى

پس به حكم عموم مردان بايد از خنثى چشم بپوشند.

پاسخ جناب شيخ در متن مزبور به عقيده مذكور چيست؟

اين است كه:

اولا: آيه شريفه مفيد عموم نيست.

ثانيا: برفرض عموميّت چنين استدلالى تمسّك به عام در شبهه مصداقيه است كه باطل است.

دليل شيخ بر عدم عموم آيه شريفه مورد نظر چيست؟

مى گويد:

اين‌ها از راه حذف متعلّق عموميّت را برداشت مى‌كنند و حال آنكه در مباحث الفاظ ثابت شده است كه حذف متعلّق سبب اجمال است و نه عموميت.

حال: وقتى عبارت مجمل شد از آن‌قدر متيقّن را كه حرمت نظر به زنان است اخذ مى‌كنيم و در ما زاد مشكوك كه خنثى باشد از اصل برائت و حليّت كمك مى گيريم.

پس نظر به خنثى بر مردان حرام نيست.

پس مراد از (و عدم جواز التمسّك بعموم آية «حرمة ابداء زينة على النساء لاشتباه مصداق المخصّص» ...) چيست؟

اين است كه شيخ مى‌فرمايد: ما هم به قرينه استثناى ذيل آيه كه إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ ... باشد قبول داريم كه آيه عام است و لكن اينجا جاى تمسّك به عام نيست.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۳۳۰

چرا؟ زيرا شبهه مصداقيّه است و لذا افراد غير مماثل در تحت آيه باقى است و نظر به آنها حرام است، افراد مماثل هم كه از تحت عموم آيه خارج شده و نظر به آنان حلال است.

امّا: نمى‌دانيم كه خنثى مماثل است تا از تحت عموم آيه خارج شده باشد و يا غير مماثل است تا در تحت عموم آيه باقى‌مانده باشد؟

پس چنين موردى جاى استفاده از عموم نيست و جاى جريان اصول عمليّه است منتهى در چنين موردى اصالة الحليّة و الاباحه جارى مى‌شود.

در نتيجه مانعى از نظر و نگاه مردان و زنان به خنثى وجود ندارد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۳۳۱

متن: و يمكن أن يقال: بعدم توجّه الخطابات التكليفيّة المختصّة إليها، إمّا لانصرافها إلى غيرها، خصوصا فى حكم اللباس المستنبط ممّا دلّ على حرمة تشبّه كلّ من الرّجل و المرأة بالآخر، و إمّا لاشتراط التكليف بعلم المكلّف بتوجّه الخطاب إليه تفصيلا و إن كان

مردّدا بين خطابين موجّهين إليه تفصيلا، لأنّ الخطابين بشخص واحد بمنزلة خطاب واحد لشيئين، إذ لا فرق بين قوله: «اجتنب عن الخمر» و «اجتنب عن مال الغير»، و بين قوله: «اجتنب عن كليهما»، بخلاف الخطابين الموجّهين إلى صنفين يعلم المكلّف دخوله تحت أحدهما.

لكن كلّ من الدعويين خصوصا الأخيرة ضعيفة، فإنّ دعوى عدم شمول ما دلّ على وجوب حفظ الفرج عن الزّنا أو العورة عن النظر للخنثى، كما ترى.

و كذا دعوى اشتراط التكليف بالعلم بتوجّه خطاب تفصيلى، فإنّ المناط فى وجوب الاحتياط فى الشبهة المحصورة عدم جواز إجراء أصل الإباحة فى المشتبهين، و هو ثابت فى ما نحن فيه، ضرورة عدم جريان أصالة الحلّ فى كشف كلّ من قبلى الخنثى، للعلم بوجوب حفظ الفرج من النظر و الزنا على كلّ أحد، فمسألة الخنثى نظير المكلّف المردّد بين كونه مسافرا أو حاضرا لبعض الاشتباهات، فلا يجوز له ترك العمل بخطابهما.

ترجمه: خطابات مختصّه به زنان و مردان متوجّه خنثى نمى‌باشد و ممكن است (كسانى مثل صاحب حدائق) قائل شوند به اينكه: خطابات تكليفيّه مختصّه (به هريك از دو گروه مردان و زنان) متوجّه خنثى نيست (يا) به دليل انصرافشان به غير خنثى (يعنى معلوم الرجولية و الأنوثيّة)، به‌ويژه در حكم (شرعى) لباس كه از رواياتى كه بر حرمت تشبّه هريك از مرد و زن به ديگرى دلالت دارد استنباط مى‌شود، و يا به خاطر مشروط دانستن تكليف به علم و اطلاع مكلّف به توجه خطاب تفصيلى به او. اگرچه مردّد است ميان دو خطاب تفصيلى كه متوجّه اوست؛ زيرا اين دو خطاب (نسبت) به شخصى واحد، به منزله خطابى واحد است نسبت به دو شىء. زيرا ميان اين قول شارع: اجتنب عن الخمر و اجتنب عن مال الغير و ميان اين فرموده‌اش: اجتنب عن كليهما، فرقى وجود ندارد، به خلاف آن دو دسته خطابى كه متوجّه دو صنف (از مكلّفين يعنى مردان و زنان است) و مكلّف مى‌داند كه مشمول يكى از آن دو است (ولى خنثى نمى‌داند كه مشمول كداميك از اين دو دست خطاب است و تكليفش چيست).

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۳۳۲

مناقشه و اشكال در قول مذكور امّا هريك از اين دو ادّعا (كه خطابات از خنثى انصراف دارد و مكلّف در باب علم اجمالى بايد سنخ خطاب را بداند) به ويژه ادّعاى آخر (دوّم) ضعيف است.

زيرا ادّعا اين است كه ادلّه‌اى كه بر وجوب حفظ فرج از زنا يا حفظ عورت از نگاه ديگران دلالت مى‌كند، شامل خنثى نمى‌شود چنانكه مى‌بينى (و حال آنكه چگونه معقول است گفته شود لازم نيست خنثى قبلينش را از نظر ديگران حفظ كند و چون معيّن نيست كه مرد است يا زن مشمول خطاب يحفظوا و يحفظنّ نمى‌شود و اين خطابات از او انصراف دارند؟)

و اين‌چنين است ادّعاى شرط تكليف به علم (مكلّف) به توجّه خطاب تفصيلى (نسبت به او). زيرا ملاك وجوب احتياط در شبهه محصوره جايز نبودن اجراء اصالة الاباحه است در مشتبهين (چرا كه اجراى اصلين در طرفين نتيجه‌اش تعارض و تساقط است).

و اين (عدم جريان اصل) در ما نحن فيه (باب خنثى) ثابت است (يعنى اگر بخواهد اصالة البراءة را نسبت به تكاليف مردان جارى كند. با جريان اصالة البراءة نسبت به تكاليف زنان تعارض مى‌كند). چرا كه عدم جريان اصالة الحلّ در كشف هريك از قبل و دبر در خنثى به دليل معلوم بودن وجوب حفظ عورة از نگاه (ديگران) و زنا بر هركسى، بديهى است.

پس مسأله خنثى، مثل آن مكلّفى است كه به خاطر برخى اشتباهات مردّد است ميان اينكه آيا مسافر است يا حاضر (فى المثل به محلّى مسافرت كرده، نمى‌داند از مبدأ تا مقصد ۸ فرسخ هست يا نه؟ حال آيا چون نمى‌داند از گروه مسافرين است يا حاضرين مى‌تواند نماز نخواند؟

به عبارت ديگر:

اگر اين فرد نمى‌داند خطاب قصر متوجّه اوست يا خطاب أتمم، نبايد نماز بخواند؟ يا اينكه احتياط واجب است؟)

پس: عمل به خطاب یکی از این دو گروه برای او جایز نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۳۳

تشریح المسائل

مراد از (و یمکن ان یقال: بعدم توجّه الخطابات التکلیفیهٔ المختصّهٔ الیها ...) چیست؟

بیان مدّعای برخی از اخباریین از جمله صاحب حدائق است مبنی بر اینکه:

خطابات مختصّه به هریک از دو گروه مردان و زنان متوجّه خنثی نمی‌باشد، پس احتیاط بر او لازم نیست در نتیجه:

۱- می‌تواند از البسه مربوط به مردان و یا زنان استفاده کند، چه دفعهٔ واحدهٔ و چه به صورت تدریجی.

۲- نه استماع صوت مردان و یا زنان بر وی حرام است و نه تکلّم با آنها.

پس علم اجمالی در این باب بلاتأثیر و کالجهل رأسا است.

مراد از (امّا لانصرافها الی غیرها، خصوصا فی حکم ... الخ) چیست؟

اقامه اوّلین دلیل بر مدّعای فوق است مبنی بر اینکه:

خطابات تکالیفی که به مردان و یا زنان اختصاص دارند از خناثی مشکله مجهول الرجولیهٔ و الانوثیه‌اند، به غیر آن یعنی معلوم الرجولیهٔ و الأنوثیّهٔ انصراف دارند.

به عبارت دیگر خطابات مزبور به افراد متعارف انصراف دارند و حال آنکه خنثی از افراد متعارف نیست اگرچه در واقع مرد باشد و یا زن.

لذا خنثی مشمول خطابات مختصّ به مردان و یا زنان نمی‌شود. به‌ویژه در مورد احکام شرعیّه لباس.

پس این خطابات اطلاق ندارند. چرا؟

زیرا از برخی روایات استنباط می‌شود که بر حرمت تشبّه رجل به مرئه و بالعکس دلالت دارند و تردیدی وجود ندارد که این ادلّه به افراد متعارف از مردان و زنان انصراف داشته و شامل افراد غیر متعارف نمی‌شوند.

پس مراد از (و امّا لاشتراط التکلیف بعلم المکلّف بتوجّه الخطاب الیه ...) چیست؟

اقامه دومین دلیل حضرات اخباری است در اثبات مدّعای فوق مبنی بر اینکه:

علم اجمالی وقتی منجّز تکلیف و سبب احتیاط است که مکلّف به سنخ خطاباتی که متوجّه اوست اطلاع داشته باشد و قطع حاصل کند که خطاب تفصیلی متوجّه اوست.

حاصل مطلب در (و ان کان مردّدا بین خطابین و موجهین الیه تفصیلا ...) چیست؟

این است که این توجّه خطاب تفصیلی به مکلّف در یک تقسیم خود بر چهار نوع است:

۱- گاهی هم خطاب شرعی معیّن و معلوم بالتفصیل است، هم متعلّق (و یا موضوع) خطاب.

فی المثل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۳۴

در مقابل شما انائی وجود دارد که یقینا می‌دانید، خمر است درحالی‌که خطاب اجتنب عن الخمر نیز نسبت به آن منجّز است.

پس در اینجا بدون تردید احتیاط واجب و باید فرمان را امتثال نمود.

۲- گاهی خطاب شرعی متوجّه شما معیّن است و لکن متعلّق (و یا موضوع) آن بین الامرین او الامور مردّد است.

فی المثل شما اجمالا می‌دانید یکی از دو اناء مقابلتان خمر است و لکن تفصیلا نمی‌دانید کدامیک است.

در اینجا خطاب اجتنب در حقّ شما منجز است و باید احتیاط کرده از هریک از این دو اناء اجتناب کنید.

۳- گاهی نیز خطابی که متوجّه شماست مردّد است اگرچه موضوع و یا متعلّق خطاب معین و مشخّص است.

فی المثل:

شما می‌دانید که اجتناب از مایع معینی که در برابر شماست واجب است لکن مردّد هستید که آیا از باب اجتنب عن النجس باید از این مایع اجتناب کنید و یا از باب اجتنب عن الغصب؟

در اینجا هریک از این دو که باشد، شما مخاطب به هر دو خطاب هستید و در صورت ترک این دو خطاب، با خطاب تفصیلی مخالفت نموده‌اید.

۴- گاهی هم خطاب شرعی مردّد است و هم متعلّق و یا موضوع آن.

فی المثل:

شما اجمالا می‌دانید که یا این اناء نجس است و یا آن زن نامحرم است.

پس:

اجمالا می‌دانید که یا مخاطب به خطاب اجتنب عن النجس هستید و یا مخاطب به خطاب اجتنب عن الأجنبیّة.

در اینجا هریک از این دو که باشد، متوجّه شما است و باید احتیاط و اجتناب کنید.

پس مراد از (بخلاف الخطابین الموجّهین الی صنفین یعلم المکلّف دخوله تحت احدهما ...) چیست؟

این است که هیچ‌یک از دو خطاب مذکور در مورد خنثی صدق نمی‌کند. چرا؟

دو دسته خطاب نسبت به دو صنف از مکلّفین که مردان و زنان‌اند وجود دارد که خنثی نمی‌داند

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۳۵

مشمول کدامیک از این دو دسته خطاب است و تکلیفش چیست؟

و لذا در چنین موردی احتیاط واجب نمی‌باشد.

پس مراد از (لکن کل من الدعویین ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است از دو دلیل حضرات اخباری.

قبل از بیان پاسخ شیخ از دلیل اوّل حضرات مقدّمهٔ بفرمائید انصراف بر چند قسم بوده و منشا هریک از این اقسام چیست؟

بر دو قسم است: بدوی ظهوری

- منشا انصراف بدوی، غلبه وجود خارجی یک صنف است.

مثل انصراف کلمه آب در خوزستان به آب کارون.

- منشا انصراف ظهوری، کثرت استعمال است.

مثل انصراف کلمه حیوان از انسان به غیر انسان به نحوی که تا کلمه حیوان به گوش می‌رسد، گاو و گوسفند و شتر و غیره ... به ذهن تبادر می‌کند.

کدامیک از اقسام انصراف ارزشمند است؟

آنچه ارزشمند است انصراف ظهوری است.

انّما الکلام در پاسخ شیخ به حضرات چیست؟

این است که انصراف در ما نحن فیه بدوی است و نه ظهوری.

چرا انصراف در ما نحن فیه ظهوری نیست؟

زیرا: رجل به‌معنای ذات ثبت له الرجولیّة است و غالبا هم در همین معنا بکار می‌رود چه ما علم داشته باشیم یا نه.

حال رجل به‌معنای مذکور، خنثائی را هم که در واقع رجل باشد در برمی‌گیرد و هکذا کلمه مرئه نسبت به معلوم الأنوثیة و مجهول الأنوثیة.

و لذا ما قبول نداریم که رجل در معلوم الرجولیّة و افراد متعارف بیشتر باشد.

چرا انصراف در ما نحن فیه بدوی است؟

زیرا افراد مرئه و رجل متعارف در خارج غالب و خنثائی که در واقع مرد یا زن باشد بسیار کم و نادر است و ندرت نمی‌تواند سبب انصراف از آن شود.

مراد از (و کذا دعوی اشتراط التکلیف بالعلم بتوجّه خطاب تفصیلی ...) چیست؟

پاسخ شیخ از دلیل دوم حضرات اخباری است در مسأله مورد ادّعایشان مبنی بر اینکه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۳۶

۱- مناط در منجّزیت علم اجمالی این است که هریک از اطراف شبهه طوری باشند که اگر علم تفصیلی به همان طرف پیدا کردیم، حتما خطاب منجّز شود و در مورد خنثی این‌جور است. چرا؟ زیرا:

اگر علم به رجولیّت پیدا کند، خطاب رجال متوجّه او می‌شود و اگر به انوثیت علم پیدا کند، خطاب اناث متوجّه او می‌شود.

پس هنگام علم اجمالی باید احتیاط کند.

۲- و یا مناط مؤثر بودن علم اجمالی در این است که نتوانیم در اطراف آن از اصول عملیّه استفاده کنیم، چرا که اجراء اصل در هر طرف معارض با اجراء آن در طرف دیگر است.

پس یا جاری نمی‌شود و یا اگر هم جاری شود، سقوط کرده و نوبت به قانون علم اجمالی و احتیاط می‌رسد که در مورد خنثی مسئله چنین است.

یعنی خنثی.

اگر از یک طرف بگوید: اصل این است که مخاطب به خطابات زنها نیست، از طرف دیگر بگوید:

اصل این است که مخاطب به خطاب مردها نیست، بر اثر علم اجمالی تعارضا و تساقطا.

مراد از (فمسألة الخنثی نظیر المکلّف المردّد بین کونه مسافرا ...) چیست؟

تنظیر و تشبیه خنثی است به مکلّفی که بنا بر فرض تا ۲۴ کیلومتر رفته یک شب در آن مقصد مانده و برگشته و لکن نمی‌داند که آیا وظیفه‌اش قصر است یا اتمام.

آیا مخاطب به خطاب مسافر است یا حاضر؟

که در اینجا احدی قائل نشده که چون مکلّف نمی‌داند مخاطب به کدام یک از این دو دسته است پس آزاد است، خیر بلکه باید احتیاط کند.

یعنی هم باید قصر بخواند و هم اتمام و یا اینکه حد اقل مخیّر بین این دو می‌باشد.

فرق خنثای غیر مشکل با خنثای مشکل چیست؟

خنثی در صورتی غیر مشکل است که از طرفی بتوان فهمید که آیا در واقع مرد است و یا زن.

فی المثل اگر از فرج بول می‌کند و یا اگر حیض می‌شود زن است و اگر از آلت رجولیت بول می‌کند، مرد است.

و امّا خنثی در صورتی مشکله است که قابل تشخیص نیست.

فی المثل یا هر دو آلت را دارد و یا هیچ‌یک را ندارد.

بحث در کدامیک از این دو می‌باشد؟

بحث در خنثای مشکل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۳۷

پس هرکس که علم اجمالی را مؤثر می‌داند، در این مورد هم احتیاط را واجب می‌داند.

پس بر خنثی کشف هریک از قبل و دبر حرام است، تکلّم او با رجال و نسوان بیش از حدّ ضرورت حرام است و کذا یحرم علیه استماع صوتهما و یحرم علیه التزویج و التزوج.

چرا؟

به خاطر وجوب احراز رجولیّت در زوج و انوثیّت در زوجهٔ.

امّا:

هریک از رجال و نساء آزادند و حقّ دارند به خنثی نظر کنند، چرا که پای دو کس در میان آمده و هریک در حقّ خود اصالهٔ الحلیّه جاری کند که این قول مشهور است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۳۸

متن:

الثامن أنّ ظاهر کلام الأصحاب التسویهٔ بین کون الأصل فی کلّ واحد من المشتبهین فی نفسه هو الحلّ أو الحرمهٔ، لأنّ المفروض عدم جریان الأصل فیهما- لأجل معارضته بالمثل-، فوجوده کعدمه.

و یمکن الفرق من المجوّزین لارتکاب ما عدا مقدار الحرام، و تخصیص الجواز بالصورهٔ الأولی، و یحکمون فی الثانیهٔ بعدم جواز الارتکاب، بناء علی العمل بالأصل فیهما، و لا یلزم هنا مخالفهٔ قطعیّهٔ فی العمل، و لا دلیل علی حرمتها إذا لم تتعلّق بالعمل، خصوصا إذا وافق الاحتیاط.

إلّا أنّ استدلال بعض المجوّزین للارتکاب بالأخبار الدالّهٔ علی حلیّهٔ المال المختلط بالحرام، ربّما یظهر منه التعمیم، و علی التخصیص فیخرج عن محل النزاع، کما لو علم بکون إحدی المرأتین أجنبیّهٔ، أو إحدی الذبیحتین میتهٔ، أو أحد المالین مال الغیر، أو أحد الأسیرین محقون الدم، أو کان الإناء ان معلومی النجاسهٔ سابقا فعلم طهارهٔ أحدهما.

و ربّما یقال: إنّ الظاهر أنّ محل الکلام فی المحرّمات المالیّهٔ و نحوها کالنجس، لا فی الأنفس و الأعراض، فیستظهر أنّه لم یقل أحد فیها بجواز الارتکاب، لأنّ المنع فی مثل ذلک ضروریّ.

و فیه نظر.

ترجمه:

تنبیه هشتم: اجتناب از اطراف شبهه چه محکوم به حلیّت باشد و یا حرمت

اینکه ظاهر کلام اصحاب ما (مشهور) تسویه است بین اینکه: اصل در هریک از مشتبهین فی حد نفسه (یعنی با قطع نظر از علم اجمالی) حلیّت باشد و یا حرمت.

زیرا فرض (ما) بر اجرا نشدن اصل در این دو است، به خاطر تعارض کردن (اجراء اصل در این یکی) با مثل خودش (یعنی اجراء اصل در آن یکی که در نتیجه تعارضا و تساقطا، بلکه ما از علم اجمالی و دفع عقاب محتمل استفاده می‌کنیم).

پس وجود اصل مثل عدمش است (و فاقد تأثیر است).

و ممکن است ۱- فرق‌گذاری (میان این دو مورد از جانب کسانی که) ارتکاب ما عدا مقدر الحرام را جایز می‌دانند ۲- و اختصاص

دادن این جواز (ارتکاب و مخالفت با ما) به صورت اوّل، در حالی که حکم می‌کنند به عدم جواز ارتکاب (و موافقت با ما) در صورت دوّم؛ بنا بر عمل به اصالة الحرمة (و یا استصحاب الحرمة)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۳۹

در هر دو، و در اینجا مخالفت قطعیّه در عمل لازم نمی‌آید (چون اجمالا می‌داند یکی حلال و یکی حرام است در هر دو استصحاب الحرمة جاری کرده از هر دو اجتناب می‌نماید و اجتناب مخالفت نیست، شما هم می‌توانید از دو منبع آبی که در اختیارتان هست اجتناب کنید، بله مخالفت التزامیّه لازم می‌آید چرا که وقتی در هر دو استصحاب حرمت جاری کنید، هر دو را حرام دانسته‌ای و حال آنکه یکی از این دو حلال است، پس از جهت اعتقاد مخالفت لازم می‌آید نه از حیث عمل خارجی) و هیچ دلیلی بر حرمت این مخالفت وجود ندارد، زیرا که به عمل تعلّق نمی‌گیرد، به‌ویژه اگر (مخالفت التزامیّه) موافق احتیاط باشد.

جز اینکه از استدلال برخی از مجوّزین ارتکاب، به اخباری که دلالت می‌کند بر حلیّت مال مختلط به حرام، تعمیم ظاهر می‌شود (همان‌طور که ما در مبنای خود قائل به تعمیم شدیم و لذا نظرشان این است که اصل اوّلی در هر دو حرمت باشد و یا در هر دو حلیّت، ارتکاب البعض جایز است) و بنا بر تخصیص (که در این مورد هر دو را حرام بدانند و در آن یکی مورد یکی را جایز)، این مورد از محل نزاع (میان ما و آنها) خارج می‌شود (و آنها نیز با ما موافقت می‌کنند که باید از هر دو اجتناب نمود).[۳۴]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۸ ؛ ص۳۳۹

ر چند مثال برای اینکه بدانیم اصل اوّلی در هر دو حرمت است چنانکه:

- اگر بداند که یکی از این دو زن اجنبیه است و یا (اجمالا بداند) یکی از این دو ذبیحه میته است و یا (اجمالا بداند) یکی از این دو مال، مال غیر است و یا (اجمالا بداند) که یکی از این دو اسیر محقون الدم است، یا دو ظرفی که یکی از آن دو سابقا نجاستش معلوم بود و حالا معلوم می‌شود که یکی پاك شده است، اصل اوّلی در هریك از این امثله و موارد حرمت است.

چه‌بسا گفته می‌شود که محلّ کلام میان ما و خصم ما مبنی بر اینکه احتیاط جایز است یا نه؟ در محرّمات مالیه است (که شبهه محصوره از همین قبیل است و یا مثل این قبیل) مثل نجس، و نه از قبیل نفوس و اعراض.

پس چنین تصوّر می‌شود که احدی در این نفوس و اعراض به جواز ارتکاب قائل نشده است، چرا که حرمت در این‌گونه موارد ضروری است.

البتّه در این مسئله نظر و ایرادی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۴۰

تشریح المسائل

مقدّمة بفرمائید در باب علم اجمالی چند مبنا وجود دارد؟

سه مبنا:

۱- مشهور معتقدند که علم اجمالی بالجمله مؤثر است.

یعنی هم مخالفت قطعیه آن حرام است، هم موافقت قطعیّه آن واجب.

۲- گروهی معتقدند که علم اجمالی بلااثر و کالجهل رأسا است.

پس نه موافقت قطعیه با آن واجب است و نه مخالفت قطعیه‌اش حرام.

۳- برخی معتقدند که علم اجمالی فی الجملة مؤثر است و نه بالجمله.

یعنی مخالفت قطعیّه‌اش حرام است ولی موافقت قطعیّه‌اش واجب نیست و به عبارت دیگر ارتکاب ما عدای مقدار حرام جایز است.

در چه صورت اطراف شبهه در باب علم اجمالی با قطع نظر از علم اجمالی مجرای اصالهٔ الحلیه‌اند؟

در صورتی که هریک از اطراف شبهه مشکوک به شک بدوی باشند اصالهٔ الحلیهٔ در آن جاری می‌شوند.

و گاهی نیز اطراف شبهه با قطع نظر از علم اجمالی محکوم به حرمت و مجرای اصالهٔ الحرمهٔ می‌باشند.

یعنی در اثر استصحاب مثلاـ یا جهات دیگر حکم به حرمت آنها می‌شود و لکن اکنون علم اجمالی داریم که احدهما حلال و دیگری حرام است.

با توجه به مطالب فوق مراد از (التسویهٔ بین کون الاصل فی کلّ واحد من المشتبهین ...) چیست؟

این است که با قطع نظر از علم اجمالی فرق نمی‌کند که اطراف شبهه محکوم به حلیّت باشند و یا حرمت، وقتی علم اجمالی حاصل شد، باید از همه اطراف اجتناب نمود.

پس ادلّه‌ای که بر منجّزیّت علم اجمالی و وجوب احتیاط دلالت می‌کرد عمومیّت داشته و هر دو صورت مزبور را شامل می‌شود.

مسأله مورد بحث بنا بر مبنای سوم چگونه است؟

۱- یک قول این است که میان دو بخش مسئله فرق گذاشته بگوئیم:

- در قسمت اوّل که اطراف شبهه با قطع نظر از علم اجمالی محکوم به حلیّت باشد، پس حصول علم اجمالی، باید از آن مقداری که حرام است اجتناب نمود و نه بیشتر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۴۱

- در قسمت دوّم که اطراف شبهه با قطع نظر از علم اجمالی محکوم به حرمت باشد، از هر دو طرف شبهه باید اجتناب نمود. لکن نه بر اساس علم اجمالی بلکه بر اساس جریان اصالهٔ الحرمهٔ.

پس مراد از (و لا یلزم هنا مخالفهٔ قطعیّهٔ فی العمل ...) چیست؟

پاسخ به یک اشکال است مبنی بر اینکه:

با وجود علم اجمالی اجراء اصول عملیّه در اطراف شبهه مبتلای به معارض است و نمی‌توان آن را جاری کرد؟

پاسخ به اشکال مزبور در متن فوق چیست؟

این است که اشکال مورد نظر وارد نیست، زیرا جریان اصل در هرجائی مستلزم مخالفت قطعیّه عملیه نیست و آنجائی که از اجراء اصل مخالفت قطعیه عملیه پیش نیاید، اجرای آن بلامانع است.

بله، حد اکثر ممکن است یک مخالفت التزامیه‌ای پیش آید که آن‌هم مانعی ندارد.

نظر جناب شیخ در این مورد چیست؟

این است که در این بخش این گروه با ما موافق‌اند و هر دو قائل به وجوب احتیاط هستیم منتهی ما روی قانون علم اجمالی و آنها روی اجراء اصلین.

۲- قول دیگر این است که بگوئیم:

پس از حصول علم اجمالی تنها از مقدار حرام باید اجتناب نمود و ما عدای حرام را می‌توان مرتکب شد.

همان‌طور که در مال مختلط به حرام که اصل اوّلی در آن حرمت است، مع ذلک امام علیه السّلام ارتکاب ما عد الحرام را جایز دانست.

پس مراد از (ان محلّ الکلام فی المحرّمات المالیّهٔ و نحوها ... الی آخر) چیست؟

بیان عقیده محقّق قمی است در تفصیل میان مواردی که از قبیل اموال باشد با مواردی که از قبیل اعراض و نفوس باشد و لذا

می گوید:

اختلافات مربوط به امور مالی است و لکن در بخش دوم که از قبیل اعراض و نفوس است بالضروره باید اجتناب نمود.

عبارهٔ اخری و تلخیص مطلب بصورت یک گفتمان جناب شیخ مسئله مورد بحث در تنبیه هشتم چیست؟

این است که:

۱- تارهٔ اطراف شبهه محصوره با قطع نظر از علم اجمالی جای اجرای اصالهٔ الاباحهٔ و البراءهٔ است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۴۲

فی المثل: دو ظرف سرکه در منزل شما وجود دارد که مشکوک به شک بدوی می‌شوند یعنی شما شک می کنی که آیا این یکی اناء خمر گردید، یا نه؟ آیا آن یکی اناء خمر گردید یا نه؟

در اینجا اصل، اصالهٔ الاباحهٔ و الحلیّهٔ و یا استصحاب الحلیّه است.

حال:

- علم اجمالی پدید می‌آید که یکی از دو اناء خمر گردیده است.

۲- تارهٔ اطراف شبهه محصوره با قطع نظر از علم اجمالی محلّ اجرای اصالهٔ الحرمهٔ است.

فی المثل:

دو ظرف خمر وجود دارد که هر دو مشکوک به شک بـدوی است، یعنی فرد نمی‌دانـد که این یکی ظرف سرکه شده است یا آن یکی ظرف؟

در اینجا اصل، اصالهٔ الحرمهٔ او النجاسهٔ است.

حال:

علم اجمالی حاصل می‌شود که یکی خلّ است و یکی خمر.

جناب شیخ انّما الکلام در اینجا چیست؟

این است که آیا در این دو مورد که یکی از مشتبهین فی حد نفسه اصالهٔ الحلیّه و یا فی حد نفسه اصالهٔ الحرمهٔ دارد تفاوتی وجود دارد و یا اینکه تأثیری در حکم علم اجمالی ندارد؟

جناب شیخ نظر شما در این مورد چیست؟

به نظر مـا هیـچ فرقی در اینکه اصـل در هریـک از مشـتبهین فی حـد نفسه (یعنی با قطع نظر از علم اجمالی) حلیّت باشـد و یا حرمت وجود ندارد.

به عبارت دیگر هیچ تأثیری در حکم علم اجمالی ندارد.

فی المثل:

دو ظرف وجـود دارد و شـما اجمالاـ می‌دانی کـه یکی خـلّ اسـت و یکی خمر به حکم این علم اجمـالی شـما مـوظفی که از هر دو اجتنـاب کنی، اعم از اینکه هر دو ظرف خـلّ بـوده، یکی از آن دو خمر شـده باشـد و یـا هر دو ظرف خمر بوده یکی از آن دو خلّ شده باشد.

جناب شیخ چرا اگر کلّ من المشتبهین فی حد نفسه اصالهٔ الحلیهٔ داشته باشد و یا اصالهٔ الحرمهٔ تأثیر در حکم علم اجمالی ندارد؟

زیرا مـا در مورد علم اجمالی از اصل اسـتفاده نمی‌کنیم تا به دنبال این باشـیم که آیا اصل حلیّت را ایجاب می‌کنـد و یا اصل حرمت را. چون که اجرای اصلین در اینجا نتیجه‌اش تعارض است و تساقط.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۴۳

اما آنچه در صحنه است:

۱- شما هستید و علم اجمالی.

۲- علم اجمالی از باب دفع عقاب محتمل منجّز تکلیف است.

پس از هر دو ظرف باید اجتناب کنید.

خلاصه اینکه بر مبنای ما فرقی نمی‌کند که مقتضای اصل، حلیّت باشد و یا حرمت.

جناب شیخ چه کسانی در اینجا بین این دو مورد فرق گذاشته‌اند؟

مخالفین ما.

مخالفین شما در این مورد چه کسانی هستند که در علم اجمالی احتیاط را لازم نمی‌دانند؟

دو گروه هستند:

۱- عدّه‌ای می‌گویند: علم اجمالی کالجهل رأسا است که قبلا بحث آن گذشت.

۲- عدّه‌ای می‌گویند: ارتکاب ما عدا مقدار الحرام جایز است، همان‌هایی که در مورد انائین مشتبهین و علم اجمالی می‌گفتند: یکی بر تو حلال، دیگری هم بر تو حرام.

حال ممکن است این دسته اخیر میان این دو مورد قائل به فرق شوند.

چرا این گروه در اینجا قائل به فرق شده‌اند؟

زیرا این‌ها از اصل استفاده می‌کنند.

چطور؟

می‌گویند: ما که می‌گفتیم ارتکاب ما عدا مقدار الحرام جایز است، در جائی می‌گفتیم که مقتضای اصل در هر دو اصالهٔ الحلیه باشد.

امّا اگر مقتضای اصل فی کلا المشتبهین، حرمت باشد قائل به ارتکاب ما عدا مقدار الحرام نیستیم، بلکه در هریک از اطراف شبهه اصل حرمت را جاری کرده و اجتناب می‌کنیم. یعنی اصل حرمت در این یکی اناء و اصل حرمت در آن یکی اناء.

جناب شیخ خلاصه کلام؟

۱- بر مبنای ما تفاوتی میان دو مورد وجود ندارد و احتیاط از هر دو طرف واجب است.

۲- بر مبنای مخالفین که قائل به ارتکاب ما عدا مقدار الحرام‌اند ممکن است در یک مورد اجازه ارتکاب بعض را بدهند و در یک مورد اجازه ارتکاب بعض را ندهند.

امّا جناب شیخ مخالفین شما از اصل استفاده نکرده‌اند؟

چرا؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۴۴

زیرا برای ارتکاب ما عدا مقدار الحرام ادلّه دیگری نیز وجود دارد.

مثال بزنید؟

مثل آنجائی که شخص اموال حلال مختلط به حرام داشت، کسی از او مقداری مال گرفت از امام علیه السّلام سؤال شد که آیا این شخص حقّ دارد از این مال مشتبه بگیرد یا نه؟

امام فرمودند: عیبی ندارد.

و لذا از این دلیل استفاده کرده می‌گویند یجوز ارتکاب ما عدا مقدار الحرام.

- حال بفرمائید این مورد اموال از قبیل کدامیک از دو مورد فوق است، آیا از حلیّت یکی از آن دو است و یا از حرمت یکی از آن دو؟

- هریک که باشد اصل اوّلی در آن حرمت است و ما تفاوتی در اینجا قائل نیستیم.

جناب شیخ حاصل کلام شما در رابطه با این مخالفین و عقیده آنها در این مسئله چیست؟

این است که مخالف ما:

۱- اگر در این مورد که مقتضای اصل اوّلی در هر دو حرمت است، اجتناب از هر دو را لازم بدانند، با ما موافق است، چون ما هم احتیاط را لازم می‌دانیم.

۲- و اگر در موردی که اصل اوّلی در هر دو اقتضای حلیّت دارد، اجتناب و احتیاط را لازم ندانند با ما مخالف است چون ما در چنین موردی احتیاط را لازم می‌دانیم.

پس آنجا که اصل اوّلی اقتضاء می‌کند حلیّت هر دو را با ما خصم‌اند و آنجا که اصل اوّلی اقتضاء می‌کند حرمت را با ما موافق‌اند.

منتهی ما از هر دو طرف اجتناب می‌کنیم به‌عنوان احتیاط، آنها اجتناب می‌کنند از دو طرف بعنوان استصحاب الحرمه.

یعنی در هر دو طرف استصحاب الحرمهٔ جاری می‌کنند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۴۵

متن:

التاسع أنّ المشتبه بأحد المشتبهین حکمه حکمهما، لأنّ مقدّمهٔ المقدّمهٔ مقدّمهٔ، و هو ظاهر.

ترجمه:

تنبیه نهم حکم (شیء) مشتبه به یکی از مشتبهین، حکم مشتبهین است

، چرا که مقدّمه مقدّمه، خود مقدّمه است و این مطلب روشنی است.

تشریح المسائل

حاصل مطلب در تنبیه مزبور چیست؟

این است که:

۱- گاهی ما علم اجمالی داریم که احد الشیئین نجس است و باید از باب مقدّمه علمیه از هر دو اجتناب نمود.

۲- امّا گاهی شیء دیگری به احد المشتبهین مشتبه می‌شود، حال انّما الکلام این است که در اینجا چه باید کرد؟

جناب شیخ تکلیف در اینجا چیست؟

باید از این شیء سوم هم اجتناب نمود.

چرا؟

زیرا:

۱- اجتناب از شیء سوّم مقدّمه‌ای است برای اجتناب از احد المشتبهین.

۲- اجتناب از مشتبه مقدّمه‌ای است برای اجتناب از حرام واقعی.

۳- مقدّمه مقدّمه، خود مقدّمه است.

پس: باید از هر سه یا چهار و یا ... اجتناب نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۴۶

متن:

المقام الثانی فی الشبهة الغیر المحصورة و المعروف فیها: عدم وجوب الاجتناب.

و یدلّ علیه وجوه:

الأوّل:

الإجماع الظاهر المصرّح به فی الروض و عن جامع المقاصد، و ادّعاه صریحا المحقّق البهبهانی فی فوائده- و زاد علیه نفی الرّیب فیه، و أنّ مدار المسلمین فی الأعصار و الأمصار علیه- و تبعه فی دعوی الإجماع غیر واحد ممّن تأخّر عنه، و زاد بعضهم دعوی الضرورة علیه فی الجملة، و بالجملة: فنقل الإجماع مستفیض، و هو کاف فی المسألة.

الثّانی:

ما استدلّ به جماعة: من لزوم المشقّة فی الاجتناب. و لعلّ المراد به لزومه فی أغلب أفراد هذه الشبهة لأغلب أفراد المکلّفین، فیشمله عموم قوله تعالی: یُرِیدُ اللَّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ، و قوله تعالی: ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ، بناء علی أنّ المراد أنّ ما کان الغالب فیه الحرج علی الغالب فهو مرتفع عن جمیع المکلّفین حتّی من لا حرج بالنسبة إلیه.

و هذا المعنی و إن کان خلاف الظاهر، إلّا أنّه یتعیّن الحمل علیه، بمعونة ما ورد: من إناطة الأحکام الشرعیّة الکلیّة- وجودا و عدما- بالعسر و الیسر الغالبین.

و فی هذا الاستدلال نظر، لأنّ أدلّة نفی العسر و الحرج من الآیات و الرّوایات لا تدل إلّا علی أنّ ما کان فیه ضیق علی مکلّف فهو مرتفع عنه، و أمّا ارتفاع ما کان ضیقا علی الأکثر عمّن هو علیه فی غایة السهولة، فلیس فیه امتنان علی أحد، بل فیه تفویت مصلحة التکلیف من غیر تدارکها بالتسهیل.

و أمّا ما ورد: من دوران الأحکام مدار السهولة علی الأغلب، فلا ینفع فیما نحن فیه، لأنّ الشبهة الغیر المحصورة لیست واقعة واحدة حکم فیها بحکم حتّی یدعی أنّ الحکم بالاحتیاط فی أغلب مواردها عسر علی أغلب الناس، فیرتفع حکم الاحتیاط فیها مطلقا، بل هی عنوان لموضوعات متعدّدة لأحکام متعدّدة، و المقتضی للاحتیاط فی کلّ موضوع هو نفس الدلیل الخاص التحریمی الموجود فی ذلک الموضوع، و المفروض أنّ ثبوت التحریم لذلک الموضوع مسلّم، و لا یرد منه حرج علی الأغلب، و أنّ الاجتناب فی صورة اشتباهه أیضا فی غایة الیسر، فأیّ مدخل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۴۷

للأخبار الواردة فی أنّ الحکم الشرعی یتبع الأغلب فی الیسر و العسر.

و کأنّ المستدلّ بذلک، جعل الشبهة الغیر المحصورة واقعة واحدة مقتضی الدلیل فیها وجوب الاحتیاط لو لا العسر، لکن لمّا تعسّر الاحتیاط فی أغلب الموارد علی أغلب الناس حکم بعدم وجوب الاحتیاط کلیّة.

و فیه: أنّ دلیل الاحتیاط فی کلّ فرد من الشبهة لیس إلّا دلیل حرمة ذلک الموضوع.

نعم، لو لزم الحرج من جریان حکم العنوان المحرّم الواقعی فی خصوص مشتبهاته الغیر المحصورة علی أغلب المکلّفین فی أغلب الأوقات- کأن یدعی: أنّ الحکم بوجوب الاجتناب عن النجس الواقعی مع اشتباهه فی أمور غیر محصورة، یوجب الحرج الغالبی- أمکن التزام ارتفاع وجوب الاحتیاط فی خصوص النجاسة المشتبهة.

لکن لا یتوهّم من ذلک: اطّراد الحکم بارتفاع التحریم فی الخمر المشتبه بین مائعات غیر محصورة، و المرأة المحرّمة المشتبهة فی ناحیة مخصوصة، إلی غیر ذلک من المحرّمات.

و لعلّ کثیرا ممّن تمسّک فی هذا المقام بلزوم المشقّة أراد المورد الخاص، کما ذکروا ذلک فی الطهارة و النجاسة.

هذا كلّه، مع أنّ لزوم الحرج فی الاجتناب عن الشبهة الغیر المحصورة الّتی یقتضی الدلیل المتقدّم وجوب الاحتیاط فیها، ممنوع.

و وجهه: أنّ كثیرا من الشبهات الغیر المحصورة لا یكون جمیع المحتملات فیها مورد ابتلاء المكلّف، و لا یجب الاحتیاط فی مثل هذه الشبهة و إن كانت محصورة كما أوضحناه سابقا، و بعد إخراج هذا عن محلّ الكلام فالإنصاف: منع غلبة التعسّر فی الاجتناب.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۴۸

ترجمه:

مقام دوّم: در شبهه غیر محصوره

معروف (از نظر حکم) در شبهه غیر محصوره واجب نبودن احتیاط (از اطراف شبهه) است و چند وجه بر این عدم وجوب دلالت دارند:

وجه اوّل:

اینکه اجماع (بر این عدم وجوب) ظاهر است و تصریح شده است به آن در کتاب روض الجنان شهید ثانی و به نقل از محقّق در جامع المقاصد (یعنی از حیث نقل مسلم و از نظر اجماع محصّل، الظاهر است) و محقّق بهبهانی در کتاب فوائدش صراحتا ادّعای این اجماع را نموده و بر این ادّعا افزوده است که (نه تنها) شکی در این عدم وجوب احتیاط وجود ندارد (بلکه) ملاک عمل مسلمانان در تمام اعصار و امصار بر این بوده است (که در غیر محصوره احتیاط نکنند) و در این ادّعای اجماع بسیاری از کسانی که متأخّر از او هستند، او را پیروی کرده‌اند و برخی از آنها اجمالا بر این اجماع دعوی ضرورت نموده‌اند (که از اجماع هم بالاتر است).

خلاصه اینکه:

نقل اجماع به حد استفاضه رسیده (و علاوه برآن مسئله محفوف به قرائن است) و این مطلب در این مسئله کفایت می‌کند.

اجتناب از اطراف شبهه مستلزم مشقت است وجه دوّم:

اینکه جماعتی استدلال کرده‌اند به این (عدم وجوب اجتناب) به (سبب) لزوم مشقّت (یعنی عسر و حرج) در (اثر) اجتناب (از اطراف شبهه غیر محصوره).

و شاید مراد از لزوم (مشقّت) لزوم آن در اغلب افراد شبهه غیر محصوره برای اغلب مردم است.

پس عموم این قول خدای تعالی که می‌فرماید:

یُرِیدُ اللَّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ و این قول خدای تعالی که می‌فرماید:

ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ شامل این (عدم وجوب) می‌شود.

بنا بر اینکه مراد از (نفی عسر و حرج) این است که هر چیزی که غالبا برای اغلب مردم حرج‌آور است، از تمام مکلّفین حتّی کسی که هیچ حرجی نسبت به آن برایش پیش نمی‌آید برداشته شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۴۹

و این معنا (ی کلّی و قانونی) اگرچه خلاف ظاهر (آیه) است (چون ظاهر آیه این است که عسر و حرج شخصی ملاک است یعنی برای هرکسی که عسر و حرج دارد احتیاط نکند و برای هرکسی که دارای عسر و حرج است احتیاط کند)، ولی ما ناچاریم که آیه شریفه را این‌چنین معنا کنیم، به قرینه آنچه وارد شده از اناطه (و دائر مدار بودن) احکام شرعیّه کلیّه، وجودا و عدما به عسر و یسر غالبیّین (بدین معنا که هرجا عسر غالب است، نبود و در هرجا که یسر غالب است بود اگرچه استثناء شخصی هم در آن هست).

و در این استدلال مناقشه‌ای وجود دارد؛

زیرا ادلّه نفی عسر و حرج در آیات و روایات دلالت ندارند جز این مقدار که، هر عملی که برای هر کسی عسر و حرج دارد، آن تکلیف و عمل از او برداشته می‌شود و اما برداشتن آنچه (یعنی وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره‌ای که) برای اکثر مشقّت دارد، از کسی که احتیاط برای او در نهایت آسانی است، در این برداشتن امتنانی بر کسی نیست، بلکه در این برداشتن تفویت مصلحت تکلیف (از آن فرد) است بدون جبران این مصلحت، با مصلحت تسهیل (پس آیات و روایاتی که در مورد عسر و حرج می‌بینید، مرادشان عسر و حرج موردی و شخصی است چه اغلبی باشد و چه مطلق و حساب هرکسی به تناسب حال خودش می‌باشد، فی المثل برای ۹۹۹ نفر عسر دارد لکن برای یک نفر یسر دارد، خوب این یک نفر باید احتیاط بکند و آن ۹۹۹ نفر احتیاط نکنند، مثل مسئله وضو، روزه و ...).

و اما آنچه وارد شده است که دوران احکام دائر مدار سهولت است علی الاغلب (یعنی حدیثی که فرمود: احکام خدا وجودا و عدما دائر مدار عسر و یسر غالبیین است) نفعی در ما نحن فیه (یعنی شبهه غیر محصوره) ندارد، زیرا شبهه غیر محصوره یک مسئله واحده (مثل الخمر حرام) نیست که در آن به حکمی، حکم شده باشد تا ادّعا شود که حکم به احتیاط در اغلب مواردش بر اغلب مردم عسر (و مشکل‌آور) است.

پس حکم احتیاط در آن برداشته می‌شود مطلقا (حتی برای کسی که در عسر و حرج نبوده است)، بلکه شبهه غیر محصوره (مثل شبهه محصوره) عنوانی است برای موضوعات متعدّده و مختلفه (مثل خمر، غصب، ربا ...) برای احکام متعدّده و مقتضی برای احتیاط در هر موضوعی، همان دلیل خاصّ تحریمی موجود در آن موضوع است و فرض این است که ثبوت تحریم برای آن موضوع قطعی است (یعنی فرض این است که خدا خمر را حرام فرموده، غصب را حرام فرموده و ...) و (فرض این است که) از این تحریم، حرجی بر اغلب مکلّفین وارد نمی‌شود و احتیاط و اجتناب در صورت مشتبه شدن (چه محصوره، چه غیر محصوره) در نهایت آسانی است.

پس اخبار وارده چه ربطی و مدخلیّتی دارد در اینکه حکم شرعی اغلب از عسر و یسر تبعیت می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۵۰

- گویا استدلال‌کننده (به قاعده عسر و حرج)، شبهه غیر محصوره را واقعه واحده‌ای قرار داده که مقتضای دلیل در آن در صورتی که عسر در آن نباشد، وجوب احتیاط است لکن وقتی احتیاط در اغلب موارد برای اغلب مردم تعسّر و مشقّت داشت، بطور کلّی حکم به عدم وجوب احتیاط در آن شده است.

پاسخ در این (محاسبه) اشکالی است مبنی بر اینکه:

دلیل وجوب احتیاط در هر فردی از این شبهه نیست، مگر دلیل حرمت آن موضوع (یعنی یکجا اجتنب عن الخمر است، یکجا اجتنب عن الغصب است و یکجا اجتنب عن الربا و ...).

بله، اگر از جریان حکم عنوان محرّم واقعی (مثل اجتنب عن الخمر) در خصوص مشتبهات غیر محصوره، بر اغلب مکلّفین در اغلب اوقات حرج لازم آید، مثل اینکه ادّعا شود که حکم به وجوب اجتناب از نجس واقعی در صورت مشتبه شدن آن در شبهه غیر محصوره موجب حرج غالبی است، لزوم برداشتن وجوب احتیاط در خصوص این نجاست مشتبه ممکن است.

لکن (از این مطلب که عسر غالبی تنها در باب نجس و متنجّس مورد ادّعا قرار گرفت) توهّم پیش نیاید که اطراد و شیوع (قانونی) حکم به برداشتن حرمت در خمر مشتبه میان مایعات غیر محصوره و یا در مرئه محرّمه مشتبه در ناحیه مخصوصه الی غیرذلک از محرّمات است (یعنی عسر غالبی در شبهه غیر محصوره حالت قانونی به خود نگرفته است).

- و شاید بسیاری از کسانی که در این مقام به لزوم مشقّت تمسّک کرده‌اند، مورد خاصّ (یعنی همان باب طهارت و نجاست را) اراده کرده‌اند، چنانکه این مسئله را (تنها) در باب طهارت و نجاست ذکر نموده است. این بود تمام مطلب.

در صورتی که لزوم عسر و حرج در احتیاط (کردن) در شبهه غیر محصوره‌ای که دلیل متقدّم (علم اجمالی) وجوب احتیاط را در آن تقاضا می کند، ممنوع است.

و وجه (این عدم حرج) این است که:

بسیاری از شبهات غیر محصوره، بیشتر از محتملات در آن محلّ ابتلاء مکلّف نمی‌باشد. و لذا احتیاط در مثل این شبهه، اگرچه محصوره هم باشد، واجب نیست، چنانکه سابقا آن را توضیح دادیم و بعد از خارج کردن این (۹۵/ ۰) از محلّ بحث انصاف منع غلبه عسر و حرج در این احتیاط و اجتناب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۵۱

تشریح المسائل

بحث تاکنون پیرامون چه بود؟

در رابطه با علم اجمالی و شبهه موضوعیّه تحریمیّه پیرامون شبهات محصوره بود که تحت مقام اوّل مورد بررسی قرار گرفت.

بحث در مقام ثانی راجع به چیست؟

شبهات غیر محصوره.

چه مباحثی در رابطه با شبهه غیر محصوره مطرح است؟

یکی در رابطه با حکم شبهه غیر محصوره.

یکی هم در رابطه با موضوع شبهه غیر محصوره و یا بیان میزان در محصوره و غیر محصوره بودن شبهه است.

در رابطه با حکم شبهه غیر محصوره چه مباحثی مطرح است؟

یکی در رابطه با موافقت قطعیّه با علم اجمالی در باب شبهات غیر محصوره است.

- و یکی اینکه برفرض عدم وجوب احتیاط آیا مخالفت قطعیّه و ارتکاب همه اطراف جایز است یا نه؟

به عبارت دیگر: در رابطه با بیان حکم در دو مرحله بحث می‌شود:

۱- آیا در شبهات غیر محصوره نیز مانند محصوره احتیاط واجب است یا نه؟

۲- برفرض عدم وجوب احتیاط و موافقت قطعیّه آیا مخالفت قطعیّه جایز است یا نه فقط باید به مقدار حرام اجتناب نمود؟ و ارتکاب ما بقی جایز است؟

با توجه به مقدّمه فوق و سؤال مرحله اوّل مراد از (و المعروف فیها: عدم وجوب الاجتناب) چیست؟

پاسخ به سؤال اوّل است مبنی بر اینکه:

مشهور اصولیین بر این اعتقادند که علم اجمالی در باب شبهه غیر محصوره نسبت به وجوب موافقت قطعیّه مؤثر نیست و سبب وجوب احتیاط نمی‌شود، چنانکه شیخنا نیز در اثبات این مدّعا چند دلیل از اصولیین را مورد بررسی و نقد قرار داده است.

به عبارت دیگر:

در صورتی که شبهه، غیر محصوره باشد مثلا ۱۰۰۰ ظرف وجود داشته باشد در حالی که شما اجمالا می‌دانی یکی از این ۱۰۰۰ اناء نجس است و یا غصبی است و یا خمر است و یا ربوی است، در چنین جائی احتیاط از تمام اطراف شبهه واجب نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۵۲

منتهی بحث در این است که ببینیم:

اگر از این طرف احتیاط واجب نشد آیا از آن طرف مخالفت قطعیّه جایز است یا نه؟

یعنی آیا می‌شود همه این ۱۰۰۰ تا ظرف را مرتکب شد یا نه؟ و یا اگر احتیاط از این طرف واجب نیست، آیا مخالفت قطعیّه هم از آن طرف جایز نبوده و باید مقدار حرامش را کنار زد؟

خلاصه آنچه فعلا در اینجا محلّ بحث است عدم وجوب احتیاط است در شبهه غیر محصوره.

حاصل پاسخ به مسئله مزبور چیست؟

این است که همان‌طور که در شبهه محصوره گفته شد احتیاط واجب است، در شبهه غیر محصوره نیز احتیاط واجب نیست. یعنی ارتکاب اطراف شبهه ما عدا مقدار الحرام، جایز است.

مراد از (الاجماع الظاهر المصرّح به فی الروض ... الخ) چیست؟

بیان اوّلین دلیل بر عدم وجوب احتیاط است در شبهه غیر محصوره است.

بدین معنا که برخی با صراحت مدّعی اجماع شده‌اند و کلمات برخی ظهور دارد در اینکه بالاجماع در ما نحن فیه احتیاط واجب نیست.

جناب شیخ مگر در مباحث ظنّ به این نتیجه نرسیدید که اجماع منقول ارزش نداشته و مستقلا حجّت نمی‌باشد؟

بله، اگر این اجماع منقول به خبر واحد مجرد بود سخن شما درست بود و لکن این اجماع در ما نحن فیه:

۱- اجماع منقوله به خبر واحد مجرّد نیست، یعنی اگرچه به حد تواتر نرسیده و لکن منقول به خبر مستفیض است که ناقلانش بیش از سه نفر و افرادی از قبیل شهید ثانی، محقّق ثانی و آقا وحید بهبهانی می‌باشند.

۲- این اجماع از اجماعات منقوله‌ای است که محفوف به امارات و قرائنی از قبیل شهرت محصّله، سیره مسلمانان در اعصار و امصار و ادّعای ضرورت در برخی مصادیق شبهه غیر محصوره است.

پس این اجماع همراه با این قرائن و امارات می‌تواند کار یک دلیل را انجام دهد.

۳- از آنجا که بحث از شبهات موضوعیّه در علم اصول بحثی استطرادی است، این مسئله در ما نحن فیه یک مسأله فرعیّه فقهیّه است.

در نتیجه یک چنین اجماعی با وجوب چنین امارات و قرائنی، برای چنین مسأله‌ای کافی است.

مراد از (ما استدلّ به جماعة: من لزوم المشقة فی الاجتناب ...) چیست؟

بیان دوّمین دلیل در اثبات عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره است از جانب اصولیین مبنی بر اینکه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۸، ص: ۳۵۳

۱- احتیاط در شبهات غیر محصوره مستلزم عسر و حرج است.

۲- هر حکمی که مستلزم عسر و حرج باشد در اسلام مرتفع است.

پس: احتیاط در شبهه غیر محصوره مرتفع است و واجب نیست.

مراد از عسر و حرج شخصی و نوعی چیست؟

۱- عسر و حرج شخصی بدین معناست که اگر حکمی و تکلیفی در هرجائی و برای هرکسی حرجی شود و عسرآور، از دوش او برداشته می‌شود و ربطی به اشخاص دیگر ندارد.

به عبارت دیگر:

عسر و حرج شخصی، یک قانون کلّی نیست که در حقّ همه افراد ثابت شود.

مثل وضو که اگر برای کسی عسر و حرج‌آور باشد بر او واجب نیست و برای کسی که حرجی و عسرآور نباشد واجب است.

۲- عسر و یسر نوعی و غالبی بدین معناست که:

۱- در هرجا که تکلیفی برای نوع مردم مشقّت‌آور باشد به صورت یک قانون کلّی از دوش همگان برداشته شده است، اعم از اینکه این تکلیف:

- یک تکلیف وجوبی باشد مثل روزه در سفر و قصر در مسافرت.

- و یا یک تکلیف تحریمی باشد مثل حرمت و نجاست استفاده از حدید.

۲- و در هرجا حکمی برای نوع مردم یسرآور و آسان باشد در حقّ همه افراد جعل می‌شود، اگرچه تعدادی که همین تکلیف هم برای آنها عسرآور است استثناء می‌شوند.

با توجه به مطالب فوق مستدل کدامیک از دو معنای فوق را از آیات عسر و حرج مدّ نظر دارد؟

می گوید:

هذا المعنی و ان کان خلاف الظاهر، الّا انّه یتعیّن الحمل علیه ...

یعنی ما ناچاریم که این آیات را بر احتمال و یا معنای دوّم یعنی نوعی و غالبی که خلاف ظاهر هم هست حمل کنیم، چرا که روایات بسیاری وارد شده مبنی بر اینکه احکام الهی دائر مدار عسر و یسر نوعی و غالبی است و نه نادری، اگرچه متبادر به ذهن از آیات مذکور، عسر و حرج شخصی است.

یعنی:

- هرجا که عسر غالبی باشد حکم تکلیفی وجوب و یا حرمت از همه مرتفع می‌شود.

- و هرجا که یسر غالبی باشد آن حکم تکلیفی چه وجوبی باشد چه تحریمی جعل می‌شود.

حال می گوئیم:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۵۴

به واسطه این روایات عسر و حرج غالبی، از آن آیات برداشت می‌شود.

در ما نحن فیه نیز، احتیاط در بیشتر شبهات غیر محصوره برای اغلب مردم حرجی است.

در نتیجه: ما نحن فیه یعنی احتیاط در شبهات غیر محصوره نیز مشمول این آیات است.

پس: احتیاط در شبهات غیر محصوره برداشته شده و واجب نیست.

مراد از (لانّ أدلّهٔ نفی العسر و الحرج ... الخ) چیست؟

اوّلین پاسخ شیخ است از استدلال مزبور مبنی بر اینکه:

چنانکه خود شمای مستدل هم معترف هستید، این آیات، ظهور در عسر و حرج شخصی دارند و نه نوعی.

و لذا اگر معیار عسر و حرج شخصی باشد دیگر میان شبهه محصوره و غیر محصوره و بلکه میان شبهات و واجبات و محرّمات مسلّمه فرقی وجود ندارد.

در نتیجه با آمدن عسر و حرج، تکلیف از دوش همان شخص برداشته می‌شود.

پس شمای مستدل با آن توجیه نمی‌توانید عدم وجوب احتیاط را در خصوص شبهه غیر محصوره را اثبات کنید.

مراد از (و امّا ارتفاع ما کان ضیقا علی الاکثر عمّن هو علیه ... الخ) چیست؟

دوّمین پاسخ شیخ است از استدلال مزبور مبنی بر اینکه:

۱- ادلّه عناوین ثانویه مثل قانون لا ضرر حدیث رفع، ادلّه عسر و حرج عموما در مقام امتنان صادر شده‌اند آن‌هم امتنان بر تمام امّت و نه بر صنف و یا گروه خاصّی.

۲- ورود این ادلّه در مقام امتنان مقتضی حمل عسر و حرج شخصی است.

یعنی بگوئیم: احتیاط برای هر شخصی و در هرجائی که در اثر فلان عمل مستلزم عسر باشد، خدا بر او منّت گذاشته و آن تکلیف را از دوش او برداشته، لکن برای هرکسی که این تکلیف یسر دارد جعل گردیده و ثابت است، چرا که او را به مصالح واقعیّه می‌رساند.

مراد شیخ از مطلب مذکور چیست؟

این است که:

این‌گونه نیست که اگر حکمی و تکلیفی برای اغلب مردم عسرآور باشد از دوش همه برداشته شود، چرا که این امتنان بر تمام امّت نیست.

فی المثل اگر احتیاط برای ۹۰۰ نفر عسرآور باشد و برای ۱۰۰ نفر یسرآور، در صورتی که شما تکلیف را از دوش همه برداشتید، برای ۹۰۰ نفر مصلحت تسهیل درست کرده‌اید و لکن برای ۱۰۰ نفر که انجام

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۵۵

تکلیف برایش آسان است، مصلحت واقع را تفویت کرده‌اید، بدون اینکه آن را با مصالح تسهیل جبران کنید و این خلاف امتنان است.

پس مراد از (و امّا ما ورد: من دوران الاحکام مدار السهولة علی الاغلب ...) چیست؟

سوّمین پاسخ شیخ از استدلال حضرات است مبنی بر اینکه:

جناب مستدل شما مدّعی شدید که باید آیات عسر و حرج را بر عسر و حرج نوعی و غالبی حمل نمود، سپس در اثبات این مدّعی به اخبار رسیده از ائمه علیهم السلام استشهاد کرده گفتید این اخبار دلالت دارند بر اینکه:

۱- احکام الهیّه دائر مدار عسر و یسر غالبی است.

۲- این دلالت روایات خود قرینه‌ای است بر اینکه مراد از آیات عسر و حرج غالبی است.

۳- احتیاط در شبهه غیر محصوره در غالب موارد برای اغلب مردم حرجی است.

پس احتیاط در شبهه غیر محصوره بر اساس آیات مزبور از عهده همگان برداشته شده است.

امّا:

این روایات نمی‌تواند شاهدی بر مدّعای شما باشد، چونکه معنای روایات مزبور این است که: هر موضوعی از موضوعات فراوانی که محلّ ابتلاء هستند محکوم به حکمی از سوی شارع‌اند.

فی المثل:

نماز واجب است، روزه واجب است، خمس واجب است، اکل میته حرام است، زنا حرام است، ربا حرام است و هکذا ...

جناب شیخ در ادامه پاسخ خود بفرمائید که با توجه به‌معنای فوق منظور روایات چیست؟

این است که:

شارع مقدّس هر حکمی را که برای هر موضوعی از موضوعات جعل فرموده، عسر و یسر غالبی را مورد لحاظ قرار داده است.

یعنی در نظر گرفته است که فی المثل:

۱- چون اقامه نماز و گرفتن روزه از تکالیف و اعمال مصلحت‌داری است که برای نوع مردم یسر دارد آن را واجب و به‌عنوان یک قانون کلّی قرار داده است و چون روزه گرفتن از تکالیف و اعمال مصلحت‌داری است که برای نوع مردم عسرآور نبوده بلکه میسور است، آن را واجب و به‌عنوان یک قانون کلّی برای نوع مردم قرار داده است.

اگرچه تعدادی هم به دلیل اضطرار و یا عدم قدرت و ... استثناء شده‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۵۶

۲- و یا شرب خمر را مورد ملاحظه قرار داده و دیده است که ارتکاب به آن مستلزم مفسده و ترک آن برای نوع مردم یسرآور است و لذا آن را تحریم نموده است.

در مقابل، روزه گرفتن در حال مسافرت را مورد لحاظ قرار داده و دیده است که برای اغلب مردم دارای عسر و حرج است، وجوب آن را حتی برای کسی که در حال سفر روزه گرفتن برایش عسرآور نیست، برداشته است.

۳- و یا استفاده از حدید را مورد ملاحظه قرار داده دیده که استفاده نکردن مردم برای مردم عسرآور و استفاده از آن یسرآور باشد و لذا آن را نجس و یا حرام قرار نداد.

با توجه به مطالب فوق مراد از (فای مدخل للاخبار الواردهٔ فی انّ الحکم ...) چیست؟

این است که ما نحن فیه یعنی شبهه غیر محصوره از قبیل موارد مذکور نیست.

چرا؟

زیرا در لسان آیات و روایات موضوعی به نام شبهه محصوره و یا غیر محصوره وجود ندارد.

یعنی شما آیه و روایتی پیدا نمی‌کنید که ۱- در جایی گفته باشد: اجتنب عن الشبههٔ المحصورهٔ تا شما بگوئید: چون در نوع موارد شبهه محصوره احتیاط یسر دارد بر ما واجب شده است.

۲- و در جای دیگری گفته باشد که: اجتناب از شبهه غیر محصوره واجب نیست تا شما بگوئید: چون در نوع موارد شبهه غیر محصوره احتیاط عسرآور است پس وجوبش از ما برداشته شده است.

جناب شیخ پس این گونه اصطلاحات از کجا بدست آمده‌اند؟

این اصطلاحات از عناوین انتزاعیّه‌ای هستند که فقهاء از ادلّه عناوین محرّمات واقعیّه انتزاع و برای موضوعات مختلف و پراکنده‌ای که هریک دارای حکم خاصّ و دلیل مخصوص به خود است نام‌گذاری نموده‌اند.

منتهی هر موردی را با دلیل مربوط به خودش مورد لحاظ قرار می‌دهند و کاری با این عنوان کلّی ندارند.

لذا یک مورد را بطور علی‌حده و جدا مورد بررسی قرار می‌دهند اگر احتیاط در آن حرجی و عسرآور نیست، که باید در آن احتیاط نموده و در صورتی که حرجی و عسرآور است، احتیاط در آن لازم نیست.

فی المثل:

شارع فرموده: الخمر حرام یعنی چون ترک خمر یسرآور است، نه عسرآور، امتثال آن نیز آسان است جعل گردید.

حال مکلّف در خارج:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۵۷

۱- گاهی علم تفصیلی پیدا می‌کند به خمریت ۲- گاهی علم اجمالی.

منتهی:

گاهی اطراف شبهه محدود و معدود است به آن شبهه محصوره می‌گویند.

گاهی اطراف شبهه نامحدود و غیر قابل احصاء است به آن شبهه غیر محصوره می‌گویند.

بنابراین تعبیرات مزبور مجعول از جانب شارع نیست، بلکه نامی است برای حالات مختلفی که در خارج برای مکلّف و مکلّف به پیش می‌آید.

امّا حکم مورد مزبور این است که:

اجتناب از خمر معلوم بالتفصیل برای نوع مردم یسر دارد، چنانکه اجتناب از خمر معلوم بالاجمال نیز یسر دارد چه محصوره باشد چه غیر محصوره.

پس عسر و حرجی در این احتیاط وجود ندارد.

مراد از (و کانّ المستدلّ بذلک، جعل الشبهة الغیر ا ...) چیست؟

شیخ می‌فرماید:

گویا آقای مستدل، شبهه غیر محصوره را همچون شرب خمر یا معامله ربوی و یا غصب و ... واقعه واحده و یا به عبارت دیگر موضوع واحدی به حساب آورده که باید از ناحیه شارع حکمی داشته باشد.

پس از آن گمان کرده که در این واقعه واحده احتیاط برای غالب مردم در غالب موارد عسر دارد و لذا وجوب آن برداشته شده است.

و حال آنکه این عنوان یک عنوان انتزاعی است که بلادلیل است درحالی‌که وقایع خارجی مثل عنوان میته و یا اجنبیه و یا غصب دارای دلیل هستند.

حال بررسی هریک از موارد مزبور بطور جداجدا به ما نشان می‌دهد که ترک هریک از موارد فوق فاقد عسر است.

پس دلیل شما قابل قبول نبوده و نمی‌تواند مثبت عدم وجوب احتیاط باشد.

حاصل مطلب در (نعم، لو لزم الحرج من جریان حکم العنوان المحرّم ... الخ) چیست؟

این است که: بله در یکجا احتیاط کردن در شبهه غیر محصوره برای اغلب مردم عسرآور است و آن باب طهارت و نجاست است.

فی المثل شارع فرموده کلّ نجس حرام.

لکن ما:

۱- گاهی تفصیلا می‌دانیم که هذا الشیء حرام، واجب است که اجتناب کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۵۸

۲- گاهی نیز اجمالا می‌دانیم که احد الامور نجس درحالی‌که شبهه محصوره است.

در اینجا نیز احتیاط و اجتناب از اطراف شبهه آسان و در نتیجه واجب است.

امّا:

گاهی شبهه غیر محصوره است، در اینجاست که در نوع مصادیق شبهه غیر محصوره در باب نجاست احتیاط کردن عسرآور است.

فی المثل:

علم اجمالی داریم که یکی از اثاثیه موجود در منزل نجس شده است، آیا اجتناب از همه اثاث خانه عسرآور نیست؟

یا فی المثل: علم اجمالی داریم که یکی از نانوائی‌های شهر غصبی و یا نجس است، آیا اجتناب از نانوائی‌های شهر عسرآور نیست؟

حتما خواهید گفت چرا عسرآور است.

و لذا:

ما نیز قبول داریم که احتیاط در چنین مواردی واجب نیست.

منتهی بحث در این است که:

اگر در یک باب در شبهه غیر محصوره احتیاط عسرآور باشد و در نتیجه واجب نباشد می‌تواند دلیلی باشد بر اینکه در ابواب دیگر هم که احتیاط عسرآور و حرجی نیست، واجب نباشد؟

مراد از (مع انّ لزوم الحرج فی الاجتناب عن الشبهة الغیر ...) چیست؟

چهارمین پاسخ جناب شیخ است به استدلال حضرات مبنی بر اینکه:

سلّمنا که شبهه غیر محصوره واقعه واحده و دارای حکم واحدی باشد و لکن قبول نداریم که احتیاط در اغلب موارد آن برای اغلب مردم حرجی و عسرآور باشد.

چرا؟

زیرا در ۹۵/ ۰ از موارد شبهه غیر محصوره، همه اطراف شبهه مورد ابتلاء مکلفین نمی‌باشد.

از طرفی هرجا که برخی اطراف شبهه از محلّ ابتلاء خارج باشد، علم اجمالی نسبت به باقیمانده از اطراف بلااثر می‌باشد و لو شبهه محصوره باشد، تا چه رسد به شبهات غیر محصوره.

امّا:

به فرض اینکه در ۰۵/ ۰ دیگر شبهه غیر محصوره همه اطراف شبهه محلّ ابتلاء مکلّفین باشد، باز نمی‌توان ادّعا نمود که احتیاط در این موارد هم برای نوع مردم عسرآور و حرجی باشد.

در نتیجه دوّمین دلیل شما نیز نمی‌تواند مثبت عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۵۹

نکته‌ها:

گروهی وجوب اجتناب و احتیاط در شبهه غیر محصوره را موجب مشقّت و عسر و حرج دانسته و گفته‌اند که تحمّل عسر و حرج در شرع نفی گردیده، پس عسر و حرج در شبهه غیر محصوره واجب نیست.

حال بفرمائید نظر حضرت امام در رابطه با این نظریه چیست؟

ایشان نیز مثل جناب شیخ دلیل مزبور را نپذیرفته و فرموده‌اند که موضوع عسر و حرج در شبهه غیر محصوره محقّق نیست[۳۵].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۶۰

متن: الثالث:

الأخبار الدالّة على حليّة كلّ ما لم يعلم حرمته، فإنّها بظاهرها و إن عمّت الشبهة المحصورة، إلّا أنّ مقتضى الجمع بينها و بين ما دلّ على وجوب الاجتناب بقول مطلق، هو حمل أخبار الرخصة على غير المحصور و حمل أخبار المنع على المحصور.

و فيه:

أوّلا: أنّ المستند فى وجوب الاجتناب فى المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه لذلك بضميمة حكم العقل، و قد تقدّم بما لا مزيد عليه: أنّ أخبار حلّ الشبهة لا تشمل صورة العلم الإجمالى بالحرام.

و ثانيا: لو سلّمنا شمولها لصورة العلم الإجمالى حتّى تشمل الشبهة الغير المحصورة، لكنّها تشمل المحصورة أيضا، و أخبار وجوب الاجتناب مختصّة بغير الشبهة الابتدائيّة إجماعا، فهى على عمومها للشبهة الغير المحصورة أيضا أخصّ مطلقا من أخبار الرّخصة.

و الحاصل: أنّ أخبار الحلّ نصّ فى الشبهة الابتدائيّة و أخبار الاجتناب نصّ فى الشبهة المحصورة، و كلا الطرفين ظاهران فى الشبهة الغير المحصورة، فإخراجها عن أحدهما و إدخالها فى الآخر ليس جمعا، بل ترجيحا بلا مرجّح.

إلّا أن يقال: إنّ أكثر أفراد الشبهة الابتدائيّة ترجع بالأخرة إلى الشبهة الغير المحصورة، لأنّا نعلم إجمالا غالبا بوجود النجس و الحرام فى الوقائع المجهولة الغير المحصورة، فلو أخرجت هذه الشبهة عن أخبار الحلّ لم يبق تحتها من الأفراد إلّا النّادر، و هو لا يناسب مساق هذه الأخبار، فتدبّر.

ترجمه: دلیل سوم: اخبار حلیّت اخباری که دلالت دارند بر حلیّت هر چیزی که حرمتش معلوم نیست؛ اگرچه به ظاهرشان شامل شبهه محصوره هستند و لکن مقتضای جمع میان این (محلّ شیء لک حلال) و بین آنچه بر وجوب احتیاط دلالت می‌کرد (مثل

احتط لدينك) به قول مطلق (كه هم شامل محصوره مى‌شود هم شامل غير محصوره)، همان حمل اخبار رخصت (كل شـىء لك) بر غير محصور و محل اخبار منع بر محصور است (و اين جمع و تقسيم عادلانه است).

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۳۶۱

مناقشه شيخ در اين استدلال و در اين دليل دو اشتباه وجود دارد:

اوّلاـ مستند و مـدرك (مـا) در وجوب احتياط در شـبهه محصوره، همان اقتضاء دليل و مـدرك خود حرام مشـتبه (يعنى اجتنب عن الخمر) است، به انضـمام حكم عقل (كه دفع عقاب محتمل) است و قبلا گذشت كه اخبار حليّت اطراف شبهه (يعنى كلّ شىء لك) شامل صورت علم اجمالى نمى‌شود چه محصوره باشد چه غير محصوره (بلكه مربوط به شك بدوى است).

ثانيا: برفرض كه شمول كلّ شىء بر صورت علم اجمالى (نيز) مسلّم شود، تا آنجا كه شبهه غير محصوره را هم شامل شود، لكن اين كل شىء شامل شبهه محصوره نيز مى‌شود.

و (حال آنكه) اخبار وجوب اجتناب اختصاص دارد به غير شبهه بدويّه (يعنى علم اجمالى) (آنهم) به دليل اجماع.

پس اين (احتط لدينك) بنا بر عموميتش بر شـبهه غير محصوره (علاوه بر محصوره) در عين حال اخصّ مطلق است از اخبار رخصت (يعنى كل شىء لك، يعنى كل شىء از احتط لدينك عام‌تر است و على القاعدة يقدّم الخاصّ على العامّ).

حاصل مطلب اينكه:

اخبار حلّ (يعنى كل شـىء لك حلال) نصّ است در شبهه ابتدائيّه، (بدون چون‌وچرا) و اخبار اجتناب (يعنى احتط)، قدر متيقّنش در شبهه محصوره است (بدون چون‌وچرا)، درحالى‌كه هر دو طرف در شبهه غير محصوره ظاهر شده (و در نتيجه تعارضا و تساقطا).

پس اخراج آن (شـبهه غير محصوره) از تحت احتـط لـدينك و داخـل كردن آن به عموم كـل شـىء لـك حلال، جمع بين الـدليلين نيست، بلكه ترجيح بلامرجّح است. مگر اينكه گفته شود:

بيشتر افراد شـبهات ابتـدائيّه، با كمى تأمل به شـبهه غير محصوره برمى‌گردد، چرا كه ما به‌طور غالب و اجمالا به وجود نجس و حرام در وقايع مجهوله غير محصوره علم داريم.

نتيجه بحث پس اگر اين شـبهه غير محصوره از تحت اخبار حلّ خارج شود، چيزى از افراد در تحت آن باقى نمى‌ماند مگر اندكى و اين (سهميه كم و اندك) مناسب با سياق (و سروصداى) اين اخبار نيست.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۳۶۲

تشريح المسائل

سومين دليل مستدل در عدم وجوب احتياط در شبهه غير محصوره چيست؟

استناد مستدل به اخبار حليّت و اباحه است از قبيل كل شىء لك حلال و ...

لذا مى‌گويد:

۱- مفاد اخبار حليّت اين است كه هرجا نسبت به حليّت و حرمت چيزى شك كرديـد بايد على‌الظاهر حكم به حليّت نموده و آن را حلال بشماريد تا زمانى كه علم به حرمت آن حاصل نمائيد.

۲- نسبت به اطراف شبهه غير محصوره با قطع نظر از علم اجمالى، روى هريك از ظروف انگشت بگذاريم مواجه با شك هستيم.

پس: به حكم اين اخبار حكم به حليّت كرده مى‌گوئيم احتياط و اجتناب از آن لازم نيست.

به عبارت ديگر مستدل مى‌گويد: وقتى امام عليه السّلام مى‌فرمايد: كل شىء (مشكوك) لك حلال، پس اطراف شبهه غير محصوره

نیز که هریک از اطراف آن مشکوک است بر شما حلال.

جناب مستدل اگر قرار باشد که شبهات غیر محصوره مشمول اخبار حلیّت باشد و کل شیء در اطراف شبهه غیر محصوره اجراء بشود، چرا شبهات محصوره داخل در اخبار مزبور نباشد و کل شیء در هریک از انائین مشتبهین در شبهه محصوره جاری نشود، چونکه در آنجا نیز هریک از اطراف شیء، مشکوک است و لک حلال.

پس چرا اصالهٔ الحلیّه را در شبهات غیر محصوره اجراء می‌کنید ولی در شبهات محصوره اجراء نکرده و احتیاطی شدید؟ چه پاسخی می‌دهید؟

بله، سلّمنا که اخبار حلیّت یعنی کل شیء لک حلال شامل اطراف شبهه بشود چه در محصوره و چه در غیر محصوره و ما بتوانیم در هر دو جا حکم به حلیّت بکنیم.

لکن در مقابل کل شیء لک، عمومات توقف و احتیاط عند الشبهه را داریم که می‌گوید: قف عند الشبهة و احتط لدینک، که باز هر دو را شامل شده و دلالت دارد بر وجوب احتیاط چه شبهه محصوره باشد و چه غیر محصوره.

در نتیجه برای رهائی از این تعارض، به مقتضای (الجمع مهما امکن اولی من الطرح، جمع بین الدلیلین می‌کنیم.

جناب مستدل راه جمعتان چیست؟

این است که موارد شبهه محصوره در تحت اخبار احتیاط داخل شده و موارد شبهه غیر محصوره در تحت اخبار حلیّت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۶۳

به عبارت دیگر کل شیء لک حلال را به باب شبهه غیر محصوره می‌زنیم و احتط لدینک را به باب شبهه محصوره.

حاصل دلیل سوم حضرات چیست؟

جمع میان اخبار است.

مراد از (ان المستند فی وجوب الاجتناب فی المحصور هو اقتضاء ...) چیست؟

اوّلین پاسخ جناب شیخ است از استدلال مزبور مبنی بر اینکه:

جناب مستدل شما خیال کرده‌اید که دلیل ما بر وجوب احتیاط در باب علم اجمالی اخبار الاحتیاط یعنی احتط لدینک است و لذا دست به چنان جمعی زدید و حال آنکه چنین نبود. بلکه دلیل ما بر وجوب احتیاط خود دلیل عنوان حرام واقعی به‌علاوه حکم عقل است و لذا دلیل عنوان حرام واقعی این است که:

شارع فرموده: اجتنب عن الخمر و تو اجمالا می‌دانی که احد الإناءین خمر است.

پس:

مقتضی (که اجتنب عن الخمر است) موجود، مانع از تنجّز تکلیف هم مفقود است لذا عقل می‌گوید که تکلیف به خاطر علم اجمالی منجز می‌شود، در نتیجه هریک را که مرتکب شوی احتمال عقاب دارد و دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

پس باید از هر دو اجتناب نمود، این بود بحث ما نه اینکه وجوب احتیاط به خاطر احتط لدینک باشد.

یعنی همان دلیل که در شبهه محصوره جریان داشت، عینا همان دلیل در شبهه غیر محصوره جریان دارد.

فی المثل: ۱- اجمالا می‌دانی که یکی از ۱۰۰ اناء موجود خمر است.

۲- شارع نیز فرموده: اجتنب عن الخمر و لذا مقتضی موجود، مانع هم مفقود است.

۳- هریک از اطراف را بخوری احتمال عقاب دارد و دفع عقاب محتمل واجب است.

پس باید از همه اطراف شبهه اجتناب نمود.

پس مراد از (و قد تقدّم بما لا مزید علیه: ان اخبار حلّ الشبهة ...) چیست؟

این است که: سلّمنا که دلیل بر وجوب احتیاط همان احتط لـدینک باشـد و لکن باز نوبت به تعارض و در نتیجه جمع میان دو دلیل نمی‌رسد.

زیرا اخبار حلیّت مخصوص به شبهات بـدویّه است و شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی نمی‌شود، چونکه حلیّت در این اخبار مغیا شده به غایت حتی تعرف الحرام.

حال:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۶۴

از نظر ما معرفهٔ الحرام اعم است از معرفت اجمالی و تفصیلی.

پس مجاری هر دسته از اخبار با دیگری فرق دارد و نوبت به تعارض و جمع میان آنها نمی‌رسد.

به عبارت دیگر اشتباه شما این است که گفتید:

ما یک کل شیء داریم که عام است، یک احتط لدینک هم داریم که آنهم عام است.

حال: چون هر دو عام‌انـد بین آن دو را جمع می‌کنیم، بـدین نحو که یکی از آن محصوره و یکی از آن غیر محصوره و لکن ما به شما می‌گوئیم:

اخبار الحلّ یعنی کل شیء در باب علم اجمالی جریان ندارد، نه در محصوره و نه در غیر محصوره.

یعنی کل شیء مربوط به شک در تکلیف است و شک بدوی و نه مربوط به شک در مکلّف به در علم اجمالی.

پس کل شیء لک عام نیست و تنها مربوط به شک بدوی است و نه مربوط به شبهات مقرونه به علم اجمالی.

پس مراد از (لو سلّمنا شمولها لصورهٔ العلم الاجمالی حتی تشمل الشبههٔ الغیر المحصورهٔ) چیست؟

این است که: سلّمنا که کل شـیء لک حلال عمومیت داشته، هم شبهات بدویه را در بر بگیرد هم شبهه محصوره را و هم شبهه غیر محصوره را.

لکن به شـما می‌گوئیم که احتط لدینک اختصاص دارد به موارد علم اجمالی چه محصوره و چه غیر محصوره و دیگر شامل شبهات بدویه نمی‌شود. بالاتفاق.

پس کل شیء عامل مطلق است و احتط لدینک نسبت به آن خاصّ مطلق، چون یکی سه مورد را شامل می‌شود و یک دو مورد را.

قانون در اینجا این است که: یقدّم الخاصّ علی العام.

در نتیجه نسبت به شبهات غیر محصوره از اخبار احتط لدینک استفاده می‌کنیم و نه از اخبار حلیّت.

حاصل مطلب در (انّ اخبار الحلّ نصّ فی الشبههٔ الابتدائیّه ...) چیست؟

این است که: سلّمنا که کل شیء نیز عمومیّت داشته و شامل شبهات بدویه هم بشود. و با احتط لدینک نیز متعارض و متباین باشد و نه عام و خاص.

۱- قانون متباینین این است که اگر جمع عرفی ممکن است جمع عرفی مقدّم است.

۲- یکی از وجوه جمع عرفی این است که: هریک از دو دلیل قدر متیقنی دارد که برآن حمل می‌شود.

در اینجا: قدر متیقّن کل شیء لک حلال، شبهه بدویّه است و قدر متیقّن احتط لدینک، شبهه محصوره

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۶۵

است. حال سؤال این است که تکلیف شبهه غیر محصوره چه می‌شود جناب مستدل گفت آن را به کل شیء لک حلال می‌دهیم.

ما در پاسخ به ایشان می‌گوئیم: این ترجیح بلامرجّح است، چرا آن را به احتط لدینک ندهیم؟

پس مراد از (الّا ان یقال: ان اکثر افراد الشبههٔ الابتدائیّهٔ ترجع ...) چیست؟

استثنائی از پاسخ فوق است و مستشکل می‌خواهد با تراشیدن یک مرجّح بگوید که شمول اخبار حلیّت نسبت به شبهه غیر محصوره رجحان دارد و آن این است که:

اخبار حلیت بسیارند و این فراوانی نشانه اهتمام ائمه است، اهتمام نیز نشانه زیادی و فراوانی موارد ابتلاء به آنست و گرنه تعداد معدودی از موارد این همه سروصدا لازم ندارد.

و لذا:

اغلب موارد شبهات بدویه برمی‌گردند به شبهه غیر محصوره، فی المثل شما اکنون نمی‌دانید که فلان محلّ که می‌خواهید نماز بخوانید غصبی است یا نه؟ این شک شما بدوی است اما با کمی توجه به اینکه در عالم شیء غصبی وجود دارد که شاید آن غصبی همین مکان مورد نظر باشد، شک بدوی شما تبدیل می‌شود به یک علم اجمالی و یک شبهه غیر محصوره.

پس:

مواردی که بطور مطلق شک بدوی باشد یا وجود ندارد و یا اگر وجود دارد بسیار کم است لذا اگر موارد شبهه غیر محصوره را نیز به احتط لدینک بدهیم لازم می‌آید افراد انگشت‌شماری در تحت آن باقی بماند و این مطلب با فراوانی این اخبار سازگاری ندارد.

پس باید شبهات غیر محصوره را هم به کل شیء لک بدهیم تا مغبون نشوند.

عبارهٔ اخرای این استثناء چیست؟

مستشکل می‌گوید: کلّ شیء را به باب شک بدوی می‌زنیم و احتط لدینک را به باب علم اجمالی چه محصوره باشد چه غیر محصوره.

یعنی قانون این است که:

عام را به ماده اشتراک حمل می‌کنند و خاصّ را به ماده افتراق.

فی المثل در اکرم العلماء و لا تکرم النحاة، نحاة ماده اجتماع اکرم و لا تکرم است و غیر نحاة ماده افتراق آنها.

حال ماده اجتماع را که نحاة باشد به لا تکرم النّحاة و غیر نحاة را که سایر علماء هستند، می‌دهند به اکرم العلماء و این یک قانون مسلّم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۶۶

شیخ می‌فرماید: اگر ما نیز این کار را کرده و موارد شبهه غیر محصوره را به کلّ شیء لک بدهیم، آن‌وقت این عام بسیار مغبون می‌شود، چرا که ما آن مقدار شک بدوی نداریم.

چرا؟ زیرا این مقدار شک بدوی هم که داریم با کمی تأمل برمی‌گردد به شبهه غیر محصوره.

فی المثل شما شک داری که عبایت نجس شده یا نه؟ این یک شک بدوی است و باید در آن برائت جاری نمود.

حال در منزل شما اساس و لباس فراوانی وجود دارد و بالاخره یکی از این‌ها نجس است، در اینجاست که شک شما تبدیل می‌شود به شبهه غیر محصوره، یعنی کمتر می‌شود که ما دچار شک بدوی بشویم و شکّمان به شبهه غیر محصوره تبدیل نشود و هکذا امثالهم.

حال شما که می‌گویید: کل شیء را به شک بدوی می‌دهیم، کدام شک بدوی، ما که شک بدوی نداریم اگر هم باشد بسیار کم است.

در نتیجه ناچاریم که کل شیء را در هم در شبهه غیر محصوره بکار ببریم و هم در شک بدوی.

پس سومین دلیل شما نیز راه به جائی نمی‌برد.

حاصل پاسخ شیخ به دلیل مزبور و روایت عبد اللّه ابن سنان و روایت عبد اللّه ابن سلیمان چیست؟

این است که مقتضای جمع میان این روایات و روایاتی که دلالت مطلق بر وجوب اجتناب دارند این است که اخبار جواز ارتکاب، بر شبهه غیر محصوره و اخبار منع ارتکاب، بر شبهه محصوره می‌شوند.

امّا دلالت آن را برای اثبات عدم وجوب اجتناب در شبهه غیر محصوره نپذیرفته و گفته‌اند:

۱- این اخبار دلالت بر علم اجمالی ندارد.

۲- به فرض که شامل علم اجمالی هم بشود، اخبار حلیّت که نصّ در شبهه بدویّه هستند و اخبار منع که نصّ در شبهه محصوره می‌باشند، ظهور در شبهه غیر محصوره دارند و اخراج شبهه غیر محصوره از شمول یک دسته از اخبار و ادخال آن در دسته دیگر، ترجیح بدون مرجّح است. و نه جمع عرفی.

نظر حضرت امام خمینی در این‌باره چیست؟

حضرت امام برخلاف شیخ معتقدند که روایات مزبور ظهور در خصوص علم اجمالی دارند؛ و شبهه محصوره یا به دلیل اجماع و یا به دلیل عقل، از شمول و حکم این روایات خارج شده و شبهه غیر محصوره در تحت آنها باقی می‌ماند.[۳۶]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۶۷

متن:

الرابع:

بعض الأخبار الدالّة على أنّ مجرّد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراما، مثل ما فى محاسن البرقى، عن أبى الجارود، قال:

«سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الجبن، فقلت: أخبرنى من رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال: أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما فى الأرض؟! فما علمت فيه ميتة فلا تأكله، و ما لم تعلم فاشتر و بع و كل، و اللّه إنّى لأعترض السوق فأشترى اللّحم و السمن و الجبن، و اللّه ما أظنّ كلّهم يسمّون، هذه البربر و هذه السودان ... الخبر».

فإنّ قوله: «أ من أجل مكان واحد ... الخبر» ظاهر فى أنّ مجرّد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن محتملاته.

و كذا قوله عليه السّلام: «و اللّه ما أظنّ كلّهم يسمّون»، فإنّ الظاهر منه إرادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح، كالبربر و السودان.

إلّا أن يدّعى: أنّ المراد أنّ جعل الميتة فى الجبن فى مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، و لا كلام فى ذلك، لا أنّه لا يوجب الاجتناب عن كلّ جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان، فلا دخل له بالمدّعى.

و أمّا قوله: «ما أظنّ كلّهم يسمّون»، فالمراد منه عدم وجوب الظن أو القطع بالحليّة، بل يكفى أخذها من سوق المسلمين، بناء على أنّ السوق أمارة شرعيّة لحلّ الجبن المأخوذ منه و لو من يد مجهول الإسلام.

إلّا أن يقال: إنّ سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الإجمالى بوجود الحرام، فلا مسوّغ للارتكاب إلّا كون الشبهة غير محصورة، فتأمّل.

ترجمه:

دلیل چهارم: عدم دلالت برخی از اخبار بر اجتناب از تمام محتمل الحرمهٔ برخی از اخبار دلالت دارند بر اینکه مجرّد علم به وجود یک حرام در میان مشتبهات (به شبهه غیر محصوره) موجب احتیاط و اجتناب از تمام آنچه احتمال داده می‌شود که حرام باشد نمی‌شود مثل روایتی که در کتاب محاسن برقی، از ابی الجارود است و می‌گوید: از امام باقر علیه السّلام پیرامون پنیر سؤال کردم و گفتم: کسی به من خبر داده که دیده است در آن پنیر میته قرار داده شده است.

امام علیه السّلام فرمود: آیا بخاطر یک مکانی که در پنیر (تولید) آن میته قرار داده می‌شود، آنچه (از پنیر) در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۶۸

تمام ارض و زمین است حرام می‌شود؟

پس آنچه را که علم و یقین داری که در آن میته قرار داده شده، آن را نخور و آنچه را که علم (به ورود میته) در آن نداری، خریداری کن بفروش و بخور. به خدا قسم: من (خودم) به بازار می‌روم، پس گوشت، روغن و پنیر می‌خرم به خدا قسم گمان نمی‌کنم که تمام این برده‌ها و سیاهان (هنگام ذبح) نام خدا را به زبان بیاورند (معذلک به این علم خود توجّه نکرده و خرید می‌کنم، چرا که شبهه غیر محصوره است و علم اجمالی در اینجا بلااثر است).

زیرا: این سخن امام که فرمودند: آیا بخاطر محل واحدی ... تا آخر حدیث، ظهور دارد در اینکه، صرف علم بوجود یک حرام (در میان مشتبهات به شبهه غیر محصوره) موجب اجتناب از همه اطراف شبهه نمی‌شود. و همچنین از این سخن امام علیه السّلام که فرمودند: به خدا قسم گمان نمی‌کنم ... الخ، علم به عدم بردن نام خدا توسط گروهی است هنگام ذبح (حیوانات مثل بربرها و سیاهان) مگر اینکه ادّعا شود: مراد (امام علیه السّلام) این است که: قرار دادن میته در پنیر در یک مکان و محل (مثلا محلّه‌ای از شهر) موجب اجتناب از پنیرهای غیر آن محلّه از محلّه‌های (آن شهر) نمی‌شود (چونکه شیء در اینجا مشکوک به شک بدوی است) و بحثی در (بدوی بودن) آن وجود ندارد، نه اینکه (مراد امام این بوده است که) نجس بودن پنیر موجب اجتناب از هر پنیری است که احتمال داده می‌شود از آن مکان و محلّه باشد (و لذا کلام امام ربطی به شبهه غیر محصوره نداشته).

پس: (وقتی کلام امام مربوط به باب شک بدوی است و ربطی به باب علم اجمالی نداشته) این حدیث ربطی به مدّعای ما ندارد.

و امّا مراد از این سخن امام علیه السّلام که فرمود: گمان نمی‌کنم که تمام این برده‌ها و سیاهان (در هنگام ذبح) نام خدا را ببرند، عدم وجوب ظنّ و یا قطع به حلال بودن است، بلکه اخذ (و خریداری) آن از بازار مسلمین (در حلیّت آن) کفایت می‌کند، بنا بر اینکه سوق المسلمین (خود) یک اماره شرعیّه‌ای است برای حلال بودن پنیری که از آن خریداری می‌شود، و لو (این اخذ و خریداری) از دست کسی باشد که مسلمان بودنش محرز نیست (چرا که غلبه با وجود مسلمین است).

مگر کسی بگوید که سوق المسلمین با وجود علم اجمالی به حرام فاقد ارزش است (و نمی‌تواند اماره حلیّت باشد). پس (این سوق المسلمین) مسوّغی بر ارتکاب امام نمی‌باشد جز اینکه شبهه غیر محصوره باشد (یعنی با وجود علم اجمالی امارات مزبور به درد نمی‌خورد و خرید امام از بازار بخاطر این بوده که شبهه غیر محصوره است) و نه از این جهت که اماره حلیّت وجود دارد. پس بیندیش (شاید به اینجا برسی که امام از همان اماره استفاده می‌کرده است و نه از غیر محصوره بودن).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۶۹

تشریح المسائل

حاصل مطلب در دلیل چهارم حضرات چیست؟

این است که: از برخی روایات استفاده می‌شود که صرف علم مکلّف به اینکه حرامی در میان مشتبهات به شبهه غیر محصوره وجود دارد، دلیل بر اجتناب او از تمام اطراف شبهه و وجوب احتیاط نمی‌باشد.

از جمله این احادیث، حدیث ابی الجارود از امام باقر علیه السّلام است که معروف به حدیث جبن یعنی پنیر است که در محاسن برقی نقل شده است، در این حدیث راوی از امام علیه السّلام سؤال می‌کند که:

ای پسر رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله کسی به من خبر داد که در فلان محلّ مایه پنیرشان را از حیوانات مرده گرفته و در نتیجه پنیرهای آن محلّ نجس و واجب الاجتناب است حال با توجه به این علم ما به وجود پنیرهای آن محلّ وظیفه ما این است که از همه پنیرهای زمین اجتناب کنیم؟

امام در پاسخ به این سؤال بیانی در قالب دو جمله فرمودند که هر دو قسمت محلّ استشهاد است:

- یک فراز این است که: أ من اجل مکان واحد یجعل فیه المیتهٔ و حرّم جمیع ما فی الارض؟

- یک فراز هم این است که: و اللّه! ما اظنّ کلهم یسمون؛ هذه البربر و هذه السودان.

استشهاد به فراز اوّل از بیان امام علیه السّلام چگونه است؟

گفته می‌شود که امام علیه السّلام در قسمت اوّل به صورت استفهام انکاری به سائل می‌فهمانند که اجتناب از پنیرهای تمام امکنه بخاطر علم به نجس بودن پنیرهای یک محل کاری عقلائی نیست و بلکه کار منکری است.

به عبارت دیگر امام علیه السّلام اجتناب از شبهه غیر محصوره را یک امر منکر به حساب آورده‌اند.

سپس می‌فرمایند:

هرگاه نسبت به نجس بودن پنیرهای محلّی علم تفصیلی پیدا نمودی از آن اجتناب کن و نخور و لکن هرجا که چنین علمی نداری در خریدوفروش و اکل آن آزادی.

پس از آن می‌افزایند:

به خدا سوگند من خودم هم به بازار می‌روم، گوشت، روغن و پنیر می‌خرم با اینکه یقین دارم که برخی از این گوشت‌ها مذکی نیست، چون برخی از بادیه‌نشین‌ها و برده‌ها احکام دین را در مسأله ذبح نمی‌دانند.

نکته مورد توجّه مستدل به مطالب و استدلال فوق چیست؟

می گویند:

۱- با اینکه سائل یقین دارد که برخی از پنیرهای موجود در بازار نجس است مع ذلک امام علیه السّلام

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۷۰

می‌فرماید: به این علم اجمالی خودت توّجه نکن، چرا؟ زیرا که اطراف شبهه غیر محصوره است و علم اجمالی در چنین شبهه‌ای بلااثر می‌باشد.

۲- با اینکه امام خود می‌داند و یقین دارد که برخی از گوشتهای موجود در بازار مذکی نیست ولی معذلک به این علم خود توجّه نکرده و از بازار گوشت و ... خریداری می‌فرماید، چرا؟

زیرا شبهه غیر محصوره است و علم اجمالی در چنین جائی بلااثر است.

پس مراد از (الّا ان یدّعی: انّ المراد انّ جعل المیتهٔ فی الجبن ... الخ) چیست؟

ردّ دلیل مذکور است از جانب شیخنا مبنی بر اینکه:

۱- در هریک از دو فراز از حدیث دو احتمال وجود دارد که حدیث مذکور بر مبنای یک احتمال به درد مستدل می‌خورد و بر مبنای احتمال دیگر از محلّ بحث خارج است.

۲- اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

پس تمسّک به حدیث منظور نمی‌تواند مثبت مدّعای شما باشد.

احتمالات فراز اوّل حدیث چیست؟

یک احتمالش همان است که مستدل ذکر نمود.

یک احتمالش هم این است که بگوئیم مراد امام این بوده است که آیا به خاطر اینکه شما دیده‌اید که یک محلّ پنیرهایشان به‌طور نجس تولید می‌شود، باید از پنیرهای محلهای دیگر که ندیده‌اید و علم و یقین به نجاست آن ندارید اجتناب کنید؟

بله، از پنیرهای آن محلّی که علم به نجاست آن دارید اجتناب کنید، و نه از پنیرهای مناطقی که به نجاست آن یقین نداشته و تنها احتمال می‌دهید.

بنابراین:

حدیث مزبور مربوط به باب شبهات بدویّه و یا به عبارت دیگر مربوط به وادی علم اجمالی مشکوک به شک بدوی می‌شود.

چرا؟

زیرا در یک محلّ دید که مایه پنیر نجس داخل می‌کنند، حال به هر محلّی که می‌رود احتمال می‌دهد که شاید در آنجا نیز مایه پنیر نجس وارد پنیرها بکنند و این شک و احتمال یک شک بدوی است.

و لـذا امـام مسئله را به صورت شـک بـدوی لحاظ فرموده و چنین بیانی را فرموده است که به این احتمال توجّه نکن که ربطی به ما نحن فیه ندارد.

در نتیجه می‌گوئیم:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۷۱

مراد امام این نیست که اگر در یک محلّ دیدی که پنیرهایشان نجس است به هر محلّی که رسیدی از پنیرهای آنجا اجتناب کن.

یعنی امام مرادش را به صورت شبهه غیر محصوره مطرح نفرموده بدین معنا که بگوید:

به هر محلّی از محلّه‌هـای شـهر که رفتی احتمال بـده که پنیر آن محلّ واحـد مورد نظر در این محلّه نیز وجود داشـته باشـد، پس باید احتیاط نمود. خیر.

حاصل و خلاصه بیان شیخ در فراز اوّل حدیث چیست؟

این است که دو معنا و یا دو احتمال خیلی ساده در معنای حدیث وجود دارد:

یک احتمال برمی‌خورد به شـبهه غیر محصوره، بـدین معنا که وقتی در یک روسـتا پنیر نجس درست شـده از هر پنیری که در زمین پیدا می‌شود باید اجتناب نمود چرا که محتمل است از آن روستا باشد.

و لکن چون مطلب را به صورت شبهه غیر محصوره مطرح می‌فرماید، احتیاط در آن واجب نیست.

یـک احتمـال هم برمی‌خورد به شـک بـدوی، بـدین معنـا که آیا اگر در یکجا دیدیـد پنیر نجس درست می‌کننـد، بایـد مسئله را به هرجائی تعمیم داده و بگویید: شاید پنیر نجس درست می‌کنند؟

نتیجه بررسی احتمالات در فراز اوّل چیست؟

این است که وقتی در حدیث دو احتمال پیدا شد می‌گوئیم اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

مراد از (و امّا قوله: ما اظن کلّهم یسمّون، فالمراد منه عدم وجوب الظن ...) چیست؟

بیـان یـک احتمـال دیگر است در فراز دوّم حـدیث علاوه برآن احتمالی که مستدل آورد و آن عبارتست از اینکه: امام علیه السّلام روی امارات تکیه فرموده و بر اساس اینکه اماره سوق المسلمین نشانه تذکیه است، گوشت را از بازار خریداری می‌فرموده، نه اینکه بخاطر اینکه شبهه غیر محصوره است به علم خود توجّه نکرده. حال اگر خریـداری امام به خاطر وجود اماره باشـد، حدیث مزبور از محل بحث ما خارج است. چرا که بحث ما در موردی است که اماره بخصوصی چه نفیا و چه اثباتا وجود ندارد.

به عبارت دیگر:

مستدل گفت: اینکه امام می‌فرماید به خدا قسم من به بازار می‌روم، گوشت و ... می‌خرم و گمان نمی‌کنم که همه مذبحین نام خدا را به زبان می‌آورند، ظهور در علم اجمالی دارد.

منتهی چون به صورت شبهه غیر محصوره است، اعتناء نکرده می‌خرم و مصرف می‌کنم.

و لذا این معنا با شبهه غیر محصوره سازگار است و نه با شک بدوی، چون قسم می‌خورد که خود اشاره است به علم اجمالی.

شیخ در پاسخ می‌گوید: ولی امام که می‌فرماید: من با داشتن علم اجمالی به شبهه غیر محصوره

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۷۲

احتیاط نمی‌کنم، مرادشان این است که سوق المسلم اماریت دارد و اماره بر اصول حاکم است و لذا می‌گویم: ان‌شاءالله این مغازه‌دار مسلمان است و پاک و مالش حلال است و می‌توان از او خرید.

پس امام که می‌فرماید و اللّه ... درست است که ظهور دارد در شبهه غیر محصوره امّا ایشان به جهت چنین ظهوری احتیاط نمی‌کند، بلکه به جهت وجود اماره است که احتیاط نمی‌کند.

اگر صدر حدیث را به شک بدوی حمل بکنیم و ذیل آن را به شبهه غیر محصوره چگونه این صدر و ذیل تناسب می‌یابند؟

امام می‌فرماید: همان‌طور که ترسیدن از علم اجمالی با بودن اماره که سوق المسلم است امر مستنکری است، هکذا با دیدن پنیر نجس در محلّی اگر از پنیرهای محلّه‌های دیگر بترسد امر مستنکری است.

گویا به سائل می‌فرماید: اگر تو در یک محلّ دیدی که پنیر نجس تولید می‌شود، نباید به هرجا که رسیدی بترسی از اینکه نکند در این محلّ هم پنیر نجس تولید می‌کنند و دست به احتیاط بزنی که این کار امر مستنکری است.

پس مراد شیخ از (فتأمّل) چیست؟

این است که: اگر با وجود علم اجمالی از این امارات استفاده نکنیم، دیگر موردی برای کاربرد امارات مزبور باقی نمی‌ماند و یا مصادیق آنها خیلی کم می‌شود.

پس با وجود علم اجمالی هم، امارات مزبور قابل استفاده هستند. پس آن احتمال هم باقی است و لذا شاید امام از روی اماره چنین عمل می‌کرده.

پس: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، در نتیجه این حدیث نمی‌تواند مستمسکی برای مستدل باشد.[۳۷]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‏۸ ؛ ص۳۷۲

ته‌ها شیخنا فرموده:

۱- عبارت (از جهت آنکه یکجا در پنیر مردار قرار می‌دهند)، ظهور در این دارد که:

علم به وجود حرام، موجب نمی‌شود که از تمام آنچه احتمال حرام بودن در موردشان می‌رود، اجتناب شود.

۲- عبارت (و اللّه ما اظنّ کلّهم یسمّون) ظهور در این دارد که:

عدّه‌ای در زمان ذبح حیوان، نام خدا را نمی‌برند و علم به حرمت کشتار وجود دارد، لکن از تمام آنچه احتمال حرام بودنشان وجود دارد، اجتناب لازم نیست.

حال، پس از بیان دلالت روایت در آن مناقشه کرده، فرمود:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۷۳

۱- ممکن است مراد روایت این باشد که اگر در یکجا، در پنیر مردار قرار می‌دهند، این موجب نمی‌شود که اجتناب از پنیر دیگر مکانها واجب باشد.

طبق این تفسیر یک طرف مشتبه از محلّ ابتلاء خارج می‌شود که در چنین صورتی، احتیاط واجب نبوده و بحثی هم در آن نیست.

و لذا مراد این نیست که اجتناب از دیگر پنیرهای محلّ و مکان اوّل واجب نباشد، چرا که در این صورت، روایت دیگر ربطی به موضوع بحث و ادّعای ما که عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره است نخواهد داشت.

۲- مراد از عبارت (ما اظنّ کلّهم) نیز این است که:

تحصیل ظنّ یا قطع به حلیّت واجب نمی‌باشد، بلکه خریدن آن از بازار مسلمین در حلیّت آن کفایت می‌کند، چرا که بازار مسلمین

اماره شرعی برای حلال بودن پنیر است اگرچه از کسی در بازار خریداری شود که مسلمان بودنش مجهول است.

مگر اینکه گفته شود: با وجود علم اجمالی به وجود حرام در بازار مسلمین، آن بازار معتبر نیست، پس مجوزی برای ارتکاب آن وجود ندارد، مگر اینکه شبهه غیر محصوره باشد.

با توجه به حاصل گفتار شیخ نظر حضرت امام خمینی (ره) در رابطه با حدیث مزبور چیست؟

حضرت امام صرف‌نظر از ضعف سند روایت فرموده است:

۱- این روایت ظهور در جواز ارتکاب اطراف شبهه غیر محصوره داشته و دلالت آن تمام است در نتیجه به اشکال‌های شیخنا چنین پاسخ می‌دهد که:

۱- احتمال اوّل ایشان از متن و سیاق روایت، نهایت بعد و دوری را دارد.

بویژه: با توجه به ادامه روایت (که در حقیقت مثل نصّ در علم اجمالی و روشن است که ادامه روایت بیگانه از صدر آن نمی‌باشد) که امام فرمودند:

ما اظنّ ... و این مطلب ظهور دارد در اینکه یقینا در هنگام ذبح نام خدا را نمی‌برند؛ زیرا آن دو طایفه مسلمان نبودند؛ با این حال می‌خریدند و می‌خوردند. و لذا اشکالی در دلالت روایت بر مطلوب وجود ندارد.

۲- اشکال دیگر شیخ برخلاف ظاهر روایت است، چرا که روایت ظهور در این دارد که احتمال نمی‌رود همه آنها در هنگام ذبح، نام خدا را ببرند، بلکه قطع وجود دارد که برخی از آنها نام خدا را نمی‌برند[۳۸].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۷۴

متن:

الخامس:

أصالـة البراءة، بناء على أنّ المانع من إجرائها ليس إلّا العلم الإجمالى بوجود الحرام، لكنّه إنّما يوجب الاجتناب عن محتملاته من باب المقدّمـة العلميّة، الّتى لا تجب إلّا لأجل وجوب دفع الضـرر و هو العقاب المحتمل فى فعل كلّ واحد من المحتملات، و هذا لا يجرى فى المحتملات الغير المحصورة، ضرورة أنّ كثرة الاحتمال توجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات.

أ لا ترى الفرق الواضـح بين العلم بوجود السمّ فى أحـد إناءين أو واحد من ألفى إناء؟ و كذلك بين قذف أحد الشخصـين لا بعينه و بين قذف واحد من أهل بلد؟ فإنّ الشخصين كليهما يتأثّران بالأوّل و لا يتأثّر أحد من أهل البلد بالثانى.

و كـذا الحال: لو أخبر شـخص بموت الشـخص المردّد بين ولـده و شـخص آخر، و بموت المردّد بين ولـده و بين كلّ واحد من أهل بلده، فإنّه لا يضطرب خاطره فى الثانى أصلا.

و إن شـئت قلت: إنّ ارتكـاب المحتمـل فى الشـبهة الغير المحصورة لا ـ يكون عنـد العقلاء ـ إلّا كارتكاب الشـبهة الغير المقرونـة بالعلم الإجمالى.

و كأنّ ما ذكره الإمام عليه السّـلام فى الرواية المتقدّمة من قوله: «أ من أجل مكان واحد ... الخبر»- بناء على الاسـتدلال به- إشارة إلى هـذا المعنى، حيث إنّه جعل كون حرمـة الجبن فى مكان واحـد منشأ لحرمـة جميع محتملاته الغير المحصورة، من المنكرات المعلومة عنـد العقلاء الّتى لا ينبغى للمخاطب أن يقبلها، كما يشـهد بذلك كلمة الاسـتفهام الإنكارى. لكن عرفت: أنّ فيه احتمالا آخر يتمّ معه الاستفهام الانكارى أيضا.

و حاصل هـذا الوجه: أنّ العقل إذا لم يسـتقلّ بوجوب دفع العقاب المحتمل عنـد كثرة المحتملات، فليس هنا ما يوجب على المكلّف الاجتنـاب عن كـلّ محتمـل، فيكون عقـابه حينئـذ عقابا من دون برهان فعلم من ذلك: أنّ الآمر اكتفى فى المحرّم المعلوم إجمالا بين المحتملات، بعدم العلم التفصيلى بإتيانه، و لم يعتبر العلم بعدم إتيانه، فتأمّل.

ترجمه:

دلیل پنجم: اجرای برائت و عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره

(اجرای) اصـل برائت است، بنا بر اینکه تنها مانع از اجراء اصل برائت علم اجمالی به وجود حرام است (در میان مشـتبهات، همان‌طور که در شبهه محصوره هم به دلیل علم اجمالی نتوانستیم از اصل برائت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۷۵

استفاده کنیـم)، لکن علم اجمـالی که مـوجب اجتنـاب (انسـان) از محتملاـت آن می‌شـود، از بـاب مقـدّمه علمیّه‌ای است که واجب نیست، مگر به خاطر وجوب دفع ضـرر و آن عبارتست از عقاب محتمل در انجام هریک از محتملات (و اطراف شبهه)، و این مطلب در محتملات شبهه غیر محصوره جریان ندارد (هرچند در شبهه محصوره جریان دارد، چرا؟ زیرا):

بدیهی است که زیاد شدن احتمالات، موجب عدم توجّه بر ضرر (یعنی حرام) معلوم است که در میان محتملات وجود دارد.

آیا نمی‌بینی که تفاوت میان علم به وجود سم در یکی از دو ظرف با (علم به وجود سم) در یکی از دو هزار ظرف، آشکار و روشن است؟

این‌چنین است تفـاوت میـان قـذف (و فحش دادن به) یکی از دو شـخص (مثل زیـد و عمر) لا بعینه و میان قـذف (و فحش دادن به) یکی از اهل شهر.

پس در فرض اول هر دو شـخص متأثر می‌شونـد (چون تعـداد محصور بوده و حـد اقـل هریک ۵۰/ ۰ احتمال می‌دهـد که مقذوف خودش باشد) و حال آنکه احدی از اهل شهر در فرض دوّم متأثر نمی‌شود (چون ۰۰۰۱/ ۰ احتمال می‌دهد که او مقذوف باشد).

و این‌چنین است حال که اگر کسـی خبر موت شخصـی که مردّد و مشـکوک است میان فرزند او و شـخص دیگری و به موت مردّد میان فرزنـد او و میان هریک از اهل شـهر او که در فرض دوّم اصـلا خاطرش مضـطرب نمی‌شود (ولی در فرض اوّل دچار اضـطراب می‌شود).

و اگر می‌خواهی بگو که: ارتکاب محتمل در شـبهه غیر محصوره عنـد العقلاء نمی‌باشـد مگر مثل مرتکب شدن شـبهه غیر مقرونه به علم اجمالی (یعنی مرتکب شدن مشتبه به شک بدوی).

و گویا آنچه امام علیه السّلام در روایتی که گذشت (جبن) در این فراز از سخنش که فرمود:

آیا بخاطر مکان و محلّی واحد ... تا پایان خبر، بنابراین است که: استدلال به حدیث و آن استفهام انکاری، اشاره‌ای است به این معنا (که شـبهه غیر محصوره می‌باشـد). چرا که ایشـان علیه السّـلام حرمت پنیر در یـک مکـان را منشأ برای حرمت تمـام محتملات غیر محصـوره قرار دادن، از کارهـایی است که زشـتی‌اش برای عقلاـء معلـوم و برای شـنونده عاقـل شایسـته نیست که آن را قبول کنـد، چنانکه حرف استفهام انکاری بر این مطلب گواهی می‌دهد.

امّا دانستی که در این حـدیث، احتمـال دیگری نیز وجود دارد که اسـتفهام انکاری روی آن احتمال هم معنایش تمام می‌شود (یعنی استفهام انکاری را بر شبهه غیر محصوره حمل بکنیم جا دارد بر غیر محصوره هم حمل بکنیم جا دارد).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۷۶

حاصـل دلیـل پنجم این است که وقتی بخاطر وفور احتمالات عقل مستقل نشـد به وجوب دفع عقاب محتمل، پس وجهی (در اینجا) وجود ندارد که موجب اجتناب مکلّف از هر احتمالی (از احتمالات) بشود.

پس: عقاب شارع در این صورت عقاب بدون بیان می‌باشد (که قبیح است).

و لـذا روشن شـد که حق‌تعالی در حرامی که اجمالا در میان محتملات معلومه است به نبود علم تفصـیلی به انجام آن و علم به عـدم اتیان آن را لحاظ نفرموده است.

تشریح المسائل

حاصل مطلب در دلیل پنجم مستدل بر عدم وجوب اجتناب در شبهه غیر محصوره چیست؟

این است که جهت اجراء اصل برائت در اطراف شبهات غیر محصوره مقتضی موجود و مانعی هم در اجراء آن وجود ندارد و مفقود است.

و لذا مقتضی تأثیر خود را گذاشته و برائت در آن جاری می‌شود.

وجود مقتضی در اینجا چیست؟

اوّلا:

۱- موضوع برائت عقلیه عدم البیان است.

۲- در شبهه غیر محصوره نسبت به هر طرف از اطراف شبهه بیانی نرسیده.

پس: قانون قبح عقاب بلابیان جاری می‌شود.

ثانیا:

۱- موضوع برائت شرعیه نیز عدم العلم است.

۲- در شبهه غیر محصوره نسبت به هر طرف بخصوص ما شک داریم.

پس: قانون برائت شرعیه در اینجا قابل جریان است، چرا که الناس فی سعهٔ ما لا یعلمون.

دلیل ایشان بر فقدان المانع چیست؟

می گویند: مانع از جریان اصل برائت در اطراف شبهه غیر محصوره یکی از دو امر ذیل است:

۱- یا اخبار احتیاط مثل احتط لدینک وقف عند الشبههٔ مانع هستند که گفته شد این اخبار ارشادی یعنی ارشاد به حکم عقل هستند و حکم جدیدی از جانب این اخبار نیامده و لذا صلاحیّت مانعیّت ندارند.

بله اگر مولوی بودند صلاحیّت مانعیّت از اجراء اصل را داشتند، چرا که عمومیّت داشته و شامل موارد غیر محصوره نیز می‌شوند.

۲- و یا قانون علم اجمالی مانع است، بدین معنا که بگوئیم:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۷۷

۱- اجمالا می‌دانیم که یک حرامی در میان مشتبهات وجود دارد.

۲- خطاب اجتنب عن الحرام در حقّ ما منجّز بوده و باید آن را امتثال کنیم.

۳- راهی جز احتیاط و اجتناب از همه اطراف شبهه جهت امتثال خطاب مزبور وجود ندارد، چرا که به هر طرف دست بزنیم احتمال عقاب دارد.

۴- دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

پس: از باب مقدّمه علمیّه باید از تمام اطراف شبهه اجتناب کنیم. در نتیجه عمده مانع همان احتمال عقاب است که عقلا باید دفع شود.

ولی ایشان گفتند که مانع از اجراء برائت مفقود است و حال آنکه در اینجا اثبات مانع شد؟

بله و لکن هر احتمالی عقلا منجّز تکلیف نیست، مگر اینکه عقلائی باشد.

به عبارت دیگر: اگر احتمال عقلائی باشد، عقل می گوید بدان توجّه کن، چنانکه احتمال عقاب در شبهات محصوره چنین است.

زیرا وقتی اطراف شبهه تنها دو طرف است مکلّف نسبت به هر طرف ۵۰/ ۰ احتمال حرمت و عقاب می‌دهد. چنین احتمالی عقلائی و دفع آن واجب است.

و هکذا اگر اطراف شبهه سه، شش، و ... باشد.

لکن اگر احتمال یک احتمال بسیار ضعیف باشد مثلا ۰۰۰۱/ ۰ ملحق به عدم می‌شود و بالوجدان توجّه به چنین احتمالی لازم نیست.

حال چون احتمالات در شبهات غیر محصوره بسیار ضعیف‌اند، عقلائی نبوده و ما بدان ترتیب اثر نمی‌دهیم و در نتیجه احتیاط نمی کنیم.

عبارهٔ اخرای دلیل پنجم حضرات به زبان ساده چیست؟

این است که:

وقتی اطراف شبهه زیاد شود و وسعت پیدا کند، احتمالات را تضعیف می‌کند به قدری که یلحق العدم، و دیگر دفع عقاب محتمل واجب، محلّی نخواهد داشت.

فی المثل: دو اناء در اینجا وجود دارد و اجمالا می‌دانیم که احدهما خمر است.

حال اگر احتمال را میان این دو اناء تقسیم کنیم ۵۰/ ۰ به این اناء و ۵۰/ ۰ به آن اناء می‌رسد. این احتمال قوی و عقلائی است در نتیجه می گوئیم: دفع عقاب محتمل واجب، پس احتیاط واجب.

امّا اگر خمر، مردّد باشد میان ۱۰۰۰ اناء مسلّم است هر اناء ۰۰۰۱/ ۰ احتمال دارد که خمر باشد و چیزی که احتمال حرمتش ۰۰۰۱/ ۰ باشد، کالعدم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۷۸

آنچه کالعدم است احتمال خمریت در آن نمی‌رود، احتمال خمریت که در آن نرفت، احتمال عقاب ندارد، اگر هم داشته باشد، احتمال نیش‌غولی است که به حساب نمی‌آید.

حال: ۱- وقتی علم اجمالی منحل شود، هریک از این ۱۰۰۰ اناء ملحق می‌شود به شک بدوی.

۲- شک بدوی نیز محلّ اجرای اصل برائت است و نه احتیاط.

پس در شبهه غیر محصوره برائت جاری شده و احتیاط واجب نیست.

مراد شیخ از (فتأمّل) در پایان مطلب چیست؟

این است که:

هرچند در شبهه غیر محصوره احتمال ضعیف است، محتمل که عقاب باشد قوی است در نتیجه عقلا احتیاط را از دست نمی‌دهند.

پس دلیل مذکور نیز قابل خدشه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۷۹

متن: السادس:

أنّ الغالب عدم ابتلاء المکلّف إلّا ببعض معیّن من محتملات الشبهة الغیر المحصورة و یکون الباقی خارجا عن محل ابتلائه، و قد تقدّم عدم وجوب الاجتناب فی مثله مع حصر الشبهة، فضلا عن غیر المحصورة.

هذا غایة ما یمکن أن یستدلّ به علی حکم الشبهة الغیر المحصورة، و قد عرفت: أنّ أکثرها لا یخلو من منع أو قصور، لکنّ المجموع منها لعلّه یفید القطع أو الظنّ بعدم وجوب الاحتیاط فی الجملة. و المسألة فرعیّة یکتفی فیها بالظنّ.

إلّا أنّ الکلام یقع فی موارد:

ترجمه:

دلیل ششم این است که مکلّف غالبا ابتلاء ندارد مگر به بعض معیّنی از محتملات (اطراف) شبهه محصوره و (لذا) بقیه موارد خارج از محلّ ابتلای اوست.

قبلا گفته شد که (در این صورت) در مثل این مورد و با وجود محصوره بودن شبهه احتیاط واجب نیست، تا چه رسد در شبهه غیر محصوره.

این (شش وجه) نهایت چیزی است که ممکن است بر حکم شبهه غیر محصوره بدان استدلال شود، و دانستی که:

بیشتر این وجوه (پنج دلیل) خالی از منع و قصور نیستند (که در ممنوعیت اشاره دارد به دلیل سوم یعنی کل شیء و دلیل پنجم یعنی جریان برائت).

امّا شاید (بررسی) مجموع این ادلّه مفید قطع یا ظنّ به عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره باشد، درحالی‌که این مسئله (یک مسأله) فرعیّه‌ای است ظنّ در آن کفایت می‌کند (چرا که شبهه موضوعیّه است و مربوط به فقه).

جز اینکه کلام در چند مورد واقع می‌شود:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۸۰

تشریح المسائل

حاصل دلیل ششم حضرات بر عدم وجوب احتیاط در شبهات غیر محصوره چیست؟

این است که غالبا همه اطراف شبهه غیر محصوره محلّ ابتلاء مکلّف واقع نمی‌شود بلکه برخی اطراف آن مورد ابتلاء اوست.

فی المثل شما احتمال می‌دهی که یکی از نانوائی‌های شهرتان غصبی و یا نجس است حال سؤال آیا این است که همه نانوایی‌های شهر محلّ ابتلاء شماست؟

خواهید گفت که نه.

وقتی همه اطراف شبهه محلّ ابتلاء نباشد، اگر شبهه، شبهه محصوره هم باشد، احتیاط و اجتناب از همه اطرافش لازم نمی‌باشد، تا چه رسد به شبهات غیر محصوره که در آنجا به طریق اولی احتیاط واجب نیست.

چه پاسخی به دلیل فوق می‌توان داد؟

می‌توان گفت: از آنجائی که ممکن است شبهه‌ای پیدا شود که همه اطرافش محلّ ابتلاء باشد، از شما سؤال می‌کنیم که آیا در چنین جائی احتیاط لازم است یا نه؟

فی المثل:

شما در یک اتاق متعلّق به خودتان زندگی می‌کنید و جهت سجده نماز از زمین کف اتاق استفاده می‌کنید.

حال اگر احتمال بدهید که نجسی در نقطه‌ای از این زمین اتاق افتاده و لکن تفصیلا ندانی که کجاست، چه می‌کنی؟

در اینجا شبهه شما غیر محصوره است، چرا که مقدار زمین برای سجده ممکن است از ۰/۰۰۰۱ کف اتاق هم کمتر باشد.

آیا می‌توانید بگوئید که همه این اتاق محلّ ابتلاء من نیست؟

خواهید گفت که نه.

بنابراین این‌گونه نیست که همه شبهات غیر محصوره آن‌گونه باشد که این حضرات می‌فرمایند.

پس مراد از (هذا غایة ما یمکن ان یستدل به ... الخ) چیست؟

این است که این مقدار از استدلال نهایت مقداری است که برای عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره بدان استدلال شده

است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۸۱

حال بیشتر این ادلّه مثل دلیل دوّم و سوّم یا ابطال شد و یا دلالت نداشت و یا مثل دلیل چهارم، پنجم و ششم دلالتشان قاصر و ناقص بود.

در یک قضاوت عمومی آیا احتیاط در شبهه غیر محصوره واجب است یا نه؟

از مجموع ادلّه شش‌گانه حضرات به ضمیمه اجماع و امارات مذکوره، می‌توان گفت: که احتیاط در شبهه غیر محصوره واجب نیست.

امّا از آنجا که مسئله یک مسأله فرعیّه فقهیّه است در جهت اثبات آن می‌توان به مظنّه اکتفاء نمود.

تلخیص المسائل

اشاره

جناب شیخ بحث در این مقام پیرامون چه مسأله‌ای است؟

حکم شبهه غیر محصوره.

با ذکر مثال محلّ بحث و سؤال مربوط به آن را تبیین کنید؟

فی المثل:

هزار ظرف در اینجا وجود دارد که شما اجمالاـ می‌دانی یکی از آنها نجس است و یا غصبی و یا خمر است و خلاصه اینکه حرام است.

در این صورت گفته می‌شود که اجتناب از امام اطراف شبهه واجب نیست.

انّما الکلام در چیست؟

در این است که اگر از این طرف احتیاط در تمام اطراف شبهه واجب نیست، آیا مخالفت قطعیّه نیز از آن طرف جایز نیست و حتما باید مقدار حرامش را کنار زد؟

آنچه فعلا محلّ بحث است چیست؟

عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره است. به عبارت دیگر در شبهه محصوره گفتند احتیاط واجب، در شبهه غیر محصوره می‌گویند: احتیاط لیس بواجب.

دلیل حاکمین حکم مزبور چیست؟

شش وجه و یا دلیل بر این مدّعی اقامه نموده‌اند.

اوّلین دلیل حضرات چیست؟

ادّعای اجماع است.

آیا شما این مدّعی را با ادّعای اجماع می‌پذیرید؟

بله.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۸۲

ولی جناب شیخ شما که خود فرمودید اجماع منقول حجّت نیست؟

بله، ولى اين اجماع، اجماع منقول به خبر واحد مجرّد نيست، بلكه از اجماعات منقوله‌اى است كه محفوف به قرائن است كه روى هم كار يك دليل را مى‌كنند.

دوّمين دليل حضرات بر عدم وجوب احتياط در شبهه غير محصوره چيست؟

- احتياط در شبهه غير محصوره موجب عسر و حرج است.

- در اسلام عسر و حرج از مكلّف نفى شده است.

پس: احتياط در شبهه غير محصوره نفى شده است.

جناب شيخ اگر اشكال شود كه نه وقتى در يك مغازه ۱۰۰۰ ظرف است و ما اجمالا مى‌دانيم يكى حرام است، چه عسر و حرجى گريبانگير ما مى‌شود؟ مى‌رويم از مغازه كنارى مى‌خريم، چه پاسخ مى‌دهند؟

مى‌گويند اينكه گفتيم احتياط در شبهه غير محصوره موجب عسر و حرج است، عسر و حرج غالبى مد نظر ماست و نه دائمى.

منظور از اين پاسخ چيست؟

اين است كه عسر و حرج براى غالب افراد، در اغلب شبهات غير محصوره پيش بيايد.

فى المثل: اگر مردم اجمالاـ بدانند كه يكى از نانوائى‌هاى شهر غصبى و يا نجس است، آيا اجتناب از تمام نانوائى‌هاى شهر براى اغلب مردم عسرآور نيست؟

خواهيد گفت چرا، اگرچه ممكن است براى معدودى از افراد كه در منزلشان نان مى‌پزند عسرآور نباشد.

اگر گفته شود ولى ممكن است شبهه غير محصوره‌اى هم باشد كه براى احدى عسرآور نباشد چه پاسخ مى‌دهند؟

مى‌گويند: اين يك مورد و يا چند مورد و چند آدم نمى‌تواند ملاك باشد. بلكه اين اغلب موارد و اغلب آدمها هستند كه ملاك قرار مى‌گيرند.

پس قانون مصوّب در شبهه غير محصوره، عدم وجوب احتياط است.

اگر كسى بگويد بله در تكاليف الهيّه عسر و حرج نيست و هرجا هم كه عسر و حرج‌آور باشد، تكليف برداشته شده ولى چرا شما اين را يك قانون كلّى قرار داديد و چرا آن را موردى نكرديد و نگفتيد هر موردى كه براى هركسى عسر و حرج دارد احتياط نكند و هر موردى كه براى او عسر و حرج ندارد، احتياط كند.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۳۸۳

فى المثل چرا نگفتيد:

اگر وضو براى كسى مضرّ و عسرآور است، آن‌كس وضو نگيرد و چنانچه وضو براى كسى مضرّ نيست و عسر و حرج ندارد وضو بگيرد.

يعنى هركسى من باب حال خودش، آيا اين موردى نيست؟ خوب در باب شبهه غير محصوره هم مسئله را اين‌گونه پياده كنيد، چرا آن را به صورت يك قانون كلّى درآورديد و گفتيد: چون اغلب موارد براى اغلب مردم عسر و حرج دارد پس به‌طور كلّى هيچ‌كس نبايد احتياط كند حتّى آن كسى كه احتياط كردن برايش آسان است؟ حضرات چه پاسخ مى‌دهند؟

مى‌گويند: از اين جهت اين قانون را به‌عنوان يك قانون كلّى وضع كرديم كه در برخى از احاديث آمده است كه احكام خدا داراى عسر و يسر غالبيين است نه عسر و يسر نادريين.

يعنى چه؟

يعنى خداى عالم وقتى بخواهد يك حكمى را مقرّر بفرمايد، ملاحظه مى‌كند كه آيا اين حكم و قانون براى اكثر مردم نافع و سودمند است يا نه؟

اگر از نظر او برای اغلب مردم نافع باشد آن را جعل می‌نماید و لو برای تعداد قلیلی هم مضرّ و عسرآور باشد.

اگر از نظر او برای اغلب مردم دارای عسر و حرج باشد آن را جعل نمی‌کند و لو برای تعدادی هم مفید باشد و نه عسرآور.

پس احکام خدا دائر مدار عسر و یسر غالبیین است.

فی المثل:

روزه در حضر واجب است و نه در سفر. چرا؟

چون روزه گرفتن غالبا برای مسافرین عسرآور است، اگرچه ممکن است برای برخی همچنین عسری نداشته باشد.

و لذا به‌طور کلی این قانون وضع شد که مسافر روزه نگیرد.

و یا فی المثل:

وضو گرفتن برای اغلب مردم یسرآور و آسان است، اگرچه ممکن است وضو گرفتن برای کسی در بیابان و یا به علّت سرمای شدید، عسرآور باشد که آن را با قاعده اضطرار از آن قانون خارج می‌کنند.

و لذا به‌طور کلّی این قانون وضع شد که مردم برای نماز و یا ... وضو بگیرند.

پس در باب عسر و حرج اغلب ملاک است و نه نادر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۸۴

جناب شیخ نظر شما پیرامون دلیل مذکور چیست؟

من این دلیل را نمی‌پذیرم.

آیا می‌خواهید بگوئید در شبهه غیر محصوره احتیاط واجب است؟

خیر، بلکه دلیل مزبور را قبول ندارم.

به عبارت دیگر اینکه می‌گویند: بخاطر عسر و حرج غالبی احتیاط واجب نیست، قبول ندارم.

چرا؟

چون درست است که احکام خدا دائر مدار عسر و یسر غالبیین است و لکن این مربوط به جائی است که خدای تعالی می‌خواهد حکم را روی موضوعی ببرد و لذا ملاحظه می‌کند که آیا چنانچه حکم روی آن موضوع برود برای اغلب عسر و حرج دارد یا نه؟

فی المثل:

می‌خواهد خمر را حرام بفرماید و یا نماز را واجب کند، ملاحظه می‌کند که آیا در انجام هریک از این موضوعات عسر و حرج غالبی وجود دارد یا نه؟

حال شما را متوجه این نکته می‌کنم که خدا حکمی را روی شبهه غیر محصوره نبرده است و اصلا در لسان شارع موضوعی به نام شبهه غیر محصوره وجود ندارد تا حکمی برای آن جعل شود بلکه شبهه محصوره و غیر محصوره دو عنوان‌اند.

به عبارت دیگر شبهه محصوره و شبهه غیر محصوره دو اصطلاحی هستند که فقهاء از ادلّه عناوین محرّمات واقعیه مثل اجتنب عن الخمر، عن الربا، عن النجس، عن الحرام انتزاع کرده‌اند.

فی المثل شارع حرمت را برده روی خمر و خمر را حرام کرده است حال خمر:

گاهی معلوم بالتفصیل است بدین صورت که می‌گوئیم: هذا الاناء خمر.

و گاهی معلوم بالاجمال است، منتهی،

۱- گاهی به صورت محصور که می‌گوئیم: احد الإناءین خمر

۲- و گاهی به صورت غیر محصوره که می‌گوئیم: یکی از این ۱۰۰۰ اناء خمر است.

۳- و گاهی مشکوک می‌شود که آیا این اناء خمر است یا آن اناء

حال از شما می‌پرسیم که وقتی شما اجمالا می‌دانی احد الإناءین خمر، چه اسمی روی آن می گذاری؟

می گوئی به آن می گویم: شبهه محصوره.

از شما می‌پرسیم وقتی اجمالا می‌دانی از ۱۰۰۰۰ مورد جنس یکی حرام است، چه اسمی روی آن می گذاری؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۸۵

خواهی گفت: شبهه غیر محصوره.

حال وقتی گفته می‌شود: الغصب حرام عسر غالبی دارد، البول نجس یسر غالبی دارد اموری هستند که شارع جعل و وضع نموده است.

امّا آیا برای شبهه محصوره و یا غیر محصوره، شارع حکمی را جعل کرده است تا در حین جعل عسر غالبی را در نظر گرفته باشد و احتیاط را در آن واجب نکرده باشد؟

هرگز به پاسخ مثبتی نخواهید رسید.

جناب شیخ وجه و دلیل سوم حضرات بر عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره چیست؟

قول امام علیه السّلام است که فرمود: کل شیء (مشکوک) لک حلال، و لذا اطراف شبهه غیر محصوره نیز که هریک مشکوک است لک حلال.

اگر به مستدل اشکال شود که اگر قرار باشد که کل شیء را در اطراف شبهه غیر محصوره اجراء کنیم چرا در هریک از انائین مشتبهین در شبهه محصوره اجرا نکنیم چه پاسخ می‌دهد؟

می گوید:

به فرض که کل شیء لک حلال شامل اطراف شبهه چه در محصوره و چه در غیر محصوره بشود لکن در مقابل کل شیء لک حلال، احتط لدینک وجود دارد که باز هر دو را در برمی گیرد. و لذا برای جلوگیری از تعارض میان این دو گروه از ادلّه جمع می کنیم.

راه جمع شما چگونه است؟

کل شیء لک را به باب شبهه غیر محصوره می‌زنیم و احتط لدینک را به باب شبهه محصوره پس یکی از آن محصوره و یکی از آن غیر محصوره.

جناب شیخ نظر شما پیرامون دلیل مذکور چیست؟

می‌فرماید: این آقای مستدل دچار دو شبهه شده است:

۱- یکی اینکه خیال کرده، ما که در شبهه محصوره احتیاط را واجب دانستیم بخاطر احتط لدینک است و حال آنکه این گونه نیست، بلکه بنا بر دلیل دیگری بود که شارع فرمود: اجتنب عن الخمر.

حال وقتی شما اجمالا می‌دانی که احد الإناءین خمر است، هم مقتضی (یعنی اجتنب عن الخمر) برای اجتناب موجود است، هم مانع از تنجّز تکلیف مفقود است.

و لذا عقل می گوید که تکلیف اجتنب بخاطر علم اجمالی بر ما منجّز می‌شود.

پس هریک را که مرتکب شوی احتمال عقاب دارد و دفع عقاب محتمل عقلا واجب است و لذا باید از هر دو طرف اجتناب کنی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۸۶

بنابراین: همان دلیلی که در شبهه محصوره جریان داشت عینا در شبهه غیر محصوره نیز جریان دارد.

۲- اشتباه ديگر اين‌ها اين است كه گفتند:

ما يك كل شـيء داريم كه عام است، يك احتط لـدينك نيز داريم كه آن‌هم عام است بعـد ميان آن دو را بدين‌طريق جمع نمودند كه يكى را به محصوره دادند و يكى را به غير محصوره.

امّا بايد بدانند كه:

اوّلا: اخبار الحلّ مال شبهات بدويه است و شامل شبهات مقرونه به علم اجمالى نمى‌شود.

ثانيـا: به فرض شامـل شـبهات مقرونه به علم اجمالى هم بشود باز هم اخبار الاحتياط اخص است و اخبار الحلّ اعم، چون‌كه شـبهات بدويه را هم در برمى گيرد و يقدّم الخاصّ على العام.

پس ديگر نوبت به اخبار الحل نمى‌رسد.

ثالثا: به فرض كه اخبار احتياط هم اعم باشد و شامل شبهات بدويه و غير بدويه هر دو بشود باز هم ما به شما مى گوئيم كه:

شما شبهات بدويه را به اخبار الحلّ داديد و شبهات محصوره را به اخبار الاحتياط و لذا باقى ماند شبهات غير محصوره.

حال به چه دليل شبهات غير محصوره را به اخبار الحلّ بدهيم؟ به هريك بدهيم ترجيح بلامرجّح است.

پس از اين راه نيز نمى‌توانيد پيش بياييد.

رابعـا: معتقـدين به وجوب احتياط در شـبهه محصوره و غير محصوره به اخبار الاحتياط تمسّك نمى‌كننـد تا شـما بخواهيـد جمع بين الدليلين كنيد.

آنها به خود دليل حكم تمسّك مى‌كننـد و مى‌گوينـد مقتضـى (كه اجتنب عن الخمر است) موجود و مانع از اثرگذارى مقتضـى هم مفقود و حكم به احتياط و اجتناب از حرام مى‌كنند.

خلاـصه دليل مـذكور ميان محصوره و غير محصوره فرقى نمى‌گـذارد و در هر دو جارى مى‌شونـد، پس نوبت به جمع بين الـدليلين نمى‌رسد.

و لذا دليل سوّم حضرات هم قابل خدشه است.

جناب شيخ دليل چهارم حضرات بر عدم وجوب اجتناب در شبهه غير محصوره چيست؟

روايت ابو جارود است كه گفت:

سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الجبن، فقلت له: اخبرنى من رأى انّه يجعل فيه الميتهٔ.

فقال: أ من اجل مكان واحد يجعل فيه الميتهٔ، حرّم فى جميع الارضين؟!

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۳۸۷

اذا علمت انه ميتهٔ فلا تأكله و ان لم تعلم فاستر و بع و كل.

و اللّه! انى لاعترض السوق، فاشترى بها اللحم و الجبن؛ و اللّه! ما اظنّ كلّهم يسمّون؛ هذه البربر و هذه السودان.

برداشت حضرات از دو فراز مورد نظر حديث چيست؟

مى گويند:

۱- جمله (از جهت اينكه يكجا در پنير مردار قرار مى‌دهنـد)، ظهور در اين دارد كه علم داشـتن به وجود حرام سـبب نمى‌شود كه از آنچه احتمال حرام بودن در موردشان مى‌رود، اجتناب شود.

۲- و جمله (و اللّه ما اظن كلّهم يسـمّون)، ظهور در اين دارد كه گروهى در هنگام سـر بريـدن حيوانان نام خـدا را نمى‌برند و علم به حرمت كشتار وجود دارد؛ لكن از تمام آنچه احتمال حرام بودنشان وجود دارد، اجتناب كردن واجب نيست.

جناب شيخ نظر شما راجع به برداشت مزبور چيست؟

به نظر من ممکن است، مراد روایت این باشد که:

اگر در یکجا، در پنیر مردار قرار می‌دهند، موجب نمی‌شود که اجتناب از پنیر دیگر مکانها واجب باشد.

طبق این تفسیر یک طرف مشتبه از محلّ ابتلاء خارج می‌شود و در چنین صورتی بحثی در عدم وجوب احتیاط نیست؛ نه اینکه اجتناب از دیگر پنیرهای مکان اوّل واجب نباشد.

زیرا در این صورت، روایت ربطی به موضوع بحث و ادّعای ما که (عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره است) نخواهد داشت.

و امّا:

مراد از جمله (ما اظنّ کلّهم یسمّون) این است که: تحصیل ظنّ یا قطع به حلیّت واجب نیست، بلکه خریدن آن از بازار مسلمین کفایت می‌کند، بنا بر اینکه بازار مسلمانان اماره شرعی برای حلال بودن پنیر است، حتی اگر از فردی که مسلمان بودنش مجهول است، خریداری شود.

جناب شیخ مرادتان از عبارت (الّا ان یقال ... الخ) چیست؟

این است که: مگر گفته شود با وجود علم اجمالی به وجود حرام در بازار مسلمانان، دیگر بازار معتبر نیست، پس مجوزی برای ارتکاب آن وجود ندارد مگر اینکه شبهه، غیر محصوره باشد.

جناب شیخ دلیل پنجم حضرات بر عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره چیست؟

تمسّک به اصل برائت است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۸۸

یعنی اجتناب از طرف‌های علم اجمالی به جهت دفع ضرر محتمل است که در هریک از آن‌ها وجود دارد و روشن است که با فزونی اطراف علم اجمالی، توجهی به آن ضرر نمی‌شود.

مثل اهمیّت به احتمال مسموم بودن دو ظرف (که شبهه محصوره است) و عدم اهمیت به مسموم بودن یک ظرف در میان هزار ظرف (که شبهه غیر محصوره است).

پس به اصل برائت در غیر محصور تمسّک می‌شود، چرا که عقل در چنین احتمالی دفع کیفر احتمالی را الزامی نمی‌داند.

به عبارت دیگر:

وقتی اطراف شبهه زیاد شد و وسعت پیدا کرد، احتمالات را تضعیف می‌کند، به قدری که به عدم ملحق می‌شود، در اینجا دیگر دفع عقاب محتمل، محلّی از اعراب نخواهد داشت.

فی المثل:

اگر دو اناء در مقابل شما باشد و اجمالا بدانی که احدهما خمر است، در صورتی که احتمال را تقسیم کنیم میان دو اناء ۵۰/ ۰ احتمال می‌دهیم که این اناء خمر باشد و ۵۰/ ۰ احتمال می‌دهیم که آن اناء خمر باشد.

چنین احتمالی قوی و عقلائی است و دفع احتمال عقلائی، عقلا واجب است.

پس در چنین شبهه‌ای احتیاط و اجتناب از اطراف شبهه واجب است.

حال:

اگر خمر مزبور مردّد میان سه ظرف باشد، در هر اناء ۳۳/ ۰ احتمال داده می‌شود.

اگر خمر مزبور مردّد میان ۵۰ ظرف باشد، در هر اناء ۰۲/ ۰ احتمال داده می‌شود.

اگر خمر مزبور مردّد میان ۱۰۰۰ ظرف باشد، در هر اناء ۰۰۱/ ۰ احتمال داده می‌شود.

آیا چیزی که احتمال حرمتش ۰۰۱/ ۰ باشد کالعدم نیست؟ و احتمال خمریت در آن می‌رود؟

وقتی احتمال خمریت در آن نرفت، احتمال عقاب ندارد، اگر همچنین احتمالی داده شود نیش‌غولی و غیر قابل اعتناء است.

حال:

وقتی علم اجمالی منحل شـد، هریک از این ۱۰۰۰ ظرف ملحق می‌شود به شک بـدوی. شک بدوی هم که محلّ اجرای اصل برائت است و نه احتیاط.

شیخ چه پاسخی به دلیل مزبور داده است؟

پاسخی نفرموده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۸۹

نظر شما پیرامون دلیل فوق چیست؟

این است که:

وقتی علم اجمالی آمد، عقلا باید احتیاط نمود چه محصوره باشد چه غیر محصوره. چه احتمال ضعیف باشد و چه قوی. چرا؟

زیرا گرچه احتمـال ضـعیف است و لکن محتمـل که عقـاب باشـد قوی است و مـادامی که مؤمّن نیامـده، مخـالفت جایز نیست، مگر مؤمنی از قبیـل عسـر و حرج، اضـطرار، عـدم الابتلاـء در کـار باشـد که در این موارد هم فرقی میـان محصوره و غیر محصوره وجود ندارد.

پس مراد شیخ از عبارت (فافهم) در پایان دلیل چیست؟

شاید اشاره به این باشد که محتمل قوی است، پس باید احتیاط کرد.

- در هر حال موافقت قطعیّه با علم اجمالی در شبهات غیر محصوره لازم نیست.

جناب شیخ دلیل ششم حضرات بر مدّعای مورد بحث چیست؟

این است که:

غالبا در شبهات غیر محصوره همه اطراف شبهه محلّ ابتلاء مکلّف نیستند، بلکه برخی الاطراف مورد ابتلاء هستند.

در چنین مواردی اگر شـبهه محصوره هم باشـد اجتناب لازم نیست و علم اجمالی مؤثر نمی‌باشد تا چه رسد به شـبهات غیر محصوره که در آنجا به طریق اولی احتیاط واجب نیست.

فی المثـل شـما احتمـال می‌دهی کـه یکی از نانوائی‌هـای شـهرتان نجس و یـا غصـبی است آیـا تمـام نانوائی‌هـای شـهر محلّ ابتلاـء شماست؟

خواهید گفت: خیر.

و یا فی المثل: یقین داری یکی از پنیرفروشـی‌های شـهر پنیرهایش نجس است آیا همه مغازه‌های شـهر محلّ ابتلاء شـماست. خواهید گفت: خیر.

خـوب، وقـتی همه اطراف، محـلّ ابتلاـء نباشـد، و لـو شـبهه محصـوره هم باشـد، احتیـاط واجب نخواهـد بود چه رسـد به شـبهه غیر محصوره.

پاسخ شیخ به دلیل ششم حضرات چیست؟

پاسخی نفرموده است.

چه پاسخی می‌توان به دلیل مزبور داد؟

اینکه این دلیل نیز قابل خدشه بوده و مثبت مدّعای مورد بحث نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۸، ص: ۳۹۰

زیرا ممکن است شبهه‌ای پیدا شود که همه اطرافش محلّ ابتلاء باشد، لذا از حضرات می‌پرسیم اگر چنین باشد، احتیاط لازم هست یا نه؟

فی المثل:

زمین اتاق محلّ زندگی شما محل سجده شماست، اگر اجمالا بدانی و احتمال بدهی که در جائی از این زمین، نجسی افتاده است و لکن ندانی کدام نقطه است چه می‌کنی؟

آیا این شبهه غیر محصوره نیست، قطعا خواهید گفت چرا، چون یک سجده‌گاه ممکن است از ۱/ ۱۰۰۰ زمین کف اتاق هم کمتر باشد.

حال می‌توانید بگوئید که همه این اتاق محلّ ابتلاء من نیست؟ خواهید گفت: خیر.

بلکه می‌گوئید: همه آن محلّ ابتلاء ماست.

از شما سؤال می‌کنیم اینکه همه‌اش محلّ ابتلاء شماست حکمش چیست؟ آیا باید احتیاط کرد یا نه؟

پس همه شبهات غیر محصوره این‌گونه نیستند که حضرات ادّعا نمودند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۸، ص: ۳۹۱

متن:

الأول أنّه هل یجوز ارتکاب جمیع المشتبهات فی غیر المحصورة بحیث یلزم العلم التفصیلی، أم یجب إبقاء مقدار الحرام؟

ظاهر إطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الأول، لکن یحتمل أن یکون مرادهم عدم وجوب الاحتیاط فیه فی مقابلة الشبهة المحصورة الّتی قالوا فیها بوجوب الاجتناب، و هذا غیر بعید عن مساق کلامهم. فحینئذ لا یعم معقد إجماعهم لحکم ارتکاب الکلّ، إلّا أنّ الأخبار لو عمّت المقام دلّت علی الجواز.

و أمّا الوجه الخامس، فالظاهر دلالته علی جواز الارتکاب، لکن مع عدم العزم علی ذلک من أوّل الأمر، و اما معه فالظاهر صدق المعصیة عند مصادفة الحرام، فیستحقّ العقاب.

فالأقوی فی المسألة: عدم جواز الارتکاب إذا قصد ذلک من أوّل الأمر، فإن قصده قصد للمخالفة و المعصیة، فیستحقّ العقاب بمصادفة الحرام.

و التحقیق: عدم جواز ارتکاب الکلّ، لاستلزامه طرح الدلیل الواقعی الدالّ علی وجوب الاجتناب عن المحرّم الواقعی، کالخمر فی قوله: «اجتنب عن الخمر»، لأنّ هذا التکلیف لا یسقط من المکلّف مع علمه بوجود الخمر بین المشتبهات، غایة ما ثبت فی غیر المحصور: الاکتفاء فی امتثاله بترک بعض المحتملات، فیکون البعض المتروک بدلا ظاهریّا عن الحرام الواقعی، و إلّا فإخراج الخمر الموجود یقینا بین المشتبهات عن عموم قوله: «اجتنب عن کلّ خمر»، اعتراف بعدم حرمته واقعا، و هو معلوم البطلان.

هذا إذا قصد الجمیع من أوّل الأمر لأنفسها. و لو قصد نفس الحرام من ارتکاب الجمیع فارتکب الکلّ مقدّمة له، فالظاهر استحقاق العقاب، للحرمة من أوّل الارتکاب بناء علی حرمة التجرّی.

فصور ارتکاب الکلّ ثلاث، عرفت کلّها.

ترجمه:

[تنبیهات شبهه غیر محصوره] تنبیه اوّل

تنبیه اوّل در این است که آیا ارتکاب همه اطراف مشتبه در شبهه غیر محصوره به نحوی که علم تفصیلی به حلیّت (هریک) لازم

آید، جایز است یا باقی ماندن مقدار حرام (و اجتناب از آن) واجب است؟

ظاهر اطلاق این قول که اجتناب از اطراف شبهه واجب نیست، همان قول اوّل است، لکن احتمال

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۹۲

دارد که مراد ایشان واجب نبودن احتیاط در شبهه غیر محصوره، در مقابل شبهه محصوره است که قائل به وجوب احتیاط در آن بودند و این (که اجتناب کلّی واجب باشد و اجتناب عن البعض واجب نباشد) از کلامشان دور نیست.

در این صورت اجماعشان بر حکم به ارتکاب الکل تعمیم ندارد (یعنی احتیاط کلی (از همه اطراف) واجب نیست ولی احتیاط جزئی می‌تواند واجب باشد)، مگر اینکه:

اگر اخبار (حلیّت) شامل این مقام (موارد علم اجمالی) هم بشود، (تا) دلالت بر جواز (ارتکاب) همه اطراف شبهه بکند (که گفتیم اخبار الحلّ مربوط به شبهات بدویّه‌اند و شامل موارد علم اجمالی نمی‌شود).

و امّا دلیل پنجم، علی الظاهر دلالتش بر جواز ارتکاب الکل است، لکن در صورت عدم قصد و اراده بر گناه و حرام از ابتدای امر، امّا در صورت قصد بر (دست‌یابی بر حرام) و مصادفت با حرام ظاهرا معصیت صدق می‌کند (و او گناهکار است).

پس (در صورت مصادفت با حرام) او مستحقّ مؤاخذه و عقاب است امّا قول قوی‌تر در این مسئله:

جایز نبودن ارتکاب الکل است در صورتی که قصد آن (حرام) بکند از اوّل امر زیرا قصد او قصد مخالفت و معصیت است.

در نتیجه در صورت مصادفت با واقع (حرام) مستحقّ عقاب است.

تحقیق این است که: ارتکاب الکل جایز نیست، زیرا مستلزم ردّ دلیل واقعی است که دلالت بر وجوب اجتناب از محرّم می‌کند مثل خمر در این قول شارع که می‌فرماید: اجتنب عن الخمر؛ زیرا این تکلیف (اجتنب) با وجوب علم اجمالی به وجود خمر در میان مشتبهات از عهده مکلّف برداشته نمی‌شود.

اکتفاء به ترک برخی محتملات در غیر محصوره جهت امتثال پس آن بعض متروک (که باقی‌مانده) بدل ظاهری است از حرام واقعی، وگرنه خارج کردن خمر موجود در میان مشتبهات از عموم این قول شارع که فرمود: اجتنب عن کل خمر، اعتراف به حرام نبودن خمر است در واقع، و این معلوم البطلان است.

این صورت زمانی است که قصد ارتکاب الکل را بکند بخاطر قصد ارتکاب به حرام و نه برای رسیدن به آن حرام. و اگر نفس حرام (و رسیدن به آن را) از ارتکاب الکل اراده کند، کلّ را به‌عنوان مقدّمه (رسیدن به آن) مرتکب می‌شود. پس ظاهر این است که از همان اوّلین طرف شبهه که مرتکب می‌شود بخاطر حرام مستحق عقاب است، بنا بر اینکه تجری را حرام بدانیم.

پس کلّ صور ارتکاب سه‌تاست که هریک را شناختی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۹۳

تشریح المسائل

مقدّمهٔ بفرمائید بحث تا بدینجا پیرامون چه بود؟

در این بود که آیا موافقت قطعیّه و احتیاط در شبهه غیر محصوره واجب است یا نه؟

پاسخ چه شد؟

این شد که احتیاط کلّی در شبهه غیر محصوره واجب نیست.

در اینجا بحث بر سر چیست؟

بر سر این است که به فرض عدم وجوب احتیاط آیا موافقت احتمالیه واجب است یا نه؟

به عبارت دیگر آیا حد اقل باید از بعض الاطراف اجتناب نمود و آن را بدل از حرام واقعی فیما بین بدانیم؟ و یا اینکه موافقت احتمالیه هم لازم نبوده و ما آزادیم و حتّی مخالفت قطعیّه آن‌هم بلامانع است؟

چه پاسخی به سؤال مزبور داده می‌شود؟

می گوئیم:

اگر ما بودیم و قانون علم اجمالی می گفتیم که در شبهه غیر محصوره هم احتیاط واجب است و باید از همه اطراف شبهه اجتناب نمود.

امّا بر اساس ادلّه ششگانه به این نتیجه رسیدیم که در شبهه غیر محصوره احتیاط واجب نیست.

پس ماجرای مخالفت قطعیه در ما نحن فیه چه می‌شود؟

باید به همان ادلّه ششگانه برگردیم و مفاد و مقتضیات هریک را بررسی کرده پاسخ را پیدا کنیم.

با توجه به مقدّمه مراد از (هل یجوز ارتکاب جمیع المشتبهات ...) چیست؟

طرح همان سؤال فوق است مبنی بر اینکه:

آیا ارتکاب همه اطراف در شبهه غیر محصوره به نحوی که علم تفصیلی به حلیّت هریک لازم بیاید جایز است یا اینکه اجتناب از مقدار الحرام واجب است؟

مراد از (ظاهر اطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الاوّل ...) چیست؟

این است که برخی از ادلّه از جمله دلیل اوّل، سوم و پنجم مفادشان تعمیم و اطلاق داشته و علی الظاهر دلالت می کنند بر اینکه ارتکاب همه اطراف شبهه جایز است.

پس مراد از (لکن یحتمل ان یکون مرادهم عدم وجوب الاحتیاط فیه ....) چیست؟

این است که اگرچه معقد اجماع این است که اجتناب واجب نیست علی الاطلاق و لکن آنها این تعبیر را در مقابل شبهه محصوره بکار می‌برند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۹۴

یعنی:

۱- در شبهه محصوره می گویند: اجتناب واجب است آنهم عن الکل.

۲- و در شبهه غیر محصوره می گویند: اجتناب واجب نیست آنهم عن الکل.

یعنی احتیاط کلّی واجب نیست، نه اینکه مرادشان این باشد که اجتناب عن البعض و احتیاط جزئی هم واجب نباشد.

و لذا به قرینه مقابل مطلب حلّ می‌شود.

پس مراد از (الّا انّ الاخبار لو عمّت المقام دلّت علی الجواز) چیست؟

این است که چنانکه قبلا- هم پاسخ دادیم، اخبار حلیّت مربوط به شبهات بدویّه است و شامل موارد علم اجمالی نمی‌شود تا بحث شود که آیا دلالت بر جواز ارتکاب کلّ دارند یا نه؟

مراد از (و امّا الوجه الخامس، فالظاهر دلالته علی جواز الارتکاب ...) چیست؟

این است که دلالت دلیل پنجم نیز علی الظاهر بر این بود که: چون در شبهه غیر محصوره احتمالات تضعیف می‌شوند و وجودشان کالعدم است چنین شبهه‌ای ملحق به شبهه بدویه می‌شود و لذا ارتکاب اطراف شبهه جایز است لکن به شرط اینکه از اوّل عزم و اراده بر گناه و معصیت نداشته باشد.

در نتیجه:

وقتی علم اجمالی منحل شود، اطراف شبهه نیز ملحق شود به شک بدوی، شک بدوی هم که محل اجرای اصل برائت است، پس احتیاط از اطراف شبهه لازم نیست.

پس مراد از (فالاقوی فی المسألة: عدم جواز الارتکاب اذا ... الخ) چیست؟

این است که اگر از اوّل قصدش از ارتکاب اطراف شبهه، گناه و معصیت باشد چنین ارتکاب جایز نیست.

زیرا قصد او قصد بر مخالفت و معصیت است، پس در صورت مصادفت با حرام مستحق مؤاخذه و عقاب است.

به عبارت دیگر: گرچه احتمال ضعیف است لکن محتمل که عقاب باشد قوی است پس مادامی که مؤمّن نیامده، مخالفت قطعیّه جایز نیست، مگر مؤمنی از قبیل عسر و حرج، اضطرار، عدم الابتلاء پیش بیاید.

پس مراد از (و التحقیق: عدم جواز ارتکاب الکلّ: لاستلزامه طرح الدلیل ...) چیست؟

این است که ارتکاب همه اطراف شبهه دفعهٔ واحدهٔ جایز نیست، چرا که مستلزم ردّ دلیل واقعی است که دلالت بر وجوب اجتناب از محرّم واقعی می‌کند مثل خمر در این سخن شارع که می‌فرماید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۹۵

اجتنب عن الخمر، و این اجتناب از خمر با وجود علم اجمالی به وجود خمر در میان مشتبهات از عهده مکلّف برداشته نمی‌شود.

مرادتان از اینکه گفتید ارتکاب الکلّ دفعهٔ واحدهٔ در شبهه غیر محصوره جایز نیست چه می‌باشد؟

این است که:

گاهی مکلّف در باب شبهات غیر محصوره، همه اطراف شبهه را مرتکب می‌شود که دارای دو صورت است:

۱- گاهی همه اطراف شبهه را دفعهٔ واحدهٔ و یکجا مرتکب می‌شود، که جایز نیست.

فی المثل ۱۰۰۰ عدد شیشه آب معدنی دارد که اجمالا می‌داند تعدادی از آنها نجس است، در عین حال یکجا و در یک مجلس یعنی به بیع واحد آنها را می‌فروشد، چنین بیعی جایز نمی‌باشد، چرا که حین المعامله یقین تفصیلی به مخالفت دارد و چنین مخالفتی بالاجماع باطل است.

۲- و گاهی همه اطراف شبهه را تدریجا مرتکب می‌شود که این خود دارای سه صورت است:

۱- مکلّف به تدریج همه اطراف شبهه را مرتکب می‌شود، اگرچه از اول چنین بنائی را نداشت در این صورت تا یک طرف باقی است، ارتکاب باقی اطراف بلامانع است، لکن به آن یکی باقیمانده که رسید باید از آن اجتناب کرده و به‌عنوان بدل از حرام واقعی قرار دهد.

چرا؟

چون اگر آن یکی را نیز مرتکب شود، یقین پیدا می‌کند که حرامی را مرتکب شده است و این مخالفت عملیّه قطعیّه با اجتنب است، چه دفعهٔ صورت پذیرد چه تدریجا.

۲- مکلّف از اوّل تعمیم بر ارتکاب الکل را دارد و لکن قصد سوء ندارد در این صورت:

چون در ضمن قصد ارتکاب کل، قصد ارتکاب حرام هم دارد و لکن نه برای دست‌یابی به حرام، تا زمانی که آن حرام واقعی موجود در اطراف را مرتکب نشده است ارتکابش حرام نیست. لکن با ارتکاب حرام، معصیت کرده که این معصیت موجب مؤاخذه و عقاب اوست.

البته فرقی نمی‌کند که این ارتکاب حرام با نوشیدن اوّلین مایع باشد و یا آخرین مایع.

۳- مکلّف از ابتدا قصد ارتکاب الکل را دارد، لکن به منظور دست‌یابی به حرام واقعی به نحوی که اگر تفصیلا حرام واقعی را می‌شناخت، تنها همان را مرتکب می‌شد.

در این صورت:

شخص با اوّلین ارتکابش و لو مصادف با واقع نباشد، متجرّی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۹۶

حال:

اگر ما تجری را حرام بدانیم چنین شخصی از ابتدای امر معصیت کار است چه مصادف با واقع (حرام) باشد، چه نباشد.

و اگر تجرّی را حرام نـدانیم، تنها قبح فاعلی در کار است چنانکه حق هم همین است و لذا مکلّف به خاطر این تجری مورد عقاب و مؤاخذه واقع می‌شود.

نظر شیخ در پاسخ به سؤال اصلی و اساسی این بحث چیست؟

این است که:

۱- در شبهات محصوره: هم مخالفت قطعیّه حرام است، هم موافقت قطعیّه واجب.

۲- در شبهات غیر محصوره: مخالفت قطعیّه حرام و لکن موافقت قطعیّه واجب نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۳۹۷

متن:

الثانی اختلف عبارات الأصحاب فی بیان ضابط المحصور و غیره: فعن الشهید و المحقّق الثانیین و المیسی و صاحب المدارک: أنّ المرجع فیه إلی العرف، فهو: ما کان غیر محصور فی العادة، بمعنی أنّه یعسر عـدّه، لا ما امتنع عدّه، لأنّ کلّ ما یوجد من الأعداد قابل للعدّ و الحصر.

و فیه- مضافا إلی أنّه إنّما یتّجه إذا کان الاعتماد فی عدم وجوب الاجتناب علی الإجماع المنقول علی جواز الارتکاب فی غیر المحصور، أو علی تحصیل الإجماع من اتّفاق من عبّر بهذه العبارة الکاشف عن إناطة الحکم فی کلام المعصوم علیه السّلام بها-: أنّ تعسّر العدّ غیر متحقّق فیما مثّلوا به لغیر المحصور کالألف مثلا، فإنّ عدّ الألف لا یعدّ عسرا.

و ربّما قیّد المحقّق الثانی عسر العدّ بزمان قصیر، قال فی فوائد الشرائع- کما عن حاشیة الإرشاد- بعد أن ذکر أنّ غیر المحصور من الحقائق العرفیّة:

إنّ طریق ضبطه أن یقال: لا ریب أنّه إذا أخذ مرتبة علیا من مراتب العدد کألف مثلا، قطع بأنّه ممّا لا یحصر و لا یعدّ عادة، لعسر ذلک فی الزمان القصیر، فیجعل طرفا، و یؤخذ مرتبة أخری دنیا جدّا کالثلاثة یقطع بأنّها محصورة، لسهولة عدّها فی الزمان الیسیر، و ما بینهما من الوسائط کلّما جری مجری الطرف الأول الحق به، و کذا ما جری مجری الطرف الثانی الحق به، و ما یعرض فیه الشکّ یعرض علی القوانین و النظائر، و یراجع فیه القلب، فإن غلب علی الظنّ إلحاقه بأحد الطرفین فذاک، و إلّا عمل فیه بالاستصحاب إلی أن یعلم الناقل.

و بهذا ینضبط کلّ ما لیس بمحصور شرعا فی أبواب الطهارة و النکاح و غیرهما.

أقول: و للنّظر فیما ذکره قدّس سرّه مجال.

أمّا أوّلا: فلأنّ جعل الألف من غیر المحصور مناف لما علّلوا عدم وجوب الاجتناب به: من لزوم العسر فی الاجتناب، فإنّا إذا فرضنا بیتا عشرین ذراعا فی عشرین ذراعا، و علم بنجاسة جزء یسیر منه یصحّ السجود علیه نسبته إلی البیت نسبة الواحد إلی الألف، فأیّ عسر فی الاجتناب عن هذا البیت و الصّلاة فی بیت آخر؟ و أیّ فرق بین هذا الفرض، و بین أن یعلم بنجاسة ذراع منه أو ذراعین ممّا یوجب حصر الشبهة؟ فإنّ سهولة الاجتناب و عسره لا یتفاوت بکون المعلوم إجمالا قلیلا أو کثیرا. و کذا لو فرضنا أوقیة من الطعام تبلغ ألف حبّة بل أزید یعلم بنجاسة أو غصبیّة حبّة منها، فإن جعل هذا من غیر المحصور ینافی تعلیل الرخصة فیه بتعسّر الاجتناب.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج‌۸، ص: ۳۹۸

و أمّا ثانيا: فلأنّ ظنّ الفقيه بكون العدد المعيّن جاريا مجرى المحصور فى سهولة الحصر أو مجرى غيره، لا دليل عليه.

و اما ثالثا: فلعدم استقامة الرّجوع فى مورد الشكّ إلى الاستصحاب حتّى يعلم الناقل، لأنّه إن اريد استصحاب الحلّ و الجواز كما هو الظاهر من كلامه، ففيه: أنّ الوجه المقتضى لوجوب الاجتناب فى المحصور- و هو وجوب المقدّمة العلميّة بعد العلم بحرمة الأمر الواقعى المردّد بين المشتبهات- قائم بعينه فى غير المحصور، و المانع غير معلوم، فلا وجه للرّجوع إلى الاستصحاب.

إلّا أن يكون نظره إلى ما ذكرنا فى الدليل الخامس من أدلّة عدم وجوب الاجتناب: من أنّ المقتضى لوجوب الاجتناب فى الشبهة الغير المحصورة- و هو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل- غير موجود، و حينئذ فمرجع الشكّ فى كون الشبهة محصورة أو غيرها إلى الشّك فى وجود المقتضى للاجتناب، و معه يرجع إلى أصالة الجواز.

لكنّك عرفت التأمّل فى ذلك الدليل، فالأقوى: وجوب الرّجوع مع الشّك إلى أصالة الاحتياط، لوجود المقتضى و عدم المانع.

و كيف كان: فما ذكروه: من إحالة غير المحصورة و تميّزه إلى العرف، لا يوجب إلا زيادة التحيّر فى موارد الشكّ.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج‌۸، ص: ۳۹۹

ترجمه:

تنبيه دوم: ضابطه محصور و غير محصور بودن شبهه

آراء اصحاب ما در بيان ضابطه و معيار محصور بودن شبهه از غير آن متفاوت است.

بنابراين:

معيار شهيد ثانى و محقّق ثانى و ميسى و صاحب مدارك در تعيين و تشخيص غير محصوره، رجوع به عرف است. پس آن چيزى است كه عادة و عرفا غير محصوره است به اين معنا كه شمارش آن (در زمان كم) دشوار است، نه اينكه (شمارش) غيرممكن باشد، زيرا هر عددى از اعداد كه يافت شود قابل معدود و محصور بودن (و قابل شمارش) است.

مناقشه شيخ در قول مذكور اين است كه علاوه بر اينكه تعريف مذكور وقتى موجّه است كه در عدم وجوب اجتناب بر جواز ارتكاب (اطراف الكل) در غير محصوره بر اجماع منقول يا بر تحصيل اجماع منقول از اتفاق‌نظر كسانى كه به اين عبارت از آن تعبير كرده‌اند كه كاشف از معيار در قول معصوم است تكيه شود، اينكه شمارش آنچه (۱۰۰۰) در مثال براى غير محصور آوردند (و ادّعا نمودند كه) غير متحقّق است (درست نيست) زيرا شمارش ۱۰۰۰ (در زمان بيشتر) دشوار شمرده نمى‌شود.

ضابطه محقّق ثانى در فوائد الشرائع محقّق ثانى مشكل بودن شمارش را مقيّد كرده است به زمان كم و در فوائد الشرائع (چنانكه در حاشيه ارشاد نيز موجود است)، پس از ذكر اينكه غير محصوره از حقايق عرفيّه است فرموده:

طريقه ضبط غير محصوره اين است كه گفته شود:

۱- ترديدى نيست كه اگر مرتبه عاليه عددى از اعداد مثل ۱۰۰۰ مثلا در نظر گرفته شود قطع حاصل مى‌شود به اينكه از امورى است كه عادة و عرفا معدود و محصور نيست، به دليل دشوارى شمارش آن در زمان كوتاه، پس در يك طرف قرار مى‌گيرد (و غير محصوره شمرده مى‌شود) و مرتبه ديگرى كه ادنى (و كمترين) است مثل ۳ در نظر گرفته مى‌شود كه يقين حاصل مى‌شود كه محصوره است. به دليل آسانى شمارش آن در زمان كوتاه و آنچه (اعدادى) كه ما بين اين دو طرف قرار دارند، هريك كه جارى مجراى طرف محصوره‌اند به آن ملحق مى‌شوند و همچنين اعدادى كه جارى مجراى غير محصوره‌اند به آن ملحق مى‌شوند و آنچه شك در تشخيص آن عارض مى‌شود بر اشباه و نظائر عرضه مى‌شوند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۰۰

پس اگر ظن (تو) غلبه کرد بر الحاق آن به یک طرف، پس آن‌چنان است (و تو آن را ملحق کن به همان طرف) و به مظنّه عمل کن و الّا اگر ظنّ حاصل نشد برای تو، به استصحاب عمل می‌شود تا علم به ناقل حاصل شود و با این ضابطه حکم تمام مواردی که محصوره نیستند و مشکوک‌اند در باب‌های طهارت و نجاست منضبط و مورد تشخیص واقع می‌شوند.

مناقشه شیخ در آنچه جناب محقّق افاده فرمود اعتراض اوّل می گویم: برای بررسی و نظر در آنچه جناب محقّق فرمود فرصتی است:

اوّلا: قرار دادن عدد ۱۰۰۰ به صورت غیر محصوره (به حساب اینکه شمارشش در زمان کوتاه مشکل است اگرچه با تعریف و تمثیل خود ایشان می‌سازد و لکن) منافی آن چیزی است که عدم وجوب اجتناب را بدان معلّل کرده‌اند و آن عبارتست از لزوم عسر و حرج در (اثر) اجتناب (یعنی که ۱۰۰۰ عسرآور نیست).

پس اگر ما اتاقی را فرض کنیم که ۲۰ ذراع در ۲۰ ذراع است و نجاست جزء کمی از آنکه سجده برآن صحیح است و نسبتش به (آن) اتاق (مثل)، نسبت یک به هزار است، چه عسر و حرجی در اجتناب از این اتاق و نماز در اتاق دیگر وجود دارد؟ و چه فرقی است میان این فرض (که ۱۰۰۰/ ۱ آن نجس است) و میان اینکه نجاست یک ذرع و یا دو ذرع از آنکه موجب حصر (و محصوره بودن) شبهه است؟ زیرا (در) سهولت اجتناب و دشواری آن فرقی نمی‌کند که (مقدار نجس) معلوم بالاجمال کم باشد و یا زیاد.

و این‌چنین است اگر ظرفی از طعام (مثلا برنج و یا تخمه) را فرض کنیم که (تعدادش) به ۱۰۰۰ حبّه و بلکه بیشتر از آن می‌رسد و نجاست یا غصبیّت یک دانه از آن معلوم است.

پس: (غیر محصوره) قرار دادن این ظرف منافی با تعلیل رخصت در آن است (آنهم) به سبب تعسّر اجتناب.

اعتراض دوّم شیخ و امّا ثانیا: دلیلی بر (حجیّت) ظنّ فقیه به اینکه فلان عدد معیّن جاری مجرای (فلان) محصور است در سهولت حصر یا جاری مجرای غیر محصور است، وجود ندارد.

اعتراض سوّم شیخ و امّا ثالثا: رجوع در هنگام شک، به استصحاب، تا اینکه ناقل روشن شود، صحیح نیست؛ زیرا اگر (از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۰۱

استصحاب) اراده شده باشد استصحاب حلیّت و جواز چنانکه از ظاهر کلام ایشان برمی‌آید، پس در آن این اشکال وجود دارد که: آن دلیلی که وجوب احتیاط را در شبهه محصوره اقتضاء می‌کرد و آن دلیل عبارت بود از وجوب مقدّمه علمیّه پس از علم اجمالی به حرمت امر واقعی مردّد میان مشتبهات، همان دلیل بعینه در غیر محصوره (نیز) قائم است (یعنی در شبهه غیر محصوره هم اجمالا می‌دانیم یکی خمر است و تکلیف منجّز می‌باشد و احتمال عقاب می‌رود و دفع چنین احتمالی واجب است و باید احتیاط نمود) و مانع (از وجوب احتیاط هم که غیر محصوره بودن است) نامعلوم است (چون ما شک داریم که این مورد غیر محصوره هست یا نه).

پس (وقتی مقتضی که اجتنب است موجود است و مانع هم مفقود، یعمل علی المقتضی).

پس دلیلی بر رجوع به استصحاب حلیّت وجود ندارد.

مگر اینکه نظر محقّق (در جریان استصحاب حلیّت برآن مکتبی باشد که ما) در دلیل پنجم از ادلّه عدم وجوب اجتناب ذکر نموده و گفتیم که مقتضی (که همان حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل است) برای وجوب اجتناب، در شبهه غیر محصوره موجود نیست (همان‌طور که در شک بدوی مقتضی برای وجوب اجتناب موجود نیست، وقتی این‌چنین شد) پس بازگشت شک در اینکه شبهه محصوره است یا غیر محصوره به شک در وجود مقتضی است در اجتناب، و در صورت شک رجوع می‌شود به اصالة الحلیّة و الجواز.

امّا (گفتیم که دلیل پنجم مبتلا به ضعف است و احتمال عقاب هر قدر هم که ضعیف باشد دفعش واجب است).

پس قول قوی‌تر وجوب رجوع به اصالة الاحتیاط است در صورت شک (بر اینکه مورد محصوره است یا غیر محصوره) به دلیل

وجود مقتضی و (شک) در مانع.

درهرصورت پس آنچه را که مشهور علماء فرمودند: که ملاک شبهه غیر محصوره عرف است، موجب نمی‌شود مگر افزایش تحیّر و سرگردانی در موارد شک را (چون هر مطلبی هم در نظر عرف روشن روشن نیست، حتی در مورد مسأله آب).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۰۲

تشریح المسائل

تاکنون بحث پیرامون چه مسأله‌ای بودی؟

پیرامون حکم شبهه غیر محصوره بود.

در این امر ثانی بحث چگونه است و پیرامون چه مسأله‌ای است؟

بحث یک بحث موضوعی است و پیرامون تعریف و بیان ضابطه کلّی در شبهه غیر محصوره است.

یعنی راه تشخیص محصوره بودن و غیر محصوره بودن در اینجا مورد بررسی است.

مقدّمهٔ بفرمائید مراد از حقایق لغویّه، حقایق شرعیّه، حقایق متشرعه و حقایق عرفیّه عامه و خاصه چیست؟

۱- حقایق لغویه، لغاتی هستند که عند اللغویین حقیقت در معانی هستند مثل اسد در حیوان مفترس.

۲- حقایق شرعیه، لغات و الفاظی هستند که عند الشارع حقیقت در معانی هستند.

مثل صلاهٔ در اعمال مخصوصه.

۳- حقایق متشرعه که عند المسلمین حقیقت در معانی هستند.

مثل وجوب، استحباب، اباحه.

۴- حقایق عرفیّه عامّه، الفاظ و عباراتی هستند که عرفا حقیقت در معنای عامی هستند.

مثل دابّه نسبت به اسب و یا حیوان نسبت به غیر انسان.

۵- حقایق عرفیّه خاصه، الفاظ و لغاتی هستند که عند الاصولیین و یا نحویین و یا مناطقه و یا فقهاء، حقیقت در معنای خاصّی هستند.

با توجه به مقدّمه فوق بفرمائید کدامیک از معانی فوق از شبهه غیر محصوره اراده شده است؟

معنای عرفی آن.

چه ضابطه‌ای برای شناخت و تعیین شبهه غیر محصوره از محصوره بیان شده است؟

شهید ثانی، محقّق ثانی و صاحب مدارک، ضابط و معیار در تشخیص محصوره بودن از غیر محصوره بودن اطراف شبهه را عرف و عقلاء عالم قرار داده‌اند.

تعریف عرف عقلاء از شبهه محصوره و غیر محصوره چیست؟

۱- هر عددی که شمردن آن در نزد عرف دشوار باشد، مثل عدد ۱۰۰۰ و ۱۰۰ /۰۰۰ و ... که شبهه در آن غیر محصوره است.

۲- و هر عددی که شمردن آن عند العرف و بر حسب عادت آسان باشد مثل، عدد ۲، ۴ و ۱۰ و ... که شبهه در آن محصوره است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۰۳

مراد شیخ از عبارت (و فیه: مضافا الی انّه انّما یتّجه اذا کان الاعتماد ...) چیست؟

این است که دو اشکال و اعتراض به ضابطه مذکور وارد است مبنی بر اینکه:

۱- رجوع به عرف در مواردی است که لفظی و یا عنوانی در لسان آیه، روایت و یا اجماعی که کاشف از قول معصوم است آمده باشد و شارع در جهت تبیین آن میزانی قرار نداده باشد، و لذا جهت شناخت حدود آن موضوع به عرف مراجعه می‌شود.

و حال آنکه در آیات و روایات حرفی از شبهه محصوره و غیر محصوره نیست و گفتیم دو اصطلاح مورد استفاده در میان فقهاء است، و لذا ممکن است در معقد اجماع آمده باشد امّا ادلّه ما منحصر به اجماع نیست بلکه ادلّه متعدّد دیگری داریم که این عنوان در آنها مطرح نبود.

پس باید ضابطه‌ای ذکر نمود که با همه ادلّه تطبیق کند.

۲- شما برای غیر محصوره به عدد هزار مثال زدید و گفتید شمارش آن دشوار است، این مطلب مقداری اجمال و ابهام دارد، چرا که شمردن عدد ۱۰۰۰ اگرچه در زمان قلیل مثل یک دقیقه دشوار است و لکن در زمان چند دقیقه بسیار آسان است.

مخصوصا با ابزار و وسائل الکترونیکی دیگر امروز این مسئله مطرح نیست چرا که صدها هزار عدد و یا شیء را در یک دقیقه شمارش می‌کنند.

مراد از (و ربّما قید المحقّق الثانی عسر العدّ بزمان قصیر ....) چیست؟

این است که مرحوم محقّق ثانی در رفع اشکال شماره دو قیدی را به ضابطه مذکور افزوده است و آن عبارت است از اینکه: هر عددی که شمارش آن در زمان قلیل آسان باشد او محصوره است و هر عددی که شمارش آن در زمان قلیل مشکل باشد و لو در زمان طویل آسان باشد، غیر محصوره است.

پس مراد از (انّ طریق ضبطه ان یقال: لا ریب ... الخ) چیست؟

ادامه فرمایش جناب محقّق است مبنی بر اینکه:

۱- برخی از مراتب عالیه عدد یقینا غیر محصوره است مثل عدد ۱۰۰۰، چرا که شمارش آن در زمان قلیل دشوار است.

۲- برخی از مراتب نازله عدد قطعا محصوره است مثل عدد ۲، ۳، ۱۰ و .... حال در این میان:

- یک سری از اعداد جاری مجرای عدد هزارند مثل ۸۰۰ و ۹۰۰ و در غیر محصوره بودن حکم هزار را دارند.

- یک سری از اعداد هم جاری مجرای عدد ۲ و ۳ هستند مثل عدد ۵، ۱۰، ۲۰ و ... و در محصوره بودن حکم عدد ۳ را دارند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۸، ص: ۴۰۴

امّا پاره‌ای از اعداد هم مشکوک‌اند که آیا ملحق به عدد سه هستند و یا به عدد ۱۰۰۰؟

مثل عدد ۴۰۰ و ۵۰۰ و ۶۰۰

- در این موارد معیار ظنّ غالب است یعنی اگر برای مجتهدی ظنّ غالب به الحاق این اعداد به یک طرف از دو طرف اعلی و ادنی حاصل شد به مظنّه عمل می‌کند و اگر حاصل نشد استصحاب می‌کند تا زمانی که ناقل حاصل شود.

به عبارت دیگر محقّق (ره) می‌فرماید:

برخی از اعداد و آمار محصور و متیقّن است مثل: ۲ و ۳ و برخی هم غیر محصور و متیقّن است مثل ۱۰۰۰ و ...

حال:

- برخی اعداد هم میان این دو متیقّن قرار گرفته و مشکوک‌اند.

وظیفه ما در مورد این مشکوکات چیست؟

- محقّق می‌فرماید:

ببین کدام ارقام و اعداد مشابه طرفین‌اند، ملحق کنید به طرفین.

فی المثل:

اگر از دو عدد ۴۰۰ و ۶۰۰، شمارش ۶۰۰ در زمان کوتاه همچون ۱۰۰۰ مشکل است آن را ملحق کن به ۱۰۰۰.

و اگر از دو عدد مزبور ۴۰۰ شمارشش در زمان کوتاه آسان است آن را ملحق کنید به ثلاث.

پس ایشان در ابتداء مسئله اعداد مشکوک ما بین محصور و غیر محصور را از راه شبهات و ملحق کردن آن را مورد بررسی و تبیین قرار داد.

اگر از راه تشابه نشد و اعداد مزبور باز هم مشکوک ماند چه؟

می‌فرماید: ببین ظنّ تو، تو را به کدام طرف می‌کشاند عدد را ملحق به همان طرف کن.

منشأ این ظنّ کجاست؟

اشباه و نظائر است یعنی ببین، در میان مردم با عدد ۴۰۰ چگونه برخورد می‌شود و آن را چگونه حساب می‌کنند.

آیا اشتباه و نظائر آن یکنواخت است یا مختلف؟

یعنی آیا عدد ۴۰۰ را اغلب قابل شمارش به حساب می‌آورند یا اغلب غیر قابل شمارش درهرصورت شما به رأی اغلب عمل کن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۰۵

و اگر مختلف است یعنی عدد ۴۰۰ را در برخی چیزها قابل شمارش و در برخی چیزها غیر قابل شمارش باز به رأی آنها عمل کن.

اگر گفته شود بیشتر یحصی حساب می‌کنند و برخی هم گاهی لا یحصی چه؟

باز هم باید یحصی را بگیرید که غالب است.

اگر سؤال شود که برخی ۴۰۰ را یحصی و برخی آن را لا یحصی بحساب می‌آورند و در اینجا غلبه‌ای وجود ندارد چه؟ در اینجا چه باید کرد؟

می‌فرماید: به استصحاب تمسّک کنید.

مراد جناب محقّق از (و بهذا ینضبط کلّ ما لیس بمحصور شرعا ...) چیست؟

این است که با این ضابطه می‌توانید حکم تمام موارد را مشخّص کرده و محصور بودن را از غیر محصوره بودن تمیز دهید.

۱- چه در باب طهارت و نجاست که فی المثل علم اجمالی به نجاست یکی از صدها مایع.

۲- چه در باب نکاح که علم اجمالی دارید به حرمت نکاح یکی از دختران شهرتان.

۳- و چه در ابواب دیگر از قبیل غصبیّت، حرمت، میته بودن و ...

نظر جناب شیخ در رابطه با ضابطه مذکور چیست؟

این است که این ضابطه در هر سه مرحله مبتلای به اشکال است.

اشکال مرحله اوّل ضابطه جناب محقّق چیست؟

این است که ضابط محقّق با تمثیل می‌سازد لکن با تعلیل نمی‌سازد.

با کدام تعلیل نمی‌سازد؟

این حضرات علّت آوردند که چون اجتنابشان از شبهه غیر محصوره غالبا عسرآور است.

پس احتیاط از آن لازم نیست.

حال شما که عدد ۱۰۰۰ را به‌عنوان شبهه غیر محصوره مثال زدید آیا اجتناب از آن غالبا عسرآور است؟ باید بگوئید خیر، چرا که از این مغازه عبور کرده سراغ مغازه دیگر می‌روید چه عسر و حرجی؟ عسر و حرجی در کار نیست.

پس می‌توانید که احتیاط کنید و لذا اگرچه این ضابطه با تمثیل می‌سازد ولی با تعلیل خود شما نمی‌سازد. به عبارت دیگر: شما گفتید عدد ۱۰۰۰ غیر محصوره است، سپس گفتید در غیر محصوره احتیاط واجب نیست. چرا که عسر و حرج دارد.

به شما می‌گوئیم: دو جمله فوق متنافیانند. چرا؟ زیرا اگر فرض کنیم که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۰۶

۱- اتاقی که در آن نماز می‌خوانیم ۱۰ متر در ۲۰ متر یعنی ۲۰۰ است.

۲- در این سطح ۱۰۰۰ نقطه جهت سجده قابل تصویر است.

۳- اجمالا می‌دانید که یکی از این هزار نقطه نجس شده است.

حال بفرمایید:

۱- در اینجا چه عسر و حرجی در وجوب اجتناب از این اتاق بوجود می‌آید.

۲- چه فرقی بین فرض فوق با فرض اینکه ما علم اجمالی پیدا کنیم که دو متر از این خانه ۲۰۰ متری نجس شده است وجود دارد؟ آیا سهولت اجتناب از خانه در هر دو فرض وجود ندارد؟ خواهید گفت چرا می‌توان آن اتاق را رها کرده در محلّ دیگری نماز خواند و هکذا در موارد دیگر.

پس در سهولت و مشقّت اجتناب فرقی نمی‌کند که معلوم بالاجمال قلیل باشد یا کثیر.

دوّمین اشکال شیخ به ضابطه محقّق چیست؟

این است که ایشان گفتند هرکجا در تشخیص اینکه کدام عدد محصور و کدام غیر محصور است، معیار ظنّ غالب است و ما در جواب می گوئیم:

اوّلا: ظنّ مجتهد برای دیگران ارزشی ندارد و اگر هم دارای ارزشی باشد برای خود اوست.

ثانیا: مکرّر گفته شد که اصل اوّلی در باب ظنّ حرمت عمل به آن است الّا ما خرج بالدلیل.[۳۹]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۸ ؛ ص۴۰۶

لذا این ظن غالبی که شما مطرح کرده‌اید، دلیل بر اعتبارش وجود ندارد.

سوّمین اشکال شیخ به ضابطه محقّق چیست؟

این است که اینجا جای استصحاب حلیّت و جواز نیست بلکه جای اصالة الاحتیاط است.

پاسخ شیخ را تبیین کنید؟

محقّق فرمود اگر دستتان از مراحل مختلف کوتاه شد به استصحاب مراجعه کنید شیخ می‌فرماید مرادتان از استصحاب چیست؟

محقّق می‌فرماید استصحاب الحلیّه.

یعنی اطراف شبهه نوعا سابقه‌اش حلیّت است، حال اگر در این اطراف شک کردی که محصوره‌اند یا غیر محصوره و آیا حلال‌اند یا حرام؟ همان حلیّت را استصحاب کنید.

شیخ می‌فرماید: شما حقّ ندارید در اینجا استصحاب الحلیّه اجرا کنید، مگر قبلا- در دلیل سوم و پنجم نگفتیم که وقتی پای علم اجمالی به میان می‌آید پای اصول عملیه را قطع می‌کند و دیگر نوبت به این اصول نمی‌رسد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۸، ص: ۴۰۷

در آنجا گفتیم که فرقی نمی‌کند که سابقه‌اش حلیّت باشد و یا حرمت، چون شما اجمالا- می‌دانی احد الإناءین خمر است و یا می‌دانی هر دو اناء خلّ بوده حال یکی تبدیل شده به خمر و یا هر دو خمر بوده حال یکی از آن دو تبدیل شده به خلّ، و لذا فرقی نمی‌کند و باید از اطراف شبهه اجتناب کنی.

به عبارت دیگر گفتیم:

۱- اجمالا می‌دانی یکی خمر است.

۲- مقتضی که اجتنب عن الخمر باشد موجود، مانع هم مفقود است.

پس دفع عقاب محتمل واجب و باید از اطراف شبهه اجتناب کنی.

در نتیجه وقتی علم اجمالی آمد دیگر نه برائت حق ورود دارد و نه استصحاب.

به عبارت دیگر: دلیل مزبور که در مقام ثانی جهت وجوب احتیاط در شبهه محصوره اقامه کردیم به طور مساوی شبهات محصوره و غیر محصوره را دربر گرفته شامل می‌شود.

پس مقتضی که اجتنب باشد برای وجوب اجتناب موجود است و تنها چیزی که از جریان احتیاط مانع می‌شود، غیر محصوره بودن شبهه است. حال آنکه علی الفرض این عنوان غیر محصوره بودن در موارد مشکوکه از قبیل ۲۰۰ یا ۳۰۰ محرّز نیست.

پس شک در وجود مانع داریم، در نتیجه مقتضی اثر خودش را می‌گذارد، فیجب الاحتیاط.

پس مراد شیخ از (الّا ان یکون نظره الی ما ذکرنا فی الدلیل الخامس ... الخ) چیست؟

این است که ممکن است جناب محقّق که دستور به استصحاب حلیّت داده مورد را از قبیل شک در مقتضی به حساب آورده است و دلیل پنجم از ادلّه ششگانه را برای شبهه غیر محصوره در نظر گرفته است.

بدین معنا که وقتی اطراف شبهه زیاد شد، هریک از مشتبهات حال شک بدوی را پیدا می‌کند و یا به عبارت دیگر منحلّ به شک بدوی می‌شود و اصل در شک بدوی برائت است و حلیّت.

و لذا محقّق می‌گوید:

۱- شبهه محصوره یقتضی وجوب الاحتیاط و شبهه غیر محصوره لا یقتضی وجوب الاحتیاط.

۲- فرض ما این است که نمی‌دانیم این شبهه در اینجا محصوره است یا غیر محصوره، این می‌شود شک در مقتضی.

وقتی شک در مقتضی شد لا یعمل المقتضی عمله، در نتیجه استصحاب الحلیّه جاری می‌کنیم.

پاسخ جناب شیخ به این نظر چیست؟

دلیل پنجم قابل خدشه و بلافایده است، چرا که عقاب محتمل و لو ضعیف هم که باشد انسان را وادار به احتیاط می‌کند در نتیجه: شبهه چه محصوره باشد چه غیر محصوره، اقتضاء می‌کند وجوب احتیاط را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۰۸

متن: و قال کاشف اللّثام فی مسألة المکان المشتبه بالنجس: لعلّ الضابط أنّ ما یؤدّی اجتنابه إلی ترک الصلاة غالبا فهو غیر محصور، کما أنّ اجتناب شاة أو امرأة مشتبهة فی صقع من الأرض یؤدّی إلی الترک غالبا، انتهی. و استصوبه فی مفتاح الکرامة.

و فیه: ما لا یخفی من عدم الضّبط.

ترجمه:

ضابطه فاضل هندی و مناقشه آن جناب فاضل هندی صاحب کشف اللثام در مسئله مکانی که مشتبه به نجاست است می‌فرماید: شاید ضابطه این باشد که آن چیزی که غالبا نتیجه اجتناب از آن (مثلا) ترک نماز است، پس آن غیر محصوره است، چنانکه اجتناب از یک گوسفند یا زن مشتبهی در مکانی از این زمین ترک از زن و گوشت را نتیجه می‌دهد.

جناب مراغه‌ای در مفتاح الکرامهٔ این ضابطه را تصویب و تایید فرموده است و در این ضابطه اشکالی وجود دارد و آن عدم‌الضبطی است که در آن وجود دارد و پوشیده نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۰۹

تشریح المسائل

ضابطه و معیار کاشف اللسان در تشخیص شبهه غیر محصوره چیست؟

این است که اگر اطراف شبهه به قدری وسعت پیدا نماید که اگر بخواهی احتیاط کنی موجب حرمان بشود، شبهه غیر محصوره است.

فی المثل:

اگر زارعی که در وسط مزرعهای بزرگ زندگی می‌کند اجمالا بداند قطعهای از آن غصبی است شبههاش غیر محصوره است.

حال اگر این زارع بخواهد احتیاط کند، مستلزم ترک نماز است، چونکه برای هر نماز نمی‌تواند چند هزار متر رفت و آمد نماید تا جای حلال پیدا کند.

و یا فی المثل:

شما علم اجمالی داری که یکی از قصابیهای شهر گوشت غیر مذکّا دارد، در اینجا اگر شما بخواهید از همه اطراف اجتناب کنید باید از خوردن گوشت محروم شوید.

پس هرکجا چنین باشد، احتیاط لازم نیست و الّا فلا.

نظر شیخ راجع به ضابطه کاشف اللثام جناب فاضل هندی چیست؟

این است که این نیز نمی‌تواند یک ضابطه مشخّص باشد، چرا که در بسیاری از موارد و از جمله مثالهای خود ایشان، احتیاط سبب حرمان نیست. چرا که مردم می‌توانند به راحتی با ابزار و وسائل موجود اطعمه مورد نیاز خود را از سایر جاها تهیه نمایند.

از طرف دیگر در غالب جاها که شبهه غیر محصوره مطرح است و فردا اجمالا به حرمت یا نجاست یکی از اطراف علم دارد، افراد و اطراف متیقّن الحلیّهای هم وجود دارد که مردم می‌توانند از آنها استفاده کنند تا از حرام در امان بمانند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۱۰

متن: و یمکن أن یقال- بملاحظة ما ذکرنا فی الوجه الخامس-: إنّ غیر المحصور ما بلغ کثرة الوقائع المحتملة للتحریم إلی حیث لا یعتنی العقلاء بالعلم الإجمالی الحاصل فیها، أ لا تری: أنّه لو نهی المولی عبده عن المعاملة مع زید فعامل العبد مع واحد من أهل قریة کبیرة یعلم بوجود زید فیها، لم یکن ملوما و إن صادف زیدا؟

و قد ذکرنا: أنّ المعلوم بالإجمال قد یؤثّر مع قلّة الاحتمال ما لا یؤثّر مع الانتشار و کثرة الاحتمال، کما قلناه فی سبّ واحد مردّد بین اثنین أو ثلاثة، و مردّد بین أهل بلدة.

و نحوه: ما إذا علم إجمالا- بوجود بعض القرائن الصارفة المختفیة لبعض ظواهر الکتاب و السنّة، أو حصول النقل فی بعض الألفاظ، إلی غیر ذلک من الموارد الّتی لا یعتنی فیها بالعلوم الإجمالیّة المترتّب علیها الآثار المتعلّقة بالمعاش و المعاد فی کلّ مقام.

و لیعلم: أنّ العبرة فی المحتملات کثرة و قلّة بالوقائع الّتی تقع موردا للحکم بوجوب الاجتناب مع العلم التفصیلی بالحرام، فإذا علم بحبّة أرز محرمة أو نجسة فی ألف حبّة، و المفروض أن تناول ألف حبّة من الأرز فی العادة بعشر لقمات، فالحرام مردّد بین عشرة محتملات لا ألف محتمل، لأنّ کلّ لقمة یکون فیها الحبّة حرم أخذها، لاشتمالها علی مال الغیر، أو مضغها، لکونه مضغا للنجس، فکأنّه علم إجمالا بحرمة واحدة من عشر لقمات. نعم، لو اتّفق تناول الحبوب فی مقام یکون تناول کلّ حبّة واقعة مستقلّة کان له حکم غیر المحصور.

و هذا غایة ما ذکروا أو یمکن أن یذکر فی ضابط المحصور و غیره، و مع ذلک فلم یحصل للنفس وثوق بشیء منها.

فالأولی: الرجوع فی موارد الشک إلی حکم العقلاء بوجوب مراعاة العلم الإجمالی الموجود فی ذلک المورد، فإن قوله: «اجتنب عن الخمر» لا فرق فی دلالته علی تنجّز التکلیف بالاجتناب عن الخمر، بین الخمر المعلوم المردّد بین أمور محصورة و بین الموجود المردّد بین أمور غیر محصورة، غایة الأمر قیام الدلیل فی غیر المحصورة علی اکتفاء الشارع عن الحرام الواقعی ببعض محتملاته، کما تقدّم سابقا.

فإذا شكّ فى كون الشبهة محصورة أو غير محصورة، شكّ فى قيام الدليل على قيام بعض المحتملات مقام الحرام الواقعى فى الاكتفاء عن امتثاله بترك ذلك البعض، فيجب ترك جميع المحتملات، لعدم الأمن من الوقوع فى العقاب بارتكاب البعض.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۴۱۱

ترجمه:

ضابطه شيخ اعظم در تشخيص شبهه غير محصوره و ممكن است (با لحاظ مطالب ما در دليل پنجم) گفته شود كه:

غير محصوره چيزى است كه از حيث زياد بودن وقايع محتمله به اندازه‌اى (فراوان شود و) برسد كه عقلاء (عالم) به علم اجمالى حاصل در آن، نسبت به وجود حرام (در ضمن آن) اعتناء نمى‌كنند (مثلا بالاجمال مى‌دانيم كه برخى از الفاظ كتاب و سنت، از معناى وضعى به‌معناى شرعى تغيير معنا پيدا نموده‌اند و اصطلاحا منقول مى‌باشند، امّا تعداد الفاظ به اندازه‌اى است كه احتمال منقول بودن هريك از آن الفاظ قابل اعتناء نيست).

آيا نمى‌بينى كه اگر مولى عبدش را از معامله با زيد نهى نمايد، پس عبد با يكى از اهالى شهرى بزرگ كه مى‌داند زيدى در آن است، معامله كند؛ ملامت نمى‌شود گرچه (معامله‌اش) مصادف با (همان) زيد (مورد نظر مولى) باشد.

و سابقا ذكر نموديم كه:

معلوم بالاجمال گاهى با قلّت و كمى احتمال مؤثر واقع مى‌شود (و تكليف را منجّز مى‌نمايد)، مادامى‌كه با وجود وسعت و كثرت احتمال، مؤثّر واقع نمى‌شود (و تكليف را منجّز نمى‌كند)، چنانكه همين مطلب را در فحش واحد مردّد ميان دو و يا سه نفر و يا مردّد ميان اهل شهر بيان كرديم (و گفتيم عقلاء به چنين احتمالاتى اعتناء نمى‌كنند).

و مثل همين مثالهاست: وقتى وجود برخى از قرائن صارفه‌اى كه نسبت به برخى از ظواهر كتاب و سنت از (ما) مخفى مانده اجمالا معلوم است و يا (اجمالا) حصول نقل در برخى الفاظ (كتاب و سنت) معلوم شود، الى غيرذلك از امورى كه اعتناء نمى‌شود در آن موارد به علوم اجماليّه‌اى كه مترتّب مى‌شود برآن علوم اجماليه آثار متعلّق به معاش (مثل نهى مولى عبدش را از معامله با زيد، كه چون شهر بزرگ است و افراد را نمى‌شناسد، شبهه غير محصوره است و معامله صحيح) و معاد (مثل حجيّت ظواهر و ...) در هر مقامى.

بايد دانسته شود كه ملاك در محتملات، به لحاظ كم يا زياد بودن به سبب وقايعى است كه با (فرض) علم تفصيلى به حرام مورد حكم به وجوب احتياط واقع مى‌شوند (چون حرام را تفصيلا مى‌دانيم اجتنب مى‌گويد احتياط كن. لكن اكنون كه علم تفصيلى به حرام نداريم و حرام مردّد ميان چند چيز است بايد ببينيم اجتنب چه مى‌گويد؟)

پس:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۴۱۲

اگر حبه برنج حرامى و يا نجسى در هزار حبه (اجمالا) معلوم است، در حالى كه فرض اين است كه خوردن ۱۰۰۰ حبّه از برنج بطور معمول و عادة در ده لقمه است.

پس حرام مردّد است ميان ده تا از محتملات و نه ۱۰۰۰ محتمل، چونكه هر لقمه‌اى كه حبّه حرام در آن است، حرام است گرفتنش، زيرا مشتمل بر مال غير است و يا خوردنش، چون مغض براى نجس است.

گويا اجمالا حرمت يكى از ۱۰ لقمه معلوم است.

بله، اگر تناول اين ۱۰۰۰ حبّه در جائى اتفاق افتد (و دانه‌دانه صورت پذيرد)، تناول هر حبّه واقعه مستقلّه‌اى مى‌باشد كه داراى حكم شبهه غير محصوره است.

و اين نهايت مطلبى است كه ذكر كرده‌اند يا امكان دارد كه در ضابطه شبهه محصوره يا غير محصوره ذكر شود.

مع ذلک از این مطالب، اطمینان به چیزی (از این مطالب) برای ما حاصل نشده است (حتّی ضابطه‌ای که خودمان بیان کردیم).

پس اولی در موارد شک رجوع به حکم عقل است، به وجوب رعایت علم اجمالی موجود در آن مورد، زیرا این فرموده شارع: اجتنب عن الخمر فرقی در دلالتش بر تنجّز تکلیف به اجتناب از خمر، بین خمر معلوم مردّد میان امور محصوره و بین خمر موجود و مردّد میان امور غیر محصوره، وجود ندارد (یعنی مقتضی احتیاط که اجتنب عن الخمر باشد، همه جا موجود است).

نهایت امر اقامه دلیل است در غیر محصوره بر اکتفای شارع از حرام واقعی به برخی از محتملات آن، چنانکه (در مباحث) گذشته، بیان شد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۱۳

تشریح المسائل

ضابطه جناب شیخ در تشخیص شبهه غیر محصوره چیست؟

این است که هرکجا که کثرت وقائع به درجه‌ای برسد که عقلاء عالم بدان اعتناء نکنند و علم اجمالی را در آن نادیده بگیرند شبهه غیر محصوره خواهد بود.

و در پایان می‌فرماید:

ذکر دو مثال:

مثال عرفی شیخ در این رابطه چیست؟

می‌فرماید:

اگر کسی به یکی از دو و یا سه نفر در محلّی واحد دشنام دهد، همه این افراد روی این احتمال که شاید با آنها بوده متأثر می‌شوند، لکن اگر به یکی از جمعیّت هزار نفری دشنام دهد، احدی متأثر و ناراحت نمی‌شود چرا که احتمال اینکه با او بوده باشد ۱۰۰۰/ ۱ است و لذا بدان توجّه نمی‌شود.

پس اوّلی را محصوره و دومی را غیر محصوره محسوب می‌کنیم.

مثال شرعی شیخ در این رابطه چیست؟

فی المثل علم اجمالی داریم که برخی از ظواهر قرآن یا سنّت حمل برخلاف ظاهر شده لکن قرینه آن بدست ما نرسیده و لذا ما به علم اجمالی خود اعتناء نکرده و از ظواهر قرآن استفاده می‌کنیم، چرا که اطراف شبهه غیر محصوره است و در شبهه غیر محصوره احتیاط واجب نیست.

امّا اگر علم اجمالی پیدا کنیم به اینکه یکی از دو ظاهر توجیه شد و حمل برخلاف ظاهر شده احتیاط می‌کنیم و از هیچ‌یک از دو ظاهر استفاده نمی‌کنیم.

بهتر این است که در موارد شک به حکم عقلاء رجوع کنیم، عقلاء نیز می‌گویند:

باید علم اجمالی را مراعات نمود.

زیرا که مقتضی دارد و آن دلیل اجتنب عن النجس او الحرام است و مانع هم مشکوک فیؤثر المقتضی اثره.

تفصیل مطلب جناب شیخ برای محاسبه قلّت و یا کثرت اطراف شبهه چه باید کرد؟

باید آنچه که شرعا مورد خطاب است در نظر بگیرید و نه خصوص حرام مردّد را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۱۴

یعنی چه؟

یعنی ببینید مورد خطاب محصوره است یا غیر محصوره، نه اینکه حرام مردّد محصوره است یا غیر محصوره.

چرا؟

زیرا این دو مطلب از نظر نتیجه باهم فرق می کنند.

فی المثل:

یک حبه برنج غصبی در میان ۱۰۰۰ حبّه برنج وجود دارد، آیا باید این ۱۰۰۰ حبّه را محصوره حساب کنیم و یا غیر محصوره؟

اگر شما حرام مردّد را در نظر بگیرید باید ۱۰۰۰ حبّه را غیر محصوره حساب کنید زیرا که ۱۰۰۰ تا امّا در آن وجود دارد بدین صورت که می گوئید:

امّا هذه الحبّة حرام و امّا هذه الحبة حرام الی آخر.

و اگر آنچه شرعا مورد خطاب است در نظر بگیرید و نه حرام مردّد را باید شبهه را محصوره حساب کنید.

فی المثل وقتی ۱۰۰۰ حبّه برنج پخته می‌شود شما آن را با ده لقمه و یا قاشق می‌خورید.

حال سؤال این است که متعلّق خطاب اجتنب آن حبّه‌هاست و یا این لقمه‌ها؟

به عبارت دیگر شارع:

۱- این گونه خطاب می کند که لا تأکل حبة النجس من الارز؟

۲- و یا این گونه خطاب می کند که لا تأکل لقمة فیها ارز نجس؟

در پاسخ می گوئیم: خطاب دوّمی درست است.

چرا؟

زیرا خطاب شارع باید معقولیت و عرفیت داشته باشد و مردم عرفا و عادة برنج را دانه‌دانه نمی‌خورند، بلکه لقمه‌لقمه تناول می کنند.

پس:

شارع نباید در اینجا حرام مردّد میان ۱۰۰۰ حبّه را لحاظ کند، بلکه باید لقمه مردّد در میان لقمه‌ها را لحاظ کند.

حال سؤال این است که اگر ما لقمه مردّد را در نظر بگیریم شبهه محصوره است یا غیر محصوره؟

خواهید گفت: محصوره.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۱۵

و لذا وقتی در اینجا شبهه محصوره شد، احتیاط هم واجب می‌شود پس باید از ده لقمه اجتناب نمود.

جناب شیخ به کدام یک از ضوابطی که در تشخیص شبهه غیر محصوره ذکر شد اطمینان قطعی دارید؟

به هیچ‌یک از ضوابط، حتّی ضابطه مذکور.

پس اینکه گفتید اگر اطراف شبهه وسعت پیدا کند چه؟

این ضرری به ضابطه بودن آن نمی‌زند و لکن به درد استدلال نمی‌خورد.

جناب شیخ با توجّه به عدم اطمینانی که در رابطه با ضابطه‌های مذکور دارید چه می کنید؟

در هر بابی که قدر متیقّن در اطراف شبهه مشخّص نشود و مواردی مشکوک بماند برای آن فکری کرده و قاعده‌ای را مقرّر می کنیم.

فی المثل:

اگر بگوئیم که عدد ۱۰۰۰ با ملاحظاتش متیقّن است که غیر محصوره است و عدد ۲ و ۳ متیقّن است که محصوره است و بینهما مواردی مثل ۱۰۰ و ۹۰۰ هست که به راحتی به یک طرف ملحق می‌شود و لکن موارد مشکوک زیادی وجود دارد که نمی‌دانیم

محصور است و یا غیر محصور؟

در اینجاست که باید برای این‌گونه موارد مشکوک‌ که فکری کرد که در متن بعدی چنین فکری را کرده‌ایم و آن را بیان نموده‌ایم.

منظور از (و نحوه) در عبارت شیخ چیست؟

این است که در بحث حجیّت ظواهر شیخ فرمودند که ظواهر کتاب حجّت است یعنی:

اگر در قرآن به کلام عامّی برخوردیم و مخصّصی برای آن پیدا نکردیم به اصالهٔ العموم آن تمسّک می‌کنیم.

یا اگر به مطلقی برخوردیم و مقیّدی برای آن پیدا نکردیم، اصالهٔ الاطلاق جاری می‌کنیم.

اگر حقیقتی دیدیم و قرینه مجازیّه‌ای نیافتیم، الحقیقهٔ جاری می‌کنیم.

امّا:

در تنبیهات آن بحث اشکالی وارد شد مبنی بر اینکه:

ظواهر کتاب حجّت نیست، زیرا ما اجمالاـ می‌دانیم که خدای تعالی خلاف ظاهر را اراده کرده است و لکن قرینه آن به ما نرسیده است.

پس چون اجمالا می‌دانیم که برخی آیات از این قسم‌اند دیگر ظواهر برای ما حجیّت ندارند.

شیخ در آنجا پاسخ فرمود که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۱۶

اوّلا: ما چنین علم اجمالی که مورد ادّعای شماست نداریم، بلکه ما شکّ داریم و شکّ ما بدوی است و نه علم اجمالی.

سلّمنا که علم اجمالی داشته باشیم، شبهه ما غیر محصوره است، چرا که این همه آیات شریفه وجود دارد و به فرض که در یک آیه هم اراده خلاف ظاهر شده باشد و قرینه‌اش هم به دست ما نرسیده باشد، این ضرری به حجیّت ظواهر نمی‌زند.

زیرا چنانکه گفتیم این شبهه، غیر محصوره است و شبهه غیر محصوره مورد اعتناء نیست.

حال:

مطلب مذکور که در آنجا مورد بحث واقع شده در اینجا نیز دوباره ذکر شد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۱۷

متن:

الثالث إذا كان المردّد بين الأمور الغير المحصورة أفرادا كثيرة نسبة مجموعها إلى المشتبهات كنسبة الشيء إلى الأمور المحصورة، كما إذا علم بوجود خمس مائة شاة محرّمة في ألف و خمس مائة شاة، فإنّ نسبة مجموع المحرّمات إلى المشتبهات كنسبة الواحد إلى الثلاثة، فالظاهر أنّه ملحق بالشبهة المحصورة، لأنّ الأمر متعلّق بالاجتناب عن مجموع الخمس مائة في المثال، و محتملات هذا الحرام المتباينة ثلاثة، فهو كاشتباه الواحد في الثلاثة، و أمّا ما عدا هذه الثلاثة من الاحتمالات فهي احتمالات لا تنفكّ عن الاشتمال على الحرام.

ترجمه:

تنبیه سوم اگر مردّد میان امور غیر محصوره، افراد کثیره باشد (مثلاـ پانصد تا و نه یک فرد و یا دو فرد) نسبت مجموع این (پانصدتای) مردّد به اطراف شبهه (که فی المثل تسات ۱۵۰۰) مثل نسبت یک شیء است به امور محصوره (مثل یک اناء به سه اناء).

همان‌طور که وقتی اجمالاـ علم دارد به وجود ۵۰۰ گوسفند حرام در ۱۵۰۰ گوسفند، زیرا نسبت مجموع محرّمات (۵۰۰ تای) به مشتبهات (۱۵۰۰ تای) مثل نسبت یک است به سه.

پس ظاهر این است که این شبهه ملحق است به شبهه محصوره، زیرا امر (شارع) متعلّق است به اجتناب از (این) پانصد گوسفند در مثال مذکور.

و محتملات این حرام متباینه سه تا هستند (یعنی سه تا ۵۰۰ تا با سه تا امّا چنانکه گفته می‌شود؛ امّا هذا الخمسمائهٔ حرام و امّا ...).

پس این مثال اشتباه یک است نسبت به سه.

امّا غیر از این سه تا پانصد تا از احتمالات (که ما ۱۰۰ و یا ۲۰۰ تا را لحاظ کنیم) احتمالاتی است که جدا نمی‌شود از اشتمال (بقیه اطراف) بر حرام.

(یعنی اگر ۱۰۰ تا را بگیریم لا ـ تنفک است از اشتمال حرام، پس با احتمال حرمت در ما بقی تعارضی نخواهد داشت و لکن اگر بگوئیم:

امّا این پانصد تا حرام است با حرمت بقیه اطراف که دو تا ۵۰۰ تای دیگر باشد تعارض می‌کند).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۱۸

تشریح المسائل

جناب شیخ چه فکری برای موارد مشکوکه و یا شبهه کثیر در کثیر شده است؟

جناب محقّق (ره) گفت استصحاب الحلیّه جاری کنید که ما آن را ردّ کردیم.

چرا؟

زیرا مقتضی موجود و المانع مشکوک. فیعمل المقتضی عمله.

مقتضی چگونه است؟

این گونه است:

۱- شما بالاجمال می‌دانی که یکی از این چند اناء خمر است.

۲- شارع فرموده: اجتنب عن الخمر

پس: آن علم اجمالی باعث می‌شود که این تکلیف بر شما منجّز شود.

حال:

۱- وقتی تکلیف بر شما منجّز شد به هریک دست بزنی احتمال عقاب می‌آید.

۲- دفع عقاب محتمل نیز واجب است.

پس: از باب مقدّمه علمیّه باید از همه اطراف اجتناب کنی.

و لذا در این جهت میان محصوره و غیر محصوره فرقی نمی‌باشد، منتهی در غیر محصوره دلیل خارجی داریم (اجماع و غیره) که احتیاط واجب نیست.

جناب شیخ انّما الکلام؟

غیر محصوره بودن خود مانع از وجوب احتیاط است، لکن فرض ما در اینجا این است که شک داریم که فلان مورد مثل ۳۰۰ محصوره است تا سبب احتیاط شود و یا غیر محصوره است تا مانع احتیاط شود؟ پس الشک فی المانع.

تکلیف در اینجا چیست؟

باید رفت سراغ قاعده علم اجمالی.

قاعده علم اجمالی چه بود؟

وجوب الاحتياط است، چون المقتضى (اجتنب) موجود و المانع مشكوك.

جناب شيخ چه نكته قابل ذكر ديگرى راجع به شبهه غير محصوره باقى مانده است؟

- گاهى فرد مردّد فراوان است فى المثل ۱۵۰۰ گوسفند وجود دارد و ما اجمالا مى‌دانيم كه در اين ۱۵۰۰ گوسفند حرامى وجود دارد منتهى:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۴۱۹

- گاهى اين حرام يك گوسفند است كه شبهه در اينجا غير محصوره است و حكمش معلوم.

- گاهى اين حرام ۵۰ و يا ۱۰۰ و يا تسات ۵۰۰ يعنى اگر گوسفندان زيادند، حرام مردّد هم در آنها زياد است و لذا اين شبهه را شبهه كثير در كثير مى‌نامند كه در برابر شبهه قليل در قليل است.

جناب شيخ موارد شبهه كثير در كثير را محصوره حساب كنيم يا غير محصوره؟

وقتى مى‌خواهيد ببينيد كه اطراف شبهه چندتاست؟ بايد مشتبهات را به‌گونه‌اى در نظر بگيريد و كلمه امّا را طورى بكار ببريد كه اطراف شبهه از هم مباين باشند.

اطراف مشتبه از هم مباين باشند يعنى چه؟

يعنى وقتى اما را روى يك فرد شبهه بردى و آن حرام شد ديگر بقيه اطراف حرام نباشند فى المثل:

۱۵۰۰ گوسفند وجود دارد اجمالا مى‌دانيم ۵۰۰ تاى آن حرام است. آيا مى‌توانيم اطراف شبهه را همان ۱۵۰۰ تا بگيريم.

خير.

چرا؟

زيرا اگر اطراف شبهه را ۱۵۰۰ تا بگيريم، اما را سر هر فرد آن ببريم مباين با ديگر اطراف نخواهد بود و ديگر اطراف از حرمت خلاص نمى‌شوند.

امّا را چگونه بياوريم؟ تا مشتبهات از هم مباين بشود؟

وقتى شما اجمالا مى‌دانى ۵۰۰ تا از ۱۵۰۰ گوسفند حرام است، اطراف شبهه را سه قسم در نظر گرفته بگو امّا اين ۵۰۰ گوسفند حرام است، تا آن دو ۵۰۰ دوتاى ديگر از حرمت خارج شده و حلال باشند، كه اين خود شبهه محصوره است درست مثل اينكه شما اجمالا مى‌دانى يكى از اين سه اناء نجس و يا حرام است.

جناب شيخ علّت چيست كه گفتيد امّا را كه بر سر مشتبه مى‌آوريد به‌گونه‌اى بياوريد كه على تقدير كه آن حرام باشد، بقيه مشتبهات حلال باشد؟

علتش اين است كه:

در اين ۱۵۰۰ گوسفند كه ۵۰۰ تاى آن حرام است، آيا ۵۰۰ تا خطاب از جانب شارع آمده و يا يك خطاب؟

خواهيد گفت: يك خطاب يعنى مجموع ۵۰۰ گوسفند حرام مشمول يك خطاب اجتنب عن الحرام است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۸، ص: ۴۲۰

متن:

الرّابع أنّا ذكرنا فى المطلب الأوّل المتكفّل لبيان حكم أقسام الشكّ فى الحرام مع العلم بالحرمة: أنّ مسائله أربع: الأولى منها الشبهة الموضوعيّة.

و أمّا الثلاث الأخر و هى ما إذا اشتبه الحرام بغير الواجب، لاشتباه الحكم من جهة عدم النصّ، أو إجمال النصّ، أو تعارض النصّين فحكمها يظهر ممّا ذكرنا فى الشبهة المحصورة.

لکن أكثر ما يوجد من هذه الأقسام الثلاثة هو القسم الثاني، كما إذا تردّد الغناء المحرّم بين مفهومين بينهما عموم من وجه، فإنّ مادّتى الافتراق من هذا القسم. و مثل ما إذا ثبت بالدليل حرمة الأذان الثالث يوم الجمعة و اختلف فى تعيينه. و مثل قوله عليه السّلام: «من جدّد قبرا أو مثّل مثالا فقد خرج عن الإسلام»، حيث قرئ: «جدد» بالجيم و الحاء المهملة و الخاء المعجمة، و قرئ «جدث» بالجيم و الثاء المثلّثة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۲۱

ترجمه:

تنبیه چهارم: در اقسام شک در حرام در صورت علم به حرمت آن

ما در مطلب اوّل که عهده‌دار بیان حکم اقسام شک است در حرام با وجود علم به حرمت، که مسائل شبهه تحریمیّه چهارتاست.

نخستین از این چهار مسئله (که ما مصلحت دیدیم آن را بر سه‌تای دیگر مقدّم بداریم) شبهه موضوعیّه است (که در غالب محصوره و غیر محصوره بیان شد).

و امّا سه‌تای دیگر (از آن چهار مسئله)، آنجائی است که حرام به غیر واجب مشتبه شود، (آنهم) بخاطر شبهه حکمیّه یا به جهت عدم نصّ یا به جهت اجمال نصّ، یا به جهت تعارض نصّین.

پس حکم این‌ها از آنچه در شبهه محصوره ذکر کردیم روشن می‌شود.

لکن اکثر آنچه از این اقسام ثلاثه در شبهه حکمیّه یافت می‌شود همان قسم سوم یعنی اجمال نصّ است، همان‌طور که اگر غنای محرّم مردّد باشد بین دو مفهومی که نسبت میان آن دو مفهوم عموم و خصوص من وجه است زیرا ماده افتراق این دو از این قسم است (یعنی از قبیل شک در مکلّف به است و اجمال نصّ).

و مثل آنجائی که با دلیل خارجی ثابت شود که اذان سوم روز جمعه حرام است در حالی که تعیین آن (که اذان سوم چیست) اختلاف وجود دارد.

و مثل این سخن پیامبر صلّی اللّه علیه و آله که فرمود: من جدد قبرا، او مثل مثالا تحقیقا از اسلام خارج است، از این جهت که هم جدّد با جیم خوانده می‌شود (به‌معنای تجدید قبر) هم با حاء مهمله (به‌معنای ترفیع القبر) هم با خاء معجمه (به‌معنای نبش قبر) هم با ث مثلثه.

نکته:

بنا بر یک قول یک اذان از آن نماز صبح است، یک اذان از آن نماز ظهر است و یک اذان هم از آن نماز جمعه که این می‌شود اذان سوم.

بنا بر یک قول هم این اذان آن اذانی است که عثمان بنیان‌گذار آن بوده است که یک اذان در خانه‌اش می‌گفتند، سپس یک اقامه، بعد از آن نیز یک اذان هم در مسجد گفته می‌شد و این را اذان سوم می‌گویند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۲۲

تشریح المسائل

حاصل مطلب در تنبیه چهارم شبهه غیر محصوره چیست؟

این است که شیخ می‌خواهد سه مسئله باقیمانده را در همین تنبیه تمام کند توضیح اینکه شک در تقسیم اوّلیه:

- یا شک در تکلیف است و یا شک در مکلّف به.

- شک در تکلیف یا شبهه تحریمیّه است یا شبهه وجوبیّه و یا دوران بین المحذورین.

- شک در مکلّف به نیز یا شبهه تحریمیّه است یا شبهه وجوبیّه و یا دوران بین المحذورین.

حال:

- هریک از شبهات ششگانه فوق یا شبهه حکمیّه فقدان نصّ است یا شبهه حکمیّه اجمال نصّ است یا شبهه حکمیّه تعارض نصّین است و یا شبهه موضوعیّه.

پس مجموعا ۲۴ شک است که ۱۲ تای آن مربوط به شک در تکلیف است و ۱۲ تای آن مربوط به شک در مکلّف به.

امّا آن ۱۲ تائی که مربوط به شک در تکلیف بود قبلا تمام شد و وارد شدیم به شک در مکلّف به.

اوّلین مطلبی که در شک در مکلّف به شروع کردیم، شبهه تحریمیّه بود که در این شبهه ما حرمت را می‌دانیم و لکن حرام را نمی‌شناسیم.

حال:

شبهه تحریمیّه خود دارای چهار مسئله است:

حکمیّه فقدان نصّ، حکمیّه اجمال نصّ، حکمیّه تعارض نصّین، شبهه موضوعیّه.

نکته:

اگرچه در اینجا شبهه موضوعیّه چهارمین مسأله شبهه تحریمیّه بود و لکن ما صلاح دیدیم که آن را زودتر از سه مسئله دیگر مورد بحث قرار دهیم.

لذا تا بدین جا پیرامون شبهه موضوعیّه شک در تکلیف صحبت کردیم که این شبهه نیز تقسیم شد به محصوره و غیر محصوره که هر دو را مورد بحث قرار دادیم.

پس مسئله اوّل که شبهه موضوعیّه بود تمام شد و باقی ماند سه مسأله دیگر.

یعنی: علم الحرمة و لم یعرف الحرام، آن‌هم به‌عنوان:

۱- شبهه حکمیّه فقدان نصّ ۲- شبهه حکمیه اجمال نصّ ۳- شبهه حکمیّه تعارض نصّین.

حال: هرآنچه در شبهه موضوعیّه گفتیم در شبهه حکمیّه نیز مطلب همان است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۲۳

در شبهه موضوعیّه گفتیم:

اگر شبهه محصوره باشد احتیاط واجب است و چنانچه غیر محصوره باشد احتیاط واجب نیست.

حال ببینیم وظیفه در شبهه حکمیّه چیست؟

در دوران بین دو امر که آیا این یکی حرام است یا آن یکی، به‌عنوان شبهه حکمیّه:

۱- فقدان نصش خیلی کم است؛

فی المثل: ممکن است شما شک بکنید و مردّد بمانید میان اینکه آیا اسلام تتن را حرام کرده و یا عصیر عنبی را؟

به عبارت دیگر:

شما اجمالا می‌دانی که یکی از تتن و یا عصیر عنبی حرام است و لکن تفصیلا کدام یک است نمی‌دانید.

چرا نمی‌دانید؟

چون نصّی وجود ندارد و امت هم بر دو قول اختلاف کرده‌اند.

۲- تعارض نصّین آن نیز خیلی کم است.

فی المثل: یکی گفته نماز جمعه در روز جمعه حرام است، یکی گفته خیر، نماز ظهر در روز جمعه حرام است.

به عبارت دیگر:

شما اجمالا می‌دانی که یکی از این دو حرام است امّا اینکه کدامیک نمی‌دانی؟

چرا؟ به دلیل تعارض دو نصّ.

حاصل مطلب اینکه:

آنچه در شبهه تحریمیّه فراوان است از جهت اجمال نصّ است.

فی المثل: شارع مقدّس غنا را حرام کرده است.

لکن شما نمی‌دانی که آیا صوت مطرب را غنا گویند و یا صوت مرجع را؟

چرا؟ زیرا معنای غنا مجمل است، قهرا شبهه شما می‌شود شبهه حکمیّه اجمال نصّ.

جناب شیخ مسئله غنا را چگونه فرض کنیم که بشود شک در تکلیف و چگونه آن را فرض کنیم که بشود شک در مکلّف به؟

اگر شبهه را ثلاثی فرض کنیم شک ما شک بدوی و شک در تکلیف می‌شود.

و اگر شبهه را ثنائی فرض کنیم شک ما می‌شود شک در مکلّف به متباینین.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۲۴

شک را چگونه ثلاثی و سه موردی فرض کنیم؟

فی المثل اگر در مورد غنا تردید داریم سه احتمال را در آن مطرح کنیم بدین نحو که:

۱- آیا صوت مطرب را غنا گویند؟

۲- آیا صوت مرجّع را غنا گویند؟

۳- یا اینکه صوت مطرب مرجّع را غنا گویند؟

حال در میان این سه احتمال یکی قدر متیقّن است که صوت مطرب مرجّع باشد، اما دو احتمال دیگر مشکوک به شک بدوی هستند.

پس صوتی که هم مطرب باشد هم مرجّع چون اکثر است قطعا حرام است، لکن نمی‌دانیم که آن اقلّ هم که یا مطرب است و یا مرجّع هریک به تنهائی حرام است یا نه؟

الاصل، البراءة.

محاسبه فوق در مورد مسأله غنا، شک را شک بدوی و یا شک در تکلیف می کند.

امّا:

اگر فرض ما این شد که معنای غنا صوت مطرب مرجّع نیست، بلکه یا تنها مطرب است و یا تنها مرجّع. ما مردّد میان دو احتمال خواهیم بود.

به عبارت دیگر:

معنای غنا مردّد می‌شود بین مطرب و مرجّع و شک ما می‌شود شک در مکلّف به متباینین، چون‌که مطرب و مرجّع دو امر متباین هستند.

حاصل و نتیجه بحث مذکور چه می‌شود؟

این می‌شود که شیخ می‌فرماید:

خیلی بعید نیست که ضابط غیر محصوره بودن همان مطلبی باشد که در دلیل پنجم بدان اشاره شد و آن عبارت بود از اینکه:

اطراف شبهه به قدری زیاد باشد که در هریک احتمال، فوق‌العاده ضعیف بشود.

نکته‌ها:

نظر حضرت امام خمینی پیرامون ضابطه تشخیص غیر محصوره چیست؟

امام نیز از شبهه غیر محصوره تعریفی مشابه مطلب اخیر دارند و می‌فرمایند:

ضابطه تشخیص این است که:

کثرت به اندازه‌ای باشد که عقلاء به حادثه‌ای که پیش می‌آید در مقابل بقیه افراد آن موضوع (که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۲۵

احتمال دارد این حادثه همان فرد باشد) به آن اعتناء نمی‌کنند زیرا احتمالی که به جهت کثرت افراد حاصل می‌شود ضعیف است[۴۰].

فی المثل:

در محلّه‌ای از شهر که ۱۰۰ هزار نفر جمعیت وجود دارد شما بشنوی که یک نفر کشته شده است و احتمال دارد که آن یک نفر فرزند خودش باشد، به این احتمال اعتناء نمی‌شود و اگر کسی به چنین احتمالی توجّه کند و مضطرب شود کم‌عقل خوانده می‌شود چونکه به جهت کثرت افراد، این احتمال موهوم و ضعیف است.

حکم شک در محصوره یا غیر محصوره بودن شبهه از نظر امام خمینی (ره) چیست؟

امام (ره) می‌فرماید: این شک یا مصداقی است و یا مفهومی.

به نظر امام خمینی در چه صورت شک و شبهه مصداقی است؟

اگر دلیل عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره، اخبار حلیّت باشد و اجماع مخصِّص این اخبار به نحوی که شبهه محصوره را از شمول این اخبار خارج کند و محلّ انعقاد اجماع مفهوم روشنی داشته باشد، شبهه مصداقی است.

فی المثل اگر فرض کنیم که غیر محصوره ۱۰۰۰ فرد دارد و محصوره ۱۰۰ فرد و ما در موردی شک کنیم که:

آیا این مورد ۱۰۰۰ فرد دارد تا احتیاط واجب نباشد و یا صد فرد دارد و احتیاط در آن واجب است، این شبهه حکم سایر موارد شبهه‌های مصداقی برای مخصّص را دارد و تمسّک به هیچ‌یک از آنها جایز نمی‌باشد. چرا؟

زیرا نمی‌دانیم که مصداق مخصِّص است و یا مصداق باقی‌مانده تحت عام، چونکه می‌دانیم که محصوره از تحت عام خارج شده و شاید مورد شبهه از موارد محصور باشد و تمسّک به ادلّه اوّلیه موضوعات مثل: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ ... نیز جایز است.

سپس می‌فرمایند:

اگرچه رأی مختار این است که حکم فعلی ادلّه اوّلیه، در تمام موارد آن باقی است و لکن فرض دلیل این است که اقامه گردیده بر اینکه در شبهه‌های غیر محصوره، مخالفت با علم اجمالی و ارتکاب اطراف آن جایز است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۲۶

بله، اگر در اصل جواز مخالفت با اطراف آن، شک و تردید بوجود آید، تمسّک به ادله اولیّه ممکن است مثل آنجایی که در اصل تخصیص عام شک شود، که تمسّک به عام جایز است.

امّا فرض ما در جائی است که علم به جواز مخالفت داریم، لکن نمی‌دانیم این مورد از موارد مجاز است یا خیر؟ چنانکه در شبهه مصداقی برای مخصّص بعد از علم به اصل جواز، همین حکم وجود دارد.

به نظر امام خمینی در چه صورت شک و شبهه مفهومی است؟

در صورتی که معنا و مفهوم خروج شبهه محصوره از اخبار حلیّت به وسیله اجماع معلوم نباشد، شبهه مفهومی است و حکم سایر

موارد شبهه مفهومی برای مخصّص را دارد و تمسّک به مخصّص صحیح نیست. چرا؟

زیرا در چیزی که شمول مخصّص نسبت به آن مشکوک است، تمسّک به مخصّص حجّت نمی‌باشد؛ ولی تمسّک به عموم جایز است، چرا؟

زیرا نسبت به مشکوک حجّت است.

پس در مورد حکم مشکوک در شبهه مفهومی تمسّک به این قول امام علیه السّلام که:

- کلّ شیء یکون فیه حلال و حرام فهو لک حلال[۴۱] جایز است.

سپس می‌فرمایند که:

و اگر دلیل جواز ارتکاب اطراف علم اجمالی در شبهه غیر محصوره، اماره عقلائی باشد، در شبهه مصداقی، تمسّک به مخصّص و عام و ادلّه اوّلیه جایز نمی‌باشد.

فی المثل:

اگر عقلاء از ارتکاب اطراف علم اجمالی در صورتی که ۱۰۰۰ مورد باشد اجتناب نمی‌کنند، لکن اگر صد مورد باشد اجتناب می‌کنند، پس در موردی که مجهول است در هزار و یا صد، ظاهر این است که تمسّک به مخصّص و عام و ادلّه اولیه جایز نیست.

چرا؟ زیرا بنای عقلاء نسبت به ارتکاب یا عدم ارتکاب احراز نگردیده است.

امّا در شبهه مفهومی:

به دلیل عام تمسّک می‌شود و دست از حجّت برداشته نمی‌شود تا تمسّک به عدم حجّت گردد[۴۲].

آیا اتفاق عقیده‌ای در مسأله مورد بحث میان امام خمینی و شیخ انصاری وجود دارد؟

به نحوی بله، زیرا هر دو معتقدند که در صورت شک، به ادلّه عامه تمسّک می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۲۷

به عبارت دیگر:

شیخ نیز بدون اینکه سخنی از مفهومیّه و یا مصداقیّه بودن شبهه به میان آورد فرموده است که:

دستور به (اجتنب عن الخمر) در دلالت بر تنجّز تکلیف به سبب اجتناب از خمر، فرقی نمی‌کند که خمر معلوم، مردّد میان امور محصوره باشد و یا اینکه مردّد میان امور غیر محصوره باشد؛ تنها در غیر محصوره، دلیل اقامه شده که شارع برای اجتناب از حرام واقعی، به اجتناب از برخی مصادیق احتمالی غیر محصوره بسنده کرده است.

پس هرگاه در محصوره یا غیر محصوره بودن شبهه شک شود، شک در اقامه دلیل بر جایگزین شدن برخی از محتملات در مقام حرام واقعی است که در امتثال و فرمانبرداری، اکتفاء به ترک همان بعض بشود یا نه که در این صورت واجب است.

تمام افراد احتمالی آن را ترک نماید؛ زیرا با ارتکاب برخی از محتملات، امنیّت از وقوع در عذاب و کیفر وجود ندارد.

پس به‌گونه‌ای هر دو بزرگوار معتقدند که در صورت شک به ادلّه عامّه تمسّک شود.

و لذا حضرت امام بر همین مبناست که می‌فرماید:

۱- اگر مکلّف شروع به ارتکاب اطراف علم اجمالی در غیر محصوره نماید و قصد داشته باشد مرتکب حرام شود، معذور نیست و لو در طول چند سال باشد.

۲- و اگر اطراف غیر محصوره را به اقسام معدود تقسیم نماید؛ مثلا اگر افراد غیر محصوره ۱۰۰۰۰ باشد، آن را به ده قسمت تقسیم کند و قصد ارتکاب یکی از ده قسمت را بکند باز هم معذور نیست. چرا؟

زیرا شبهه در اینجا از قبیل شبهه محصوره است یعنی احتمال وجود واقع در آن قسمی که می‌خواهد مرتکب شود آن‌قدر ضعیف

نیست که مورد اعتنای عقلاء نباشد.

بله، بنا بر اینکه،

مستند حلیّت، اخبار باشد آنگاه ارتکاب تمام اطراف آن جایز است[۴۳].

در همین مورد شیخ انصاری نیز فرمود:

در افراد احتمالی علم اجمالی از حیث کثرت و قلّت، وقایعی اعتبار دارند که در صورت علم تفصیلی نسبت به حرام، مورد حکم به وجوب اجتناب واقع شوند؛ و مثال آورد که:

اگر مکلّف بداند که یک دانه برنج نجس یا حرام در ضمن ۱۰۰۰ دانه قرار دارد که فرضا با ده لقمه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۸، ص: ۴۲۸

خورده می‌شود، در این صورت حرام، مردّد میان ده فرد است و نه هزار فرد. چرا؟

زیرا آن لقمه‌ای که دانه حرام یا نجس در آن است، گرفتن یا جویدن آن به جهت اشتمال بر مال غیر و یا نجس بودن، حرام می‌باشد؛ مثل زمانی که اجمالا بداند که یکی از ده لقمه حرام است.

البته اگر تناول دانه‌های برنج به‌گونه‌ای باشد که خوردن هر دانه، یک واقعه مستقل به حساب آید، حکم غیر محصوره را خواهد داشت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۸، ص: ۴۲۹

تلخیص المسائل: تنبیهات شبهه غیر محصوره

جناب شیخ بحث در تنبیه اوّل شبهه غیر محصوره راجع به چیست؟

این است که آیا ارتکاب همه اطراف شبهه غیر محصوره به نحوی که علم تفصیلی لازم بیاید جایز است یا نه اجتناب از مقدار الحرام واجب است؟

چه پاسخی به سؤال مزبور می‌دهید؟

اینکه مفاد برخی از ادلّه از جمله دلیل اوّل، سوم و پنجم اطلاق داشته و علی الظاهر دلالت می‌کنند بر اینکه ارتکاب همه اطراف شبهه جایز است.

جناب شیخ مراد حضرات از اینکه احتیاط کلّی واجب نیست چه می‌باشد؟

این است که یعنی اینکه اجتناب از کلّ اطراف شبهه غیر محصوره واجب نیست نه اینکه مرادشان این باشد که اجتناب از بعض و احتیاط جزئی واجب نیست، جز

همان‌طور که اجتناب از تمام اطراف در شبهه محصوره واجب است.

دلیل پنجم بر چه امری دلالت داشت؟

ظاهرا بر این دلالت داشت که چون در شبهه غیر محصوره احتمالات ضعیف می‌شوند و وجودشان کالعدم است، این شبهه به شبهه بدویّه ملحق می‌شود و لذا ارتکاب اطراف شبهه جایز است به شرط اینکه از اول قصد معصیت نداشته باشد.

پس:

با انحلال علم اجمالی و ملحق شدن شبهه به شک بدوی، اصل برائت جاری می‌شود.

در نتیجه احتیاط از اطراف شبهه غیر محصوره لازم نیست.

جناب شیخ نظر شما پیرامون مطلب فوق چیست؟

به نظر من گرچه احتمال ضعیف است لکن محتمل که عقاب باشد بسیار قوی است.

بنابراین مادامی که مؤمّن نیامده مخالفت قطعیّه جایز نیست، و لذا اگر مؤمّنی از قبیل عسر و حرج، اضطرار، عدم الابتلاء پیش بیاید ارتکاب همه اطراف جایز است.

جناب شیخ مراد شما از اینکه ارتکاب الکل دفعهٔ واحدهٔ در شبهه غیر محصوره جایز نیست، چه می‌باشد؟

ارتکاب همه اطراف شبهه غیر محصوره دارای دو صورت است:

۱- گاهی همه اطراف شبهه را دفعهٔ واحدهٔ و یکجا مرتکب می‌شود که این جایز نیست فی المثل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۳۰

۱۰۰۰ شیشه آب معدنی در مغازه‌ای وجود دارد و شما اجمالا می‌دانید تعدادی از آنها نجس است، اگر آنها را در یک مجلس به بیع واحد بفروشید، چنین بیعی باطل است چرا که حین المعامله یقین تفصیلی به مخالفت دارید و چنین مخالفتی بالاجماع جایز نیست.

۲- و گاهی همه اطراف شبهه را مرتکب می‌شوید و لکن تدریجا که این خود دارای سه صورت است:

الف: شما اطراف شبهه را به تدریج مرتکب می‌شوید و لکن از ابتدا بنای ارتکاب همه اطراف را نداشته‌اید. در این صورت تا یک طرف باقی است، ارتکاب باقی اطراف بلامانع است، امّا باید به آن یکی باقیمانده که رسیدید از آن اجتناب کنید و آن را به‌عنوان بدل از حرام واقعی قرار دهید.

چرا؟

زیرا اگر آن یکی را هم مرتکب شوید، یقین پیدا می‌کنید که مرتکب حرامی شده‌اید و این مخالفت عملیّه قطعیّه با اجتنب است، چه دفعهٔ صورت بپذیرد و چه تدریجا.

ب: شما از اوّل تعمیم بر ارتکاب الکل دارید و لکن قصد سوء ندارید در این صورت تا زمانی که آن حرام واقعی موجود در اطراف را مرتکب نشده‌اید، ارتکابتان جایز است، لکن با ارتکاب حرام معصیت کرده که موجب مؤاخذه شما می‌شود و شما معاقب هستید. البته فرقی نمی‌کند که این ارتکاب حرام با نوشیدن اوّلین مایع باشد و یا آخرین مایع.

شما از اوّل قصد ارتکاب الکل را دارید و لکن به قصد دست‌یابی به حرام واقعی به نحوی که اگر تفصیلا حرام واقعی را می‌شناختید تنها مرتکب همان می‌شدید، در این صورت:

شما با اوّلین ارتکابتان اگرچه مصادف با واقع هم نباشد، متجرّی هستید حال بنا بر اینکه ما تجرّی را حرام بدانیم چنین شخصی از ابتدای امر معصیت‌کار است چه مصادف با واقع باشد، چه نباشد.

و بنا بر اینکه تجرّی را حرام ندانیم، تنها قبح فاعلی در کار است چنانکه حقّ هم همین است.

و لذا مکلّف بخاطر این تجرّی مورد عقاب و مؤاخذه واقع می‌شود.

جناب شیخ پاسخ شما به سؤال اساسی این تنبیه چیست؟

۱- در شبهات محصوره: هم مخالفت قطعیّه حرام است، هم موافقت قطعیّه واجب.

۲- در شبهات غیر محصوره: مخالفت قطعیّه حرام است، لکن موافقت قطعیّه واجب نیست.

جناب شیخ بحث در تنبیه دوم چگونه است و راجع به چه مسأله‌ای است؟

بحثی موضوعی است و پیرامون تعریف شبهه غیر محصوره و پیدا کردن یک ضابطه کلّی در تشخیص آن.

پس راه تشخیص محصوره بودن شبهه از غیر محصوره بودن آن مورد بحث است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۳۱

چه ضابطه‌ای برای تعیین و شناخت شبهه غیر محصوره از محصوره مشخّص شده است؟

شهید ثانی، محقّق ثانی صاحب مدارک، ضابطه و معیار تشخیص غیر محصوره بودن را عرف و عقلاء عالم قرار داده‌اند.

تعریف عرف عقلاء از شبهه محصوره و غیر محصوره چیست؟

۱- هر عددی که شمردن آن عند العرف در زمان کوتاه دشوار باشد مثل عدد ۱۰۰۰، شبهه در آن شبهه غیر محصوره است.

۲- و هر عددی که شمردن آن عند العرف و بر حسب عادت آسان باشد مثل ۲، ۴، ۵ ... شبهه در آن محصوره است.

جناب شیخ چه اشکالی بر ضابطه فوق وارد است؟

این ضابطه از جهاتی اجمال و ابهام دارد، چرا که شمردن عدد ۱۰۰۰ که در مثال ایشان آمد اگرچه در زمان قلیل مثلا یک دقیقه دشوار است و لکن در یک زمان طولانی‌تری مثلا ۵ و یا ۱۰ دقیقه سهل و آسان است به‌ویژه با ابزار و وسائل مورد استفاده.

جناب شیخ برای رفع اشکال از ضابطه فوق چه باید کرد؟

جناب محقّق برای رفع اشکال مزبور قیدی را به ضابطه مزبور افزوده است و آن عبارت است از اینکه:

هر عددی که شمارش آن در زمان قلیل آسان باشد، محصوره است و هر عددی که شمارش آن در زمان قلیل مشکل باشد اگرچه در زمان طویل آسان باشد غیر محصوره است.

جناب شیخ ضابطه ایشان برای اعدادی که مشکوک‌اند و ما نمی‌دانیم که آیا ملحق به کدامیک از دو طرف ۲ و یا ۱۰۰۰ اند چیست و چه راهی را پیشنهاد می‌کنند؟

می‌گویند در این موارد معیار ظنّ غالب است.

یعنی اگر برای شما ظنّ غالب به الحاق این اعداد (مثل ۴۰۰- ۵۰۰- ۶۰۰) به یکی از دو طرف اعلی و ادنی حاصل شده به مظنّه عمل کنید.

اگر چنین ظنّی برای ما حاصل نشد چه؟

استصحاب کنید تا وقتی که ناقل حاصل شود.

منشأ این ظنّ کجاست؟

اشباه و نظائر است یعنی ببین در میان مردم با عدد ۴۰۰ چگونه برخورد می‌شود و آن را چگونه حساب می‌کنند. اگر اغلب مردم عدد ۴۰۰ را قابل شمارش به حساب می‌آورند به رأی مردم عمل کن و آن را محصوره به حساب آور.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۳۲

و اگر اغلب عدد ۴۰۰ را غیر قابل شمارش به حساب می‌آورند باز به رأی اغلب عمل کرده آن را غیر محصوره به حساب آور.

و اگر عدد ۴۰۰ را در برخی چیزها قابل شمارش و در برخی چیزها غیر قابل شمارش به حساب می‌آورند باز به رأی آنها عمل کن.

اگر بیشتر عدد ۴۰۰ را یحصی و قابل شمارش به حساب می‌آورند و گاهی لا یحصی باز شما همان یحصی را بگیرید که غالب است.

امّا اگر برخی آن را یحصی و برخی آن را لا یحصی به حساب می‌آورند و غلبه‌ای در یک طرف وجود ندارد، باز به استصحاب تمسّک کنید.

جناب شیخ اشکال ضابطه جناب محقّق چیست؟

۱- جناب محقّق فرمود عدد ۱۰۰۰ غیر محصوره است اما بعد فرمودند: در غیر محصوره احتیاط واجب نیست، چرا که عسر و حرج دارد.

ما می‌گوئیم: این دو کلام متنافیانند. چرا؟

زیرا گذشتن و صرف‌نظر از یک مجموعه ۱۰۰۰ تائی مثلا در یک مغازه و مراجعه به مجموعه دیگری در بازار و یا ... عسر و حرجی ندارد، بلکه سهولت اجتناب از آن وجود دارد.

۲- فرمودند هرکجا شک کردیم، معیار ظنّ غالب است ما می‌گوئیم:

در تعیین مصداق ظنّ مجتهد برای دیگران ارزش ندارد و حد اکثر برای خود او معتبر است.

۳- فرمودند اگر دستتان از مراحل مختلف کوتاه شد، به استصحاب الحلیّه مراجعه کنید بدین معنا که اطراف شبهه نوعا سابقه‌اش حلیّت است، حال اگر در این اطراف شک کردید که محصوره‌اند یا غیر محصوره و آیا حلال‌اند یا حرام؟ همان حلیّت را استصحاب کنید.

ما می‌گوئیم: در دلیل سوّم و پنجم گفتیم که:

وقتی پای علم اجمالی به میان می‌آید، دست اصول عملیّه را کوتاه می‌کند یعنی فرقی نمی‌کند که سابقه‌اش حلیّت باشد و یا حرمت چون شما اجمالا می‌دانی که احد الإناءین خمر است و یا می‌دانی هر دو اناء خلّ بوده حال یکی تبدیل به خمر شده و یا بالعکس. و لذا باید از اطراف شبهه اجتناب کنید.

به عبارت دیگر:

۱- اجمالا می‌دانی یکی خمر است.

۲- مقتضی که اجتنب عن الخمر است موجود، مانع هم مفقود است.

۳- ارتکاب یکی از اطراف احتمال عقاب دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۳۳

۴- دفع عقاب محتمل واجب است.

۵- دفع عقاب محتمل من باب مقدمه علمیّه با اجتناب از همه اطراف شبهه محقّق می‌شود.

پس باید از اطراف شبهه اجتناب کنید.

در نتیجه:

وقتی پای علم اجمالی در میان است، شما حقّ اجرای استصحاب ندارید.

جناب شیخ نظر شما راجع به دلیل پنجم چیست؟

قابل خدشه و بلافایده است. چرا که عقاب محتمل و لو ضعیف باشد انسان را وادار به احتیاط می‌کند.

بنابراین شبهه چه محصوره باشد چه غیر محصوره اقتضاء می‌کند وجوب احتیاط را.

جناب شیخ قاعده و ضابطه کاشف اللثام چیست؟

می‌گوید اگر اطراف شبهه به قدری وسعت پیدا کند که اگر بخواهی از آن اجتناب کنی، سبب حرمان می‌شود آن غیر محصوره است.

نظر جناب شیخ از این ضابطه چیست؟

در بسیاری از موارد و مثالهای خود ایشان، احتیاط سبب حرمان نیست چرا که مردم می‌توانند به راحتی با ابزار و وسائل موجود، اطعمه خود را از جاهای دیگر تهیه کنند.

ثانیا: در بیشتر جاها که شبهه غیر محصوره مطرح است و فرد اجمالا- به حرمت یا نجاست یکی از اطراف علم دارد، افراد و اطراف متیقّن الحلیّه‌ای هم وجود دارد که مردم می‌توانند از آنها استفاده کنند تا از حرام در امان بمانند.

جناب شیخ ضابطه خود شما در تشخیص غیر محصوره چیست؟

معیار من این است که: هرکجا کثرت وقایع به درجه‌ای برسد که عقلاء عالم بدان اعتناء نکنند و علم اجمالی را در آن نادیده بگیرند شبهه غیر محصوره است.

جناب شیخ نظر نهائی شما در مورد ضوابط مذکور چیست؟

اطمینان قطعی از مباحث مذکور در اطراف این ضوابط برای من حاصل نشد حتی در ضابطه خودم و لذا:

در موارد شك باید به حکم عقلا رجوع کنیم.

عقلا چه می گویند؟

می گویند: باید علم اجمالی را مراعات نمود، زیرا مقتضی دارد و آن دلیل اجتنب عن النجس أو الحرام است و مانع هم مشکوك. فیؤثر المقتضی اثره.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۳۴

آیا آنچه را در ضابطه خود فرمودید که اگر اطراف شبهه وسعت پیدا کند غیر محصوره است قبول ندارید؟

چرا، این ضرری به ضابطه بودن آن نمی‌رساند و لکن به درد استدلال نمی‌خورد.

جناب شیخ گاهی فی المثل متیقّن است که عدد ۱۰۰۰ با ملاحظاتش غیر محصوره است و عدد دو و یا سه متیقّن است که محصوره است که می‌توان به واسطه ضابطه شما این دو طرف را تشخیص داد و لکن مواردی وجود دارد که مشکوك است و چنانکه خود فرمودید ضابطه‌های مذکور نمی‌تواند در تشخیص محصوره بودن و یا غیر محصوره بودن آنها به ما کمکی بکنند در این موارد چه فکری کرده‌اید و تکلیف چیست؟

باید به سراغ علم اجمالی بروید، قاعده علم اجمالی هم این است که باید احتیاط کنید، زیرا المقتضی (اجتنب) موجود و المانع مشکوك.

جناب شیخ با شبهه کثیر در کثیر چه باید کرد؟

در باب علم اجمالی و شك تفصیلی:

۱- گاهی شبهه قلیل در قلیل است مثل اینکه اجمالا می‌دانیم احد الإناءین نجس است و یا احدهما واجب است و لکن به تفصیل نمی‌دانیم که این قسم شبهه محصوره است یا نه که حکم آن بیان شد.

۲- گاهی شبهه قلیل در کثیر است مثل اینکه اجمالاـ می‌دانیم یکی از ۱۰۰۰ شیشه نجس است که این را هم گفتیم شبهه غیر محصوره است.

۳- گاهی هم شبهه کثیر در قلیل است فی المثل اجمالا می‌دانیم که ۹۹ تای این صدتا حرام است که حکم قسم اول را دارد.

۴- گاهی هم شبهه کثیر در کثیر است مثلا فی الاجمال می‌دانم که ۵۰۰ تای از این ۱۵۰۰ گوسفند حرام است که ۵۰۰ کثیر است.

حال:

بر مبنای ما که ملاك را در عدم تنجیز، موهوم بودن احتمال تکلیف می‌دانم به حیثی که عقلاء به آن اعتناء نمی کنند، علم اجمالی در این مورد منجّز است، چرا که احتمال عقاب در هریك از این ۱۵۰۰ تا، یکی در سه تا است بدین معنا که آیا این ۵۰۰ تا یا آن ۵۰۰ تا و ... و چنین احتمالی موهوم نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۸، ص: ۴۳۵

فهرست مطالب

***[۴۵]

---

[۱] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۲] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۳] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۴] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۵] (۱). تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۳۹۲- ۳۹۵.

[۶] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۷] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۸] (۱)- انوار الهدایهٔ ج ۲- ص ۲۱۴- ۲۱۹- تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۴۰۳- ۴۱۴.

[۹] (۲)- المبسوط، ج ۱ ص ۷.

[۱۰] (۳)- تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۴۱۵.

[۱۱] (۴)- انوار الهدایهٔ، ج ۲ ص ۲۲۱- ۲۲۲.

[۱۲] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۳] (۱)- انوار الهدایهٔ، ج ۲، ص ۲۵۲- ۲۵۳.

[۱۴] (۲)- رجال نجاشی، ص ۲۸۷، ش ۷۶۵.

[۱۵] (۱)- تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۴۳۶.

[۱۶] (۲)- انوار الهدایهٔ، ج ۲، ص ۲۵۳.

[۱۷] (۱)- تنقیح الاصول، ج ۳ ص ۴۴۳، تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۳۰۸.

[۱۸] (۱)- انوار الهدایهٔ، ج ۲ ص ۲۴۲.

[۱۹] (۱)- تنقیح الاصول، ج ۳ ص ۴۳۸- ۴۳۹.

[۲۰] (۲)- تنقیح الاصول، ج ۳ ص ۴۴۱؛ انوار الهدایهٔ، ج ۲ ص ۲۴۳.

[۲۱] (۱)- انوار الهدایهٔ، ج ۲ ص ۲۵۴- ۲۵۳.

[۲۲] (۱)- انوار الهدایهٔ، ج ۲ ص ۲۵۴- ۲۵۳.

[۲۳] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۲۴] (۱). بقره/ ۱۷۳.

[۲۵] (۲). حج/ ۷۷.

[۲۶] (۳). مائده/ ۹.

[۲۷] (۴). بقره/ ۱۸۵.

[۲۸] (۵). وسائل الشیعهٔ، باب نهم از ابواب آب مطلق، حدیث ۱۴.

[۲۹] (۱)- انوار الهدایهٔ، ج ۲، ص ۲۰۷- تنقیح الاصول، ج ۳ ص ۴۰۴.

[۳۰] (۲)- انوار الهدایهٔ، ج ۲ ص ۲۱۱- ۲۰۸.

[۳۱] (۱)- تنقیح الاصول، ج ۳ ص ۴۰۷.

[۳۲] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۳۳] (۱)- تنقیح الاصول، ج ۳ ص ۴۰۳- ۴۰۱.

[۳۴] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۳۵] (۱)- تنقیح الاصول، ج ۳ ص ۴۲۴.

[۳۶] (۱)- انوار الهدایهٔ، ج ۲ ص ۲۳۱.

[۳۷] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۳۸] (۱)- تنقیح الاصول، ج ۳ ص ۴۲۵؛ انوار الهدایهٔ، ج ۲ ص ۲۳۱.

[۳۹] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۴۰] (۱)- انوار الهدایهٔ، ج ۲ ص ۲۳۱.

[۴۱] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۷، ص ۸۷ ح ۱.

[۴۲] (۲)- تنقیح الاصول، ج ۳ ص ۴۳۲- ۴۳۰.

[۴۳] (۱)- انوار الهدایهٔ، ج ۲ ص ۲۳۳.

[۴۴] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۴۵] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

جلد نهم

اشاره

[جزء ۲][تتمه مقصد سوم در شک][تتمه مقام اول در شک در حکم شرعی][موضع دوم در شک در مکلف به]

فهرست مطالب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۷

متن المطلب الثانی فی اشتباه الواجب بغیر الحرام و هو علی قسمین؛ لأنّ الواجب:

إمّا مردّد بین أمرین متنافیین[۱]، کما إذا تردّد الأمر بین وجوب الظهر و الجمعة فی یوم الجمعة، و بین القصر و الإتمام فی بعض المسائل.

و إمّا مردّد بین الأقلّ و الأکثر، کما إذا تردّدت الصلاة الواجبة بین ذات السورة و فاقدتها؛ للشکّ فی کون السورة جزءا. و لیس

المثالان الأوّلان من الأقلّ و الأكثر، كما لا يخفى.

و اعلم: أنّا لم نذكر فى الشبهة التحريميّة من الشكّ فى المكلّف به صور دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر؛ لأنّ مرجع الدوران بينهما فى تلك الشبهة[۲] إلى الشكّ فى أصل التكليف؛ لأنّ الأكثر معلوم الحرمة و الشكّ فى حرمة الأقلّ[۳].

أمّا القسم الأوّل [فيما إذا دار الأمر فى الواجب بين المتباينين] فالكلام فيه يقع فى مسائل على ما ذكرنا فى أوّل الباب؛ لأنّه إمّا أن يشتبه الواجب بغير الحرام من جهة عدم النصّ المعتبر، أو إجماله، أو تعارض النصّين، أو من جهة اشتباه الموضوع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۸

ترجمه

مطلب دوّم (در اشتباه واجب با غیر حرام است)

اشاره

و آن (یعنی: شبهه وجوبیّه)، بر دو قسم است، چرا که واجب:

۱- یا مردّد میان دو امر متباین است، چنانکه گاهی امر مردد است میان وجوب ظهر و جمعه در روز جمعه، و میان قصر و اتمام در برخی از مسائل (زیرا برخی از شبهات در اینجا موضوعیّه است که مثلا نمی‌دانم سفر من ۸ فرسخی هست یا نه؟ لکن اینکه نمی‌دانم در سفر چهار فرسخی، قصر واجب است یا اتمام، شبهه حکمیه است، چنانکه برخی هم شبهه وجوبیه است).

۲- و یا مردّد میان اقل و اکثر است، چنانکه گاهی نماز واجب مردّد است میان نماز دارای سوره و فاقد آن (که فی المثل نمی‌دانم نماز ۱۰ جزئی واجب است یا ۹ جزئی)، به دلیل شک در جزء بودن سوره.

- و دو مثال اوّل (ظهر و جمعه و نیز قصر و اتمام)، از قبیل اقلّ و اکثر نیستند، چنانکه سرّ آن بر کسی پوشیده نیست.

بدان که: ما (هنگام بحث)، در شبهه تحریمیّه، از شکّ در مکلّف به، صور دوران الامر میان اقلّ و اکثر را، ذکر نکردیم (و لکن در اینجا بدان اشاره کردیم)، چرا که برگشت دوران میان اقلّ و اکثر، در شبهه تحریمیّه، به شک در اصل تکلیف است، زیرا که اکثر معلوم الحرمهٔ است و شکّ، در حرمت اقلّ است (که شک بدوی است و محل اجرای اصل برائت).

[امّا قسم اوّل: در جائی است که شبهه وجوبیه، و دوران میان متباینین]

اشاره

است:

پس کلام در این (قسم)، در چهار مسئله واقع می‌شود، بنا بر آنچه در اوّل این باب تذکّر دادیم، زیرا واجب:

۱- یا به جهت عدم نصّ معتبر به غیر حرام مشتبه می‌شود.

۲- یا به جهت اجمال آن (نص).

۳- یا به جهت تعارض نصّین.

۴- یا به جهت اشتباه در موضوع.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۹

تشریح المسائل* در دومین مطلب از مطالب علم اجمالی پیرامون چه امری بحث می‌شود؟

شبهات وجوبیّه، و یا شک در مکلّف به

* چرا این شبهه را وجوبیّه می‌نامند؟

زیرا وجوب تکلیف را می‌دانیم، لکن واجب و یا متعلّق وجوب را نمی‌شناسیم، به عبارت دیگر:

به یک وجوبی علم اجمالی داریم، لکن در متعلّق وجوب که آیا مثلا ظهر است و یا جمعه شک داریم.

* مقدّمهٔ بفرمائید در هریک از شبهات تحریمیّه و وجوبیّه چه مراحلی از بحث وجود دارد؟

۱- دوران میان دو امر متباین ۲- دوران میان اقلّ و اکثر

* در چه موردی دوران بین المتباینین است؟

در موردی که میان دو عمل حرام و یا دو عمل واجب، قدر جامعی وجود نداشته باشد و دو عمل کاملا از یکدیگر ممتاز و مباین باشند. مثل: ظهر و جمعه

* در چه موردی دوران میان اقلّ و اکثر است؟

در موردی که اقلّ قدر متیقّن و قدر جامع است و اکثر مشکوک

* مقدّمهٔ بفرمائید اقل و اکثر در اصطلاح اصولی چه هستند؟

دو فعل هستند که یکی کمتر از دیگری، و دیگری بیشتر از آن است، و در مقام تعلّق تکلیف مورد ملاحظه قرار گرفته‌اند.

فی المثل: قطع داریم که تکلیفی واجب و یا تکلیفی حرام متوجّه ما شده است لکن متعلّق این تکلیف را نمی‌شناسیم و به عبارت دیگر برای ما مشکوک است. یعنی نمی‌دانیم که اقلّ است یا اکثر، پس امر وجوب یا حرمت دائر میان اقل و اکثر می‌باشد، بدین معنا که:

یا اقلّ حرام است یا اکثر، یا اقل واجب است یا اکثر.

* انّما الکلام در اینجا چیست؟

اینست که: ۱- آیا در تکلیف واجبی که دائر میان اقلّ و اکثر است، انجام دادن اکثر واجب است یا اینکه انجام دادن اقل نیز مجزی بوده و کفایت می‌کند؟

۲- آیا در تکلیف حرامی که دائر میان اقلّ و اکثر است، ارتکاب اکثر حرام است، یا تنها اقلّ حرمت دارد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۰

* اقلّ و اکثر خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- ارتباطی ۲- استقلالی

* در چه جائی به اقلّ و اکثر ارتباطی گفته می‌شود؟

در جائی که اگر در واقع، اکثر، متعلّق تکلیف باشد، انجام دادن اقلّ لغو و فاسد است، و هیچ به درد نمی‌خورد. فی المثل اگر نماز ۱۰ جزئی واجب باشد و شما ۹ جزئی بخوانید نماز نخوانده‌اید.

فی المثل اقلّ در شبهه وجوبی، طاعت به حساب نمی‌آید، و در شبهه تحریمیّه معصیت نمی‌باشد.

* اقلّ و اکثر استقلالی به چه معناست؟

بدین معناست که اگر هم فی الواقع اکثر واجب بوده و ما اقلّ را انجام دادیم، به همان اندازه امتثال نشده و برائت ذمّه حاصل می‌شود، حال چه اکثر را انجام بدهیم یا نه؟

فی المثل: شما شک دارید که آیا ۱۰۰۰ تومان بدهکارید و یا ۱۵۰۰ تومان؟ اگر ۱۰۰ تومان به طلبکار بدهید، به همان مقدار برائت ذمّه حاصل می‌شود.

* در تبیین شبهه تحریمیّه و دوران آن میان متباینین مثال بزنید؟

فی المثل: شما بالاجمال می‌دانید که در اسلام یا صوت مطرب حرام است و یا صوت مرجّع، لکن تفصیلا نمی‌دانید کدام‌یک از این دو قطعا حرام است.

* در تبیین شبهه تحریمیّه و دوران آن میان اقلّ و اکثر استقلالی مثال بزنید؟

فی المثل: یک زن حائض اجمالا می‌داند که:

یا قرائت کلّ سور عزائم بر او حرام است و یا خصوص آن آیه‌ای که در آن سور دارای سجده واجبه است و خلاصه اینکه یا اقل حرام است یا اکثر، هریک که باشد، ربطی به دیگری ندارد.

یعنی اگر در واقع اکثر حرام باشد، باز با انجام اقلّ به همان اندازه معصیت کرده‌اند.

* در تبیین شبهه تحریمیّه و دوران آن میان اقلّ و اکثر ارتباطی مثال بزنید؟

فی المثل: شما اجمالا می‌دانید که بر مبنای (من مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام)، در اسلام، مجسّمه‌سازی حرام است، و لکن شک داریم بین اینکه آیا تصویر کامل یک انسان حرام است که اکثر باشد؟ و یا تصویر ناقص هم که مثلا نیم‌تنه بالا را هم به تجسّم کشیدن نیز حرام است که اقلّ باشد؟

* قدر متیقّن در اینجا چیست؟

اینست که اکثر حرام و اقل مشکوک است و از آن جهت که نیم‌تنه جزء از کلّ تنه است اقلّ و اکثر ارتباطی هستند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۱

* مراد از عبارت (و هو علی قسمین) چیست؟

اینست که شبهه وجوبیّه بر دو قسم است.

* چرا شبهه وجوبیّه بر دو قسم است؟

زیرا واجب، یا مردّد میان دو امر متباین است و یا مردّد میان اقلّ و اکثر

* در تبیین شبهه وجوبیّه و دوران آن میان متباینین مثال بزنید؟

فی المثل: ۱- شما علم اجمالی دارید که در عصر غیبت در روزهای جمعه، یا نماز ظهر واجب است یا جمعه ولی بالتفصیل نمی‌دانید کدام یک از این دو قطعا واجب است. و هیچ قدر جامعی هم میان آن دو وجود ندارد.

۲- و یا علم اجمالی دارید که در سفر چهار فرسخی یا قصر واجب است یا اتمام، که این دو متبایناناند.

* در تبیین شبهه وجوبیّه و دوران آن میان اقلّ و اکثر استقلالی مثال بزنید؟

فی المثل: شما به عنوان مکلّف می‌دانی که نمازهائی از شما فوت شده است و لکن در عدد آنها شک دارید که آیا سه نماز است مثلا و یا چهار نماز؟

به عبارت دیگر: شما می‌دانید که در عبادات تکلیفی برعهده شماست و لکن شک دارید که اقلّ بر شما واجب است و یا اکثر؟

و یا می‌دانید که در معاملات خود با زید به او بدهکارید و لکن شک دارید که بدهی شما به او ۱۰۰۰ تومان است و یا ۵۰۰ تومان؟

* در تبیین شبهه وجوبیّه و دوران آن میان اقلّ و اکثر ارتباطی مثال بزنید؟

فی المثل: شما به عنوان یک مکلّف، به یک تکلیف وجوبی مثلا نماز، علم دارید. لکن شک دارید که آیا متعلّق این تکلیف، نماز با سوره است تا اکثر واجب باشد و یا نماز بی‌سوره است تا اقل واجب باشد.

در اینجا تکلیف معلوم است، لکن متعلّق آن مردّد میان اقلّ و اکثر است، که این شک برمی‌گردد به اینکه سوره جزء نماز است یا نه؟ یعنی شک در جزء بودن سوره است برای نماز.

در این مسئله اقوالی وجود دارد که خواهد آمد.

* مراد از (و لیس المثالان الاوّلان من الاقلّ و الاکثر) چیست؟

اینست که شاید به ذهن کسی بیاید که دو مثال ظهر و جمعه و قصر و اتمام، از موارد اقل و اکثرند و متباین نیستند، چرا که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۲

۱- ظهر چهار رکعت است و جمعه دو رکعت، ۲- قصر دو رکعت است و اتمام چهار رکعت. امّا این نگرش سطحی، بدوی و اشتباه است و طرفین شبهه در هر دو مثال از متباینین هستند.

* دلیل اشتباه مذکور چیست؟

اینست که در باب اقل و اکثر پیوسته اقلّ به نحو لا بشرط لحاظ می‌شود یعنی اگر در واقع اقل واجب باشد و ما اکثر را انجام دهیم باز هم امتثال انجام شده است. مثل نماز با سوره و بدون سوره.

حال: در دو مثال مورد نظیر، اقل به شرط لا و اکثر به شرط شیء است. یعنی اگر در واقع اقل واجب باشد که قصر است و یا جمعه و ما اکثر را که ظهر است و یا اتمام انجام دهیم، امتثالی صورت نگرفته است، چرا که قصر، به شرط لا (از اتمام) واجب است و نه قصر به شرط شیء و این دو قسیم هم‌اند.

به عبارت دیگر: اگرچه پیکر نماز قصر اقلّ از نماز اتمام است، لکن نماز قصر به شرط لا می‌باشد یعنی نباید چیزی به قصر اضافه نمود. و حال آنکه نماز اتمام هم دو رکعت است لکن به شرط شیء است، باید دو رکعت به آن اضافه شود.

حال: شیء به شرط شیء و شیء به شرط لا، متباینین هستند یا اقل و اکثر؟

حتما متباینین هستند.

حال: نماز ظهر و جمعه نیز چنین وضعیتی دارند، یکی به شرط شیء است و دیگری به شرط لا.

* مراد از (انّا لم نذکر فی الشبهة التحریمیّة من الشکّ فی المکلّف به صور) چیست؟

اینست که شیخ می‌فرماید: ما در بخش شبهه تحریمیّه، متعرّض صور دوران الامر میان اقلّ و اکثر نشده و تنها سخن از دوران میان متباینین به میان آوردیم، لکن در اینجا بحث از آن را عنوان کردیم.

* سر مطلب چیست؟

اینست که شک در اقل و اکثر در شبهه تحریمیّه برمی‌گشت به شک در اصل تکلیف، چرا؟ زیرا:

۱- در اقلّ و اکثر استقلالی، اقل معلوم الحرمه، چون قدر متیقن است و شک در حرمت اکثر است، که شک بدوی بوده و محل اجرای اصل برائت است.

۲- در اقلّ و اکثر ارتباطی، اکثر حرام و اقلّ مشکوک بود که این نیز شک بدوی است و لذا این نیز مجرای اصل برائت می‌بود و از محلّ بحث خارج. پس تنها مورد بحث، متباینین بود که ذکر شد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۳

* چرا در ما نحن فیه یعنی شبهه وجوبیه، اقل و اکثر استقلالی مطرح نیست؟

زیرا اقل قدر متیقّن و اکثر مشکوک به شک بدوی است که چنین شکی مجرای اصل برائت است.

* تکلیف اقل و اکثر ارتباطی در شبهه وجوبیّه چیست؟

به نظر جناب شیخ، در اقل و اکثر ارتباطی نیز نسبت به اکثر مطلب همین است یعنی علم اجمالی منحل و اکثر مجرای اصل برائت است و لکن چون اکثر اصولیین در این باب احتیاطی شده‌اند، آن را در این شبه نیز عنوان کرده‌اند.

* با توجه به مطالبی که گذشت در باب شبهات وجوبیه در چه مقامی بحث می‌شود؟

در دو مقام:

۱- علم اجمالی و شبهه وجوبیّه و دوران میان متباینین

۲- علم اجمالی و شبهه وجوبیّه و دوران میان اقل و اکثر ارتباطی

* در هر مقام چند مسئله وجود دارد؟

چهار مسئله، تحت عنوان، فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین و شبهه موضوعیّه که جمعا می‌شود هشت مسئله.

چرا؟

زیرا هریک از امور چهارگانه فوق منشأ شک در این باب می‌شوند.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۴

متن [المسألة الاولی] [ما إذا اشتبه الواجب بغیره من جهة عدم النص][۴] أمّا الاولی، فالکلام فیها[۵]: إمّا فی جواز المخالفة القطعیّة فی غیر ما علم- بإجماع أو ضرورة- حرمتها، کما فی المثالین السابقین؛ فإنّ ترک الصلاة فیهما رأسا مخالف للإجماع بل الضرورة، و إمّا فی وجوب الموافقة القطعیّة.

أمّا الأوّل: فالظاهر حرمة المخالفة القطعیّة؛ لأنّها معصیة عند العقلاء، فإنّهم لا یفرّقون بین الخطاب المعلوم تفصیلا أو إجمالا فی حرمة مخالفته و فی عدّها معصیة.

و یظهر من المحقّق الخوانساری: دوران حرمة المخالفة مدار الإجماع، و أنّ الحرمة فی مثل الظهر و الجمعة من جهته[۶]، و یظهر من الفاضل القمّی رحمهم اللّه: المیل إلیه[۷] و الأقوی ما عرفت[۸].

و أمّا الثانی: ففیه قولان، أقواهما[۹] الوجوب؛ لوجود المقتضی و عدم المانع.

و أمّا الأوّل؛ لأنّ وجوب الأمر المردّد ثابت فی الواقع، و الأمر به علی وجه یعمّ العالم و الجاهل صادر عن الشارع و اصل إلی من علم به تفصیلا؛ إذ لیس موضوع الوجوب فی الأوامر مختصّا بالعالم بها؛ و إلّا لزم الدور کما ذکره العلّامة رحمهم اللّه فی التحریر[۱۰]؛ لأنّ العلم بالوجوب موقوف علی الوجوب، فکیف یتوقّف الوجوب علیه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۵

و أمّا المانع؛ فلأنّ المتصوّر منه لیس إلّا الجهل التفصیلیّ بالواجب، و هو غیر مانع عقلا و لا نقلا.

*** ترجمه

مسئله اوّل [اشتباه واجب به غیر آن به دلیل عدم نصّ:]

اشاره

پس کلام در آن:

۱- یا در جواز مخالفت قطعیه است (البته) در غیر مواردی که به اجماع و یا به ضرورت، حرمتش دانسته (و ثابت) شده، مثل آن دو مثال قبلی، زیرا ترک نماز در آن دو (یعنی ظهر و جمعه)، بطور کلّی مخالف اجماع و بلکه (مخالف) ضرورت است.

۲- و یا در وجوب موافقت (یعنی احتیاط) است (که آیا هر دو واجب است یا نه؟).

امّا مسأله اوّل (یعنی حرمت مخالفت قطعیّه):

پس ظاهرا (علی القاعده)، مخالفت قطعیّه حرام است، زیرا مخالفت قطعیّه (و فرار از زیر بار تکلیف بطور کلّی)، عند العقلاء معصیت است.

زیرا: عقلاء در حرمت مخالفت آن و در معصیت شمردنش، میان خطاب معلومی که (برای انسان) تفصیلا معلوم است (مثل صلّ الظهر و صلّ الجمعهٔ) یا (معلوم) بالاجمال است (و مردّد بین الخطابین)، فرقی نمی‌گذارند.

- و ظاهر می‌شود از کلام محقق خوانساری (ره)، که دائر مدار حرمت مخالفت، اجماع است (یعنی که مخالفت قطعیه علی القاعده عیبی ندارد، جز آنجا که اجماع یا ضرورت اقامه شود بر حرمت آن)، و حرمت (مخالفت)، در مثل ظهر و جمعه، به جهت اجماع و ضرورت است.

- و ظاهر می‌شود از (کلام) محقّق قمی، میل به جواز مخالفت قطعیّه، و اقوی آن چیزی است که دانستی، (یعنی حرمت مخالفت قطعیّه).

و امّا مسأله دوّم (یعنی موافقت قطعیّه):

اشاره

پس در آن دو قول وجود دارد، که قول قوی‌تر به دلیل وجود مقتضی (احتیاط) و نبودن مانع،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۶

همان وجوب (موافقت قطعیه و حرمت مخالفت قطعیّه) است. یعنی وجود المقتضی.

به خاطر اینست که واجب بودن امر مردّد (مثل نماز که مردّد میان ظهر و جمعه است) در واقع ثابت است (یعنی یا ظهر در واقع واجب است یا جمعه)، و امر به نماز به نحوی که شامل عالم و جاهل بشود، صادر (شده) از جانب شارع، و واصل شده است برای کسی که علم تفصیلی به آن دارد.

زیرا موضوع وجوب در اوامر الهیه (باب تکالیف)، مختصّ به عالم به آن نیست و الّا (اگر تکالیف الهیه مخصوص عالمین به آن باشد) دور لازم می‌آید (چرا که وجود تکلیف متوقف می‌شود به علم، و وجود علم متوقّف می‌شود بر معلوم).

(مانع نبودن جهل تفصیلی از احتیاط در شبهه فقدان نصّ)

اشاره

- امّا (چرا) مانع (وجود ندارد).

زیرا تنها مانع قابل تصور، جهل تفصیلی (یا عدم علم تفصیلی)، به واجب است. که آن‌هم مانع (از احتیاط) نیست، چه عقلا و چه شرعا.

***

تشریح المسائل

* اولین مسئله از مسائل علم اجمالی و شبهه وجوبیه و دوران بین المتباینین چیست؟

اینست که منشا شبهه فقدان نصّ باشد، فی المثل:

۱- نصف علماء امت برآن‌اند که در عصر غیبت و در روز جمعه، نماز ظهر واجب است. و نصف دیگر آنها فتوی داده‌اند به وجوب جمعه.

۲- فحص ما در دست‌یابی بر نصّی معتبر در رجحان یک طرف به یأس تبدیل شد. پس به دلیل فقدان نصّ امر بر ما مشتبه شد که آیا ظهر واجب است یا جمعه؟

* مراد از (فالکلام فیها: امّا فی جواز المخالفهٔ القطعیّهٔ ...) چیست؟

اینست که بحث در رابطه با شبهه وجوبیّه فقدان نصّ:

- یا در جواز مخالفت قطعیّه با این علم اجمالی است.

- و یا در وجوب موافقت قطعیّه با آن.

به عبارت دیگر: در رابطه با مسأله اول، دو سؤال به شرح ذیل مطرح است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۷

- آیا مخالفت قطعیه با علم اجمالی به تکلیف جایز است یا حرام؟

- آیا موافقت قطعیه با علم اجمالی به تکلیف واجب است یا نه؟

* مراد از (امّا الأوّل: فالظاهر حرمهٔ المخالفهٔ القطعیّهٔ ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ اعظم و اتباع ایشان است به سؤال اوّل مبنی بر این که:

علی القاعده، یعنی مقتضای قواعد و حکم عقل، حرمت مخالفت قطعیّه با علم اجمالی به تکلیف است.

یعنی هیچ مکلفی مجاز نیست که هم ظهر را ترک نماید هم جمعه را.

* چرا؟، زیرا:

۱- ما یقین داریم که در واقع یکی از ظهر و یا جمعه واجب است.

۲- ترک واجب عقلا معصیت است چه خطاب تفصیلی باشد، چه اجمالی.

۳- معصیت مولی عند العقل و العقلاء قبح است.

۴- میان حکم عقل و حکم شرع ملازمه هست.

۵- به حکم قانون تلازم: معصیت مولی شرعا حرام است.

در نتیجه: مخالفت قطعیه با علم اجمالی به تکلیف جایز نیست.

* مراد از (و یظهر من المحقّق الخوانساری،) چیست؟

اینست که برخی علماء از قبیل محقق خوانساری و محقّق قمّی برآنانـد که علم اجمالی نمی‌توانـد علّت تامّه برای حرمت مخالفت قطعیه با آن باشد، پس چنین حرمتی علی القاعده نیست، بلکه تابع دلیلی خارجی است.

یعنی اگر ما بودیم و علم اجمالی می‌گفتیم: العلم الاجمالی، کما لجهل رأسا، و نسبت به هر طرف آن اصل برائت جاری می‌کردیم.

پس به نظر ایشان، مخالفت قطعیّه با علم اجمالی جایز است.

* پس مراد ایشان از (دوران حرمهٔ المخالفهٔ مدار الاجماع) چیست؟

اینست که دائر مدار حرمت مخالفت قطعیه با علم اجمالی، اجماع است. و الّا علی القاعده، مخالفت قطعیه بلا أشکال است.

به عبارت دیگر: در مواردی مثل ظهر و جمعه یا قصر و اتمام و ... اجماع و بلکه ضرورت دین قائم است بر اینکه مخالفت قطعیّه با

چنین علم اجمالی جایز نیست.

در نتیجه: مسئله قانونی و علی القاعده نمی‌باشد، بلکه موردی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۸

* چه نتیجه‌ای از نظریات مذکور گرفته می‌شود؟

اینکه علم اجمالی عند الکل، علّت تامّه برای حرمت مخالفت قطعیّه با علم اجمالی نمی‌باشد، و چنانکه مشاهده می‌شود، مورد اختلاف است.

یعنی جناب شیخ و تابعین، علم اجمالی به تکلیف را مقتضی حرمت مخالفت قطعیه با آن می‌داند، و حال آنکه محقق خوانساری می‌فرماید:

اگر هم در موردی مخالفت قطعیّه با علم اجمالی حرام باشد، تابع دلیل خارجی است چنانکه حرمت مخالفت در مثل ظهر و جمعه، به جهت وجود اجماع بر آن است.

* مراد از (و امّا الثانی: ففیه قولان، اقواهما، الوجوب ...) چیست؟

در واقع پاسخ به دومین سؤال است که گفته شد آیا موافقت احتمالیه یعنی انجام یک طرف کافی است و یا اینکه باید موافقت قطعیه حاصل شده و همه اطراف را بجا آوریم؟

و لذا می‌فرماید: در پاسخ به این سؤال دو قول وجود دارد، که قول قوی‌تر وجوب تحصیل موافقت قطعیه است، به عبارت دیگر:

۱- یک قول بر آن است که همان‌طور که مخالفت قطعیّه حرام است، همچنین موافقت قطعیه نیز واجب است.

۲- قول دیگر می گوید: اگرچه مخالفت قطعیّه حرام است. ولی موافقت قطعیه واجب نیست، بلکه موافقت احتمالیّه نیز کافی است.

* نظر شیخ اعظم در رابطه با دو قول مزبور چیست؟

قول اوّل را که موافقت قطعیّه با علم اجمالی را واجب می‌داند اقوی می‌داند.

* مراد از (لوجود المقتضی و عدم المانع ...) چیست؟

دلیل شیخ بر وجوب موافقت قطعیه و یا وجوب احتیاط است مبنی بر اینکه وقتی مقتضی برای احتیاط موجود است و مانع از آن مفقود، علّت تامّه بوده و سبب وجوب احتیاط می‌شود.

* مراد از (لانّ وجوب الامر المردّد ثابت فی الواقع ...) چیست؟

دلیل بر وجود مقتضی است، مبنی بر اینکه:

اوامر مولی از قبیل أقیموا الصلاة (مثلا) در عالم واقع روی ذات الصلاة بار شده چه مکلّف بدان عالم باشد و یا نه.

به عبارت دیگر: مکلّف چه اجمالا علم به امر مولی داشته باشد و چه تفصیلا، در هر دو صورت امر از مولی صادر شده، و خطاب متوجّه اوست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۹

یعنی خطابات شارع مخصوص عالمین به علم تفصیلی نیست. بنابراین در فرض علم اجمالی هم مکلّف، مخاطب به واقع است، و راهی جهت امتثال آن وجود ندارد، جز احتیاط و جمع میان ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام.

* پس مراد از (اذ لیس موضوع الوجوب فی الاوامر مختصّا بالعالم بها؛ و الّا لزم الدور) چیست؟

اینست که اگر موضوع وجوب در اوامر الهیه مختصّ به عالم به آن باشد دور لازم می‌آید.

زیرا وجود تکلیف متوقف می‌شود به علم، و وجود علم توقّف می‌شود بر معلوم.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۰

متن أمّا العقل؛ فلأنّ حکمه بالعذر: إن کان من جهة عجز الجاهل عن الإتیان بالواقع- حتّی یرجع الجهل إلی فقد شرط من شروط وجود المأمور به- فلا استقلال للعقل بذلک، کما یشهد به جواز التکلیف بالمجمل فی الجملة، کما اعترف به غیر واحد ممّن قال بالبراءة فیما نحن فیه، کما سیأتی.

و إن کان من جهة کونه غیر قابل لتوجّه التکلیف إلیه، فهو أشدّ منعا[۱۱]؛ و إلّا لجاز إهمال المعلوم إجمالا رأسا بالمخالفة القطعیّة؛ فلا وجه لالتزام حرمة المخالفة القطعیّة. و لقبح عقاب الجاهل المقصّر علی ترک[۱۲] الواجبات الواقعیّة و فعل المحرّمات، کما هو المشهور.

و دعوی: أنّ مرادهم تکلیف الجاهل فی حال الجهل برفع الجهل و الإتیان بالواقع، نظیر تکلیف الجنب بالصلاة حال الجنابة، لا التکلیف[۱۳] بإتیانه مع وصف الجهل؛ فلا تنافی بین کون الجهل مانعا و بین التکلیف فی حاله، و إنّما الکلام فی تکلیف الجاهل مع وصف الجهل؛ لأنّ المفروض فیما نحن فیه عجزه عن تحصیل العلم.

مدفوعة برجوعها حینئذ إلی ما تقدّم: من دعوی کون عدم الجهل من شروط وجود المأمور به نظیر الجنابة، و قد تقدّم بطلانها.

و أمّا النقل، فلیس فیه ما یدلّ علی العذر؛ لأنّ أدلّة البراءة غیر جاریة فی المقام؛ لاستلزام إجرائها جواز المخالفة القطعیّة، و الکلام بعد فرض حرمتها.

بل فی بعض الأخبار ما یدلّ علی وجوب الاحتیاط، مثل: صحیحة عبد الرحمن- المتقدّمة- فی جزاء الصید: «إذا أصبتم مثل هذا و لم تدروا، فعلیکم بالاحتیاط حتی تسألوا عنه فتعلموا و غیرها.[۱۴]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۱

ترجمه

(چرا عقل مانع از احتیاط نیست؟)

زیرا حکم عقل به معذور (دانستن مکلف):

۱- اگر از جهت عجز و ناتوانی جاهل از انجام واقع باشد، تا آنجا که این جهل تفصیلی بازگشت کند به فقدان شرطی از شرائط وجود مأمور به (که همان عدم علم تفصیلی در جاهل است)، پس (باید بگوئیم که)، استقلالی برای عقل در صدور چنین حکمی وجود ندارد. (یعنی عقل نمی‌گوید که این مکلّفی که علم تفصیلی ندارد، قادر به انجام مکلّف به نیست)، چنانکه گواهی می‌دهد به این مسئله (عذر نبودن جهل)، جواز تکلیف به مجمل (مثل حافظوا صلاة الوسطی، که خطابی مجمل است لکن مکلّف را غیر قادر نمی‌کند)، چنانکه کسانی که در ما نحن فیه قائل به برائت شده‌اند، اقرار کرده‌اند به اینکه تکلیف به مجمل بلامانع است. چنانکه به زودی بحث از آن خواهد آمد.

۲- و اگر (معذر بودن جاهل عقلا)، از این جهت باشد که او قابل نیست که تکلیف متوجّه او باشد (همان‌طور که صبی و مجنون قابل خطاب نیستند)، این شدیدا ممنوع است. و الّا (اگر جهل مانع تکلیف باشد)، پس انجام ندادن معلوم بالاجمال بطور کلّی، به واسطه مخالفت قطعیّه جایز خواهد بود. (چون جاهل است، جاهل تکلیف ندارد، در نتیجه نه ظهر بر او واجب است و نه جمعه)؛ پس وجهی برای التزام به حرمت مخالفت قطعیّه وجود نخواهد داشت و عقاب جاهل مقصّر به سبب ترک واجبات واقعیّه و انجام محرّمات، قبیح می‌شد. (و حال آنکه شما خود جاهل مقصّر را کالعامد می‌دانید.)

پس جهل، عقلا مانع از احتیاط نمی‌شود.

(تقریر و بررسی یک اشکال)

مدّعای علماء (که می‌فرمایند: جاهل قاصر معاقب است):

مرادشان تکلیف جاهل است، در رفع جهل (از خودش) و انجام واقع (پس از آن) مثل تکلیف جنب به (انجام) نماز، در حال جنابت، و نه تکلیف به انجام آن با وصف جاهلیّت.

پس: منافاتی نیست بین اینکه (بگوئیم:) جهل مانع (تکلیف است) و بین اینکه (بگوئیم:) در حال جهل مکلّف به تکلیف است، و حال آنکه سخن ما در مکلّف بودن جاهل با وصف جهل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۲

است؛ چرا که فرض مسئله در ما نحن فیه ناتوانی او از تحصیل علم تفصیلی به تکلیف است (که فی المثل: قصر واجب است یا اتمام؟ و لذا می‌شود جاهل و معذور)

(پاسخ شیخ به اشکال فوق)

دفع می‌شود به سبب بازگشتن به آن ادّعا (که گفتند)، علم تفصیلی از شروط وجود مأمور به است، چنانکه عدم جنابت شرط مکلّف به است، به تحقیق بطلان آن ثابت شد (و گفتیم که علم تفصیلی نه شرط مکلّف به است و نه شرط تکلیف).

و امّا (مانع نبودن) نقل (از وجوب احتیاط)

در شرع مقدّس چیزی وجود ندارد که دلالت کند بر عذر مکلّف؛ زیرا ادلّه برائت در این مقام (یعنی علم اجمالی) جاری نمی‌شود (بلکه در مورد شک بدوی جاری می‌شود)، چون که (اجرای برائت در اینجا)، مستلزم اجرای آن در جواز مخالفت قطعیّه است. و حال آنکه سخن (ما) در اینجا پس از فرض (اثبات) حرمت مخالفت قطعیّه است (که همان موافقت قطعیه باشد).

(دلالت برخی اخبار بر وجوب احتیاط در این مسئله)

بلکه در برخی از اخبار، ادلّه‌ای (وجود دارد) که دلالت می‌کند بر وجوب احتیاط مثل صحیحه عبد الرحمن در جزاء صید؛ که امام می‌فرماید:

وقتی برخورد کردید با مثل چنین مسأله‌ای و حکم آن را ندانستید، بر شما واجب است، احتیاط، تا اینکه درباره آن سؤال کرده و بدانید و غیر این مسائل ...

***

تشریح المسائل

* مراد از (فلانّ المتصوّر منه لیس الّا الجهل التفصیلیّ بالواجب ...) چیست؟

دلیل است بر اینکه جهل تفصیلی یعنی نبود علم تفصیلی مانع از وجوب احتیاط نمی‌باشد، چرا؟

زیرا یگانه مانعی که عقلا متصوّر است و امکان دارد کسی بگوید که این امر متصوّر مانع از تأثیر مقتضی است، جهل تفصیلی به واقع است. بدین معنا که نمی‌داند شارع فرموده است؛ صلّ الظهر یا صلّ الجمعهٔ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۳

حال: این جهل تفصیلی و یا عدم علم تفصیلی، نه عقلا مانع از وجوب احتیاط است و نه شرعا.[۱۵]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۹ ؛ ص۳۳

جهل تفصیلی عقلا مانع از وجوب احتیاط نمی‌باشد؟

زیرا مانع بودن آن دو راه دارد که هر دو راه بسته است.

۱- یک راه اینکه:

علم تفصیلی شرط مکلّف به باشد، چنانکه طهارت شرط نماز است.

به عبارت دیگر: بدون علم تفصیلی، تحقّق مکلّف به در خارج غیر ممکن باشد، چنانکه بدون طهارت، تحقّق نماز در خارج ممکن نیست.

امّا باید بدانیم که علم تفصیلی شرط مکلّف به نیست، زیرا مکلّف بدون علم تفصیلی و از طریق احتیاط، قادر به تحقّق مکلّف به در خارج است.

فی المثل شما نمی‌دانی که در روز جمعه، ظهر واجب است یا جمعه، و لکن احتیاط کرده هم ظهر را انجام می‌دهی، هم جمعه را، خواهی نخواهی، واقع در خارج محقّق می‌شود.

و لذا بیشتر افرادی که در مسأله فقدان نص در اینجا برائتی شده‌اند، در مسئله دوّم یعنی اجمال نصّ، احتیاطی هستند.

یعنی آنجا که ما وجوب را اجمالاً می‌دانیم، لکن واجب را بخاطر اجمال نصّ تفصیلا نمی‌شناسیم می گویند: باید احتیاط کنید و هر دو طرف شبهه را اتیان کنید.

فی المثل مولی فرموده:

«حافظوا علی الصلوات و صلاهٔ الوسطی».

در اینجا صلاهٔ الوسطی، مجمل است و ما نمی‌دانیم که ظهر است یا جمعه. پس باید احتیاط کرده هم ظهر را بخوانید، هم جمعه را.

حال: ما از این حضرات می‌پرسیم چرا در اینجا که نصّ مجمل است، نمی گوئید علم تفصیلی شرط مکلّف به می‌باشد، و در فقدان نصّ آن را شرط می‌دانید؟

به اعتقاد شیخ چه در فقدان نص و چه در اجمال نصّ، علم تفصیلی شرط مکلّف به نمی‌باشد و مکلّف می تواند با عمل به احتیاط، هم ظهر را بخواند، هم جمعه را.

پس: نباید ادّعا کرد که جهل تفصیلی مانع از وجوب احتیاط است و علم تفصیلی شرط تحقّق مکلّف به در خارج است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۴

۲- دومین راه اینکه بگوئیم:

علم تفصیلی شرط تکلیف است، یعنی احکام واقعیّه مقیّد به علم‌اند.

به عبارت دیگر: وقتی شارع می‌خواسته نماز را برای مکلفین واجب کند، برای مکلّف عالم به علم تفصیلی واجب کرده است و نه برای کسی که علم تفصیلی به تکلیف ندارد.

مثل استطاعت که شرط وجوب حج است.

حال: همان‌طور که استطاعت شرط تکلیف است، علم تفصیلی هم شرط تکلیف است. لذا از آن جهت که یک مکلّف علم تفصیلی ندارد، تکلیف هم ندارد.

در نتیجه علم تفصیلی یک مانع عقلی است.

* پاسخ شما به مطلب فوق چیست؟

اینست که اگر علم تفصیلی شرط تکلیف باشد، باید مخالفت قطعیّه هم جایز بوده و مکلّف نه ظهر را بخواند و نه جمعه را، چرا که

تکلیف ندارد، و حال آنکه ثابت شد که مخالفت قطعیّه حرام است.

به عبارت دیگر: اگر علم تفصیلی شرط تکلیف باشد، مکلّفی که احکام را نمی‌داند، مطلقا مجاز به مخالفت بوده و معذور است.

لکن جاهل، یا قاصر است که معذور است. یا مقصّر است که معذور نبوده و معاقب است چون که تفحّص نکرده است.

حال از شما می‌پرسیم:

آیا در عدم وجوب حجّ، میان قاصری که تلاش کرده و مستطیع نشده با مقصّری که تنبلی کرده و مستطیع نشده فرقی وجود دارد؟

- قطعا خواهید گفت: خیر، حج بر هیچ‌یک واجب نمی‌باشد، هرچند میان قاصر و مقصّر تفاوت هست.

در نتیجه همان‌طور که در عدم وجوب حج میان قاصر و مقصّر فرقی نمی گذارید، در عدم وجوب تکلیف هم میان قاصر و مقصّر فرق نگذارید.

پس: معلوم می‌شود که تکالیف برای همه جعل شده است، چه عالم، چه جاهل، منتهی جاهل قاصر معذور است. زیرا جاهل مقصّر است که کالعامد است و نه جاهل قاصر.

* حاصل و نتیجه این تقریر چیست؟

اینست که نمی‌توان گفت چون این مکلّف تکلیف را تفصیلا نمی‌داند، پس تکلیفی ندارد، بلکه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۵

چه بداند یا نداند مکلّف به تکلیف است.

لذا علم تفصیلی، شرط تکلیف نمی‌باشد، و راه امتثال اینست که احتیاط کرده، هم ظهر را بخواند، هم جمعه را.

پس: علم تفصیلی عقلا مانع از احتیاط نیست، چون که نه شرط تکلیف است و نه شرط مکلّف به.

* مراد از (انّ مراد هم تکلیف الجاهل فی حال الجهل برفع الجهل و الاتیان بالواقع ...) چیست؟

اینست که مستشکل مدّعی است:

۱- جهل تفصیلی مانعیّت دارد، علم تفصیلی هم شرط تکلیف است.

۲- قیاس عالم به علم اجمالی و جاهل به جهل تفصیلی با جاهل مقصّر از جانب شما، قیاسی مع الفارق است.

زیرا فتوای مشهور به معاقب بودن جاهل مقصّر، بخاطر تکالیف واقعیّه نیست. بلکه بخاطر ترک تعلّم است.

یعنی جاهل به تکلیف، باید برود و نسبت به تکالیف عالم بشود، آنگاه که عالم شد، به واقعیات عمل کند.

پس: عقاب الجاهل بخاطر ترک تحصیل تکلیف است و نه بخاطر ترک نماز.

به عبارت دیگر: جاهل مقصّر مکلّف به احکام واقعیّه است، لکن در حال جهالت و نه به وصف جهالت چرا که میان این دو مطلب تفاوت وجود دارد.

به عبارت دیگر: «الجاهل مکلّف بالصلاهٔ فی حال الجهل، لا بوصف الجهل.»

* مراد مستشکل از تکلیف در حال جهل چیست؟

اینست که مکلف در حال جهل ابتدا مکلّف است اقدام به تحصیل علم کند و سپس مکلّف به اتیان واقعیات است.

چنان‌که، مکلّفی که در حال جنابت است، مکلّف به نماز است لکن پس از اینکه باید اقدام به غسل نماید و تحصیل طهارت کند.

* مرادش از مکلف بودن به واقع به وصف جهل چیست؟

اینست که جاهل به قید جاهل بودن به واقع، مکلّف به واقع باشد، که امری محال است.

به عبارت دیگر: جاهل از آن جهت که جاهل به نماز است، مکلّف به نماز نیست بلکه علم تفصیلی شرط تکلیف است، و بدون آن تکلیفی نداری چرا که عاجز از واقع است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۹، ص: ۳۶

نظیر اینکه شخص جنب مکلّف به نماز است لکن در حال جنابت و نه بوصف جنابت.

یعنی باید برود غسل کند و سپس واقع را اتیان کند، و الّا بوصف جنابت، عاجز از انجام آن است.

پس: جاهل مقصّر، بخاطر کاری که مقدور اوست یعنی ترک یادگیری عقاب می‌شود و نه بخاطر ترک واقع.

خلاصه اشکال اینکه:

۱- علم تفصیلی شرط تکلیف است.

۲- مادامی که مکلف جاهل است، تکلیفی ندارد، قاصرا او مقصّرا.

منتهی:

۱- جاهل قاصر که بعد الفحص، از دست‌یابی به احکام و تکالیف مأیوس شده تکلیفی ندارد، نه ظهر و نه جمعه.

۲- جاهل مقصّر مکلّف است که ابتدا جهلش را برطرف کند و سپس عمل به واقع

به عبارت دیگر: جاهل قاصر نه بر واقعیّات عقاب می‌شود و نه بر ترک تحصیل علم، چون که هیچ‌یک مقدور او نمی‌باشد.

حال: در ما نحن فیه که مکلّف جاهل به جهل تفصیلی است، فرض اینست که از علم به واقع عاجز است، مع‌ذلک اگر مکلّف باشد معنایش اینست که جاهل به وصف جاهل بودن مکلّف باشد و این حرفی باطل و قیاسی مع الفارق است.

* مراد از (مدفوعة برجوعها حینئذ الی ما تقدم من دعوی ...) چیست؟

پاسخ شیخ اعظم است به مدّعای فوق مبنی بر اینکه:

شما دوباره برگشتید به سخنانی که در مقام اوّل بحث داشتید و آدم جاهل را تشبیه کردید به آدم جنب، و حال آنکه ما از مقام اوّل فارق شده و بحثمان در رابطه با موافقت قطعیّه است.

علی‌ایّ‌حال در آنجا گفتید که علم تفصیلی شرط الوجود و جهل تفصیلی مانع از ایجاد و جاهل بالتفصیل هم عاجز از انجام است، که این مدّعا در آنجا ابطال شد.

فلذا: جهل مانع عقلی نیست، نه از جهت شرطیّت علم تفصیلی در مکلف به و نه از جهت شرطیت آن در تکلیف.

* مراد از (فلیس فیه ما یدلّ علی العذر ...) چیست؟

اینست که از نظر شرعی نیز دلیلی که دلالت کند بر مانع بودن جهل تفصیلی وجود ندارد، زیرا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۹، ص: ۳۷

تنها دلیلی که شاید کسی تصوّر کند که آن مانع است، ادلّه برائت می‌باشد. لکن ادلّه برائت، در باب علم اجمالی جاری نمی‌شوند.

چرا؟ زیرا:

۱- اخبار برائت مغیّا به غایت علم‌اند که اعم است از علم اجمالی و تفصیلی و لذا با وجود علم محلّی برای اجراء در اینجا نمی‌باشد.

۲- اگر هم بخواهیم از اخبار و ادلّه برائت استفاده کنیم از سه حال خارج نیست:

- یا باید در واحد معیّن مثلا خصوص نماز جمعه اصل برائت جاری کنیم که می‌شود ترجیح بلا مرجّح.

- یا باید در واحد مخیّر آن را جاری کنیم که در اینجا از اخبار برائت استفاده نمی‌شود.

- یا باید در هریک از دو طرف شبهه جاری کنیم که مستلزم جواز مخالفت قطعیّه است.

و لذا: ادلّه برائت در این بحثها جاری نمی‌شود، چرا که این بحثها پس از فرض حرمت است.

در نتیجه: نه تنها دلیلی نقلی بر منع احتیاط نرسیده است بلکه دلیل نقلی بر وجوب موافقت قطعیّه و احتیاط وجود دارد. از جمله صحیحه عبد الرحمن بن حجاج است که مورد آن اقلّ و اکثر است.

حال اگر مورد اقلّ و اکثر، احتیاط واجب باشد، در شبهه وجوبیّه فقدان نصّ بطریق اولی، واجب است.

پس: شرعا مانعی در کار نیست، فیؤثّر المقتضی اثره فیجب الاحتیاط.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۸

متن هذا و لم تدروا. «فعلیکم بالاحتیاط حتّی تسألوا عنه فتعلموا» و غیرها[۱۶].

فإن قلت: إنّ تجویز الشارع لترک أحد المحتملین و الاکتفاء بالآخر یکشف عن عدم کون العلم الإجمالیّ علّة تامّة لوجوب الإطاعة[۱۷]، کما أنّ عدم تجویز الشارع للمخالفة مع العلم التفصیلیّ دلیل علی کون العلم التفصیلیّ علّة تامّة لوجوب الإطاعة، و حینئذ فلا ملازمة بین العلم الإجمالیّ و وجوب الإطاعة، فیحتاج إثبات الوجوب إلی دلیل آخر غیر العلم الإجمالیّ، و حیث کان مفقودا فأصل البراءة یقتضی عدم وجوب الجمع و قبح العقاب علی ترکه؛ لعدم البیان.

نعم، لمّا کان ترک الکلّ معصیة عند العقلاء حکم بحرمتها[۱۸]، و لا تدلّ حرمة المخالفة القطعیّة علی وجوب الموافقة القطعیّة.

قلت: العلم الإجمالیّ کالتفصیلیّ علّة تامّة لتنجّز التکلیف بالمعلوم، إلّا أنّ المعلوم إجمالا یصلح لأن یجعل أحد محتملیه بدلا عنه فی الظاهر، فکلّ مورد حکم الشارع بکفایة أحد المحتملین للواقع- إمّا تعیینا کحکمه بالأخذ[۱۹] بالاحتمال المطابق للحالة السابقة، و إمّا تخییرا کما فی موارد التخییر بین الاحتمالین- فهو من باب الاکتفاء عن الواقع بذلک المحتمل، لا الترخیص لترک الواقع بلا بدل فی الجملة؛ فإنّ الواقع إذا علم به[۲۰] و علم إرادة المولی بشیء و صدور الخطاب عنه إلی العبید و إن لم یصل إلیهم، لم یکن بدّ عن موافقته إمّا حقیقة بالاحتیاط، و إمّا حکما بفعل ما جعله الشارع بدلا عنه، و قد تقدّمت الإشارة إلی ذلک فی الشبهة المحصورة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۹

ترجمه

(ادلّه کسانی که موافقت احتمالیه را کافی می‌دانند)

اگر اشکال شود که:

اجازه شارع بر ترک یکی از دو محتمل و قناعت کردن به طرف دیگر (مثل تخییر میان مجتهدین و یا استصحاب قصر یا اتمام) پرده برمی‌دارد از اینکه علم اجمالی علّت تامّه برای وجوب اطاعت نمی‌باشد، همان‌طور که اجازه ندادن شارع به مخالفت با علم تفصیلی دلیل است بر اینکه علم تفصیلی علّت تامه برای وجوب اطاعت است.

در این صورت: ملازمه‌ای بین علم اجمالی و وجوب اطاعت وجود ندارد.

پس: اثبات وجوب احتیاط نیازمند به دلیل دیگری است غیر از علم اجمالی، و از آنجا که (دلیلی دیگر) مفقود است، پس اصل برائت اقتضاء می‌کند عدم وجوب انجام جمع (یعنی هر دو) را، و قبح عقاب به واسطه ترک یک طرف، به دلیل عدم بیان شارع است (مبنی بر اینکه هر دو را بجا بیاور).

بله، چون ترک الکل (یعنی هر دو طرف)، عند العقلاء معصیت است، حکم می‌شود به حرمت آن، و حرام بودن مخالفت قطعیّه دلالت نمی‌کند بر وجوب موافقت قطعیّه (در طرف دیگر).

(پاسخ شیخ به اشکال فوق)

اینست که می‌گوئیم:

علم اجمالی مثل علم تفصیلی علّت تامّه است برای تنجّز تکلیفی که معلوم است، جز اینکه (در مورد) علم اجمالی امکان دارد که

یکی از دو طرف احتمال (توسط شارع) در ظاهر بدل از واقع قرار داده شود.

پس: در هر موردی که شارع حکم کند به کفایت یکی از دو طرف احتمال برای واقع:

- یا تعیینا، مثل حکمش به اخذ به احتمالی که مطابق با حالت سابقه است (یعنی هنگام رفتن استصحاب کن تمام را و در موقع برگشتن استصحاب کن قصر را).

- و یا (اجازه داده به احدهما) تخییرا، چنانکه در موارد تخییر بین الاحتمالین (مثل تخییر میان مجتهدین و ...) چنین اجازه‌ای داده است.

پس: این از باب قناعت و اکتفاء به محتمل است از واقع، و نه اجازه ترخیص برای ترک واقع

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۰

(آن‌هم) بدون بدل از واقع.

زیرا: وقتی علم به واقع پیدا شد، و علم به اراده مولی به چیزی و صدور خطاب از او به بنده‌ای پیدا شد، اگرچه به دست آنها نرسیده، چاره‌ای نیست، جز موافقت با این علم، یا حقیقهٔ به سبب احتیاط و یا حکما (رفتار کند) به انجام چیزی که شارع آن را بدل از واقع قرار داده است.

***

تشریح المسائل

* مراد از (انّ تجویز الشارع لترک احد المحتملین و الاکتفاء بالآخر یکشف ...) چیست؟

اشاره به اوّلین دلیل از ادلّه کسانی است که قائل به وجوب موافقت قطعیّه نیستند منتهی جناب شیخ آن را به صورت اشکال مطرح فرموده است، که می‌گویند:

- در باب علم تفصیلی میان حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیّه عقلا و شرعا تلازم برقرار است.

به عبارت دیگر: علم تفصیلی علّت تام است برای حرمت مخالفت قطعیّه و وجوب موافقت قطعیّه.

و لذا با وجود علم تفصیلی، مکلّف الّا و لا بدّ باید معلوم بالتفصیل را انجام دهد و کاری بکند که برایش فراغت یقینیّه حاصل شود.

- امّا در باب علم اجمالی چنین ملازمه‌ای برقرار نمی‌باشد، یعنی علم اجمالی علّت تامّه حرمت مخالفت قطعیّه می‌باشد و لکن نسبت به موافقت قطعیّه علیّتی ندارد و بلا تأثیر است.

زیرا: با مراجعه به ابواب مختلف متوجّه می‌شویم که هرکجا علم اجمالی بوده شرع مقدّس تمام عنایتش به این بوده است که مخالفت قطعیّه صورت نگیرد و حال آنکه توجّهی به موافقت قطعیّه نداشته است.

* اوّلین شاهد مثال حضرات بر مدّعای فوق چیست؟

اختلاف دو مجتهد اعلم است که در اعلمیّت مساوی هستند و در عین حال در سفر چهار فرسخی، یکی فتوی می‌دهد به وجوب قصر و دیگری فتوی می‌دهد به وجوب اتمام.

در اینجا: مقلّد با وجود اینکه علم اجمالی دارد و لکن از نظر شرعی در تقلید از هریک از این دو مجتهد که بخواهد مخیّر است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۱

به عبارت دیگر: شارع به مقلّد فرموده از هرکدام که خواستی تقلید کن و به فتوای او عمل نما، و دیگر نفرموده هم ظهر را بخوان، هم جمعه را آیا معنای این حرف عدم اعتنا به علم اجمالی نیست.

بنابراین: شرع مقدّس حکم به تخییر کرده و نه حکم به احتیاط، یعنی مخالفت قطعیّه مهم است و نه موافقت قطعیّه.

* دومین شاهد مثال حضرات بر اشکال و مدّعای مورد نظر چیست؟

تعارض دو خبر متعارض و معتبر است که یکی دلالت دارد فی المثل: بر وجوب جمعه در عصر غیبت، و دیگری دلالت می‌کند بر وجوب ظهر.

در اینجا: مجتهد علم اجمالی دارد به وجوب یکی از این دو، مع‌ذلك شارع مقدّس نفرموده:

احتیاط کن و هر دو را بخوان، بلکه فرموده: «اذن فتخیّر احدهما و تدع الآخر ...» این بدین معناست که موافقت قطعیّه مدّ نظر نمی‌باشد، چون که توجهی به علم اجمالی نشده است.

* سومین شاهد مثال حضرات بر مدّعای مزبور چیست؟

اینست که شخص مسافر در مسافرتی که هشت فرسخی است به محلّی رسیده است نمی‌داند به حدّ ترخّص رسیده است تا نمازش را قصر بخواند و یا به حدّ ترخص نرسیده است تا اتمام بر او واجب باشد.

حال: با اینکه علم اجمالی دارد به اینکه یا قصر واجب است یا اتمام، شارع به این علم اجمالی توجّه نکرده چون نفرموده احتیاط کرده جمع میان هر دو بکن، بلکه فرموده: استصحاب کن حالت سابقه را و بنا را بگذار بر عدم تجاوز از حدّ ترخّص و نمازت را کامل بخوان.

به عبارت دیگر: از خانه راه افتاده‌ای نمی‌دانی به حدّ ترخّص رسیده‌ای یا نه؟ استصحاب کن عدم ترخص را و نماز را تمام بخوان و در حالت برگشت مسئله بالعکس است.

* چهارمین شاهد مثال حضرات بر مدّعای مزبور چیست؟

عکس مورد و شاهد مثال سوم است، یعنی کسی که از مسافرت به طرف وطن برگشته لکن شك دارد به حدّ ترخص رسیده است یا نه؟

در اینجا دستور اینست که: استصحاب کن عدم آن را و نمازت را قصر بخوان.

* چه نتیجه‌ای از موارد مزبور می‌گیرند؟

می‌گویند: تمام این موارد شاهد بر اینست که: علم اجمالی در جانب موافقت قطعیّه مؤثّر نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۲

حال اگر شما بخواهید باز هم وجوب احتیاط را در اینجا ثابت کنید، باید از راه دیگری غیر از راه علم اجمالی بروید و دلیل دیگری غیر از آن پیدا کنید.

امّا: از آنجا که راه دیگری وجود ندارد، نوبت می‌رسد به اصل برائت و قبح عقاب بلا بیان، و لذا می‌گوئیم:

اگر احتیاط نکرده و جمع میان ظهر و جمعه ننمودیم، عقابی در کار نیست، چرا که بیانی نرسیده، و عقاب بلا بیان قبیح است.

بله، حرمت مخالفت قطعیّه را می‌پذیریم، چرا که ترك هر دو طرف شبهه سبب معصیت مولی است، معصیت مولی هم قبیح است.

خلاصه بدانید که ما:

در هرجا که با علم اجمالی روبرو شدیم، در احد طرفین اصل برائت جاری کرده و هریك از دو طرف شبهه را که خواستیم انجام می‌دهیم.

فی المثل: در ظهر برائت جاری کرده، جمعه را انجام می‌دهیم و یا بالعکس.

* پاسخ شیخنا به اشکال و یا دلیل اوّل حضرات چیست؟

اینست که: ۱- علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیّه مقتضی است.

۲- قانون مقتضی اینست که اگر مانعی در کار نباشد تأثیر می‌گذارد.

۳- اگر شما در چنین مواردی که ذکر کردید می‌بینید که شارع احتیاط را واجب نفرموده دلیل خاص دارد.

۴- مواردی را که شما ذکر کردید عموما دلیل خاص داشت که شرع مقدّس حکم کرده بود به تخییر و یا تعیین یک طرف.

این بدین معناست که شارع مقدس یکی از محتملات را بدل از واجب واقعی قرار داده و به همان اکتفاء نموده است.

امّا:

۱- در مواردی که چنین دلیل خارجی وجود نداشته باشد، مانعی در کار نیست.

۲- وقتی مانعی نباشد، علم اجمالی مؤثر افتاده و موجب احتیاط می‌شود.

به عبارت دیگر: اگر دلیل خارجی نباشد، علم اجمالی مقتضی وجوب احتیاط است.

* حاصل و نتیجه بحث چیست؟

اینست که: اگر ما وجوب واقعی و یا حرمت واقعی را بالاجمال و یا بالتفصیل بشناسم و بدانیم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۳

که در آن رابطه خطاب منجّزی از جانب مولی صادر شده است، عقلا باید آن تکلیف را امتثال کنیم، ۱- یا به نحو اطاعت حقیقیّه که همان احتیاط است، و با احتیاط یعنی انجام هر دو طرف و یا در موارد حرمت ترک هر دو طرف، برای ما یقین به امتثال واقع حاصل می‌شود.

۲- و یا به نحو اطاعت حکمیه، یعنی، آن را که شارع بدل از واقع قرار داده امتثال کرده و از طرف دیگر مرخّص باشیم.

پس: در مواردی که جعل بدل نیست و نمی‌توان از راه اطاعت حکمیه امتثال واقع کرد باید به طریق احتیاط امتثال به واقع حاصل شود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۴

متن و ممّا ذکرنا یظهر: عدم جواز التمسّک فی المقام بأدلّة البراءة، مثل روایة الحجب[۲۱] و التوسعة[۲۲] و نحوهما[۲۳]؛ لأنّ العمل بها فی کلّ من الموردین بخصوصه یوجب طرحها بالنسبة إلی أحدهما المعیّن عند اللّه المعلوم وجوبه؛ فإنّ وجوب واحدة من الظهر و الجمعة أو من القصر و الإتمام ممّا لم یحجب اللّه علمه عنّا، فلیس موضوعا عنّا و لسنا فی سعة منه، فلا بدّ إمّا من الحکم بعدم جریان هذه الأخبار فی مثل المقام ممّا علم وجوب شیء إجمالا، و إمّا من الحکم بأنّ شمولها للواحد المعیّن المعلوم وجوبه و دلالتها بالمفهوم علی عدم کونه موضوعا عن العباد و کونه محمولا علیهم و مأخوذین به و ملزمین علیه[۲۴]، دلیل علمیّ- بضمیمة حکم العقل بوجوب المقدّمة العلمیّة- علی وجوب الإتیان بکلّ من الخصوصیّتین، فالعلم بوجوب کلّ منهما لنفسه و إن کان محجوبا عنّا، إلّا أنّ العلم بوجوبه من باب المقدّمة لیس محجوبا عنّا، و لا منافاة بین عدم وجوب الشیء ظاهرا لذاته و وجوبه ظاهرا من باب المقدّمة، کما لا تنافی بین عدم الوجوب النفسی واقعا و ثبوت الوجوب الغیری کذلک.

*** ترجمه

(عدم جواز تمسّک در شبهه وجوبیّه فقدان نصّ به ادلّه برائت)

از آنچه ما ذکر کرده و (گفتیم که علم اجمالی علّت تامّه برای تنجّز تکلیف است) عدم جواز تمسّک به ادلّه برائت، مثل: روایت (ما حجب اللّه) و (النّاس فی سعة و نحو این دو، روشن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۵

می‌شود.

زیرا: عمل به این احادیث در خصوص هریک از این مواردی (که مشکوک است)، موجب طرح و ردّ این روایات می‌شود نسبت به یکی از آن دو که نزد خدا معیّن و وجوب آن معلوم است.

زیرا: وجوب یکی از ظهر و جمعه یا از قصر و اتمام، از جمله واجباتی است که خدای تعالی علم به آن را از ما محجوب و مستور نفرموده (بلکه به احدهما لا علی التّعین علم داریم).

پس: از عهده ما برداشته نشده و ما از ناحیه آن در مرخّصی نیستیم (و لذا اگر بخواهیم در ما نحن فیه از ادلّه برائت استفاده کنیم، تعارض منطوق با مفهوم پیش می‌آید و حال آنکه این دو از هم قابل تفکیک نیستند).

پس:

۱- یا ناچاریم از حکم به عدم جریان این اخبار در مثل این مقام که وجوب چیزی اجمالا معلوم است (بلکه ادلّه مزبور، مفهوما و منطوقا در شبهات بدویّه یعنی شک در تکلیف جاری می‌شوند).

۲- و یا ناچار از حکم به اینکه شمول این ادلّه نسبت به آن واحد معیّن عند اللّه که وجوبش بر ما معلوم است، و دلالتشان بالمفهوم بر عدم ارتفاع این احدهما المعیّن عند اللّه از بندگان، در حالی که این امر معیّن بر آنان بار شده است و آنان نسبت به این امر مسئولیّت داشته و بدان ملزم هستند، به ضمیمه حکم عقل، دلیلی علمی است بر وجوب مقدّمه علمیّه، بر وجوب انجام هریک از دو خصوصیّت (یعنی: احتیاط)

پس: علم به وجوب هریک از مشتبهین بخصوصه، اگرچه (وجوب واقعی‌اش) بر ما معلوم نیست، (نه وجوب واقعی ظهر را می‌دانیم و نه وجوب واقعی جمعه را)، لکن علم به وجوب آن از باب مقدّمه علمیّه از ما محجوب نیست (بلکه بدان علم داریم)، و بین عدم وجوب ذاتی یک شیء در ظاهر، و وجوب آن از باب مقدّمه علمیّه ظاهرا منافاتی وجود ندارد. (یعنی: اگر علی الظاهر وجوب ذاتی ظهر را نمی‌دانیم تنافی با این مطلب ندارد که وجوب مقدّمی آن را می‌دانیم)، چنانکه میان عدم وجوب ذاتی یک شیء واقعا، و ثبوت وجوب غیری آن، واقعا، تنافی وجود ندارد. (فی المثل: وضو واقعا وجوب ذاتی ندارد، برای نماز، لکن واقعا وجوب غیری دارد برای آن)

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۶

تشریح المسائل

* مراد از (و ممّا ذکرنا ...) چیست؟

اینست که: در متن قبلی شیخنا فرمود:

حکم در شکّ مکلّف به وجودی (متباینین)، که منشا آن فقدان نصّ است احتیاط است، یعنی که علی القاعده باید هر دو طرف شبهه را انجام داد.

چرا؟ زیرا:

اوّلاـ علم اجمالی منجّز تکلیف است، ثانیا: دفع عقاب محتمل هم واجب است مگر اینکه در مواردی دلیل خارجی داشته باشیم بر این که شارع به احد محتملین اکتفاء کرده باشد.

مثل: موارد تخییر، استصحاب و ...

* پس انما الکلام در چیست؟

در اینست که: برخی معتقدند که در شک در مکلّف به وجودی احتیاط واجب نیست، بلکه موافقت احتمالیه یعنی انجام یک طرف

هم کفایت می‌کند.

۱- یک دلیل حضرات بر این مدّعا این بود که علم اجمالی علّت تنجّز تکلیف نیست که پاسخ آن داده شد.

۲- دلیل دیگر حضرات بر این مدّعا تمسّک به ادلّه برائت است، از جمله:

۱- حدیث حجب که می‌فرماید: «ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.»

۲- حدیث توسعه که می‌فرماید: «النّاس فی سعهٔ ما لم یعلموا ...»

۳- حدیث رفع که می‌فرماید: «رفع عن امّتی تسعهٔ او ستّه اشیاء و منها رفع ما لا یعلمون و ...»

* کیفیّت استدلال حضرات به این روایات چگونه است؟

می‌گویند: مفاد روایات مزبور اینست که:

هر حکمی را که علمش از شما محجوب است و نسبت به آن شاک هستید، آن حکم نسبت به شما به درجه فعلیّت و تنجّز نمی‌رسد و شما در وسعت هستید.

پس: اگر هم در واقع مخالفتی صورت پذیرد عقابی در کار نمی‌باشد.

خلاصه اینکه: ادله برائت تقاضا می‌کند عدم وجوب احتیاط را در شک در مکلّف به وجودی

* تطبیق مفاد مزبور بر ما نحن فیه چگونه است؟

می‌گویند: در مورد شبهه وجوبیّه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۷

۱- ما نسبت به خصوص وجوب هریک از جمعه و ظهر با قطع نظر از دیگری شک داریم.

۲- شک در وجوب و یا عدم وجوب یک حکم محلّ اجرای برائت است.

در نتیجه: ما آزادیم و از اصل برائت استفاده کرده یک طرف را انجام نمی‌دهیم.

سپس می‌گویند:

ولی به دلیل خارجی قاطع هستیم که مخالفت قطعیّه حرام است و ما حق نداریم که هر دو طرف یعنی هم ظهر و هم جمعه را ترک کنیم.

پس: یکی را علی التخییر انجام داده و نسبت به دیگری آزادیم.

به عبارت دیگر می‌گویند:

وقتی در خصوص یکی از طرفین (مثلا جمعه قطع نظر از ظهر) شک می‌کنیم که واجب است یا نه؟

رفع ما لا یعلمون می‌گوید: خیر، واجب نیست، چرا که وجوبش را نمی‌دانی و هکذا هنگام شک در نماز ظهر با قطع نظر از جمعه.

به عبارت دیگر:

۱- خصوص من المشتبهین مشکوک است. وقتی مشکوک شد جای اصل برائت است.

۲- اگر ما باشیم و این اقتضای ادله، می‌گوئیم: اصل برائت در همه اطراف شبهه جاری می‌شود.

امّا: دلیل خارجی قائم شده بر این که هر دو را نباید ترک کرد.

* دلیل خارجی چیست؟

اینست که: اگر هر دو طرف را ترک کنی عرفا معصیت‌کار خوانده می‌شوی.

* پس چه باید کرد؟

باید در یکی برائت جاری کنی، و یکی را بجای آوری، و اتیان هر دو واجب نیست.

* مقدّمهٔ بفرمائید هریک از منطوق و مفهوم این اخبار برائت چه می گوید؟

منطوقشان می گوید:

تا زمانی که نسبت به حکم واقعی علم ندارید، واقع در حقّ شما منجّز نیست و شما نسبت به طرفین شبهه آزاد هستید.

مفهومشان می گوید:

زمانی که به حکم واقعی علم پیدا کردید، اعم از اینکه این علم اجمالی باشد و یا تفصیلی،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۸

واقع در حق شما منجّز می‌شود و دیگر آزاد نیستید.

* با توجّه به مقدّمه فوق پاسخ شیخ به دوّمین دلیل حضرات چیست؟

مفاد پاسخ شیخ اینست که:

درست است که خصوص یکی از دو طرف شبهه را مشکوک الوجوب به حساب می‌آوریم.

فی المثل: یا خصوص الجمعهٔ مشکوک الوجوب است و یا خصوص ظهر.

لکن از شما می‌پرسیم:

آیا احدهما المعین عند اللّه هم مشکوک الوجوب است؟

خواهید گفت: خیر، معلوم الوجوب است.

از شما می‌پرسیم که:

شارع نسبت به مشکوک الوجوب چه فرموده و نسبت به معلوم الوجوب چه می‌فرماید؟

باید بگوئید:

نسبت به مشکوک الوجوب فرموده: رفع ما لا یعلمون، لکن نسبت به معلوم الوجوب می‌فرماید لم یرفع المعلوم.

حال به شما می گوئیم:

اگر ادله برائت مثل: «رفع ما لا یعلمون، الناس فی سعهٔ و ...» در ما نحن فیه که علم اجمالی وجود دارد، جاری شوند، مفهومشان با منطوقشان تعارض می کند.

اگر بپرسید چرا؟ به شما می گوئیم زیرا:

۱- منطوق این ادله می گوید: هر تکلیفی را که نمی‌دانی نسبت به آن مرخّصی.

۲- مفهومشان می گوید: آن تکلیفی را که می‌دانی نسبت به آن مرخّص نیستی و این در حالی است که:

مفهوم و منطوق لازم و ملزوم‌اند، و نمی‌شود یکی را گرفت و دیگری را رها کرد.

پس: نتیجه استعمال ادله برائت در ما نحن فیه اینست که:

۱- منطوقشان می گوید، نسبت به اطراف شبهه آزادی و می‌توانی طرفین شبهه را ترک کنی یعنی: نه ظهر بخوانی و نه جمعه.

۲- مفهومشان می گوید: چون احدهما المعیّن، عند اللّه را می‌دانی که واجب است نسبت به آن مرخص نیستی.

در نتیجه: ادله برائت در علم اجمالی و موارد شبهه محصوره جاری نمی‌شوند چون که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۹

تعارض منطوق و مفهوم پیش می‌آید.

نکته: ادله برائت منطوقا و مفهوما در شک بدوی استعمال شده، تعارضی هم لازم نمی‌آید.

فی المثل: وقتی نمی‌دانی دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟، این ادله می گویند: رفع.

یعنی: مادامی که علم به دعاء عند الهلال نداری، وجوب دعا از شما برداشته شده است.

خلاصه اینکه:

یا باید ادله برائت را در باب شک بدوی جاری کنید، یا اینکه از این ادلّه، در باب علم اجمالی، وجوب احتیاط را برداشت کنید.

* چگونه می‌توان وجوب احتیاط را از ادلّه برائت برداشت نمود؟

بدین صورت که:

۱- مفهوم این ادلّه می‌گوید: تکلیفی را که می‌دانی نسبت به آن مکلّفی و نه مرخّص

۲- در ما نحن فیه اجمالاً می‌دانی که یکی از این دو عمل بر تو واجب است

۳- عقل می‌گوید: ترک هریک از طرفین شبهه احتمال عقاب دارد.

۴- دفع عقاب محتمل واجب است.

پس: علی الظاهر، من باب مقدّمه علمیه هر دو بر تو واجب‌اند.

* عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ بطور خلاصه در یک شکل منطقی چگونه است؟

اینست که: اگر بخواهیم از اخبار برائت در ما نحن فیه استفاده کنیم از سه حال بیرون نیست:

۱- یا باید اصل برائت را نسبت به واحد معین از ظهر و جمعه جاری کنیم. بدین معنا که فی المثل بگوئیم: ظهر، معیّنا واجب نیست، و یا بالعکس.

۲- و یا باید نسبت به احدهما علی البدل و لا علی التعیین استفاده کنیم، یعنی به اختیار و انتخاب خود، از یکی از دو طرف شبهه، یعنی ظهر یا جمعه، صرف‌نظر کنیم.

۳- و یا از اصل برائت نسبت به هریک از ظهر و جمعه استفاده کرده به هریک از دو طرف شبهه که رسیدیم آن را نادیده بگیریم.

امّا: هریک از صور فوق مبتلا به اشکالی است:

اشکال صورت اوّل اینست که: ترجیح بلا مرجّح پیش می‌آید که امری محال است.

اشکال صورت دوم اینست که: در این اخبار اثری از بدلیّت وجود ندارد.

اشکال صورت سوم اینست که:

۱- منطوق روایات، صرف‌نظر از علم اجمالی، وضعیّت خصوص هریک از طرفین را روشن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۰

می‌سازد. و شما را نسبت به آن مرخّص می‌کند.

۲- مفهوم آنها می‌گوید: چون نسبت به احد الامرین عالم هستید، حق ندارید از خیر هر دو بگذرید.

در نتیجه: میان مفهوم و منطوق تعارض پیش می‌آید.

* به نظر شیخ برای رفع تعارض از میان منطوق و مفهوم چه باید کرد؟

به یکی از دو طریق ذیل باید عمل کرد:

یا باید این اخبار را به شبهات بدویه اختصاص داد، و آنها را در موارد علم اجمالی استعمال نکنیم یا اگر آنها را تعمیم داده تا که شامل ما نحن فیه هم بشوند، حکم عقل را ضمیمه مفهوم این ادلّه کرده، فتوی به وجوب احتیاط و انجام طرفین بدهیم.

چرا؟ زیرا:

مفهوم این اخبار می‌گوید: چون نسبت به احدهما علم دارید، این احدهما از شما مرفوع نیست و شما در مقابل آن مسئول هستید.

عقل می‌گوید: با وجود این علم اجمالی نسبت به هر طرف که بخواهید تسامح کنید و انجام ندهید احتمال عقاب وجود دارد، دفع

عقاب محتمل واجب است.

پس: از باب مقدّمه علمیه باید میان آن دو جمع کرده و احتیاط کنیم، یعنی هم ظهر بخوانیم همه جمعه.

* آیا تنافی در اینجا وجود ندارد؟

خیر، منافاتی نیست: بین اینکه چیزی در ظاهر وجوب واقعی‌اش نفی شود، لکن وجوب ظاهری مقدّمی‌اش اثبات شود.

کما اینکه منافاتی نیست: بین اینکه چیزی در واقع وجوب ذاتی نداشته باشد و لکن در واقع وجوب غیری و مقدّمی داشته باشد. مثل: وضو نسبت به نماز

* آیا تناقضی در پاسخ شیخ نیست؟

خیر، چرا؟ زیرا:

نفی و اثبات بر دو موضوع وارد شده، یکی وجوب ذاتی و دیگری وجوب غیری داشتن.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۱

متن و اعلم: أنّ المحقّق القمّی رحمهم اللّه، بعد ما حکی عن المحقّق الخوانساری المیل إلی وجوب الاحتیاط فی مثل الظهر و الجمعهٔ و القصر و الإتمام[۲۵]، قال:

إنّ دقیق النظر یقتضی خلافهٔ؛ فإنّ التکلیف بالمجمل المحتمل لأفراد متعدّدهٔ- بإرادهٔ فرد معیّن عند الشارع مجهول عند المخاطب- مستلزم لتأخیر البیان عن وقت الحاجهٔ الذی اتّفق أهل العدل علی استحالته، و کلّ ما یدّعی کونه من هذا القبیل فیمکن منعه؛ إذ غایهٔ ما یسلّم فی القصر و الإتمام و الظهر و الجمعهٔ و أمثالها: أنّ الإجماع وقع علی أنّ من ترک الأمرین بأن لا یفعل شیئا منهما یستحقّ العقاب، لا أنّ من ترک أحدهما المعیّن عند الشارع المبهم عندنا بأن ترک فعلها مجتمعین، یستحقّ العقاب.

و نظیر ذلک: مطلق التکلیف بالأحکام الشرعیّهٔ، سیّما فی أمثال زماننا علی مذهب أهل الحقّ من التخطئهٔ، فإنّ التحقیق: أنّ الذی ثبت علینا بالدلیل هو تحصیل ما یمکننا تحصیله من الأدلّهٔ الظنّیهٔ، لا تحصیل الحکم النفس الأمریّ فی کلّ واقعهٔ؛ و لذا لم نقل بوجوب الاحتیاط و ترک العمل بالظنّ الاجتهادیّ من أوّل الأمر.

نعم، لو فرض حصول الإجماع أو ورود النصّ علی وجوب شیء معیّن عند اللّه تعالی مردّد عندنا بین امور من دون اشتراطه بالعلم به- المستلزم ذلک الفرض لإسقاط قصد التعیین فی الطاعهٔ- لتمّ ذلک، و لکن لا یحسن حینئذ قوله- یعنی المحقّق الخوانساری-: فلا یبعد حینئذ القول بوجوب الاحتیاط، بل لا بدّ من القول بالیقین و الجزم بالوجوب.

و لکن، من أین هذا الفرض؟ و أنّی یمکن إثباته؟[۲۶]، انتهی کلامه، رفع مقامه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۲

ترجمه

(کلام محقّق رحمه اللّه در عدم وجوب احتیاط در این مسئله)

بدان که: محقّق قمی (ره) پس از اینکه تمایل محقق خوانساری (ره) را به وجوب احتیاط در مثل ظهر و جمعه و قصر و اتمام نقل می‌کند، می‌فرماید: دقّت نظر خلاف این را اقتضاء می‌کند (یعنی که احتیاط واجب نیست).

زیرا:- تکلیف به مجمل (و مردّدی) که محتمل است برای افراد متعدّده‌ای (فی المثل برای ظهر یا جمعه)، به سبب اراده آن فردی که عند الشارع معلوم است و عند المخاطب مجهول، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت (و عمل) است که عدلیّه بر محال بودن آن اتفاق نظر دارند.

و هر كجا ادّعا شود (كه فلان مورد) از اين قبيل (تأخير بيان عن وقت الحاجة) است، منع آن ممكن است.

زيرا: نهايت چيزى كه در قصر و اتمام و ظهر و جمعه و امثال اين موارد مسلّم (و قابل قبول) است اينست كه: اجماع واقع شده بر اين كه: هركس دو طرف شبهه را به سبب انجام ندادن هيچ‌يك از آنها ترك كند مستحق عقاب است، نه اينكه هركس احدهما المعيّن عند الشارع و المبهم عندنا (يعنى واجب واقعى) را به اينكه انجام هر دو را ترك نمود (و احتياط نكرد) مستحقّ عقاب است.

و نظير آن، مطلق تكليف به احكام شرعيّه است (كه در علم اجمالى صغير راجع به علم اجمالى كبير گفته شد) به ويژه در امثال زمان ما (البته) بنا بر مذهب اهل حق از مخطئة (كه احكام واقعيّه تابع مؤدّاى اماره‌اند). پس تحقيق مسئله اينست كه:

آن مقدارى كه با دليل خارجى براى ما ثابت شده، تحصيل آن مقدارى است كه تحصيلش از ادلّه ظنّيّه براى ما ممكن است و نه تحصيل حكم نفس الامرى و واقعى در هر واقعه‌اى.

و لذا من از ابتدا، قائل به وجوب احتياط و ترك عمل به ظنّ اجتهادى نشدم، بله.

اگر حصول اجماع و يا ورود نصّ بر وجوب شيئى كه عند اللّه معيّن و معلوم است و عندنا مردّد و مشكوك است در ميان چند امر، بدون اينكه علم در آن شرط باشد (يعنى شارع تعمّد داشته بر اجمال‌گوئى)، مستلزم اسقاط قصد تعيين (يعنى قربت) است در طاعت (و لذا: احتياط واجب خواهد شد.)

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۵۳

لكن در اين صورت قول محقق خوانسارى كه فرمود: لاـ يبعد حينئذ القول بوجوب الاحتياط خوب نبود، بلكه ناگزير است از روى جزم و يقين حكم به وجوب احتياط كند.

امّا اين فرض از كجا بدست مى‌آيد، و اثبات اين امر (كه خطاب از اوّل و از روى عمد مجمل بوده) چگونه ممكن است؟

***

تشريح المسائل

* حاصل و نتيجه متن گذشته چه شد؟

اين شد كه علم اجمالى براى حرمت مخالفت قطعيه علّت تامّه است، لكن براى وجوب موافقت قطعيّه مقتضى است و نه علت تامه.

البته:

به عقيده جناب آخوند، علم اجمالى هم براى مخالفت قطعيّه مقتضى است، هم براى وجوب موافقت قطعيه، و لذا براى هيچ‌يك عليّت ندارد.

به عقيده شيخنا، علم اجمالى، نسبت به مخالفت قطعيّه عليّت دارد و لكن نسبت به موافقت قطعيّه اقتضا دارد.

حال: جلوى حرمت مخالفت قطعيّه را بخاطر اينكه علم اجمالى عليت دارد نمى‌شود گرفت، لكن جلوى اقتضا را گاهى مى‌شود گرفت، زيرا: عليّت ندارد.

* حاصل سخن مرحوم ميرزاى قمى در اينجا چيست؟

پس از نقل كلمات محقق خوانسارى احساس مى‌كند كه ايشان نيز در ما نحن فيه بى‌ميل بر وجوب احتياط نمى‌باشد.

يعنى اگر از محقق خوانسارى بپرسيم ظهر واجب است يا جمعه، مايل است احتياط كرده هر دو را بجا آوريم.

و لذا: جناب قمى اعتراض كرده مى‌فرمايد:

وقتى ما مردّد ميان دو امر هستيم و تكليفمان را نمى‌دانيم، علم اجمالى كالجهل رأسا بوده و منجّز تكليف واقعيّه نمى‌باشد، و تكليف را بر ما مدلّل نمى‌كند.

حال: این مطلب چه در فقدان نصّ باشد، چه در اجمال نصّ و چه در تعارض نصوص.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۴

بنابراین: اگر ما باشیم و علم اجمالی، باید بگوئیم:

در حکم شک بدوی بوده و قابل اعتنا نمی‌باشد، و الّا (اگر مؤثر باشد)، مستلزم تکلیف به مجمل است.

* دلیل جناب قمی چیست؟

اینست که:

۱- اگر علم اجمالی مؤثر باشد، مستلزم تکلیف به مجمل است، یعنی ما به چیزی امر بشویم که بین احد الامرین او الامور مردّد است.

۲- تکلیف به مجمل مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت است.

۳- تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است.

۴- کار قبح از جانب اللّه تعالی قبح است.

پس: تأخیر البیان عن وقت الحاجة علی اللّه محال

پس: صرف اینکه شما اجمالا می‌دانی که یا ظهر واجب است یا جمعه، بیان نیست.

حال: در ما نحن فیه بیان وجود ندارد.

وقتی بیان وجود نداشت، تکلیف هم وجود ندارد. تا ما مکلّف به احتیاط باشیم.

* در تبیین مطلب بفرمائید نسبت زمانی بیان با ذو البیان به چند صورت است؟

۱- گاهی بیان از نظر زمانی قبل از ذو البیان است، مثل: بسیاری از عمومات و مطلقات قرآنی.

فی المثل: پیامبر اسلام صلّی اللّه علیه و آله، در یاد دادن احکام و آداب نماز فرموده بود: «صلّوا کما رأیتمونی اصلّی». بعدها قرآن فرمود: أَقِیمُوا الصَّلاةَ.*

این أَقِیمُوا الصَّلاةَ*: اشاره دارد به همان نماز معهود. یعنی نمازی که آداب و احکام آن را قبلا از پیامبر آموخته بودند. و اکنون بدان مکلّف گردیدند.

۲- گاهی بیان همراه ذو البیان است، مثل: بسیاری از عمومات و مطلقات که از جهاتی مبتلا به تخصیص و تقیید شده‌اند، و مخصّص آنها متّصل به عام است.

۳- گاهی بیان متأخّر و پس از ذو البیان است، یعنی: بیان پس از زمان عمل است.

فی المثل:

۱- روز شنبه به فرزند خود گفته‌ای: «اکرم العلماء فی یوم الخمیس»

۲- روز سه‌شنبه به او فرموده‌ای: «لا تکرم الفسّاق من العلماء»

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۵

در اینجا: زمان صدور خطاب (عام) شنبه است، امّا زمان حاجت و عمل پنج‌شنبه است. لکن بیان (مخصّص) روز سه‌شنبه صادر شده است.

پس: بیان، متأخر از خطاب است، لکن قبل از زمان نیاز و عمل است.

۴- گاهی هم بیان نه تنها متأخر از خطاب است، بلکه متأخر از وقت حاجت و نیاز است فی المثل:

۱- روز شنبه به فرزند خود گفته‌اید: «اکرام العلماء یوم الخمیس»

۲- غروب پنج‌شنبه و یا روز جمعه گفته‌اید: «لا تکرم الفسّاق من العلماء»

در اینجا:

فرزند شما روز پنج‌شنبه نیاز به بیان داشته تا طبق آن عمل کند، و حال آنکه شما تا غروب پنج شنبه و یا جمعه که بعد از وقت حاجت و نیاز است بیان را به تأخیر انداخته‌ای.

* آیا تأخیر بیان از وقت حاجت ممکن است؟

۱- از نظر عدلیّه، تأخیر بیان از وقت حاجت، نسبت به مولای حکیم از محالات است. چرا؟

زیرا: تأخیر بیان از وقت حاجت، مستلزم القاء در مفسده و یا تفویت مصلحت است.

* حاصل و عبارهٔ اخرای استدلال جناب میرزا چیست؟

۱- علم اجمالی مؤثر مستلزم تکلیف به مجمل است.

۲- مجمل، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت است.

۳- تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است.

۴- کار قبح از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

نتیجه: تکلیف به مجمل از وی صادر نمی‌شود.

پس: در مورد علم اجمالی و دوران میان ظهر و جمعه، قصر و اتمام و ... علم اجمالی از آن جهت که اجمالی است مؤثر نبوده و واقع را بر ما منجّز نمی‌کند، بلکه کالجهل رأسا است.

* آیا به نظر میرزا مخالفت قطعیه جایز است؟

خیر، در امثال موارد مذکور مخالفت قطعیّه جایز نیست، و باید یک طرف حتما اتیان شود، لکن یا به دلیل اجماع است یا ضرورت.

به عبارت دیگر: اجماع یا ضرورت؛ قائم شده بر عدم جواز مخالفت قطعیه در موارد مذکور و اینکه حتما باید یک طرف را انجام داد.

منتهی اینکه موافقت قطعیه واجب باشد، دلیلی وجود ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۶

خلاصه اینکه: مسئله علی القاعده و قانونی نیست، بلکه موردی است. این بود مبنای میرزای قمی (ره) چه در فقدان نصّ چه در اجمال نص و چه در تعارض نصوص.

* پس مراد ایشان از (و نظر ذلک: ...) چیست؟

مطالب مذکور اختصاصی به علم اجمالی صغیر و انسداد صغیر که دائره‌اش محدود به ظهر و جمعه می‌شود ندارد، بلکه در علم اجمالی کبیر هم که دامنه‌اش وسیع و کلید احکام را در بر می‌گیرد، نیز جاری و ساری است.

* علم اجمالی کبیر چیست؟

اینست که: هر مسلمانی قبل از مراجعه به منابع احکام علم اجمالی دارد به اینکه در دین اسلام واجبات و محرّمات از جانب حق برای او مقرّر شده است.

به عبارت دیگر: اجمالا می‌داند که:

انّ لکلّ موضوع حکما، یعنی این را بالاجمال می‌فهمد که خدا برای هر موضوعی حکمی قرار داده است.

حال: مکلّف می‌رود به دنبال اینکه این احکام را بدست آورد، لکن متوجه می‌شود که باب علم و علمی به روی او بسته است و نمی‌تواند نسبت به واقعیّات تحصیل علم کند.

در نتيجه:

۱- يا بايـد بگويـد: ما انسانها در اين روزگار مثل ديوانگان و بهايم هستيم و هيچ‌گونه تكليفى نداريم، كه احدى به اين مطلب ملتزم نمى‌باشد.

۲- يا بايـد بگويد: نه من مكلّف بوده و بايد در همه موارد احتياط كنم، كه اين هم در همه موارد مستلزم عسر و حرج و اختلال در نظام زندگى است.

۳- يا بايد بگويد: «اذا تعذّر العلم قام الظّن مقامه».

يعنى: وقتى باب علم به روى ما بسته است مظنّه قائم مقام علم شده و ظنّ مطلق در حقّ ما حجّت است.

حال: نسبت به هر حكمى از احكام، از هر راهى (بجز قياس و استحسان و ...) هر نوع ظنّى كه حاصل شود، در حق ما حجّت است، و بايد من به ظنّى كه برايم حاصل شده معيّنا عمل كنم، و لذا: نوبت به احتياط و انجام همه اطراف نمى‌رسد.

خلاصه اينكه:

در علم اجمالى صغير به سبب اجماع و ضرورت عمل كن.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۵۷

در علم اجمالى كبير هم مطابق ظنون حاصله عمل كن.

* پس مراد ايشان از (نعم، لو فرض حصول الاجماع او ورود ...) چيست؟

اينست كه: اگر اجماع و بلكه ضرورت قائم شد بر امرى لكن معقد اجماع و يا ضرورت ... مردّد بود ميان دو و يا چند امر.

و يا اگر نصّى وارد شد مبنى بر اينكه فلان شىء واجب است، در حالى كه آن شىء عند اللّه معين و عندنا مردّد است ميان چند امر، و علم تفصيلى هم شرط تكليف نبود. در اين صورت احتياط واجب است. چرا؟

زيرا: وقتى شيئى عنـد اللّه وجوبش معلوم و عنـدنا مردّد ميان دو و يا چنـد امر باشـد، علم تفصيلى هم شـرط تكليف نباشد، معنايش اينست كه:

شارع مقـدّس تعمّد بر اجماع الخطاب داشـته است، يعنى صـلاح ديده است كه يك چيزى را براى مردم واجب كرده، بر دوش آنان بگذارد. لكن آن را تعيين نكرده باشد.

اين مطلب نيز كاشف از اينست كه: قصـد تعيين را از ما نخواسـته، بلكه به عهده خود ما گذاشـته تا هر جور كه خواستيم و نسبت به هريك از اطراف كه اراده كرديم قصد قربت كنيم. و الّا عمدا مجمل گوئى نمى‌كرد.

البته: در چنين موردى قطعا احتياط واجب است. فى المثل:

اجماع شـده است بر صـلاة الوسـطى، و حال آنكه از هر عالمى بپرسـيم كه صـلواة الوسـطى چيست، مى‌گويـد: نمى‌دانم، همين‌قـدر مى‌دانم كه بر صلاة الوسطى اجماع شده اين سخن برگشتش به سخن مذكور است كه نتيجه‌اش احتياط شد.

سپس مى‌فرمايد:

اين مطلب در عـالم فرض گفته شـد و بـدور از واقعيت است، چرا كه از كجـا و با چه دليلى مى‌توان ثابت كرد كه شارع مقـدس در فلان مسئله بر مجمل گوئى تعمّد داشته است.

امورى كه امروز براى شـما مجمـل است مثل: صـلاة الوسـطى و يا ... قبلا مجمل نبوده، بلكه در صـدر اسـلام از مبيّنات بوده‌انـد و نه مجملات.

بنابراين: هر خطابى كه به نظر شما مجمل است، مجمل بالعرض است و نه مجمل بالذات.

نتيجه اينكه:

علم اجمالی مطلقا مؤثّر نیست و سبب وجوب احتیاط و امتثال نمی‌شود مگر در جائی دلیل خاصّی بر وجوب احتیاط و یا حدّ اقل بر حرمت مخالفت قطعیه اقامه شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۸

متن و ما ذکره قدّس سرّه قد وافق فیه بعض کلمات ذلک المحقّق، التی ذکرها فی مسألة الاستنجاء بالأحجار، حیث قال بعد کلام له:

و الحاصل: إذا ورد نصّ أو إجماع علی وجوب شیء معیّن معلوم عندنا أو ثبوت حکم إلی غایة معیّنة معلومة عندنا، فلا بدّ من الحکم بلزوم تحصیل الیقین أو الظنّ بوجود ذلک الشیء المعلوم حتّی یتحقّق الامتثال. إلی أن قال:

و کذا إذا ورد نصّ أو إجماع علی وجوب شیء معیّن فی الواقع مردّد فی نظرنا بین امور، و یعلم أنّ ذلک التکلیف غیر مشروط بشیء من العلم بـذلک الشـیء مثلا، أو علی ثبوت حکم إلی غایـة معیّنـة فی الواقع مردّدة عندنا بین أشـیاء و یعلم أیضا عدم اشتراطه بالعلم، وجب الحکم بوجوب تلک الأشیاء المردّد فیها فی نظرنا، و بقاء ذلک الحکم إلی حصول تلک الأشیاء، و لا یکفی الإتیان بواحد منها فی سقوط التکلیف، و کذا حصول شیء واحد الأشیاء فی ارتفاع الحکم المعیّن[۲۷].

إلی أن قال:

و أمّا إذا لم یکن کـذلک، بل ورد نصّ مثلا علی أنّ الواجب الشـیء الفلانیّ، و نصّ آخر علی أنّ هـذا الواجب شـیء آخر، أو ذهب بعض الامّة إلی وجوب شـیء، و بعض آخر إلی وجـوب شـیء آخر دونه، و ظهر بـالنصّ و الإجمـاع فی الصـورتین أنّ ترک ذینک الشیئین معا سبب لاستحقاق العقاب، فحینئذ لم یظهر وجوب الإتیان بهما حتّی یتحقّق الامتثال، بل الظاهر الاکتفاء بواحد منهما، سواء اشترکا فی أمر أو تباینا بالکلّیة.

و کذا الکلام فی ثبوت الحکم إلی غایة معیّنة[۲۸]، انتهی کلامه، رفع مقامه.

و انت خبیر بما فی هذه الکلمات من النظر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۹

ترجمه

(از ظاهر کلمات محقّق خوانساری نیز عدم وجوب احتیاط استفاده می‌شود)

اشاره

توافق دارد بـا آنچه جنـاب قمی قـدّس سـرّه در اینجـا ذکر نمود، برخی از کلمـات محقّق خوانسـاری (ره)، که ذکر نموده آنها را در مسأله استنجاء با احجار، روی مناسبتی پس از کلام ایشان.

حاصل مطلب اینکه:

اگر نصّی و یا اجماعی وارد شود بر وجوب شیئی که عندنا معیّن و معلوم است (مثل آنجا که فرموده: صلّ الظهر و یا صلّ الجمعة) و یـا بر ثبوت حکمی تا غایت و نهایتی که عنـدنا معلوم است (مثل آنجا که فرموده: روزه بگیریـد تا غروب آفتاب). ناگزیریم از حکم به لزوم تحصـیل یقین (چرا که اشـتغال ذمّه یقینی، مسـتلزم برائت یقینیّه است)، و یا (حصول) ظنّ به وجود آن شیء معلوم (به واسطه دو نفر شاهد عادل که فی المثل بگویند تو ظهر نماز خواندی) تا امتثال تحقّق یابد.

تا آنجا که می‌فرماید:

و همچنین اگر نصّی و یـا اجمـاعی وارد شـده بر وجوب چیزی که در (عـالم) واقع معیّن است و لکن در نظر مـا مردّد میان چنـد امر است، و معلوم باشد که آن تکلیف مشروط به مرتبه‌ای از علم نیست (چه تفصیل و چه بالاجمال)، و یا بر ثبوت حکمی تا پایانی که فی الواقع معین است و لکن عنـدنا مردّد است میان چند چیز و شـرط نبودن علم نیز در آن معلوم است، حکم به وجوب (انجام همه)

آن اشیائی که در نظر ما مردّدفیهاست و بقاء آن حکم تا حصول آن اشیاء، واجب است (یعنی اگر شارع اجمال گوئی کرده بر ما واجب است هم ظهر را بجا آوریم هم جمعه را و یا اینکه روزه را ادامه دهیم تا هم استتار قرص حاصل شود و هم زوال حمره مشرقیّه) و لذا در اسقاط تکلیف به انجام یکی از آنها اکتفاء نمی‌شود.

و این چنین است حصول شیء واحد از اشیاء مختلفه در رفع یک حکم معلوم، تا آنجا که می‌فرماید:

امّا: اگر (علم اجمالی ما) این چنین نباشد، بلکه وارد شده نصّی فی المثل: بر اینکه فلان شیء (ظهر) واجب است و نصّی دیگر بر اینکه واجب چیز دیگری است (مثلا جمعه) و یا اینکه برخی از علمای امّت قائل به وجوب چیزی (مثلا ظهر) شده‌اند برخی دیگر به وجوب چیز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۰

دیگری غیر از آن (مثل جمعه) قائل شده‌اند.

و ثابت شد با نصّ و اجماع (یعنی دلیل خارجی)، در هر دو فرض (یعنی فقدان نص و تعارض نصین) که ترک هر دو با هم، سبب استحقاق عقاب است (اگر هر دو را بجا نیاورید مستحق عقاب خواهید بود).

پس در این صورت:

وجوب انجام هر دو (یعنی احتیاط)، برای تحقق امتثال، استفاده نمی‌شود، بلکه ظاهر اکتفاء (به انجام) یکی از آن دو است (یا ظهر و یا جمعه).

خواه (این دو مطلبی که شما میانشان مردد هستی یعنی اطراف علم اجمالی) در امری اشتراک داشته باشند (مثل: ظهر و جمعه که در نماز بودن مشترک‌اند) و یا تباین کلّی داشته از هم متمایز باشند (مثل اینکه ندانید کفّاره روزه‌ای که به گردن دارید اطعام ستین است و یا صوم شهرین).

- و کلام در ثبوت حکم نسبت به یک غایت معیّن نیز این چنین است (مثلا- نمی‌دانیم تا استتار قرص باید روزه را ادامه داد و یا ذهاب الحمرة، در اینجا احتیاط لازم نیست، هریک را که خواستیم، غایت قرار می‌دهیم، استتار قرص و یا ذهاب الحمرة)، کلام ایشان پایان یافت، مقامش رفیع باد.

و تو بهتر می‌دانی که چه ایراداتی در این کلمات وجود دارد.

***

تشریح المسائل

* حاصل سخن شیخ اعظم در متباینین چه بود؟

وجوب احتیاط، بدین معنا که فی المثل: هم ظهر واجب است، هم عصر.

* حاصل کلام محقّق قمی در متن قبلی چه بود؟

معتقد بود که علم اجمالی کالجهل رأسا است، پس منجز تکلیف نیست و علی القاعده مخالفت قطعیه جایز است.

منتهی دلیل خارجی اعم از اجماع و ضرورت قائم شده بر اینکه مخالفت قطعیه درست نیست، و لذا باید یک طرف را اتیان و یک طرف را رها نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۱

* غرض از عبارت (و ما ذکره قدّس سرّه) چیست؟

نقل سخنان محقّق خوانساری (ره) است در مسأله استنجاء مبنی بر اینکه: گاهی شما حکم خدا را تفصیلا می‌دانی لکن دچار شبهه

موضوعیّه می‌شوی باید احتیاط کنید.

فی المثل:

- تفصیلا می‌دانید که نماز ظهر و عصر بر شما واجب است لکن شک می‌کنید که آیا نماز ظهر و عصرم را خوانده‌ام یا نه؟

این شبهه موضوعیه است و لذا باید احتیاط کنی، چرا که اشتغال یقینی، برائت یقینیّه می‌خواهد. پس: مادامی که وقت باقی است، باید نماز را اتیان کنی.

- یا تفصیلا می‌دانی که شارع فرموده: أتموا الصّیام حتّی ذهاب حمرة المشرقیّة. لکن بخاطر ابری بودن هوا، دچار شبهه می‌شوی که ذهاب حمرة شده است یا نه؟ این هم شبهه موضوعیّه است و لذا باید احتیاط کنی و شروع به افطار و یا نماز مغرب نکنی.

۲- لکن گاهی حکم خدا مجمل است و شبهه حکمیّه است و نه موضوعیّه، لکن قرینه داریم بر اینکه شارع از روی عمد، مجمل گوئی کرده است.

فی المثل فرموده: حافظوا علی الصلوات و الصلاة الوسطی، و در اجمال این مطلب تعمّد داشته است.

در چنین جائی باید احتیاط کرده، هم ظهر را بجا آورد، هم عصر را و یا در مسئله افطار باید تا ذهاب حمره مشرقیه صبر نموده و افطار و یا نماز را به تأخیر انداخت.

* معنای تعمّد چیست؟

اینست که: در چنین مواردی علم تفصیلی شرط نیست.

پس: در دو جا احتیاط واجب است:

۱- یکی آنجا که تکلیف را تفصیلا می‌دانی لکن دچار شبهه موضوعیّه می‌شوی.

۲- یکی آنجا که شارع اجمال گوئی کرده و بر این اجمال هم تعمّد داشته است.

* مراد از عبارت (و أمّا إذا لم یکن کذلک، بل ورد نصّ) چیست؟

اینست که:

۱- اگر منشا شبهه تعارض نصّین بود، مثلا: نصّی گفته ظهر واجب است و نصّی گفته جمعه واجب است.

۲- و یا اگر منشا شبهه فقدان نصّ بود، به نحوی که نصف امت گفته‌اند ظهر واجب است، و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۲

نصف دیگر گفته‌اند: عصر واجب است.

در اینجا علی القاعده علم اجمالی کالجهل رأسا بوده و ما نباید تکلیفی داشته باشیم چرا که مطلب را تفصیلا نمی‌دانیم.

امّا: دلیل خارجی یعنی اجماع و ضرورت قائم شده بر اینکه نمی‌توان بطور کلّی علم (اجمالی) را نادیده گرفت و شانه از زیر بار مسئولیت خالی کرده و لذا: باید یکی را بجای آوری و دیگری را ترک کنی، چه این دو طرف:

۱- وجه مشترکی داشته باشند، مثل: ظهر و جمعه که در نماز بودن مشترک‌اند.

۲- و یا وجه مشترکی نداشته باشند، مثل اطعام و ۶۰ روز روزه رمضان که دو امر متباین هستند.

حاصل مطلب اینکه:

طریق سوّم که راه احتیاط باشد تعیّن پیدا می‌کند.

پس: اگر هیچ دلیلی نبود بر وجوب احتیاط، مگر دلیل مزبور، همین دلیل برای اثبات احتیاط در ما نحن فیه کافی بود. علاوه بر اینکه: ما اوامر احتیاط را در اینجا داریم.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۳

متن أمّا ما ذکره الفاضل القمّی رحمهم اللّه: من حدیث التکلیف بالمجمل و تأخیر البیان عن وقت الحاجهٔ، فلا دخل له فی المقام؛ إذ لا- إجمال فی الخطاب أصلا، و إنّما طرأ الاشتباه فی المکلّف به من جههٔ تردّد ذلک الخطاب المبیّن بین أمرین، و إزالهٔ هذا لتردّد العارض من جههٔ أسباب اختفاء الأحکام غیر واجبهٔ علی الحکیم تعالی حتّی یقبح تأخیره عن وقت الحاجهٔ، بل یجب عند هذا الاختفاء الرجوع إلی ما قرّره الشارع کلّیهٔ فی الوقائع المختفیهٔ، و إلّا فما یقتضیه العقل من البراءهٔ و الاحتیاط.

و نحن ندّعی أنّ العقل حاکم- بعد العلم بالوجوب و الشکّ فی الواجب، و عدم الدلیل من الشارع علی الأخذ بأحد الاحتمالین المعیّن أو المخیّر و الاکتفاء به من الواقع- بوجوب الاحتیاط؛ حذرا من ترک الواجب الواقعی، و أین ذلک من مسألهٔ التکلیف بالمجمل و تأخیر البیان عن وقت الحاجهٔ؟

مع أنّ التکلیف بالمجمل و تأخیر البیان عن وقت العمل لا دلیل علی قبحه إذا تمکّن المکلّف من الإطاعهٔ و لو بالاحتیاط.

و أمّا ما ذکره تبعا للمحقّق المذکور: من تسلیم وجوب الاحتیاط إذا قام الدلیل علی وجوب شیء معیّن فی الواقع غیر مشروط بالعلم به، ففیه:

أنّه إذا کان التکلیف بالشیء قابلا لأن یقع مشروطا بالعلم و لأن یقع منجّزا غیر مشروط بالعلم بالشیء، کان ذلک اعترافا بعدم قبح التکلیف بالشیء المعیّن المجهول، فلا- یکون العلم شرطا عقلیّا، و أمّا اشتراط التکلیف به شرعا فهو غیر معقول بالنسبهٔ إلی الخطاب الواقعی، فإنّ الخطاب الواقعی فی یوم الجمعهٔ- سواء فرض قوله: «صلّ الظهر»، أم فرض قوله: «صلّ الجمعهٔ»- لا یعقل أن یشترط بالعلم بهذا الحکم التفصیلی.

نعم، بعد اختفاء هذا الخطاب المطلق یصحّ أن یرد خطاب مطلق، کقوله: «اعمل بذلک الخطاب و لو کان عندک مجهولا، و أت بما فیه و لو کان غیر معلوم»، کما یصحّ أن یرد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۴

خطاب مشروط، و أنّه لا- یجب علیک ما اختفی علیک من التکلیف فی یوم الجمعهٔ، و انّ وجوب امتثاله علیک مشروط بعلمک به تفصیلا.[۲۹] و[۳۰]

*** ترجمه

(مناقشه در کلام محقّق قمی)

اشاره

امّا آنچه را محقّق قمی ذکر نمود: یعنی مسئله تکلیف مجمل و تأخیر بیان از وقت حاجت جائی در این مقام (محلّ بحث ما) ندارد.

زیرا: اصلا اجمالی در خطابی که از شارع وارد شده وجود ندارد (چون شارع یا فرموده: صلّ الظهر و یا فرموده صلّ الجمعهٔ).

البته عارض شده است اشتباه در مکلّف به، به جهت مردّد شدن آن خطاب مبین (در ابتدای صدور)، میان دو شیء (یعنی: خطابی که روز اوّل از شارع صادر شده مبیّن بوده لکن به دلیل غفلت و یا ... امروز برای ما مردّد و مشکوک است)، و (لذا) ازاله این تردّد عارض شده به سبب اسباب اختفاء احکام، بر خدای تعالی واجب نیست، تا بگوئیم تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است، بلکه در هنگام چنین اختفائی رجوع به مقرّرات کلّی شارع در مسائل مختلفه (بر انسان) واجب است و الّا (اگر نتواند از قوانین شرع استفاده کند، فی المثل ببیند که نه از برائت می‌شود استفاده کرد چون مربوط به شک بدوی است و نه از احتیاط چرا که امر ارشادی است و نه مولوی)، پس به آنچه عقل آن را اقتضا می‌کند از برائت و احتیاط، باید عمل کرد (اگر عقل در علم اجمالی حکم به برائت نمود، برائت جاری کن، و اگر حکم به احتیاط نمود، به احتیاط عمل کن).

سپس جناب شیخ اعظم می‌فرماید:

ادّعای ما اینست که: عقل حکم‌کننده به وجوب احتیاط است (لکن)، پس از علم اجمالی (فرد) به وجوب، و شک (و عدم شناخت او) به واجب (که ظهر است یا جمعه)، و عدم دلیل از جانب شارع بر اخذ به یکی از دو طرف (یعنی جعل بدل) تعیینا (مثل استصحاب)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۵

یا تخییرا (مثل: تعارض خبرین) و (عدم دلیل) بر اکتفاء شارع به یکی از ان دو بخاطر حذر از ترک وجوب واقعی.

جناب قمی؛ آن (فقدان نصّ) چه ربطی به خطاب مجمل و تأخیر بیان از وقت حاجت دارد (این مطالب را در مسئله دوّم یعنی اجمال نصّ مطرح کنید، هرچند این حرفها در آنجا نیز بی‌فایده است، چرا که صرف یک فرض است).

در صورتی که اگر مکلّف قدرت بر اطاعت و امتثال داشته باشد و لو بطریق احتیاط دلیلی بر قباحت تکلیف به مجمل و تأخیر بیان از وقت حاجت وجود ندارد. (بلکه خطاب مجملی که مکلّف قدرت امتثالش را ندارد قبح است، فی المثل اگر گفته شود: جئنی بشیء، چون هر چیزی در این عالم مصداق شیء است، مخاطب نمی‌تواند آن را امتثال کند).

و امّا آنچه را که جناب قمی به تبع محقّق خوانساری، در قبول وجوب احتیاط ذکر نموده مبنی بر اینکه:

اگر دلیل قائم شود بر وجوب چیزی که در واقع معیّن و مشخّص است، مشروط به علم به آن نمی‌باشد (یعنی: علم شرط تکلیف نیست)، قابل مناقشه است، بدین معنا که:

اگر تکلیف قابل باشد که مشروط به علم واقع شود (یعنی: علم شرط تکلیف باشد)، و (یا) اینکه منجّز واقع شود در حالی که مشروط به علم به آن نمی‌باشد (مثل آنجا که اجمال‌گوئی نشده و علم تفصیلی شرط است و آنجا که تعمّدا اجمال‌گوئی شده و علم تفصیلی شرط نیست).

در حقیقت این خود اعتراف و اقرار است به عدم قبح تکلیف به چیزی که (عند المولی) معیّن است (و عندنا) مجهول. (یعنی اشکال ندارد که مولی تعمّدا اجمال‌گوئی کند و لذا اگر اجمال‌گوئی قبح بود چرا شما این مورد را استثناء کردید.)

پس علم تفصیلی، عقلا، شرط تکلیف نیست، و امّا مشروط بودن تکلیف به علم تفصیلی نسبت به خطاب واقعی نیز غیر معقول است.

زیرا: خطاب واقعی در روز جمعه، چه صلّ الظهر فرض شود و چه صلّ الجمعهٔ به سبب این حکم تفصیلی معقول نیست که مشروط شود به این علم (چرا که دور و تصویب لازم می‌آید).

بله، پس از مخفی شدن این خطاب واقعی (بر ما) صحیح است که خطاب مطلق وارد شود مثل این سخن شارع که می‌فرماید: عمل کن به آن خطاب، گرچه نزد تو مجهول باشد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۶

تشریح المسائل

* مراد از (امّا ما ذکره الفاضل القمّی: من حدیث ...) چیست؟

اشاره به بیان محقق قمی (ره) است که فرمود:

۱- اگر علم اجمالی مؤثر باشد، تکلیف به مجمل لازم می‌آید.

۲- تکلیف به مجمل مستلزم تأخیر بیان از وقت عمل است.

۳- تأخیر بیان از وقت حاجت و عمل قبح است.

۴- کار قبح از مولای حکیم سر نمی‌زند.

پس: مولای حکیم تکلیف به مجمل نمی‌کند.

* قبل از پاسخ به بیان قمی بفرمائید مجمل در تقسیم اولیه بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: مجمل ذاتی مجمل عرضی

- مجمل ذاتی کلمه‌ای است که اوّلاـ و بالـذات اجمـال و ابهـام دارد و چنـد پهلوست مثل: همه مشترکات لفظیّه که برای فهم معنای مورد نظر از آنها نیاز به قرینه می‌باشد.

- مجمل عارضی، کلمه‌ای است که هنگام صدور، مبیّن بوده، لکن در اثر غفلت و یا عوامل خارجی دیگر برای ما اجمال پیدا کرده. حال در اثر غفلت ناقلین و افتادن قرائن و یا در اثر ظلم ظالمین.

* با توجه به مقدّمه فوق پاسخ شیخ به بیان مذکور از جناب قمی چیست؟

اینست که:

اوّلا: در ما نحن فیه سخن از تکلیف به مجمل نیست تا قبیح باشد، بلکه سخن از فقدان نصّ است.

یعنی: خطـاب واقعی در ابتـدای صـدور کاملاـ مبیّن بوده است و شارع: همان روز اوّل یا گفته است صلّ الظهر و یا گفته است صـلّ الجمعهٔ.

حـال: هریـک را که گفته باشـد، خطـابش مجمل نبوده بلکه مفصّل و مبیّن بوده است منتهی، به مرور زمان و در اثر عوامل خارجی، این خطاب بر ما مختفی شده است و لذا: امروز ما مردّد هستیم که ظهر واجب است معیّنا یا جمعه.

حاصل مطلب اینکه:

تکلیف به مجملات ذاتیّه با تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است و نه مجملات عرضیّه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۷

* جناب شیخ؛ آیا امروز ما مخاطب این خطابات به ظاهر مجمل نیستیم؟

چرا، ما مخاطب این خطابات بوده و مکلّف به انجام تکلیف هستیم.

* پس تکلیف خود را چگونه روشن کنیم؟

به قواعد کلیّه‌ای که شارع مقدّس برای این‌گونه حالات اضطراری قرار داده یعنی: اصل برائت و اصل احتیاط رجوع کنید.

* امّا نه از اصل برائت در اینجا می‌توان استفاده کرد و نه از اصل احتیاط؟

به چه دلیل؟ به این دلیل که:

۱- اصل برائت، مربوط به شبهات بدویه بوده و در آنجا جاری می‌شود و نه در تکلیف به علم اجمالی و شبهه موضوعیه.

۲- اصل احتیاط هم یک امر ارشادی بوده و تابع حکم عقل است و نه یک امر وجوبی

بنابراین:

برخی اوقـات نمی‌تـوان از طریق شـرع کسب وظیفه نمود چه بایـد کرد؟ در این صورت نوبت می‌رسـد به حکم عقـل، به عقـل خود مراجعه کنید و ببینید که عقل، در چنین مواردی که علم ما اجمالی است و خطاب واقعی هم از ما پنهان است؛

- آیا حکم به تنجّز تکلیف واقعی و لزوم احتیاط می‌کند و یا اینکه برائت جاری کرده و به علم اجمالی اعتنا نمی‌کند؟

۱- اگر عقل شما گفت: تکلیفی که معلوم بالاجمال است، منجّز تکلیف نیست و لذا احتمال عقاب نمی‌رود، برائت جاری کنید.

۲- و اگر عقل شـما می‌گویـد: علم اجمالی منجّز تکلیف است و لذا هریک را که ترک کنی، احتمال عقاب می‌رود و ... دفع عقاب محتمل واجب است.

پس: احتیاط واجب است، خوب احتیاط کنید و ...

* جناب شیخ عقل شما چه می‌گوید؟

می‌گوید:

۱- علم اجمالی منجّز تکلیف است.

۲- ترک هریک از طرفین شبهه متحمل العقاب است.

۳- دفع عقاب محتمل واجب است.

پس: احتیاط واجب است، یعنی از باب مقدّمه علمیه باید همه اطراف را اتیان کنیم.[۳۱]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۹ ؛ ص۶۸

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۸

* مقدمهٔ بفرمائید، حسن و قبح ذاتی است یا عرضی؟

- در برخی اشیاء ذاتی است و شیء تمام موضوع است برای حسن و یا قبح فی المثل: حسن از عدالت غیر قابل انفکاک است و قبح از ستم.

- در برخی اشیاء، عرضی است، منتهی عرض لازم قابل انفکاک است. فی المثل: راه رفتن روی آب و فراگیری آن قبح ذاتی ندارد، بلکه در صورتی قبیح است که مستلزم تکلیف ما لا یطاق باشد.

پس: اگر چنین لازمی را نداشت، قبیح نمی‌باشد.

* با توجه به مقدّمه فوق دومین پاسخ شیخ به سخن جناب قمی چیست؟

می‌فرماید:

۱- سلّمنا که مورد بحث ما از قبیل تکلیف به مجمل باشد، این که قبح ذاتی ندارد. اگر قبحی هم دارد، عرضی است، چرا که تکلیف بما لا یطاق است.

۲- تکلیف بما لا یطاق در جائی است که احتیاط امکان ندارد.

مثل: جئنی بشيء. که همه امور در عالم شيء هستند و اتیان به همه مصادیق شيء ممکن نیست.

امّا: در مواردی که احتیاط ممکن می‌باشد، دیگر قبحی وجود ندارد، و ما نحن فیه از این قبیل است، چرا که انجام ظهر و جمعه کاملا مقدور ماست.

پس: هیچ دلیلی بر اینکه علم اجمالی کالجهل رأسا باشد وجود ندارد.

* مقدّمهٔ بفرمائید چرا قوانین عقلیه تخصیص بردار نیستند؟

زیرا:

قوانین عقل نظری مثل: بطلان دور و تسلسل و تناقض و ... و قواعد عقل عملی، مثل:

حسن و قبح ذاتی اشیاء، بر خلاف قوانین عقلائی و شرعی، فاقد هرگونه بند و تبصره هستند.

* مراد از (أنّه إذا كان التكليف بالشيء ...)

بیان یک اشکال مشترک الورود است از جانب شیخ به محقق قمی و خوانساری مبنی بر اینکه:

از طرفی ادعا می‌کنید.

۱- علم اجمالی مستلزم خطاب مجمل است.

۲- خطاب مجمل مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۹

۳- تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است.

پس: تکلیف به مجمل قبیح است.

از طرفی همین نتیجه را تخصیص زده می‌گوئید: اگر شارع عمدا ما را تکلیف به مجمل کرد، قبحی نداشته، و باید احتیاط کرد.

حال سؤال ما از شما اینست که:

۱- آیا در اینجا دچار تناقض نشده‌اید؟

۲- آیا جمله اخیر شما خود اعتراف به امکان تکلیف به مجمل نمی‌باشد؟

در نتیجه: آیا این خود اعتراف بر این نیست که علم تفصیلی، عقلا، شرط تکلیف نیست علم اجمالی هم می‌تواند مؤثر باشد.

به عبارت دیگر: اگر علم تفصیلی شرط تکلیف بود، شما نمی‌توانستید دست به استثناء زده و بگوئید اگر شارع عمدا ما را مکلّف به تکلیف مجمل نمود، چنین و چنان.

* جناب شیخ، فرمودید علم تفصیلی عقلا شرط تکلیف نیست، شرعا چطور؟

شرعا هم نباید خطابات شرعی مقیّد به علم و مختصّ به عالمین باشد، چرا که مستلزم دور و تصویب است.

* جناب شیخ، حالا که در اثر عدم تقیید خطابات واقعیه به علم، تکلیف بر ما مختفی شد، و ما نمی‌دانیم کدام یک از صلّ الظهر و یا صلّ الجمعهٔ تکلیف واقعی است، آیا شارع می‌تواند از طرق دیگری و یا به عبارت دیگر جعل قانون دیگری استفاده کرده تکلیف ما را روشن کند؟

بله، می‌تواند، منتهی از سه حال خارج نیست:

۱- می‌تواند بفرماید: ایّها الجاهلون بالاجمال، شما نسبت به واقع آزاد هستید و لذا: اصل برائت جاری کرده و هیچ‌یک از ظهر و جمعه را اتیان نکنید. یعنی: برائت عن الکل.

۲- می‌تواند بفرماید: ایّها الجاهل بالتفصیل، علی البدل یک طرف را اختیار کن و طرف دیگر را رها نما. یعنی: برائت عن البعض

۳- می‌تواند بفرماید: ایها الجاهل بالاجمال احتط، احتیاط کرده همه اطراف را انجام بده.

* کدام یک از طرق فوق در مورد علم اجمالی که مورد بحث ماست جاری می‌شود؟

طریق اوّل که برائت عن الکل است، عقلا قبیح است. زیرا: از طرفی ما می‌دانیم که تکلیفی برعهده ماست یعنی یا ظهر واجب است یا جمعه

حال: اگر از طرف دیگر بگوید: بطور کلّی شانه از زیر بار تکلیف خالی کن با آن علم اجمالی ما

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۷۰

سازگار نیست.

به عبارت دیگر: ادلّه برائت مغیّا به غایت علم است و با حصول علم جای برائت نیست اعم از اینکه این علم ما اجمالی باشد یا تفصیلی.

پس: این طریق در مورد علم اجمالی جاری نیست.

- امّا طریق دوّم:

این طریق نیز به مواردی اختصاص دارد که تعیینا و یا تخییرا جعل بدل شده است.

در اینجا: شارع می‌تواند به احدهما بدلا عن الواقع قناعت کند، لکن در مواردی که از جانب شارع جعل بدل نشده ما نمی‌توانیم از

پیش خود جعل بدل کنیم. امّا مواردی که در آن موارد جعل بدل شده:

- آنجا که استصحاب داریم که می‌توانیم مطابق حالت سابقه رفتار کنیم، این جعل بدل است.

- در مورد تعارض خبرین فرموده: فاذن فتخیّر، این جعل بدل است.

امّا: در جائی مثل ما نحن فیه بخاطر فقدان نص جعل بدل نشده است و لذا در تردید میان ظهر و جمعه نمی‌توانیم پیش خود جعل بدل کنیم.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۷۱

متن و مرجع الأوّل إلی الأمر بالاحتیاط، و مرجع الثانی إلی البراءة عن الکلّ إن أفاد نفی وجوب الواقع رأسا المستلزم لجواز المخالفة القطعیّة، و إلی[۳۲] نفی ما علم إجمالا بوجوبه. و إن أفاد نفی وجوب القطع بإتیانه و کفایة إتیان بعض ما یحتمله، فمرجعه إلی جعل البدل للواقع و البراءة عن إتیان الواقع علی ما هو علیه.

لکنّ دلیل البراءة علی الوجه الأوّل ینافی العلم الإجمالی المعتبر بنفس أدلّة البراءة المغیّاة بالعلم، و علی الوجه الثانی غیر موجود، فیلزم من هذین الأمرین- أعنی وجوب مراعاة العلم الإجمالی و عدم وجود دلیل علی قیام أحد المحتملین مقام المعلوم إجمالا- أن یحکم العقل بوجوب الاحتیاط؛ إذ لا ثالث لذینک الأمرین، فلا حاجة إلی أمر الشارع بالاحتیاط، و وجوب الإتیان بالواقع غیر مشروط بالعلم التفصیلیّ به، مضافا إلی ورود الأمر بالاحتیاط فی کثیر من الموارد.

و أمّا ما ذکره: من استلزام ذلک الفرض- أعنی تنجّز[۳۳] التکلیف بالأمر المردّد من دون اشتراط بالعلم به- لإسقاط قصد التعیین فی الطاعة، ففیه:

أنّ سقوط قصد التعیین إنّما حصل بمجرّد التردّد و الإجمال فی الواجب، سواء قلنا فیه بالبراءة أو الاحتیاط، و لیس لازما لتنجّز التکلیف بالواقع و عدم اشتراطه بالعلم.

*** ترجمه مرجع خطاب مطلق به امر به احتیاط و مرجع دوم (که تو مسئول نیستی) برگشتش یا به برائت عن الکل است که اگر معنایش این باشد که تکلیف به کلی از تو برداشته شده، مستلزم جواز مخالفت قطعیه است و تو می‌توانی مخالفت کنی و نخوانی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۷۲

و اگر معنایش نفی وجوب قطع به واسطه انجام آن و کفایت انجام بعضی از محتملات باشد برگشتش به جعل بدل از واقع و برائت از انجام واقع علی ما هو علیه می‌باشد.

و امّا دلیل برائت بنا بر وجه اوّل تنافی دارد با علم اجمالی، که به واسطه خود ادلّه برائت که مغیّای به علم‌اند. معتبر و محترم شمرده شده است (چنانکه فرموده‌اند: رفع ما لا یعلمون، الناس فی سعة ...)

و امّا (دلیل برائت) بنا بر وجه و طریق دوم (که ینزع البدل) در (ما نحن فیه) وجود ندارد.

پس: لازم می‌آید از این دو امر، یعنی ۱- وجوب مراعات علم اجمالی، ۲- نداشتن دلیل بر اقامه یکی از دو محتمل در مقام معلوم، و (یا عدم دلیل بر جعل بدل)، حکم عقل به وجوب احتیاط.

زیرا: (غیر از احتیاط)، راه دیگری برای این دو (که هر دو هم باطل‌اند)، وجود ندارد.

پس:

نیازی به امر شارع به احتیاط و به وجوب انجام واقع در حالی که مشروط به علم تفصیلی به آن نیست نمی‌باشد (چون که عقل خود کفایت می‌کند)، علاوه بر اینکه:

امر به احتیاط در موارد فراوانی وارد شده است (مثل: آنجا که گفته شد: اوامر احتیاط برای طلب مشترک است و طلب مشترک

نسبت به شک بدوی استحبابی و نسبت به موارد علم اجمالی وجوبی هستند.)

(بررسی آخرین مطلب محقق قمی و نقد آن)

اشاره

و امّا در مطالبی که محقّق قمی ذکر نمود و فرمود در این فرض:

یعنی: تنجّز تکلیف به سبب امر مردّد (که ظهر واجب است یا جمعه)، بـدون اینکه علم تفصـیلی شـرط آن باشـد (چون علم اجمالی منجز تکلیف است)، مسـتلزم اسـقاط قصـد تعیین (در اطـاعت) است (و به عبارت دیگر مسـتلزم اینست که شارع تعمـدا اجمال گوئی کند، چون که با همان علم اجمالی تکلیف منجّز شده، تردید از میان رفته و قصد تعیین ساقط می‌شود)

اشکال است به اینکه:

سقوط قصد تعیین حاصل می‌شود (لکن) به مجرّد تردّد و اجمال در واجب (یعنی ندانسـتن)، چه در این مسئله قائل به برائت باشیم و یا احتیاط، و (این سقوط قصد تعیین منحصر (به این فرض که شارع عالم علم اجمالی را) منجّز تکلیف قرار دهد و یا علم تفصیلی را در آن شرط قرار ندهد، نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۷۳

تشریح المسائل

* حاصل و خلاصه این دو متن چیست؟

اینست که: محقق قمی و محقق خوانساری فرمودند:

اگر شارع در موردی تعمدا اجمال گوئی کند، احتیاط در آن مورد واجب است.

شیخ فرمود: این مطلب شما، اقرار است بر اینکه ممکن است علم تفصیلی شرط تکلیف نباشد.

پس: تکلیف به مجمل و تأخیر بیان از وقت حاجت قبح نیست.

زیرا:

اگر علم تفصیلی شرط تکلیف بود، شما نمی‌توانستید، مورد یا مواردی را استثنا کنید.

به عبارت دیگر: نمی‌شود گفت: تأخیر البیان قبـح است مگر شارع عمـدا چنین عملی را انجام دهـد، چرا که تحقق قبـح از روی عمد آن‌هم از جانب شارع معنا ندارد.

حاصل و خلاصه حرف شیخ اینست که:

علم تفصیلی نه عقلا شرط تکلیف است و نه شرعا.

بله، شـرع می‌توانـد در مورد شک، در مورد علم اجمالی بگویـد: احتط و یا بگویـد: احـدهما المحتملین را بجای آور و یا بگوید: لا بأس علیک، تو مرخّصی لکن اینکه بگوید:

لا بأس علیک، تو مرخّصی و می‌توانی بطور کلّی از زیر بار تکلیف شانه خالی کرده رها شوی، با علم اجمالی سازگار نیست.

زیرا: تو اجمالاـ می‌دانی که مثلا یا ظهر واجب است یا جمعه، وجوب این تکلیف نیز از جانب خود شارع است، حال چگونه می‌شود بر خلاف امر به تکلیف، به تو بگوید تکلیف نداری، و دچار تضاد بشود؟

پس: شارع باید احترام علم اجمالی را نگه‌داشته و آن را معتبر بداند.

بله، می‌تواند بگوید: یکی از آن دو را بجا بیاور لکن در ما نحن فیه چنین چیزی نفرموده، یعنی، در اینجا جعل بدل نشده است.

پس: وقتی جعل بدل نشده چون دلیلی بر این مطلب نداریم، اجازه مخالفت با هر دو طرف را نیز نداده است، در نتیجه احتط و یا وجوب الاحتیاط تعیّن می‌یابد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۷۴

حال:

از این بیان معلوم می‌شود که لازم نیست که شارع رسما اعلام کند که ای بندگان خدا، احتیاط بر شما واجب است، چرا؟ زیرا: در ما نحن فیه:

۱- نه برای جعل بدل دلیل داریم. ۲- و نه شارع می‌تواند ترک دو طرف را اجازه دهد، پس:

وظیفه و تکلیف منحصر می‌شود در عمل به احتیاط.

به عبارت دیگر:

برای آدم جاهل سه راه بیشتر وجود ندارد:

۱- وجوب موافقت قطعیه.

۲- جواز مخالفت قطعیّه.

۳- جواز مخالفت احتمالیه.

لکن مخالفت قطعیه را چنان که بیان شد نمی‌تواند اجازه دهد. بر مخالفت احتمالیه نیز دلیل نداریم.

پس: باقی می‌ماند احتیاط، و لذا نیازی به اعلام رسمی احتیاط نمی‌باشد اگرچه اعلان رسمی هم شده است چنانکه فرموده:

اذا اصبتم بمثل هذا و لم تدروا، فعلیکم الاحتیاط، حتی تسألوا و تعلموا

و لذا: از این روایات وجوب احتیاط استشمام می‌شود.

خلاصه اینکه:

محقق قمی فرمود: اگر شارع تعمدا اجمال‌گوئی کند، احتیاط واجب می‌شود. چرا که در این صورت قصد تعیین ساقط است.

شیخ فرمود: خیر، به محض اینکه انسان علم تفصیلی نداشت، قصد تعیین ساقط می‌شود و لازم نیست که شما قصد تعیین را منحصر کنید به یک موردی که شارع تعمدا اجمال‌گوئی کرده است.

* مقدّمهٔ بفرمائید هدف در واجبات توصلیّه چیست؟

انجام ذات العمل است، و قصد باطنی در آن دخالت ندارد.

* حاصل این مطلب چیست؟

اینست که: احتیاط در واجبات توصلیّه ممکن می‌باشد، یعنی مکلّف هم این عمل را انجام می‌دهد هم آن عمل را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۷۵

* چه خصوصیات و ویژگیهائی در واجبات تعبّدیّه مورد بحث است؟

۱- قصد تعیین ۲- قصد وجه ۳- قصد قربت

* قصد تعیین یعنی چه؟

یعنی تعیین کند که: مأمور به واجب:

۱- آیا ظهر است یا عصر؟ ۲- ادائی است یا قضائی؟ ۳- قضائی است یا کفّاره‌ای؟

* قصد وجه یعنی چه؟

یعنی قصد وجوب و یا استحباب داشتن، بدین معنا که:

- اگر عبادت از جمله عبادات واجب است، آن را به نیّت وجوب انجام دهد.

- و اگر عبادت از جمله عبادات مستحبّه است، آن را به نیّت استحباب بجا آورد.

* قصد قربت یعنی چه؟

یعنی: هدف اصلی از انجام مأمور به تقرّب و نزدیکی به خدا باشد.

حال: مجموع سه قصد را مثلا در نماز ظهر این گونه نیّت می کند که:

نماز ظهر، بجا می‌آورم که بر من واجب است قربهٔ الی اللّه

* چه تفاوتی میان متقدمین و متأخرین در امور ثلاثه فوق وجود دارد؟

- عند المتقدمین، هر سه امر در انجام عبادت معتبر است

- امّا: عند المتأخرین:

۱- قصد تعیین معتبر نمی‌باشد و به فرض اعتبار هم، مخصوص به موارد مشترک است، آن‌هم در فرض تمکّن از نیّت تعیین و الّا معتبر نیست.

۲- قصد وجه نیز دلیلی بر اعتبارش وجود ندارد.

پس: نیّت ذات العمل با قصد قربت کافی است.

فی المثل: نیّت می کنید که: نماز ظهر بجا می‌آورم قربهٔ الی اللّه

* حاصل پاسخ اخیر چیست؟

اینست که: قصد قربت از نظر متأخرین و متقدمین واجب و لازم است.

* دلیل وجوب قصد قربت چیست؟

این آیه شریفه است که می‌فرماید: وَ ما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ.

* با توجّه به مقدّمه فوق سومین اشکال شیخ اعظم به محقق قمی چیست؟

خطاب به جناب قمی می‌فرماید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۷۶

۱- شما فرمودید: اگر اجماع و یا نصّی وارد شود مبنی بر اینکه، شارع مقدّس، در موردی عمدا اجمال گویی نموده چرا که مصلحت در این بوده است.

- این کاشف از اینست که عند الشارع، علم تفصیلی، در فلان مورد شرط تکلیف نیست، بلکه با علم اجمالی هم، واقع در حق ما منجّز می‌شود.

۲- سپس فرمودید: این مطلب، مستلزم اینست که قصد تعیین در آن مورد از نظر شرع، ساقط شود.

یعنی: سقوط قصد تعیین را متفرّع کردید بر اجمال گوئی عمدی از جانب شارع و لکن ما می گوئیم: به مجرد عروض شک و نبود علم تفصیلی قصد تعیین ساقط شده از بین می‌رود.

حال:

۱- چه ما احتیاطی باشیم، چه برائتی، چه علم اجمالی داشته باشیم یا نه.

۲- به فرض علم اجمالی هم، چه منشا تردّد ما، فقدان نص باشد و یا اجمال نص و یا تعارض نصّین.

۳- و در صورت اجمال نصّ نیز چه شارع تعمدا اجمال گوئی کند و چه از روی عدم تعمّد در تمام این فروض به محض نبودن علم تفصیلی قصد تعیین ساقط می‌شود.

پس: سقوط قصد تعیین از لوازم و متفرّعات این مطلب نبوده و منحصر به فرضی که شما ذکر کردید نمی‌باشد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۷۷

متن فإن قلت: إذا سقط قصد التعیین لعدم التمکّن، فبأیّهما ینوی الوجوب و القربة؟

قلت: له فی ذلک طریقان:

أحدهما: أن ینوی بکلّ منهما الوجوب و القربة؛ لکونه بحکم العقل مأمورا بالإتیان بکلّ منهما.

و ثانیهما: أن ینوی بکلّ منهما حصول الواجب به أو بصاحبه تقرّبا إلی اللّه، فیفعل کلا منهما، فیحصل الواجب الواقعیّ، و تحصیله لوجوبه و التقرّب به إلی اللّه تعالی، فیقصد[۳۴] أنّی اصلّی الظهر لأجل تحقّق الفریضة الواقعیّة به أو بالجمعة التی أفعل بعدها أو فعلت قبلها قربة إلی اللّه، و ملخّص ذلک: أنّی اصلّی الظهر احتیاطا قربة إلی اللّه.

و هذا الوجه هو الذی ینبغی أن یقصد.

و لا یرد علیه: أنّ المعتبر فی العبادة قصد التقرّب و التعبّد بها بالخصوص، و لا ریب أنّ کلا من الصلاتین عبادة، فلا معنی لکون الداعی فی کلّ منهما التقرّب المردّد بین تحقّقه به أو بصاحبه؛ لأنّ القصد المذکور إنّما هو معتبر فی العبادات الواقعیّة دون المقدمیّة.

و أمّا الوجه الأوّل، فیرد علیه: أنّ المقصود إحراز الوجه الواقعی، و هو الوجوب الثابت فی أحدهما المعیّن، و لا یلزم من نیّة الوجوب المقدّمیّ قصده.

و أیضا: فالقربة غیر حاصلة بنفس فعل أحدهما و لو بملاحظة وجوبه الظاهریّ؛ لأنّ هذا الوجوب مقدمیّ و مرجعه إلی وجوب تحصیل العلم بفراغ الذمّة، و دفع احتمال ترتّب ضرر العقاب بترک بعض منهما، و هذا الوجوب إرشادیّ لا تقرّب فیه أصلا، نظیر أوامر الإطاعة؛ فإنّ امتثالها لا یوجب تقرّبا، و إنّما المقرّب نفس الإطاعة، و المقرّب هنا- أیضا- نفس الإطاعة[۳۵] الواقعیّة المردّدة بین الفعلین، فافهم؛ فإنّه لا یخلو عن دقّة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۷۸

ترجمه

(اشکال:)

پس اگر گفته شود:

وقتی قصد تعیین به دلیل عدم تمکّن (یعنی: نداشتن علم تفصیلی)، ساقط می‌شود، (مکلّف) با کدام یک از (ظهر یا جمعه)، قصد وجوب قربت بکند (چون که با هر دو مستلزم تشریع است)، می‌گوئیم: برای قصد (و نیت) در آن دو طریق وجود دارد:

۱- وجه و طریق اوّل اینکه:

به هریک از آن دو بخصوصه قصد وجوب و قربت کند، چرا که او به حکم عقل مأمور به انجام هریک از آن دو شده است (بدین معنا که هر دو ظاهرا واجب‌اند).

۲- وجه و طریق دوّم اینکه:

نیّت کند به هریک از آن دو (یعنی ظهر و جمعه)، جهت حصول واجب، به واسطه ظهر (مثلا) و یا به واسطه مصاحب آن (یعنی جمعه)، تقرّبا الی اللّه.

و لذا: هریک از آن دو را (به این نیت) انجام می‌دهد، در نتیجه واجب واقعی حاصل می‌شود و تحصیل واجب واقعی و تقرّب الی اللّه (هم) به دلیل این وجوب است.

پس (این گونه) قصد می‌کند که نماز ظهر می‌خوانم بخاطر تحقّق فریضه واقعیّه به واسطه این ظهر و یا نماز جمعه‌ای که پس از آن انجام می‌دهم و یا نمازی که قبلا انجام داده‌ام، قربة الی اللّه.

خلاصه‌شده این نیّت طولانی اینست که:

ظهر را بجا می‌آورم احتیاطا و هکذا جمعه را بجا می‌آورم احتیاطا، قربة الی اللّه.

و این وجه و طریق (دوّم)، طریقی است که (بی‌عیب و نقص بوده) و شایسته است که قصد و نیّت شود، و وارد نیست برآن این عیب که:

در عبادت قصد تقرّب و قصد تعبّد، شرط است، تعیّنا و بخصوصه، و تردیدی در این نیست که هریک از دو نماز (ظهر و جمعه عبادت است، پس معنی ندارد که داعی و انگیزه در هریک از این دو، تقرّب مردّد میان تحقق آن به واسطه این نماز و یا به واسطه مصاحب آن باشد (چرا که نیّت بخصوصه می‌خواهد).

زیرا: این‌چنین قصد و نیّت که شما گفتید: در عبادات واقعیّه شرط است که (مکلّف

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۷۹

تفصیلا می‌داند واجب واقعی کدام است) و نه در (واجب) مقدّمیّه (و حال آنکه شما این دو نماز را که می‌خوانی مقدّمهٔ می‌خوانی و نمی‌توانی قصد قربت کنی).

(اشکال وجه اوّل:)

اشاره

و امّا وجه و طریق اوّل:

پس وارد است برآن این اشکال که مراد (از انجام این نماز) تحصیل وجه واقعی یعنی آن وجوب ثابت شده در احدهمای معیّن، عند اللّه است، درحالی‌که از نیّت کردن وجوب مقدّمی، قصد وجوب واقعی لازم نمی‌آید.

و نیز: قرب و نزدیکی (به خدا)، با پیکره و شکل انجام یکی از این دو حاصل نمی‌شود و لو (انجام آن)، به لحاظ وجوب ظاهری باشد (بلکه نیازمند به قصد وجه واقعی است).

زیرا:

۱- این وجوب ظاهری، وجوب مقدّمی است، و بازگشت وجوب مقدّمی به وجوب تحصیل علم به فراغ ذمّه و دفع احتمال ترتب ضرر عقاب به سبب ترک یکی از آن دو است.

۲- این وجوب (مقدّمی و ظاهری) ارشادی است و اصلا تقرّبی در آن وجود ندارد.

مثل: اوامر أطیعوا اللّه و أطیعوا الرّسول (که ارشادی‌اند چون از معلول تکلیف ناشی می‌شوند).

چرا که امتثال این‌گونه اوامر موجب تقرب نمی‌شود، و نزدیک‌کننده (به خدا) خود عبادت است (مثل خواندن نماز به قصد أقیموا الصلاهٔ).

در اینجا نیز، مقرّب، نفس اطاعت واقعیّه‌ای است که مردّد میان دو فعل است.

پس: بفهم، زیرا که این مطالب، خالی از دقت و تأمل نمی‌باشد.

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (اذا سقط قصد التعیین لعدم التمکّن، فبایّهما ینوی الوجوب و القربة) چیست؟

طرح یک اشکال دیگر است مبنی بر اینکه:

در نیت عبادت سه امر معتبر است: قصد تعیین، قصد وجه و قصد قربت

حال: اگر در مورد علم اجمالی نیز، واقع بر ما منجّز باشد با این سه امر چه می کنید؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۸۰

زیرا:

۱- قصد تعیین ممکن نمی‌باشد و در نتیجه ساقط می‌شود.

۲- برای قصد وجه چه باید کرد و به کدامیک از دو عمل باید نیّت وجوب نمود به ظهر یا به جمعه؟

۳- قصد قربت را چه کنیم، به ظهر قصد قربت کنیم یا به جمعه؟

* عبارت اخرای اشکال فوق را مفصّل تر بیان کنید؟

چنانکه در بالا گفته آمد، می گوید: نیّت عبادت به سه چیز نیازمند است:

قصد تعیین، قصد وجه و قصد قربت.

حال:

بر مبنای جناب قمی که علم اجمالی را کالجهل رأسا بحساب می‌آورد، تا زمانی که علم مکلّف علم تفصیلی نباشد، انجام عبادت به قصد تعیین ممکن نمی‌باشد، چرا که تکلیف بما لا یطاق است و قبیح.

که جناب شیخ پاسخ این مطلب را چنین داد که قصد تعیین در صورتی در عبادت لازم است که مکلف عبادت را تفصیلا بداند، و لذا کسانی که عبادت را تفصیلا نمی‌دانند، قصد تعیین در حقّشان لازم نمی‌باشد.

پس از این جناب قمی اشکال می کند که قصد وجه و قصد قربت را چه می کنید، این دو قصد که حتما لازم است، و سپس اضافه می کند که:

روی همین دو قصد است که برخی گفته‌اند: موافقت احتمالیه کافی است و موافقت قطعیه واجب نمی‌باشد.

آنگاه کسانی که موافقت احتمالیه را کافی می‌دانستند به سه وجه تمسّک نموده‌اند که دو وجه آن گذشت و حاصل آن دو وجه به شرح ذیل است:

۱- چون شارع مقدّس برای علم اجمالی اهمیت قائل نشده، مثل آنجا که مسافری نمی‌داند به حدّ ترخّص رسیده است یا نه، می‌گوید: موقع رفتن استصحاب تمام و موقع برگشتن استصحاب قصر جاری کن، و در مورد تخییر بین الخبرین او المجتهدین، معلوم می‌شود که علم اجمالی موجب احتیاط نخواهد بود.

منتهی بخاطر اینکه عقلا معصیت عرفیه بحساب می‌آید گفتیم که یکی را اتیان کن.

۲- وجه دیگر این بود که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۸۱

ادلّه برائت به ما می‌گویند که هرکجا را که نمی‌دانی، برائت جاری کن، ما نیز در اینجا خصوص کلّ منهما را نمی‌دانیم، پس برائت جاری می کنیم.

منتهی نه در هر دو چرا که عرفا معصیت است، بلکه در یکی جاری می کنیم.

۳- و امّا وجه سوّمی که در اینجا بدان تمسّک کرده‌اند اینست که:

چون عبادت قصد وجه و قصد قربت می‌خواهد، چگونه می‌شود هم ظهر خواند، هم جمعه و با هر دو تا قصد قربت و قصد وجه

کنی؟

در نتیجه می‌گوید: یکی را بجای آر با قصد قربت و قصد وجه، منتهی هریک را که خواستی بجای آور.

چرا یکی را؟

زیرا: ۱- اتیان هر دو و جریان قصد وجه و قصد قربت در هر دو مستلزم تشریع است چرا که در واقع یکی واجب است و نه دو تا.

۲- از طرفی هم اگر قصد وجه و قصد قربت نکنی، عبادت محقّق نمی‌شود.

و لذا: در حل این مسئله می‌گوید: یکی را انتخاب کرده با قصد وجه و قصد قربت بجای آور.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست و نظرش راجع به این راه‌حلها چه می‌باشد؟

پاسخها و راه‌حلهای مزبور را رد کرده و در مقابل این سؤال که چگونه هم ظهر می‌شود خواند، هم جمعه و اینکه نیّت الوجه و نیّت القربه را چه باید کرد می‌گوید:

- برای احراز قصد وجه و قصد قربت دو طریق وجود دارد:

طریق اوّل اینکه: به هریک از ظهر و جمعه جداجدا هم قصد وجه جزمی کنیم، هم قصد قربت جزمی یعنی:

۱- ظهر را که شروع می‌کنیم این‌گونه نیّت کرده می‌گوئیم: نماز واجب ظهر بجا می‌آورم قربهٔ الی اللّه

۲- جمعه را نیز جداگانه و با همان خصوصیات نیت کرده می‌گوئیم:

نماز واجب جمعه بجا می‌آورم قربهٔ الی اللّه.

* دلیل این وجه و طریق چیست؟

اینست که:

۱- مکلف علم اجمالی دارد که احدهما (ظهر یا جمعه) در واقع واجب است.

۲- آنجا که علم اجمالی به وجوب احدهما هست، ترک هریک از دو طرف احتمال عقاب دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۸۲

۳- دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

پس: عقل حکم می‌کند به وجوب اتیان هریک از دو طرف شبهه در ظاهر.

منتهی از باب مقدمه علمیه که بالاجماع واجب است.

حال:

از آنجا که میان حکم عقل و حکم شرع ملازمه هست، از این حکم عقلی، یک وجوب شرعی ظاهری و مقدّمی استکشاف می‌شود.

در نتیجه: هریک از دو نماز را:

۱- به نیّت همان وجوب ظاهری انجام می‌دهیم، لکن از باب اینکه: کلّ واجب مقرّب الی اللّه تعالی

۲- به هرکدام نیز قصد قربت می‌کنیم.

* اگر سؤال شود چرا اتیان هر دو نماز در اینجا تشریع به حساب نمی‌آید چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوئیم: درست است که هر دو ظاهرا واجب‌اند، لکن در واقع یکی از آن دو واجب می‌باشد.

* مراد از (ان ینوی بکلّ منهما حصول الواجب به، او بصاحبه تقربا ...) چیست؟

بیان طریق دوم جهت حلّ مسئله مورد نظر است مبنی بر اینکه:

به هریک از دو نماز جداگانه نیّت وجوب و قصد قربت می‌کنیم، بلکه به مجموع آن دو چنین نیتی بکنیم، بدین معنا که:

۱- وقتی می‌خواهیم جمعه را بجا آوریم باید این‌گونه نیت کنیم که، جمعه را می‌خوانم به منظور، به واسطه آن و یا به واسطه نماز

ظهری که بعدا بجا می‌آورم آن واجب واقعی در خارج تحقق یابد قربهٔ الی اللّه.

۲- و هنگامی که می‌خواهیم ظهر را بجا آوریم می گوئیم: نماز ظهر را بجای می‌آورم تا اینکه واجب واقعی به واسطه آن و یا به واسطه رفیق آنکه قبلا بجا آوردم محقق و امر مولی امتثال شود قربهٔ الی اللّه.

* مراد از (ملخّص ذلک) چیست؟

اینست که: اگر بخواهیم نیّت طولانی فوق را کوتاه‌تر شود، می گوئیم: ظهر را بجا می‌آورم احتیاطا قربهٔ الی اللّه و هکذا جمعه را می‌خوانم احتیاطا قربهٔ الی اللّه.

نکته: مراد از احتیاط در اینجا، همان احراز واقع و رسیدن به آن می‌باشد، در واقع احتیاط جایگزین آن عبارت طولانی می‌شود.

* حاصل این طریق در پاسخ به اشکال و سؤال مورد نظر چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۸۳

۱- راجع به قصد تعیینی که جناب قمی نگران آن بود و می گفت با قصد تعیین چه می کنید؟

قبلا گفته شد که:

قصد تعیین از آن کسانی است که علم تفصیلی داشته و تکالیف الهیّه را می‌دانند. و لذا وقتی علم تفصیلی در کار نباشد، قصد تعیین نیز در کار نبوده و ساقط می‌شود.

۲- و راجع به قصد قربت و قصد وجه که گفته می‌شد، مخالفت احتمالیّه جایز است، پس یکی را باید بجای آورد، می گوئیم:

خیر؛ یا وجوب هر دو را علی الظاهر مورد نظر قرار بده و در هر دو قصد وجوب و قصد قربت بکن. یا واجب واقعی را به ترتیبی که در این طریق (دوم) گفتیم لحاظ کن و بگو:

نماز ظهر می‌خوانم لتحقق واجب الواقعی به او برفیقه ... الخ.

* نقص و کمبود طریق دوّم چیست؟

همان قصد تعیین است که نمی‌توانیم معیّنا به ظهر یا جمعه قصد وجه و قربت کنیم، بلکه با تردید عبور می کنیم، لکن این مطلب مشکلی ایجاد نمی کند.

زیرا:

چنانکه در پاسخ شماره یک در حاصل مطلب این نقص را این گونه پاسخ دادیم که: قصد تعیین به فرض اعتبارش مربوط به موارد علم تفصیلی و تمکن از آن معتبر است و در اینجا ساقط.

* مراد از (و هذا هو الوجه الذی ینبغی ان یقصد) چیست؟

اینست که: همین طریق دوّم از نظر شیخ متعیّن و قابل قبول و مورد پسند است که مورد عمل واقع شود.

* محسّنات نیّت و یا طریق دوّم در چیست؟

در اینست که: این کسی که ظهر و جمعه می‌خواند، غرض اصلی‌اش تحقق انجام واجب واقعی است.

وقتی نیّت این گونه صورت گرفت، انجام عمل نیز به قصد تحقّق واجب واقعی صورت می‌پذیرد، که هدف نیز رسیدن به واجب واقعی است.

در اینجاست که قصد قربت نیز در راستای وجوب واقعی قرار می گیرد و لذا: این طریق بهترین، طریق است.

* مراد از (یرد علیه: ان المقصود احراز ... الخ) در و امّا الوجه الاول چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۸۴

بیان دو ایراد و اشکال است بر وجه اوّل مبنی بر اینکه:

اوّلا: هدف مکلّف، امتثال واجب واقعی است و نه واجب ظاهری.

پس: عمل باید به قصد وجه و قربت به واجب واقعی باشد و نه ظاهری و حال آنکه:

این دو تلازمی با هم ندارند تا از نیّت وجوب مقدّمی، نیّت وجوب واقعی لازم بیاید و هدف ما را تأمین نماید.

زیرا چه‌بسا می‌توان نیّت واجب ظاهری کرد بدون اینکه نظر به واقع داشت.

ثانیا: اصلا این وجوب ظاهری در ما نحن فیه امتثال ندارد و مقرّب نیست تا بدان قصد شود.

چرا؟

زیرا: وجوب هریک از ظهر و جمعه:

۱- یک وجوب ظاهری است نه واقعی، یعنی احدهما واجب است و نه کلاهما

۲- این وجوب یک وجوب مقدّمی است و نه استقلالی و لذا بخصوص هریک مستقلا نمی‌توان قصد قربت نمود

۳- این وجوب به حکم عقل است و نه شرع، چون که عقل از باب دفع عقاب محتمل می‌گوید هر دو را بجا بیاور

۴- این وجوب یک وجوب ارشادی است و نه مولوی چون که هدف در آن نجات از هلاکت ترک واجب است

به عبارت دیگر:

- وقتی سؤال می‌شود برای چه هر دو محتمل را باید بجا آورد، پاسخ می‌دهند که دفعا للعقاب المحتمل.

حال چنانکه مکررا هم گفته شده می‌گوئیم:

۱- هر تکلیفی که ناشی از معلول تکالیف باشد، ارشادی است.

فی المثل: وقتی گفته می‌شود: احتط، شما می‌پرسید برای چه؟ در پاسخ گفته می‌شود: للنجاة عن العقاب الأخروی.

حال از شما می‌پرسیم که عقاب اخروی علّت تکالیف است یا معلول آنها؟ خواهید گفت:

معلول تکالیف است.

* اگر شما بپرسید که علّت تکالیف چیست؟

به شما می‌گوئیم: مصلحت ذاتیّه است، یعنی:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۸۵

اگر نماز واجب شده است به علّت مصلحت ذاتیّه‌ای است که در آن وجود دارد.

* حال اگر از شما سؤال شود که وقتی نماز می‌خوانی به چه نتیجه‌ای می‌رسی؟

خواهی گفت: به بهشت می‌رسم و از عقاب نجات پیدا می‌کنم.

پس:

علّت وجوب نماز، مصلحت ذاتیّه و نتیجه و معلول آن بهشت و نجات از عقاب است.

حال:

هر تکلیفی که ناشی از معلول باشد، تکلیف ارشادی نامیده می‌شود.

* رابطه این بحث با وجه و طریق اوّل چیست؟

اینست که: دو نماز ظهر و جمعه در وجه اوّل علی الظاهر واجب‌اند آن‌هم برای دفع عقاب محتمل و لذا وجوب امتثال ندارد همان‌طور که دستور پزشک ارشادی بوده و وجوب امتثال ندارد.

به عبارت دیگر:

همان‌طور که عمل شما به نسخه طبیب بخاطر امر طبیب نیست بلکه بخاطر دفع مرض از خودتان است، در نتیجه وجوب امتثال ندارد.

همین‌طور هم وجوب ظاهری این دو نماز چون بخاطر نجات از نار است و نه بخاطر عمل به فرمان مولی، پس ارشادی بوده و وجوب امتثال ندارد.

پس:

وجوب ارشادی مقرّب الی اللّه نیست، آنی که مقرّب الی اللّه است امتثال واجبات واقعیه است.

* حاصل و نتیجه این اشکال به وجه اوّل چیست؟

اینست که: چنین وجوبی از دو جهت قصد قربت نداشته و مقرّب نمی‌باشد

۱- یکی از این جهت که یک وجوب مقدّمی است، و امر مقدمی نه عبادت درست کن است نه قصد امتثال دارد. زیرا امر غیری است و امر غیری دلالت ندارد بر اینکه ذات العمل نیز مطلوبیّت دارد.

۲- یکی هم از این جهت که یک وجوب ارشادی است و وجوب ارشادی بطور علی‌حده دارای امتثال و قصد قربت و ثواب و عقاب نیست، آنکه مقرّب است، نفس احد الفعلین است که در واقع واجب است لکن عندنا مجهول می‌باشد.

مثل: امر أطیعوا اللّه و ... که ارشادی است و قصد امتثال علی‌حده ندارد و مثل: أقیموا الصلاة که دارای قصد امتثال و مقرب است.

پس: طریقه دوم که عین احتیاط است و بلامانع رجحان دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۸۶

متن و ممّا ذکرنا ینـدفع توهّم: أنّ الجمع بین المحتملین مستلزم لإتیان غیر الواجب علی جهـة العبادة؛ لأنّ قصـد القربة المعتبر[۳۶] فی الواجب الواقعیّ لازم المراعاة فی کلا المحتملین- لیقطع بإحرازه فی الواجب الواقعیّ- و من المعلوم أنّ الإتیان بکلّ من المحتملین بوصف أنّها عبادة مقرّبة، یوجب التشریع بالنسبة إلی ما عدا الواجب الواقعیّ فیکون محرّما، فالاحتیاط غیر ممکن فی العبادات، و إنّما یمکن فی غیرها؛ من جهـة أنّ الإتیان بالمحتملین لا یعتبر فیهما قصـد التعیین و التقرّب؛ لعدم اعتباره فی الواجب الواقعی المردّد، فیأتی بکلّ منهما لاحتمال وجوبه.

و وجه اندفاع هذا التوهّم، مضافا إلی أنّ غایة ما یلزم من ذلک عدم التمکّن من تمام الاحتیاط فی العبادات حتّی[۳۷] من حیث مراعاة قصـد التقرّب المعتبر فی الواجب الواقعی- من جهـة استلزامه للتشریع المحرّم-، فیدور الأمر بین الاقتصار علی أحد المحتملین، و بین الإتیان بهما مهملا لقصـد التقرّب فی الکلّ فرارا عن التشریع، و لا شکّ أنّ الثانی أولی؛ لوجوب الموافقـة القطعیّة بقدر الإمکان، فإذا لم یمکن الموافقة بمراعاة جمیع ما یعتبر فی الواقعیّ فی کلّ من المحتملین، اکتفی بتحقّق ذات الواجب فی ضمنهما:

أنّ اعتبار قصـد التقرّب و التعبّد فی العبادة الواجبة واقعا لا یقتضی قصده[۳۸] فی کلّ منهما؛ کیف و هو غیر ممکن! و إنّما یقتضی وجوب[۳۹] قصد التقرّب و التعبّد فی الواجب[۴۰] المردّد بینهما بأن یقصد فی کلّ منهما: أنّی أفعله لیتحقّق به أو بصاحبه التعبّد بإتیان الواجب الواقعیّ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۸۷

و هـذا الکلام بعینه جار فی قصـد الوجه المعتبر فی الواجب؛ فإنّه لا یعتبر ذلک الوجه خاصّیة فی خصوص کلّ منهما، بأن یقصـد أنّی اصلّی الظهر لوجوبه، ثمّ یقصـد أنّی اصلّی الجمعـة لوجوبهـا، بـل یقصـد: أنّی اصلّی الظهر؛ لوجوب الأمر الواقعیّ المردّد بینه و بین الجمعة التی اصلّیها بعد ذلک أو صلّیتها قبل ذلک.

*** ترجمه

دفع یک توهّم:

- و به واسطه آنچه (در متن قبل) گفتیم، دفع می‌شود این توهّم که:

- جمع کردن میان دو محتمل (یعنی هم ظهر، هم جمعه)، مستلزم انجام غیر واجب است به جهت عبادت زیرا: قصد قربتی که در واجب واقعی معتبر (و شرط) است، باید در هریک از محتملین، مراعات شود، تا به واسطه احراز این (قصد قربت)، قطع حاصل شود به واجب واقعی.

- و معلوم است که انجام هریک از محتملین، به نیّت اینکه آن عبادت است و نزدیک‌کننده به خدا، موجب تشریع می‌شود، نسبت به آن یکی که غیر از واجب واقعی است، پس حرام می‌باشد. (به عبارت دیگر:).

پس؛ احتیاط در عبادات غیر ممکن است (چرا که منجرّ به تشریع است)، البته (احتیاط) در غیر عبادات ممکن است (فی المثل: شما شک داری که یک هزار تومان به دوستت بدهکاری و یا ده‌هزار تومان، احتیاط کرده ده‌هزار تومان را می‌دهید، چنین امری اشکال ندارد، چرا که نیت لازم ندارد)، چرا که قصد تعیین و تقرّب در هریک از محتملین شرط نمی‌باشد. (چرا؟)

زیرا: قصد تعیین در واجب واقعی مردّد شرط نیست، پس هریک از آن دو بخاطر احتمال وجوبش انجام می گیرد.

(دفع توهم فوق و دلیل آن:)

اشاره

اینست که:

۱- نهایت چیزی که از این احتیاط (یعنی انجام هر دو نماز) لازم می‌آید، عدم تمکن از احتیاط کامل در عبادات است، حتی از جهت رعایت قصد تقرّبی که در واجب واقعی اعتبار شده است، چرا که (اتیان هر دو طرف) مستلزم تشریعی است که حرام شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۸۸

پس: امر دائر می‌شود بین اکتفا کردن به انجام یکی از دو طرف و بین انجام هر دو طرف لکن درحالی‌که قصد تقرّب در خصوص هریک از آن دو بخاطر فرار از تشریع، مهمل است. (بدین معنا که هر دو را انجام می‌دهیم لکن نیتشان را به اهمال می گذرانیم، همان‌طور که شیخ تعلیم داد) بلا- شک امر دوم به دلیل وجوب موافقت قطعیه (یعنی احتیاط) به قدر امکان، اولی است، (یعنی مادامی‌که مکلف به محذور دچار نشده باید احتیاط کند).

پس: وقتی موافقت قطعیه به سبب رعایت تمام چیزهایی که در واجب واقعی در هریک از محتملین ممکن نباشد (یعنی نتوانی هم اولی را به قصد وجوب و قربت انجام دهی، هم دومی را) به تحقّق ذات عمل و پیکره آن در خارج اکتفا می‌شود (پس باید هر دو انجام شود).

۲- اینکه اعتبار قصد قربت و قصد وجه در عبادتی که واقعا واجب است مقتضی قصد قربت و قصد وجه در هریک از محتملین (یا مشتبهین)، نیست؛ (پس با همان نیتی که من تعلیم کردم هر دو را بجای آر تا احتیاط کامل حاصل شود).

چطور (ممکن است که دو را نیت کنی) درحالی‌که امری غیر ممکن است (بخاطر اینکه هر دو واجب نمی‌باشند)، قطعا (آن واجب واقعی)، مقتضی وجوب قصد تقرّب و قصد وجه در واجبی است که مردّد میان آن دو است به نحوی که قصد و نیّت کند در هریک از این دو محتمل به اینکه:

انجام می‌دهم این عمل را تا محقق شود بواسطه آن یا بواسطه رفیقش تعبّد به انجام واجب واقعی.

این کلام (که در قصد قربت آمد)، عینا در قصد وجهی که در واجب واقعی معتبر است، جاری است.

زیرا: خصوص قصد وجه، در مورد هریک از دو محتمل، معتبر و لازم نمی‌باشد. یعنی (لازم نیست که قصد شود به اینکه ظهر را بجا می‌آورم به دلیل وجوبش، و سپس قصد شود به اینکه جمعه را می‌خوانم بخاطر وجوبش)، بلکه قصد می‌شود به اینکه: ظهر را

می‌خوانم به دلیل وجوب آن امر واقعی که مردد است میان ظهر و جمعه که می‌خوانم آن را بعد از ظهر و یا می‌خوانم آن را قبل از آن.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۸۹

تشریح المسائل

* مراد از (و ممّا ذکرنا یندفع توهّم: انّ الجمع بین المحتملین مستلزم ...) چیست؟

بیان سومین دلیل کسانی است که طرفداران موافقت احتمالیّه در مسأله مورد بحث هستند و آن عبارتست از اینکه:

۱- از آنجا که هدف در توصلیات انجام ذات الفعل و اصل طبیعت عمل است، نیازمند به نیّت بخصوصی از قبیل قصد تعیین و قصد قربت و قصد وجه نمی‌باشد.

۲- در اتیان ذات الفعلی که نیاز به نیّت بخصوصی ندارد، احتیاط کاملا ممکن است.

پس: احتیاط در توصلیّات واجب است.

و امّا: در تعبّدیات از دو جهت احتیاط ممکن نیست، پس واجب هم نمی‌باشد و الّا تکلیف بما لا یطاق پیش خواهد آمد.

* دو جهتی که مانع از احتیاط در تعبدیّات است چیست؟

۱- از جهت قصد قربت است ۲- از جهت قصد وجه

* چرا از نظر قائلین به موافقت احتمالیه احتیاط در امور تعبدیّه از ناحیه قصد قربت ممکن نیست؟

زیرا: قصد قربت از سه حال خارج نیست:

۱- یا هریک از ظهر و جمعه را انجام می‌دهیم بدون قصد قربت، بدین معنا که تنها به پیکره عمل قناعت می‌کنیم.

۲- و یا اینکه احدهما را با قصد قربت بجا می‌آوریم دون الآخر.

۳- و یا هر دو را از روی احتیاط، با قصد قربت بجا می‌آوریم.

حال:

- اشکال حالت اوّل اینست که احتیاط در عبادت نمی‌باشد، چرا که احتیاط در عبادت انجام عمل است با هرآنچه که احتمال می‌دهیم در آن دخیل باشد که از جمله این امور دخیله، قصد قربت است، که در اینجا قصد قربت نشده است.

- و اشکال حالت دوّم اینست که:

فی الجملهٔ احتیاط شده است و نه بالجمله، چون که شاید در همان یکی که قصد قربت نکرده‌ایم، واجب واقعی باشد. پس: واقع را علی کلّ حال احراز نکرده‌ایم.

و امّا اشکال حالت سوم اینست که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۹۰

ادخال ما لیس من الدین فی الدین، یعنی: تشریع است؛ چرا؟

زیرا:

۱- ما یقین داریم که یکی از آن دو نماز عبادت نمی‌باشد و مقرّب نیست.

۲- احدهما را که یقین داریم عبادت نیست به قصد قربت انجام داده و بدان متعبّد شدیم.

۳- چیزی که عبادت نیست انجامش به قصد قربت، تشریع است.

۴- تشریع بالادلة الاربعة حرام است.

پس: احتیاط کامل در عبادات ممکن نیست، پس واجب هم نیست و لذا: احد محتملین را بجا می‌آوریم به احتمال وجوب و به احتمال قربت.

* پاسخ شیخ به این توهّم چیست؟

دو پاسخ نسبت به قصد قربت می‌دهد:

۱- اینکه حد اکثر مسأله‌ای که لازم می‌آید اینست که: ما در عبادات از احتیاط کامل متمکن نباشیم، لکن وقتی احتیاط ناقص مقدورمان است، چرا آن را از دست بدهیم؟ پس: احتیاط ناقص می کنیم.

* چرا شیخ می‌فرماید در اینجا احتیاط ناقص مقدور ماست؟

زیرا در اینجا نسبت به مسئله مورد بحث یعنی ظهر و جمعه چهار صورت متصوّر است:

۱- یکی اینکه در عبادات مخالفت قطعیه کرده بگوئیم:

اکنون که احتیاط کامل ممکن نیست، پس یله و رها بوده، نه ظهر را می‌خوانیم و نه جمعه را لکن:

نه طرفداران موافقت قطعیه که ما باشیم و نه طرفداران موافقت احتمالیه، این مطلب را قبول ندارند.

۲- دیگر اینکه: در عبادات موافقت قطعیه کرده، احتیاط کامل بکنیم و هریک از محتملین را به قصد قربت جزمی بجای آوریم.

امّا اشکال این صورت نیز اینست که: مستلزم تشریع است و تشریع هم حرام می‌باشد.

۳- دیگر اینکه: در عبادات به احد المحتملین اکتفا کرده یکی را به اختیار انتخاب کرده به قصد قربت بجا آوریم و دیگری را رها نمائیم.

۴- دیگر اینکه: هر دو محتمل و یا مشتبه را بجا آوریم، لکن در هریک بصورت جداجدا و علی‌حده قصد قربت نکنیم تا که مستلزم تشریع باشد. بلکه در یکی از آنها لا علی التعیین قصد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۹۱

قربت کنیم، که در نتیجه احتیاط ناقص حاصل می‌آید و این همان پاسخ به سؤال مذکور است.

چرا؟

به دلیل وجوب موافقت قطعیه به قدر امکان.

پس: اگرچه قصد قربت در هریک از دو طرف و بطور کامل نیامده است، لکن از این حیث که پیکره عمل را آورده‌ایم، احتیاط ناقص را تحصیل نموده‌ایم.

- بلاشک، احتیاط ناقص بهتر است از بی‌احتیاطی کامل.

به عبارت دیگر:

اگر نمی‌توان عمل را با همه خصوصیات انجام داد، لا اقل پیکره آن را که مقدور ماست نباید از دست داد.

و لذا: به حکم (المیسور لا یسقط بالمعسور) و به حکم (ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه ...) این راه چهارم اولویت دارد بر راه سوّم.

۲- اصلا احتیاط کامل هم در اینجا ممکن است به نحوی که سر از تشریع هم در نیاورد.

چرا؟

به دلیل اینکه هدف قصد قربت به واجب واقعی است و چنین قصدی مقتضی قصد قربت به هریک از دو طرف (ظهر و جمعه) نیست.

چرا؟

زیرا چنین قصدی ممکن نمی‌باشد. بلکه به طریقی که ما تعلیم نمودیم باید احتیاط نمود.

یعنی: هریک از دو طرف را احتیاطا و به قصد تعبد به واجب واقعی انجام دهیم.

در نتیجه:

احتیاط کامل حاصل می‌آید و مانعی از آن در کار نیست.

* مقدمهٔ بفرمائید قصد وجه یعنی چه؟

یعنی: وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و ...

* عبارهٔ اخرای این وجه الاندفاع در یک گفتمان ساده چیست؟

اینست که: اگر از شیخ بپرسم چه پاسخی به توهم و یا دلیل حضرات می‌دهی؟

می‌فرماید:

نهایت مطلب اینست که ما در این مطلب قادر بر احتیاط کامل نباشیم، و خود را از یک احتیاط کامل العیار عاجز ببینیم، لکن این نباید موجب این شود که بطور کلّی و به تمام معنا از احتیاط و لو

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۹۲

ناقص روی گردان شویم.

* جناب شیخ چرا در احد المحتملین قادر بر احتیاط کامل نیستیم؟

زیرا احتیاط کامل بدین معناست که شما هم در ظهر قصد قربت کنی هم در جمعه، هم در ظهر قصد وجه کنی، هم در جمعه.

لکن قصد قربت در هر دو محتمل و یا قصد وجه در هر دو طرف مستلزم تشریع است.

پس: احتیاط کامل در اینجا میسور ما نمی‌باشد.

* جناب شیخ حال که احتیاط کامل ممکن نیست، چه باید کرد؟

هر دو طرف را بجا آورید، لکن در هر دو بخصوصه و علی‌حده قصد وجه و قصد قربت نکنید بلکه در هر دو قصد قربت و قصد وجه به او بصاحبه بکنید تا لا اقل از یک جهت و در یک طرف احتیاط شود.

حال: آیا این بهتر است که شما هزاران احدهما محتملین را بجا آوری به احتمال وجوب و مقرّب بودن و یا اینکه هر دو را بجا آوری لکن در هر دو قصد قربت و قصد وجه بخصوصه نکنید؟

مسلما خواهید گفت:

هر دو را بجا آوریم بهتر است، چرا که حد اقل مطمئن می‌شویم که واجب واقعی را در ضمن این دو، در خارج ایجاد کرده‌ایم.

منتهی، قصد القربهٔ بخصوصه و قصد الوجه بخصوصه نکرده‌ایم، لکن از یک جهت احتیاط کرده‌ایم.

* جناب شیخ از کدام جهت احتیاط کرده‌ایم؟

از جهت احراز وجود خارجی عمل، چرا؟

زیرا یکی از این دو مشتبه، واجب واقعی است و من که هر دو را خواندم مطمئن می‌شوم که واجب واقعی در ضمن انجام این دو محتمل، محقّق شده است.

امّا: وقتی شما به احد محتملین اکتفاء می‌کنی از کجا می‌توانی یقین حاصل کنی که این طرفی را که تو انجام داده‌ای پیکره همان واجب واقعی است؟ و از یک جهت احتیاط کرده‌ای؟

حال از شما می‌پرسم که کدام یک از این دو راه بهتر است، بطور کلّی بی‌احتیاطی کردن یا اینکه از یک جهت احتیاط کردن؟ حتما خواهید گفت دوّمی بهتر است.

از طرف ديگر:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۹۳

در محتملين نيز قادر بر احتياط به تمام معنا هستيم بدون اينكه تشريع لازم آيد چگونه؟

شما هم ظهر را بجاى آور هم جمعه را لكن چنانكه قبلا هم گفتم اين‌گونه نيت كن كه:

- ظهر را بجا مى‌آورم لتحقّق واجب الواقعى به او بصاحبه قربة الى اللّه

و سپس:

بگو: جمعه را بجا مى‌آورم لتحقق واجب الواقعى به او بصاحبه قربة الى اللّه اين مى‌شود احتياط كامل العيار

* جناب شيخ چرا حضرات خيال مى‌كردند كه احتياط كامل ممكن نيست؟

چون خيال مى‌كردند احتياط كامل اينست كه:

نيّت بايد فى كلّ من المحتملين بخصوصه باشد، يعنى: قصد قربت و قصد وجه در هريك از دو طرف شبهه بخصوصه و على‌حده جارى شود. و حال آنكه اين امر ممكن نيست.

چرا؟

زيرا: دو عمل بر ما واجب نشده كه در هر دو قصد قربت و قصد وجه بر ما لازم باشد بلكه يك واجب واقعى برعهده ماست كه در نتيجه يك قصد قربت و يك قصد وجه لازم دارد كه با طريق تعليمى ما حاصل مى‌آيد.

* جناب شيخ قصد تعيين را چه مى‌كنيد؟

بله، اعتراف مى‌كنيم كه قصد تعيين در اين طريق پيشنهادى ممكن نيست يعنى: نمى‌توان دست گذاشت روى احد المحتملين و گفت: هذا واجب.

امّا: اين نقص ضررى به بحث ما وارد نمى‌كند و دليلش هم آنست كه در عبارت و الحاصل آورده‌ايم.

***

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۹۴

متن و الحاصل: أنّ نيّة الفعل هو قصده على الصفة التى هو عليها التى باعتبارها صار واجبا، فلا بدّ من ملاحظة ذلك فى كلّ من المحتملين، و إذا لاحظنا ذلك فيه وجدنا الصفة التى هو عليها- الموجبة للحكم بوجوبه- هو احتمال تحقّق الواجب المتعبّد به و المتقرّب به إلى اللّه تعالى فى ضمنه، فيقصد هذا المعنى، و الزائد على هذا المعنى غير موجود فيه، فلا معنى لقصد التقرّب فى كلّ منهما بخصوصه، حتّى يرد: أنّ التقرّب و التعبّد بما لم يتعبّد به الشارع تشريع محرّم.

نعم، هذا الإيراد متوجّه على ظاهر من اعتبر فى كلّ من المحتملين قصد التقرّب و التعبّد به بالخصوص. لكنّه مبنيّ- أيضا- على لزوم ذلك من الأمر الظاهريّ بإتيان كلّ منهما، فيكون كلّ منهما عبادة واجبة فى[41] مرحلة الظاهر، كما إذا شكّ فى الوقت أنّه صلّى الظهر أم لا، فإنّه يجب عليه فعلها، فينوى الوجوب و القربة و إن احتمل كونها فى الواقع لغوا غير مشروع، فلا يرد عليه إيراد التشريع؛ إذ التشريع إنّما يلزم لو قصد بكلّ منهما أنّه الواجب واقعا المتعبّد به فى نفس الأمر.

و لكنّك عرفت: أنّ مقتضى النظر الدقيق خلاف هذا البناء، و أنّ الأمر المقدّميّ- خصوصا الموجود فى المقدّمة العلميّة التى لا يكون الأمر بها إلّا إرشاديّا- لا يوجب موافقته التقرّب، و لا يصير منشأ لصيرورة الشيء من العبادات إذا لم يكن فى نفسه منها.

و قد تقدّم فى مسألة «التسامح فى أدلّة السنن» ما يوضح حال الأمر بالاحتياط. كما أنّه قد استوفينا فى بحث «مقدّمة الواجب» حال الأمر المقدّمى، و عدم صيرورة المقدّمة بسببه عبادة، و ذكرنا ورود الإشكال من هذه الجهة على كون التيمّم من العبادات على تقدير عدم القول برجحانه فى نفسه كالوضوء؛ فإنّه لا منشأ حينئذ لكونه منها إلّا الأمر المقدّميّ به من الشارع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۹۵

ترجمه

حاصل مطلب اینکه:

اشاره

نیّت فعل و عمل همان قصد فعل است بر روی صفتی که آن فعل دارای آن صفت است و به اعتبار آن واجب گردیده است.

پس: ما ناگزیریم از ملاحظه آن صفت در هریک از محتملین (یعنی وقتی ظهر را می‌خوانم باید صفتش را مورد لحاظ قرار دهم و هکذا جمعه).

و لذا هنگامی که ملاحظه می‌کنیم این صفت را در هریک از محتملین می‌یابیم صفتی را که هریک از دو طرف دارای آن بوده و این صفت موجب حکم بوجوب آن شده است و احتمال تحقق واجب واقعی در ضمن آن صفت است.

پس: قصد می‌شود این معنا و زائد بر این معنا در این عمل وجود ندارد، پس قصد تقرّب در هریک از این دو (نماز) بخصوصه معنا ندارد تا اینکه این ایراد وارد شود که:

تقرّب و تعبّدی که شارع بدان متعبّد نشده تشریع است و حرام.

بله،

این ایراد (تشریع) ظاهرا متوجّه کسانی است که قصد تقرّب و تعبّد را در هریک از محتملین بخصوصه لازم می‌دانند.

امّا این (فتوا و نظر حضرات نیز) مبنی است بر اینکه لزوم این (جور نیّت) ناشی از امر ظاهری به انجام هریک از این دو (نماز) است.

پس: هریک از این دو عبادتی است که در مرحله ظاهر واجب است، همان‌طور که اگر (مکلف) شک بکند که نماز ظهر را خوانده است یا نه، بر او واجب است انجام آن نماز (از روی استصحاب).

پس: نیّت می‌کند وجوب و قربت را، گرچه احتمال دارد که عملش در واقع لغو و غیر مشروع باشد.

بنابراین: ایراد تشریع به این حضرات نیز وارد نیست، چرا که تشریع در صورتی لازم می‌آید که هریک از این دو را به عنوان واجب واقعی قصد کند و در واقع و نفس الامر به آن متعبّد شود (و حال آنکه این حضرات نیت می‌کنند وجوب ظاهری این دو را).

و اما دانستید که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۹۶

مقتضی دقت نظر برخلاف این مبناست و امر مقدمی، به ویژه امر مقدّمی موجود در مقدّمه علمیّه‌ای که امر بدان نمی‌شود مگر (به نحو) ارشادی، و موافقتش موجب تقرّب نمی‌شود و هرگز امر مقدمی و ارشادی عمل را عبادت قرار نمی‌دهد جز اینکه فی نفسه و فی حدّ ذاته از عبادات باشد.

و به تحقیق در مسأله تسامح در ادلّه سنن بحث از امر و یا اوامر احتیاط گذشت؛ چنانکه در بحث مقدمه واجب (یعنی بحث الفاظ)، پیرامون امر به احتیاط و اینکه امر مقدّمی، به سبب امر مقدّمی، عبادت نمی‌شود مستوفی بحث نمودیم.

***

تشریح المسائل

* مراد از (انّ نیة الفعل هو قصده علی الصفة ... الخ) چیست؟

اینست که: نیّت هر فعلی عبارتست از:

قصد انجام آن فعل، لکن برطبق صفت و خصوصیتی که در آن فعل وجود دارد، همان صفتی که بخاطر آن، این عمل بر تو واجب شده است.

پس: در انجام عمل واجب، آن صفت را مورد نظر قرار دهیم، و لذا:

۱-اگر صفت فعل این باشد که معلوم بالتفصیل است، بدین معنا که ما تفصیلا می‌دانیم که فی المثل:

نماز ظهر واجب است، بایـد نیّتمان نیز تفصیلی و جزمی باشـد، یعنی معینا به همین عمل قصـد قربت کرده و بی‌تردید بدانیم که پای عمل دیگری در میان نمی‌باشد.

به عبارت دیگر:

وقتی شما تفصیلا می‌دانی که نماز ظهر در روزهای هفته واجب است، اگر از شما سؤال شود این نماز ظهر دارای چه صفتی است؟ خواهید گفت: علم تفصیلی من به وجوب آن.

و لذا:

نیّت شما برای اتیان نماز ظهر بر حسب همین صفت وجوب و هماهنگ با آن شکل می گیرد.

* چگونه باید نیّت را هماهنگ با صفت نمود؟

باید بگوئی: مثلا؛ نماز ظهر می‌خوانم واجب قربهٔ الی اللّه.

۲- و اگر صفت فعل این باشد که معلوم بالاجمال است، بدین معنا که من بالاجمال می‌دانم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۹۷

که یا ظهر واجب است یا جمعه که همین مسئله و مورد بحث ماست، باید نیت انجام عمل را بر حسب همین علم اجمالی و هماهنگ با آن قرار دهیم و نه زیادتر از آن.

البته: در اینجا نیّت جزمی معنا ندارد، چرا که ممکن نمی‌باشد، آنچه ممکن است مردّد میان این و آن است.

* در اینجا چگونه باید نیت را هماهنگ با صفت اجمال کرد؟

باید بگوئی: اصلّی الظهر لیتحقّق به او بصاحبها الواجب الواقعی قربهٔ الی اللّه و هکذا نسبت به نماز عصر.

این هماهنگی میان نیت و صفت اجمال در برخی از افعال کاملا میسور است.

* مثالی در تبیین هماهنگی نیت با چنین صفتی ارائه کنید؟

فی المثل: شـما نمی‌دانی که ظهر بر شما واجب است یا جمعه که محلّ بحث ما نیز همین است اگر از شما سؤال شود که نماز ظهر و جمعه در اینجا دارای چه صـفتی است؟ خواهیـد گفت اینست که: اجمالاـ می‌دانم یـا این واجب است یـا آن یکی و یا اینکه اجمالا می‌دانم که یا ظهر مقرّب است یا جمعه.

خلاصه: علم اجمالی به وجوب احدهما، صفت مشترك هریك از این دو نماز است.

* اگر بپرسید در اینجا چگونه باید نیت کرد؟

به شما می گوئیم: همان گونه که شیخ تعلیم کرد و گفت بگو:

اصلی الظهر لتحقق الواجب الواقعی به او بصاحبه قربهٔ الی اللّه و هکذا نسبت به نماز جمعه.

* حاصل و نتیجه بحث چیست؟

اینست که: اگر کلاـ المحتملین را آن‌گونه که شـیخ گفت انجام بدهیـد احتیاط کامل حاصل می‌شود و نقصـی نـدارد حتی از ناحیه قصد تعیین، و این کاملا برای ما ممکن است.

زیرا: در علم اجمالی و یا شك بدوی تعیین لازم نمی‌باشد. بلکه مربوط به جائی است که مکلف علم تفصیلی به تکلیف دارد.

* پس چه چیز در اینجا ممکن نیست؟

قصد قربت جزمی به هریک از محتملین بصورت علی‌حده و جداجدا چرا که مستلزم تشریع است.

* مراد از (نعم، هذا لا یراد متوجّه علی ظاهر من ... الخ) چیست؟

اینست که: بله اشکال تشریع بر ظاهر کسانی وارد است که طریقه و یا وجه اوّل را رفته و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۹۸

گفتند: هریک از دو نماز ظهر و جمعه ظاهرا واجب‌اند یعنی: هر دو نماز را باید بجا آورید، در هر دو قصد قربت و قصد وجه نمائید.

* آیا واقعا ایراد تشریع بر این حضرات که طریقه اوّل را رفتند وارد است؟

با تأمّل و دقت در مسئله می گوئیم: خیر.

زیرا: این‌ها نیز از راه حکم عقل به وجوب هریک از این دو و از باب مقدمه علمیه یک وجوب ظاهری شرعی درست می کنند، و عمل را به قصد آن امر ظاهری انجام می‌دهند به عبارت دیگر می گویند: هر دو نماز (ظهر و جمعه) به حسب ظاهر واجب‌اند.

و لذا:

وقتی هر دو وجوب ظاهری دارند، ما می‌توانیم در هر دو قصد قربت و قصد وجه کنیم. به عبارت دیگر:

از آنجا که واجب ظاهری دوتاست و واجب واقعی یکی، عمل را به قصد آن امر ظاهری انجام می‌دهیم.

* پس آیا اشکال تشریع بر آنها وارد نیست؟

خیر، مگر اینکه قصدشان این باشد که هریک از محتملین را به نیّت واجب واقعی انجام دهند که تشریع است و بدعت، و لکن مرادشان این نیست.

* مراد از (انّ مقتضی النظر الدقیق خلاف ...) چیست؟

بیان یک اشکال دیگری است بر حضرات که قبلا توضیح داده شد.

* این اشکال چیست؟

اینست که: اگرچه هر دو نماز ظهر و جمعه واجب‌اند، لکن وجوبشان مقدّمی است از طرفی، امرهای مقدّمی، اعم از اینکه امر به مقدمه وجودی باشند مثل: امر به قطع مسافت جهت حج و یا اینکه امر به مقدّمه صحتی باشد مثل امر به وضوء جهت نماز و یا اینکه امر به مقدمات علمیه باشد که محل بحث ماست، عبادت درست کن نیستند، و لو اینکه امر شرعی باشند.

زیرا: هدف از این اوامر تنها توصّل است، به ویژه اگر مقدمه علمیه باشد، که نه تنها شرعی نیست بلکه ارشادی است و امر ارشادی قصد امتثال ندارد.

به عبارت دیگر:

اگرچه این دو نماز وجوب ظاهری دارند، لکن وجوبشان مقدمی و ارشادی است.

چرا؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۹۹

زیرا: انجامشان دفعا للعقاب المحتمل است.

- وجوب ارشادی، قابل نیت نیست، و حال آنکه در عبادات امر مولوی مورد نظر است که قابل نیت است.

یعنی: نمازی را که شما می‌خوانید باید امر مولوی آن را که أقیموا الصلاة است در نظر بگیرید و نه امر ارشادی آن را که أطیعوا اللّه و أطیعوا الرسول و اولو الامر است و قصد امتثال ندارد.

پس: عیبی که در کلام این حضرات است، تشریع و بدعت نیست، بلکه ارشادی بودن این وجوب ظاهری است که قابل امتثال و قابل نیّت نیست. پس این‌ها باید چه بکنند؟

باید وجوب واقعی را نیت بکنند، وجوب واقعی هم در احدهما می‌باشد که چگونگی نیت در آن را در طریق دوم تعلیم کردیم.

* پس مراد از (و ذکرنا ورود الاشکال من هذه الجهة ... الخ) چیست؟

اینست که:

۱- برخی از مقدّمات ذاتا عبادیت ندارند، مثل رفتن به بازار و یا قطع مسافت جهت حج، حتی پس از تعلّق امر مقدّمی به آنها.

۲- برخی از مقدمات هم ذاتا عبادت‌اند، مثل: وضو که پس از آمدن امر مقدّمی هم با همان عبادیتی که داشته مقدّمه نماز می‌شود. امّا عبادیت وضوء از راه این امر مقدمی حاصل نیامده است.

۳- برخی از مقدّمات نیز مورد بحث‌اند که آیا قبل از مقدمه شدنشان ذاتا عبادیت و رجحان دارند یا نه پس از مقدمه شدنشان، عبادیت می‌یابند مثل: تیمم.

* حاصل و نتیجه این مطلب چیست؟

مشکله‌ای است که در اینجا حاصل آمده است و آن اینست که: آیا تیمّم از عبادات است و باید به قصد قربت انجام شود یا نه؟

* این اشکال از کجا ناشی می‌شود؟

۱- از اینجا که رجحان ذاتی آن مشکوک است.

۲- امر مقدّمی هم که عبادت درست‌کن نیست.

پس: مشکل است بتوان تیمم را به قصد قربت انجام داد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۰۰

متن فإن قلت: یمکن إثبات الوجوب الشرعیّ المصحّح لنیّة الوجه و القربة فی المحتملین؛ لأنّ الأوّل منهما واجب بالإجماع و لو فرارا عن المخالفة القطعیّة، و الثانی واجب بحکم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعیّ الظاهریّ؛ فإنّ مقتضی الاستصحاب بقاء الاشتغال و عدم الإتیان بالواجب الواقعیّ وجوبه.

قلت: أمّا المحتمل المأتیّ به أوّلا فلیس واجبا فی الشرع لخصوص کونه ظهرا أو جمعة، و إنّما وجب لاحتمال تحقّق الواجب به الموجب للفرار عن المخالفة، أو للقطع بالموافقة إذا اتی معه بالمحتمل الآخر، و علی أیّ تقدیر فمرجعه إلی الأمر بإحراز الواقع و لو احتمالا.

و أمّا المحتمل الثانی فهو أیضا لیس إلّا بحکم العقل من باب المقدّمة. و ما ذکر من الاستصحاب، فیه- بعد منع جریان الاستصحاب فی هذا المقام؛ من جهة حکم العقل من أوّل الأمر بوجوب الجمیع و بعد الإتیان بأحدهما یکون حکم العقل باقیا قطعا؛ و إلّا لم یکن حاکما بوجوب الجمیع و هو خلاف الفرض-:

أنّ مقتضی الاستصحاب وجوب البناء علی بقاء الاشتغال حتّی یحصل الیقین بارتفاعه، أمّا وجوب تحصیل الیقین بارتفاعه فلا یدلّ علیه الاستصحاب، و إنّما یدلّ علیه العقل المستقلّ بوجوب القطع بتفریغ الذمّة عند اشتغالها، و هذا معنی الاحتیاط، فمرجع الأمر إلیه.

و أمّا استصحاب وجوب ما وجب سابقا فی الواقع أو استصحاب عدم الإتیان بالواجب الواقعیّ، فشیء منهما لا یثبت وجوب المحتمل الثانی حتّی یکون وجوبه شرعیّا إلّا علی تقدیر القول بالأصول المثبتة، و هی منفیّة کما قرّر فی محلّه[۴۲].[۴۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۹ ؛ ص۱۰۰

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۰۱

و من هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه و بين استصحاب عدم فعل الظهر و بقاء وجوبه على من شكّ فى فعله؛ فإنّ الاستصحاب بنفسه مقتض هناك لوجوب الإتيان بالظهر الواجب فى الشرع على الوجه الموظّف، من قصد الوجوب و القربة و غيرهما.

ثمّ إنّ بقيّة[۴۴] الكلام فى ما يتعلّق بفروع هذه المسألة تأتى فى الشبهة الموضوعيّة إن شاء اللّه تعالى.

*** ترجمه

(اشکال:)

اگر گفته شود: اثبات وجوب شرعی نیت وجه و قربت در محتملین ممکن است زیرا:

۱- محتمل اوّل (مثلاـ جمعه) از این دوتا (ظهر و جمعه)، واجب است بالاجماع و لو بخاطر فرار از مخالفت قطعیه (و یا حصول موافقت قطعیه)، باشد.

۲- و محتمل دوم واجب است به حکم استصحابی که اثبات‌کننده وجوب مولوی ظاهری است، چون که مقتضی استصحاب، بقاء اشتغال، عدم انجام واجب واقعی و بقاء وجوب واقعی است.

(پاسخ شیخ به اشکال فوق)

اشاره

به او می‌گوئیم:

۱- آن محتملی که ابتدا بجا آورده می‌شود مخصوصه (یعنی:) مما انّه ظهرا او جمعهٔ در شرع، واجب نیست، بلکه (اگر هم واجب باشد) یا بخاطر تحقّق واجب واقعی است که موجب فرار از مخالفت قطعیه است، به سبب انجام آن، و یا بخاطر حصول موافقت قطعیّه است، در صورتی که محتمل دیگر با آن بجای آورده شود.

به‌هرتقدیر: برگشت وجوب محتمل اوّل به احراز و تحصیل واقع است.

پس:

(این محتمل یک واجب مقدّمی است و نه یک واجب شرعی).

۲- و امّا محتمل دوّم نیز واجب نیست مگر به حکم عقل (آن‌هم) از باب مقدّمه علمیّه، و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۰۲

در آنچه از استصحاب در این (محتمل دوم)، گفته شد (البته) بعد از منع جریان استصحاب در باب اشتغال مورد اشکال است؛

۱- به دلیل حکم عقل به وجوب هر دو نماز از همان اوّل امر، و اینکه پس از انجام یکی از دو نماز قطعا حکم عقل (به وجوب دومی نیز) باقی است و الّا (اگر قرار باشد که پس از انجام احدهما به شک بیفتیم که آیا دومی واجب است یا نه؟)، عقل از اوّل حاکم به هر دو نمی‌بود و حال آنکه این خلاف فرض است (چون عقل از اول حکم به وجوب هر دو می‌کند).

۲- مقتضای استصحاب وجوب، بنا بر بقاء اشتغال تا یقین به فراغت از آن حاصل شود (یعنی مادام که یقین به فراغت از آن حاصل نشده باید اشتغال را استصحاب کنی و لذا مستصحب شما در اینجا بقاء الاشتغال است و نه وجوب محتمل دوم).

و امّا:

استصحاب دلالت نمی‌کند بر وجوب تحصیل یقین به فراغت از این اشتغال، بلکه دلالت می‌کند بر این وجوب عقلی که مستقل است به وجوب قطع به برائت ذمه یقینیّه، هنگام اشتغال یقینیّه به آن.

و این معنای احتیاط است پس بازگشت این مسئله به آن می‌باشد.

و امّا هیچ‌یک از:

استصحاب کردن وجوب چیزی که واقعا در گذشته واجب بوده است و یا استصحاب کردن عدم انجام واجب واقعی، اثبات نمی‌کند، وجوب محتمل دوم را، تا اینکه وجوب آن شرعی باشد.

مگر بنا بر قول به (جدیّت)، اصول مثبته، درحالی‌که این اصل مثبته عندنا منتفی است چنانکه در محل خودش تقریر شده است.

و از این تقریر تفاوت میان ما نحن فیه (یعنی استصحابات سه‌گانه) و میان استصحاب عدم انجام ظهر و بقاء وجوب ظهر بنا بر کسی که شک می‌کند در انجام آن، روشن شد. زیرا:

خود استصحاب در این مثال، مقتضی وجوب انجام ظهر است که در شرع واجب است آن‌طور که (مکلف)، از جهت قصد وجوب و قربت و غیر این دو بدان موظف شده است.

سپس:

بقیّه کلام در اموری است که متعلّق به فروعات این مسئله است که در شبهه موضوعیّه خواهد آمد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۰۳

تشریح المسائل

* مقدّمهٔ بفرمائید اشکال شیخ به طریقه و وجه اوّل چه بود؟

این بود که وجوب محتملین (ظهر و جمعه)، یک وجوب ظاهری، مقدمی، عقلی و ارشادی است و نه یک وجوب شرعی.

و لذا: نمی‌تواند قصد قربت و قصد وجه داشته باشد.

* با توجه به مقدّمه فوق بفرمائید حاصل گفتار مستشکل در (یمکن اثبات ...) چیست؟

اینست که:

ما می‌توانیم کاری کنیم که وجوب در کلا المشتبهین یعنی ظهر و جمعه، شرعی مولوی شده تا مصحّح قصد قربت و قصد وجه هم باشد.

یعنی: بتوانیم هر دو نماز را به قصد آن وجوب شرعی مولوی انجام دهیم، بدون اینکه تشریع لازم بیاید.

* جناب مستشکل راه درست کردن چنین وجوب شرعی چگونه است؟

در پاسخ به شما می‌گویم:

۱- احدهما یا محتمل اوّل و یا عملی را که ابتدا انجام می‌دهیم، چه ظهر باشد و یا جمعه بالاجماع واجب است.

- چیزی که واجب شد می‌شود واجب شرعی مولوی که باید انجام شود.

* چرا مدّعی هستید که محتمل اوّل بالاجماع واجب است؟

زیرا: موافق و مخالف چنین وجوبی را قبول دارند.

* آیا قبول موافق و مخالف در اینجا از یک حیث و جهت است؟

خیر،

- مخالف، از آن حیث وجوب محتمل اوّل را قبول دارد که:

الف: اگر آن را انجام ندهد مخالفت قطعیّه لازم می‌آید.

ب: مخالفت قطعیه معصیت است و حرام.

پس: برای فرار از معصیت و حرمت قطعیه باید آن را انجام داد.

- موافق، از آن حیث وجوب محتمل اوّل را قبول دارد که:

چون موافقت قطعیّه در علم اجمالی لازم است، باید آن را انجام داد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۰۴

به عبارت دیگر: برخی موافقت قطعیّه را در علم اجمالی واجب می‌دانند، برخی هم اگر آن را واجب نمی‌دانند لا اقل مخالفت قطعیّه را هم حرام می‌دانند.

به عبارت دیگر:

الف- هر دو گروه در اصل وجوب محتمل اوّل متفق‌اند، یعنی اصل وجوب آن اجماعی است.

ب- اجماع خود یک دلیل شرعی است.

پس: وجوب محتمل اوّل شرعی است بالاجماع.

حال می گوید:

الف- وجوب محتمل اوّل شرعی است.

ب- هر واجب شرعی مقرّب است.

پس: می‌توان به محتمل اوّل قصد قربت و قصد وجه نمود معیّنا و بلامانع.

۲- و امّا راه درست کردن وجوب شرعی در محتمل دوم اینست که بگوئیم:

نسبت به عمل (و یا نماز) دوّم که فی المثل ظهر باشد، شک دارم که واجب است یا نه واجب نمی‌باشد؟

در اینجا: استصحاب بقاء وجوب می گوید: محتمل دوم نیز واجب شرعی مولوی است.

پس: دومی را نیز به قصد وجوب و به قصد قربت می‌خوانیم.

به عبارت دیگر:

الف- استصحاب به برکت اخبار لا تنقض حجّت بوده و خود یک دلیل شرعی است.

ب- وجوب محتمل دوم به واسطه استصحاب درست شده

پس: وجوب محتمل دوم هم شرعی است و می‌توان آن را به قصد قربت و قصد وجه انجام داد.

* مراد مستشکل از (فانّ مقتضی الاستصحاب بقاء الاشتغال) چیست؟

اینست که: این استصحاب عبارتست از:

استصحاب بقاء اشتغال ذمّه، بدین معنا که قبل از انجام هریک از دو طرف، مکلّف مشغول به ذمّه بود، لکن پس از انجام محتمل اوّل شک در بقاء آن داریم.

پس: استصحاب می کنیم بقاء اشتغال ذمّه را، در نتیجه انجام محتمل دوّم نیز واجب می‌شود.

* مراد از (فان مقتضی الاستصحاب عدم الاتیان بالواجب الواقعی ...) چیست؟

یعنی: قبل از انجام هریک از دو محتمل، واجب واقعی انجام نشده بود. در نتیجه: پس از انجام محتمل اوّل شک می کنیم در بقاء آن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۰۵

پس: استصحاب می کنیم عدم انجام واجب واقعی را که در نتیجه: محتمل دوم نیز واجب می‌شود.

* پس مراد مستشکل از (و بقاء وجوبه) چیست؟

اینست که: پس از محتمل اوّل در وجوب واجب واقعی شک کردیم. در نتیجه: استصحاب می کنیم بقاء حکم وجوب واقعی را، پس محتمل دوّم واجب می‌شود که باید آن را انجام داد.

حاصل مطلب اینکه این‌ها می گویند:

ما کاری کردیم که بتوان به هریک از محتملین معیّنا و بخصوصه، قصد قربت و قصد وجه کرد، تشریع هم لازم نیاید.

یعنی: از این جهت نیز احتیاط در عبادات بلامانع است. پس: احتیاط واجب است.

* مراد از (امّا المحتمل المأتیّ به ... الخ) چیست؟

اینست که: آن محتمل را که شما اوّل انجام می‌دهی، و مدّعی اجماع بر وجوب شرعی آن هستی، وجوبش مقدّمی ارشادی است و نه شرعی مولوی.

یعنی: اجماع مزبور مثبت یک وجوب عقلی مقدّمی ارشادی است و نه درست‌کننده یک وجوب شرعی.

چرا؟ زیرا:

۱- آن عدّه‌ای که می گویند محتمل اوّل واجب است و باید آن را انجام داد نه از آن جهت است که نماز ظهر و یا جمعه بما هو هو و تعبّدا واجب است تا یک دلیل شرعی و کاشف از رأی معصوم باشد، بلکه از باب فرار از مخالفت قطعیّه و معصیت مولی که به حکم عقل در علم اجمالی حرام است آن را واجب می‌داند.

پس: انجام محتمل اوّل مقدمه است بر عدم مخالفت قطعیّه

۲- و آن عده‌ای که می گویند باید محتمل اوّل مثلا جمعه را انجام داد، نه از آن جهت است که نماز جمعه و یا ظهر بما انه جمعه و یا ظهر، تعبّدا واجب است و حجت شرعی، بلکه از آن جهت است که اگر پس از آن نماز ظهر را خواندی موافقت قطعیّه حاصل شود، چرا که موافقت قطعیه را در علم اجمالی لازم می‌دانند.

پس: این محتمل، از این جهت هم که انجام شود، باز یک واجب مقدّمی است.

۳- چنانکه برخی نیز گفته‌اند محتمل اوّل حال چه ظهر و چه جمعه را بخوانند بخاطر اینکه دلیل خارجی یعنی اجماع قائم شده بر اینکه در مورد علم اجمالی نمی‌توان بطور کلّی شانه از زیر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۰۶

بار تکلیف خالی نمود.

بنابراین: احدی از علما نگفته است که محتمل اوّل چه ظهر باشد و یا جمعه بما انّه ظهر و یا جمعه واجب است.

بلکه یکی بخاطر فرار از مخالفت قطعیّه گفته است واجب است و یکی بخاطر حصول موافقت قطعیه و یکی دیگر به سبب دلیل خارجی، و این‌ها همه از باب مقدّمه است.

حال: اگر چنین باشد، اجماع در اینجا فاقد ارزش است، و باید به مناطها دقت و توجّه شود.

یعنی: بالجمله تعبدی در کار نیست، بلکه هدف احراز واقع است.

به عبارت دیگر:

۱- واجب در اینجا مقدّمی ارشادی است نه مولوی شرعی

۲- واجب مقدّمی هم نه قصد قربت دارد و نه قصد وجه.

* پس مراد از (و امّا المحتمل الثّانی فهو ایضا لیس الّا بحکم العقل ...) چیست؟

دو پاسخ شیخ است نسبت به محتمل ثانی که گفتند به برکت استصحابات سه‌گانه واجب شرعی درست می‌شود، و لذا می‌فرماید:

۱- اشتغال استصحاب ندارد، چرا که حاکم به اشتغال عقل است.

یعنی: پس از حکم عقل به اشتغال، دیگر شکی پیش نمی‌آید تا نیاز به استصحاب باشد.

به عبارت دیگر: قبل از اینکه یکی از دو محتمل یعنی ظهر و جمعه را بجای آوری، شک داشتید که ظهر واجب است یا جمعه؟

در این حال عقل به شما می‌گوید توئی که اجمالا می‌دانی یکی از این دو محتمل واجب است اشتغال به ذمّه داری، لکن اشتغال به ذمّه یقینیّه، دفعا للعقاب المحتمل برائت یقینیه می‌خواهد.

پس: هم باید ظهر را بخوانی و هم جمعه را.

حال: پس از اینکه عقل می‌گوید باید هر دو را بجا بیاوری، چگونه شما پس از انجام احدهما، شک می‌کنید که آیا دوّمی واجب است یا نه؟ و دست به استصحاب می‌زنید، مگر عقل انجام هر دو نماز را برای شما معیّن نکرد؟

آیا اگر کسی به شما بگوید: باید پنج شنبه و جمعه هر ماه را روزه بگیرید شما پس از روزه گرفتن در روز پنج شنبه، نسبت به روزه گرفتن در روز جمعه شک می‌کنید؟ آیا چنین شکی بی‌معنا نیست.

در اینجا نیز، عقل دفعا للعقاب المحتمل، حکم می‌کند که هم باید ظهر را بخوانی و هم جمعه را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۰۷

پس: معنا ندارد که پس از انجام احدهما نسبت به انجام دوّمی شک بکنی.

در نتیجه: استصحاب الاشتغال بی‌معنا بوده و مفهومی ندارد.

به عبارت دیگر: همان عقلی که از اول امر، از باب دفع عقاب محتمل، و از باب مقدمه علمیه و از باب اشتغال یقینی حکم کرد به وجوب هر دو محتمل.

همان عقل پس از انجام محتمل اوّل هم حاکم است و تردیدی در حکم خودش ندارد تا نوبت به استصحاب برسد.

پس: اگر شما بگوئید که پس از انجام محتمل اوّل، حکم عقل باقی نیست، از فرض بحث خارج شده‌اید و خلاف فرض حرکت می‌کنید.

خلاصه اینکه: عقل در اینجا یک حرف دارد و آن اینست که: اشتغال یقینی، مستدعی فراغت یقینی است.

۲- تمامی این استصحابات اصل مثبت بوده و مقارن عقلی اتفاق را ثابت می‌کنند و نه اثر شرعی را، مضافا به اینکه اصل مثبت عندنا حجّت نیست.

زیرا شما:

- استصحاب می‌کنید عدم اتیان و یا بقاء وجوب و یا بقاء اشتغال را، لکن نتیجه می‌گیرید وجوب محتمل دوّم را.

حال سؤال ما اینست که: استصحاب اشتغال، چه ربطی دارد به وجوب محتمل ثانی

به عبارت دیگر: شما اشتغال را استصحاب می‌کنید و نه وجوب محتمل ثانی را.

بله، وجوب محتمل دوّم لازمه عقلی، استصحاب اشتغال است و نه شرعی.

وقتی استصحاب می‌کنید اشتغال را، لازمه عقلی آن اینست که: باید محتمل دوم را بجا آوری تا اشتغال یقینی شما تبدیل شود به فراغت یقینیّه.

پس: محتمل دوم خودش مورد استصحاب واقع نمی‌شود، آنچه استصحاب می‌شود اشتغال است و وجوب محتمل دوّم لازمه عقلی آن می‌باشد.

امّا: کرارا گفته شد که استصحاب نمی‌تواند اثبات‌کننده لوازمات عقلیه باشد.

چرا؟

زیرا: اصل مثبت است و اصل مثبت عندنا حجّت نیست.

به عبارت دیگر: آنچه را که ما استصحاب می‌کنیم باید اثر شرعی داشته باشد و نه اثر عقلی و حال آنکه این وجوب محتمل ثانی، اثر عقلی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۰۸

- در واقع این وجوب با ضمیمه علم اجمالی به وجوب احدهما درست می‌شود.

پس: بجای استصحاب باید پناه ببرید به حکم عقل که از اوّل گفت: باید هر دو را انجام بدهی، چرا که اشتغال یقینیّه، مستدعی فراغت یقینیه است. حاصل و خلاصه پاسخ شیخ اینست که:

۱- اشتغال قابل استصحاب نیست، چرا که به حکم عقل است.

۲- حکم عقل از اوّل این بود که باید هر دو را بجای آوری چرا که اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیه است.

۳- در انجام این حکم عقل، شکی لازم نمی‌آید تا شما نیازمند به استصحاب باشید.

پس: وجوب محتمل ثانی نسبت به بقاء اشتغال یک اثر عقلی است و نه یک اثر شرعی، چرا که استصحاب اشتغال در محتمل ثانی جاری نمی‌شود.

به عبارت دیگر: محتمل ثانی واجب است به حکم عقل و نه به حکم استصحاب.

* تکلیف استصحاب دوم حضرات یعنی استصحاب وجوب ما وقع واقعا چه می‌شود؟

در ابتدا جهت تبیین مسأله مورد بحث از آنها می‌پرسیم که:

اگر به شما خبر دهند که یکی از دو نفر زید و عمر که در مسافرت بوده‌اند در اثر تصادف مرده‌اند. و شما استصحاب کنید عدم مرگ یعنی حیات و زنده بودن زید را لازمه عقلی این استصحاب چیست چه پاسخ می‌دهید؟

باید بگویند اینست که: عمر مرده است.

از آنها می‌پرسیم که عمر مرده است، اثر شرعی حیات زید است یا اثر عقلی حیات زید؟

خواهند گفت: اثر عقلی است و نه اثر شرعی، یعنی شرع نگفته است که عمر مرده است، بلکه لازمه عقلی حیات زید است.

حال از آنها سؤال می‌کنیم که:

اگر شما یکی از دو محتمل را بجا آورده‌ای و در عین حال هنوز واجب واقعی باقی است لازمه عقلی آن چیست؟

باید بگوید اینست که: محتمل دوّم واجب است و باید آن را بجای آورم. در اینجا به آنها می‌گوئیم:

در ما نحن فیه نیز شما یک عمل را بجای آورده‌ای، لکن در عین حال می‌گوئی واجب واقعی باقی است، عقل به تو می‌گوید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۰۹

- واجب واقعی همان محتمل دومی است، که لازم الاتیان است.

پس:

۱- این وجوب یک اثر عقلی است.

۲- اثر عقلی، اصل مثبت است.

اصل مثبت هم حجّت نیست.

و امّا اینکه گفتند:

استصحاب می‌کنیم عدم انجام واجب واقعی را، به آنها می‌گوئیم: پس واجب واقعی محتمل ثانی است.

سپس: از آنها می‌پرسیم این یک اثر عقلی است و یا شرعی؟

خواهند گفت: یک اثر عقلی.

به آنها می گوئیم: استصحاب نسبت به اثر عقلی اصل مثبت است و حجت نیست.

حاصل بحث اینکه:

وجوب محتمل ثانی نسبت به مستصحبات سه گانه از باب لوازم عقلیه است، درحالی که استصحاب اثبات کننده لوازم عقلیّه نمی‌باشد.

* مراد از (و من هنا ظهر الفرق بین ما نحن فیه و بین استصحاب عدم فعل الظهر ...) چیست؟

بیان تفاوت میان استصحابات سه گانه مذکور است با مواردی که ما به واسطه استصحاب وجوب شرعی عملی را بدست می آوریم و در تأیید این مطلب مثالی می‌آورد که استصحاب جاری است، اثر شرعی هم دارد و اصل مثبت هم نمی‌باشد، و آن اینست که:

فی المثل: شما می‌دانید که ظهر و عصر واجب است، چنانکه هر روز به استثنای روزهای جمعه، ظهر و عصر می‌خوانید، لکن مقداری به غروب مانده شک می کنید که آیا ظهر و عصرم را خوانده‌ام یا نه؟ استصحاب می کنید بقاء وجوب ظهر و عصر را.

یعنی می گویید:

اوّل وقت که ظهر و عصر بر من واجب بود، اکنون شک دارم و نمی‌دانم که آیا این واجب باقی است یا نه؟ در اینجا:

یا استصحاب می کنید وجوب ظهر را و یا استصحاب می کنید عدم الاتیان را

در نتیجه: ظهر یا عصر یا هر دو می‌شود واجب شرعی مولوی.

* جناب شیخ چه تفاوتی میان این استصحاب با آن استصحابات سه گانه وجود دارد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۱۰

در آن استصحابات سه گانه، مستصحب شما یک چیز بود و وجوب محتمل دوم چیز دیگری

یعنی: وجوب محتمل دوم از لوازم عقلی استصحاب بود و نه مستصحب آن و حال آنکه در این استصحاب، خود وجوب ظهر و یا عدم الاتیان آن مورد استصحاب است.

به عبارت دیگر: ظهر یا عصر خودش مستصحب است، نه اینکه اثر عقلی استصحاب باشد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۱۱

متن المسألهٔ الثانیهٔ ما إذا اشتبه الواجب فی الشریعهٔ بغیره[۴۵] من جههٔ إجمال النصّ

بأن یتعلّق التکلیف الوجوبیّ بأمر مجمل، کقوله: «ائتنی بعین»، و قوله تعالی:

حافِظُوا عَلَی الصَّلَواتِ وَ الصَّلاهِٔ الْوُسْطی[۴۶]، بناء علی تردّد الصلاهٔ الوسطی بین صلاهٔ الجمعهٔ کما فی بعض الروایات[۴۷] و غیرها کما فی بعض آخر[۴۸].

و الظاهر: أنّ الخلاف هنا بعینه الخلاف فی المسألهٔ الاولی، و المختار فیها هو المختار هناک، بل هنا أولی؛ لأنّ الخطاب هنا تفصیلا متوجّه إلی المکلّفین، فتأمّل.

و خروج الجاهل لا دلیل علیه؛ لعدم قبح تکلیف الجاهل بالمراد من المأمور به إذا کان قادرا علی استعلامه من دلیل منفصل، فمجرّد الجهل لا یقبّح توجیه[۴۹] الخطاب.

و دعوی: قبح توجیهه إلی العاجز عن استعلامه تفصیلا القادر علی الاحتیاط فیه بإتیان المحتملات، أیضا ممنوعهٔ؛ لعدم القبح فیه أصلا.

و ما تقدّم من البعض- من منع التکلیف بالمجمل؛ لاتّفاق العدلیّهٔ علی استحالهٔ تأخیر البیان- قد عرفت منع قبحه أوّلا، و کون الکلام فیها عرض له الإجمال ثانیا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۱۲

ترجمه

مسئله دوم: (اشتباه واجب به غیر واجب به دلیل اجمال نصّ)

اشاره

مسئله دوّم: در جائی است که واجب در شریعت به دلیل اجمال نص مشتبه می‌شود با غیر واجب، به اینکه: تعلّق می‌گیرد تکلیف وجوبی به یک امر مجمل و نامعلومی، مثل این سخن مولی به عبدش که: ایتنی بعین، و مثل این سخن خدای تعالی که:

حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَ الصَّلاةِ الْوُسْطى.

بنا بر اینکه مردد است میان نماز ظهر و نماز جمعه، چنانکه در برخی روایات آمده و غیر جمعه چنانکه در برخی دیگر از روایات آمده است.

ظاهر اینست که: اختلاف در این مسئله عینا اختلاف در فقدان نصّ است و مختار ما در اینجا همان مختار ما در آنجاست، بلکه در اینجا احتیاط اولی از آنجاست. زیرا خطاب در این فرض، بطور تفصیلی متوجّه مکلفین است، پس بیندیش.

و دلیلی بر خارج شدن جاهل وجود ندارد، چون که تکلیف جاهل به هدف از مأمور به، قبحی ندارد، وقتی قادر بر معلوم کردن آن است از طریق دلیل منفصل.

پس: مجرد جهل، توجه خطاب را به او تقبیح نمی‌کند.

و این ادّعا که قبیح است توجه خطاب مجمل بر کسی که عاجز از استعلام تفصیلی آن است و لکن بنا بر احتیاط در آن به واسطه انجام این محتملات قادر است، نیز، ممنوع است، چرا که اصلا قبحی در آن نیست.

و نسبت به آنچه از برخی (یعنی محقق قمی) گذشت مبنی بر اینکه خطاب به مجمل قبیح است به دلیل اجماع امامیّه بر قبیح بودن اجمال الخطاب و تأخیر البیان از وقت حاجت، متوجه شدی که قبح آن؛ (در صورت تمکّن از تحصیل علم و یا در صورت تمکّن از احتیاط است) اوّلا درحالی که کلام در چیزی است که اجمال عارض برآن شده است و نه در مجمل ذاتی. ثانیا

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۱۳

تشریح المسائل

* دوّمین مسئله از مسائل چهارگانه علم اجمالی و شبهه وجوبیّه و دوران بین المتباینین چیست؟

اینست که: منشا شبهه اجمال نصّ است، فی المثل:

۱- مولائی به عبدش می‌گوید: ائتنی بعین.

در اینجا: کلمه عین، مشترک لفظی بوده و مخاطب نمی‌داند که مراد مولی از عین طلاست یا نقره؟

۲- و یا خدای تعالی فرموده: حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَ الصَّلاةِ الْوُسْطى.

در اینجا نیز عبد نمی‌داند که مراد از نماز وسطی، ظهر است یا جمعه؟

زیرا: در برخی روایات از صلاة وسطی تعبیر به ظهر و در برخی تعبیر به جمعه شده است.

* مراد از (و الظّاهر: ان الخلاف هنا بعینه الخلاف فی المسألة الاولی ...) چیست؟

اینست که: کلام در اینجا همان کلام در مسئله سابق است، یعنی: هرچه در مسئله اوّل یعنی مسأله فقدان نصّ گفته شد در اینجا نیز همان گفته می‌شود.

* در آنجا چه مطلبی گفته شد؟

گفته شد:

۱- برخی فقهاء گفته‌اند: موافقت قطعیه واجب است، پس باید هر دو را بجا آوری

۲- برخی هم گفته‌اند که: موافقت قطعیه واجب نیست، بلکه موافقت احتمالیه کافی است

یعنی: یکی را انجام بده و یکی را رها کن، در اینجا نیز می‌گویند موافقت احتمالیّه کافی است

۳- برخی هم گفته‌اند که علی القاعده، مخالفت قطعیّه جایز است و لکن دلیل خارجی قائم شده بر اینکه نباید بطور کلّی شانه از زیر بار تکلیف خالی کنی، در اینجا نیز همان را می‌گوید.

پس: الکلام و الکلام.

- سپس می‌فرماید: مختار ما در مسئله فقدان نصّ، موافقت قطعیّه بود، در اینجا نیز مختار ما وجوب موافقت قطعیّه است.

و به عبارت دیگر: اگر در مسئله فقدان نص موافقت قطعیه واجب شد در مسئله اجمال نصّ بطریق اولی واجب است. چرا؟

زیرا: در مسأله فقدان نص، از اوّل نصّ مردّد بود و ما نمی‌دانستیم که خطاب صادره از مولی چیست؟ و حال آنکه در این مسئله خطاب تفصیلی و معین داریم که همان (صلّ الوسطی)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۱۴

می‌باشد، گرچه مفهومش مردد است.

پس: در این مسئله بطریق اولی باید احتیاط نمود

* پس مراد از (فتأمّل) چیست؟

اینست که: اولویتی در کار نمی‌باشد، چونکه تردّد یک خطاب میان دو مفهوم نیز برمی‌گردد به تردّد خطابین.

امّا: اگر اولویت هم نباشد که نیست، لکن مساوات قطعی است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۱۵

متن ثمّ إنّ المخالف فی المسألة ممّن عثرنا علیه، هو الفاضل القمّی قدّس سرّه[۵۰] و المحقّق الخوانساری[۵۱] فی ظاهر بعض کلماته، لکنّه قدّس سرّه وافق المختار فی ظاهر بعضها الآخر، قال فی مسألة التوضّؤ بالماء المشتبه بالنجس- بعد کلام له فی منع التکلیف فی العبادات إلّا بما ثبت من أجزائها و شرائطها- ما لفظه:

نعم، لو حصل یقین بالتکلیف بأمر و لم یظهر معنی ذلک الأمر، بل یکون متردّدا بین امور، فلا یبعد القول بوجوب تلک الامور جمیعا حتّی یحصل الیقین بالبراءة[۵۲] انتهی.

و لکنّ التأمّل فی کلامه یعطی عدم ظهور کلامه فی الموافقة؛ لأنّ الخطاب المجمل الواصل إلینا لا یکون مجملا للمخاطبین، فتکلیف المخاطبین بما هو مبیّن، و أمّا نحن معاشر الغائبین فلم یثبت الیقین بل و لا الظنّ بتکلیفنا بذلک الخطاب، فمن کلّف به لا إجمال فیه عنده، و من عرض له الإجمال لا دلیل علی تکلیفه بالواقع المردّد؛ لأنّ اشتراک غیر الغائبین فی ما یتمکّن من العلم به عین الدعوی

فالتحقیق: أنّ هنا مسألتین:

إحداهما: أنّه[۵۳] إذا خوطب شخص بمجمل هل یجب علیه الاحتیاط أو لا؟

الثانیهٔ: أنّه إذا علم تکلیف الحاضرین بأمر معلوم لهم تفصیلا، و فهموه من خطاب هو مجمل بالنسبهٔ إلینا معاشر الغائبین، فهل یجب علینا تحصیل القطع بالاحتیاط بإتیان ذلک الأمر أم لا؟ و المحقّق[۵۴] حکم بوجوب الاحتیاط فی الأوّل دون الثانی.

فظهر من ذلک: أنّ مسألهٔ إجمال النصّ إنّما یغایر المسألهٔ السابقهٔ- أعنی عدم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۱۶

النصّ- فیما فرض خطاب مجمل متوجّه إلی المکلّف؛ إمّا لکونه حاضرا عند صدور الخطاب، و إمّا للقول باشتراک الغائبین مع الحاضرین فی الخطاب.

أمّا إذا کان الخطاب للحاضرین و عرض له الإجمال بالنسبهٔ إلی الغائبین، فالمسألهٔ من قبیل عدم النصّ لا إجمال النصّ، إلّا أنّک عرفت أنّ المختار فیهما وجوب الاحتیاط، فافهم.

*** ترجمه سپس بدان که:

مخالف در این مسئله (یعنی: وجوب الاحتیاط فی المتباینین)، همان محقّق قمی است که پاسخ او را قبلا دادیم و محقق خوانساری است در ظاهر برخی از عباراتش، لکن او موافقت کرده است با مختار ما (که احتیاط را واجب می‌دانیم)، در ظاهر برخی دیگر از عباراتش، چنانکه در مسأله وضو گرفتن با آب دو ظرف مشتبه، پس از اینکه قائل به منع تکلیف در عبادات شده است. مگر آن مقدار از اجزاء و شرایط که معیّن شده است، کلامش به اینجا رسیده است که:

بله، اگر مکلّف یقین حاصل کند به تکلیف به امری، لکن معنای آن امر را (برای او) روشن نشود، بلکه مردّد میان چند امر باشد، پس قول به وجوب همه اطراف آن امر (یعنی: احتیاط)، بعید نمی‌باشد، تا اینکه (برای او) یقین به برائت حاصل شود. (و لذا ظاهر این کلام نشان می‌دهد که جناب خوانساری نیز در اجمال نصّ احتیاطی هستند).

امّا تأمّل و دقت در کلام محقّق خوانساری عدم ظهور آن را در موافقت می‌فهماند زیرا این خطابات مجمله‌ای که بدست ما رسیده، بر مخاطبین خودش مجمل نمی‌باشد پس تکلیف مخاطبین از آن جهت که مخاطب (بوده‌اند)، معیّن است (و نه مجمل) درحالی‌که برای ما موجودین که معاشر با معدومین هستیم، یقین و بلکه ظنّ به تکلیفمان نسبت به این خطابات پیدا نکرده‌ایم (یعنی که ما نه یقینا و نه ظنّا مشمول این‌گونه خطابات نیستیم).

پس کسی که مکلّف شده است به این خطابات، خطاب نزد او مجمل نبوده، و کسی که اجمال بر او عارض شده (یعنی ما که در زمان خطاب غایب بوده‌ایم)، دلیلی بر مکلّف بودن او نسبت به واقع مردّد وجود ندارد.

زیرا: شریک بودن مخاطبین با غیر مخاطبین، در جائی که قادر به علم بدان نمی‌باشند عین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۱۷

دعوی است (که آیا ما در خطابات با آنها شریک هستیم یا نه؟).

پس: تحقیق اینست که: در اینجا (یعنی اجمال الخطاب) دو مسئله وجود دارد:

۱- یکی از دو مسئله اینست که:

اگر شخص مخاطب شد به خطاب مجمل، آیا احتیاط بر او واجب است یا نه؟

۲- مسأله دوم اینست که:

وقتی تکلیف حاضرین به یک امر معلومی تفصیلا روشن شد، و آن تکلیف را از آن خطابی فهمید که نسبت به ما (حاضرینی که) معاشر غائبین هستیم، مجمل است، آیا تحصیل قطع به احتیاط، به واسطه انجام آن امر، بر ما واجب است یا نه؟ درحالی‌که محقق خوانساری که حکم نمود به وجوب احتیاط در (مسأله) اوّل است (اعم از مجمل ذاتی و یا عرضی) و نه (در مسئله) دوّمی (و حال

آنکه آنچه مورد بحث ماست اجمال مسامحی است).

از این توضیحات روشن شد که مسأله اجمال نص (که در اینجا مطرح شد)، با مسأله قبلی (یعنی فقدان نصّ) در آنچه به عنوان خطاب مجملی که متوجّه مکلّف است فرض شد، مغایر و جدا می‌شود؛

- یا از این جهت که مکلّف هنگام صدور خطاب حاضر بوده است، و یا از این جهت که حاضرین با غائبین در خطاب شریک‌اند.

و امّا اگر خطاب مربوط به حاضرین باشد، ولی اجمال نسبت به غائبین برآن عارض شده؛ پس مسئله از قبیل (مسأله) عدم نصّ است و نه اجمال نصّ (و اگر اجمال نصّ نامیده شده از روی تسامح است).

و لکن شما متوجه شدید که مختار ما در این دو مسئله چه فقدان نص و چه اجمال نصّ، وجوب احتیاط است.

***

تشریح المسائل

* مراد از (ثمّ انّ المخالف فی المسألهٔ ... الخ) چیست؟

اینست که: مخالفین در این مسئله یعنی وجوب موافقت قطعیه در اجمال نصّ، یکی میرزای قمی (ره) است و دیگری جناب محقق خوانساری در برخی از کلماتش.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۱۸

* جناب قمی نظرش چیست؟

می‌فرماید: در دوران الاجمال بین المتباینین، احتیاط واجب نیست.

به عبارت دیگر: همانند مسئله فقدان نصّ موافقت احتمالیه کافی است، بدین معنا که برخی محتملات را انجام بده کفایت می کند.

فی المثل: وقتی نمی‌دانی مراد از صلاهٔ الوسطی، ظهر است یا جمعه؟ یکی از آن دو را بجا بیاور و دیگری را رها کن کفایت می کند.

* دلیل جناب قمی در اثبات این مدّعا چیست؟

همان است که در مسأله فقدان نصّ آورد و آن این بود که:

۱- اگر علم اجمالی مؤثر باشد، مستلزم تکلیف به مجمل است.

۲- تکلیف به مجمل مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت است.

۳- تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است.

۴- قبیح از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

پس: چنین تکلیفی از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

* پاسخ جناب انصاری به دلیل مذکور چیست؟

می‌فرماید:

اوّلا: خطاب بالمجمل در صورتی که مکلّف دسترسی به تحصیل علم داشته باشد قبیح نمی‌باشد.

به عبارت دیگر: تکلیف جاهلی که قادر بر مراجعه به منابع و تحصیل علم تفصیلی و امتثال تفصیلی باشد قبحی ندارد بلکه متعارف و عقلائی است.

یعنی: وقتی مولی عبدش را به امر مجملی فرمان داد و عبد می‌تواند مراد مولی را از خارج تفصیلا بدست آورد، بلا شک، خطاب

مجمل در چنین جائی فاقد اشکال است.

ثانیا: خطاب بالمجمل در صورت تمکن از احتیاط نیز که محل بحث ما می‌باشد بلا اشکال است.

به عبارت دیگر:

تکلیف بر جاهلی که قادر بر تحصیل علم تفصیلی نیست و لکن قادر بر احتیاط هست و می‌تواند همه محتملات را انجام دهد، نیز قبیح نیست زیرا در این صورت تکلیف بما لا یطاق نیست تا که قبیح باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۱۹

بله: خطاب بالمجملی که مکلّف امکان احتیاط در آن را ندارد قبیح است و لکن محلّ بحث ما این نیست، بلکه محل بحث ما آن خطاب مجملی است که احتیاط در آن ممکن است.

مثل: صلاة الوسطی، که می‌توان نسبت به آن‌هم ظهر را خواند و هم جمعه را.

* آخرین پاسخ شیخ به دلیل مذکور چیست؟

می‌فرماید: به فرض که خطاب مجمل قبیح باشد، و لکن در صورتی قبیح است که خطاب از اوّل مجمل باشد، و حال آنکه این خطاباتی که امروز ما به عنوان خطابات مجمل روی آن بحث می‌کنیم از روز اول مجمل نبوده‌اند، بلکه بعدها در اثر عواملی حالت اجمال به خود گرفته است، و لذا جا ندارد که شما بگوئید:

- الخطاب المجمل و تأخیر البیان عن وقت الحاجة، قبیح علی المولی

پس: جناب قمی، دلیلی که شما آوردید، فاقد مجری می‌باشد.

* مراد از (قال فی مسألة التّوضّؤ بالماء المشتبه بالنّجس، بعد ...) چیست؟

اشاره به مخالف دیگر یعنی محقق خوانساری است که در ظاهر عباراتش با ما اظهار موافقت کرده، و در مورد اجمال الخطاب فرموده است که احتیاط واجب است.

فی المثل: در وضو ساختن با آب مشتبه به نجس، در دو ظرفی که اجمالا می‌دانیم یکی از آن دو نجس است می‌فرماید:

وظیفه ما اینست که از هر دو اجتناب کرده و با هیچ‌یک وضو نگیریم و لکن به مناسبتی بحث را برده است به آنجائی که می‌گوید:

ما در باب عبادات مکلّف به انجام آن اجزاء و شرایطی هستیم که به دلائل معتبر برای ما ثابت شده است، لکن نسبت به ما زاد برآن مکلّف نیستیم.

یعنی: نسبت به اجزاء و شرایطی که ثابت نشده و مشکوک‌اند تکلیفی نداریم.

فی المثل: در جائی که شک کنیم آیا نماز ۹ جزئی واجب است و یا ۱۰ جزئی، مکلّف به همان نماز ۹ جزئی بوده و نسبت به آن جزئی که ثابت نشده و مشکوک است تکلیفی نداریم.

یعنی: در اقلّ و اکثر ارتباطی، اقلّ را که قدر متیقّن است، بجا می‌آوریم و در اکثر که مشکوک است، برائت جاری می‌کنیم، که در آینده، روی آن بحث خواهد شد.

* پس مراد از (نعم، لو حصل یقین بالتکلیف بامر و لم یظهر معنی ذلک الامر، بل ...) چیست؟

اینست که جناب خوانساری پس از آن بحث را برده است به جائی که می‌فرماید:

بله، اگر در موردی یقین حاصل کنیم که نسبت به فلان امر تکلیف داریم و لکن معنا و مفهوم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۲۰

آن برای ما روشن نیست، بلکه میان دو یا چند امر مردّد است بعید نیست که ما در اینجا قائل به احتیاط شده، حکم به لزوم انجام همه اطراف شبهه کنیم، تا اینکه یقین به برائت ذمّه حاصل کنیم.

فی المثل: اگر مولی به عبدش امر کند و بگوید: صلّ الوسطی، و عبد نداند که منظور از وسطی ظهر است و یا جمعه؟ می‌توان احتیاطی شد و گفت: هم ظهر واجب است و هم جمعه.

سپس می‌فرماید: کلام محقق خوانساری ظاهرا با ما موافق است.

* پس مراد از (و لكنّ التّأمّل فی كلامه يعطی عدم ظهور كلامه فی الموافقة ...) چیست؟

بیان جناب شیخ است مبنی بر اینکه:

بعد از کمی تأمّل در می‌یابیم که خیر، مورد بحث جناب خوانساری با موردی که محلّ بحث ماست فرق دارد، و ایشان در اجمال نصّ در متباینین با ما موافق نیست.

* قبل از توضیح مطلب اخیر بفرمائید آیا خطابات شفاهی قرآن و یا عموم خطابات آن به مشافهین یعنی موجودین حاضرین اختصاص دارد و یا شامل غائبین و معدومین الی یوم القیامه هم می‌شود؟

در پاسخ به این سؤال دو نظریه عمده وجود دارد:

۱- فقهاء شیعه بالاتفاق و علمای عامّه اکثرا برآنند که خطابات مزبور یعنی: افعل‌ها و لاتفعل‌ها به موجودین و حاضرین در زمان خطاب اختصاص دارد، و شامل معدومین و غائبین در زمان نزول وحی نمی‌شود.

یعنی: اشتراک ما در این روزگار با مسلمانان صدر اسلام در بایدها و نبایدها، از راه مخاطب بودن به این خطابات نیست، بلکه از راه اجماع و ضرورت است.

و ما زمانی مکلّف به آن تکالیف هستیم که شرایط ما با آنها یکسان باشد بدین معنا که:

حاضرین در زمان خطاب علم تفصیلی به مورد افعل و یا لا تفعل داشته‌اند، پس: باید برای ما نیز علم تفصیلی حاصل شود و الا معلوم نیست که ما و آنها تکالیف یکسان داشته باشیم، که جناب شیخ نیز این قول را برگزیده است.

۲- برخی از اهل سنت برآنند که خطابات قرآنیه تعمیم داشته و شامل همه افراد انسانی در همه اعصار و امصار می‌شوند.

* مقدّمة بفرمائید که اجمال الخطاب را چند جور می‌توان تصوّر کرد؟

چهار نوع تصوّر می‌شود:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۲۱

۱- یکی اجمال الخطاب ذاتی تعمّدی و آن عبارتست از اینکه:

خطاب صادره از شارع، از همان روز اوّل مجمل بوده و مولی در هنگام خطاب تعمدا اجمال‌گوئی کرده چرا که مصلحت در این بوده است که مراد شارع بطور مبیّن القاء نشود.

فی المثل: مولی می‌دانست که اگر بگوید: صلّ الوسطی، مخاطب نمی‌فهمد که وسطی چیست و لذا از روی عمد گفت: صلّ الوسطی تا او نداند که ظهر است و یا جمعه.

نکته:

الف: معنای این مطلب اینست که: علم تفصیلی در این مورد شرط نیست.

ب: در این فرض یعنی در جائی که اجمال الخطاب تعمّدی است، جناب قمی و محقّق خوانساری احتیاط را واجب می‌دانستند.

البته، جناب قمی نهایتا فرمود که این صرف فرض است و واقعیت خارجی ندارد، چرا که چنین چیزی برای ما قابل اثبات نیست.

۲- اجمال الخطاب ذاتی اتفاقی، و آن عبارتست از اینکه:

خطاب صادره از شارع از همان زمان خطاب اجمال داشته و مخاطبین هم مراد از خطاب را نفهمیده‌اند.

منتهی، شارع تعمّدی بر اجمال‌گوئی نداشته، بلکه تصورش این بوده که مخاطب مفهوم خطابش را خواهد فهمید و لکن مخاطب از

روی اتفاق و یا تصادف متوجّه مراد و منظور او نشد.

نکته: فرض مزبور نیز ملحق به فرض اوّل است، چرا که اساسا نسبت به شارع چنین چیزی قابل تصوّر نیست، اگرچه نسبت به موالی عرفیّه متصوّر است که مورد بحث ما نمی‌باشد.

۳- اجمال الخطاب عارضی و آن عبارتست از اینکه:

خطاب صادره از جانب شارع در هنگام صدور برای مخاطب روشن بود و لکن بعدها در اثر عروض عوارض و یا بروز موانع برای امثال ما که در مجلس خطاب نبودیم مجمل شده است، و حال آنکه این خطابات شامل ما نیز می‌شود.

نکته:

سه فرض مزبور بر این اساس است که خطابات قرآنیه شامل معدومین هم می‌شوند که از نظر ما درست نیست.

۴- اجمال الخطاب تسامحی و آن عبارتست از اینکه:

خطابی که اکنون بدست ما رسیده مجمل است و لکن اساسا ما مخاطب به آن نیستم، بدین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۲۲

خاطر، اگر نام آن را نسبت به ما اجمال الخطاب گذاشته‌اند یک نوع مسامحه و توسّع در عبارتست و الا اساسا خطاب شامل ما نمی‌شود.

در نتیجه: چنین خطابی بازگشتش به فقدان خطاب است.

* حاصل و نتیجه این تصوّرات در اجمال الخطاب چیست؟

تصوّر اوّل یعنی اجمال الخطاب تعمدی که طبق گفته خود محقق قمی صرف فرض بود، و لذا باقی می‌ماند فروض ۲، ۳ و ۴ که باید گفت:

مورد بحث جناب خوانساری در تصوّر ۲ و ۳ می‌باشد که محل بحث ما نیست، مورد بحث ما در قسم چهارم است.

محقّق خوانساری فرمود اگر خطابی از مولا صادر شد و لکن مخاطب مراد از آن خطاب را نفهمید، باید احتیاط کند.

جناب شیخ می‌فرماید: ظاهر مطلب اینست که با ما موافق است، چرا که ما نیز احتیاطی هستیم. لکن با کمی دقت متوجّه می‌شویم که نظر ایشان روی دو فرض دوم و سوم است که همان مجمل ذاتی و مجمل عرضی، و حال آنکه محل بحث ما اجمال الخطاب مسامحی است.

* و اما اینکه روی مجمل ذاتی تعمّدی بحث نداریم دلیلش اینست که:

معلوم نیست که چنین چیزی در اسلام وجود داشته باشد که خطاب از روز اوّل از روی عمد بر مشافهین مجمل و معنایش غیر مفهوم بوده باشد، چرا که نقض غرض است.

* و اما اینکه روی مجمل عرضی غیر تعمّدی بحث نداریم دلیلش اینست که:

خطابات شفاهیّه، اختصاص به مشافهین دارد و غائبین مشمول آن خطابات نیستند.

و لذا بحث ما روی مجمل مسامحی است، در مجمل مسامحی نیز چون ما در خطابات مزبور شریک با آنها نیستیم، برائت جاری می کنیم.

پس: اجمال الخطابی که محقق خوانساری عنوان کرده و در آن قائل به احتیاط شده است تفاوت دارد با این اجمال الخطابی که مورد بحث ما می‌بود.

یعنی: نظر ایشان به فرض دوم و سوم است و حال آنکه نظر ما روی فرض سوم است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۲۳

متن المسألهٔ الثالثهٔ ما إذا اشتبه الواجب بغیره لتکافؤ النصّین کما فی بعض مسائل القصر و الإتمام.

و المشهور[۵۵] فیه: التخییر؛ لأخبار التخییر[۵۶] السلیمهٔ عن المعارض حتّی ما دلّ علی الأخذ بما فیه الاحتیاط؛ لأنّ المفروض عدم موافقهٔ شیء منهما للاحتیاط.

إلّا أن یستظهر من تلک الأدلّهٔ: مطلوبیّهٔ الاحتیاط عند تصادم الأدلّهٔ. لکن قد عرفت فیما تقدّم: أنّ أخبار الاحتیاط لا تقاوم سندا و دلالهٔ لأخبار التخییر.

*** ترجمه

مسأله سوم

اشاره

در جائی است که واجب به خاطر تعارض نصّین با غیر واجب اشتباه می‌شود. چنانکه در برخی مسائل قصر و اتمام چنین است.

و قول مشهور در این مسئله به دلیل اخبار تخییر که از معارض در امان‌اند، تخییر است.

حتّی اخباری که دلالت می‌کرد بر اخذ بما وافق الاحتیاط، زیرا:

فرض اینست که: هیچ‌یک از این دو به تنهائی با احتیاط موافقت نمی‌کند (چون که متباینین‌اند و هیچ‌یک مطابق با احتیاط نمی‌باشند یعنی (خذ ما وافق الاحتیاط) مربوط به شک در تکلیف است و نه مربوط به شک در مکلّف به.)

جز اینکه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۲۴

تشریح المسائل

* سوّمین مسئله از مسائل علم اجمالی و شبهه وجوبیّه و دوران بین المتباینین چیست؟

مسأله تعارض نصّین است، بدین معنا که در رابطه با یک امری دو دسته نصوص وارد شده که بر حسب ظاهر با یکدیگر در تعارض‌اند، و این تعارض نصّین سبب شبهه و اجمال شده است.

فی المثل:

در مورد کسی که از محلّ خود خارج و در چهار فرسنگی آنجا شب را بیتوته می‌کند و دوباره به وطن خود بازمی‌گردد، این سؤال پیش می‌آید که آیا باید نمازش را قصر بخواند و یا تمام؟

در اینجا دو دسته روایت وارد شده است، دسته‌ای از این روایات می‌گویند: قصر بر او واجب است، و دسته‌ای دیگر می‌گویند: اتمام بر او واجب است، و لذا: در تعارض با یکدیگر قرار می‌گیرند.

با توجّه به اینکه ما در اینجا علم اجمالی به وجوب احدهما یعنی قصر و یا اتمام داریم چه باید کرد؟

۱- اگر ما بودیم و مقتضای قواعد باب علم اجمالی می‌گفتیم: باید احتیاط کرده، هم قصر بخواند و هم اتمام، چرا که مقتضی موجود و مانع مفقود است.

امّا: پاسخ مزبور طبق قاعده بوده و تا زمانی به درد می‌خورد که نصّ خاصّی در کار نباشد و حال آنکه در خصوص باب متعارضین اخبار فراوانی تحت عنوان اخبار علاجیه وجود دارد که دلالت بر تخییر دارند.

و لذا: به حکم این اخبار حکم به تخییر می‌شود و دیگر نوبت به احتیاط نمی‌رسد.

به عبارت دیگر:

فإذن فتخیّر در کلام معصوم جلوی آن احتیاط عقلی و شرعی را می گیرد. چرا که ادله احتیاط قادر بر معارضه با فاذن فتخیّر نیستند.

* اگر اشکال شود که اگر در متعارضین اخبار تخییر وجود دارد، متقابلا اخبار احتیاط و توقّف هم وجود دارد پس چرا با این گونه اخبار به علاج تعارض نمی‌پردازید؟ چه پاسخ می‌دهید؟

می گوئیم:

۱- اخبار توقف مربوط به شبهات تحریمیه‌اند و مربوط به شبهات وجوبیّه نمی‌باشند، چرا که ما در شبهات وجوبیّه قصد توقف نداریم بلکه به دنبال عمل هستیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۲۵

۲- اخبار احتیاط نیز شامل مسأله مورد بحث ما نمی‌شوند، چرا که این اخبار دلالت دارند بر اینکه:

از متعارضین، آن را که موافق احتیاط است بگیر و به آن عمل کن و آن را که مخالف احتیاط است رها کن، و حال آنکه:

در دوران بین متباینین، هیچ‌یک موافق و یا مخالف احتیاط نیست بلکه هر دو در عرض یکدیگرند.

* اگر اشکال شود که اخبار احتیاط در باب متعارضین یک ضابطه کلّی است که می گوید بکوشید که احتیاط را از دست ندهید و لذا اگر یکی از مشتبهین موافق احتیاط است آن را بگیرید و چنانچه جمع میان آن دو موافق احتیاط است، به هر دو عمل کنید و ما نحن فیه من هذا القبیل، پس در اینجا نیز می‌توان از اخبار احتیاط استفاده نمود، چه پاسخ می‌دهید؟

می گوئیم:

سلّمنا که سخن شما درست باشد. و لکن از آنجا که اخبار تخییر از نظر سندی و دلالی به مراتب قوی‌تر از اخبار احتیاطاند، مقدّم بر آنها می‌باشند.

پس: متعارضین را با اخبار تخییر علاج می کنیم و نه اخبار احتیاط.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۲۶

متن المسألهٔ الرابعهٔ ما إذا اشتبه الواجب بغیره من جههٔ اشتباه الموضوع کما فی صورهٔ اشتباه الفائتهٔ أو القبلهٔ أو الماء المطلق.

و الأقوی هنا- أیضا-: وجوب الاحتیاط کما فی الشبههٔ المحصورهٔ؛ لعین ما مرّ فیها: من تعلّق الخطاب بالفائتهٔ واقعا مثلا و إن لم یعلم تفصیلا: و مقتضاه ترتّب العقاب علی ترکها و لو مع الجهل، و قضیّهٔ حکم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وجوب المقدّمهٔ العلمیّهٔ و الاحتیاط بفعل جمیع المحتملات.

و قد خالف فی ذلک الفاضل القمّی رحمهم اللّه، فمنع وجوب الزائد علی واحدهٔ من المحتملات؛ مستندا- فی الظاهر کلامه- إلی ما زعمه جامعا لجمیع صور الشکّ فی المکلّف به: من قبح التکلیف بالمجمل و تأخیر البیان عن وقت الحاجهٔ[۵۷].

و أنت خبیر: بأنّ الاشتباه فی الموضوع لیس من التکلیف بالمجمل فی شیء؛ لأنّ المکلّف به مفهوم معیّن طرأ الاشتباه فی مصداقه لبعض العوارض الخارجیّهٔ کالنسیان و نحوه، و الخطاب الصادر لقضاء الفائتهٔ عامّ فی المعلومهٔ تفصیلا[۵۸] و المجهولهٔ، و لا مخصّص له بالمعلومهٔ لا من العقل و لا من النقل، فیجب قضاؤها، و یعاقب علی ترکها مع الجهل کما یعاقب مع العلم.

و یؤیّد ما ذکرنا: ما ورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات[۵۹] علی من فاتته فریضهٔ؛ معلّلا ذلک ببراءهٔ الذمّهٔ علی کلّ تقدیر[۶۰] فإنّ

ظاهر التعلیل یفید عموم مراعاة ذلک فی کلّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۲۷

مقام اشتبه علیه الواجب؛ و لذا تعدّی المشهور عن مورد النصّ- و هو تردّد الفائتة بین رباعیّة و ثلاثیّة و ثنائیّة- إلی الفریضة الفائتة من المسافر المردّدة بین ثنائیّة و ثلاثیّة، فاکتفوا فیها بصلاتین[۶۱].

*** ترجمه

مسأله چهارم

اشاره

در موردی است که واجب به جهت مشتبه شدن موضوع با غیر واجب اشتباه می‌شود همان‌طور که در صورت اشتباه نماز فوت شده (که نمی‌دانم ظهر است یا عصر) و یا (مشتبه شدن) قبله (که آیا از این طرف است و یا آن طرف) و (یا مشتبه شدن) آب مطلق (که آیا این یکی آب مطلق است یا آن یکی آب)، مسئله چنین است.

(وجوب احتیاط در شبهه موضوعیّه)

قول قوی‌تر در اینجا نیز (که موضوع به عنوان مکلّف به مشتبه می‌شود) وجوب احتیاط است چنانکه در شبهه محصوره (که مسئله چهارمش شبهه موضوعیّه بود)، احتیاط واجب بود.

به خاطر همان دلیلی که در آنجا گذشت که خطاب شارع به نمازی تعلّق گرفته که واقعا فوت شده است و لو تفصیلا (برای مکلّف) معلوم نباشد، (پس وقتی که خطاب بخاطر علم اجمالی بر ما منجّز می‌شود) مقتضای آن، ترتّب عقاب است، بخاطر ترک آن و لو در صورت جهل تفصیلی باشد.

و مقتضای حکم عقل بوجوب دفع ضرر محتمل، (یکی) وجوب مقدّمه علمیه است و (یکی) احتیاط به واسطه انجام تمام محتملات (مثل نماز خواندن به چهار طرف).

(محقق قمی (ره) مخالف احتیاط در این مسئله است)

در این مسئله (نیز) جناب قمی (با ما) مخالفت کرده است، و لذا وجوب زائد بر یکی از محتملات را منع کرده است (واحد محتملات را کافی می‌داند)، و استناد می‌کند در ظاهر کلامش به نکته‌ای که گمان کرده است آن نکته جامع و جاری در تمام صور شکّ در مکلّف به است و (آن نکته عبارتست از) قبح تکلیف بالمجمل و تأخیر بیان از وقت حاجت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۲۸

(پاسخ شیخ به رأی جناب قمی)

شیخ می‌فرماید:

شما آگاهید به اینکه اشتباه در یک موضوع، در هیچ جا، از جمله تکلیف بالمجمل نیست (یعنی: شبهه موضوعیّه ربطی به خطاب مجمل ندارد).

زیرا: مکلّف به، (یعنی اقض ما فات و یا صلّ الی القبلهٔ)، مفهومی است معیّن که اشتباه به دلیل برخی عوارض خارجیّه در مصداق آن رخ داده است مثل نسیان (که شما فراموش کرده‌ای ظهرت فوت شده یا عصر؟) و نحو آن (مثل نمازی که از پدر و مادرت فوت شده لکن نمی‌دانی چند روز فوت شده؟).

و خطاب صادره (از جانب شارع) برای قضای ما فات، هم شامل ما فات معلومه بالتفصیل را شامل است، هم ما فات مجهوله را (که محل بحث ماست).

و لذا (اقض ما فات)، اختصاص ندارد به مافاتی که معلوم بالتفضیل است نه عقلا و نه شرعا.

پس: قضای ما فات واجب است و (مکلّف) عقاب می‌شود به خاطر ترک آن در صورت جهل (و عدم علم تفصیلی بدان)، همان‌طور که عقاب می‌شود در اثر ترک آن در صورت علم تفصیلی (بدان).

(مؤیّدی بر آنچه گفته شد)

و تأیید می‌کند آنچه را (در لزوم احتیاط) گفتیم، حدیثی که در وجوب قضاء سه نماز، وارد شده بر کسی که یک نماز از پنج نماز یومیّه او فوت شده است، درحالی‌که معلّل شده است به برائت از ذمّه.

پس ظاهر تعلیل مفید عموم مراعات آن است در هرجائی که واجب در آنجا مشتبه شود (و گرچه مورد حدیث خاص است).

و لذا، مشهور فقهاء از مورد حدیث که تردد آن میان چهاررکعتی، سه‌رکعتی و دورکعتی است، تعدّی کرده و به نماز فوت‌شده مسافری که مردد میان دورکعتی و سه‌رکعتی است، به دو نماز در آن اکتفا نموده‌اند.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۲۹

تشریح المسائل

* مراد از (ما اذا اشتبه الواجب بغیره من جهته اشتباه الموضوع) چیست؟

بیان چهارمین مسئله از مسائل علم اجمالی و شبهه وجوبیّه، و دوران بین متباینین یعنی شبهه موضوعیّه است.

بدین معنا که دوران میان دو یا چند امر است و منشا دوران هم امور خارجیّه است.

فی المثل:

۱- اجمالا می‌دانم که یکی از نمازهای پنج‌گانه دیروزم قضا شده، و مخاطب به خطاب اقض ما فات هستم، لکن تفصیلا نمی‌دانم که آیا این نماز فوت شده نماز دورکعتی است یا سه‌رکعتی و یا چهاررکعتی؟

امّا منشا این تردید، فراموشکاری خودم می‌باشد و مربوط به شارع نمی‌شود.

نکته: شک و شبهه در این مثال:

۱- شک در مکلّف به است، چون که نمی‌دانم مکلّف به من ظهر است یا عصر است یا ...

۲- شبهه وجوبیّه است، چون که نمی‌دانم قضای کدام یک از این نمازها بر من واجب است.

۳- متباینین است، چرا که هریک از این نمازها متباین با یکدیگرند.

۴- شبهه موضوعیّه است، چون که منشا شبهه امور خارجیه است.

* مراد از (و الاقوی هنا، ایضا، وجوب الاحتیاط کما فی الشبهة المحصورة ...) چیست؟

بیان وظیفه مکلّف است در هنگام شک و شبهه فوق مبنی بر اینکه:

همان‌طور که در شبهه موضوعیّه تحریمیّه گفتیم چون مخالفت قطعیّه حرام است و موافقت قطعیه واجب، پس باید احتیاط نمود، همان‌طور هم در شبهه موضوعیّه وجوبیّه می گوئیم احتیاط واجب است.

و امّا دلیلمان بر وجوب احتیاط در اینجا عین همان دلیلی است که در مسأله اوّل، دوم و سوّم آمد که خطابات روی واقع رفته و مقید به علم تفصیلی نیست.

پس: در ما نحن فیه نیز، خطاب اقض ما فات و یا صلّ الی القبلة و یا توضّأ بالماء المطلق متوجه من مکلّف شده و مراد از آن ما فات واقعی، قبله واقعی و ... می‌باشد.

پس:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۳۰

۱- خطاب منجّز بر من وارد شده است که باید امتثال کنم.

۲- تنها راه امتثال خطاب منجز، انجام همه محتملات است از باب دفع عقاب محتمل

در نتیجه: احتیاط در اینجا نیز واجب است.

به عبارت دیگر:

۱- شما اجمالا می‌دانی که یا ظهر را باید قضا کنی و یا عصر را و لذا بخاطر همین علم اجمالی، خطاب بر تو منجّز می‌شود.

۲- وقتی تکلیف بر تو منجز شد، هریک از محتملین را که رها کنی احتمال عقاب دارد.

۳- دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

پس: من باب مقدّمه علمیه به جهت فراغت یقینیّه باید هر دو را قضا کنی، هذا معنی الاحتیاط.

* مراد از (قد خالف فی ذلک الفاضل القمی، فمنع وجوب الزائد علی واحدة من المحتملات ...) چیست؟

اینست که: جناب محقق قمی در این مسئله یعنی شبهه موضوعیه نیز با ما مخالفت کرده می‌فرماید: موافقت قطعیه لازم نیست، بلکه موافقت احتمالیه هم کافی است.

به عبارت دیگر: در اینجا نیز اگر احد محتملین را بجای آوری کافی است و لذا احتیاط واجب نیست.

* دلیل جناب قمی بر این مدّعی چیست؟

همان دلیل و یا شبه‌ای است که از اوّل بحث گرفتار آن شد و تا بدینجا بدان تمسّک نمود و آن این بود که:

تکلیف به مجمل لازم می‌آید و تکلیف به مجمل، مستلزم تأخیر بیان عن وقت الحاجة است.

و تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است.

به عبارت دیگر: شارع اگر واقع را از ما می‌خواهد، باید آن را بیان کند و نه اینکه مجمل بگذارد. حال که بیان نکرده است، معلوم می‌شود که واقع را از ما نخواسته است، لکن ما بخاطر اینکه بطور کلّی شانه از زیر بار تکلیف خارج نکنیم و معصیت‌کار نشویم، یکی از دو محتمل را انجام می‌دهیم.

* پاسخ شیخ به دلیل و یا شبهه جناب قمی چیست؟

می‌فرماید:

اوّلا: خطاب مجمل، تأخیر بیان از وقت حاجت، هیچ‌گونه قبحی ندارد، چرا که مکلّف می‌تواند:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۳۱

۱- یا علم تفصیلی نسبت به آن بدست آورد.

۲- و یا اینکه احتیاط کرده هر دو را انجام دهد.

ثانیا: در اینجا تکلیف به مجمل و تأخیر بیان از وقت حاجت وجود ندارد. بلکه بیان و خطاب کاملا واضح و روشن است چرا که شارع فرموده: اقض ما فات نمازی که از تو فوت شده، قضا کن.

چه کسی در معنا و مفهوم خطاب مزبور تردید دارد. و کجای این خطاب مجمل است؟

به عبارت دیگر: هم خطاب تفصیلا به تو رسیده، هم معنای خطاب را تفصیلا می‌دانی.

پس: الخطاب بالمجمل و تأخیر البیان عن وقت الحاجة اینجا معنا ندارد، بلکه این شما هستید که نمی‌دانید فی المثل، نماز ظهر را نخوانده‌ای و یا عصر را.

و لذا: اگر شبهه‌ای هم هست مربوط می‌شود به امور خارجیه از جمله نسیان شما و ...

بنابراین: در اینجا بطریق اولی باید احتیاطی شویم.

* مراد از (و یؤیّد ما ذکرنا: ما ورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات ...) چیست؟

می‌فرماید:

شاهد و گواه بر اینکه در مسأله چهارم یعنی شبهه موضوعیه نیز باید احتیاط کرد اینست که:

در روایات قضاء فوائت آمده است: کسی که فریضه‌ای از او فوت شده و نمی‌داند که آیا نماز صبح است؟ یا نماز ظهر است و یا عصر و یا عشاء و یا مغرب؟ باید سه نماز را احتیاطا بجای آورد.

۱- یک دورکعتی تا اگر در واقع صبح قضا شده این دورکعتی جای آن را بگیرد.

۲- یک سه‌رکعتی و یک چهاررکعتی به نیّت ما فی الذّمّه.

معنای این مطلب هم اینست که: باید احتیاط کرد.

* غرض از (معلّلا ذلک ببراءة الذّمّة علی کلّ تقدیر) چیست؟

اینست که: در این روایت علّت آورده به اینکه: محتملات را بجای آورید تا علی کلّ حال فراغت و برائت از ذمّه پیدا کنید و هریک از این نمازها که فوت شده از عهده شما برداشته شود.

* پس مراد از (فانّ ظاهر التعلیل یفید عموم مراعاة ذلک فی کلّ مقام اشتبه علیه الواجب) چیست؟

اینست که:

درست است که این حدیث در یک مورد خاص یعنی یکی از نمازهای پنج‌گانه وارد شده است، لکن چون معلّل است و علّت مفید عموم است به ما ملاک می‌دهد و آن ملاک اینست که:

وقتی مکلّف، به عنوان شبهه موضوعیه در مکلّف به مردد شود، باید احتیاط کند تا فرمان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۳۲

مولی امتثال شود.

و لذا فقها روی همین عموم تعلیل از مورد حدیث که راجع به یکی از نمازهای پنجگانه و حاضر است، تعدّی کرده به صلاة مسافر و در پاسخ به این سؤال که:

اگر کسی که در سفر است، یکی از نمازهای یومیّه‌اش قضا شود و نداند کدامیک از آن نمازهای پنجگانه است، چه باید کرد؟

می گویند:

۱- یک سه‌رکعتی بخواند به نیّت اینکه اگر در واقع نماز مغرب قضا شده این سه‌رکعتی جای او را بگیرد.

۲- یک دورکعتی هم به نیّت ما فی الذّمه بخواند تا جای چهار نماز دیگر را بگیرد.

نتیجه اینکه:

در هر چهار مسأله شبهه وجوبیّه و دوران بین المتباینین باید احتیاط یعنی جمع بینهما نمود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۳۳

متن

و ینبغی التنبیه علی امور:

الأوّل

اشاره

أنّه یمکن القول بعدم وجوب الاحتیاط فی مسألة اشتباه القبلة و نحوها ممّا کان الاشتباه الموضوعیّ فی شرط من شروط الواجب، کالقبلة و اللباس و ما یصحّ السجود علیه و شبهها، بناء علی دعوی سقوط هذه الشروط عند الاشتباه؛ و لذا أسقط الحلّی وجوب السّتر عند اشتباه الساتر الطاهر بالنجس و حکم بالصلاة عاریا[۶۲]، بل النزاع فیما کان من هذا القبیل ینبغی أن یکون علی هذا الوجه؛ فإنّ القائل بعدم وجوب الاحتیاط ینبغی أن یقول بسقوط الشروط عند الجهل، لا بکفایة الفعل مع احتمال الشرط، کالصلاة المحتمل وقوعها إلی القبلة بدلا عن القبلة الواقعیّة.

ثمّ الوجه فی دعوی سقوط الشرط المجهول:

إمّا انصراف أدلّته إلی صورة العلم به تفصیلا، کما فی بعض الشروط نظیر اشتراط الترتیب[۶۳] بین الفوائت.

و إمّا دوران الأمر بین إهمال هذا الشرط المجهول و إهمال شرط آخر، و هو وجوب مقارنة العمل لوجهه بحیث یعلم بوجوب الواجب و ندب المندوب حین فعله، و هذا یتحقّق مع القول بسقوط الشرط المجهول[۶۴]. و هذا هو الذی یظهر من کلام الحلّی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۳۴

ترجمه

(تکلیف شبهه موضوعیه هنگامی که در شرطی از شروط رخ می‌دهد)

شایسته است که به چند امر آگاهی داده شود:

تنبیه اوّل اینکه:

قول به عدم وجوب احتیاط در مسأله اشتباه قبله و نحو آن از اموری که شبهه موضوعیّه در شرطی از شروط واجبه است، ممکن است.

مثل: قبله و لباس و آنچه سجده برآن صحیح است و (آنچه) شبیه به این امور است.

بنابراین ادّعا که این شروط در هنگام مشتبه شدن سقوط می‌کنند.
و لذا جناب حلّی (یعنی ابن ادریس)، اسقاط نموده شرطیّت ستر را عند الاشتباه ساتر پاک با ساتر نجس، و حکم نموده به (خواندن) نمازی که عاری (از این دو لباس) است.
بلکه سزاوار است در مواردی که نزاع ما از این قبیل است (یعنی منشا شبهه امر خارجی است مثل شرائط)، بر این وجه باشد.
زیرا: سزاوار است که قائل به عدم وجوب احتیاط، قائل به سقوط این شروط شود در هنگام جهل مکلف، نه اینکه قائل شود به کفایت الفعل در صورت محتمل بودن شرط.
(یعنی اگر بخواهد احتیاط را نفی کند بهتر است بگوید مثلا قبله شرط نیست، نه اینکه بگوید محتمل القبله کفایت می‌کند).

(دو دلیل حلّی بر ادّعای سقوط شرط مجهول)

سپس می‌فرماید: دلیل بر سقوط شرط مجهول:
۱- یا انصراف ادلّه شروط است به صورتی که علم به شرط تفصیلی است چنانکه در برخی شروط مثل شرط بودن ترتیب در انجام نمازهای قضا شده چنین است.
۲- و یا دوران امر بین نادیده گرفتن این شرط مجهول است و یا نادیده گرفتن شرط دیگر که همان وجوب تقارن عبادت به قصد تعیین است، به نحوی که وجوب واجب و استحباب مندوب را در زمان عمل می‌داند.
و این (قصد تعیین)، در صورت قائل شدن به سقوط شرط مجهول محقق می‌شود این مطلبی است که از کلام جناب حلّی فهمیده می‌شود.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۳۵
متن و کلا الوجهین ضعیفان:
أمّا الأوّل: فلأنّ مفروض الکلام ما إذا ثبت الوجوب الواقعی للفعل بهذا الشرط؛ و إلّا لم یکن من الشکّ فی المکلّف به؛ للعلم حینئذ بعدم وجوب الصلاة إلی القبلة الواقعیّة المجهولة بالنسبة إلی الجاهل.
و أمّا الثانی: فلأنّ ما دلّ علی وجوب مقارنة العمل بقصد وجهه و الجزم مع النیّة، إنّما یدلّ علیه مع التمکّن، و معنی التمکّن القدرة علی الإتیان به مستجمعا للشرائط، جازما بوجهه- من الوجوب و الندب- حین الفعل، أمّا مع العجز عن ذلک فهو المتعیّن للسقوط، دون الشرط المجهول الذی أوجب العجز عن الجزم بالنیّة.
و السرّ فی تعیّنه[۶۵] للسقوط هو: أنّه إنّما لوحظ اعتباره فی الفعل المستجمع للشرائط، و لیس اشتراطه فی مرتبة سائر الشرائط، بل متأخّر عنه، فإذا قیّد اعتباره بحال التمکّن سقط حال العجز، یعنی العجز عن إتیان الفعل الجامع للشرائط مجزوما به.
*** ترجمه

(مناقشه شیخ در ادله حضرات)

و هر دو وجهی که (برای سقوط شرط مجهول) ذکر شد، ضعیف است.
و امّا وجه اوّل ضعیف است؛
زیرا فرض کلام ما در جایی است که وقتی وجوب واقعی برای یک فعل ثابت می‌شود به لحاظ این شرط است و الّا (اگر ثبوت وجوب فعل بخاطر این شرط نباشد و ما شک نکنیم که مثلا قبله شرط نماز است یا نه؟)، دیگر شکّ ما، شکّ در مکلّف به نیست؛ چرا که در این صورت علم حاصل می‌شود به عدم وجوب نماز به طرف قبله واقعی که نسبت به فرد جاهل، مجهول است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۳۶

و امّا وجه دوّم ضعیف است:

زیرا حکم عقل به وجوب این مقارنت و همراهی عمل با قصـد وجه و جزم مع النیـۀ (که همان قصـد تعیین است)، در صورت تمکّن است؛ و معنـای تمکّن، قـدرت و توانـائی بر انجـام مأمور به است با تمام شـرائط خواسـته شـده، و جازم بودن (تو) به وجه آن اعم از وجوب و استحباب در هنگام عمل (یعنی این عمل را انجام می‌دهم بخاطر واجب بودن و یا مستحبّ بودنش قربهٔ الی اللّه).

و امّا در صورت عجز و عدم تمکن از انجام آن (یعنی مأمور به با چنین نیّتی) این قصد وجه است که برای سـقوط تعیّن می‌یابد، و نه شرط مجهولی (مثل ندانستن قبله) که موجب عجز و ناتوانی (تو) از این جزم به نیّت شده است.

سرّ مطلب در تعیین این (قصد وجه) برای سقوط اینست که:

اعتبار چنین نیّتی توسط عقل در عملی مورد لحاظ واقع شده است که مسـتجمع تمام شـرایط (و مطابق خواسـته مولی) باشد. و (لذا)، اشتراط نیت (در یک عمل) همدوش با سایر شرایط نیست، بلکه به لحاظ رتبه متأخر از سایر شروط است.

پس: وقتی اعتبار آن مقیّد شده است به حال تمکّن، در صورت عجز ساقط می‌شود.

***

تشریح المسائل[۶۶]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۹ ؛ ص۱۳۶

ین تنبیه از تنبیهات هفتگانه بخش دوران بین المتباینین در شبهه وجوبیه چیست؟

اینست که: تردّد و یا دوران الامر بین المتباینین در شبهه موضوعیّه:

۱- گاهی ناشـی از تردّد خود مکلّف به است، یعنی طرف نمی‌دانـد که مکلف به این یکی عمل است تا آن را انجام دهد و یا به آن یکی عمل؟

فی المثل: نمازی از شما فوت شده، نمی‌دانید که دورکعتی بوده یا سه‌رکعتی و یا چهار رکعتی؟

و امّا:

در رابطه با حکم این صورت گفتیم: باید احتیاط کرده سه نماز بخوانید، و لکن به عقیده میرزای قمی احتیاط واجب نیست.

۲- و لکن گاهی هم تردّد و دوران الامر بین المتباینین در شرط الواجب است که امر خارجی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۳۷

است و نه در ماهیّت مکلّف به، مثل:

الف: تردّد شما در قبله که در کدام یک از جهات چهارگانه است.

ب: تردّد شما در ساتر طاهر که کدامیک از دو لباس شماست.

حال: از آنجا که شما قبله را که شرط صلاهٔ است نمی‌دانی، مکلّف به شما نیز مردّد می‌شود.

یعنی: نمی‌دانی که نماز به این جهت واجب است و یا به آن جهت دیگر، و باز شما مردّد می‌شوی بین المتباینین.

* چه تفاوتی بین این مثال و مثال بالا وجود دارد؟

- در مثال قبلی تردّد شما ناشی از اختلاف در مکلّف به بود بدین معنا که تو شک داری در اینکه ظهر مکلّف به است یا عصر؟

امّا: در این مثال ماهیّت مکلّف به مورد اختلاف نیست، بلکه شک در شروط خارجی نماز است.

یعنی: اجزاء نماز ظهر که می‌خواهی آن را بخوانی معیّن است، لکن چون قبله را نمی‌دانی سبب می‌شود که مردد شوی آیا نماز ظهر را به این طرف باید بخوانی و یا به آن طرف؟

در نتیجه:

شما مردّد می‌شوی بین المتباینین و منشا این تردّد شک در شرط است و نه اختلاف در ماهیّت مکلّف به، زیرا قبله از جمله شروط است.

* قبل از بیان امثله دیگر و حکم راجع به این امور بفرمائید شروط بطور کلّی بر چند قسم‌اند؟

بطور کلّی بر دو قسم‌اند:

۱- برخی از شروط واقعیّه‌اند ۲- برخی از شروط علمیّه و ذکریّه‌اند.

۱- شروط واقعیّه، شروطی هستند که عمل مکلّف مثلا نماز در واقع و نفس الامر باید واجد آن شرائط باشد و الّا نمازش صحیح نمی‌باشد. و در این مسئله، لا فرق بین العلم و الجهل و الالتفات و الغفلهٔ.

مثل: طهارت، نسبت به نماز، چرا که در روایت آمده است لا صلاهٔ الّا به طهور حال، مراد از طهور، طهور واقعی است و نه ظهور علمی وگرنه قید زائد می‌طلبید.

۲- شروط علمیّه، شروطی هستند که عند العلم و التفات شرطاند، لکن عند الجهل و النسیان شرطیّت ندارند.

مثل: ترتیب در قضاء فوائت از جمله نماز، چرا که در صوم و حج و ... ترتیب لازم نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۳۸

یعنی: اگر علم به ترتیب ما فات داریم باید حتما ترتیب در قضای آن را رعایت کنیم و الّا مجزی نخواهد بود.

و امّا مراعات ترتب در همین شرط عند الجهل بر اساس مشهور از جمله شهید ثانی، ساقط می‌شود.

حال: مسأله غصبی نبودن مکان نمازگزار و اباحه آنکه عند العلم و التفات شرطیّت دارد و لکن عند الجهل بالحکم او الموضوع و یا عند النسیان شرط نیست و مراعات لازم ندارد، از همین قبیل است.

و امّا راجع به برخی از شروط از قبیل استقبال الی القبلهٔ، طهارت ساتر و بدن، طهارت مسجد و ... این سؤال مطرح است که آیا از شروط واقعی هستند تا احتیاط در مورد آنها لازم باشد و یا اینکه از شروط علمیّه تا در صورت جهل، ساقط شده و احتیاط در مورد آنها لازم نباشد؟

* چه پاسخی به این سؤال داده شده است؟

از کلام ابن ادریس حلّی برمی‌آید که این‌ها از شروط علمیّه هستند، یعنی:

۱- اگر علم تفصیلی به قبله، طهارت و ساتر، داریم، مراعات هریک لازم است.

۲- اگر علم تفصیلی به این امور نداریم، این امور شرطیت ندارند و مراعاتشان لازم نمی‌باشد.

* اولین دلیل ابن ادریس بر این مدّعا چیست؟

- انصراف است، بدین معنا که ادلّه شرائط انصراف دارند به فرد اکمل که صورت علم تفصیلی باشد و لذا شامل سایر صور از جمله علم اجمالی و شک نمی‌باشند، مثل: مراعات ترتیب بین نمازهای فوت شده که شرط علمی بوده و عند العلم لازم است و نه مطلقا.

فی المثل: فولّ وجهک شطر المسجد الحرام، انصراف دارد به کسانی که شطر المسجد الحرام و یا قبله را تفصیلا می‌دانند در نتیجه شامل کسانی که قبله را نمی‌دانند نمی‌شود.

به عبارت دیگر:

قبله شرط نماز است در صورتی که انسان تفصیلا بداند قبله کدام طرف است پس اگر آن را تفصیلا نداند و نسبت به آن شک

داشته باشد، شرطیتش ساقط می‌شود.

* دلیل دوّم ابن ادریس و امثال او چیست؟

اینست که: در اینجا دو دسته دلیل وجود دارد:

الف: یک دسته عبارتند از قبله، ساتر و ... ب: یک دسته هم عبارتند از: قصد تعیین، قصد وجه و قصد قربت جزمی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۳۹

حال: در موارد علم اجمالی امر دائر است بین اینکه آیا دسته اوّل را مراعات کرده و چهار نماز به جهات اربع بخوانیم و یا اینکه با هر ساتری نماز خوانده شود؟

بدین معنا که ادله دسته دوم را نادیده گرفته به هیچ‌یک، قصد قربت و قصد وجه جزمی نکنیم.

و یا اینکه ادله دسته دوم را رعایت کرده و دسته اوّل را نادیده گرفته یک نماز به یک طرف و با یک ساتر خوانده و معیّنا به همان قصد قربت کنیم؟

به نظر ابن ادریس، مراعات دسته دوّم مقدّم بوده، تعیّن دارد و لذا دسته اوّل سقوط می کنند.

* نظر شیخ راجع به سؤال مزبور چیست؟

اینست که: این گونه شروط نیز از شروط واقعی هستند، چرا که ادلّه شروط اطلاق دارند، و شرطی را از عموم خود خارج نکرده‌اند.

* پاسخ شیخ به دلیل اوّل ابن ادریس یعنی انصراف ادله چیست؟

یک پاسخ نقضی می‌دهد و یک پاسخ حلّی.

پاسخ نقضی شیخ اینست که: اگر ادلّه در اینجا انصراف دارند به کسانی که علم تفصیلی به شروط دارند، پس ادله اجزاء و ادله خود مرکبات نیز باید انصراف داشته باشند به کسانی که به اجزاء و یا خود مرکبات علم تفصیلی دارند، و حال آنکه کسی بدین مطلب ملتزم نمی‌باشد.

به عبارت دیگر:

اینکه می گوئید: ادله انصراف دارد به کسانی که علم تفصیلی به شروط دارند، خلاف فرض است، زیرا فرض ما بر اینست که آن دلیلی که دلالت بر این شرط دارد شامل همه مکلّفین بشود و حال آنکه شما می گوئید، انصراف دارد به صورت علم تفصیلی.

پس اگر چنین است، شما باید در تمام تکالیف الهیه چنین ادعائی را بکنید. و بگوئید:

هر شرطی و یا هر جزئی و یا هر تکلیفی انصراف دارد به کسی که تفصیلا حکم آن را می‌داند.

فی المثل بگوئید:

شارع که گفته خمر حرام است، برای کسانی حرام است که تفصیلا می‌دانند این ظرف خمر است، لکن وقتی امر دائر شد بین دو ظرف، دیگر مشمول اجتنب عن الخمر نمی‌شود.

زیرا: اجتنب عن الخمر انصراف دارد به کسی که تفصیلا می‌داند کدام ظرف خمر است.

امّا: چنانکه قبلا هم گفته‌ایم: علم تفصیلی شرط تکالیف نیست، حال چگونه می‌شود گفت که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۴۰

ادلّه انصراف دارد به طرف علم تفصیلی.

* پاسخ شیخ به وجه یا دلیل دوّم ابن ادریس چیست؟

اینست که: به نظر ما در هنگام دوران و تزاحم باید از خیر دسته دوّم از شرائط بگذریم و نه از دسته اوّل، چرا؟

زیرا: دسته دوم از شروط به لحاظ رتبه از دسته اوّل متأخرند و لذا باید این‌ها حذف شوند. چرا؟

زیرا:

۱- دسته اوّل از شرایط، شرائط قبل از امر یعنی از شرائطی اوّلیّه هستند. بدین معنا که ذات الواجب (یعنی نماز) قبل از اینکه امری از جانب مولی بدان تعلّق بگیرد به لحاظ این شروط قابل تقسیم است به صلاة مع الاستقبال یا بدون آن و صلاة با طهارت بدن و لباس یا بدون آن.

۲- لکن دسته دوّم از شرائط، بعد الامر و از شرائط ثانویّه بحساب می‌آیند، یعنی از اموری هستند که پس از تعلّق امر مولی به عمل پیدا می‌شوند.

مثل: خود صلواتی که مأمور به است، و در اینجا این سؤال پیش می‌آید که آیا صلاة را باید به قصد امتثال امر بجا آوریم یا بدون آن؟

حال: در دوران امر میان این دو دسته شرائط، دسته دوّم معینا سقوط می‌کنند و شرطیّت آنها منحصر به فرض تمکّن از آنها می‌شود. و امّا دسته اول از شرائط به قوت خود باقی بوده و باید حتی الامکان مراعات شوند.

به عبارت دیگر:

اینکه در وجه دوّم گفتید: در دوران الامر، از خیر قبله بگذریم یا از خیر شرط تعیین، به شما می‌گوئیم که باید از خیر قصد تعیین بگذرید و نه از خیر قبله

چرا؟ زیرا:

۱- قصد تعیین، قصد قربت و قصد وجه از شرائط فوق الامری هستند.

۲- قبله، طهارت و ... از شرائط تحت الامری هستند.

حال باید گفت که:

شرائط تحت الامری محکم‌ترند و باید آنها را احراز نمود، لکن شرائط بعد الامری که عرضی‌اند، اگر احرازشان ممکن نشده می‌توان از خیر آنها گذشت.

پس: می‌توان از خیر قصد تعیین گذشت، لکن حتی الامکان از خیر قبله نباید گذشت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۴۱

تلخیص المطالب

در تفاوت شرط و مانع در وجوب احتیاط این سؤال مطرح شد که:

اگر نسبت به شرطی از شرایط تکلیف و یا نسبت به مانعی از موانع آن، میان چند چیز تردید به وجود آید تکلیف ما چیست و چگونه باید حکم نمود؟

فی المثل:

۱- ساتر، شرط اقامه نماز است، حال حکم مکلّفی که علم به نجس بودن یکی از دو لباسش دارد چیست؟

۲- روبه‌قبله بودن، شرط اقامه نماز است و حال آنکه قبله میان جهات چهارگانه برای مکلّف مشتبه شده است.

۳- نماز در ساتری که از پوستین حیوان حرام گوشت باشد، مانع صحت نماز است. حال اگر تردید میان چند ساتر بشود چه باید کرد؟

۱- ابن ادریس حلّی در پاسخ به این سؤال فرمود:

اگر دو پیراهن دارد که یکی نجس و دیگری پاک است و مکلّف نمی‌تواند پاک را از نجس تشخیص دهد و تمکّن شستن یکی از

آنها را هم ندارد، احتیاط ایجاب می کند که برهنه نماز بخواند. چرا؟

زیرا: آنچه در وجه افعال مؤثر است، شرطش مقارن بودن با فعل است. و لذا با شک در طهارت جایز نیست وارد نماز شود، چرا؟

زیرا رعایت وجه نماز همزمان با ورود در نماز مؤثر است.

۲- جناب شیخ اعظم در پاسخ به دلایل ابن ادریس فرمود:

آنچه دلالت بر وجوب تقارن عمل با قصد وجه و نیّت قطعی دارد، تنها در صورتی است که مکلّف تمکّن برآن داشته باشد.

امّا: در صورتی که عاجز از آن باشد، نیّت قطعی در آن لازم نمی‌باشد.

زیرا: رتبه نیّت قطعی پس از وجود شرایط تحت الامری است و وجوب واقعی فعل نیز به این شرایط است.

و لذا: رعایت احتیاط اطراف آن در علم اجمالی واجب است و باید چند نماز بخواند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۴۲

نکته:

امام خمینی (ره) با عنایت به تنجیز و فعلیّت آن، احتیاط را واجب دانسته و تفاوتی میان شرط و مانع قائل نشده و فرموده است: به مجرد اجمال، وجهی برای سقوط شرط و مانع وجود ندارد[۶۷].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۴۳

متن الثانی أنّ النیّهٔ فی کلّ من الصلوات المتعدّدهٔ، علی الوجه المتقدّم فی مسألهٔ الظهر و الجمعهٔ، و حاصلهٔ: أنّه ینوی فی کلّ منهما فعلها احتیاطا لإحراز الواجب الواقعیّ المردّد بینها و بین صاحبها تقرّبا إلی اللّه، علی أن یکون القرب علّهٔ للإحراز الذی جعل غایهٔ للفعل.

و یترتّب علی هذا: أنّه لا بدّ من أن یکون حین فعل أحدهما عازما علی فعل الآخر؛ إذ النیّهٔ المذکورهٔ لا تتحقّق بدون ذلک؛ فإنّ من قصد الاقتصار علی أحد الفعلین لیس قاصدا لامتثال الواجب الواقعیّ علی کلّ تقدیر، نعم هو قاصد لامتثاله علی تقدیر مصادفهٔ هذا المحتمل له لا مطلقا، و هذا غیر کاف فی العبادات المعلوم وقوع التعبّد بها. نعم، لو احتمل کون الشیء عبادهٔ- کغسل الجنابهٔ إن احتمل الجنابهٔ[۶۸]- اکتفی فیه بقصد الامتثال علی تقدیر تحقّق الأمر به. لکن لیس هنا تقدیر آخر یراد[۶۹] منه التعبّد علی ذلک التقدیر، فغایهٔ ما یمکن قصده هنا: هو التعبّد علی طریق الاحتمال. بخلاف ما نحن فیه ممّا علم فیه ثبوت التعبّد بأحد الأمرین؛ فإنّه لا بدّ فیه من الجزم بالتعبّد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۴۴

ترجمه

تنبیه دوم (در چگونگی نیّت در نمازهای متعدّده در هنگام مشتبه شدن قبله و امثال آن)

اشاره

نیّت در هریک از نمازهای چهارگانه، برطبق همان مطلبی است که در مسئله ظهر و جمعه گذشت، و حاصل آن این بود که: نیّت می‌کند (مکلّف) انجام نیّت را در هریک از این دو (یعنی ظهر و جمعه)، از روی احتیاط، جهت تحقّق آن واجب واقعی که مردّد است بین این نماز و نماز دیگر قربهٔ الی اللّه بنابراین که این قرب الی اللّه علّت باشد برای احراز (واقعی) که غایت قرار داده شده برای فعل (بدین معنا که یکی غایهٔ الفعل است و دیگری غایهٔ الغایهٔ).

و مترتب می‌شود بر این (چنین نیتی) اینکه مکلّف ناگزیر است که در زمان انجام یکی از دو نماز، عازم بر انجام نماز دیگر هم باشد، چرا که نیّتی که ذکر گردید (و من به شما آموختم) بدون لحاظ همه محتملات محقّق نمی‌شود.

زیرا کسی که انجام یکی از دو نماز (و یا چهار نماز) را علی تقدیر قصد نموده، قصدکننده امتثال واجب واقعی نیست.

بله، او قصدکننده امتثال واجب واقعی است (لکن) بنا بر فرض مصادف واقع شدن این محتمل (که انجام می‌دهد) با وجوب واقعی و نه علی کلّ تقدیر.

و این (چنین نیتی که علی اللّه و صرف احتمال است)، در عباداتی که وقوع تعبد به آن اجمالاـ معلوم است کافی نیست (چرا که بحث ما در علم اجمالی است و نه شک بدوی که صرف احتمال هم در آن کفایت می‌کند).

بله، اگر (به نحو شک بدوی) احتمال داده شود که فلان شیء عبادت است مثل: غسل جنابت، در صورت احتمال جنابت، اکتفا می‌شود در آن به (همان یک غسل) به قصد امتثال و نه فرض تحقّق امر به سبب انجام آن، چرا که در اینجا (یعنی شک بدوی) تقدیر دیگری نیست، تا اراده شود از آن، تعبّد (و وجوب) برآن تقدیر دیگر.

پس: نهایت چیزی که قصد آن در اینجا ممکن است: همان نیت (کردن است) به صورت احتمال، به خلاف ما نحن فیه که ثبوت تعبّد (و وجوب) یکی از دو امر اجمالا معلوم است و جزم به تعبد (و احراز) در آن لازم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۴۵

تشریح المسائل

* حاصل و خلاصه بحث تا بدینجا چه شد؟

سؤال شد اگر منشا تردّد مکلّف به، یکی از شرائط آن باشد، مثل آنجا که فی المثل شما جهت قبله را درست نمی‌شناسید، آیا آن شرط ساقط است و به عنوان مکلّف می‌توانید یک عمل را انجام دهید؟ و یا اینکه نه، شرط ساقط نبوده باید احتیاط کرده، نماز را به هر جهت از جهات چهارگانه بخوانید؟

در پاسخ گفته شد، شرط ساقط می‌شود و دو دلیل بر اثبات این مدّعا ذکر کردید.

* ادله حضرات بر سقوط شرط مزبور چه بود؟

۱- یکی انصراف بود، یعنی آن دلیلی که قبله را شرط نماز می‌داند، انصراف دارد به علم تفصیلی.

۲- یکی هم دوران بین الامرین بود، بدین معنا که:

آیا اگر مکلف علم به جهت قبله ندارد می‌تواند از خیر آن بگذرد و یک نماز تمام با قصد تعیین بخواند و یا اینکه نه از خیر قبله نگذرد، بلکه از خیر قصد تعیین بگذرد؟

گفتند: از آنجا که قصد عبادت و یا نیت مهم‌تر است، از خیر قبله گذشته و نیّت عبادت را تکمیل می‌کند.

و امّا شیخ، دلیل اوّل حضرات را با یک پاسخ نقضی و یک پاسخ حلّی رد نمود جواب تفضی شیخ این بود که چطور در اجتنب عن الخمر نمی‌گوئید که این خمر منصرف است به خمر معلوم بالتفصیل و لکن در صلّ الی القبلهٔ می‌گوئید این قبله منصرف است به قبله‌ای که معلوم بالتفصیل است؟

- و در پاسخ به وجه یا دلیل دوم حضرات فرمود:

خیر، باید از خیر قصد تعیین گذشت و نه از خیر قبله، چرا که قبله و برخی دیگر از شروط اموری هستند که قبل از تعلّق امر به فعل در فعل ملحوظ شده‌اند و حال آنکه قصد تعیین، قصد امتثال امر و ... از اموری هستند که پس از تعلّق امر به فعل پیدا می‌شوند و قبل از امر قابل ملاحظه نیستند.

حال: اموری که قبل از تعلّق امر به فعل مورد لحاظ واقع می‌شوند و مأمور به نام دارند اجزاء و شرائط اصلی عمل‌اند، بدین معنا که: مولی هنگام صدور صلّ، اجزاء و شرائط و ترکیب فعل نماز را در نظر گرفته، و لکن اموری از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۴۶

قبیل نیّت، قصد قربت و قصد امتثال، اصلا امکان لحاظ نداشته‌اند چرا که معلول امرند و پس از تعلّق امر بفعل، به حکم عقل پدید می‌آیند.

* و امّا حاصل و نتیجه این بحث‌ها چه شد؟

این شد که اگر قرار باشد یک روزی یکی از این امور به دلیلی نادیده گرفته شود، باید آنکه پس از تعلّق امر به فعل پدید می‌آید و در رتبه متأخر از امور قبل الامری قرار دارند حذف و نادیده گرفته شوند و نه امور تحت الامری.

چرا؟

زیرا: امور بعد الامری مقیّد به قید تمکّن هستند، بدین معنا که:

وقتی عقل می‌گوید: صلّ مع النیّة، به شرط توان و تمکّن می‌گوید پس اگر قادر برآن نشدی شرط مزبور ساقط می‌شود.

نتیجه نهائی اینکه:

۱- اگر شما تفصیلا می‌دانی که نماز ظهر با چنین اجزاء و شرائطی واجب است به حسب حکم عقل اقدام به انجام یک نماز کامل العیار همراه با نیّت می‌کنی، که این معنای تمکّن است.

۲- و چنانچه علم تفصیلی به اجزاء و شرائط قبل الامری و یا بعد الامری نداری بلکه اجمالا می‌دانی که مثلا قبله شرط نماز است و لکن نمی‌دانی که در کدام جهت است، شما تمکّن از انجام شرط مزبور را نداری.

یعنی: قادر بر انجام مأمور به با نیّت کامل نیستی، و لذا می‌توانی از نیّت که همان قصد تعیین است و بعد الامری بگذری.

* با توجّه به مطالب فوق مراد از (انّ النیّة فی کلّ من الصلوات المتعدّدة ...) چیست؟

درحقیقت پاسخ به این سؤال است که:

اکنون که بنا شد ما این شرایط را رعایت کنیم و فی المثل در احراز قبله به هر چهار جهت نماز بگذاریم، قصد وجه و یا همان نیّت در این چهار عمل چه می‌شود؟ به کدام یک از این چهار عمل قصد وجوب کنیم و به کدام یک قصد قربت؟

و لذا شیخ (ره) می‌فرماید:

سابقا در مسأله ظهر و جمعه طریقه نیّت کردن را به شما آموختم و آن اینکه:

به هر محتملی که می‌رسید این‌گونه نیّت کنید که این محتمل را بجا می‌آورم، تا به توسط این و سایر محتملاتی که قبل و یا بعد آن انجام می‌شود، واجب واقعی تحقّق یابد قربة الی اللّه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۴۷

به عبارت دیگر:

می‌گویی: این نماز را به این جهت می‌خوانم تا به واسطه انجام آن و انجام سایر محتملات که سه نماز به سه جهت دیگر است، واجب واقعی الی القبلة محقّق شود، چنانکه تحقّق واجب واقعی بخاطر تحقّق قرب به خداست.

بنابراین:

۱- غایت نیّت، صلاة الی القبلة و واجب واقعی است.

۲- غایت غایت فوق که صلاة الی القبله است، قرب به خداست.

پس: هم قصد وجه روی واجب واقعی قرار می‌گیرد، هم قصد قربت، آنچه باقی می‌ماند قصد تعیین است.

چرا؟ زیرا: نمی‌توانی تعیین بکنی که این یکی قبله واقعی است یا آن یکی.

به عبارت دیگر:

پس از انجام نماز اول به یک جهت به هریک از سه نماز دیگر که می‌رسید همان نیّت را بکنید تا آن غایت الفعل که مثلا صلاهٔ الی القبلهٔ است احراز شود.

خلاصه اینکه: در هریک از این چهار نماز نیّت می‌کنی که این نماز را بجا می‌آورم قربهٔ الی اللّه.

* پس مراد از (و یترتّب علی هذا ...) چیست؟

اینست که: متفرع می‌شود بر این گونه نیّت و قصد این مطلب که شمای مکلّف باید از همان ابتدا مصمّم باشید که بقیّه محتملات را هم با همین نیّت انجام دهید و الّا نیّت مذکور محقّق نمی‌شود.

به عبارت دیگر:

لازمه اینکه هدف تو احراز واجب واقعی آن‌هم قربهٔ الی اللّه باشد، اینست که: از ابتدا بنای تو بر این باشد که قصد انجام آن سه نماز دیگر را داشته باشی. چرا؟

زیرا اگر از اوّل قصد هر چهار نماز را به چهار طرف نداشته و گفتی فعلا یکی را می‌خوانم و چنانچه خواستم و میلم کشید بقیه را هم می‌خوانم، از کجا معلوم که این نمازی که می‌خوانی همان واجب واقعی باشد.

پس اگر بخواهی واقعا واجب واقعی را محقّق سازی، باید از اوّل که شروع به نماز می‌کنی، انجام همه محتملات (و در اینجا هر چهار نماز) را در قصد خود لحاظ کنی.

البته:

این مطلبی که گفته شد مربوط به مواردی است که شما علم اجمالی دارید، لکن در مواردی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۴۸

که شک شما، مجرّد شک بدوی است و تنها یک طرف دارد، مثل اینکه نمی‌دانید آیا غسل جنابت بر شما واجب شده است یا نه؟ نیّت آن فرق دارد و لذا باید بگوئید:

غسل جنابت بجا می‌آورم احتیاطا قربهٔ الی اللّه، لکن محتمل و یا طرف دیگری در کار نیست تا قصد و نیّت آن را هم داشته باشید، برخلاف ما نحن فیه که طرف دیگر هم دارد و باید کاری کنید که جازم شوید به تحقق متعبّد به، یعنی واجب واقعی، علی کلّ حال و نه اینکه علی تقدیر دون تقادیر دیگر حاصل بشود.

«تلخیص المطالب»

این نتیجه در مورد نیّت عبادتی بود که احتمال وجوب آن وجود دارد. یا اینکه اجمالا وجوب آن مشخص و معلوم است، چرا که در عبادت، قصد فرمانبرداری و تقرّب شرط است، و لکن آیا امکان قصد قربت و فرمانبرداری در معلوم اجمالی و یا احتمال وجود دارد یا نه؟

جناب انصاری در پاسخ به این سؤال فرمود:

در کیفیّت نیّت در عباداتی که معلوم احتمالی یا اجمالی هستند باید بین شبهه‌های بدویّه و شبهه مقرون به علم اجمالی تفصیل قائل شد.

و لذا:

صرف قصد محبوبیت و فرمانبری احتمال در شبهه بدویّه را کافی دانسته است چرا که نسبت به عبادت احتمالی همین نیّت کافی

است.

امّا: در عبادت معلوم اجمالی، باید نیّت امر و فرمانبری معلوم اجمالی را داشته باشد و لازمه آن اینست که: مکلّف در حال بجا آوردن یکی از افراد احتمالی معلوم اجمالی، قصد بجا آوردن فرد احتمالی دیگر را نیز داشته داشته باشد، چرا؟

زیرا: اگر قصد بجا آوردن آن فرد احتمالی را نداشته باشد، قصد فرمانبری و اطاعت از دستوری که اجمالا معلوم است و باید انجام شود، محقق نگردیده است، بلکه اطاعت و فرمانبری را برفرض تعلّق فرمان به آن را قصد کرده است که با علم به صدور دستور و وجود فرمان، این نیّت در تحقّق اطاعت و امتثال کافی نیست.

نکته:

حضرت امام خمینی (ره) مطلب مذکور از شیخ را تأیید کرده می‌فرماید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۴۹

در شبهه مقرون به علم، انگیزه تنها احتمال وجود امر نیست، بلکه نسبت به اصل بجا آوردن آن امری که وجودش معلوم است، انگیزه اقدام وجود دارد و لکن از این انگیزه برای بجا آوردن فرد احتمالی دیگر، انگیزه دیگری پدید می‌آید، چرا که احتمال داده می‌شود که آن معلوم اجمالی بر این فرد احتمالی منطبق شود.

بنابراین: انگیزه اول بجا آوردن فرد احتمالی، همان وجود امری است که وجودش اجمالا معلوم است؛

و انگیزه دوم، که پدید آمده از انگیزه اوّل است، احتمال منطبق شدن فرمان و امر برآن است.

و اما: بجا آوردن فرد احتمالی در شبهه بدوی، جز احتمال وجود فرمان و امر و یا اینکه آن فرد محتمل است که مصداق امر باشد.

سپس می‌فرماید:

آنچه را شیخ انصاری افاده فرموده‌اند که:

از اینکه باید قصد امتثال و فرمانبری، امر معلوم را داشته باشد، سخن حقّی است، و لکن حق بودن افاده شیخ در صورتی است که قصد فرد احتمالی دیگر با واسطه، قصد متعلّق به طرف باشد.

زیرا: احتمال دارد که امر معلوم برآن طرف منطبق شود.[۷۰]

و امّا امام (ره) در مورد این سخن شیخ که می گوید:

اطاعت امر معلوم متوقف بر اینست که مکلّف در حال انجام یکی از افراد احتمالی، قصد بجا آوردن فرد احتمالی دیگر را نیز داشته باشد.

می‌فرماید:

این سخن شیخ پذیرفته نیست، چرا که انگیزه انجام یکی از افراد احتمالی جز اطاعت مولی نیست و مکلف، برفرض انطباق فعل او با واقع، مطیع دستور مولای خود می‌باشد، و در صورتی که قصد عدم انجام فرد احتمالی دیگر را داشته و نسبت به آن فرد احتمالی، متجرّی باشد، ضرری به مطیع بودن او نمی‌زند.

بنابراین: امتثال و فرمانبری دستور معلوم، متوقف بر قصد امتثال هر دو مشتبه نیست و آن واضح و آشکار است.[۷۱]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۵۰

متن الثالث: أنّ الظاهر: أنّ وجوب کلّ المحتملات عقلیّ لا شرعیّ؛ لأنّ الحاکم بوجوبه لیس إلّا العقل من باب وجوب دفع العقاب المحتمل علی تقدیر ترک أحد المحتملین، حتّی أنّه لو قلنا بدلالهٔ أخبار الاحتیاط أو الخبر المتقدّم فی الفائتهٔ علی وجوب ذلک، کان وجوبه من باب الإرشاد. و قد تقدّم الکلام فی ذلک فی فروع الاحتیاط فی الشکّ فی التکلیف.

و أمّا إثبات وجوب التكرار شرعا فی ما نحن فیه بالاستصحاب و حرمة نقض الیقین بغیر الیقین شرعا، فقد تقدّم فی المسألة الاولی: عدم[۷۲] دلالة الاستصحاب علی ذلك إلّا بناء علی أنّ المستصحب یترتّب علیه الامور الاتّفاقیّة المقارنة معه، و قد تقدّم إجمالا ضعفه و سیأتی تفصیلا.

و علی ما ذکرنا، فلو ترک المصلّی المتحیّر فی القبلة أو الناسی لفائتة جمیع المحتملات لم یستحقّ إلّا عقابا واحدا، و کذا لو ترک أحد المحتملات و اتّفق مصادفته للواجب الواقعیّ، و لو لم یصادف لم یستحقّ عقابا من جهة مخالفة الأمر به، نعم قد یقال باستحقاقه العقاب من جهة التجرّی. و تمام الکلام فیه قد تقدّم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۵۱

ترجمه

تنبیه سوم (در اینکه وجوب هریک از محتملات عقلی است و نه شرعی)

اشاره

ظاهر اینست که: وجوب هریک از محتملات عقلی و ارشادی است، نه شرعی مولوی

زیرا: حاکم به وجوب محتملات نیست، مگر عقل، آن‌هم از باب وجوب دفع عقاب محتمل به سبب ترک یکی از آنها.

حتی اگر قائل شویم به دلالت اخبار احتیاط (مثل احتط لدینک و ...) و یا خبری که در رابطه با وجوب قضای فائته گذشت، وجوب آن از باب ارشاد است و سخن در آن در فروع احتیاط در شک در تکلیف گذشت.

و امّا اثبات شرعی وجوب تکرار (محتملات) در ما نحن فیه به برکت استصحاب (همان استصحابهای سه‌گانه) و حرمت شرعی نقض یقین به واسطه غیر یقین که در مسأله اوّل گذشت، عدم دلالت استصحاب است، بر محتمل دیگر (چرا که اصل مثبت می‌شود) مگر بنابراین که مترتّب شود بر مستصحب، امور اتفاقیه‌ای که مقارن و همراه با مستصحب‌اند، که قبلا- ضعف این چنین استصحابی گذشت و تفصیل آن به زودی خواهد آمد.

و بنا بر آنچه ما گفتیم (که این محتملات وجوبشان ارشادی است و نه مولوی)، نمازگزاری که در تشخیص قبله مشکوک بوده و یا فراموش‌کننده نمازهای فوت شده، اگر تمام محتملات را ترک کرده (و اصلا نماز نخواند)، مستحق یک عقاب است و همچنین (مستحق یک عقاب است) اگر (همه محتملات را بخواند لکن) یکی از آنها را ترک کند و اتفاقا (همین یکی) همان واجب واقعی باشد. و لکن اگر مصادف نشد (با واقع) از جهت مخالفت با امر واقعی مستحق عقاب نیست.

بله، گاهی (از جانب کسانی که قائل به حرمت تجری هستند) گفته می‌شود که مستحق عقاب است به جهت تجرّی.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۵۲

تشریح المسائل

* مقدمة بفرمائید تنبیه سوّم در رابطه با چه سؤالی آمده است؟

اکنون که بنا شد احتیاط کرده و همه محتملات را بجا آوریم و یا به عبارت دیگر حال که صلاة الی القبلة به چند جهت واجب می‌شود، آیا وجوب هریک از این محتملات یک وجوب عقلی ارشادی و از باب مقدمه علمیّه و جهت احراز واقع است؟ بدین معنا که ما هریک از این محتملات را تعبدا بجا نمی‌آوریم بلکه هدفمان از انجام هریک احراز واقع است و مطلوب ما هم همین است و

لا غير.

و يا اينكه وجوب انجام هريك از اين محتملات مولوى شرعى و تعبّدى است، بدين معنا كه ما كارى به واقع نداشته و تنها خود را مكلّف به انجام هريك در ظاهر بدانيم؟

* با توجه به سؤال فوق مراد از (انّ الظّاهر: انّ وجوب كلّ من المحتملات عقلى ...) چيست؟

پاسخ مرحوم شيخ است به سؤال فوق مبنى بر اينكه:

اين وجوب يك وجوب عقلى ارشادى است. يعنى:

عقل از باب مقدمه علميه كه هدف علم به امتثال واقع است حكم مى‌كند به انجام همه اطراف شبهه و يا تمام محتملات، و الّا خود محتملات خصوصيتى ندارند.

البته، جماعتى نيز قائل به وجوب شرعى اين وجوب هستند و معتقدند كه مخالفت با آن بطور على‌حده داراى عقاب است.

* دليل حضرات بر اين مدّعى چيست؟

- يكى اخبار احتياط است كه در آنها امر شده است به احتياط عند الشبهة

- يكى هم استصحاب وجوب تكرارست كه سابقا به سه شكل آن اشاره شد.

* با توجه به دو دليل حضرات بر اين مدّعا مراد از (حتّى انّه لو قلنا بدلالة اخبار ... الخ) چيست؟

پاسخ شيخ است به دو دليل مزبور مبنى بر اينكه:

۱- سابقا اخبار احتياط را پاسخ گفته و آنها را حمل كرديم بر اشتراك مشترك لكن در ما نحن فيه ارشادشان وجوبى است و لكن زائد بر حكم عقل نيست.

۲- در رابطه با استصحاب نيز پاسخ گفتيم كه اصل مثبت است و مقارن عقلى اتفاقى برآن مترتب است كه حجّت نيست.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۱۵۳

* مراد از (و على ما ذكرنا، فلو ترك المصلّى المتحير ... الخ) چيست؟

درحقيقت پاسخ به اين سؤال است كه ثمره ارشادى بودن و مولوى بودن در اينجا چيست؟

و لذا مى‌فرمايد:

اگر وجوب انجام اين محتملات ارشادى باشد و ما تمام محتملات را انجام داده و واقع را احراز كنيم، تنها يك ثواب بما داده مى‌شود كه آن‌هم ثواب واقع است و اگر وجوب آن مولوى باشد، براى انجام هريك از محتملات جداگانه يك ثواب مقرّر مى‌شود.

در نتيجه: در مورد قبله، چهار ثواب به ما اعطاء مى‌شود.

حال: بنا بر ارشاديت اين وجوب، چنانچه تمام محتملات را ترك كنيم، يك عقاب مى‌شويم و اين بخاطر ترك واقع است.

امّا بنا بر مولويت اين وجوب، اگر همه محتملات را ترك نمائيم، به تعداد محتملات عقاب نيز متعدّد مى‌شود.

و امّيا: بنا بر ارشاديت اين وجوب، اگر برخى محتملات را انجام دهيم، در صورتى كه واجب واقعى در ميان آنها باشد، باز هم يك ثواب داريم و الا يك عقاب مى‌شويم لكن بنا بر مولويت به همان نسبت ثواب و عقاب داريم.

***

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۱۵۴

متن الرابع لو انكشف مطابقة ما أتى به للواقع قبل فعل الباقى أجزأ عنه[۷۳]؛ لأنّه صلّى الصلاة الواقعيّة قاصدا للتقرّب بها إلى اللّه و إن لم يعلم حين الفعل أنّ المقرّب هو هذا الفعل؛ إذ لا فرق بين أن يكون الجزم بالعمل ناشئا عن تكرار الفعل أو ناشئا عن انكشاف

الحال.

*** ترجمه

تنبیه چهارم

اشاره

در اینکه:

اگر مطابقت محتملی که مکلّف انجام داده قبل از انجام بقیّه محتملات با (واجب) واقعی کشف شود، کفایت می‌کند از آن بقیّه.

زیرا او نماز واقعی را در حال قصد قربت به خدا خوانده است، گرچه هنگام انجام آن محتمل نمی‌دانست که مقرّب به خدا انجام همین محتمل است (چون قصد تعیین نداشت).

زیرا: فرقی نیست میان اینکه احراز واقع از طریق تکرار فعل (و یا احتیاط) باشد و یا از طریق کشف حقیقت و مطابقت ما اتی به للواقع.

***

تشریح المسائل

* مراد از تنبیه چهارم چیست؟

درحقیقت پاسخ به این سؤال است که اگر کسی بخواهد در موارد علم اجمالی احتیاط کند و تمام محتملات را انجام دهد، لکن پس از انجام یکی از محتملات و قبل از اینکه وارد محتمل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۵۵

بعدی شود کشف وفاق شود یعنی، یقین حاصل کند که این محتملی را که انجام داده همان واجب واقعی است آیا لازم است که محتمل یا محتملات دیگر را انجام دهد یا نه؟ همان یکی کافی است؟

به عبارت دیگر:

گاهی برای شما پیش می‌آید که آیا ظهر واجب است یا جمعه؟ تصمیم می‌گیرید که هر دو را بجای آورید لکن پس از انجام مثلا جمعه یقین حاصل می‌کنید که واجب واقعی همین جمعه است که اتیان کرده‌اید، حال آیا لازم است که شما محتمل دیگر یعنی ظهر را نیز انجام دهید یا اینکه انجام جمعه مجزی است؟

* با توجّه به سؤال فوق مراد از (لو انکشف مطابقة ما اتی ... الخ) چیست؟

اینست که: در صورت انکشاف مزبور همان یک عمل مجزی بوده و نیازی به انجام بقیّه نمی‌باشد.

چرا؟ زیرا:

اوّلا: پس از انکشاف واقع شما اکنون یقین حاصل کرده‌اید که بقیّه محتملات واجب نیستند و انجامشان سودی ندارد.

ثانیا: هدف از انجام محتملات، احتیاطکاری و احراز واقع است، حال فرقی نمی‌کند که این احراز واقع از طریق احتیاط و انجام همه محتملات باشد و یا از طریق کشف حقیقت به واسطه انجام آن عملی باشد که مطابق با مأمور به درآمده است. و الّا احتیاط موضوعیّتی ندارد.

* آیا لازم است پس از انکشاف همین محتملی را که انجام داده است دوباره با قصد وجه و قربت جزمی تکرار کند؟

خیر لازم نیست، چون همان یک عملی که انجام داده واجد همه خصوصیات بوده است و تنها جزم به قصد قربت و قصد وجه نبوده است، که آن‌هم عند العلم الاجمالی معتبر نیست، پس از علم تفصیلی هم تکرار لازم باشد نیازمند به دلیل است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۵۶

متن الخامس لو فرض محتملات الواجب غیر محصورة لم یسقط الامتثال فی الواجب المردّد باعتبار شرطه کالصلاة إلی القبلة المجهولة و شبهها قطعا؛ إذ غایة الأمر سقوط الشرط، فلا وجه لترک المشروط رأسا.

و أمّا فی غیره ممّا کان نفس الواجب مردّدا، فالظاهر- أیضا- عدم سقوطه و لو قلنا بجواز ارتکاب الکلّ فی الشبهة الغیر المحصورة؛ لأنّ فعل الحرام لا یعلم هناک به إلّا بعد الارتکاب، بخلاف ترک الکلّ هنا؛ فإنّه یعلم به مخالفة الواجب الواقعیّ حین المخالفة.

و هل یجوز الاقتصار علی واحد- إذ به یندفع محذور المخالفة- أم یجب الإتیان بما تیسّر من المحتملات؟ وجهان:

من أنّ التکلیف بإتیان الواقع ساقط، فلا مقتضی لإیجاب مقدّماته العلمیّة، و إنّما وجب الإتیان بواحد فرارا من المخالفة القطعیّة.

و من أنّ اللازم بعد الالتزام بحرمة مخالفة الواقع مراعاته مهما أمکن؛ و علیه بناء العقلاء فی أوامرهم العرفیّة.

و الاکتفاء بالواحد التخییریّ عن الواقع إنّما یکون مع نصّ الشارع علیه، و أمّا مع عدمه و فرض حکم العقل بوجوب مراعاة الواقع[۷۴]، فیجب مراعاته حتّی یقطع بعدم العقاب؛ إمّا لحصول الواجب، و إمّا لسقوطه بعدم تیسّر الفعل، و هذا لا یحصل إلّا بعد الإتیان بما تیسّر، و هذا هو الأقوی.

و هذا الحکم مطّرد فی کلّ مورد وجد لمانع من الإتیان ببعض غیر معیّن من المحتملات. و لو طرأ المانع من بعض معیّن منها، ففی الوجوب- کما هو المشهور- إشکال، من عدم العلم بوجود الواجب بین الباقی، و الأصل البراءة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۵۷

ترجمه

تنبیه پنجم

اشاره

اگر فرض شود، محتملاتی که واجب‌اند غیر محصوره هستند، امتثال در واجبی که مردّد است به اعتبار شرطش، ساقط نمی‌شود قطعا (یعنی اگر تردد واجب از ناحیه شرطش باشد، مخالفت قطعیّه با علم اجمالی جایز نیست).

مثل نماز به طرف قبله مجهوله (که به ۳۶۰ طرف مردد است) و شبهه آن (مثل نماز در لباسی که مردّد میان ۵۰۰ یا ۱۰۰۰۰ لباس است).

زیرا: نهایت امر (در حال عدم تمکّن و تنزّل) سقوط (و گذشتن از خیر) شرط است (و نماز خواندن به طرف قبله محتمله و یا به هر طرف که بخواهیم).

پس: دلیلی بر ترک مشروط (یعنی مأمور به) وجود ندارد.

و امّا در جائی هم که تردّد واجب از ناحیه خود واجب (یعنی نفس الماهیة) باشد باز امتثال سقوط نمی‌کند و لو قائل به جواز ارتکاب الکل، در شبهه غیر محصوره تحریمیّه شویم (و مخالفت قطعیّه را در آنجا جایز بدانیم).

چرا که فعل حرام با انجامش در شبهه تحریمیّه معلوم نمی‌شود مگر پس از ارتکاب به همه محتملات، بخلاف ترک تمام محتملات در اینجا (که شبهه وجوبیّه است)، چون که به واسطه همین ترک الکل مخالفت با واقع در هنگام مخالفت معلوم می‌شود.

و در اینکه آیا (در شبهه غیر محصوره) چون بواسطه انجام یک محتمل محذور مخالفت قطعیه دفع می‌شود اکتفا به انجام یکی از محتملات جایز است، یا اینکه انجام محتملات تا آنجا که ممکن و میسّر است واجب است؟ دو وجه وجود دارد:

۱- اینکه تکلیف به انجام واقع ساقط است، پس مقتضی برای وجوب مقدمات علمیّه آن وجود ندارد، و وجوب انجام یکی از محتملات هم بخاطر فرار از مخالفت قطعیه است.

۲- اینکه پس از التزام به حرمت مخالفت واقع، رعایت ممکن، تا آنجا که ممکن است در حالی که بنای عقلاء عالم نیز در اوامر عرفیّه‌شان بر همین است (که مقدار ممکن را به انجام می‌رسانند).

و قناعت کردن به یک محتمل به خاطر وجود نصّ شارع بر آن است (که می‌گوید احتیاط لازم نیست یکی را انجام بده کافی است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۵۸

و امّا در صورت عدم نصّ از جانب شارع، و فرض حکم عقل به وجوب مراعات واقع (و عدم جواز مخالفت با آن)، مراعات واجب واقعی، واجب است تا اینکه قطع حاصل کنی به عدم عقاب.

یا به واسطه حصول واجب (در اثر احتیاط) و یا بخاطر سقوط بقیّه محتملات به دلیل اینکه انجام همه آنها ممکن نیست.

و این حاصل نمی‌شود مگر بعد از انجام آنچه (برای ما) ممکن و میسور است و این حکم (که به قدر امکان باید تلاش کرد) حکمی است شایع در هر موردی که مانع از انجام بعض غیر معیّنی از محتملات وجود دارد (یعنی مطلب منحصر به غیر محصوره نیست بلکه اگر مانع دیگری هم بود باز حکم همین بود).

و اگر مانعی از انجام یکی از محتملات معیّنا پیش آید، در وجوب اطراف احتمالات دیگر چنانکه مشهور است، به نظر من اشکالی وجود دارد.

و آن عدم علم اجمالی به وجود واجب بین باقی محتملات است. و لذا اصل در اینجا، برائت است.

***

تشریح المسائل

* مقدّمهٔ بفرمائید چه شباهتی در شبهه تحریمیّه و شبهه وجوبیّه از نظر مسائل و تقسیمات وجود دارد؟

همان‌طور که شبهه تحریمیّه چهار مسئله داشت مثل فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصّین و شبهه موضوعیّه که یا محصوره است و یا غیر محصوره، همین‌طور هم شبهه وجوبیّه دارای چهار مسئله است، که همان فقدان نصّ، اجمال نص، تعارض نصین و شبهه موضوعیه می‌باشد.

و شبهه موضوعیّه آن نیز، ممکن است محصوره باشد و ممکن است غیر محصوره باشد.

نکته: آنچه تا به اینجا راجع به شبهه وجوبیّه بحث شد، پیرامون شبهه محصوره بود.

فی المثل: آنجا که گفتیم: مکلّف نمی‌داند ظهر واجب است یا جمعه؟ و یا در مثال دیگری گفتیم یکی از نمازهایش قضا شده نمی‌داند کدام‌یک از نمازهای پنجگانه می‌باشد. و دیگر مثالها، همه از شبهات محصوره هستند.

امّا: گاهی نیز شبهه در وجوبیّه نیز غیر محصوره می‌شود و شبهه غیر محصور منحصر به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۵۹

شبهه تحریمیّه نیست.

فی المثل: شما نذر کرده‌ای که در یک روز معین از سال روزه بگیری، لکن اکنون فراموش کرده‌ای که آن روز کدام روز بوده

است.

در اینجا: روزه مردّد می‌شود میان سیصد و شصت روز سال، که این شبهه وجوبیّه و غیر محصوره می‌باشد.

* با توجّه به مطالب فوق مراد از (لو فرض محتملات الواجب غیر محصورهٔ لم یسقط ...) چیست؟

درحقیقت پاسخ به این سؤال است که اگر شبهه ما در شبهه وجوبیّه غیر محصوره باشد وظیفه ما چیست و چه باید بکنیم؟

آیا مخالفت قطعیّه جایز است و می‌توان گفت چون شبهه غیر محصوره است علم اجمالی کالجهل رأسا است و تکلیف فاقد امتثال، پس دیگر لازم نیست که روزه بگیریم و یا نماز بخوانیم؟

آیا انجام بعضی از محتملات واجب است و یا اینکه انجام احد المحتملات کافی نبوده باید به قدری از محتملات انجام شود که منجرّ به عسر و حرج نشود؟

و لذا جناب شیخ در پاسخ به این سؤالات می‌فرماید:

باید تردّد در شرط را که در مثال اشتباه قبله است، از تردّد در ذات الواجب که در مثال نذر روزه است جدا نمود.

به عبارت دیگر: مثالهای شبهه غیر محصوره را در اینجا جدا می‌کند.

چرا؟ زیرا:

۱- گاهی منشا شبهه، اشتباه در شرط است.

فی المثل: اگر شما شک داری که به کدام طرف نماز بخوانی، منشا اشتباهت اشتباه قبله است، و لذا: بخاطر ندانستن قبله ۳۶۰ احتمال در نماز بوجود می‌آید.

نکته: قناعت به خواندن نماز در چهار جهت به دلیل وجود نصّ است گاهی هم منشا شبهه، نفس الماهیهٔ و یا شک در ذات الواجب است.

فی المثل: شما نذر کرده‌ای که روز معیّنی از سال را روزه بگیری و لکن اکنون فراموش کرده‌ای که چه روزی را نذر نموده‌ای؟

و لذا: این روزی را که نذر کرده‌ای در آن روزه بگیری مردّد میان ۳۶۰ روز است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۶۰

* چه ثمره‌ای بر جدا کردن این مثالها در شبهه غیر محصوره مترتب است؟

۱- در تردّد شرط حد اکثر اینست که: خود شرط ساقط می‌شود و لکن مشروط و مأمور به باید انجام شود.

به عبارت دیگر: اگر منشا شبهه اشتباه در شرط باشد، مثل: ندانستن قبله که محتملات نماز را ۳۶۰ احتمال کرده است، مخالفت قطعیّه حرام است.

و لذا: می‌توان از خیر شرط گذشت و مأمور به را بطور تمام اتیان نمود.

فی المثل:

می‌گوئیم: یک نماز می‌خوانم به طرف قبله محتمله و از خیر شرط می‌گذرم، چنانکه قائلین به علم اجمالی در شبهه غیر محصوره، انجام احد المحتملین را کافی می‌دانند.

علی ایّ‌حال باید یک نماز به یک جهت خوانده شود، یا مصادف با واقع می‌شود یا نه و دیگر علت ندارد که بخاطر ندانستن شرط قبله نماز را ترک و مخالفت قطعیه نمود.

و امّا: نسبت به تردّد در ذات الواجب یعنی آنجا که منشا شبهه، شک در خود ماهیّت است، مثل نذر صوم در یک روز معین از سال چهار احتمال متصوّر است.

الف- اینکه موافقت قطعیه در آن مثل شبهه محصوره واجب باشد، بدین معنا که مکلّف تمام طول سال را، به استثنای روزهای

حرام، بخاطر این روز روزه بگیرد. این احتمال باطل است، چرا که مستلزم عسر و حرج است.

ب- اینکه: مخالفت قطعیه در اینجا جایز باشد و بتوان گفت چون شبهه غیر محصوره است، پس می‌توان روزه نگرفت.

این احتمال نیز چون مستلزم معصیت قطعیّه است حرام است.

* اگر کسی در اینجا اعتراض کرده بگوید، چطور در شبهه تحریمیّه، در رابطه با شبهه غیر محصوره برخی قائل به مخالفت قطعیه بودند، چرا که علم اجمالی را کالجهل می‌دانستند فی المثل:

شما اجمالاـ می‌دانی که یکی از این ۱۰۰۰ ظرف خمر و یا نجس است، چون شبهه شما غیر محصوره است، علم اجمالیتان هم کالعدم است، پس همه این ۱۰۰۰ ظرف بر شما حلال است و می‌توانید همه را به ترتیب مصرف کنید.

حال چرا در اینجا که شبهه ما مثل آنجا غیر محصوره است مخالفت قطعیّه را جایز نمی‌دانید، چه فرقی در کار است؟

چه تفاوتی است میان آنجا که شما اجمالا می‌دانی که یکی از ۱۰۰۰ ظرف نجس است با اینجا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۶۱

که اجمالا می‌دانی یک نماز از ۳۶۰ نماز محتمل واجب است؟

چرا در آنجا گفتید مخالفت جایز است و می‌توانی همه اطراف شبهه را انجام دهی ولی در اینجا گفتید مخالفت قطعیه حرام است و نمی‌توانی نماز را ترک کنی؟ چه پاسخ می‌دهید؟

جناب شیخ پاسخ می‌دهد فرقش اینست که:

اگر شما در شبهه تحریمیّه مخالفت قطعیّه بکنید، مخالفت شما اجمالیّه است و نه تفصیلیه فی المثل در آنجا که:

۱۰۰۰ ظرف وجود دارد و شما اجمالا می‌دانی که یکی از آنها خمر و یا نجس است، چون شبهه غیر محصوره است اجازه ارتکاب کلّ ظروف داده می‌شود، و شما شروع می‌کنید به مصرف وقتی به آخرین ظرف برسید، متوجّه می‌شوی که در ضمن یکی از این ظروف به حرام افتاده‌ای لکن کدام ظرف بوده نمی‌دانی.

امّا در ما نحن فیه که شبهه وجوبیه است اگر مخالفت قطعیه بکنید، مخالفتتان تفصیله است و نه اجمالیه.

زیرا:

فی المثل: شما باید در مسأله نماز، به حسب علم اجمالی به ۳۶۰ طرف نماز بخوانی، حال اگر بگوئیم:

چون شبهه غیر محصوره است، ترک الکل جایز است و نیازی به خواندن نماز نیست و نیّت بکنی که نماز نمی‌خوانم، می‌شود مخالفت تفصیلیه.

یعنی: در آن واحد با معلوم بالاجمال مخالفت قطعیّه تفصیلیّه کرده‌اید.

پس: در اینجا مخالفت قطعیّه جایز نیست.

ج- اینکه انجام احد محتملات کافی باشد.

فی المثل: شما یک روز را روزه بدارید و یا به یک طرف نماز بخوانید تا مخالفت قطعیّه حاصل نیاید. چرا؟ زیرا:

۱- وقتی نتوانید احتیاط را رعایت کنید، تکلیف به واقع از شما ساقط می‌شود.

۲- وقتی ذی المقدّمه واجب نشد، دیگر عاقلانه نیست که مقدّمات علمیّه آن واجب باشند.

بله یکی را باید حدّ اقل انجام بدهید تا مخالفت قطعیّه تحقّق نیابد.

به عبارت دیگر: چون شبهه غیر محصوره است و تو قادر نیستی که واقع را احراز بکنی تلاش بیهوده نکن یکی را بجا بیار تا نسبت به مولای خود معصیت نکرده باشی و یا متهم به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۶۲

تجری نشوی.

د- اینکه احد محتملات کافی نباشد و باید به مقداری که میسّر است و موجب عسر و حرج نمی‌شود، از محتملات را امتثال نمود. و ما بقی را ترک گفت.

و هذا هو الاقوی.

زیرا تو علم اجمالی داری و علم اجمالی تقاضا دارد احتیاط را، حال اگر احتیاط در کل امکان ندارد، باید احتیاط در بعض کنی.

از طرف دیگر بناء عقلا در اوامر عرفیّه بر اینست که: نباید مقدار میسور را از دست داد.

* احتیاط در بعض مربوط به چه مواردی است؟

مربوط به مواردی است که نسبت به بعض غیر معیّنی از این محتملات مانع وجود داشته باشد.

* اگر نسبت به بعض معیّن مانع وجود داشته باشد چه؟ آیا انجام بقیه لازم است؟

۱- برخی برآن‌اند که خیر واجب نیست چون شک داریم که واجب در میان باقیمانده هست یا نه و لذا اصل برائت جاری می‌کنیم.

۲- برخی برآن‌اند که بله واجب است از باب همان بناء عقلاء، و هذا هو الاقوی.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۶۳

متن السادس هل یشترط فی تحصیل العلم الإجمالیّ بالبراءة بالجمع بین المشتبهین، عدم التمکّن من الامتثال التفصیلیّ بإزالة الشبهة أو[۷۵] اختیاره ما یعلم به البراءة تفصیلا، أم یجوز الاکتفاء به و إن تمکّن من ذلک، فیجوز لمن[۷۶] قدر علی تحصیل العلم بالقبلة أو تعیین الواجب الواقعی من القصر و الإتمام أو[۷۷] الظهر و الجمعة، الامتثال بالجمع بین المشتبهات؟

وجهان، بل قولان:

ظاهر الأکثر: الأوّل؛ لوجوب اقتران الفعل المأمور به عندهم بوجه الأمر. و سیأتی الکلام فی ذلک عند التعرّض لشروط البراءة و الاحتیاط إن شاء اللّه.

و یتفرّع علی ذلک: أنّه لو قدر علی العلم التفصیلیّ من بعض الجهات و عجز عنه من جهة اخری، فالواجب مراعاة العلم التفصیلیّ من تلک الجهة، فلا یجوز لمن قدر علی الثوب الطاهر المتیقّن[۷۸] و عجز عن تعیین القبلة، تکرار الصلاة فی الثوبین المشتبهین إلی أربع جهات؛ لتمکّنه من العلم التفصیلیّ بالمأمور به من حیث طهارة الثوب و إن لم یحصل مراعاة ذلک العلم التفصیلیّ علی الإطلاق.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۶۴

ترجمه

تنبیه ششم

اشاره

در اینکه: آیا در تحصیل علم اجمالی به برائت، به واسطه جمع میان اطراف شبهه (یعنی احتیاط، عدم تمکّن از امتثال تفصیلی به واسطه از بین بردن شبهه (با پرسش) و یا به واسطه اختیار کردنش (لباس ثالثی) را که به واسطه آن برائت از نجاست پیدا می‌کند، شرط است؟ یا اینکه نه اکتفا به احتیاط (جمع میان مشتبهین) جایز است، گرچه قادر بر تحصیل علم تفصیلی است.

پس در اینکه آیا اگر (مکلّف) قادر باشد بر تحصیل علم به قبله و یا تعیین واجب واقعی اعم از قصر یا اتمام، ظهر یا جمعه، امتثال به واسطه (احتیاط) و جمع میان محتملات جایز است یا نه؟

دو وجه، بلکه دو قول وجود دارد:

۱- ظاهر عبارت اکثر، قول اوّل است.

یعنی کسی که قادر بر تحصیل علم است، نمی‌تواند به احتیاط اکتفاء کند. زیرا مقترن بودن (یعنی قصد تعیین داشتن) فعل مأمور به عند العلماء به وجه الامر، واجب است.

و متفرّع می‌شود بر این مطلب اینکه:

اگر مکلف قادر است بر تحصیل علم تفصیلی نسبت به برخی جهات از حیث قبله و ناتوان باشد از آن علم تفصیلی، از جهت دیگر (مثلا ثوب طاهر) مراعات علم تفصیلی حدّ اقلّ از یک جهت واجب است.

پس: جایز نیست برای کسی که قادر است بر تهیّه لباس طاهر معیّن درحالی‌که عاجز است از تعیین قبله، تکرار نماز در دو لباس مشتبه به چهار جهت. بخاطر توانائیش بر علم تفصیلی به مأمور به از حیث طهارت لباس اگرچه مراعات این مطلب تحصیل نمی‌کند علم تفصیلی به تمام معنا را.

***

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید دستور به احتیاط و جمع بینهما تا به اینجا در چه موردی از موارد علم اجمالی بود؟

در موردی بود که مکلّف قادر بر تحصیل علم تفصیلی و در نتیجه امتثال تفصیلی نیست و راهی هم برای سؤال کردن و دانستن واقع ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۶۵

* با توجه به مقدمه فوق حاصل مطلب در تنبیه ششم چیست؟

اینست که:

آیا با تمکّن از تحصیل علم تفصیلی، حتما باید مکلّف به دنبال آن باشد و امتثال اجمالی یعنی احتیاط کافی نیست و یا اینکه نه، در این فرض هم می‌تواند به احتیاط قناعت کرده همه محتملات را انجام داده و دیگر به دنبال علم تفصیلی نباشد؟

به عبارت دیگر:

- یک وقت هست که شما اجمالا- می‌دانی که یا این یکی لباست نجس است و یا آن یکی راهی هم برای تحصیل علم تفصیلی نداری.

در اینجا مقتضای علم اجمالی شما اینست که: احتیاط کرده هم با این یکی لباس نماز بخوانید هم با آن یکی لباس.

یعنی: مقتضای علم اجمالی، امتثال اجمالی (یعنی احتیاط) است.

- امّا یک وقت هست که شما قادر بر تحصیل علم تفصیلی هستید.

فی المثل: شما نمی‌دانید که آیا این یکی لباستان نجس است یا آن یکی لباستان و لکن می‌توانید با سؤال از افراد خانواده و یا افراد مطلع بر این مطلب بفهمید که کدامیک از این دو لباس شما نجس است. و یا اینکه اصلا لازم نیست که به پرس‌وجو بپردازید، بلکه پیراهن دیگری دارید که طاهر است و شما را از تحصیل علم تفصیلی نسبت به آن دو لباس مشتبه بی‌نیاز می‌کند. چرا که می‌توانید بدون شبهه با آن لباس نماز بخوانید.

حال سؤال اینست که:

آیا کسی که قادر بر تحصیل علم تفصیلی و یا امتثال تفصیلی است، می‌تواند در انجام فلان عمل به امتثال اجمالی (و یا احتیاط)

قناعت کند یا نه حتما باید به فکر امتثال تفصیلی باشد؟

* با توجه به سؤال مزبور مراد از (ظاهر الاکثر: الاوّل؛ ...) چیست؟

اینست که: اکثر برآنAند که با وجود تمکن از علم تفصیلی، حتما باید به دنبال تحصیل علم تفصیلی بوده و امتثال تفصیلی بکند و لذا نمی‌تواند به امتثال اجمالی و یا احتیاط اکتفا بکند.

زیرا عند الاکثر در صورت قدرت قصد وجه و قصد قربت جزمی معتبر است.

به عبارت دیگر: یکی از شرائط عبادت، نیّت و از اجزاء نیّت قصد وجه (یعنی قصه تعیین) و قصد قربت است که در اینجا چنین چیزی ممکن است.

پس: دیگر نوبت به احتیاط و امتثال اجمالی نمی‌رسد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۶۶

و امّا: برخی نیز گفته‌اند که: بله، مکلّف می‌تواند به همان امتثال اجمالی اکتفا کند.

یعنی: با اینکه می‌تواند تحقیق کرده تفصیلا بداند که کدام یک از دو لباس نجس است و یا اینکه می‌تواند با لباس دیگری غیر از دو لباس مشتبه نماز بخواند، چنین نکرده، بلکه با تحمّل مقداری زحمت دو نماز با هر دو لباس مشتبه بخواند.

زیرا: کسی که احتیاطا دو نماز می‌خواند عرفا مطیع مولی خوانده می‌شود.

* حاصل مطلب در (و یتفرّع علی ذلک: ...) چیست؟

اینست که: نتایجی بر دو قول مذکور مترتب است و آن اینکه:

۱- بنا بر قول اوّل، که تحصیل علم تفصیلی را لازم می‌داند؛

اگر قدرت دارد که از تمام جهات، علم اجمالی را به علم تفصیلی تبدیل کند حتما باید علم تفصیلی تحصیل کند تا یک امتثال تفصیلی صددرصد تحویل مولی دهد. و چنانچه تمکن از علم تفصیلی ندارد، می‌تواند به همان علم اجمالی قناعت کند.

و امّا: اگر از بعضی جهات تحصیل علم تفصیلی ممکن است و از بعضی جهات ممکن نیست باید همان بعض را مراعات کند تا هرچه بیشتر محتملات واقع را کم کند.

* مطلب اخیر را با ذکر مثال تبیین کنید؟

فی المثل: شما دو علم اجمالی دارید:

۱- یکی نسبت به ساتر، که یا این لباس پاک است یا آن یکی

در اینجا احتیاط به اینست که شما با هریک از دو ساتر نماز بخوانی.

۲- یکی هم نسبت به قبله، که کدام یک از جهات اربع است.

در اینجا نیز علم اجمالی شما بطور علی‌حده چهار نماز می‌طلبد، که با هریک از آن دو لباس می‌شود ۸ نماز.

امّا: اگر از حیث قبله تحصیل علم کنید و این مطلب مقدورتان باشد، تنها دو نماز می‌خوانید به یک سمت یک بار به این یکی لباس، یک بار هم با آن یکی لباس.

حال: اگر از حیث ساتر قادر بر تحصیل علم تفصیلی باشید، تنها چهار نماز به چهار جهت با یک ساتر می‌خوانید.

نکته: رعایت این مقدار از امتثال هم لازم، هم بسنده است چرا که الضرورات تتقدّر بقدرها.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۶۷

متن السابع لو کان الواجب المشتبه أمرین مترتّبین شرعا، کالظهر و العصر المردّدین بین القصر و الإتمام أو بین الجهات الأربع، فهل

یعتبر فی صحّة الدخول فی محتملات الواجب اللاحق الفراغ الیقینیّ من الأوّل بإتیان جمیع محتملاته، کما صرّح به فی الموجز[۷۹] و شرحه[۸۰] و المسالک[۸۱] و الروض[۸۲] و المقاصد العلیّة[۸۳]، أم یکفی فیه فعل بعض محتملات الأوّل، بحیث یقطع بحصول الترتیب بعد الاتیان بمجموع محتملات المشتبهین- کما عن نهایة الإحکام[۸۴] و المدارک[۸۵]- فیأتی بظهر قصرا، ثمّ بهما تماما؟

قولان، متفرّعان علی القول المتقدّم فی الأمر السادس[۸۶]- من وجوب مراعاة العلم التفصیلیّ مع الإمکان- مبتیّان علی أنّه:

هل یجب مراعاة ذلک من جهة نفس الواجب؟ فلا- یجب إلّا إذا أوجب إهماله تردّدا فی أصل الواجب، کتکرار الصلاة فی الثوبین المشتبهین إلی أربع جهات، فإنّه یوجب تردّدا فی الواجب زائدا علی التردّد الحاصل من جهة اشتباه القبلة، فکما یجب رفع التردّد مع الإمکان کذلک یجب تقلیله.

أمّا إذا لم یوجب إهماله تردّدا زائدا فی الواجب فلا یجب، کما فی ما نحن فیه؛ فإنّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۶۸

الإتیان بالعصر المقصورة بعد الظهر المقصورة لا- یوجب تردّدا زائدا علی التردّد الحاصل من جهة القصر و الإتمام؛ لأنّ العصر المقصورة إن کانت مطابقة للواقع کانت واجدة لشرطها، و هو الترتّب علی الظهر، و إن کانت مخالفة للواقع لم ینفع وقوعها مترتّبة علی الظهر الواقعیّة؛ لأنّ الترتّب[۸۷] إنّما هو بین الواجبین واقعا.

*** و من ذلک یظهر: عدم جواز التمسّک بأصالة بقاء الاشتغال بالظهر و عدم فعل الواجب الواقعیّ؛ و ذلک لأنّ المترتّب علی بقاء الاشتغال و عدم فعل الواجب عدم جواز الإتیان بالعصر الواقعیّ، و هو مسلّم؛ و لذا لا یجوز الإتیان حینئذ بجمیع محتملات العصر، و هذا المحتمل غیر معلوم أنّه العصر الواقعیّ، و المصحّح للإتیان به هو المصحّح لإتیان محتمل الظهر المشترک معه فی الشکّ و جریان الأصلین فیه.

أو أنّ الواجب مراعاة العلم التفصیلی من جهة نفس الخصوصیّة المشکوکة فی العبادة و إن لم یوجب إهماله تردّدا فی الواجب، فیجب علی المکلّف العلم التفصیلیّ عند الإتیان بکون ما یأتی به هو نفس الواجب الواقعی؟

فإذا تعذّر ذلک من بعض الجهات لم یعذر فی إهماله من الجهة المتمکّنة، فالواجب علی العاجز عن تعیین[۸۸] کون الصلاة قصرا أو تماما[۸۹]: العلم التفصیلی بکون المأتیّ به مترتّبا علی الظهر، و لا یکفی العلم بترتّبه علی تقدیر صحّته.

هذا کلّه مع تنجز الأمر بالظهر و العصر دفعة واحدة فی الوقت المشترک، أمّا إذا تحقّق الأمر بالظهر فقط فی الوقت المختصّ ففعل بعض محتملاته، فیمکن أن یقال بعدم الجواز؛ نظرا إلی الشکّ فی تحقّق الأمر بالعصر، فکیف یقدم علی محتملاتها التی لا تجب إلّا مقدّمة لها؟ بل الأصل عدم الأمر، فلا یشرع الدخول فی مقدّمات الفعل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۶۹

و یمکن أن یقال: إنّ أصالة عدم الأمر إنّما تقتضی عدم مشروعیّة الدخول فی المأمور به و محتملاته التی یحتمله[۹۰] علی تقدیر عدم الأمر واقعا، کما إذا صلّی العصر إلی غیر الجهة التی صلّی الظهر، أمّا[۹۱] ما لا یحتمله إلّا علی تقدیر وجود الأمر، فلا یقتضی الأصل المنع عنه، کما لا یخفی.

*** ترجمه

تنبیه هفتم: (در این که واجب مشتبه دو عمل مترتب و متناوب باشد)

اشاره

اگر واجب مردّد، دو عمل متناوب باشند مثل: ظهر و عصر که مردّدانند میان قصر و اتمام یا (این که مردّدانند از جهت قبله) بین

جهات چهارگانه آیا در صحت دخول و ورود (مکلّف) در محتملات واجبی (مثل عصر) که پس از ظهر ملحق می‌شوند فراغت یقینی از محتمل اوّل (یعنی ظهر) به سبب انجام تمام محتملاتش لازم است، چنانچه در (کتبی مثل) الموجز ابن فهد و شرح آن و مسالک و روض الجنان و المقاصد العلیّة بدان تصریح شده است، یا این که انجام برخی از محتملات فعل (مسئله تلفیق) به نحوی قطع به حصول ترتیب میان دو نماز پس از انجام تمامی محتملات هر دو مشتبه حاصل شود، در ما نحن فیه کفایت می‌کند؟ چنان که از نهایت الاحکام و کتاب مدارک چنین استفاده می‌شود. که در نتیجه ظهر و عصر را به ترتیب قصرا انجام می‌دهد و سپس اقدام می‌کند به آنها تماما.

دو قول در اینجا وجود دارد که:

۱- متفرّع و مربوط مستند به قولی که در تنبیه ششم گذشت و آن عبارت است از: وجوب مراعات علم تفصیلی در صورت تمکّن و توانایی.

۲- مبنی هستند بر این که:

الف: آیا مراعات علم تفصیلی به خاطر خود واجب، واجب است (که واجب کمتر شود)؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۷۰

پس علم تفصیلی واجب نیست مگر در جایی که مهمل گذاشتن علم تفصیلی موجب تردّد در خود واجب شود، مثل تکرار نماز در دو لباس مشتبه در چهار جهت (که می‌شود ۸ نماز).

پس این عدم علم تفصیلی موجب تردّد در خود واجب می‌شود (منتهی)، زائد برآن تردّدی که از جهت اشتباه قبله حاصل بود (و چهار نماز خوانده می‌شود، و اکنون باید ۸ نماز بخواند).

پس همان‌طور که رفع تردد (و خواندن یک نماز) در صورت امکان واجب است همان‌طور هم تقلیل آن (در صورت عدم امکان رفع کلّ تردد)، واجب است.

امّا در صورتی که مهمل گذاشتن علم تفصیلی موجب تردّد و زیادی (محتملات) در واجب نشود (باید در فرض دوم هم چهار نماز بخواند چنان که در فرض اوّل چهار نماز می‌خواند).

پس رعایت (و تحصیل) علم تفصیلی واجب نیست، چنان که در ما نحن فیه چنین است.

چرا؟

زیرا انجام عصر به صورت قصر پس از خواندن ظهر به صورت قصری، موجب تردّد زائد بر تردّدی که از جهت قصر و اتمام حاصل شده، نمی‌شود (یعنی که محتملات را زیاد نمی‌کند و در هر دو چهار نماز خوانده می‌شود). (چرا؟)

زیرا عصری که قصری خوانده شده اگر مطابق با واقع بود (یعنی عصر برعهده شما بود) دارای شرطش که همان ترتب (و رعایت نوبت) عصر بر ظهر است نیز می‌باشد.

و اگر مخالف با واقع بود (و عصر قصری لغو بود و تمام برعهده توست) وقوع و تحقّق آن پس از ظهر واقعی (مثل فرض اول) فایده‌ای ندارد. (چرا؟)

زیرا ترتیب (خواسته شده) میان دو واجب واقعی است (نه میان یک واجب واقعی و یک لغو).

از این بیانات (که اگر نماز عصری قصری تو لغو باشد فرق نمی‌کند که پشت سر لغو باشد یا این که پس از واقع) روشن می‌شود که:

تمسّک (تو) به اصالت بقاء اشتغال به ظهر و (استصحاب) عدم الاتیان به واجب واقعی، جایز نیست.

این (عدم جواز) به خاطر این است که: نتیجه مترتب بر بقاء اشتغال (یعنی نتیجه استصحاب) بر عدم فعل واقعی (که ظهر است)، عدم

جواز انجام عصر واقعی است و این مسلم است (که استصحاب جاری بکنی یا نکنی اجازه نداری محتملات عصری در وسط انجام دهی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۷۱

چرا که ظهر محقق نشده است).

و لذا: (در این صورت)، انجام همه محتملات عصر (برای شما) جایز نیست و این محتمل (یعنی نماز عصر) معلوم نیست که همان عصر واقعی باشد (شاید که لغو پشت سر لغو و یا حق پشت سر حق باشد).

و مصحّح و اجازه دهند برای انجام (عصر)، همان مصحّح انجام محتمل اوّل یعنی ظهر است، (ظهر که) با عصر در شک و جریان اصلین در آن مشترک است.

ب: و یا این که واجب است (بر ما) مراعات و تحصیل علم تفصیلی و لو از جهت خود خصوصیّت مشکوکه در عبادت (یعنی نوبت و ترتیب)، هرچند اهمال در علم تفصیلی موجب تردد در واجب نشود (و محتملات زیادتر نشوند).

پس: واجب است بر مکلّف (تحصیل) علم تفصیلی هنگام انجام وظیفه به این که آنچه را بجا می‌آورد، همان واجب واقعی است.

پس: اگر تحصیل علم تفصیلی از برخی جهات مشکل باشد، عذر آورده نمی‌شود (و مکلف) در مهمل گذاشتن علم تفصیلی در صورت قدرت و تمکّن، معذور نیست.

پس: بر کسی که نمی‌تواند تعیین کند که وظیفه‌اش قصر است یا اتمام، تحصیل علم تفصیلی بر این که مأتیّ به او مترتّب بر ظهر است، واجب است، و علم به ترتب علی تقدیر (در صورت تلفیق) کافی نیست بلکه علم به ترتّب علی کلّ تقدیر (مثل فرض اوّل)، لازم است.

همه این مباحث، در صورتی است که امر به ظهر و عصر در وقت مشترک و دفعهٔ واحدهٔ منجّز شده است.

و امّا اگر تنها امر به ظهر در وقت مخصوص محقّق شود و در نتیجه یکی از محتملات (یعنی ظهر) انجام گیرد قصرا، ممکن است گفته شود:

خواندن (عصر و لو تلفیقیا) جایز نیست، نظر به این که در تحقق زمان امر به عصر شک وجود دارد.

پس چگونه اقدام می‌شود بر محتملات آن، محتملاتی که واجب نمی‌باشد مگر مقدّمهٔ بر واجب واقعی؟

بلکه اصل، عدم الامر است (بدین معنا که عصر هنوز امر ندارد.)

پس: دخول در مقدمات فعل (عصر) شرعی نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۷۲

سپس شیخ در رابطه با احتمال چهارم می‌فرماید:

ممکن است گفته شود: اصالت عدم امر (یعنی استصحاب نبود امر نسبت به نماز عصر) مقتضی شرعی نبودن ورود در مأمور به (یعنی نماز عصر) و محتملات آن را، محتملاتی که مأمور به بودنش علی تقدیر مأمور به نبودنش است، مثل این که عصر را به جهتی بخواند غیر از جهتی که ظهر را خوانده است.

امّا آن محتملی را که احتمال مأمور به بودنش را نمی‌دهد مگر بنا بر تقدیر مأمور به بودنش، اصالهٔ عدم امر نیز اقتضای منع از عمل را ندارد. چنان که این مطلب بر کسی پوشیده نیست.

***

تشریح المسائل

* خلاصه مطلب در پایان نتیجه ششم چه بود؟

این بود که در رابطه با علم اجمالی گفته شد، مکلّف باید حتی الامکان علم اجمالی را تبدیل کند به علم تفصیلی.

حال: اگر به تمام معنا توانستی که علم اجمالی را تبدیل کنی به علم تفصیلی که فبها المراد. و اگر نتوانستی به تمام معنا این کار را بکنی لا اقلّ آن مقداری را که ممکن است تبدیل کن.

نکته: تنبیه هفتم بی‌رابطه با مطلب فوق نمی‌باشد.

* مراد از (لو کان الواجب المشتبه امرین مترتّبین شرعا ...) چیست؟

اگر واجب واقعی دو عمل باشد که از نظر شرعی مترتب هستند، بدین معنا که در طول هم و باید یکی پس از دیگری انجام شوند، مثل نماز ظهر و عصر که هر دو بر ما واجب‌اند و باید به ترتیب انجام شوند، و ما اکنون ندانیم که قصرا بر ما واجب‌اند یا تماما؟ در این لباس باید خوانده شوند یا آن لباس؟ به این جهت باید خوانده شوند یا آن جهت؟ امتثال معلوم بالاجمال در اینجا چگونه است؟

به عبارت دیگر: اگر فعلین متناوبین

۱- مردّد شوند بین قصر و اتمام مثل این که ما ندانیم که ظهرین را باید قصر بخوانیم یا اتمام؟

۲- یا مردد شوند به اشتباه قبله، مثل این که ما ندانیم که ظهرین را به این طرف بخوانیم یا به آن طرف؟ چگونه باید این دو عمل را انجام داد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۷۳

* پاسخ شیخ به این شبهه چیست؟

می‌فرماید: چهار فرض و یا صورت در رابطه با فعلین متناوبین متصوّر است: و امّا فرض اوّل بدین صورت است که:

اوّل نماز ظهر را که از لحاظ رتبه مقدّم بر عصر است با همه محتملاتش بخوانیم، و زمانی که یقین به فراغ ذمّه از آن پیدا نمودیم به سراغ عصر رفته و آن را نیز با تمام محتملاتش به جا آوریم، یعنی:

اگر قبله مشتبه شده، ابتدا ظهر را به چهار طرف بخوانیم و سپس اقدام به انجام عصر کرده آن را هم به چهار طرف بخوانیم.

و اگر از نظر قصر و اتمام مردّد هستیم، ابتدا ظهر را یک‌بار قصرا و یک‌بار تمام بخوانیم و سپس عصر را شروع کرده همان‌طور قصرا و اتماما بخوانیم.

نکته: این فرض بهترین فرض و طریقه است و برخی از فقها از جمله شهیدین به آن فتوی داده‌اند. زیرا در این فرض شما تنها از یک جهت نگرانی دارید و آن این بود که آیا وظیفه من قصر است یا اتمام لکن از لحاظ تناوب و ترتیب نگرانی نداشتید.

* ۲- فرض دوم اینکه:

ابتدا برخی محتملات واجب مقدّم و سپس بعض محتملات واجب مؤخّر به طور مسانخ با هم انجام دهیم و سپس سایر محتملات را به همین ترتیب.

به عبارت دیگر:

ظهرین به صورت تلفیقی خوانده شوند، بدین صورت که ابتدا ظهر را قصرا، عصر را هم قصرا بخوانیم، سپس ظهر را تماما و عصر را نیز تماما به جای آوریم.

نکته: برخی فقها نیز به این فرض و طریق فتوی داده‌اند.

* آیا انجام ظهرین متناوبین در حال تردّد به طریقه فوق مجزی است و کفایت می‌کند یا نه؟

دو قول در پاسخ به این سؤال وجود دارد:

قول اوّل قائل به تفصیل شده می‌گوید: ۱- هرجا که مراعات علم تفصیلی و امتثال تفصیلی سبب کمتر شدن محتملات واجب

می‌شود، مراعات آن در آنجا لازم است. و در تبیین این مطالب به همان مثال قبله و ساتر در نتیجه ششم اشاره کرده می گوید:

اگر از تمام جهات علم تفصیلی پیدا کنیم، تنها یک نماز واجب می‌شود.

اگر از جهت ساتر علم تفصیلی پیدا کنیم، چهار نماز بر ما واجب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۷۴

و اگر از جهت طرف قبله علم تفصیلی پیدا کنیم دو نماز باید بخوانیم.

و اگر از هیچ جهتی علم تفصیلی حاصل نیاید باید هشت نماز بخوانیم.

۲- و هرجا که مراعات تفصیلی چنین نقشی را ندارد و سبب کمتر شدن محتملات واجب نمی‌شود، مراعات و یا امتثال تفصیلی لازم نمی‌باشد.

مثل مسئله مورد بحث در ما نحن فیه که:

اگر به دنبال طریقه اوّل برویم تنها به لحاظ ترتیب علم تفصیلی پدید آمده لکن از لحاظ قصر و اتمام علم تفصیلی حاصل نمی‌آید، و لـذا در اینجـا بایـد چهـار نمـاز بخوانیم اگر به دنبال طریقه دوم برویم، دو نگرانی وجود دارد، یکی به لحاظ قصـر و اتمام یکی به لحاظ ترتیب که هنگام عمل، علم تفصیلی به ترتیب نداریم، بلکه اگر در واقع قصر باشد، ترتیب هست و الّا باز هم محتملات واجب همان چهل عمل است و نه زیادتر، و لذا در اینجا مراعات علم تفصیلی لازم نیست.

* عبارهٔ اخرای بررسی و نقد فرض دوّم را در یک گفتمان ساده بنویسید؟

در فرض دوّم، وقتی که شما این چهار نماز را به صورت تلفیقی می‌خوانید با دو نگرانی روبرو هستید:

۱- یک نگرانی از حیث قصـر و اتمام، زیرا هر نمازی را که می‌خواندی پیش خود می گفتی که آیا وظیفه من همین قصری است که می‌خوانم و یا اتمام و بالعکس.

۲- یک نگرانی هم از این حیث است که آیا نماز عصر را به ترتیب و روی نوبتش خواندم و یا این که بدون نوبت.

فی المثل: اگر شـما (مثلا) نماز ظهر را قصـرا بخوانی و سـپس نماز عصـر را قصرا بخوانی آیا می‌توانی ادّعا کنی که نماز عصر را سر جای خودش و به نوبت خوانده‌ای؟

خیر، زیرا اگر نماز ظهری که بر شما واجب است اتمام شده و شما قصری بخوانی اشتباه و باطل است.

حـال چطور می‌شـود که ظهر را انجـام نـداده، عصـر را خوانـد، خیر عصـر نیز باطـل است چـون قبـل از تحقّق نمـاز ظهر آن را واقع ساخته‌اید.

به عبارت دیگر وقتی نوبت به خواندن نماز عصر می‌رسد که ظهر واقعی را شما انجام دهی.

حال ایراد اینست که آیا با این دو نگرانی می‌توان این دو نماز را تلفیقا خواند؟

یک قول بر این است که بله با وجود هر دو نگرانی می‌توان این دو نماز یعنی ظهرین را به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۷۵

صورت تلفیقی خواند.

* دلیلشان بر این مطلب چیست؟

می گوینـد: نگرانی کمـتر، محتملاـت کمـتری دارد. برخلاـف بحث قبلی در تنبیه شـشم که نگرانی بیشتر محتملاـت واجب را بیشتر می کند.

فی المثـل: آنجا که هم در قبله مردّد بودیم و هم در ثوب، بایـد ۸ نماز می‌خوانـدیم و حال‌آنکه در ما نحن فیه نگرانی خود را کمتر کردیم.

مثلا: در فرض اوّل:

ابتدا ظهر را می‌خوانیم هم قصرا و هم تماما، سپس شروع به عصر کردیم با یک نگرانی که آیا به صورت قصر بر من لازم است یا اتمام و لکن دیگر نگرانی قبله را نداریم.

پس: با این یک نگرانی چهار نماز می‌خواندیم، ظهرین و عصرین و لکن در فرض دوّم، ما ظهرین را با دو نگرانی انجام می‌دهیم: یکی نگرانی قصر و اتمام، یکی هم نگرانی ترتیب و یا نوبت، ولی با دو نگرانی هم باز چهار نماز می‌خوانیم. ظهرین و عصرین.

پس: نگرانی بیشتر در اینجا، محتملات بیشتری را تولید نمی‌کند.

به عبارت دیگر:

در فرض اوّل، با وجود یک نگرانی چهار نماز باید خواند.

در فرض دوم، با وجود دو نگرانی باز هم چهار نماز باید خواند.

پس: در صورتی که زیادی نگرانی موجب زیادی محتملات نمی‌شود، مراعات علم تفصیلی لازم نیست چون که ما درهرصورت چهار نماز می‌خوانیم.

* اگر اشکال شود که شما وقتی احد محتملین یعنی ظهر را خواندید با شروع نماز عصر شک نمودید که آیا برائت ذمه نسبت به ظهر برایتان حاصل شده است یا نه؟[۹۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۹ ؛ ص۱۷۵

اب می‌گوید: خیر، اشتغال ذمه به ظهر باقی است و هنوز ظهر واقعی را انجام نداده‌اید.

حال سؤال ما اینست که: با وجود این‌گونه استصحاب چگونه اقدام به انجام عصر می‌کنید؟

جناب شیخ می‌گوید:

اگر قرار باشد که این استصحابات را مورد نظر قرار دهیم، پس باید همان محتمل اول یعنی ظهر را نیز بجا نیاوریم. چرا؟

زیرا: وقتی شما ظهر را شروع می‌کنی شک داری که آیا این نماز ظهری که من قصرا و یا نه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۹، ص: ۱۷۶

تماما می‌خوانم، همان واجب واقعی است یا نه؟

همان استصحاب در اینجا نیز می‌گوید: خیر، برائت ذمّه برای تو حاصل نشده است.

پس: اگر استصحاب مانع از محتمل دوم باشد، از محتمل اوّل نیز مانع خواهد بود.

حال: سؤال ما از شما اینست که: شما با چه امیدی محتمل اوّل را به جا آوردید، و چرا این استصحابات را جاری نکردید؟

خواهید گفت به احتمال این که فعل ما همان واجب واقعی باشد. که این خود احتیاط است.

همان‌طور که ظهرتان را به این امید انجام می‌دهید، عصرتان را نیز به جای آورید و به این استصحابات توجه نکنید.

و امّا قول دوّم در پاسخ به سؤالی که نسبت به فرض دوم شد اینست که:

نباید تمام توجّه خود را به ذات الواجب بدهیم که آیا محتملات آن کم می‌شود یا نه؟

بلکه باید صفات و خصوصیات را نیز که علم تفصیلی به ترتیب است مورد نظر قرار داده و در صورتی که می‌توان نسبت به آن علم تفصیلی پیدا نمود، لازم می‌شود.

پس: فرض و طریق دوم باطل است، چون که سبب علم تفصیلی به ترتیب حین العمل نمی‌باشد.

بله، پس از انجام مجموع محتملات معلوم می‌شود، و لکن کافی نیست.

نکته: آنچه در این فرض گفته شد راجع به انجام عمل در وقت مشترک است، و لذا طریقه دوم در وقت مختصّ به طور کلّی باطل است. زیرا اصل در اینجا عدم الامر است.

* فرض سوم از فروض چهارگانه چیست؟

اینست که: مکلّف، ظهر را بخواند قصرا سپس شروع کند عصر را قصرا و اتماما بخواند پس از آن نماز ظهر را تماما بخواند.

به عبارت دیگر:

ابتدا بعض محتملات واجب مقدم را انجام می‌دهد و مثلا ظهر را قصرا می‌خواند، سپس جمیع محتملات واجب متأخر را به جا می‌آورد، یعنی عصر را قصرا و تماما می‌خواند و دوباره نماز ظهر را تماما می‌خواند.

* چه اشکالی برفرض سوم وارد است؟

استصحاب عدم اتیان واجب واقعی یعنی ظهر و استصحاب بقاء اشتغال ذمه به آن جلوی ما را برای ورود در عصر با همه محتملاتش می گیرد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۷۷

به عبارت دیگر:

وقتی شما ظهر را قصرا می‌خوانی، هنوز احراز نکرده‌ای که واجب واقعی را انجام داده‌ای یا نه؟ و لذا نمی‌توانی احراز بکنی که عصر واقعی را انجام داده‌ای.

چرا که شاید نماز ظهرت غلط باشد که دیگر نوبت به عصر نمی‌رسد چه رسد به احراز آن، پس اگر بدون احراز واقع شما اقدام به عصر کنید، تشریع است، زیرا احراز واقع بدون ترتیب و بدون نوبت است.

از این گذشته، استصحابات مورد نظر نیز مانع از انجام عصراند. چرا؟

زیرا شما یک نماز ظهر خوانده‌اید، و چنانچه بخواهید محتملات عصر را به جا آورید استصحاب به شما می گوید:

شما هنوز اشتغال ذمه به ظهر داری چگونه می‌خواهی همه محتملات عصر را انجام بدهی.

به عبارت دیگر:

شما هنوز ظهر واقعی را انجام نداده‌ای و بر تو واجب است.

نکته این که: استصحاب مزبور مانع از فرض دوم نشد، لکن مانع از فرض سوم شد.

و امّا: فرض چهارم اینست که:

هر دو عمل متناوب را به صورت تلفیقی انجام دهیم، لکن برخلاف فرض دوم تلفیقی غیر مسانخ.

فی المثل: ظهر را قصرا می‌خوانیم، سپس عصر را تماما به جا آوردیم، سپس ظهر را تماما و پس از آن عصر را قصرا می‌خوانیم.

* اشکال این فرض چیست؟

اینست که: نماز عصر در این فرض باطل است، چرا که اجمالا می‌دانیم که یا رعایت ترتیب نشده پس عصر باطل است و یا عصر واقعی را انجام نداده‌ایم.

* نظر مرحوم شیخ در رابطه با این فرض چیست؟

یک کلام می گوید: نماز عصر را معلوم البطلان می‌داند، چرا؟ لاصالة عدم الامر.

یعنی: شک داری که عصری را که تماما پس از ظهر قصری، می‌خوانی امر دارد یا نه؟

که اصل در اینجا، عدم الامر است.

پس: ورود در عصر، تشریع است و لذا حق ورود نداریم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۷۸

* پس مراد از (یمکن ان یقال: ان اصالهٔ عدم الامر انما ...) چیست؟

اینست که: تلفیق عیبی ندارد، اصالهٔ عدم الامر را هم جاری نمی‌کنیم، زیرا غرض ما احراز واقع است، و لذا یک ظهر می‌خوانیم قصرا یک عصر هم می‌خوانیم قصرا، اگر صحیح است که هر دو صحیح است و اگر غلط است هر دو غلط است.

بعد دوباره یک ظهر می‌خوانیم تماما و یک عصر می‌خوانیم تماما، خوب اگر آن دوتای اوّل غلط بود، این دوتای دومی درست است و اگر این دو غلطاند آن دوتای اوّل درست است.

***

تلخیص المطالب

موضوع بحث در تنبیه هفتم اینست که:

اگر واجب مشتبه دو چیز باشند که شرعا مترتّب بر یکدیگرند، مثل نماز ظهر و عصر که مردّد میان شکسته و تمام باشد و یا مردد میان جهات چهارگانه باشد.

آیا لازم است، تمام افراد احتمالی واجب اوّل را به جا آورد و سپس به واجب دیگر پرداخته شود و یا این که انجام برخی از افراد احتمالی واجب اوّل، برای مترتب شدن واجب دوم برآن، کافی است؟

دو قول در پاسخ به این مسئله وجود داشت.

۱- صاحب موجز و شارح آن، صاحب مسالک، روض الجنان و مقاصد العلیهٔ گفته‌اند:

باید تمام افراد احتمالی واجب اوّل را به جا آورند، سپس وارد واجب دوّم شوند.

۲- علامه در نهایهٔ الاحکام و سید محمد عاملی در مدارک الاحکام گفته‌اند:

در تردید میان قصر و اتمام، اوّل نماز ظهر و عصر را شکسته به جا می‌آورند و سپس آن دو را تمام می‌خوانند.

و امّا: شیخ انصاری فرمود:

این دو قول متفرع است بر این مطلب که: در صورت امکان رعایت علم تفصیلی در انجام تکلیف، واجب است؛ و مبنای آن دو قول بر این سؤال استوار است که آیا رعایت علم تفصیلی از جهت خود واجب، واجب است،

بنابراین: در صورتی که مهمل گذاشتن علم تفصیلی، موجب تردّد در اصل واجب باشد،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۷۹

رعایت آن واجب است، مثل: تکرار نماز در دو پیراهن مشتبه، در جهات چهارگانه؛ که این تکرار موجب تردید در اصل واجب علاوه بر تردیدی که از جهت اشتباه قبله به وجود آمده، می‌شود.

پس: همان گونه که رفع تردید در صورت امکان واجب است، کم کردن تردید نیز واجب می‌باشد.

امّا اگر اهمال علم تفصیلی موجب تردید اضافه در واجب نشود، رعایت آن واجب نیست، چنان که در مسئله مورد بحث، تردید اضافه ایجاد نمی‌کند.

بنابراین: به جا آوردن نماز عصر شکسته پس از انجام ظهر شکسته، موجب تردید اضافه بر تردیدی که از جهت قصر و اتمام به وجود آمده، نمی‌شود.

زیرا اگر عصر قصری مطابق با واقع باشد، دارای شرط خودش بوده که همان ترتب بر ظهر است؛ و اگر مخالف با واقع باشد، واقع شدن آن مترتب بر ظهر واقعی، فایده‌ای ندارد.

زیرا ترتب تنها میان دو واجب واقعی است.

نکته: حضرت امام خمینی (ره) می‌فرماید: بحث در این مسئله در دو مقام است:

۱- اوّل این که آیا امتثال و فرمانبری چهار مرتبه دارد و آن عبارتست از امتثال علمی تفصیلی، امتثال علمی اجمالی، امتثال ظنّی با ظنّ معتبر، امتثال احتمالی؛ که با امکان امتثال مرتبه قبلی در هریک از آنها، امتثال مرتبه بعدی کفایت نمی‌کند، یا این که رعایت مرتبه قبلی معتبر نیست، بلکه امتثال اجمالی کفایت می‌کند، گرچه امکان امتثال تفصیلی وجود داشته باشد؟

۲- دوّم این که اگر گفتیم با امکان امتثال تفصیلی، امتثال اجمالی کافی نیست، آیا وجوب انجام تمام افراد احتمالی واجب اوّل، قبل از انجام افراد احتمالی واجب دوّم متفرع برآن است یا نه؟

حال: در مورد مقام اوّل باید گفته شود که با امکان امتثال تفصیلی، امتثال اجمالی کافی است، چرا؟

زیرا: امر، جز به متعلّق خودش دعوت نمی‌کند.

پس: اگر امر به طبیعت مطلقه تعلّق پیدا کند، مقتضی ایجاد آن به هر نحوی که پیش آید می‌باشد و در امتثال آن چیز دیگری شرط نیست جز این که دلیل اقامه شده است که در عبارت، نیّت، قصد قربت و اخلاص معتبر است.

امّا دلیلی از خارج برای قصد عنوان اطاعت یا قصد امر، اقامه نشده است و امری که به خود

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۸۰

طبیعت تعلّق گرفته، جز به طبیعت دعوت نمی‌کند و مقتضای آن کفایت امتثال اجمالی است.

و امّا در مورد مقام دوّم باید گفت:

اگر فرض کنیم، در صورت امکان، امتثال تفصیلی واجب است اشکالی نیست در این که ترتیب میان نماز ظهر و عصر واقعی معتبر است و تحقق ترتّب متوقف است بر انجام ظهر و عصر، و مقدّم بودن ظهر و عصر، به گونه‌ای است که اگر به یکی از این امور سه‌گانه اخلال نماید، ترتیب محقّق نمی‌شود، و در این صورت اگر تمام افراد احتمالی ظهر را به جا آورد، سپس یکی از افراد احتمالی عصر را به جا آورد، علم به تحقّق ترتیب میان ظهر و عصر، و مقدمیّت ظهر بر عصر پیدا نمی‌کند. چرا؟

زیرا تقدّم و تأخّر از امور اضافی و نسبی است، و تحقق صفت تقدم بدون تحقّق وصف تأخر معقول نیست.

پس: اگر آن فرد احتمالی عصر که به جا آورده، عصر واقعی نباشد، چون احتمال می‌رود قبله غیر از این جهت باشد، پس هنگام انجام این فرد احتمالی عصر، علم به تحقّق ترتیب میان ظهر و عصر و مقدّم بودن ظهر بر عصر ندارد؛

زیرا: دانستی که ترتیب، متوقف بر عصر واقعی است.

خلاصه:

شک در قبله همراه شک در حصول ترتیب است و از یکدیگر جدا نمی‌باشند؛

پس: مقدّم داشتن تمام افراد احتمالی ظهر سودی نمی‌رساند.

بنابراین: رأی درست و حق در مسئله اینست که: مقدّم داشتن تمام افراد احتمالی ظهر بر تمام افراد احتمالی عصر واجب نیست، حتی اگر قائل به وجوب امتثال تفصیلی و تقدّم آن بر امتثال اجمالی باشیم.[۹۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۸۱

متن الثانی فیما إذا دار الأمر فی الواجب بین الأقلّ و الأکثر

و مرجعه إلی الشکّ فی جزئیّة شیء للمأمور به و عدمها، و هو علی قسمین؛ لأنّ الجزء المشکوک:

إمّا جزء خارجی.

أو جزء ذهنی و هو القید، و هو علی قسمین:

لأنّ القیـد إمّا من امر خارجیّ مغایر للمأمور به فی الوجود الخارجی، فمرجع[۹۴] اعتبار ذلک القید إلی إیجاب ذلک الأمر الخارجی، کالوضوء الذی یصیر منشأ للطهارة المقیّد بها الصلاة.

و إمّا خصوصیّة متّحدة فی الوجود مع المأمور به، کما إذا دار الأمر بین وجوب مطلق الرقبة أو رقبة خاصّة، و من ذلک دوران الأمر بین إحدی الخصال و بین واحدة معیّنة منها.

و الکلام فی کلّ من القسمین[۹۵] فی أربع مسائل:

*** ترجمه

مقام دوّم از بحث: (در جائی است که امر دائر شده در واجب میان اقل و اکثر)

اشاره

و بازگشت این (اقلّ و اکثر) به شک در جزئیّت و عدم جزئیّت چیزی است (مثلا سوره)، در مأمور به (مثلا نماز). و این جزء خود بر دو قسم است؛ زیرا جزء مشکوک:

یا جزء خارجی است و یا جزء ذهنی است که همان قید و یا شرط است جزء ذهنی هم بر دو

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۸۲

قسم است: زیرا این قید:

۱- یا انتزاع شده از یک امر خارجی که وجودا مغایر و متفاوت با مأمور به است (مثل تحصیل طهارت برای نماز که عملیات جداگانه‌ای همچون، غسل، وضو و تیمّم نیاز دارد).

پس: بازگشت لزوم و اعتبار این قید (طهارت) در نماز به وجوب (انجام) آن امر (و عملیات) خارجی است، مثل وضوء گرفتن که منشا طهارت می‌شود برای نماز، که نماز مقیّد به این قید (طهارت) است.

۲- و یا یک خصوصیّت (یعنی صفتی) است که وجودا با مأمور به متحد و یکی است.

همان‌طور که گاهی امر دائر می‌شود بین وجوب مطلق رقبه و یا رقبه مؤمنه، و از این باب (که آیا قیدی دارد یا نه؟) امر دائر می‌شود میان یکی از خصال (یعنی صوم شهرین، اطعام ستین، عتق رقبه به طور مطلق) و بین یکی از این امور (مثلاـ صوم شهرین) به طور مقیّد (و معیّن).

سخن در هریک از این دو قسم در چهار مسئله است.

*** تشریح المسائل* مقدمهٔ بفرمائید تا به حال بحث در رابطه با چه مسأله‌ای است؟

در رابطه با علم اجمالی و شبهات وجودیّه است که در مقام اوّل آن بحث شد.

به عبارت دیگر:

بحث در رابطه با علم اجمالی به تکلیف و شک در متعلّق آن یعنی مکلّف به که دارای دو مرحله از بحث است.

به عبارت دیگر: در باب اصالهٔ الاشتغال دو مقام و مرحله از بحث وجود دارد:

و امّا مقام اول بحث:

در دوران امر وجوب بین المتباینین مثل وجوب ظهر یا جمعه و قصر یا اتمام است که به تفصیل در رابطه با آن صحبت شد و چکیده آن مباحث این شد که:

مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام و موافقت قطعیّه با آن واجب است.

منتهی علم اجمالی:

۱- نسبت به حرمت مخالفت قطعیّه عند الکلّ علّت تامّه است و تخلّف معلول از علّت تامّه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۸۳

محال است.

- و امّا نسبت به وجوب موافقت قطعیّه مورد اختلاف است:

الف: مرحوم آخوند، محقّق اصفهانی و آقا ضیاء علم اجمالی را علّت تامّه وجوب موافقت قطعیّه می‌دانند.

ب: مرحوم شیخ انصاری و جناب میرزای نائینی علم اجمالی را مقتضی برای وجوب موافقت قطعیه می‌دانند.

ج: مرحوم امام نیز می‌فرماید:

العلم الاجمالی علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعیّة فی نظر العقلاء ... لکنّه مقتضی لوجوب الموافقة، ای یحکم بلزومها مع عدم ورود رخصة من المولی و لا یستنکر ورودها فی بعض موارد الاشتغال مع العلم التفصیلی کالشّک بعد الفراغ و مضی الوقت.[۹۶]

و امّا مقام دوّم بحث:

در دوران امر وجوب میان اقل و اکثر است که شایسته است راجع به آن بحث کنیم.

* قبل از ورود به بحث بفرمائید چه تفاوتی میان متباینین و اقلّ و اکثر وجود دارد؟

سه تفاوت اساسی بین این دو وجود دارد:

۱- اقلّ و اکثر همیشه در موردی است که قدر متیقّن و ما زاد مشکوکی وجود دارد و حال‌آنکه در متباینین قدر متیقنی در کار نیست.

۲- در متباینین احتیاط به تکرار عمل است یعنی: انجام ظهر و جمعه هر دو. و حال‌آنکه احتیاط در اقل و اکثر به انجام اکثر است و نیازی به تکرار عمل نمی‌باشد.

۳- در متباینین علم اجمالی منحلّ نمی‌شود، لکن در اقلّ و اکثر علم اجمالی انحلال پیدا می‌کند به یک علم تفصیلی نسبت به اقل و یک شک بدوی نسبت به اکثر.

و لذا: موجب احتیاط نیست، که این یک تفاوت مبنائی است.

* مقدّمةً بفرمائید اقل و اکثر بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: ۱- استقلالی ۲- ارتباطی.

* اقلّ و اکثر استقلالی به چه معناست؟

۱- در شبههٔ وجوبیّه بدین معناست که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۹، ص: ۱۸۴

اگر به فرض در واقع حکم به اکثر تعلّق گرفته باشد، انجام دادن اقلّ به همان اندازه خودش، موجب امتثال امر می‌شود و به اندازه اقل هم کفایت می‌کند.

فی المثل: شما علم اجمالی داری که یا صد نماز قضاء برعهده‌یتان است و یا یک‌صد و پنجاه نماز، اگر صد نماز که اقلّ است بخوانی به همان اندازه ۱۰۰ نماز برائت از ذمّه حاصل می‌شود.

۲- و در شبههٔ تحریمیّه بدین معناست که:

انجام دادن اقلّ به همان اندازه اقلّ، عصیان و گناه است.

فی المثل، شما جنب شده‌ای و می‌دانی که خواندن سوره‌های عزائم حرام است لکن شک داری که خواندن تمام آیات از این سوره حرام است یا فقط خواندن آیه‌های سجده در آن سوره حرام است؟

در اینجا تکلیف به اقلّ، یعنی همان آیه‌های سجده، مسلّم و قطعی است و تکلیف به اکثر یعنی ما زاد برآن آیه‌ها مشکوک است که در آن اصل برائت جاری می‌شود.

نکته: اکثر فقها در این مسئله، یعنی اقلّ و اکثر استقلالی در شبهه وجوبیّه، اقل را واجب دانسته و در اکثر یعنی ما زاد بر اقل، اصل برائت را جاری کرده‌اند. چرا؟

زیرا: شک در آن، شک در یک تکلیف مستقل است و شک در تکلیف هم، محلّ اجرای اصل برائت است.

* در چه جائی به اقلّ و اکثر ارتباطی گفته می‌شود؟

در جائی که اگر در واقع، اکثر متعلّق تکلیف باشد، انجام دادن اقلّ، لغو و فاسد است و اصلا به درد نمی‌خورد.

و لذا: اقلّ در شبهه وجوبی، طاعت محسوب نمی‌شود و در شبهه تحریمی معصیت نمی‌باشد.

نکته: اقل و اکثر ارتباطی در اصطلاح، همان شک در جزئیت و یا شک در شرطیّت چیزی برای مأمور به است.

فی المثل: شما به یک تکلیف وجوبی مثلا نماز، علم داری، و لکن شک می‌کنی که آیا متعلّق این تکلیف نماز با سوره (یعنی اکثر) است و یا نماز بی‌سوره (یعنی اقل) است؟

در اینجا: تکلیف معلوم است ولی متعلّق آن مردّد است میان اقلّ و اکثر.

* این شک به متعلّق تکلیف به کجا برمی‌گردد؟

به این برمی‌گردد که سوره جزء نماز است یا جزء نماز نیست، یعنی برمی‌گردد به شک در جزء بودن سوره برای نماز.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۸۵

* برای اقل و اکثر ارتباطی در شبهۀ تحریمیّه مثال بزنید؟

فی المثل: در ساختن مجسمه موجود جاندار قطع به حرمت برای ما حاصل شده است لکن شک داریم در این که:

آیا ساختن تمام مجسمه به طور کامل، حرام است؟ یا حتّی ساختن برخی از آن نیز حرمت دارد؟

پس: اصل حرمت در اینجا معلوم است و امّا این که آیا به کلّ اعضای آن (اکثر) تعلّق گرفته یا به بعض آن، مشکوک است.

پس: در مورد مشکوک یعنی اقل، برائت جاری می‌شود. و لذا می‌گوئیم: آنچه مسلّما حرام است، ساختن تمام مجسّمه است.

* حاصل سخن در تفاوت اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی چیست؟

۱- در اقل و اکثر استقلالی، تکلیف متعدد است و مکلّف علم به وجود یکی دوتای آن دارد و لکن در ما بقی شاک است.

۲- در اقل و اکثر ارتباطی، تکلیف یکی است و لکن شک در اینست که: آیا این یک تکلیف به اکثر تعلّق گرفته یا به اقل؟

بدین جهت است که گفته‌اند:

مرجع شک در اقل و اکثر استقلالی، به شک در تکلیف است و لکن مرجع شک در اقل و اکثر ارتباطی به شکّ در مکلّف به است.

* با توجّه به مقدّماتی که گذشت بحث ما در اینجا در چه بابی است؟

در باب اقلّ و اکثر ارتباطی است.

زیرا: در اقل و اکثر استقلالی از همان ابتدا نسبت به اکثر شک ما شک بدوی است که بنا بر نظر مشهور محلّ و مجرای اصل برائت است.

* مراد از (و مرجعه الی الشکّ فی جزئیّۀ شیء للمأمور به و عدمها ...) چیست؟

اینست که: دوران امر میان اقلّ و اکثر، بازگشت می‌کند به شک در جزئیت به عبارت دیگر:

شک ما در این که اقلّ واجب است یا اکثر، برمی‌گردد به این که آیا فلان امر جزء مأمور به است یا نه؟

فی المثل: آیا سوره جزء نماز هست یا نه؟ آیا استعاذه در رکعت اوّل پس از شروع به قرائت، جزء نماز هست یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۸۶

* این شک در جزئیّت خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: گاهی شک در جزء خارجی است. گاهی شک در جزء ذهنی است.

به عبارت دیگر:

۱- گاهی شک ما در جزئیت و یا مانعیّت است، بدین معنا که:

احتمال می‌دهیم فلان امر جزء باشد و وجودش لازم و یا این که مانع باشد و عدمش لازم.

۲- گاهی هم شک ما در جزئیّت و عدم جزئیّت است بدین معنا که: شاید فلان امر جزء باشد و وجودش لازم و شاید هم جزء نباشد و لکن انجامش هم مانع نیست. یعنی آوردن و انجام آن جایز است.

* فعلا بحث ما در کدامیک از این دو نوع شک است.

بحث ما در همین قسم دوم است یعنی شک در جزئیت و عدم جزئیّت.

* این شکّ در جزئیّت و عدم جزئیّت خود بر دو قسم است:

زیرا این جزء مشکوک:

۱- گاهی یک جزء خارجی است که در محیط خارج از ذهن ما پیدا می‌شود.

فی المثل: شک می‌کنیم که آیا سوره در نماز واجب است یا نه؟ استعاذه در رکعت اوّل قبل از شروع به قرائت حمد لازم است یا نه؟ و هکذا ...

۲- و گاهی یک جزء ذهنی است که تنها در محیط ذهن پیدا می‌شود. مثل: الصلاة مع الطّهارة.

* مراد از (جزء ذهنی و هو القید) چیست؟

اینست که: جزء ذهنی همان قید و شرط است، بدین معنا که: قیود و شرائط خودشان جزء نیستند.

به عبارت دیگر:

۱- قیود و شرائط خود جزء نیستند و لکن تقیّدشان جزء است.

۲- تقیّد، نسبت است.

۳- نسبت هم یک امر ذهنی است.

و لذا: به این قیود و شرائط هم گفته می‌شود اجزاء.

* آیا تعبیر جناب شیخ در اینجا از روی تسامح نیست؟

بله، از روی تسامح است. زیرا که جزء ذهنی تقیّد به این قید است و نه خود قید، چون که خود

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۸۷

قید هم در خارج موجود است.

فی المثل وقتی گفته می‌شود:

الصلاة المقیّدة بالطّهارة واجبة، هم ذات الصلاة یعنی نماز در خارج موجود می‌شود، هم ذات القید یعنی طهارت در خارج موجود می‌شود.

اعم از این که:

طهارت را از افعال ظاهریه یعنی غسلات و مسحات ثلاث بحساب آوریم و یا این که آن را به معنای نورانیّت باطنی و کیفیّت حاصله برای نفس بحساب آوریم که پس از وضو حاصل می‌شود.

که این نورانیّت و حالت نیز از حالات نفس بوده و در خارج موجود می‌شود.

پس: قید نیز در خارج موجود است، و لذا باید گفت:

آنکه ۱۰۰٪ ذهنی و ساخته و پرداخته ذهن است، همان تقیّد صلاهٔ به قید طهارت است، که همان اعتبار به شرط شیء ماهیّت است.

پس: تقیّد جزء و قید خارج.

* خود جزء ذهنی بر چند قسم است؟

بر دو قسم و یا دو جور است:

۱- برخی از اجزاء ذهنی تحققشان مترتب است بر یک امر خارجی، یعنی ذهن ما آن را از یک امر خارجی که در خارج حقیقتا و بالاستقلال موجود است و مغایر با مأمور به هم می‌باشد انتزاع می کند.

حال: از آنجا که امر انتزاعی به وجود منشا انتزاعش موجود می‌شود، معنای اعتبار این قید و جزء ذهنی، واجب کردن آن امر خارجی یعنی منشا انتزاع است.

فی المثل: قید طهارت به قول شیخ، و تقیّد صلاهٔ به طهارت به قول ما در صلاهٔ مقیّد به طهارت از وضوء که یک امر خارجی است و در خارج به یک وجود علی حده از صلاهٔ موجود می‌شود. انتزاع می‌شود، و هکذا نسبت به غسل.

یعنی: یکی از غسل، وضو و یا تیمّم باید انجام بگیرد تا طهارت نفسانیه‌ای برای شما حاصل شود، تا صلاهٔ متطهّرا انجام گیرد.

۲- برخی از اجزاء ذهنی هم با مأمور به وجودا متحدند و مستقلا نیازی به عمل خارجی ندارند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۸۸

به عبارت دیگر:

اجزاء ذهنی از یک امر خارجی که در خارج با مأمور به یکی بود، و با ذات المقیّد به یک وجود موجودند، انتزاع می‌شوند.

فی المثل: در هنگام نماز شما روبه‌قبله می‌ایستید و لکن این روبه‌قبله ایستادن یک عمل خارجی جدا از نماز نیست، نماز خواندن و روبه‌قبله بودن وجودا یکی هستند.

حال: در اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ، رقبه مقید به قید ایمان باید آزاد شود که این قید ایمان و یا تقیّد رقبه به ایمان، گرفته شده از یک وصفی که در خارج برای این رقبه و ذات ثابت است و لکن نه به وجود علی حده بلکه به عین وجود رقبه موجود است، یعنی: همان رقبه است که مؤمنه است.

و یا فی المثل:

در باب خصال کفّاره شک داریم که آیا مخیر هستیم میان عتق و اطعام و صیام و یا این که مثلا صیام معیّنا واجب است، بدین معنا که کفّاره مقیّد به خصوصیّت صیام باشد، و لذا:

هریک از این خصال که باشد، در خارج متحد با کفّاره است.

حاصل این که: بحث ما در شک در جزئیّت است، شک در جزئیّت هم دارای دو بخش است:

۱- جزء خارجی ۲- جزء ذهنی به هر دو قسمش

پس: کلام در دو مقام دنبال می‌شود و در هر مقامی هم چهار مسئله وجود دارد:

۱- فقدان نص ۲- اجمال نصّ ۳- تعارض نصّین ۴- شبهه موضوعیّه.

* نظر حضرت امام خمینی (ره) در تردید میان اقلّ و اکثر در مأمور به چیست؟

آن را بر دو قسم تقسیم می‌کند: ۱- اقلّ و اکثر ارتباطی ۲- اقلّ و اکثر استقلالی.[۹۷]

* آیا این تقسیم‌بندی صراحتا در کلمات شیخ انصاری آمده است؟

خیر، توضیحات و تقسیمات قبلی از خود ما بود.

* چگونه در شرح مطالب شیخ از عناوین ارتباطی و استقلالی استفاده نمودید؟

از نکاتی که در بیانات ایشان وجود دارد. می‌توان این مباحث را استفاده نمود: فی المثل فرموده:

- قد یأمر المولی بمرکّب یعلم ان المقصود منه تحصیل عنوان یشکّ فی حصوله، اذا اتی بذلک المرکّب بدون ذلک الجزء المشکوک.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۸۹

و یا در متن دیگری فرموده:

فوجوب الجزء فی ضمن الکلّ، عین وجوب الکلّ، و وجوبه المقدّمی بمعنی اللابدّیّة لازم له، غیر حادث بحدوث مغایر، کزوجیّة الاربعة، و بمعنی الطلب الغیری حادث مغایر.

و یا به دنبال آن فرموده است:

إن ارید [من أصالة عدم جزئیة الشیء المشکوک] أصالة عدم دخل هذا المشکوک فی المرکّب عند اختراعه له الذی هو عبارة عن ملاحظة عدّة أجزاء غیر مرتبطة فی نفسها شیئا واحدا، و مرجعها إلی أصالة عدم ملاحظة هذا الشیء مع المرکّب المأمور به شیئا واحدا؛ فإنّ الماهیات المرکّبة لمّا کان ترکّبها جعلیا إلّا باعتبار معتبر، توقّف جزئیة شیء لها علی ملاحظته معها و اعتبارها مع هذا الشیء أمرا واحدا. فمعنی جزئیة السورة للصلاة، ملاحظة السورة مع باقی الأجزاء شیئا واحدا. و هذا معنی اختراع الماهیات و کونها مجعولة. فالجعل و الاختراع فیها من حیث التصوّر و الملاحظة، لا من حیث الحکم حتّی یکون الجزئیة حکما شرعیا وضعیا، فی مقابل الحکم التکلیفی.

*** نکته: در متونی که آورده شد تصوّری از ارتباطی و یا استقلالی بودن اقلّ و اکثر وجود دارد از قبیل این که:

۱- به جا آوردن اقل به تنهایی، شک و تردید در حصول عنوان بوجود می‌آورد، که اشاره‌ای است به ارتباطی بودن اقلّ و اکثر.

۲- جزء به طلب غیری متفاوت از طلب اقلّ مطالبه شود، که اشاره‌ای و یا تصوّری از استقلالی بودن آنهاست.

منتهی به صورت مستقل با عنوان اقلّ و اکثر بحثی را مطرح نفرموده است.

* به نظر شما چرا شیخ در مباحث اقلّ و اکثر به صراحت سخنی از اقلّ و اکثر استقلالی به میان نیاورده است؟

زیرا، اوّلا: موضوع بحث و محلّ آن، همان اقلّ و اکثر ارتباطی است، چرا که ارتباطی از صورتهای شکّ در مکلّف به و دوران امر بین اقلّ و اکثر است.

ثانیا: اقلّ و اکثر استقلالی از محل بحث و موضوع آن بیرون است، چرا که وجود اکثر، به فرض وجوب هم، در صحّت اقلّ و ساقط شدن امر و تحصیل برائت ذمّه شرط نیست. چرا؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۹۰

زیرا: خطابی که جهت وجوب اقلّ صادر شده است، به‌هرحال نفسی و استقلالی بوده و از موضوع شک در مکلّف به خارج بوده و در حقیقت داخل در شک در تکلیف است و فرقی نمی‌کند که علم تفصیلی به وجوب یا حرمت اقل وجود داشته باشد و شک نسبت به زاید باشد، یا این که علم اجمالی منحل شود به معلوم بالتفصیل و مشکوک به شک بدوی.

حاصل و خلاصه مطلب این که: جناب شیخ اقلّ و اکثر استقلالی را از موضوع شک در مکلّف به خارج دانسته است و لذا به نحو خاص و مستقلا متعرض بحث از آن نشده است.

* نظر حضرت امام خمینی (ره) در تفاوت میان اقلّ و اکثر استقلالی و ارتباطی چیست؟

می‌فرماید: این تفاوت آشکارتر از آن است که پنهان گردد. چرا؟ زیرا:

۱- در استقلالی، اقلّ از حیث غرض، ملاک، امر و تکلیف، مغایر اکثر است مثل: واجب فوت‌شده‌ای که مردّد میان یکی یا بیشتر باشد و یا دینی که مردّد بین دو یا چند درهم باشد.

در اینجا، برفرض وجوب اکثر هم، چند غرض، چند موضوع، و چند فرمان وجود دارد، و چنان که در مباحث قبلی هم گفتیم؛ اطلاق اقلّ و اکثر بر دو مثال فوق از روی تسامح و نوعی مجازگوئی در تعبیر است، آن‌هم به اعتبار این که یک درهم کمتر از دو درهم است و هکذا ....

۲- اما در ارتباطی، غرض، نسبت به اجزای واقعی استوار می‌باشد و لذا: اگر واجب همان اکثر باشد، اقلّ خالی از غرض و برانگیختن است:

پس: در عالم تکوین، مثل معجون‌هایی هستند که غرض و اثر مطلوب به صورتی که از ترکیب اجزای واقعی حاصل شده استوار است و جز با اجتماع اجزای کلّی، غایت و فایده حاصل نمی‌شود.

نکته اینکه: مرکبات اعتباری نیز این گونه هستند.

پس: در صورتی که غرض و والی حکومت ترساندن دشمنان کشورش باشد، دستور به آماده باش و حضور سربازان می‌دهد و غرض این والی جز با حضور و صف‌آرائی نظامیان حاصل نمی‌شود و حضور یک سرباز فایده‌ای ندارد.

بنابراین: ملاک استقلالی و ارتباطی بودن، به اعتبار غرضی است که به موضوع تعلّق می‌گیرد، قبل از این که امر به آن تعلّق گیرد. چرا که غرض گاهی به ده جزء و گاهی به بیشتر از آن استوار می‌گردد.[۹۸]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۹۱

به عبارت دیگر:

مناط در استقلالی اینست که: دو تا موضوع وجود داشته باشد به طوری که به هریک از آنها مستقلّ از دیگری، غرضی تعلّق بگیرد، به نحوی که تحصیل یکی از آنها بدون دیگری امکان داشته باشد. و هریک از اقلّ و اکثر استقلالی، مستقل از حکم دیگری، موضوع برای حکمی باشد.

مثل: حکم به وجوب پذیرائی زید یا عمرو و زید، و فرقی نمی‌کند که به هریک از آنها امر مستقلّی تعلّق بگیرد. یا این که یک امر منحل به دو یا چند امر بشود؛

مثل: اکرم کلّ عالم، به خلاف اقلّ و اکثر ارتباطی که موضوع، حکم و غرض در آن یکی است.

و امّا فرق دیگر اینست که: مکلّف، اقلیّت و اکثریت را در استقلالی اعتبار می‌کند وگرنه اقل در آنها فی الواقع، اقلّ برای اکثر نیست، بلکه در واقع و نفس الامر دو موضوع مستقل از یکدیگر هستند.

اما در ارتباطی، در واقع و نفس الامر مرتبط به یکدیگر هستند یعنی اقلّ فی الواقع برای اکثر است.

* حاصل و نتیجه بحث امام (ره) در اینجا چیست؟

می‌فرماید: از آنچه گفتیم محل بحث در ارتباطی هم روشن شد و آن عبارتست از این که:

- اقل نسبت به اکثر لا- بشرط، است به نحوی که اگر اکثر را به جا آورد درحالی‌که واقعا اقلّ واجب بوده، نسبت به اقلّ امتثال حاصل شده است.

امّا اگر اقلّ نسبت به اکثر بشرط لا اعتبار شود یعنی اقلیت به شرط نبودن و انجام نگرفتن اکثر اعتبار شود، و لکن اکثر را به جا آورد، درحالی‌که واجب واقعی همان اقلّ باشد، در این صورت امتثال نکرده است، چرا که این‌ها نسبت به یکدیگر متباین هستند.[۹۹]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۹۲

متن «اما مسائل القسم الاول، و هو الشک فی الجزء الخارجی» فالاولی منها أن یکون ذلک مع عدم النصّ المعتبر فی المسألهٔ فیکون ناشئا من ذهاب جماعهٔ إلی جزئیّهٔ الأمر الفلانیّ، کالاستعاذهٔ قبل القراءهٔ فی الرکعهٔ الاولی- مثلا- علی ما ذهب إلیه بعض فقهائنا[۱۰۰].

و قد اختلف فی وجوب الاحتیاط هنا، فصرّح بعض متأخّری المتأخّرین بوجوبه[۱۰۱]، و ربما یظهر من کلام بعض القدماء کالسیّد[۱۰۲] و الشیخ[۱۰۳]، لکن لم یعلم کونه مذهبا لهما، بل ظاهر کلماتهم[۱۰۴] الأخر خلافه[۱۰۵] و صریح جماعهٔ إجراء أصالهٔ البراءهٔ و عدم وجوب الاحتیاط، و الظاهر: أنّه المشهور بین العامّهٔ[۱۰۶] و الخاصّهٔ، المتقدّمین و المتأخّرین، کما یظهر من تتبّع کتب القوم، کالخلاف[۱۰۷] و السرائر[۱۰۸] و کتب الفاضلین[۱۰۹] و الشهیدین[۱۱۰] و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۹۳

المحقّق الثانی[۱۱۱] و من تأخّر عنهم[۱۱۲].

بل الانصاف: أنّه لم اعثر فی کلمات من تقدّم علی المحقّق السبزواریّ، علی من یلتزم بوجوب الاحتیاط فی الأجزاء و الشرائط و إن کان فیهم من یختلف کلامه فی ذلک، کالسیّد[۱۱۳] و الشیخ[۱۱۴] و الشهید[۱۱۵] قدّس سرّهم.

و کیف کان: فالمختار جریان أصل البراءهٔ.

لنا علی ذلک: حکم العقل و ما ورد من النقل.

أمّا العقل: فلاستقلاله بقبح مؤاخذهٔ من کلّف بمرکّب لم یعلم من أجزائه إلّا عدّهٔ أجزاء، و یشکّ فی أنّه هو هذا أو له جزء آخر و هو الشیء الفلانیّ، ثمّ بذل جهده فی طلب الدلیل علی جزئیّهٔ ذلک الأمر فلم یقتدر، فأتی بما علم و ترک المشکوک، خصوصا مع اعتراف المولی بأنّی ما نصبت لک علیه دلالهٔ، فإنّ القائل بوجوب الاحتیاط لا یبغی أن یفرّق فی وجوبه بین أن یکون الآمر لم ینصب دلیلا أو نصب و اختفی، غایهٔ الأمر:

أنّ ترک النصب من الآمر قبیح، و هذا لا یرفع التکلیف بالاحتیاط عن المکلّف.

*** ترجمه

[قسم اوّل] (مسئله چهارگانه قسم اوّل که همان شک در جزء خارجی است.)

[اولین مسئله از آن چهار مسئله:]

اشاره

اینست که: این شک در جزء خارجی به خاطر نبود نصّ معتبر در مسئله می‌باشد.

پس ناشی از گرایش و اعتقاد گروهی از علماء به جزئیّت فلان امر در نماز است مثل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۹۴

استعاذه قبل از خواندن سوره حمد در رکعت اوّل بنا بر قول برخی از فقهاء ما.

در وجوب احتیاط در اینجا (که شک در جزئیّت چیزی است)، بین فقهاء اختلاف واقع شده است.

بنابراین:

برخی از متأخر المتأخّرین تصریح کرده‌اند به وجوب احتیاط (و انجام اکثر)، و چه‌بسا این وجوب از کلام برخی قدما نیز مثل سید و

شیخ، استفاده می‌شود، لکن به طور روشن معلوم نیست که (این وجوب احتیاط)، گرایش و اعتقاد آنها باشد، چرا که ظاهر دیگر عباراتشان خلاف احتیاط است.

(مشهور در این مسئله اجراء اصل برائت است)

و تصریح گروهی دیگر: اجراء اصالهٔ البراءهٔ (در جزء مشکوک) و عدم وجوب احتیاط در آن است.

امّا ظاهر اینست که:

جریان برائت در جزء مشکوک، مشهور میان شیعه و سنی، متقدّمین و متأخرین است، همان‌طور که از تتبع و تحقیق در کتاب‌های علمای شیعه مثل؛ الخلاف شیخ و سرائر و کتاب‌های فاضلین و شهیدین و محقّق ثانی و کسانی که متأخّر از ایشان هستند، روشن می‌شود.

بلکه انصاف اینست که:

در کلمات و عبارات کسانی که متقدّم بر محقّق سبزواری بوده‌اند، کسی را نیافتم که ملتزم به وجوب احتیاط در اجزاء و شرائط باشد، اگرچه در میان علما کسانی هستند که سخنشان در این مطلب متفاوت است، مثل: سید و شیخ و شهید.

(مختار شیخ نیز در این مسئله اجراء برائت است)

به هر صورت اختیار و انتخاب ما در جزء مشکوک، اجرای اصل برائت است دلیل ما بر اصالت البراءهٔ: حکم عقل است و آنچه از روایت در این باب وارد شده است.

(دلیل عقلی بر اجرای برائت در شک در جزئیّت)

و امّا عقل:

به خاطر استقلالش در حکم به قبح و زشتی مؤاخذه عبدی است که مکلّف شده به مرکّبی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۹۵

که جز تعدادی از اجزاء آن را نمی‌داند، و شک می کند که آیا این مأمور به مرکب همین اجزاء (مثلا نه‌گانه) است و یا دارای جزء دیگری است و آن فلان شیء (مثلا سوره) است.

سپس، در طلب بر جزئیّت آن فلان شیء تلاش کرده و لکن قادر بر (پیدا کردن دلیل) نمی‌شود.

پس به مقداری که می‌داند به جا می‌آورد و آن مقدار مشکوک را ترک می کند. خصوصا این که مولی خود اعتراف کند به این که:

دلیلی برای تو نسبت به آن، نصب نکرده‌ام.

پس: قائل به وجوب احتیاط نباید فرق بگذارد در وجوب احتیاط بین آن جائی که امر دلیلی نصب نکرده و یا این که نصب کرده ولی پنهان مانده.

نهایت مطلب این که:

ترک نصب دلیل از جانب امر قبیح است و لکن این ترک، تکلیف به احتیاط را از مکلّف سلب نمی کند.

***

تشریح المسائل

* اوّلین مسئله قسم اوّل یعنی شک در جزئیّت خارجیّه چیست؟

اینست که: منشا شبهه، فقدان نصّ معتبر باشد.

فی المثل:

۱- برخی فقهاء فتوی داده‌اند به این که استعاذه در نماز واجب است، و لکن ما هرچه فحص کردیم مدرک معتبری در این رابطه نیافتیم و لذا: این فتوای جماعت و عدم نصّ معتبر سبب شبهه در وجوب استعاذه شده است.

۲- و یا این که مثلا خبر واحد ضعیفی وجود دارد که دلالت بر وجوب استعاذه می‌کند و لکن این روایت، روایت معتبری نیست. بنابراین ورود این خبر ضعیف غیر معتبر سبب شبهه در وجوب استعاذه شده است.

* مقتضای اصول علمیه نسبت به این جزء مشکوک چیست؟ آیا اصل برائت جاری کرده، حکم به عدم وجوب آن کنیم؟ یا این که اصالهٔ الاحتیاط جاری کرده، اکثر را بیاوریم؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۹۶

۱- اکثر متقدمین و متأخرین، معتقد به جریان اصل برائت‌اند.

۲- برخی از متأخر المتأخرین مثل: محقق سبزواری و شریف العلماء مازندرانی قائل به احتیاط شده‌اند.

شیخ نیز قول اکثر را اختیار کرده می‌فرماید: مختار ما در اینجا جریان اصل برائت است و در اثبات این مدّعا دو دلیل وجود دارد:

* دلیل اوّل شیخ بر اجرای برائت هنگام شک در جزئیت مزبور چیست؟

اینست که:

۱- عقاب بلا بیان قبیح است.

۲- کار قبیح از مولای حکیم سر نمی‌زند.

پس عقاب بلا بیان از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

* تطبیق این کبرای کلی بر شک در جزئیت چگونه است؟

فی المثل: مولی فرموده: صلّ و یا صم که هریک از این امور یک مرکب است.

حال: شما می‌دانید که نه جزء از قبیل تکبیرهٔ الاحرام قرائت، رکوع، سجود، تشهد، سلام و ...

در این صلاهٔ مرکب دخالت دارند، لکن نسبت به جزء دهم که مثلا سوره باشد یا قنوت یا استعاذه شک دارید که آیا یکی از این امور نیز جزء نماز هست و داخل در این مرکب می‌باشد یا نه؟

به دنبال این شک به تفحّص پرداخته و در میان ادلّه به دنبال دلیلی بر جزئیّت این امر مشکوک می‌گردید. و لکن به دلیلی دست پیدا نکرده، مأیوس می‌شوید.

در اینجا وظیفه شما نسبت به آن جزء، اجراء اصل برائت است و لذا: در مقام امتثال به اقل اکتفا می‌کنید.

خلاصه این که شیخ می‌فرماید: اینجا جای اصالت البراءهٔ است. چرا؟

زیرا: علم اجمالی شما در اینجا از جمله آن علم اجمالی‌هائی است که منحلّ می‌شود به یک معلوم به علم تفصیلی و یک مشکوک به شک بدوی.

فی المثل: شما نمی‌دانی اقل (یعنی نه جزء) واجب است یا اکثر (که ده جزء است) لکن اجمالا می‌دانی یکی از این دو واجب است.

در اینجا اگر از شما پرسند، آیا اقل قدر متیقّن است یا اکثر چه می‌گوئید؟

خواهید گفت: اقل قدر متیقّن است.

وقتى اقل شد قدر متيقّن، آن جزء زيادى مى‌شود مشكوك به شك بدوى در شك بدوى نيز،

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۱۹۷

قاعده قبح بلابيان، و رفع ما لا يعلمون جارى است. همان‌طور كه در اقل و اكثر استقلالى، نسبت به اكثر برائت جارى مى‌شود.

فى المثل: مى‌دانيد كه به فلان بقال بدهكاريد لكن شك داريد كه ۱۰ تومان است يا ۲۰ تومان؟

گفته شد، ۱۰ تومان را كه قدر متيقّن است بده و راجع به آن زيادى برائت جارى كن حال:

شيخ، در اقل و اكثر ارتباطى نيز كه محل بحث ماست همين عقيده را دارد.

يعنى: اقل قدر متيقّن است و اكثر مشكوك به شك بدوى.

پس: جاى جريان اصل برائت است.

* مراد از بيان در قاعده قبح عقاب بلابيان چگونه بيانى است؟

بيان تام است، يعنى: بيانى كه به دست ما رسيده باشد و از لحاظ سند و دلالت نيز تكميل باشد.

چنين بيانى حجت را بر عبد تمام مى‌كند و راه هرگونه عذر و بهانه‌اى را به روى او مى‌بندد و لذا: بيان داراى صورى است كه ذيلا توضيح داده مى‌شود:

۱- گاهى در رابطه با فلان امر، بيانى از مولى صادر شده كه هم به دست ما رسيده، هم از نظر سندى صحيح است و هم دلالتش تكميل بوده و بلامعارض مى‌باشد. تنها در خصوص چنين بيانى است كه عقاب قبحى ندارد و عقل هر عاقلى كسى را كه با چنين خطابى مخالفت مى‌كند مستحق ملامت مى‌داند.

- اين مورد محلّ بحث ما نمى‌باشد.

۲- گاهى نيز در رابطه با فلان امر بيانى از مولى صادر شده است، به دست ما نيز رسيده است، به لحاظ سند و دلالت هم كامل است، لكن داراى معارض است.

۳- گاهى در رابطه با فلان امر بيانى صادر شده به دست ما هم رسيده، به لحاظ سند هم مشكل ندارد، لكن از نظر دلالت عندنا ناتمام است.

۴- گاهى هم در رابطه با يك امر، بيانى صادر شده به ما نيز رسيده، دلالتش نيز تام است، لكن سندش مخدوش است.

۵- گاهى هم در رابطه با فلان مطلب بيانى صادر شده به ما نيز رسيده، لكن به لحاظ سند و دلالت ناقص است.

۶- گاهى نيز در رابطه با فلان امر بيانى صادر شده و لكن در اثر عوارض و يا موانعى به

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۱۹۸

دست ما نرسيده است.

۷- گاهى در رابطه با فلان امر، اصلا بيانى از مولى صادر نشده بلكه مولى نفيا و اثباتا در آن مورد سكوت كرده است.

* با توجّه به صور فوق مراد از (خصوصا مع اعتراف المولى بانى ما نصبت لك عليه دلالة) چيست؟

اشاره به نهمين صورت از صور مذكور است بدين معنا كه: نه تنها بيانى مبنى بر جزئيت فلان امر صادر نشده است، بلكه مولى خود صريحا اعتراف كرده به اين كه من در رابطه با اين مطلب دليل و بيانى صادر نكرده‌ام.

* در كداميك از صور مذكور عقاب قبيح است؟

در تمام صور مذكور غير از صورت اول، عقاب عقلا قبيح است به ويژه در صور هفت و هشت كه قبح عقاب از همه صور روشن‌تر است.

* پس مراد از (فإنّ القائل بوجوب الاحتياط لا ينبغى ان يفرّق فى وجوبه ...) چيست؟

درحقیقت پاسخی است به طرفداران وجوب احتیاط در جزء مشکوک که می گویند:

ما میان صورت‌های ۲، ۳، ۴، ۵، ۶ با دو صورت ۷ و ۸ تفصیل قائل شده می گوئیم:

در صورت ۲، ۳، ۴، ۵، ۶ احتیاط واجب است، لکن در صورتهای ۷ و ۸ منکر وجوب احتیاط هستیم.

و لذا شیخ اعظم می‌فرماید: چنین فرق و تفصیلی شایسته نیست، چرا که:

اگر شما قبول دارید که علم اجمالی علّت تامّه وجوب احتیاط است، قاعده و قانون علّت تامّه اینست که:

هرکجا که بیاید، معلولش هم می‌آید، پس در تمام صور باید فتوی دهید به وجوب احتیاط.

نهایت امر اینست که: در دو صورت ۷ و ۸ کار قبیحی صورت گرفته و بیانیه‌ای صادر نشده، لکن این باعث رفع وجوب احتیاط از بنده نمی‌شود.

* نظر حضرت امام خمینی نسبت به جزء مشکوک چیست؟

امام نیز نسبت به جزء مشکوک برائت عقلی و شرعی را جاری نموده است لکن توضیح آن را وابسته به بیان مقدماتی دانسته است، که در ۶ شماره بدان پرداخته و ما آن را در قالب چهار مقدمه می‌آوریم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۱۹۹

* مقدّمه اوّل چیست؟

اینست که: مرکب‌های اعتباری در عالم اعتبار از برخی جهات مثل مرکّب‌های حقیقی در خارج هستند، همان‌طور که مرکب حقیقی تنها پس از شکستن علامت جزئیت اجزاء حاصل می‌شود.

پس: هر جزء از اجزاء بواسطه تأثیرگذاری و تأثیرپذیری و شکستن و شکسته شدن از استقلال وجود خارج می‌شود و صورت مستقل دیگری که همان شکل مرکب باشد بوجود می‌آید.

پس مرکب، وجود و وحدتی غیر از آنچه برای اجزاء بوده خواهد داشت.

امّا: مرکّب اعتباری نیز با شکستن علامت و اثر جزئیّت اجزاء در عالم اعتبار، و خارج شدن از استقلال وجودی فرضی و لحاظی، و فانی شدن در صورت مرکب و حاصل گردیدن وحدت اعتباری بوجود می‌آید، و تا زمانی که برای مرکب، در عالم اعتبار، وحدت صورت پیدا نشود، وجودی برای آن نیست، چون چیزی که وحدت ندارد، وجود ندارد، و وحدت تنها با رفتن جزئیت اجزاء و پیدایش صورت اجمالی دیگری غیر از صورت تفصیلی اجزا حاصل می‌شود.

* مقدّمه دوم چیست؟

اینست که: کیفیت وجود یافتن مرکب در ذهن امر، غالبا عکس بجا آوردن آن در خارج می‌باشد، بدین معنا که هرگاه که مکلّف، تصمیم به انجام مرکب می گیرد اوّل وجود وحدت‌یافته آن را اراده می کند و از اجزاء و شرائط آن غافل است لکن پس از توجه به آن وجود وحدت یافته و یا صورت مرکب به اجزاء و شرائط آن منتقل می‌شود و اراده‌های دیگری متولد می‌شود که به اجزاء و شرائط تعلّق دارد به نحوی که مرکب از آنها بوجود می‌آید.

فی المثل: بنده‌ای به انجام نماز همّت می‌نماید، در وهله اوّل اراده او به اصل طبیعت نماز تعلّق می گیرد و نه به اجزای آن، چرا که محرک او برای انجام آن، امر و فرمانی است که به طبیعت و ماهیّت نماز تعلّق می گیرد لکن وقتی می‌بینند، این طبیعت جز با به جا آوردن اجزاء و شرایط آن، و برطبق مقررات شرعی حاصل نمی‌آید، اراده‌های تبعی که متعلّق به آنهاست، متولّد می‌شوند.

امّا: امر وقتی تصمیم به انشای فرمان نسبت به مرکب بگیرد، غالبا اجزاء و شرایط را مستقلا تصوّر می کند، سپس ترتیب آنها را مطابق مقتضای مصلحت و ملاک که هر دو نفس الامری هستند، تصوّر می کند، و سپس آنها را بر صفت وحدت و فانی کردن کثرت‌ها در وحدت ملاحظه می کند، تا این که مرکب اعتباری حاصل شود، بعد از این مراحل آن را موضوع برای امر و متعلّق اراده خود قرار

می‌دهد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۰۰

پس: امر غالبا از کثرت به وحدت؛ و مأمور از وحدت به کثرت می‌رسد.

* نظر امام (ره) در رابطه صورت مرکب اعتباری با صورت اجزاء آن چیست؟

می‌فرماید: صورت‌ها در مرکب‌های اعتباری به طور کلّی با صورت‌های اجزاء مغایرتی نداشته و یکی می‌باشند، بلکه صورت مرکب‌ها، همان صورت‌های اجزاء هستند و اختلاف میان آنها تنها به واسطه وحدت و کثرت است.

لذا: صورت‌های مرکّب‌ها نسبت به صورت‌های اجزاء خود، همانند محصّل و محصّل نمی‌باشد، چرا که بدیهی است که امر به مرکب به چیزی خارج از اجزای آن تعلّق نمی‌گیرد تا اجزاء، وجوددهنده و محصّل مرکب باشند.

پس: امر به مرکب ۱۰ جزئی، عین دستور به واحدها در ملاحظه کثرت می‌باشند.

حاصل این که: فرق میان صورت مرکب با اجزائش به وحدت و کثرت و اجمال و تفصیل است و نه به محصّل بودن.

* مقدّمه سوّم چیست؟

می‌فرماید: امری که به مرکب تعلّق گرفته، یک امر است و به یک چیز تعلّق گرفته است و لذا اجزای مرکب متعلّق امر نمی‌باشند، چرا که هنگامی که آمر، مرکب را ملاحظه می‌کند، آن اجزاء در لحاظ امر چیزی نیستند و در وقت برانگیختن به سوی مرکب چیزی جز صورت واحد یعنی همان صورت مرکبی که اجزاء فانی در آنند را نمی‌بیند.

پس: امر در این ملاحظه جز صورت واحده را نمی‌بیند و جز به چیز واحد امر نمی‌کند، لکن همین یک امر و دستور، انگیزه بجا آوردن اجزاء می‌باشد.

یعنی: انگیزه بودن و حجّت بودن آن امر برای اتیان اجزاء عین حجت بودن آن برای مرکب است، چرا؟

زیرا: در لحاظ وحدت و مضمحل بودن اجزاء در مرکب، مرکب همان اجزاء و اجزاء همان مرکب است، چرا که مرکب از اجزاء ترکیب می‌یابد و به اجزاء منحل می‌شود.

و لذا: امر به مرکب، حجت بر اجزاء است، لکن نه به حجت استقلالی؛ و داعی بر اجزاء است نه به داعی جداگانه.

بنابراین: در چنین لحاظی، اقلّ و اکثر وجود ندارد، در نتیجه بحث را با عنوان واجب مردد میان اقلّ و اکثر منعقد کردن، خالی از تسامح در تعبیر نیست، و تردید تنها در ملاحظه کثرت و به اعتبار انحلال مرکب به اجزاء می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۰۱

* مقدّمه چهارم چیست؟

می‌فرماید: در صورتی حجّت بر مرکب، حجّت بر اجزاء، و امر متعلّق به مرکب انگیزه به جا آوردن اجزاء است که دلیل اقامه شود که این مرکب از چنان اجزائی ترکیب شده و منحل به آن اجزاء است و لذا با عدم اقامه دلیل برآن، امکان ندارد امر به مرکب، حجّت بر اجزاء و انگیزه به آن باشد.

و لذا: با شک در جزئیت چیزی برای مرکب، امر به مرکب، حجت برآن جزء نمی‌باشد.

زیرا: بدیهی است که حجّت تنها با علم تمام است، و علم به تعلّق امر به مرکب، تنها بر اجزایی که مرکب از آن اجزاء ترکیب گردیده، حجّت می‌باشد، چرا که سرّ انگیزه بودن امر به مرکب، بر اجزاء چیزی جز ترکیب از آن اجزاء و انحلال مرکب به آن اجزاء نیست.

پس: با شک در دخالت و اعتبار چیزی در مرکب، هنگامی که اجزاء آن ترتیب یافته، امر به مرکب، حجّت بر اعتبار و دخالت آن چیز نمی‌باشد.

* حاصل و نتیجه مقدّمات ترتیب‌یافته چیست؟

حضرت امام (ره) می‌فرماید: از آنچه ذکر نمودیم به دست می‌آید که:

- اصل عقلی در باب اقلّ و اکثر ارتباطی، همان برائت است.

پس: اگر عبـد، در کسب علم به اجزاء مرکب تلاش کرده و به انـدازه امکان و قـدرتش در یافتن دلیل بر اجزاء مرکب سـعی کنـد و برای تعـدادی از اجزاء دلیـل پیـدا کرده به نحوی که قطعا بدانـد که مولی آن اجزاء را در مرکب لحاظ فرموده، لکن در جزئیت و یا در اعتبار جزء بودن چیز دیگری شک کنـد، در صورتی که آن اجزاء مـدلّل را که حجت بر آنها اقامه شده انجام دهد و چیزهائی را که مشـکوک است ترک نماید، معصیت‌کار شمرده نمی‌شود و کیفر دادن او بابت ترک امور مشکوک، کیفر بلابیان و بدون برهان است[۱۱۶].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۰۲

متن فـإن قلت: إنّ بنـاء العقلاـء علی وجوب الاحتیـاط فی الأـوامر العرفیّـهٔ الصـادرهٔ من الأطباء أو المولی: فإنّ الطبیب إذا أمر المریض بترکیب معجون شکّ فی جزئیّهٔ شـیء له مع العلم بأنّه غیر ضارّ له، فترکه المریض مع قدرته علیه، اسـتحقّ اللوم. و کذا المولی إذا أمر عبده بذلک.

قلت: أمّـا أوامر الطبیب، فهی إرشادیّـهٔ لیس المطلوب فیهـا إلّا إحراز الخاصـیّهٔ المترتّبـهٔ علی ذات المأمور به، و لا نتکلّم فیها من حیث الإطاعهٔ و المعصیهٔ؛ و لذا لو کان بیان ذلک الدواء بجملهٔ خبریّهٔ غیر طلبیّهٔ[۱۱۷]، کان اللازم مراعاهٔ الاحتیاط فیها و إن لم یترتّب علی مخالفته و موافقته ثواب أو عقاب، و الکلام فی المسألهٔ قبح عقاب الآمر علی مخالفهٔ المجهول و عدمه.

و أمّا أوامر المولی الصادرهٔ بقصد الإطاعهٔ، فنلتزم[۱۱۸] فیها بقبح المؤاخذهٔ إذا عجز العبد عن تحصیل العلم بجزء فاطّلع علیه المولی و قدر علی رفع جهله و لو علی بعض الوجوه الغیر المتعارفهٔ إلّا أنّه اکتفی بالبیان المتعارف فاختفی علی العبد لبعض العوارض.

نعم، قـد یـأمر المولی بمرکّب یعلم أنّ المقصود منه تحصـیل عنوان یشکّ فی حصوله إذا أتی بـذلک الجزء المشـکوک، کما إذا أمر بمعجون و علم أنّ المقصود منه إسـهال الصفراء، بحیث کان هو المأمور به فی الحقیقهٔ أو علم أنّه الغرض من المأمور به، فإنّ تحصیل العلم بإتیان المأمور به لازم، کما سیجیء فی المسألهٔ الرابعهٔ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۰۳

ترجمه

اشکال:

اگر گفته شود: بنـای عقلاـء در اوامر معمولی عرفی که از اطبّـاء و موالی صـادر می‌شود بر وجوب احتیاط است، چرا که وقتی طبیب امر می‌کنـد بیمـار را به درست کردن معجونی و مریض در جزئیّت فلان ماده نسبت به معجون شک می‌کنـد، در صورتی که بـداند (داخل کردن آن جزء) ضرری ندارد، و با وجود این که قادر بر تهیّه آن است آن را ترک می‌کند، مستحقّ ملامت است.

و این چنین است امر مولی اگر امر کند بنده‌اش را به انجام چنین فعلی

پاسخ:

امّـا دسـتورات پزشـک ارشـادی هسـتند و مطلوب در آنهـا احراز و دستیـابی به خاصـیتی است که مترتّب بر مأمور به (یعنی معجون) است.

و لذا ما از حیث اطاعت و معصیت در اوامر ارشادیه بحثی نداریم.

در نتیجه: اگر بیـان آن معجون با یک جمله خبریّه غیر طلبیّه هم باشـد، رعایت احتیاط (و انجام اکثر) در آن لازم است، گرچه ثواب و عقابی بر مخالفت یا موافقت با آن مترتب نیست، و حال‌آنکه سـخن در این مسئله (یعنی: برائت و احتیاط) از جهت قبح عقاب آمر است به دلیل مخالفت عبد با جزء مجهول (مشکوک) و یا عدم قبح چنین عقابی در امر مولوی و نه ارشادی).

(مؤاخذه عبد در صورتی که عاجز از تحصیل علم به جزء مشکوک باشد قبح است)

و امّا نسبت به اوامر مولی که به قصد اطاعت صادر شده‌اند، در صورتی که عبد از تحصیل علم به جزء مشکوک عاجز باشد و مولی نیز بر این (جدّ و جهد) او آگاه است، درحالی‌که قادر بر برطرف کردن جهل اوست و لو از طریق برخی راه‌های غیر متعارفه و لکن به همـان بیـان متعـارف اکتفـا نموده و در نتیجه به سـبب عوارضـی برخی از مسائل بر عبـد پوشـیده و مسـتور مانـده، ما ملتزم به قبح مؤاخذه هستیم.

بله، گاهی مولی امر می‌کند بنده‌اش را به یک مرکبی که معلوم است غرض از آن مرکب تحصـیل یک عنوانی است که اگر مرکب بدون آن جزء مشکوک انجام شود، در تحصیل آن (عنوان) شک می‌شود.

همان‌طور که وقتی امر می‌کند به معجونی و معلوم است که غرض از آن معجون اسهال

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۰۴

صفراء است به نحوی که عنوان اسـهال الصـفراء درحقیقت مـأمور به است و یا معلوم است که آن عنوان غرض و هـدف از مأمور به است.

(اگر مأمور به حقیقی اسـهال و صـفراء باشد، امر به ترکیب معجون مجاز است، چرا که ذکر سـبب و اراده مسبّب کرده و اگر اسهال الصفراء عنوان مأمور به نباشد، علت غائیه یا غرض از مأمور به است).

پس: تحصـیل علم به انجام مأمور به واقعی (و رسـیدن به هـدف) لازم است، چنان که توضـیح آن در مسـئله چهارم ان‌شاءالله خواهد آمد.

***

تشریح المسائل

* مرا از (انّ بناء العقلاء علی وجوب الاحتیاط فی الاوامر العرفیهٔ ...) چیست؟

اولین اشـکال بر دلیل عقلی مرحوم شیخ است، مبنی بر این که: با مراجعه به عرف و عقلای عالم و تحت نظر قرار دادن عملکرد آنها به این نتیجه می‌رسیم که آنها در این گونه موارد عملا احتیاط کرده و جزء مشکوک را هم بجا می‌آورند. فی المثل:

۱- پزشکی به بیمارش دستور می‌دهد که فلان معجون گیاهی را بساز و روزانه فلان مقدار مصرف کن تا بیماریت برطرف شود.

۲- اگر این بیمار بداند که مثلا ده مادّه از مواد گیاهی تشـکیل‌دهنده این معجون است و لکن نسبت به ذیل بودن مادّه یازدهمی هم شک دارد. درحالی‌که مطمئنّ است که داخل کردن آن ماده در معجون ضرری ندارد، وظیفه‌اش چیست؟

آیا این معجون باید ۱۰ جزئی باشد یا ۱۱ جزئی، آیا باید اقلّ را انجام دهد و یا اکثر را؟

در چنین موردی عقل بیمار و یا عقل هر عاقلی حکم می‌کند به احتیاط، بدین معنا که اکثر یعنی ۱۱ جزء را اختیار و عمل کن.

مستشکل سپس ادامه داده می‌گوید:

اوامر مولی به عبد نیز از همین قبیل است و حال که بناء عقلاء را به دست آوردیم می‌گویم:

در احکام شرعیّه نیز همین سیره عقلا متّبع است و تا زمانی که با دلیل معتبری رد نشده باید از آن متابعت نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۰۵

یعنی: همان‌طور که بیمار آن جزء زائد بی‌خطر را مخلوط معجون می کند، همان‌طور هم در ما نحن فیه آن جزء مشکوک را در صلاة یا صوم مرکب داخل کرده و به جا می‌آورند.

پس: به حکم بناء عقلاء در ما نحن فیه یعنی دوران امر میان اقلّ و اکثر یا شک در جزئیت احتیاط کرده و اکثر را بجا می‌آوریم.

* پاسخ شیخ به اشکال فوق چیست؟

اینست که: قیاس ما نحن فیه به باب اوامر اطبّا به مریض قیاسی مع الفارق است چرا که اوامر اطبّا ارشادی است و هدف اصلی در این اوامر اطاعت و عصیان نیست و حال‌آنکه محلّ بحث ما در جائی است که مولی عبدش را امر کرده به عملی که هدف اصلی در آن امتثال امر مولی است که یک امر مولوی است.

به عبارت دیگر:

امر طبیعت به درست کردن معجون دارای دو جنبه است:

یک جنبه، امر طبیب به درست کردن معجون است.

جنبه دیگر، امر طبیب به درست کردن معجون به خاطر دفع مرض و معالجه بیمار است.

حال: امر طبیب از آن جهت که دستور به درست کردن معجون است، ارشادی است و امر ارشادی نه طاعتی دارد، نه معصیتی و به عبارت دیگر نه ثوابی دارد و نه عقابی.

پس: احتیاط لازم ندارد.

حال: اگر بیمار در جنبه دیگر امر طبیب که دفع و رفع مرض است شک کند به عبارت دیگر:

اگر شک کند که آیا این معجون بدون فلان جزء محصّل غرض هست یا نه؟ وظیفه‌اش چیست؟

می گوئیم: از این لحاظ که شک در محصّل غرض است، عقلا احتیاط لازم است.

خلاصه این که: اگر در مثال فوق احتیاط لازم است از ناحیه تحصیل غرض است و نه از ناحیه امر طبیب.

* قبل از پرداختن به محلّ بحث بفرمائید امر مولی بر چند قسم است؟

بر سه قسم است:

۱- اوامری که صرفا ارشادی بوده و جنبه مولویت در آنها وجود ندارد.

مثل: اوامر اطاعت در قرآن که فرموده است، أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ ...* چرا؟

زیرا: وظایف بندگان یعنی بایدها را در قرآن تحت اوامری همچون أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ ...* و نبایدها را به واسطه یک سری نواهی مثل: لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِكُمْ و یا تحت جملات

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۰۶

خبریّه دیگر مشخص فرموده است.

بسیاری از این اوامر و نواهی ظهور در وجوب و حرمت داشته، عقل می‌فهمد که باید اطاعت مولی کرده از معصیت او بپرهیزد.

در نتیجه: این که در پایان دوباره فرموده اطاعت خدا و رسول و صاحبان امر کنید، مؤکّد حکم عقل است و صددرصد ارشادی است.

حال: اوامر اطباء و امر به اشهاد عند المعامله، از همین قبیل است.

۲- اوامری که صرفا مولوی هستند، و هدف اصلی در آنها صرفا انجام مأمور به است و لا غیر.

یعنی: اگر مکلّف انجام داد مطیع و مثاب است و الّا عاصی و معاقب خواهد بود.

نکته: بحث ما در همین قسم است و شیخ در این قسمت قبول ندارد که بناء عقلاء بر احتیاط باشد، بلکه ملتزم به قبح عقاب می‌شود و می گوید:

- اگر مولی می‌خواست که ما فلان جزء را نیز انجام دهیم. این خواسته را بیان می کرد و لو به طریق غیر متعارف از قبیل وحی و الهام ... لکن چنین نکرده است.

- بلکه یا اصلا بیان نکرده و یا اگر بیان کرده به طرق متعارفه از بیان قناعت کرده که آن‌هم در اثر ظلم ظالمین و یا موانع دیگر به ما نمی‌رسیده است.

پس: حجّت بر بندگان تمام نشده است، و لذا وجهی برای عقاب وجود ندارد.

۳- اوامری که:

الف: هم جنبه مولویّت دارند، و لذا از جهت مولویّتشان اطاعت و عصیان و ثواب و عقاب بر آنها مترتب است.

ب: هم جنبه ارشادیّت دارند، یعنی بندگان را ارشاد می کنند به یک مطلب دیگری که انجام مأمور به خود وسیله‌ای است برای نیل به آن مطلب.

فی المثل: ما امر شده‌ایم به شستن بدن و لباس خود و لذا علی الظاهر شستن بدن و لباس مأمور به است، و لکن درحقیقت عنوان طهور و تحصیل طهور مأمور به است زیرا: لا صلاهٔ الّا بطهور.

* در چنین موردی اگر ما در قیدی و یا خصوصیتی مثلا این که دو بار شستن لازم است یا یک‌بار کافی است؟ شستن با آب کثیر لازم است یا قلیل هم کافی است و ... شک بکنیم چه؟

لازمه این شک ما اینست که: شک بکنیم که آیا بدون کثیر بودن و یا بدون بار دوّم و یا اگر دو بار لازم است بدون فشار میان دو غسله، عنوان طهور حاصل می‌شود یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۰۷

پس: لازمه چنین شکّی، شک در محصّل عنوان است. و هرکجا که شک در محصّل عنوان بود. باید احتیاط نمود، لکن این جنبه از بحث فعلا محلّ بحث ما نیست.

* اگرچه در بیان تقسیمات روشن شد و لکن به طور خلاصه بفرمائید محل بحث ما در کجاست؟

آن جائی است که مولا عبد را امر کرده به عملی که هدف اصلی در آن امتثال آن امر است، به واسطه انجام مأمور به.

یعنی: بحث ما در یک امر مولوی است و نه در یک امر ارشادی.

او با امر مولوی فرموده: صلّوا، ما هم مکلفیم نماز بخوانیم امتثالا لامره.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۰۸

متن فإن قلت: الأوامر الشرعیّهٔ کلّها من هذا القبیل: لابتنائها علی مصالح فی المأمور به، فالمصلحهٔ فیها إمّا من قبیل العنوان فی المأمور به أو من قبیل الغرض.

و بتقریر آخر: المشهور بین العدلیّهٔ أنّ الواجبات الشرعیّهٔ أنّما وجبت لکونها ألطافا فی الواجبات العقلیّهٔ، فاللطف إمّا هو المأمور به حقیقهٔ أو غرض للآمر، فیجب تحصیل العلم بحصول اللطف، و لا یحصل إلّا بإتیان کلّ ما شکّ فی مدخلیّته.

قلت: أوّلا ـ مسألهٔ البراءهٔ و الاحتیاط غیر مبتیّهٔ[۱۱۹] علی کون کلّ واجب فیه مصلحهٔ و هو لطف فی غیره، فنحن نتکلّم فیها علی مذهب الأشاعرهٔ المنکرین للحسن و القبح[۱۲۰]، أو[۱۲۱] مذهب بعض العدلیّهٔ المکتفین بوجود المصلحهٔ فی الأمر و إن لم یکن فی المأمور به[۱۲۲].

و ثانیا: إنّ نفس الفعل من حیث هو، لیس لطفا؛ و لـذا لو اتی به لا علی وجه الامتثال لم یصحّ و لم یترتّب علیه لطف و لا أثر آخر من آثار العبادة الصحیحة، بل اللطف إنّما هو فی الإتیان به علی وجه الامتثال، و حینئذ: فیحتمل أن یکون الطف منحصرا فی امتثاله التفصیلی مع معرفة وجه الفعل لیوقع الفعل علی وجهه- فإنّ من صرّح من العدلیّة[۱۲۳] بکون العبادات السمعیّة إنّما وجبت لکونها ألطافا فی الواجبات الفعلیّة، قد صرّح بوجوب إیقاع الواجب علی وجهه و وجوب اقترانه به- و هذا متعذّر فیما نحن فیه؛ لأنّ الآتی بالأکثر لا یعلم أنّه الواجب أو الأقلّ المتحقّق فیضمنه؛ و لذا صرّح بعضهم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۰۹

کالعلّامة رحمهم اللّه[۱۲۴] و یظهر من آخر منهم[۱۲۵]: وجوب تمیّز الأجزاء الواجبة من المستحبّات لیوقع کلا علی وجهه.

و بالجملة: فحصول اللطف بالفعل المأتیّ به من الجاهل فیما نحن فیه غیر معلوم، بل ظاهرهم عدمه، فلم یبق علیه إلّا التّخلّص من تبعة مخالفة الأمر الموجّه إلیه: فإنّ هذا واجب عقلیّ فی مقام الإطاعة و المعصیة، و لا دخل له بمسألة اللطف، بل هو جار علی فرض عدم اللطف و عدم المصلحة فی المأمور به رأسا، و هذا التخلّص یحصل بالإتیان بما یعلم أنّ مع ترکه یستحقّ العقاب و المؤاخذة فیجب الإتیان، و أمّا الزائد فیقبح المؤاخذة علیه مع البیان.

*** ترجمه

(اشکال)

اگر بگوئی: تمام اوامر شرعیّه، به دلیل ابتنائشان در مأمور به بر مصالح خفیّه، از این قبیل (یعنی: اوامر اطبّا) هستند، پس مصلحت در آنها، یا از قبیل عنوان در مأمور به است (که ذکر سبب و اراده مسبب در آن لازم می‌آید) و یا از قبیل غرض و علّت غائیه به عبارت دیگر: مشهور میان معتزله و امامیّه اینست که: واجبات شرعیّه، واجب شده‌اند به خاطر این که الطاف و معروفات در واجبات عقلیه‌اند. (که هرجا عقل صغری را تشخیص نمی‌دهد، شرع در اختیار او می‌گذارد.)

پس: این لطف و مصلحت یا حقیقتا همان مأمور به است یا هدف و غرض از امر امر.

در نتیجه: علم به حصول مصلحت لازم است و این علم حاصل نمی‌آید مگر به واسطه انجام هر جزئی که شک در مدخلیّت و جزئیت آن می‌شود.

(پاسخ)

در پاسخ به شما می گوییم:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۱۰

اوّلاـ مسألة برائت و احتیاط (از نظر اصولی) مبتنی بر این نیست که: هر واجبی دارای مصلحتی است و آن مصلحت، همان لطف است در حکم عقل.

و لذا: ما صحبت می کنیم در آن (یعنی: مسئله برائت و احتیاط) بر روی مبنای اشاعره که منکر حسن و قبح ذاتی‌اند و یا روی مذهب برخی عدلیه که قناعت‌کننده به وجوب مصلحت در (خود) امر هستند، گرچه این مصلحت در مأمور به نمی‌باشد.

ثانیا: پیکره این فعل (مثل: شاکله نماز بما هو نماز)، از آن جهت که پیکره است، لطف و مصلحت نیست.

و لذا اگر بدون قصد امتثال و نیّت انجام شود، نه صحیح است و نه مصلحتی و نه اثر دیگری از آثار عبادات (مثل: ثواب و ...) برآن مترتب شود، بلکه لطف و مصلحت در انجام مأمور به (مثلا نماز) علی وجه الامتثال (یعنی با نیت) است.

پس در این صورت: احتمال داده می‌شود که لطف و مصلحت منحصر باشد در امتثال و نیّت تفصیلی در صورت آشنائی به وجه

الفعل (یعنی بداند کدام جزء واجب، کدام مستحب، کدام مکروه و ...) تا فعل علی وجهه انجام شود.

و لـذا: کسانی از عـدلیّه که تصـریح کرده‌انـد به این که عبادات شـرعیّه واجب شده‌انـد به خاطر این که الطاف و مقرّبات هسـتند در واجبات عقلیّه، خودشان تصریح کرده‌اند به وقوع واجب لوجوبه و مقترن بودنش با قصد وجه (یعنی نیّت).

و این (مطلب) در ما نحن فیه (که شخص جاهل است)، سخت و دشوار است (که بتواند عمل را با نیت انجام دهد.) زیرا انجام‌دهنده اکثر نمی‌داند که این اکثر واجب است؟ یا اقلّ که در ضمن این اکثر محقّق می‌شود.

و لـذا: برخی مثـل علامه تصـریح کرده‌انـد و از عبـارات برخی دیگرشـان، وجوب تمیز (و تشـخیص) اجزاء واجبه و اجزاء مسـتحبّه، فهمیده می‌شود، تا هر جزئی علی وجه (یعنی با نیّت خاصّ خودش) انجام شود.

حاصل و خلاصه مطلب این که:

پس: حصول لطف و مصلحت به سبب فعل انجام شده از جانب جاهل در ما نحن فیه (که اقلّ و اکثر باشد) نامعلوم است، بلکه ظاهر عبارت علماء، عدم تحصیل لطف و مصلحت در جاهل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۱۱

پس: باقی نمی‌ماند برای جاهل جز رهائی پیدا کردن از تبعات مخالفت با امری که متوجّه اوست.

و لذا: این رهائی و نجات در مقام اطاعت و معصیت، یک واجب عقلی است و (چنین رهائی) ربطی به مسئله لطف ندارد، بلکه این (طاعت و معصیت) جریان دارد برفرض عدم لطف در مأمور به بنا بر قول اشاعره، و عدم مصلحت در مأمور به بنا بر نظر برخی عدلیه (که مصلحت در امر را کافی می‌دانند.)

و این تخلّص و رهـایی (از جهنم) حاصـل می‌شود به واسـطه انجـام آن مقـداری که می‌دانـد که اگر ترکش بکنـد، مسـتحق عقـاب و مؤاخذه است و (آن اقل است) که واجب است انجام شود.

و امّا آنکه زائد (و مشکوک) است، مؤاخذه به خاطر ترکش در صورت عدم البیان، قبیح است.[۱۲۶]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‏۹ ؛ ص۲۱۱

٪ تشریح المسائل

* قبل از بیان اشکال دوّم مقدّمهٔ بفرمائید رأی اشاعره نسبت به اوامر الهی چیست؟

معتقدند که اوامر و نواهی الهی:

۱- تابع اراده و میل اوست.

۲- تحت هیچ ضابطه‌ای در نیامده، قانونی برآن حاکم نمی‌باشد.

۳- او به هرچه بخواهد امر می‌کند و هروقت هم که بخواهد، آن را لغو و یا عوض می‌کند.

۴- این گونه نیست که اوامر و نواهی الهی دائر مدار مصالح و مفاسد باشد.

۵- حسن و قبح و یا مصلحت و مفسده تابع امر و نهی اوست.

یعنی: به هر چیزی که او امر کنـد، به دنبـال امر او مصـلحت و حسن از آن عمـل انتزاع می‌شود یعنی: چون امر می‌کنـد، به دنبال آن مصلحت می‌آید و حسن پیدا می‌شود، نه اینکه چون حسن و دارای مصلحت بود امر می‌آید.

به عبارت دیگر: الحسن ما حسّنه الشارع.

* نظر امامیّه در رابطه با اوامر و نواهی الهی چیست؟

اینست که: خدای تعالی حکیم است و کارهایش را از روی حکمت و نظم و حکمت انجام

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۱۲

می‌دهد و لذا: به اموری که خود ذاتا حسن هستند امر می‌کند و از کارهایی که ذاتا قبیح و بد هستند نهی می‌کند و به عبارت دیگر حسن و قبح امور ذاتی است.

* با توجه به مقدّمه فوق حاصل اشکال دوم به اجرای اصل برائت در اینجا چیست؟

اینست که طبق عقیده امامیّه:

اوامر شرعیّه عموما دارای دو جنبه هستند. مثلا: أقیموا الصلاة:

۱- یک جنبه مولویّت دارد که از این حیث موافقت آن ثواب و مخالفت آن عقاب‌آور است.

۲- یک جنبه ارشادیّت دارد که همان ارشاد به تحصیل آن مصلحت ملزمه‌ای است که در صلاة وجود دارد. چرا؟

زیرا: بنا بر قول خود شما، اوامر شرعیّه مبتنی و دائر مدار یک سلسله مصالح ملزمه‌ای هستند که در متعلّقاتشان یعنی مأمور به وجود دارد. که هدف اصلی از این امر مولی و صلاة عبد، دست‌یابی به آن مصلحت است.

آن‌گاه این مصلحت:

۱- یا از قبیل عنوان است در مأمور به، بدین معنا که:

ما را امر نموده علی ظاهر به نماز، و لکن درحقیقت ما مأمور به تحصیل یک مصلحت ملزمه هستیم.

منتهی از آنجا که صلاة سبب چنین مصلحتی است، ذکر سبب کرده و اراده مسبب نموده است.

۲- و یا از قبیل علّت غائیّهٔ مأمور به یعنی غرض از آن می‌باشد. بدین معنا که: در ظاهر و در باطن مأمور به همان صلاة است، لکن علّت غائی این امر نیل به آن مصلحت است.

به عبارت دیگر:

یک وقت مولی عبدش را امر می‌کند به یک عمل مرکبی مثلا نماز، چرا که وظیفه عبد است که در این مورد مولای خود را اطاعت کند.

پس: هدف اطاعت مولی است و چنین امری نیز، امر مولوی است در چنین مواردی: اگر عبد شک کند که فلان جزء، در مأمور به دخیل هست یا نه؟ قبح عقاب بلا بیان ایجاب می‌کند که آن جزء مشکوک بر عبد واجب نشود.

و لذا: اصل برائت جاری کرده، ذمّه خود را از آن جزء بری می‌کند.

یک وقت هم مولی عبدش را امر می‌کند به یک عملی که غرض از آن امر، توصّل و یا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۱۳

رسیدن به یک غرض و یا مطلوب دیگری است.

مثل: امر طبیب به بیمارش، در رعایت برخی مسائل و تهیّه معجون به خاطر نجات از فلان بیماری در چنین مواردی: اگر عبد شک بکند که آیا فلان جزء، جزء ترکیب معجون هست یا نه؟

عقل می‌گوید: احتیاط کرده آن جزء را ضمیمه کن.

خلاصه این که: اگر مأمور به، فی نفسه مطلوب و مورد هدف باشد و عبد در جزء آن شک کند، باید در جزء مشکوک برائت جاری کند.

اگر مأمور به، لغیره باشد، یعنی وسیله‌ای برای رسیدن به یک غرض باشد به لحاظ دست‌یابی به آن غرض، احتیاط در انجام آن جزء مشکوک لازم است.

* پس: مراد از (المشهور بین العدلیّة انّ الواجبات الشرعیّة انما وجبت ...) چیست؟

بیان کامل‌تری از اشکال دوم است به جریان برائت در ما نحن فیه، یعنی شک در جزئیت، مبنی بر این که:

اوامر شرعیّه بر مبنای عدلیّه تابع مصالح خفیّه بوده و هیچ‌یک بی‌غرض نمی‌باشند.

یعنی: همان‌طور که امر طبیب به تهیّه معجون به دنبال یک غرض است، شارع نیز از امرش به صلاهٔ و یا صوم و یا ... به دنبال دست‌یابی عبد به مصالح خفیّه است.

و لذا گاهی که عبد اراده می‌کند که یک مأمور به مثلا نماز را اتیان کند، شک می‌کند که آیا اگر فلان جزء را به عنوان جزء نماز انجام ندهم، مصلحتی که در نظر حق تعالی است حاصل می‌شود یا نه؟

یعنی: همان‌طور که شک در محصّل غرض طبیب پیدا می‌شود، شک در محصّل غرض امر مولوی هم پیدا می‌شود.

پس جناب شیخ طبق گفته خودتان مکلف باید در اینجا نیز احتیاط کرده جزء مشکوک را نیز انجام دهد.

به عبارت دیگر: الواجبات الشرعیّة، الطاف فی الواجبات العقلیّة.

یعنی: آنچه که شارع واجب نموده است، معرّف و مقرّب واجبات عقلیّه است.

* قبل از توضیح مطلب اخیر بفرمائید ملاک کلّی عقل در رابطه با مصالح و مفاسد چیست؟

اینست که: هرکجا مصلحت ملزمه‌ای وجود دارد بر بنده لازم است برای رسیدن به آن مصلحت ملزمه، مأمور به را انجام دهد.

یا هرکجا مفسده لازم الاحترازی هست، بنده باید به خاطر نجات از آن مفسده لازمه، از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۱۴

انجام منهی عنه خودداری کند.

پس: مصلحت ملزمه تحصیلش واجب، مفسده ملزمه، احترازش واجب است.

* آیا عقل به تنهائی قادر است بر این که در هرجائی تشخیص دهد که فلان عمل دارای مصلحت ملزمه و فلان عمل دارای مفسده ملزمه است؟

۱- عقل: در برخی جاها صغری را درک کرده، و لذا پس از آن کبرای کلی را آورده حکم کلّی را صادر می‌کند. فی المثل:

۱- ظلم مفسده ملزمه دارد.

۲- دفع مفسده ملزمه عقلا واجب است.

پس: دفع ظلم واجب است عقلا.

بنابراین: عقل در بسیاری از امور صغری را درک می‌کند و حکم یعنی کبرای کلّی را نیز صادر می‌کند و لکن در برخی از جاها نیز از درک صغری ناتوان است.

فی المثل: عقل نمی‌تواند درک کند که نماز با این کیفیّت خاصّه یا روزه و یا حج، مصلحت ملزمه دارد یا نه؟

و لذا نمی‌تواند راجع به آن حکمی صادر نماید.

* با توجّه به مقدّمه فوق بفرمائید مراد از (الواجبات الشرعیّة الطاف فی الواجبات العقلیّة) چیست؟

اینست که: شارع صغریاتی را که از دسترس عقل شما خارج است و عقل شما از درک مصالح ملزمه در آنها ناتوان است به شما معرّفی کرده تا معرّف و مقرّب مصالحی باشند که استیفای آنها عقلا لازم است.

به عبارت دیگر: تمام احکام شرعیه روی مصالح و مفاسدی دور می‌زند که اگر عقل بتواند آنها را تشخیص دهد، قطعا مصالح را استیفا و از مفاسد دوری می‌کند.

یعنی: امر شرعی کشف از مصلحت می‌کند و عقل حکم به لزوم تحصیل آن مصلحت از طریق انجام آن عمل و لذا گفته می‌شود:

کلّما حکم به العقل، حکم به الشرع و کلّما حکم به الشرع، حکم به العقل.

نکته: آنجا که عقل صغری را درک کرده و تشخیص می‌دهد، حملش تنجیزی و غیر معلّق است، و لذا پس از تشخیص صغری، کبرای کلّی را صادر کرده و اقدام به صدور حکم می‌کند.

لکن در بخش دوّم که از تشخیص صغری ناتوان است و نیازمند به امر شارع است حکمش

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۱۵

تعلیقی است و نه تنجیزی.

یعنی: حکمش معلّق است بر بیان و امر شارع، چرا که قطع‌نظر از امر شارع، عقل مصلحت فلان عمل را درک نمی‌کند تا منجّزا حکم نماید.

بله، به دنبال امر شاعر، حکم عقل هم تنجیزی می‌شود، چون که هر امر معلّقی پس از حصول شرطش منجّز می‌شود.

* حاصل گفتار و لبّ کلام مستشکل در اینجا چیست؟

می‌گوید: حال که هدف اصلی از اوامر شرعیّه رسیدن به مصالحی است که در متعلّقات آنها موجود است می‌گوئیم عنوان لطیف و مصلحت ملزمه:

۱- یا از قبیل عنوان است در مأمور به.

۲- یا از قبیل غرض و علّت غائیه است.

و لذا همان‌طور که شما خود گفتید، هرکجا مکلّف، شک در محصّل عنوان یا غرض پیدا کند، باید احتیاط کند.

به عبارت دیگر: اگر بنده‌ای روی جزئی از عمل شک کند که آیا این عمل بدون این جزء مرا به فلان مصلحت ملزمه می‌رساند و یا این که از فلان مفسده دور می‌کند یا نه؟ باید احتیاط کند.

* قبل از پاسخ شیخ به اشکال فوق بفرمائید نظر اشاعره و عدلیّه در رابطه با مولویّت و یا ارشادیّت اوامر شرعیّه چیست؟

۱- اشاعره معتقدند که:

کلیّه اوامر شرعیّه جنبه مولویت داشته و هدف از آنها تنها اطاعت و عصیان و ثواب و عقاب است.

به عبارت دیگر: اشاعره منکر حسن و قبح ذاتی افعال بوده می‌گویند: اوامر الهیّه تابع مصالح و یا مفاسد خفیّه نیستند، بلکه تابع مشیّت خدای تعالی هستند، یعنی فی المثل:

مشیّت او تعلّق گرفته به این که نماز و یا روزه و یا ... را واجب و فلان عمل را حرام می‌کند.

و لذا: اوامر الهیّه، مولوی محض‌اند، و به‌هیچ‌وجه جنبه ارشادیّت ندارد.

۲- مشهور عدلیه معتقدند که: اوامر شرعیّه دارای دو جنبه هستند.

یکی جهت مولویّت، یکی هم جهت ارشادیّت.

خود مشهور در اینجا دو دسته هستند:

۱- اکثر مشاهیر عدلیه برآن‌اند که: اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسد نفس‌الامریه‌ای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۱۶

هستند که در متعلّقات است آنها وجود دارد.

۲- برخی از عدلیه از جمله صاحب فصول و ... بر این باورند که: اگر مصلحت در نفس امر هم باشد کفایت کرده و لازم نیست که در مأمور به باشد.

مصلحت در نفس امر نیز عبارتست از:

توطین نفس، و تسلیم او در برابر مولی و نشان دادن روحیّه انقیاد.

مثل: اوامر امتحانیّه که مصلحت در خود امر است، چنان که در امر به حضرت ابراهیم در ذبح فرزندش، چنین است.

به عبارت دیگر: اوامر و نواهی شرعیّه مصلحت می‌خواهد و لکن این مصلحت در مأمور به نیست بلکه خود امر است، مثل: اوامر امتحانیّه، که مولی امر می کند تا عبد را مورد آزمایش و امتحان قرار دهد.

امّا: عدّه‌ای بر این باورند که: تمام اوامر و نواهی الهیه روی مصلحت در امر و روی مصلحت در نهی است و در مأمور به هدف و غرضی وجود ندارد.

به عبارت دیگر: هدف و غرض از مأمور به رسیدن به هدف نیست، بلکه مصلحت در خود امر و یا نهی وجود داشته که شارع امر و یا نهی فرموده است.

* با توجّه به مقدّمه فوق مراد از (مسألة البراءة و الاحتیاط غیر مبتیّة علی کون ...) چیست؟

اوّلین پاسخ شیخ است به اشکال مزبور بر مبنای اشاعره و لذا: می‌فرماید: مسأله برائت و احتیاط در جزء مشکوک اختصاص به مشهور عدلیّه ندارد بلکه در مسلک اشاعره هم که منکر حسن و قبح ذاتی افعال و منکر غرض در افعال الهی یعنی همان اوامر حق هستند نیز مطرح است.

حال: بر مبنای اشاعره دیگر اشکال شک در محصّل غرض معنا ندارد.

زیرا: بر این مبنا، غرضی وجود ندارد و مسئله سالبه به انتقاع موضوع است.

به عبارت دیگر: اوامر شرعیّه بر مبنای اشاعره صددرصد مولوی بوده و جنبه ارشادیّت ندارند تا شما سخن از احتیاط بکنید.

* مراد از (او مذهب بعض العدلیّة المکلفین بوجود المصلحة فی الامر ...) چیست؟

- دومین پاسخ شیخ است به اشکال مزبور لکن بر مبنای برخی از عدلیه، و لذا می‌فرماید:

مسأله برائت و احتیاط در جزء مشکوک اختصاص به مبنای اکثر عدلیّه ندارد که می گویند: اوامر و نواهی، تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلّقات آنها یعنی مأمور به و منتهی عنه وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۱۷

بلکه بر مبنای برخی از عدلیّه از جمله صاحب فصول نیز مطرح است حال بر این مبنا نیز:

شک در محصّل غرض بی‌معناست زیرا چه‌بسا در خود عمل و مأمور به اصلا غرضی و مصلحتی وجود نداشته و مصلحت و غرض در خود امر امر باشد.

* پس مراد از (انّ نفس الفعل من حیث هو، لیس لطفا؛ و لذا لو ...) چیست؟

سوّمین پاسخ شیخ است به اشکال مزبور بر مبنای مشهور عدلیه که معتقدند اوامر شرعیّه دارای دو جنبه‌اند: جنبه مولویّت و جنبه ارشادیت و لذا می‌فرماید: در ما نحن فیه جنبه ارشادیت مقدورمان نیست، پس به همان جنبه مولویّت این اوامر جامه عمل می‌پوشیم.

به عبارت دیگر: اگرچه بر مبنای مشهور عدلیّه، مصلحت در مأمور به و فعل مکلّف است، لکن این‌گونه نیست که لطفیّت یعنی مصلحت بر ذات العمل و پیکره آن از آن جهت که فعلی از افعال است مترتب شود.

مصلحت بر عملی مترتّب می‌شود که دارای دو خصوصیت باشد:

۱- یکی اینکه به قصد امتثال امر انجام شود و الّا صحیح نبوده و موجب امتثال امر نمی گردد و هیچ مصلحتی بلکه هیچ اثری از آثار عبادت صحیحه از قبیل: ارتقاء درجه، نورانیت باطنی، ثواب و ... برآن مترتب نمی‌شود.

۲- یکی هم این که با قصد وجه انجام شود، بدین معنا که اگر جزئی واجب است به قصد وجوب و چنانچه جزئی مستحب است به قصد استحباب و ... انجام شود. چرا که نزد مشهور القدماء، قصد وجه نیز در صحت عمل و ترتب ثواب برآن معتبر است.

منتهی قصد وجه نیز بر دو قسم است:

الف: قصد وجه اجمالی ب: قصد وجه تفصیلی.

- مراد از قصد وجه اجمالی اینست که: مکلّف نیّت می‌کند که من فلان عمل را علی ما هو علیه من الوجه فی الواقع انجام می‌دهم، بدین معنا که:

اگر وجه این عمل در واقع وجوب است عمل من به قصد وجوب باشد.

و اگر وجه این عمل در واقع استحباب است عمل من به قصد همان استحباب باشد.

و لذا: قصد وجه به طور تفصیلی در اینجا مشخّص نمی‌شود.

و مراد از قصد وجه تفصیلی اینست که:

مکلّف حین العمل عمل را به طور معیّن و مشخّص به نیت وجوب و یا ندب انجام می‌دهد، بدین معنا که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۱۸

اجزاء واجب را کاملا از اجزاء مستحب تشخیص داده و هریک را به نیّت خودش انجام می‌دهد.

قصد وجهی در مصلحت عمل دخیل است که تفصیلی باشد.

* مراد شیخ از مطالب فوق در پاسخش به اشکال مورد نظر چیست؟

اینست که: در ما نحن فیه: نسبت به جزء مشکوک، قصد وجه تفصیلی برای ما ممکن نیست و الّا نسبت به آن شک پیدا نمی‌کردیم.

پس: رسیدن به مصلحت علی کلّ حال مقدور نیست تا که شک در محصّل غرض پیش آید و لذا: باید از خیر دست‌یابی به مصلحت گذشت، چرا که امکان ندارد.

بنابراین: باید کاری کنیم که جنبه مولویّت این امر امتثال نشود، یعنی باید کاری کنیم که از عقاب رها شویم.

تخلّص از عقاب ممکن نیست مگر با انجام آن مقداری از مأمور به که یقین داریم ترکش عقاب‌آور است، این مقدار همان اقلّ است.

امّا: نسبت به اکثر که مشکوک فیه است و در مورد آن بیانی به ما نرسیده، آزادیم یعنی اگر آن را اتیان نکنیم، معاقب نیستیم، چون که عقاب بلابیان قبیح است.

و این معنای اصل برائت است.

* عبارهٔ اخرای این پاسخ در قالب یک گفتگو چگونه است؟

می‌گوئیم: جناب شیخ پاسخ حضرت عالی به اشکال مورد نظر بر چه مبنائی و چگونه است؟

می‌فرماید: ما روی مبنای مشهور عدلیه پاسخ می‌دهیم که می‌گویند: اوامر الهیه تابع حکم و مصالح خفیّه‌اند به عبارت دیگر اوامر و نواهی الهیّه روی حسن و قبح ذاتی اشیاء صادر شده‌اند.

با توجّه به این مطلب: در اوامر مولویّه، پیکره عمل به تنهائی ما را به هدف و مصلحت نمی‌رساند فی المثل: پیکره نماز بما هو نماز ما را به مصالح و حکم نمی‌رساند، و الّا اگر پیکره نماز به تنهائی می‌توانست ما را به مصالح و حکم برساند، نیّت نماز، شرعا و عقلا واجب نمی‌شد.

پس: امر مولوی برای رساندن به هدف نیازمند روح است و روح آن نیّت است چون مأمور به امری که فاقد روح و نیّت است، بی‌خاصیت است.

* جناب شیخ به طور خلاصه بفرمائید مرادتان از این مطالب چیست؟

اینست که: ممکن نیست آدم جاهل، نیّتی را که باید داشته باشد، بتواند انجام دهد یعنی:

خواهی نخواهی در نیّت آدم جاهل کمبود وجود دارد چه احتیاط بکند و چه برائت جاری نماید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۱۹

فی المثل:

۱- اگر برائت جاری کرده و اقل را انجام دهد، نمی‌داند که این اقلّ واجب است یا نه؟

۲- و یا اگر احتیاط کرده اکثر را به جای آورد، باز قادر بر انجام آن به وجه تفصیلی نیست.

یعنی: نمی‌تواند بگوید: اکثر را به خاطر وجوب اکثر به جا می‌آورم قربهْ الی اللّه.

پس: آدم جاهل در بحث جزء مشکوک نمی‌تواند مثل آدم عالم، تفصیلا نیّت کند. و لذا با وجود این کمبود در نیت، فکر احراز مصلحت برای او ممکن نیست.

به عبارت دیگر: جاهلی که از اجرای نیّت تفصیلی و کامل عاجز است، نمی‌تواند مصلحت و هدف منظور را احراز کند.

* جناب شیخ چنین مکلّفی چه باید بکند؟

باید از مصلحت واقعیه چشم‌پوشی کرده، کاری کند و عملی را انجام دهد که نزد خدا مسئول نبوده و عذاب اخروی نداشته باشد.

و لذا باید: آن اجزائی را که به وجوبشان یقین دارد انجام دهد، و اجزائی را که در وجوبشان شک دارد:

اگر خواست احتیاطا به انجامشان همّت کند و چنانچه نخواست قبح عقاب بلا بیان جاری کرده اقل را انجام دهد.

این عمل برائت نامیده می‌شود.

* چه اشکالاتی بر پاسخ شیخ (ره) وارد است؟

۱- ایشان در مباحث قبلی فرموده: قصد وجه معتبر نیست بلکه قصد امتثال است که معتبر است.

۲- به فرض که قصد وجه معتبر باشد باز هم مختص به مواردی است که قصد وجه در آنجا ممکن است و حال‌آنکه در ما نحن فیه ممکن نیست.

۳- پاسخ شیخ تنها در عبادات قابل قبول است و حال‌آنکه بحث در اینجا اعم از واجبات عبادی و توصلی است.

نکته‌ها:

* نظر حضرت امام خمینی (ره) راجع به اشکال مزبور نسبت به حکم به برائت چیست؟

ابتدا از اشکال مورد نظر گزارشی ارائه کرده و سپس به نقد آن پرداخته‌اند و لذا می‌فرماید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۲۰

رأی مشهور میان عدلیّه اینست که: اوامر و نواهی، تابع مصالح و مفاسد در مأمور به و منتهی عنه است، و واجبات شرعی، لطف‌های ربّانی در واجب‌های عقلی است

۱- این عنوان‌های نفس الامری (یعنی مصلحت و لطف)، یا همان مأمور به با امر نفسی است و تعلّق اوامر به چیزی ظاهری مثل نماز، روزه، حج و امثال آن است.

زیرا اوامر، ایجادکننده مأمور به نفس الامری هستند، و اوامر ارشادی محض می‌باشند، که مولی با آن، به مأمور به نفس الامری ارشاد کرده است، چرا که بندگان، علم به کیفیّت به دست آوردن متعلّق‌های اوامر واقعی نداشتند، و اگر عقل بر این مصالح و ایجادکنندگان آن اطلاع پیدا می‌کرد، حکم به لزوم بجا آوردن آنها می‌کرد.

پس: مصلحت‌ها و لطف‌ها همان مأمور به با امر نفسی هستند؛ و متعلّق‌های تکالیف، در ظاهر شرع، همان محصّل‌ها و ایجادکننده‌ها می‌باشند. و اوامر آنها جنبه ارشادی و مقدّمی دارد.

و لذا: اگر شک در محصّل و ایجادکننده باشد، حکم می‌شود به وجوب احتیاط.

۲- و یا این که این مصلحت‌ها و لطف‌ها از قبیل غرض‌های دعوت‌کننده به اوامر می‌باشند، که غرض او جز با بجا آوردن اکثر احراز نمی‌گردد.

به عبارت دیگر: تحصیل غرض، علّت تامّه برای تعلّق تکلیف به متعلّق است و همان‌طور که ایجاد معلول جز با علّت آن، و نابودی آن جز با نابود کردن علّت آن ممکن نیست. ۱- در ساقط کردن اوامر باید غرض‌هائی را که به اوامر دعوت می‌کنند، نابود کرد.

۲- و برای احراز سقوط غرض‌ها، باید به دست آوردن آنها را احراز کرد و با بجا آوردن اقلّ، شک در احراز مصلحت‌ها و در نتیجه، شک در سقوط اوامر پیش می‌آید.

پس: با علم به ثبوت امرها، باید علم به سقوط آنها نیز حاصل شود و این جز با بجا آوردن اکثر ممکن نیست.

سپس در تقریر این اشکال از لسان مستشکل می‌فرماید: تفاوت میان این دو صورت، از چیزهایی نیست که احتمال پنهان شدن را داشته باشد.

زیرا:

۱- محصّل صورت اوّل اینست که مأمور به با امرهای نفسی، همان مصالح و لطف‌ها می‌باشند.

۲- و محصّل صورت دوم اینست که امرهای نفسی همان چیزهائی هستند که به متعلّق‌ها در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۲۱

ظاهر شرع تعلّق گرفته‌اند و لکن تعلّق آنها به جهت ترتیب آثار و حاصل شدن مصلحت‌ها و لطف‌هاست.

پس: مادامی که این غرض‌ها حاصل نشود، اوامر ساقط نمی‌گردند.

سپس حضرت امام (ره) می‌فرماید: بر شخص دارای تأمل پوشیده نیست که توضیحی که ذکر کردیم تقریبا با آنچه جناب شیخ افاده فرموده است، موافق است.

زیرا بدیهی است کلام شیخ که فرمود: ۱- لطف یا حقیقتا همان مأمور به است و یا غرض برای امر، که تحصیل علم به حاصل شدن لطف واجب می‌باشد.

۲- چنان که وقتی مولی دستور به معجونی دهد و بداند که مراد از آن معجون آسان کردن صفرا است، به گونه‌ای که درحقیقت همان مأمور به است. و یا آسان کردن صفرا غرض از مأمور به است ظاهر و بلکه مانند نصّ است در این که مصلحت و لطفی که در شق اول، مأمور به بوده است، در شقّ دوم، غرض از امر می‌باشد.[۱۲۷]

* پاسخ امام خمینی (ره) به شقّ اوّل این اشکال چیست؟

می‌فرماید: اوّلا: مسئله تبعیّت اوامر و نواهی از مصالح و مفاسد در مأمور به و منهیّ عنه، شعبه‌ای از مسئله کلامی معروف است که خدای تعالی افعال را برای غرضی انجام می‌دهد. و اراده گزاف بر خدای تعالی ممتنع است، چرا که مستلزم عبث و بیهودگی در فعل خداوند و ظلم بر بندگان می‌باشد.

پس: اوامر و نواهی چون از افعال اختیاری خدای تعالی هستند، باید دارای غرض و غایتی باشند؛ این نظر در مقابل نظر اشاعره است، که: در مطلق افعال خداوند، غرض و غایت‌ها را نفی می‌کنند.

امّا امثال این ادلّه کلامی، ادعای نفسی بودن امرهای متعلّق به این عنوان‌ها و مصلحت‌ها را اثبات نمی‌کند، چنان که وجود مصالح و مفاسد در مأمور به و منهی عنه را اثبات نمی‌کند.

زیرا: ممکن است غرض در خود امر باشد، و یا این که متعلّق‌ها در ظاهر شرع از قبیل خود غرض‌ها، محبوبیّت ذاتی داشته باشند، و یا این که غرض از آنها چیز دیگری باشد که ما نمی‌دانیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۹، ص: ۲۲۲

خلاصه این که: این دلیل‌ها به فرض تمام بودنشان، دلالت بر تعلّق اوامر به مصلحت‌ها و لطف‌ها نمی‌کند.

ثانیا: تعلق اوامر به مصالح نفس الامری بر خداوند محال است، چرا که مستلزم بیهودگی بر خداوند است.

زیرا تعلّق پیدا کردن امرها به متعلّق‌ها، تنها برای برانگیختن، تحریک و وادار کردن به سوی متعلّق‌هاست.

پس: باید این اوامر از چیزهائی باشند که امکان تحریک و برانگیختن به سوی متعلّق را داشته باشند.

از طرفی معقول نیست که امرهـای نفس الامـری که به مکلفین نرسیده است به عنوان‌هـای واقعی‌ای که نزد ایشان مجهول و نامعلوم است، تعلّق گرفته باشد و برانگیزاننده به سوی آنها به حسب آیند.

پس: تعلّق اوامر به متعلّق‌های نفس الامری جز لغو (که بر خداوند ممتنع است) نمی‌باشد.

* پاسخ امام خمینی (ره) به شق دوم اشکال مزبور چیست؟

می‌فرمایـد از آنچه گفتیم پاسـخ شقّ دوّم نیز آشـکار می‌گردد، زیرا آنچه دلیل کلامی به آن اقامه گردیده، امتناع بدون غرض بودن فعل خـدای تعالی است امّا این که غرض به چه چیزی اسـتوار است، هیـچ دلالتی برآن وجود نـدارد. و احتمال این که غرض ذاتا در خود امر و یا در مأمور به باشد، اشتغال را نفی می‌کند و از قبیل اقل و اکثر می‌گردد.

۱- بـا ایـن که عقـل جز به بیرون رفتن از زیر بـار تعهـد، به مقـدار اشـتغال ذمه‌ای که دارد حکم نمی‌کنـد، در صـورتی که بر غرض حجّت اقامه نگردد، عقل حکم به لزوم تحصیل آن نمی‌کند.

۲- و زمانی که جز بر اقلّ حجت اقامه نشده، عقل به انجام اقلّ حکم نمی‌کند.

پس: اگر به جهت بـاقی بودن غرض، امر ساقـط نشود، قصور و کوتـاهی از طرف مولی می‌باشـد که اقـامه حجّت یـا ایجـاب احتیاط نکرده است.

بنابراین: ۱- به طور کلی کشف غرض، تنهـا به مقـداری که برآن حجّت اقامه شـده، می‌باشـد و با بجا آوردن آنچه که حجّت برآن اقامه گردیده، کیفر بر اضافه‌تر از آن، عقاب بلابیان و بدون دلیلی است.

۲- علم پیـدا کردن به سـقوط امر به این معنـای مورد ادّعا یعنی تحصـیل غرض، برای ما ممکن نیست، چرا که احتمال دارد چیزهای دیگری نیز دخالت داشته باشند که به ما نرسیده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۹، ص: ۲۲۳

پس: مـا می‌توانیم بگوئیم که: بـا انجـام دادن اقـلّ، امر فعلی ساقـط و غرض حاصـل می‌گردد، و الا بر مولی واجب بود که احتیاط را واجب نماید، که در غیر این صورت نقض غرض بر مولی لازم می‌آید.

مضافا بر این که: اگر بعضـی از اطراف علم اجمـالی، از حیث عنـوان مجهـول باشـد (به نحـوی که هیـچ‌وقت در ذهن مکلّف خطور نکند) منجّز نمی‌باشد.

زیرا منجّز شدن آن بسـتگی دارد بر امکان باعثیت و برانگیختن نسبت به تمام اطراف علم اجمالی، و حال‌آنکه وقتی برخی از اطراف از جهت عنوان مجهول باشند، امکان برانگیختن به سوی آن طرف وجود ندارد.

* با توجه به مطالب مذکور نظر ایشان در ما نحن فیه چیست؟

می‌فرماید محلّ بحث ما نیز این چنین است.

زیرا: هیـچ تکلیفی وجود نـدارد، مگر این که احتمـال داده می‌شود که جزء دیگری داشـته باشـد که آن جزء در سـقوط غرض تأثیر داشته و لکن از ما پنهان مانده است.

زیرا بر دلیل آن جزء اطلاع پیدا نکرده‌ایم.

پس: امکان دارد نماز، جزء یا شرط دیگری داشته باشد که به ما نرسیده و در سقوط غرض، دخالت داشته است.

در نتیجه: علم به این که غرض یا به اقل استوار است یا اکثر و یا به اکثر با چیز دیگری که ما نمی‌دانیم، امکان ندارد که منجّز باشد.

سپس می‌فرماید: آنچه جناب شیخ افاده کرده و فرموده‌اند که: احتمال دارد قصد وجه یا قصد تمیّز در مأمور به دخالت داشته و در ساقط شدن غرض مؤثر باشد، درحالی که مکلّف قدرت بجا آوردن آن را ندارد به آنچه ما گفتیم نزدیک‌تر است.

به عبارت دیگر: هرگاه بعضی از اطراف علم اجمالی، از اوّل غیر مقدور باشند، منجّز نمی‌باشند و آنچه محل بحث ماست این چنین است.

زیرا ما نمی‌دانیم که غرض به اکثر استوار است یا به اقلّ به صورت مطلق و یا به اقل با قصد وجه و تمیّز که باید به گونه تفصیلی باشد و نه اجمالی. و معلوم است که تحصیل غرض به این‌گونه، از اول خارج از قدرت بوده است پس: چنین علمی منجّز نیست.[۱۲۸]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۲۴

متن فإن قلت: إنّ ما ذکر فی وجوب الاحتیاط فی المتباینین بعینه موجود هنا، و هو أنّ المقتضی- و هو تعلّق الواقعی بالأمر الواقعیّ المردّد بین الأقلّ و الأکثر- موجود. و الجهل التفصیلیّ به لا یصلح مانعا لا عن المأمور به و لا عن توجّه الأمر، کما تقدّم فی المتباینین حرفا بحرف.

قلت: نختار هنا أنّ الجهل مانع عقلیّ عن توجّه التکلیف بالمجهول إلی المکلّف؛ لحکم العقل بقبح المؤاخذة علی ترک الأکثر المسبّب عن ترک الجزء المشکوک من دون بیان، و لا یعارض بقبح المؤاخذة علی ترک الأقلّ من حیث هو من دون بیان؛ و لا یعارض بقبح المؤاخذة علی ترک الأقلّ من حیث هو من دون بیان؛ إذ یکفی فی البیان المسوّغ للمؤاخذة علیه العلم التفصیلیّ بأنّه مطلوب للشارع بالاستقلال أو فی ضمن الأکثر، و مع هذا العلم لا یقبح المؤاخذة.

*** ترجمه

اشکال:

اگر بگوئید: آنچه در وجوب احتیاط در متباینین گفته شد، عینا در اینجا نیز موجود بوده و جریان دارد و آن اینست که:

۱- مقتضی؛ که همان تعلّق وجوب واقعی به یک عمل واقعی است که مردد میان اقلّ و اکثر است (همان‌طور که آنجا مردد بود میان متباینین)، موجود است.

۲- و جهل تفصیلی به (این که این عمل اقل است یا اکثر) صلاحیّت برای مانعیّت ندارد نه از وجود مأمور به و نه از توجّه امر (به جاهل)، همان‌طور که در متباینین یکی به یکی بررسی و مطلب گذشت.

پاسخ:

می‌گویم که: در اینجا ما این را اختیار می‌کنیم که جهل تفصیلی مانع عقلی است از توجّه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۲۵

تکلیف به جزء مشکوک به سوی مکلّف، (چون که جهل تفصیلی منحل می‌شود)، به دلیل حکم عقل به قبح مؤاخذه به سبب ترک اکثری که مسبّب از جزء مشکوک است بدون بیان.

و لذا تعارض نمی‌کند با قبح مؤاخذه به سبب ترک اقل از آن جهت که واجب نفسی است.

زیرا: در بیان مسوّغ جهت مؤاخذه علی الأقلّ، علم تفصیلی به این که آن اقلّ به تنهایی مطلوب شارع است و یا در ضمن انجام اکثر،

کفایت می‌کند و با وجود این علم تفصیلی مؤاخذه به سبب ترک اقلّ قبیح نمی‌باشد.

***

تشریح المسائل

* قبل از بیان اشکال بفرمائید نظر جناب شیخ در باب علم اجمالی و دوران بین المتباینین مثل ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام چه بود؟

قائل به احتیاط بود و فرمود: باید جمع بینهما کرد، یعنی: هم ظهر را خواند و هم جمعه را.

* دلیل جناب شیخ بر حکم مزبور چه بود؟

این بود که مقتضی برای وجوب احتیاط واجب و مانع از آن‌هم مفقود است.

* مقتضی چه بود؟

این بود که خطابات وارده موارد علم اجمالی را نیز شامل است، و در این مورد ما خطاب منجّز داریم.

منتهی نمی‌دانیم که مخاطب به خطاب صلّ الظهر هستیم یا صلّ الجمعهٔ.

پس: باید احتیاط کرده، هر دو را بخوانیم.

* چرا مانع مفقود است؟

زیرا مانع جهل تفصیلی است بدین معنا که اجمالا می‌دانم و لکن تفصیلا نمی‌دانم، پس جهل تفصیلی دارم.

امّا: جهل تفصیلی؛ نه از ایجاد مأمور به از سوی عبد مانع است و نه از تنجّز خطاب واقعی از سوی مولی.

* چرا جهل تفصیلی مانع از ایجاد مأمور به از سوی عبد نیست؟

زیرا جهل تفصیلی در صورتی مانع است که قصد تعیین و تمیز در عبادت لازم باشد در این

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۲۶

جا: چنین قصدی لازم نیست، اگر هم لازم و معتبر باشد مربوط به مواردی است که ممکن باشد.

و حال‌آنکه در اینجا ممکن نیست.

پس: با جهل تفصیلی هم می‌توان احتیاط نمود و مأمور به واقعی را انجام داد.

* چرا جهل تفصیلی مانع از تنجّز خطاب واقعی از سوی مولی نیست؟

به دو دلیل: ۱- اگر جهل تفصیلی مانع از تنجّز باشد، مستلزم اینست که: مخالفت قطعیه با علم اجمالی نیز جایز باشد، بدین معنا که نه ظهر خوانده شود نه جمعه.

اللازم باطل، فالملزوم مثله.

۲- و اگر جهل تفصیلی مانع از تنجّز باشد، مستلزم، اینست که جاهل مقصّر هم آزاد باشد و عقابش قبیح، زیرا: ۱- جاهل مقصر نیز علم اجمالی کبیر دارد به وجود یک سلسله واجبات در اسلام و لکن تفصیلا نمی‌داند که این واجبات چه هستند.

۲- این مکلّف جاهل تفحّص در تشخیص این واجبات نمی‌کند.

پس: نباید عقاب داشته باشد.

امّا: اللازم باطل (چون جاهل قاصر در حکم عالم است) فالملزوم مثله.

* حاصل بیان شیخ در اینجا چیست؟

۱- اینست که: مقتضی موجود است، مانع هم مفقود است.

۲- فیؤثر المقتضی اثره.

فیجب الاحتیاط بالجمع بین الظهر و الجمعة.

* با توجه به مقدّمه فوق حاصل اشکال سوّم به جریان برائت در ما نحن فیه چیست؟

اینست که: چه اشکال دارد که در باب اقل و اکثر نیز همین حکم را قائل شده احتیاط یعنی:

انجام اکثر و جزء مشکوک را واجب بدانید؟

* قبل از بیان پاسخ شیخ مقدّمهٔ بفرمائید تفاوت اساسی باب اقلّ و اکثر با باب دوران بین المتباینین در چیست؟

در اینست که: ۱- علم اجمالی در دوران بین المتباینین منحل نشده و به قوّت خویش باقی است پس: مقتضی احتیاط نیز موجود است.

۲- اما علم اجمالی در باب اقلّ و اکثر بدوی است، یعنی: در بدو امر انسان می‌پندارد که علم اجمالی دارد و لکن با اندکی دقّت متوجّه می‌شویم که:

الف: یک علم تفصیلی نسبت به اقل داریم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۲۷

ب: یک شک بدوی نسبت به اکثر داریم.

پس: نسبت به اکثر، علمی که سبب احتیاط شود وجود ندارد.

* دومین تفاوت اساسی باب اقل و اکثر با باب دوران بین المتباینین چیست؟

۱- در باب اقلّ و اکثر درست است که علم تفصیلی به وجوب اقلّ و انجام آن داریم و لکن نمی‌دانیم که وجوب انجام اقلّ، یک وجوب نفسی و استقلالی است یا یک وجوب ضمنی و مقدّمی؟

* آیا این تفاوت در معیار حکم عقلی تأثیری دارد؟

خیر تأثیری ندارد در معیار حکم عقلی مهم اصل وجوب است که سبب می‌شود عقل انسان برای انجام مأمور به تحریک شده و بداند که در اثر ترک آن، مستحقّ عقوبت است.

* با توجّه به مقدّماتی که گذشت پاسخ شیخ به اشکال مورد نظر چیست؟

می‌فرماید: جهل تفصیلی، طبق همان دو مدرک و سندی که ذکر شد: در متباینین نتوانست مانع از تنجز خطاب و وجوب احتیاط شود. و لکن در اینجا یعنی در باب اقلّ و اکثر به حکم عقل مانع از تنجّز تکلیف است همان‌طور که در شبهات بدویّه مانع بود.

* چرا جهل تفصیلی در باب متباینین با باب اقل و اکثر فرق می‌کند؟

زیرا: جهل تفصیلی:

۱- در باب متباینین لا ینحل است، یعنی منحل نمی‌شود به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی.

۲- امّا در باب اقلّ و اکثر ینحلّ است، یعنی منحل می‌شود به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی.

حال: مخالفت با علم تفصیلی جایز نبوده و باید مورد عمل قرار گیرد، لکن نسبت به طرف دیگر یعنی شک بدوی اصل برائت جاری می‌شود.

فی المثل: اقل (یا ۹ جزء)، یقینی و قدر متیقّن است و لذا با قاطعیّت می‌گوئیم واجب است و باید اتیان شود.

امّا اکثر (یا جزء دهم) مشکوک است به شک بدوی که محل اجرای برائت است.

خلاصه این که: مناط در باب اقل و اکثر و باب شبهات بدویّه یکی است و آن قبح عقاب بلا بیان است و لذا: در باب اقل و اکثر نیز، نسبت به اکثر و جزء مشکوک بیانی وجود ندارد، پس ترکش هم عقابی ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۲۸

* جناب شیخ اگر مستشکل بگوید قبح عقاب بلا بیان نسبت به اکثر، معارض است با قبح عقاب بلا بیان نسبت به اقل، چون که در اقل هم شک داریم که وجوبش نفسی است یا غیری؟

عقاب به خاطر ترک اقل نیز قبیح است آن‌گاه: چون هر دو قاعده قابل جریان نیست، تعارض کرده، هر دو ساقط می‌شوند به عبارت دیگر ممکن است کسی بگوید:

بله طبق گفته شما وجوب اقل متیقّن است و ما هم قبول داریم و لکن ما نمی‌دانیم که این وجوب اقل یک وجوب نفسی است و یا یک وجوب غیری؟

یعنی: اگر اکثر در واقع واجب باشد آن ۹ جزء (یعنی اقل) می‌شود واجب غیری اگر اقلّ واجب باشد واقعا، آن ۹ جزء (یعنی خود اقل) می‌شود واجب نفسی و لذا: این قدر متیقّنی که شما عنوان می‌کنید مردّد است میان نفسی بودن و غیری بودن چه پاسخ می‌دهید؟

به او پاسخ می‌دهیم: در جانب اقل جای این قانون نمی‌باشد، چرا که ما علم تفصیلی داریم به این که اقلّ مطلوب شارع است، یا مستقلا و یا در ضمن اکثر.

پس: یقین تفصیلی داریم که مخالفت با اقلّ عقاب دارد، یا به خاطر ترک خودش و یا به خاطر این که ترک آن سبب ترک اکثر می‌شود، و این‌ها در مناط حکم عقلی فرقی ندارد.

به عبارت دیگر: تردید در وجوب نفسی و یا وجوب غیری اقلّ، هیچ تأثیری در انحلال جهل تفصیلی به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی ندارد.

چه وجوب اقل نفسی باشد و چه غیری، شما نمی‌توانید در اقلّ برائت جاری کنید. چرا که ترک اقل یعنی ۹ جزء عقاب دارد.

یا از این جهت که ۹ جزء واجب نفسی بوده و آن را ترک کرده‌اید و یا از این جهت که ترکش موجب ترک واجب نفسی یعنی اکثر شده است.

به‌هرحال: انجام اکثر بدون انجام اقلّ از محالات است، چرا که ترک اقل موجب ترک اکثر است، مگر می‌شود بدون انجام آن ۹ جزء ادّعا کرد که اکثر را انجام داده‌ایم.

و لذا: وقتی به دلیل علم تفصیلی به اقلّ نتوانیم در آن برائت جاری کنیم، اتیانش کرده و در اکثر که جزء مشکوک است برائت جاری می‌کنیم، تعارضی هم با هم ندارند.

* پس چرا در متباینین در هریک از دو طرف برائت جاری کنیم با دیگری تعارض می‌کند؟

زیرا قدر متیقّنی در کار نیست، بر خلاف ما نحن فیه یعنی اقل و اکثر ارتباطی که اقل قدر متیقّن است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۲۹

متن ما ذکر فی المتباینین- سندا لمنع کون الجهل مانعا: من استلزامه لجواز المخالفة القطعیّة، و قبح خطاب الجاهل المقصّر، و کونه معذورا بالنسبة إلی الواقع- مع أنّه خلاف المشهور أو المتّفق علیه، غیر جار فیما نحن فیه.

أمّا الأوّل: فلأنّ عدم جواز المخالفة القطعیّة لکونها مخالفة معلومة بالتفصیل؛ فإنّ وجوب الأقلّ بمعنی استحقاق العقاب بترکه معلوم تفصیلا و إن لم یعلم أنّ العقاب لأجل ترک أو لترک ما هو سبب فی ترکه و هو الأکثر؛ فإنّ هذا العلم غیر معتبر فی إلزام العقل بوجوب الإتیان؛ إذ مناط تحریک العقل إلی فعل الواجبات و ترک المحرّمات، دفع العقاب، و لا یفرّق فی تحریکه بین علمه بأنّ العقاب لأجل هذا الشیء أو لما هو مستند إلیه.

و أمّا عدم معذوریّة الجاهل المقصّر، فهو للوجه الذی لا یعذر من أجله الجاهل بنفس التکلیف المستقلّ، و هو العلم الإجمالیّ بوجود

واجبات و محرّمات کثیرة فی الشریعة، و أنّه لولاه لزم إخلال الشریعة، لا العلم الإجمالیّ الموجود فی المقام؛ إذ الموجود فی المقام علم تفصیلیّ، و هو وجوب الأقلّ بمعنی ترتّب العقاب علی ترکه، و شکّ فی أصل وجوب الزائد و لو مقدّمة.

و بالجملة: فالعلم الإجمالیّ فیما نحن فیه غیر مؤثّر فی وجوب الاحتیاط؛ لکون أحد طرفیه معلوم الإلزام تفصیلا و الآخر مشکوک الإلزام رأسا.

و دوران الإلزام فی الأقلّ بین کونه مقدّمیّا أو نفسیّا، لا یقدح فی کونه معلوما بالتفصیل؛ لما ذکرنا: من أنّ العقل یحکم بوجوب القیام بما علم إجمالا- أو تفصیلا إلزام المولی به علی أیّ وجه کان، و یحکم بقبح المؤاخذة علی ما شکّ فی إلزامه، و المعلوم إلزامه تفصیلا هو الأقلّ، و المشکوک إلزامه رأسا هو الزائد، و المعلوم إلزامه إجمالا هو الواجب النفسیّ المردّد بین الأقلّ و الأکثر، و لا عبرة به بعد انحلاله إلی معلوم تفصیلیّ و مشکوک، کما فی کلّ معلوم إجمالیّ کان کذلک، کما لو علم إجمالا بکون أحد من

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۳۰

الإناءین اللذین أحدهما المعیّن نجس، خمرا: فإنّه یحکم بحلّیّة الطاهر منهما، و العلم الإجمالی بالخمر لا یؤثّر فی وجوب الاجتناب عنه.

*** ترجمه مطالبی که در متباینین ذکر شد تا سندی باشد بر منع مانع بودن جهل تفصیلی از جمله:

۱- استلزام آن بر جواز مخالفت قطعیّه، ۲- قبح عقاب جاهل مقصر و معذور بودن او نسبت به واقع، در صورتی که این خلاف مشهور یا خلاف متفقّ‌علیه است، در ما نحن فیه یعنی باب اقل و اکثر جریان ندارد.

و امّا مدرک اوّل: (چرا در اینجا جاری نیست؟)

زیرا عدم جواز مخالفت قطعیّه به خاطر اینست که مخالفت با معلوم بالتفصیل است چون که واجب بودن اقل به معنای استحقاق عقاب به سبب ترک اقلّ (نفسی باشد یا غیری) تفصیلا معلوم است؛ اگرچه معلوم نباشد که عقاب به خاطر ترک واجب نفسی است و یا به خاطر این که ترک اقلّ موجب ترک اکثر (است که عقاب‌آور است.)

پس: این علم (که بدانیم وجوب نفسی است یا غیری) در دستور عقل به انجام اقل، لازم و معتبر نیست.

زیرا ملاک این که عقل انسان را تحریک می‌کند به انجام واجبات و ترک محرّمات دفع عقاب است. و (عاقل)، در مقام تحریک فرقی نمی‌گذارد بین این که بداند که عقاب به خاطر واجب نفسی بودن اقلّ است یا به خاطر ترک اکثر که مستند است به ترک اقلّ.

و امّا مدرک دوّم، یعنی عدم و معذوریت جاهل مقصر در اینجا: به خاطر آن وجهی است که جاهل به خاطر آن نسبت به نفس تکلیف مستقل معذور نیست و آن علم اجمالی (غیر منحل) به وجوب واجبات و محرّمات بسیاری در شریعت است، که اگر (این علم اجمالی) نبود، اخلال در شریعت لازم می‌آمد. و نه به خاطر علم اجمالی موجود که در این مقام (اقلّ و اکثر) موجود است.

زیرا علم اجمالی موجود در این مقام، مرکّب از: ۱- علم تفصیلی است و آن وجوب اقلّ است به معنای ترتب عقاب به خاطر ترک (اقل) ۲- و شکی بدوی در اصل وجوب (جزء) زائد (که آیا واجب است یا نه) و لو این که (واجب هم باشد وجوبش) مقدمی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۳۱

(علم اجمالی در اقل و اکثر در وجوب احتیاط غیر مؤثر است)

خلاصه این که: علم اجمالی در ما نحن فیه (یعنی باب اقلّ و اکثر)، تأثیری در وجوب احتیاط ندارد. به خاطر این که یک طرف علم اجمالی معلوم الإلزام تفصیلا است و طرف دیگرش مشکوک الالزام رأسا است.

و دوران الزام در اقلّ، بین این که (این اقلّ) واجب نفسی است یا مقدّمی ضرر و آسیبی به معلوم تفصیلی بودنش (یعنی استحقاق العقاب بترکه) نمی‌رساند. چرا که عقل حکم می‌کند به وجوب قیام به وظائفی که اجمالا معلوم است (مثل ظهر و جمعه) یا تفصیلا معلوم است (مثل وجوب اقلّ) که مولی او را به این عمل ملزم کرده است به هر وجهی که باشد (چه نفسی و چه غیری). و حکم می‌کند به قبح مؤاخذه بر عملی که شک می‌شود در الزام به آن.

آنچه (در ما نحن فیه) الزامش تفصیلا معلوم است، اقلّ است (که در آن معذور نیستیم)، و آنچه الزامش رأسا مشکوک (به شک بدوی) است، مقدار زائد (یعنی اکثر) است.

و آنچه الزامش اجمالا معلوم است همان واجب نفسی مردّد میان اقلّ و اکثر است. و لذا:

پس از انحلالش (انحلال این علم اجمالی) به یک علم تفصیلی و یک شکّ بدوی بدان توجّهی نمی‌شود، چنان که در هر معلوم اجمالی وضعیّت چنین است. همان‌طور که اگر اجمالاـ معلوم باشد که یکی از انائین معیّنا خمر است، حکم می‌شود به حلیّت آن یکی ظرف دیگر که پاک است، و لذا علم اجمالی به خمر در وجوب اجتناب از آن مؤثر نیست (پس در آن یکی که مشکوک است برائت جاری می‌کنیم).

***

تشریح المسائل

* مراد از (و ما ذکر فی المتباینین، سندا یمنع کون الجهل مانعا: من ...) چیست؟

اشاره به آن دو سندی است که در متباینین ذکر گردید و دلیل گرفته شد بر این که جهل تفصیلی مانع نبوده و نمی‌توان آن را بهانه نمود.

* سند اوّل چه بود؟

این بود که اگر جهل تفصیلی مورد بهانه و یا مانع از تنجز تکلیف از سوی مولی باشد، مستلزم مخالفت قطعیّه با علم اجمالی است، چرا که نه ظهر خوانده می‌شود، نه جمعه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۳۲

* چرا این سند در ما نحن فیه یعنی باب اقل و اکثر ارتباطی جاری نیست؟

زیرا جریان جهل تفصیلی در باب اقل و اکثر مستلزم مخالفت قطعیّه با علم اجمالی نبوده و تالی فاسد مذکور در متباینین را ندارد.

زیرا: ۱- اقلّ وجوبش معلوم بالتفصیل است و علی کلّ تقدیر باید انجام شود و الّا معاقب خواهیم بود.

۲- ترک اکثر موجب مخالفت قطعیّه نمی‌شود.

* چرا ترک اکثر در اینجا موجب مخالفت قطعیّه نمی‌شود؟

زیرا: جهل تفصیلی در اینجا منحل می‌شود به یک معلوم بالتفصیل و یا علم تفصیلی و به یک مشکوک به شک بدوی.

امّا علم تفصیلی در اینجا به معنای استحقاق عقاب است به سبب ترک اقل.

در نتیجه: اقل یعنی معلوم بالتفصیل را که ترکش موجب عقاب است عمل می‌کنیم و در اکثر یعنی جزء مشکوک به شک بدوی برائت جاری می‌کنیم.

* سند دوّم چه بود؟

این بود که اگر جهل تفصیلی مانع باشد از تنجّز تکلیف از جانب مولی مستلزم اینست که:

جاهل مقصّر نیز معذور باشد.

یعنی: می‌تواند جهلش را بهانه گرفته، بگوید: چون جاهل بوده و نمی‌دانستم، پس معذورم و نباید مؤاخذه شوم.

* چرا این سند در باب اقل و اکثر ارتباطی جاری نیست؟

زیرا اگرچه در هر دو باب علم اجمالی موجود است و لکن: علم اجمالی جاهل مقصّر در باب متباینین علم اجمالی کبیر است، یعنی او می‌داند که یکی از دو طرف بر او واجب و یا حرام است، پس باید احتیاط کند.

امّا: علم اجمالی در ما نحن فیه یعنی باب اقل و اکثر انحلال پیدا می‌کند به یک علم تفصیلی نسبت به اقل و یک شک بدوی نسبت به اکثر.

حال: ۱- شک بدوی محل اجرای اصل برائت است و نه اصالهٔ الاحتیاط، پس: نسبت به اکثر که مشکوک به شک بدوی است برائت جاری می‌کنیم و نسبت به اقل که معلوم بالتفصیل یعنی قدر متیقّن است اقدام به اتیان می‌کنیم.

به عبارت دیگر: این یک قاعده کلّی است که در هرکجا که علم اجمالی منحل شود به یک

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۳۳

علم تفصیلی و یک شک بدوی، دیگر وجهی برای وجوب احتیاط وجود ندارد.

فی المثل: شما علم تفصیلی دارید به این که مایع موجود در ظرف x از دو ظرفی که در برابر شما است، نجس است.

سپس علم اجمالی پیدا می‌کنید که یکی از این دو ظرف خمر است. در اینجا: ظرف دیگر که y هست محکوم به حلیّت و طهارت است، و این علم اجمالی شما از کار می‌افتد. چرا؟

زیرا یک طرف که ظرف x است و شما معیّنا و مشخّصا می‌دانید نجس است علی کل تقدیر واجب الاجتناب است.

پس: طرف دیگر که ظرف y هست، مشکوک به شک بدوی است و لذا اصل برائت و حلیّت در آن جاری می‌شود.

خلاصه این که، علم اجمالی:

۱- در متباینین لا ینحلّ است و حال آنکه در اقل و اکثر ینحلّ است.

۲- در متباینین قدر متیقّن وجود ندارد و حال آنکه در اقل و اکثر، قدر متیقّن وجود دارد.

۳- این قدر متیقّن عقلا واجب الاتیان است و لذا فرقی نمی‌کند که نفسی باشد یا غیری.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۳۴

متن ممّا ذکرنا یظهر: أنّه یمکن التمسّک فی عدم وجوب الأکثر بأصالهٔ عدم وجوبه؛ فإنّها سلیمهٔ فی هذا المقام عن المعارضهٔ بأصالهٔ عدم وجوب الأقلّ؛ لأنّ وجوب الأقلّ معلوم تفصیلا فلا یجری فیه الأصل.

و تردّد وجوبه بین الوجوب النفسیّ و الغیریّ مع العلم التفصیلی بورود الخطاب التفصیلیّ بوجوبه بقوله: وَ رَبَّکَ فَکَبِّرْ[۱۲۹]، و قوله: وَ قُومُوا لِلَّهِ قانِتِینَ[۱۳۰]، و قوله:

فَاقْرَؤُا ما تَیَسَّرَ مِنْهُ[۱۳۱]، و قوله: ارْکَعُوا وَ اسْجُدُوا[۱۳۲]، و غیر ذلک[۱۳۳] من الخطابات المتضمّنهٔ للأمر بالاجزاء لا یوجب جریان اصالهٔ عدم الوجوب او اصالهٔ البراءهٔ لکنّ الإنصاف: أنّ التمسّک بأصالهٔ عدم وجوب الأکثر لا ینفع فی المقام، بل هو قلیل الفائدهٔ؛ لأنّه: إن قصد به نفی أثر الوجوب الذی هو استحقاق العقاب بترکه، فهو و إن کان غیر معارض بأصالهٔ عدم وجوب الأقلّ کما ذکرنا، إلّا أنّک قد عرفت فیما تقدّم فی الشکّ فی التکلیف: أنّ استصحاب عدم التکلیف المستقلّ[۱۳۴]- وجوبا أو تحریما- لا ینفع فی دفع[۱۳۵] استحقاق العقاب علی الترک أو الفعل؛ لأنّ عدم استحقاق العقاب لیس من آثار عدم الوجوب و الحرمهٔ الواقعیّین حتّی یحتاج إلی إحرازهما بالاستصحاب، بل یکفی فیه عدم العلم بهما، فمجرّد الشکّ فیهما کاف فی عدم استحقاق العقاب بحکم العقل القاطع.

و قد أشرنا إلی ذلک عند التمسّک فی حرمهٔ العمل بالظنّ بأصالهٔ عدم حجّیته، و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۳۵

قلنا: إنّ الشکّ فی حجّیته کاف فی التحریم و لا یحتاج إلی إحراز عدمها بالأصل[۱۳۶].

و إن قصد به نفی الآثار المترتّبهٔ علی الوجوب النفسیّ المستقلّ، فأصالهٔ عدم هذا الوجوب فی الأکثر معارضهٔ بأصالهٔ عدم فی الأقلّ، فلا تبقی لهذا الأصل فائدهٔ إلّا فی نفی ما عدا العقاب من الآثار المترتّبهٔ علی مطلق الوجوب الشامل للنفسیّ و الغیریّ.

*** ترجمه

امکان تمسّک به استصحاب اصالت عدم وجوب اکثر

از آنچه گفتیم روشن می‌شود که: در عدم وجوب اکثر، تمسّک به استصحاب اصالت عدم وجوب ممکن است. زیرا که این استصحاب در این مقام (اقلّ و اکثر) سالم و مصون از معارضه با اصالهٔ عدم وجوب اقلّ است. چون که وجوب اقلّ معلوم تفصیلی است (که نه جای استصحاب است و نه جای برائت). پس اصل در آن جاری نمی‌شود.

و تردّد وجوب اقلّ میان واجب نفسی بودن و واجب غیری بودن، با وجود علم تفصیلی به ورود خطاب تفصیلی به وجوب این اقلّ به واسطه این کلمات خداوند که می‌فرماید:

رَبَّکَ فَکَبِّرْ، وَ قُومُوا لِلَّهِ قانِتِینَ، فَاقْرَؤُا ما تَیَسَّرَ مِنْهُ، ارْکَعُوا وَ اسْجُدُوا و دیگر خطاباتی که متضمّن امر به اجزائند و موجب جریان اصالت عدم وجوب و یا جریان اصالهٔ البراءهٔ نمی‌شوند.

(مناقشه شیخ در این اصل)

امّا انصاف اینست که: تمسّک به اصالت عدم وجوب اکثر (یعنی استصحاب آن)، بی‌فایده و بلکه کم‌فایده است زیرا: اگر به واسطه این استصحاب نفی (آثار) وجوب استقلالی اکثر است آن‌هم خصوص اثر اخروی یعنی استحقاق العقاب قصد و اراده شده باشد (یعنی مرادتان از استصحاب عدم وجوب اکثر این باشد که پس ترک آن موجب استحقاق عقاب نمی‌شود و لو فی الواقع واجب بوده باشد)، این استصحاب اگرچه معارض با اصالت عدم وجوب اقل نیست، و لکن در مطالبی که در شک در تکلیف گذشت، روشن شد که استصحاب عدم این تکلیف مستقل چه وجوبی باشد چه تحریمی، در دفع استحقاق عقاب بر ترک یا فعل سودی ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۳۶

زیرا عدم استحقاق عقاب از آثار عدم وجوب و حرمت واقعی نیست، تا برای احرازشان نیاز به استصحاب باشد. بلکه (چون از آن شک در وجوب است) عدم علم به آن دو کفایت می‌کند. پس مجرّد شک در آن دو در عدم استحقاق عقاب به حکم قاطع کافی است.

و اشاره کردیم به این مطلب که الاصل حرمهٔ التعبّد بالظّنّ (و استدلال کردیم که تعبّد به ظنّ تشریع است و حجّیّت ندارد)، و گفتیم شک در حجّیّت آن برای حرمتش کافی است و برای احراز عدم آن نیازی به اصل استصحاب نیست.

و اگر مرادتان از استصحاب عدم وجوب اکثر، نفی آثار دیگر وجوب نفسی اکثر (به جز عقاب) است (اکثر واجب به وجوب نفسی نیست و آثار خاصّه وجوب نفسی برآن بار نمی‌شود) و استصحاب عدم وجوب اکثر (در اینجا)، معارض با استصحاب عدم آن در اقل است.

پس: برای اجرای اصل در اینجا فایده‌ای باقی نمی‌ماند مگر در نفی آثاری که غیر عقاب بوده و بر مطلق الوجوب مترتب است اعم

از نفسی و غیری.

***

تشریح المسائل

* مراد از (و ممّا ذکرنا) در ابتدای این متن چیست؟

اشاره به بحث در باب متباینین است که گفته شد، نسبت به اطراف شبهه در متباینین:

نه اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌شود و نه استصحاب عدم وجوب.

* چرا استصحاب عدم وجوب در متباینین جاری نمی‌شود؟

زیرا چنان‌که گفته شد: اصالهٔ العدم در هر طرفی از دو طرف شبهه، به دلیل علم اجمالی، معارض است با اصالهٔ العدم در جانب دیگر. در نتیجه:

۱- اجرای اصالهٔ العدم در هر طرف معارض با اجرای آن در طرف دیگر است و لذا تساقط می کنند.

۲- اجرای اصالهٔ العدم در یک طرف هم، ترجیح بلا مرجّح است.

* با توجه به مطلب فوق مراد از (یظهر؛ انّه یمکن التّمسّک فی عدم وجوب الاکثر ...) چیست؟

اینست که: در ما نحن فیه یعنی باب اقلّ و اکثر: همان‌طور که نسبت به اکثر و جزء مشکوک اصل برائت جاری می‌شد و مانع و مزاحمی نداشت، همین‌طور هم تمسّک به اصالهٔ العدم یعنی همان استصحاب عدم وجوب نیز ممکن است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۳۷

به عبارت دیگر: همان‌طور که گفتیم جریان برائت نسبت به اکثر بلا اشکال است، استصحاب وجوب الاکثر هم بلا اشکال است. و لذا می‌توانی بگوئی:

در دوران قبل از تکلیف یعنی زمان طفولیّت و کودکی، اکثر بر ما واجب نبود و لکن حال که به بلوغ رسیده‌ام، شک می کنم که آیا این اکثر بر من واجب شده است یا نه؟

و لذا: استصحاب می کنم عدم وجوب اکثر را.

* اگر کسی بگوید ما در جانب اقلّ نیز شک داریم که آیا وجوبش نفسی است و یا غیری؟ و لذا:

استصحاب عدم وجوب نفسی در آن با استصحاب عدم وجوب غیری آن تعارض و در نتیجه تساقط می کند، تکلیفمان چیست؟ چه پاسخ می‌دهید؟

به او می گوئیم: درست است که وجوب اقلّ مردد است میان نفسی و غیری و لکن از آنجا که وجوب اقلّ قدر متیقّن بوده و وجوب تک‌تک اجزائش را از طریق خطابات مفصّله به دست آورده‌ایم، تردّد مزبور هیچ‌گونه اثری ندارد.

فی المثل:

۱- وجوب تکبیرهٔ الاحرام را از آیه شریفه وَ رَبَّکَ فَکَبِّرْ به دست آورده‌ایم.

۲- وجوب قیام را از آیه شریفه قُومُوا لِلَّهِ قانِتِینَ به دست آورده‌ایم.

۳- وجوب رکوع و سجدتین را از آیه شریفه ارْکَعُوا، وَ اسْجُدُوا ... به دست آورده‌ایم.

و لذا: مردّد بودن اصل وجوب میان نفسی و غیری ضرری به اصل وجوب اقلّ وارد نکرده باید اتیان شود.

به عبارت دیگر: آن‌گاه که کودک بودم اقلّ بر من واجب نبود و لکن اکنون که بالغ شده‌ام می‌دانم که اقلّ بر من واجب شده است و باید اتیان شود و لذا جای جریان استصحاب نیست.

امّا: نسبت به اكثر كه در زمان صغر واجب نبود، و اكنون شك دارم كه آيا واجب است يا نه؟

استصحاب عدم وجوب مى‌كنم.

خلاصه اين كه: اصل استصحاب عدم وجوب در اقلّ جارى نمى‌شود.

* مقدّمهٔ بفرمائيد آثارى كه بر وجوب بار مى‌شود بر چند قسم است؟

۱- آثارى كه با قطع‌نظر از نفسى بودن و غيرى بودن بر مطلق الوجوب و اصل وجوب بار مى‌شود.

۲- آثارى كه بر خصوص وجوب نفسى مترتب مى‌شود و خود بر دو قسم است:

الف: اثر اخروى كه امتثال آن ثواب و عصيان آن عقاب دارد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۲۳۸

ب: آثار دينيّه و دنيويّه‌اى كه غير عقاب است به تناسب هر واجبى.

۳- آثارى كه بر خصوص وجوب غيرى مترتب مى‌شود، از قبيل صحت عمل و بطلان آن.

* با توجّه به مقدّمه فوق مراد از (و لكنّ الانصاف؛ انّ التمسّك باصالة العموم ...) چيست؟

مى‌فرمايد انصاف اينست كه:

اين استصحاب بى‌فايده و يا حدّ اقل كم‌فايده است، چرا كه از شما مى‌پرسم هدفتان از اجراء استصحاب چيست؟

۱- آيا هدف نفى وجوب استقلالى اكثر و يا به تعبير ديگر نفى آثار وجوب استقلالى اكثر است، آن‌هم خصوص اثر اخروى يعنى استصحاب العقاب؟

به عبارت ديگر آيا مرادتان از استصحاب عدم وجوب اكثر اينست كه: پس ترك اكثر موجب استصحاب عقاب نمى‌شود، و لو فرداى قيامت معلوم شود كه واجب بوده است؟

اگر مرادتان اين باشد بايد بدانيد كه: از بين بردن استحقاق عقاب، استصحاب لازم ندارد، بلكه به محض اين كه شك مى‌كنى اكثر واجب است يا نه؟ به بركت اين شك، استحقاق عقاب برداشته مى‌شود، كه اين همان اصالة البراءة است.

به عبارت ديگر: ما در اينجا نيازى به استصحاب نداريم، بلكه به مجرّد شك در وجوب اكثر، آن اثر كه عدم العقاب است مترتب مى‌شود.

به عبارت ديگر: اثر مال شك است و نه مال مشكوك، و مشكوك يعنى متعلّق شك ما عدم الوجوب است كه قبلا و در زمان صغر بوده و اكنون شك داريم كه اين عدم الوجوب باقى است يا نه؟

اگر اثر مذكور يعنى عدم استحقاق عقاب از آن عدم الوجوب بود، پس تركش عقاب ندارد.

* آيا نياز به احراز عدم الوجوب نيست؟

چرا نياز به احراز عدم الوجوب هست كه يا وجدانا بايد محرز شود و يا تعبّدا و به بركت استصحاب تا اينكه اثر بار شود، لكن خوشبختانه اثر يعنى عدم العقاب مال عدم الوجوب نيست، تا نيازمند استصحاب شويم، بلكه از آن شك در وجوب است.

يعنى: كافى است كه ما شك كنيم در وجوب، زيرا به مجرّد آن، عقل به طور قاطع حكم مى‌كند به قبح عقاب بلا بيان.

و لذا نياز به اجراى اصلى نمى‌باشد، بلكه اجراى اصل بيهوده است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۲۳۹

* نمونه‌اى ديگر نظير اين مورد كه اثر مال شك باشد نه مال مشكوك از فقه و اصول بيان كنيد؟

فى المثل: در رابطه با حجيّت مظنّه، در مقام تأسيس اصل گفتيم:

الاصل حرمهٔ التّعبّد بالظّنّ الّا ما خرج بالدليل. و استدلال نموديم به اين كه: تعبّد به ظنّ، بدون دليل، تشريع است و تشريع بالادلهٔ

الاربعهٔ حرام است.

امّا: برخی‌ها می‌گفتند: هرکجا در حجیّت شک کنیم، اصالهٔ عدم الحجیّهٔ جاری می‌کنیم.

پس از آن می‌گوئیم: حال که فلان مظنّه حجّت نیست، پس تعبّد به آن نیز حرام است، چنان که شیخ در همان جا پاسخ دادند که: اثر یعنی حرمت تعبد از آن عدم الحجیّهٔ که وجود ندارد تا نیاز به احراز آن باشد بلکه به مجرّد شک در حجیّت، حرمت تعبّد می‌آید، چرا که تشریع است.

- بنابراین: استصحاب عدم وجوب اکثر لغو است.

۲- و اگر مرادتان از استصحاب عدم وجوب اکثر، نفی آثار دیگر وجوب نفسی اکثر، بجز عقاب است، بدین معنا که: اصل اینست که: اکثر واجب به وجوب نفسی و استقلالی نیست، در نتیجه آن آثار خاصّه وجوب نفسی بر اکثر بار نمی‌شود. به شما می‌گوئیم: استصحاب عدم وجوب اکثر در اینجا معارض دارد. چرا؟ زیرا: همان‌طور که نسبت به وجوب استقلالی اکثر شک داریم و مجرای اصالهٔ العدم است همین‌طور هم نسبت به وجوب استقلالی اقلّ نیز شک داریم و مجرای اصالهٔ العدم است و لذا: تعارضا و تساقطا.

۳- و اگر مرادتان از استصحاب وجوب اکثر، نفی آثار مطلق الوجوب است اعم از نفسی و غیری، بله این اثر مترتب شده معارضی هم از جانب عدم وجوب اقلّ ندارد. چرا که اقل علی کلّ تقدیر واجب است.

امّا اجرای اصل در اینجا بسیار کم‌فایده است، چرا که فی المثل: شما نذر کرده‌ای که هرگاه واجبی را انجام دادی یک درهم بدهی، حال اقل را انجام داده‌ای و لکن شک می‌کنی که آیا اکثر واجب بوده و تصدّق درهم متوقف بر انجام اکثر است یا نه؟ اکثر واجب نبوده تصدّق درهم متوقّف بر انجام اکثر نمی‌باشد؟

در اینجا: شما: اصل اصالهٔ العدم را جاری کرده نتیجه می‌گیرید که پرداخت یک درهم متوقف بر انجام اکثر نبوده و با انجام اقلّ نیز واجب است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۴۰

متن ثمّ بما ذکرنا فی منع جریان الدلیل العقلیّ المتقدّم فی المتباینین فیما نحن فیه، تقدر علی منع سائر ما یتمسّک به لوجوب الاحتیاط فی هذا المقام.

مثل: استصحاب الاشتغال بعد الإتیان بالأقلّ[۱۳۷].

و مثل[۱۳۸] أنّ الاشتغال الیقینیّ یقتضی وجوب تحصیل الیقین بالبراءهٔ[۱۳۹].

و مثل: أدلّهٔ اشتراک الغائبین مع الحاضرین فی الأحکام المقتضیهٔ لاشتراکنا- معاشر الغائبین- مع الحاضرین العالمین بالمکلّف به تفصیلا[۱۴۰].

و مثل: وجوب دفع الضرر- و هو العقاب[۱۴۱]- المحتمل قطعا، و بعبارهٔ اخری: وجوب المقدّمهٔ العلمیّهٔ للواجب[۱۴۲].

و مثل: أنّ قصد القربهٔ غیر ممکن بالإتیان بالأقلّ؛ لعدم العلم بمطلوبیّته فی ذاته، فلا یجوز الاقتصار علیه فی العبادات، بل لا بدّ من الإتیان بالجزء المشکوک.

*** ترجمه سپس:

به سبب آنچه در منع جریان دلیل عقلی متقدم در متباینین (ادلّه قول قائلین) ذکر کردیم، عدم قبول سایر ادلّه‌ای که قائلین به اصالهٔ الاحتیاط در این مقام (یعنی: اکثر و جزء مشکوک) بدان تمسّک کرده (و برای اثبات مدّعای خود شش دلیل آورده‌اند) روشن می‌شود:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۴۱

۱- مثل: استصحاب اشتغال، پس از انجام اقل بدین معنا که می گویند:

(قبل از انجام اقل، یقین به اشتغال ذمّه داشتیم، اکنون و پس از انجام اقل، مثلا نماز بدون سوره شک می کنیم که آیا آن اشتغال ذمّه باقی است یا نه؟)

استصحاب می کنیم، بقاء اشتغال ذمه را، و نتیجه می گیریم که اکثر واجب است، پس باید احتیاط نموده اکثر را بجا می آوریم).

۲- مثل اشتغال یقینی که مقتضی تحصیل وجوب یقینی به برائت است. (یعنی: ما یقین داریم که ذمّه ما مشغول به یک واجبی است، و لذا عقل حکم می کند که یقین به فراغت ذمّه پیدا کنیم، که این کار جز به اتیان اکثر حاصل نمی‌شود، پس باید اکثر را بجا آوریم).

۳- مثل ادلّه اشتراک که دلالت دارند بر اینکه غائبین و حاضرین در عصر رسول اللّه، همه و همه در احکام و تکالیف واقعیه مشترک‌اند، به دلیل اشتراکمان با حاضرینی که بر مکلّف به علم تفصیلی داشته‌اند.

۴- مثل: وجوب عقلی دفع ضرر محتمل که همان عقاب است، و به عبارت دیگر: وجوب مقدمه علمیه برای واجب. (یعنی: می گویند: در ما نحن فیه نسبت به تمسک اکثر، احتمال عقوبت می‌دهیم، چرا که شاید در واقع اکثر واجب باشد و ترک آن مؤاخذه بیاورد، دفع عقاب محتمل هم عقلا لازم است، پس باید از باب مقدمه علمیه اکثر را انجام دهیم، تا امتثال صدق کند.

۵- و مثل: حصول قصد قربت (که در خصوص عبادت رکن اصلی عمل است) با اتیان اقل حاصل نمی‌شود، چرا که نمی‌دانیم که آیا اقلّ مطلوبیت ذاتیه، دارد یا نه؟

پس: اکتفا به انجام اقلّ در عبادات جایز نیست، بلکه باید اکثر را با انجام جزء مشکوک بجا آوریم.

***

تشریح المسائل

* مراد از (ثمّ بما ذکرنا فی منع جریان الدلیل العقلیّ المتقدّم فی المتباینین ...) چیست؟

اینست که: در بحث قبلی به اینجا رسیدیم که در باب اقلّ و اکثر، عقلا احتیاط واجب نشد، چرا که جهل در اینجا غیر از جهلی بود که در متباینین وجود داشت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۴۲

جهل در باب اقل و اکثر مانع از وجوب احتیاط است، چرا که منحل می‌شود به یک معلوم تفصیلی و یک مجهول یعنی یک مشکوک به شک بدوی.

و لذا وقتی جهل در یک طرف قرار گرفت، عقلا احتیاط واجب نبوده جای اجرای اصالة البراءة است.

خلاصه این که اشاره به دلیل اوّل حضرات کرده که می گویند: همان‌طور که در باب علم اجمالی و دوران بین المتباینین گفتیم: مقتضی برای احتیاط موجود و مانع از آن مفقود است، پس احتیاط واجب است همچنین در باب اقلّ و اکثر هم می گوئیم مقتضی برای احتیاط موجود، مانع از آن‌هم مفقود است، و احتیاطی می‌شویم.

* مراد از (مثل: استصحاب الاشتغال بعد الاتیان بالاقل) چیست؟

بیان دوّمین دلیل قائلین به اصالة الاحتیاط نسبت به اکثر و جزء مشکوک است مبنی بر این که:

۱- قبل از انجام اقلّ یقین به اشتغال ذمه داشتیم.

۲- حال پس از انجام اقل مثل نماز بدون سوره شک می کنیم که آیا آن اشتغال ذمّه باز هم به حال خود باقی است و یا این که نه برداشته شده است؟

در اینجا: استصحاب می کنیم بقاء اشتغال ذمه را و نتیجه می گیریم که: پس اکثر واجب است، باید احتیاط کرد، آن را انجام بدهم.

* پس مراد از (مثل: انّ الاشتغال الیقینیّ وجوب تحصیل الیقین بالبراءة) چیست؟

بیان دوّمین دلیل قائلین به اصالة الاحتیاط است نسبت به جزء مشکوک مبنی بر این که:

الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی.

یعنی: من یقین دارم که ذمّه‌ام مشغول به یک واجبی است و لذا باید کاری بکنم که یقین به فراغت ذمّه پیدا کنم.

این کار جز با انجام اکثر حاصل نمی‌شود، پس باید اکثر را به جا آورم.

* چه تفاوتی میان دلیل دوم و سوّم، یعنی استصحاب الاشتغال و قاعده اشتغال وجود دارد؟

۱- در استصحاب الاشتغال حتما حالت سابقه ملاحظه می‌شود و بدان ملاحظه حکم می‌شود و لکن در قاعده اشتغال به مجرّد اشتغال یقینی حکم می‌شود و حالت سابقه مورد لحاظ واقع نمی‌شود. مثل: استصحاب برائت و اصالة البراءة.

* مراد از (و مثل: أدلّة اشتراک الغائبین مع الحاضرین فی الاحکام المقتضیة ...) چیست؟

بیان چهارمین دلیل قائلین به احتیاط در جزء مشکوک یعنی اکثر است مبنی بر این که: ما

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۴۳

ادلّه‌ای داریم به نام ادلّه اشتراک احکام.

این ادلّه دلالت دارند بر این که حاضرین در زمان نزول وحی و غائبین و معدومین در آن زمان که اکنون موجودند، همه در احکام و تکالیف واقعیّه مشترک‌اند.

یعنی: هر آنچه برای صحابی و مردم زمان رسول اللّه، واجب بوده، برای ما نیز ثابت است.

منتهی:

۱- آنان در عصر انفتاح به سر می‌برند و علم تفصیلی به واقع داشتند و همان واقع را انجام می‌دادند چه اقل، چه اکثر.

۲- امّا ما علم تفصیلی به برخی از آن احکام نداریم، همین‌قدر اجمالا می‌دانیم که مثلا نماز بر ما واجب شده و لکن نمی‌دانم با سوره واجب است یا بی‌سوره.

پس: تنها راه احراز واقع برای ما احتیاط و انجام اکثر یعنی نماز با سوره است.

* مراد از (و بعبارة اخری: وجوب المقدّمة العلمیّة للواجب ...) چیست؟

عبارة اخرای دلیل چهارم و یا به تعبیر بهتر دلیل پنجمی است از سوی قائلین به اصالة الاحتیاط در اکثر یعنی جزء مشکوک مبنی بر این که:

۱- دفع ضرر اخروی یعنی عقوبت محتمله، عقلا واجب است.

۲- نسبت به ترک اکثر در ما نحن فیه احتمال عقوبت می‌رود چرا که ممکن است در واقع واجب باشد و ترک آن موجب مؤاخذه شود.

پس از باب مقدّمه علمیه باید اکثر انجام شود تا امتثال صدق نماید.

* مراد از (و مثل: انّ القربة غیر ممکن بالاتیان بالاقلّ: لعدم العلم ...) چیست؟

بیان ششمین دلیل قائلین به اصالة الاحتیاط در جزء مشکوک است مبنی بر این که:

۱- قصد قربت رکن اصلی عمل عبادی است.

۲- قصد قربت با انجام اقل حاصل نمی‌شود چون که نمی‌دانیم اقلّ مطلوبیّت ذاتیه دارد یا نه؟

۳- قصد قربت که نباشد، عبادت درست نمی‌شود.

۴- با انجام اکثر مطمئن می‌شویم که عمل مطلوب مولی است و قصد قربت نیز توسط آن حاصل می‌شود.

پس: باید احتیاط کرده اکثر را انجام دهم.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۴۴

متن فإنّ الأوّل مندفع- مضافا إلى منع جريانه حتّى فى مورد وجوب الاحتياط، كما تقدّم فى المتباينين- بأنّ بقاء وجوب الأمر المردّد بين الأقلّ و الأكثر بالاستصحاب لا يجدى؛ بعد فرض كون وجود المتيقّن قبل الشكّ غير مجد فى الاحتياط.

نعم، لو قلنا بالأصل المثبت، و أنّ استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقلّ يثبت كون الواجب هو الأكثر فيجب الإتيان به، أمكن الاستدلال بالاستصحاب.

لكن يمكن أن يقال: إنّا نفينا فى الزمان السابق وجوب الأكثر: لقبح المؤاخذة[۱۴۳] من دون بيان، فتعيّن الاشتغال الأقلّ، فهو منفىّ فى الزمان السابق، فكيف يثبت فى الزمان اللاحق؟

و أمّا الثانى، فهو حاصل الدليل المتقدّم فى المتباينين المتوهّم جريانه فى المقام، و قد عرفت الجواب[۱۴۴]، و أنّ الاشتغال اليقينىّ إنما هو بالأقلّ، و غيره مشكوك فيه.

و أمّا الثالث، ففيه: أنّ مقتضى الاشتراك كون الغائبين و الحاضرين على نهج واحد مع كونها فى العلم و الجهل على صفة واحدة، و لا ريب أنّ وجوب الاحتياط على الجاهل من الحاضرين فيما نحن فيه عين الدعوى.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۴۵

ترجمه

(پاسخ شیخ به ادله قائلین بوجوب الاحتیاط در جزء مشکوک) پس دلیل اوّل:

علاوه بر عدم جریانش حتی در مورد وجوب احتیاط، چنان که در متباینین گذشت دفع می‌شود به این که: بقاء وجوب امری که مردّد میان اقلّ و اکثر است، پس از فرض وجود (اقل) به عنوان قدر متیقّن، قبل از شک، به واسطه استصحاب غیر ممکن است.

بله، اگر ما قائل به اصل مثبت و این که استصحاب اشتغال پس از انجام اقلّ، ثابت می‌کند که واجب همان اکثر است و باید انجام شود، استدلال به استصحاب ممکن است.

امّا ممکن است گفته شود که ما در مباحث گذشته وجوب اکثر را با (قاعده) قبح عقاب بلا بیان نفی کردیم، پس تعیّن پیدا کرد اشتغال ذمّه معینا به اقلّ.

پس وجوب اکثری که با حکم عقل نفی شده چگونه دوباره در زمان لاحق، به برکت استصحاب ثابت می‌شود.

و امّا دلیل دوم یعنی قاعده اشتغال.

قاعده اشتغال حاصل و عصاره همان دلیل عقلی (یعنی: المقتضی موجود، و المانع مفقود، فیجب دفع العقاب المحتمل) است و در متباینین گذشت، که جریانش در این مقام (اقلّ و اکثر) نیز (در ان قلت قبلی) توهّم شده بود و پاسخ آن معلوم گردید.

به عبارت دیگر: اشتغال یقینی (به دلیل تفکیک علم و جهل در اینجا)، به اقلّ تعلّق گرفته، و غیر از اقلّ (یعنی اکثر) مشکوک فیه است (و محلّ اجرای برائت است).

و امّا دلیل سوّم: یعنی اشتراک در تکلیف: در این دلیل اشکالی است مبنی بر این که:

مقتضای شرکت در تکلیف اینست که: غائبین و حاضرین بر نهج و روش واحد باشند، در صورتی که از نظر علم و جهل (نسبت به

تکالیف) بر یک صفت (و سطح) باشند او حال‌آنکه آنها علم تفصیلی به واقع داشتند و ما چنین علمی نداریم.)

بلاشک وجوب احتیاط بر (فرد) جاهل از افراد حاضر در زمان وحی نسبت به آنچه که ما در آن قرار داریم (یعنی: تردد میان اقلّ و اکثر و متباینین، عین ادّعای ماست، یعنی (انجام اقل و برائت در اکثر هنگام تردد میان اقلّ و اکثر و احتیاط در متباینین.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۴۶

تشریح المسائل

* غرض از (فانّ الاوّل مندفع ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است به دلیل اوّل حضرات، و لذا می‌فرماید: در پاسخ به اشکال سوّم گفتیم که جهل تفصیلی در باب اقلّ و اکثر، صلاحیّت مانعیّت از تنجز خطاب نسبت به اکثر را دارد، بر خلاف باب متباینین.

به عبارت دیگر: جهل در باب اقل و اکثر غیر از جهل در باب متباینین است، در آنجا مانع از وجوب احتیاط نبود، لکن در اینجا یعنی اقلّ و اکثر مانع از وجوب احتیاط است.

زیرا: جهل در اینجا منحل می‌شود به یک معلوم بالتفصیل و یک مجهول یا مشکوک به شک بدوی حال: معلوم بالتفصیل که اقل است باید انجام شود، در مشکوک به شک بدوی هم باید برائت جاری نمود.

پس: قیاس جهل تفصیلی در این دو جا مع الفارق است.

* مراد از (و امّا الثّانی، فهو حاصل الدلیل المتقدّم فی المتباینین ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به دلیل دوّم حضرات و لذا می‌فرماید: اوّلا: در باب دوران بین المتباینین هم که احتیاط واجب است این استصحاب یعنی استصحاب اشتغال جاری نشد تا چه رسد به باب دوران بین اقلّ و اکثر.

چرا؟ زیرا: همان‌طور که در متباینین، عقل از اوّل در حکم به وجوب احتیاط و جمع میان ظهر و جمعه، مستقل است، همین‌طور هم در اقل و اکثر مستقلّ است به لزوم انجام کلّ.

پس: با این حکم قطعی و جزمی عقل جائی برای شک نمی‌ماند، تا استصحاب اشتغال جاری شود.

ثانیا: این استصحاب مفید فایده نبوده و سبب وجوب احتیاط نمی‌شود.

چرا؟ زیرا: شما قبل از انجام اقل، حکم به اشتغال نکردید، چه طور پس از اتیان به اقل حکم به اشتغال کرده می‌خواهید استصحاب جاری کنید.

به عبارت دیگر: قبل از انجام اقل که اصل اشتغال ذمّه یقینی بود، نسبت به اکثر قانون قبح عقاب جاری می‌شد و علم اجمالی به دلیل انحلالش بی‌اثر بود.

حال: پس از انجام اقل که اشتغال مشکوک است، جریان استصحاب به طریق اولی بی‌فایده است.

زیرا: وقتی وجود متیقّن اشتغال بلا اثر باشد، وجود استصحابی آن بی‌فایده‌تر خواهد بود. مگر[۱۴۵]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۹ ؛ ص۲۴۷

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۴۷

این که کسی طرفدار اصل مثبت باشد.

یعنی بگوید: استصحاب می‌کنم، اشتغال را و نتیجه می‌گیریم امر مولی به اکثر تعلّق گرفته است پس اکثر بر من واجب شده و باید آن را انجام دهم.

امّا اصل مثبت:

اوّلا: حجت نیست.

ثانیا: برفرض که اصل مثبت به معنای مذکور حجّت باشد به درد باب اقلّ و اکثر نمی‌خورد اگرچه به درد باب متباینین خورد.

چرا؟ زیرا: قبل از شروع در عمل، به برکت قانون قبح عقاب بلا بیان وجوب اکثر را نفی کرده ثابت نمودیم که اشتغال ذمّه معیّنا به اقلّ است.

حال: وجوب اکثر که با حکم عقل نفی شده است، چگونه با استصحاب ثابت می‌شود؟

پس: دلیل فوق هم اثبات‌کننده احتیاط در جزء مشکوک نمی‌باشد.

* جناب شیخ آیا می‌توانند در اثبات احتیاط در ما نحن فیه از قاعده اشتغال استفاده کنند؟ یعنی آیا می‌توان پس از این که اقل را به جا می‌آوریم و سپس برای ما شک حاصل می‌شود که آیا برائت از ذمّه برای ما حاصل شده یا نه؟ بگوئیم: اشتغال یقینیّه، فراغت و برائت یقینیّه می‌خواهد و اکثر را به جا آوریم؟

خیر، قاعده اشتغال هم در اینجا بی‌فایده است.

چرا؟ زیرا: قاعده اشتغال عصاره همان دلیل عقلی اوّل است که در متباینین آمد. سپس در اقل و اکثر مورد توهّم واقع شد که پاسخ آن را دادیم.

به عبارت دیگر: تحلیل قاعده اشتغال یقینیّه، برائت یقینیّه، می‌خواهد، همان مقتضی موجود مانع مفقود، و وجوب الاحتیاط دفعا للعقاب المحتمل است.

و امّا: اگر در اقلّ و اکثر مقتضی موجود است. چون به دلیل خطابات وارده اجمالا می‌دانیم که یا اقلّ واجب است یا اکثر و اگر در اقل و اکثر مانع مفقود است چون جهل منحل شده به یک علم تفصیلی و یک مجهول. و لذا در طرفی که مجهول و یا مشکوک است برائت جاری می کنیم.

پس: جهل در اینجا مانع از احتیاط و یا مانع از احتمال عقاب است.

وقتی جهل یک طرف قرار گرفت و مانع از احتمال عقاب شد، دیگر قاعده اشتغال لازم ندارد، به عبارت دیگر: اشتغال یقینی، برائت یقینیّه می‌خواهد، از شما می‌پرسیم اشتغال یقینی شما نسبت به اقلّ است یا نسبت به اکثر؟

خواهید گفت نسبت به اقلّ، چون نسبت به اکثر اشتغال یقینی ندارید تا برائت یقینی لازم بشود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۴۸

پس: نه دلیل عقلی در اینجا جاری شد نه استصحاب اشتغال و نه دلیل اشتغال، چرا که جهل به یک طرف و علم به طرف دیگر غلتیده است.

* مراد از (و امّا الثالث؛ ففیه: انّ مقتضی الاشتراک ...) چیست؟

پاسخ شیخ به سومین دلیل قائلین به وجوب احتیاط در جزء مشکوک است و لذا می‌فرماید:

بله به حکم ادلّه اشتراک احکام، تمام تکالیف واقعیّه‌ای که برای حاضرین در زمان رسول اللّه بوده برای غائبین و معدومین نیز تا یوم القیامه ثابت است و لکن به شرط این که شرایط برای ما و آنها مساوی باشد. و الا در شرایط مختلف، حکم مختلف می‌شود.

فی المثل: بر شخص حاضر نماز چهاررکعتی واجب است و لکن بر شخص مسافر قصر واجب است چرا که شرائطشان فرق می کند.

و یا فی المثل: همه باید برای نماز وضو بگیرند، و لکن گفته می‌شود در شدت سرما اگر کسی از برودت آب و یا سلامت خود بترسد می‌تواند وضو نگیرد و لکن کسی که چنین ترسی ندارد باید وضو بگیرد، پس شرایط مختلف موجب اختلاف حکم می‌شود.

حال: ما نحن فیه از همین قبیل است.

يعنى: حاضـرين در زمان رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله نسـبت به تكاليف واقعيّه علم تفصـيلى داشـتند و لذا واقع را على ما هو عليه انجام مى‌دادند و به مصلحت واقعيه مى‌رسيدند. اگر ما هم علم تفصيلى به واقع داشتيم باز موظف به انجام واقع و رسيدن به مصلحت واقعيه بوديم. و لكن ما در شرايط علم اجمالى هستيم.

يعنى: بالاجمال و سربسته مى‌دانيم كه مثلا يا اقلّ واجب است و يا اكثر.

به عبارت ديگر: ما شک داريم كه آيا نماز با سوره واجب است يا نماز بى‌سوره؟

در اينجا: معلوم نيست كه احراز واقع على جميع محتملاـته وظيفه مـا باشـد، بلكه آنچه قـدر مـتيقّن بوده و وظيفه مـاست، تخلّص از عقاب است و اين تخلّص با انجام اقل هم به دست مى‌آيد و لذا دليلى براى انجام اكثر وجود ندارد.

به عبارت ديگر: وقتى علم تفصـيلى به طرف اقل رفت و جهل به طرف اكثر يعنى جزء مشكوک بايد اقل را انجام داده و در اكثر كه مشكوک است برائت جارى كنيم.

* اگر سؤال شود در صورتى كه مسلمانان صدر اسلام بين اقل و اكثر شک مى‌كردند چه مى‌كردند و قاعده در حق آنها چه بود چه پاسخ مى‌دهيد؟

مى‌گوئيم: اگر مسـلمانان صدر اسلام نيز در اقل و اكثر شک مى‌كردند، اقلّ را به جا آورده و در اكثر برائت جارى مى‌كردند، ما نيز اكنون همان كار را مى‌كنيم.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۲۴۹

متن و أمّا الرابع، فلأنّ وجوب المقدّمة فرع وجوب ذى المقدّمة، و هو الأمر المتردّد بين الأقلّ و الأكثر، و قد تقدّم: أنّ وجوب المعلوم إجمالاـ مع كـون أحـد طرفيه مـتيقّن الإـلزام من الشـارع و لـو بالإـلزام المقـدّمى، غير مـؤثّر فى وجوب الاحتيـاط؛ لكون الطرف الغير المتيقّن- و هو الأكثر فى ما نحن فيه- موردا لقاعدة البراءة، كما مثّلنا له بالخمر المردّد بين إناءين[۱۴۶] أحدهما المعيّن نجس.

نعم، لو ثبت أنّ ذلک- أعنى تيقّن أحد طرفى المعلوم بالاجمال تفصـيلا و ترتّب أثره عليه- لا يقدح فى وجوب العمل بما يقتضيه من الاحتيـاط، فيقـال فى المثـال: إنّ التكليـف بالاجتنـاب عـن هـذا الخمر المردّد بين الإنـاءين يقتضـى اسـتحقاق العقـاب على تنـاوله أيّ الإناءين[۱۴۷] اتّفق كونه خمرا، فيجب الاحتياط بالاجتناب عنهما، فكذلک فيما نحن فيه.

و الدليل العقلىّ على البراءة من هذه الجهة يحتاج إلى مزيد تأمّل.

و أمّا الخامس، فلأنّه يكفى فى قصـد القربة الإتيان بما علم من الشارع الإلزام به و أداء تركه إلى اسـتحقاق العقاب لأجل التخلّص عن العقاب؛ فإنّ هذا المقدار كاف فى نيّة القربة المعتبرة فى العبادات حتّى لو علم بأجزائها تفصيلا.

بقى الكلاـم فى أنّه كيف يقصـد القربـة بإتيان الأقلّ مع عـدم العلم بكونه مقرّبا؛ لتردّده بين الواجب النفسـىّ المقرّب و المقـدّمى الغير المقرّب؟

فنقول: يكفى فى قصد القربة: قصد التخلّص من العقاب؛ فإنّها إحدى الغايات المذكورة فى العبادات[۱۴۸].

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۲۵۰

ترجمه و امّا دليل چهارم: يعنى مقدّمة الواجب، واجب، نيز بى‌فايده است.

زيرا: واجب بودن مقـدّمه متوقف است بر واجب بودن ذى المقـدّمه، درحـالى كه ذى المقـدّمه (در مـا نحن فيه) يک امر واقعى مردّد ميـان اقلّ و اكثر است و قبلاـ گـذشت كه واجب بودن اين معلوم بالاجمـال (و يـا امر مردّد)، در صورت متيقّن الوجوب (و يا واجب بـودن) يكى از دو طرفش از جـانب شـارع، و لـو بـالوجوب الغيرى، در وجـوب احتيـاط مؤثر نيست، چرا كه آن طرف غير مـتيقّن (و مشـكوک) درحـالى كه در مـا نحن فيه همـان اكثر است، مشـمول قاعـده برائت است (پس: ذى‌المقـدمه‌اى در كـار نيست تـا مقـدّمه بخواهد).

چنـان که (برای انحلال علم اجمـالی در بحث قبلی) به خمری مثـال زدیم که مردّد است میـان دو اناء که یکی از آن دو معیّنا نجس است (و لذا وقتی یک طرف به طور قطع و یقین نجس است، طرف دیگر پاک و حلال است).

بله، اگر ثـابت شود این مطلب، یعنی تیقّن و علم تفصیلی به) یکی از دو طرف و ترتّب اثر برآن (یعنی انجام اقل)، به سبب اقتضائی که این علم اجمالی در احتیاط دارد ضروری به وجوب فعل نمی‌زند.

پس در این مثال گفته می‌شود که: تکلیف به اجتناب از این خمری که مردّد است میان دو اناء اقتضاء می‌کنـد استحقاق عقاب را به سبب خوردن آن در اثر خوردن هریک از دو اناء که اتّفاقا خمر باشد.

پس: احتیـاط به اجتناب از هر دو اناء واجب است، و این چنین است ما نحن فیه (که با وجودی که اقلّ متیقّن است، بایـد به فکر علم اجمالی باشیم و اتیان واقع به واسطه انجام واقع).

این دلیـل عقلی بر برائت از این جهت (که آیـا علم اجمـالی دست‌بردار هست یـا نه؟) نیازمنـد به تأمّل بیشتر است (چرا که در صـد کمی نگرانی هنوز موجود است).

باقی می‌مانـد سخن در این که قصد قربت با انجام اقلّ درحالی‌که به سبب تردّدش میان واجب نفسـی مقرّب بودن و واجب مقدمی غیر مقرب بودن علم به مقرب بودنش- نداریم چگونه قصد می‌شود؟

بنـابراین می‌گوئیم: در قصـد قربت، قصـد تخلّص و رهایی از عقاب و مجازات کافی است، چرا که تخلّص از عقاب یکی از اهـداف غایات در عبادات است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۵۱

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرماید حاصل دلیل پنجم حضرت چه بود؟

این بود که: مقدّمه واجب، واجب است، ایجاب می‌کند که ما اکثر را به جای آوریم یعنی:

همـان‌طور که در متبـاینین گفته می‌شـد هر دو را از بـاب مقـدّمه علمیه بجـا آوریـد در اینجـا هم که مـا علم اجمالی داریم که یا اقل واجب است و یا اکثر، من باب مقدّمه علمیه اکثر را بجا می‌آوریم چرا که مقدّمه واجب واجب است.

* مراد از (و امّا الرابع، فلانّ وجوب المقدمهٔ فرع وجوب ذی المقدمه، و هو ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به دلیل چهارم قائلین به اصالهٔ الاحتیاط در جزء مشکوک و لذا می‌فرماید:

واجب شدن مقدّمه متوقف است بر وجوب ذی المقدّمه.

حال:

۱- در باب متباینین علم اجمالی غیر منحلّی داریم به اینکه واجبی در واقع وجود دارد که یا به ظهر تعلّق گرفته یا به جمعه، و لذا باید واجب واقعی را انجام دهیم.

اما: لا یتم اتیان الواجب إلا بإتیان کلا المحتملین، و ما لا یتم الواجب الّا بالمقدّمهٔ.

اوّلا: واجب واقعی تمام نمی‌شود مگر با انجام هر دو محتمل، یعنی باید هم ظهر را بخوانی هم جمعه را.

پس: انجام هر دو طرف از باب مقدمه علمیه واجب است.

۲- لکن در بـاب اقلّ و اکثر، درست است که ما علم اجمالی داریم به این که یا اقل واجب است یا اکثر و لکن علم و جهل در اینجا از هم تفکیک می‌شود.

یعنی: علم به اقل تعلّق می‌گیرد و جهل به اکثر، و در چنین فرضی واجب واقعی بر ما منجّز نمی‌شود، تا از باب مقدّمه، احتیاط واجب

شود.

و لذا: ما تنها وظیفه داریم معلوم بالتفصیل را انجام دهیم و نسبت به اکثر که مشکوک به شک بدوی است برائت جاری کنیم.

پس: در چنین مواردی مقدّمه واجب، واجب نیست، چرا که خود ذی المقدّمه مردّد بوده و واجب نیست، حال مقدمه که خود تابع ذی المقدّمه است چگونه می‌تواند واجب باشد.

به عبارت دیگر: اگر علم اجمالی باشد که یک طرف آن علی ایّ تقدیر معلوم و متیقّن باشد و طرف دیگر مشکوک و غیر متیقّن، این علم اجمالی به دلیل همین انحلالش اثر ندارد و ما نحن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۵۲

فیه از همین قبیل است، چرا که:

۱- طرف اقل قطعا معلوم است و واجب الاتیان.

۲- جانب اکثر به تنهائی مشکوک است که قاعده قبح عقاب در آن جاری می‌شود.

پس: دلیلی برای احتیاط وجود ندارد.

* اگر کسی ثابت کند که با وجود این که علم اجمالی ما در اینجا به گونه‌ای است که یک طرف معلوم و متیقّن بالتفصیل و طرف دیگر مشکوک است و لکن مع‌ذلک علم اجمالی مؤثر بوده و مقتضی احتیاط است، پس باید احتیاطی شد و جانب اکثر را گرفت چه پاسخ می‌دهید؟

قبول کرده پاسخ می‌دهیم: فالدلیل العقلی من هذه الجهة یحتاج الی مزید تأمّل.

زیرا: مسئله روی این دور می‌زند که آیا چنین علم اجمالی نیز مؤثر بوده و سبب احتیاط می‌شود یا نه؟

پس ۱۰۰٪ و قاطعانه نمی‌توان حکم به برائت عقلیه نمود.

* مراد از (بقی الکلام فی انّه کیف قصد القربة باتیان الاقل مع ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به دلیل ششم حضرات قائلین به اصالة الاحتیاط در ما نحن فیه و لذا می‌فرماید: در این که عبادت نیازمند قصد قربت است شکّی نیست.

امّا: قصد قربت دارای درجات و مراتبی است، یکی عبادت را به جا می‌آورد برای رفتن به بهشت، یکی عبادت را انجام می‌دهد برای رهائی از جهنم، یکی عبادت می‌کند قربة الی اللّه، یکی هم در عالی‌ترین درجه قصد قربت می‌گوید: (وجدتک اهلا للعبادة، فعبدتک).

حال: در قصد قربت لازم نیست که تو نیّت کنی که من اقلّ را به جا می‌آورم قربة الی اللّه بلکه می‌توانی یک درجه پائین‌تر نیت کرده بگویی: اقل را به جا می‌آورم برای رهائی از دوزخ اگر همین مرحله از نیت هم باشد، شرط صحت عبادت حاصل شده است.

پس: غایت عبادت تخلّص از عقاب است.

رهائی از عقاب با انجام اقل نیز حاصل می‌شود.

پس دلیلی برای وجوب احتیاط و انجام اکثر وجود ندارد.

نکته:

* پاسخ امام خمینی (ره) به اشکال و یا دلیل ششم حضرات قائلین به اصالة الاحتیاط در جزء مشکوک چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۵۳

می‌فرماید: ۱- آنچه در عبادت‌ها معتبر است اینست که: بنده:

- یا با تحریک امر به حرکت درآید و امر باعث و برانگیزاننده فعلی به سوی متعلّق باشد.

- و یا به انگیزه پرستش به حرکت درآید و غرض‌های نفسانی انگیزه به جا آوردن امر باشد و نه این که قصد امر، قصد امتثال، قصد تقرّب و امثال آنها، به حمل اوّلی مورد نظر بوده باشد.

امّا: حقیقت امتثال جز به دعوت امر نیست و با انگیزه امر، تقرّب حاصل می‌شود و بنده از غیر بنده جدا می‌شود، این اصل اوّل است.

۲- معلوم شد که مرکّب عبادی، عبارت است:

- اجزاء و شرائطی در لحاظ وحدت.

- امری که دعوت به مرکب می‌کند، به اجزاء و شرایط نیز دعوت می‌کند.

یعنی: دعوت امر به اجزاء و شرایط، دعوتی مستقل نیست، بلکه همان دعوت به مرکب است، و این اصل دوّم است.

با توجه به این دو اصل می‌گوئیم: بـدون تردیـد، به جا آورنده اقلّ که اعتقاد به برائت دارد و به جا آورنده اکثر که معتقد به اشـتغال است، هر دو با تحریک امری که متعلّق به مرکب است، به حرکت درآمده‌اند.

اگر از آنها سؤال شود، محرّک شما در به جا آوردن این موجود خارجی چه بوده است؟

پاسخ می‌دهند که فرمان خدای تعالی است که فرمود: أَقِیمُوا الصَّلاةَ* و امثال آن.

بنابراین: این‌ها که اجزای معلوم و شـناخته شده مرکب را اتیان می‌کنند، به انگیزه امری است که متعلّق به مرکب است، بدون این که میان آنها از این جهت (یعنی به انگیزه امر بودن)، تفاوتی وجود داشته باشد.

تنها تفاوتی که وجود دارد اینست که:

۱- معتقد به برائت خود را مکلّف به انجام جزء مشکوک نمی‌بیند.

۲- معتقد به اشتغال خود را مکلف به انجام آن می‌بیند.

این اختلاـف موجب اختلاـف در آنچه در آن مشترک‌انـد نمی‌شود و آن امر مشترک عبـارت است از به جـا آوردن اجزای شـناخته شده، به انگیزه امری که متعلّق به مرکّب است.

امّا: اگر فرض وجوب مقدّمی و غیری برای این اجزاء شود، ممکن است کسـی بگوید: کسـی که اقل را به جا می‌آورد، امکان قصـد تقرّب را دارد و آنچه برایش ممکن نیست، جزم به نیت است، و حال‌آنکه جزم به نیّت در عبادات معتبر نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۵۴

در نتیجه: کسی که راه اجتهاد و تقلید را رها کرده است و به احتیاط عمل می‌نماید، عمل او صحیح است.

از طرف دیگر: همان گونه که جزم به نیّت با به جا آوردن اقل میسّر نیست با به جا آوردن اکثر هم میسّر نمی‌باشد، زیرا:

۱- در این که واجب، اقلّ است یا اکثر، شک وجود دارد.

۲- با وجود شک و تردید، جزم به نیّت امکان ندارد.

پس: قصـد قربت از برائتی و اشـتغالی ممکـن اسـت و جزم بـه نیـت از آنهـا ممکـن نیست و لـذا از این جهت تفـاوتی میـان ایشـان نمی‌باشد[۱۴۹].

نتیجه بحث این که: جنـاب شـیخ و حضـرت امـام خمینی (ره) هر دو متفق بودنـد که عقل در تردیـد میان اقلّ و اکثر، حکم به برائت می‌نماید، اگرچه تقریر و بیان آنها از حکم دلیل عقلی متفاوت است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۵۵

متن و أمّا الدلیل النقلی:

فهـو الأخبـار الدالّـهٔ علی البـراءهٔ، الواضـحهٔ سـندا و دلالـهٔ؛ و لـذا عـوّل علیهـا فی المسألـهٔ مـن جعـل مقتضـی العقـل فیهـا وجوب

الاحتیاط[۱۵۰]، بناء علی وجوب مراعاة العلم الإجمالی و إن کان الإلزام فی أحد طرفیه معلوما بالتفصیل. قد تقدّم أکثر تلک فی الشّک فی التکلیف التحریمی و الوجوبی.

منها: قوله علیه السّلام: «ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[۱۵۱].

فإنّ وجوب الجزء المشکوک محجوب علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم؛ فدلّ علی أنّ الجزء المشکوک وجوبه غیر واجب علی الجاهل، کما دلّ علی أنّ الشیء المشکوک وجوبه النفسیّ غیر واجب فی الظاهر علی الجاهل.

و یمکن تقریب الاستدلال: بأنّ وجوب الأکثر ممّا حجب علمه، فهو موضوع.

و لا یعارض بأنّ وجوب الأقلّ کذلک؛ لأنّ العلم بوجوبه المردّد بین النفسیّ و الغیریّ غیر محجوب، فهو غیر موضوع.

و قوله صلّی اللّه علیه و آله: «رفع عن امتی ... ما لا یعلمون»[۱۵۲].

فإنّ وجوب الجزء المشکوک ممّا لم یعلم، فهو مرفوع عن المکلّفین، أو أنّ العقاب و المؤاخذة المترتّبة علی تعمّد ترک الجزء المشکوک الذی هو سبب بترک الکلّ، مرفوع عن الجاهل.

إلی غیر ذلک من أخبار البراءة الجاریة فی الشبهة الوجوبیّة.

و کان بعض مشایخنا قدّس اللّه نفسه یدّعی ظهورها فی نفی الوجوب النفسیّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۵۶

المشکوک، و عدم جریانها فی الشکّ فی الوجوب الغیریّ[۱۵۳].

و لا یخفی علی المتأمّل: عدم الفرق بین الوجوبین فی نفی ما یترتّب علیه، من استحقاق العقاب؛ لأنّ ترک الواجب الغیریّ منشأ لاستحقاق العقاب و لو من جهة کونه منشأ لترک الواجب النفسیّ.

نعم، لو کان الظاهر من الأخبار نفی العقاب المترتّب علی ترک الشیء من حیث خصوص ذاته، أمکن دعوی ظهورها فی ما ادّعی.

مع إمکان أن یقال: إنّ العقاب علی ترک الجزء أیضا من حیث خصوص ذاته؛ لأنّ ترک الجزء عین ترک الکلّ، فافهم.

هذا کلّه إن جعلنا المرفوع و الموضوع فی الروایات خصوص المؤاخذة، و أمّا لو عمّمناه لمطلق الآثار الشرعیّة المترتّبة علی الشیء المجهول، کانت الدلالة أوضح، لکن سیأتی ما فی ذلک.

*** ترجمه

(استدلال به اخبار بر برائت در باب اقل و اکثر)

و امّا دلیل نقلی ما: همان اخباری است که دلالت‌کننده بر برائت‌اند و سندا و دلالتا واضح و روشن هستند؛ و لذا اعتماد کرده‌اند بر این اخبار در مسأله (اقلّ و اکثر)، کسانی که مقتضای عقل را در این مسئله بنابراین که مراعاهٔ علم اجمالی واجب است، احتیاط قرار داده‌اند، هرچند الزام در یکی از دو طرف تفصیلا معلوم است (و جهل به طرف دیگر غلتیده است).

بررسی بیشتر این اخبار در بحث شبهه تحریمیّه و شبهه وجوبیّه گذشت. از جمله این روایات این سخن امام علیه السّلام است که می‌فرماید: حکمی را که خداوند علمش را از بندگان مستور داشته، از عهده آنان برداشته شده.

کیفیت استدلال این که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۵۷

وجوب جزء مشکوک (مثل سوره) علمش از عباد محجوب است.

آنچه علمش از بندگان محجوب است از عهده بندگان برداشته شده.

پس جزئی که وجوبش مشکوک است از عهده جاهل برداشته شده و واجب نیست. چنان که همین حدیث دلالت دارد بر این که

آن شيئى كه وجوب نفسى‌اش مشكوك است (مثل دعا عند الهلال)، على الظاهر بر فرد جاهل واجب نيست.
و تقرير ديگر استدلال ممكن است به اينكه: وجوب اكثر، از مأموربهى كه علمش (بر ما) مستور است، مرفوع است.
اين مطلب، تعارض نمى‌كند با اين كه وجوب اقلّ چنين است، زيرا علم به وجوب اقل (به معناى استحقاق العقاب على تركه)، بر ما محجوب و مستور نيست.
پس: اقلّ از عهده ما برداشته نشده است.
۲- و از جمله روايات اين سخن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله است كه مى‌فرمايد:
- برداشته شده است از امّت من، آنچه را كه نمى‌دانند.
پس: واجب بودن جزء مشكوك از مأمور به كه معلوم نيست از عهده مكلفين برداشته شده است و يا اين كه عقاب و مؤاخذه‌اى كه مترتب است بر تعمّد ترك جزء مشكوك كه تركش سبب ترك كلّ است، از جاهل رفع گرديده است.
و الى غير ذلك از اخبارى كه دلالت بر برائت داشته و در شبهه وجوبيه جارى هستند.
و برخى از بزرگان ما (از جمله مرحوم شريف العلماء)، ادّعا مى‌كرد ظهور ادلّه برائت شرعيّه را در نفى وجوب نفسى مشكوك (مثل اين كه شما شك كنى كه آيا دعاء عند الهلال واجب است يا نه) و عدم جريانشان را در وجوب غيرى (مثل اين كه شما شك كنى در اين كه آيا سوره جزء نماز است يا نه؟)
عدم تفاوت ميان وجوب نفسى مشكوك و وجوب غيرى آن، در نفى استحقاق عقابى كه برآن مترتب مى‌شود (و ادلّه برائت در هر دو جارى مى‌گردد) بر فرد صاحب تأمل و انديشه پوشيده نيست.
زيرا ترك واجب غيرى هم منشا استحقاق عقاب است و لو از اين جهت كه سبب ترك واجب نفسى است.
بله، اگر ظاهر اخبار برائت نفى عقابى باشد كه مترتب بر ترك شيء است بخصوص ذاتيه،
ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۲۵۸
ادعاى ظهور آنها در آنچه ادّعا شده (يعنى وجوب نفسى) ممكن است.
در صورتى كه ممكن است گفته شود: عقاب بر ترك جزء نيز لخصوص ذاته (يعنى همان عقاب بر ترك واجب نفسى) است، چرا كه ترك جزء، عين ترك كل است. اين بحث ما با برخى مشايخ (بر اين مبناست كه) ما آنچه را كه در اين روايات رفع مى‌شود، خصوص مؤاخذه قرار دهيم. و الّا اگر ادلّه برائت را تعميم و توسعه بدهيم به مطلق آثار شرعيه‌اى كه مترتب بر تكليف مجهول است، دلالتشان بر وجوب اكثر واضح‌تر است، اما به زودى در رابطه با اين مطلب بحث خواهيم كرد.

***

تشريح المسائل

* اولين دليل شيخ براى اثبات برائت نسبت به جزء مشكوك چه بود؟
برائت عقلى و قانون قبح عقاب بلا بيان بود كه تفصيلا بيان گرديد حاصل مطلب اينكه: هرچند جهل در اقل و اكثر مثل شك بدوى است و مى‌دانيم كه بايد در اكثر برائت جارى كنيم و لكن چند جهل در اقل و اكثر مثل شك بدوى است و مى‌دانيم كه بايد در اكثر برائت جارى كنيم و لكن ممكن است كسى بگويد: جهل در اينجا نيز مثل جهل در متباينين است و اقتضا مى‌كند احتياط را، و عقلا نمى‌توان گفت كه ۱۰۰٪ بر برائت دلالت دارد.
به عبارت ديگر: اگر ۱٪ هم احتمال داده شود كه اين جهل تفكيك شده از علم كه در يك طرف افتاده مانع از برائت باشد و اقتضا بكند احتياط را چه مى‌كنيد همان‌طور كه در متباينين چنين بود.

می گوئیم: ما ۹۹٪ مطمئن هستیم که احتیاط در اقلّ و اکثر واجب نیست و می‌توانیم به اقلّ قناعت کنیم و در اکثر برائت جاری نمائیم؛ باقی می‌ماند آن یک در صد احتمال که آن را نیز از طریق ادلّه نقلیّه جبران می کنیم.

به عبارت دیگر: برخی از اصولیین در مسئله اقل و اکثر بر اساس محاسبات عقلی معتقد به مراعات احتیاط و علم اجمالی شده‌اند، لکن به اخبار البراءة که رسیده‌اند قاطعانه نسبت به اکثر حکم به برائت و عدم وجوب نموده‌اند.

* مقدّمة بفرمائید موضوع برائت شرعیّه چیست؟

عدم العلم و یا شک و یا جهل بسیط نسبت به حکم واقعی است، و محمولش اباحه ظاهری و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۵۹

رخصت در فعل و یا ترک آن است.

به عبارت دیگر: اصل برائت شرعی بدین معناست که قانون گذار اسلام در برابر تکلیف مشکوک و واقعه مشکوک الحکم احتیاط را لازم ندانسته و انسان را نسبت به فعل یا ترک آن مشکوک، آزاد و مختار گذاشته است.

بنابراین: در هر واقعه مشکوک الحکمی که حکم واقعی آن به ما نرسیده و در آن شاک هستیم، یک حکم ظاهر، وضع و جعل کرده که همان اباحه ظاهریّه و رخصت و عدم تکلیف است.

فی المثل: وقتی حکم دعا کردن هنگام رؤیت هلال برای ما مشکوک است و دلیلی بر وجوب پیدا نکنیم، شارع دستور به برائت و حکم به عدم اشتغال ذمه نموده است این اصل و یا نظر از کتاب و سنت استنباط شده است.

* با توجّه به مقدّمات فوق مراد از (و امّا الدلیل النقلی، فهو الاخبار الدّالّة علی البراءة ...) چیست؟

بیان دوم دلیل شیخ است بر اثبات برائت نسبت به اکثر یعنی جزء مشکوک و لذا می‌فرماید:

ما ادلّه نقلیه شرعیّه فراوانی داریم که سندا و دلالتا روشن بوده و در ما نحن فیه صددرصد اصالة البراءة را ایجاب می کنند و لذا آن ۱٪ ضعفی را هم که در ادلّه عقلیه بود جبران می‌نمایند.

البته: بخش عمده این اخبار، در رابطه با شبهات بدویّه و شک در حرمت عنوان و بیان گردید.

و از جمله این اخبار حدیث حجب است از قول امام علیه السّلام که می‌فرماید:

- ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

* کیفیّت استدلال به حدیث شریف چگونه است؟

می گویند:

۱- وجوب اکثر و یا جزء مشکوک علمش بر ما پوشیده است.

۲- هر حکمی که علمش از ما پوشیده و مستور باشد، از عهده ما برداشته شده است.

۳- هر حکمی که از دوش ما برداشته شده مخالفتش عقاب‌آور نیست.

پس: وجوب جزء مشکوک مرفوع است، و هذا معنی الاصل البراءة.

حال: چنین استدلالی را نسبت به اقل نمی‌توان انجام داد، چرا که اقلّ معلوم بالتفصیل بوده و علی کلّ حال واجب است، چه نفسی باشد و چه غیری وجوبش از ما محجوب نمی‌باشد.

و از جمله این اخبار حدیث رفع است از قول پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله در فرازی از آن می‌فرماید: رفع عن امّتی ... ما لا یعلمون.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۶۰

آنچه را که مکلفین نمی‌دانند حکم و مسئولیت و آثار مربوطه همه از آنان برداشته شده است و در مورد آنها هیچ مؤاخذه و عقابی

نخواهند داشت.

* کیفیت استدلال به حدیث شریف چگونه است؟

می گویند:

۱- ما نسبت به اکثر یعنی جزء مشکوک لا یعلمون هستیم.

۲- هر حکمی که ما نسبت به آن لا یعلمون باشیم، از دوش ما برداشته شده است.

پس: وجوب جزء مشکوک از دوش ما برداشته شده است.

* اگر کسی اشکال کند که مؤاخذه حکم عقل است و حدیث رفع نمی‌تواند آن را بردارد چرا که حدیث رفع باید حکم شرعی را بردارد و نه اثر عقلی مثل مؤاخذه را چه می گوئید؟

می گوئیم: وقتی شما می گوئید نمی‌دانیم اکثر واجب است یا نه؟ درحقیقت شک شما در حکم است، حدیث رفع نیز حکم را که وجوب اکثر است برداشته است.

و یا فی المثل: وقتی می گوئید: نمی‌دانیم سوره جزء نماز است یا نه؟ درحقیقت شک در وجوب سوره دارید و حدیث رفع وجوب سوره‌ای که در وجوبش شک دارد برداشته است.

بنابراین: اخبار برائت شامل ما نحن فیه شده و صددرصد حکم به عدم وجوب اکثر می کند، و به فرض که در اجرای برائت عقلیه درصدی هم نگرانی باشد، به واسطه برائت شرعیّه آن نگرانی هم رفع می‌شود.

* پس مراد از (و کان بعض مشایخنا قدس اللّه نفسه یدّعی ...) چیست؟

اشاره به نظر مرحوم شریف العلماء است که مدّعی شده است:

- اخبار برائت ظهور در واجبات نفسیّه داشته و به درد شک در این گونه واجبات می‌خورند، و لکن به درد واجبات غیریّه و مقدمیّه نمی‌خورند.

فی المثل: اگر شما شک کنید که آیا دعا عند رؤیهٔ الهلال واجب است یا نه؟ و دلیلی بر وجوب یا عدم وجوب آن پیدا نکنید، از اخبار مزبور استفاده کرده و به حکم رفع ما لا یعلمون و ... وجوب آن را نفی می کنید.

امّا: اگر شک کنید که آیا فلان امر مقدّمه فلان واجب است یا نه؟ نمی توانید از اخبار البراءهٔ استفاده کنید. زیرا:

۱- هدف اخبار برائت نفی مؤاخذه و عقاب است.

۲- مؤاخذه و عقاب مربوط و مخصوص به واجبات نفسیّه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۶۱

۳- مخالفت واجب غیری بالإجمال مؤاخذه و عقاب ندارد.

۴- شک در جزئیّت از قبیل شک در وجوب غیری است، چرا که در صورت وجوب هم وجوبش غیری و مقدّمه است، یعنی مقدمهٔ للکل واجب می‌شود.

پس: در این گونه از شکوک جای اخبار برائت نیست.

* قبل از پاسخ شیخ به بیان شریف العلماء مقدّمهٔ بفرمائید واجب در تقسیم اولیه بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: ۱- واجب نفسی ۲- واجب غیری

واجب نفسی، عبارتست از واجبی که لنفسه واجب شده است مثل نماز.

واجب غیری، عبارتست از عملی که برای وصول به غیر واجب شده است، مثل قطع مسافت برای رسیدن به حج.

* واجب غیری یا مقدّمی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- مقدّمه خارجيه ۲- مقدّمه داخليه

مقدّمه خارجيّه عبارتست از: امورى كه از حقيقت و ماهيّت مأمور به خارج مى‌باشند و لكن صحت عمل متوقّف بر آنهاست.

مقدّمه داخليّه عبارتست از: امورى كه داخل درحقيقت و ماهيّت مأموربه‌اند و لكن باز هم صحت عمل يعنى مأمور به متوقّف بر آنهاست. اين امور اجزاء يك مركب‌اند.

فى المثل: نماز يك واجب مركب ذات الاجزاء است، كه هر جزئى به نوبه خود تشكيل‌دهنده ماهيت نماز است. و صحت نماز متوقف بر هريك از اجزائش مى‌باشد. و هكذا حج و ...

* با توجه به مقدّمه فوق پاسخ جناب انصارى به بيان شريف العلماء چيست؟

مى‌فرمايد:

۱- همان‌طور كه ترك واجبات نفسيّه منشا استحقاق عقاب است، ترك واجبات غيريّه نيز موجب عقاب است، با اين تفاوت كه:

- در واجب نفسى به خاطر ترك خود واجب عقاب مى‌شويم.

- و در واجب غيرى چون مقدّمى است و ترك مقدّمه سبب ترك ذى المقدمه مى‌شود و ترك ذى المقدّمه عقاب‌آور است، عقاب مى‌شويم.

يعنى: چون سبب السّبب، سبب، عقاب مى‌شويم.

پس: تفاوتى ميان واجبات نفسيّه و غيريّه وجود نداشته و اخبار برائت در هر دو جارى

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۲۶۲

مى‌شود. و لذا: هدف كه نفى عقاب و مؤاخذه است تأمين مى‌شود.

۲- سلّمنا كه ترك مقدّمه سبب عقاب نشود، اين شامل مقدّمات خارجيّه مى‌شود و حال‌آنكه بحث ما در مورد مقدّمات داخليه يعنى اجزاء تشكيل‌دهنده مأمور به مركب است، و مى‌توان گفت:

۱- ترك جزء درحقيقت عين ترك كلّ است، چون كلّ متوقف بر جزء است.

۲- ترك كلّ عقاب‌آور است.

پس: ترك جزء عقاب‌آور است.

به عبارت ديگر: با حديث رفع، وجوب اكثر را كه وجوب نفسى است برمى‌داريم و در اينكه ترك وجوب نفسى عقاب دارد ترديدى نداريم.

* پس مراد از عبارت (فافهم) چيست؟

اشاره به اينست كه:

۱- اگر اراده ما از كل آن هيئت وحدانيّه‌اى باشد كه مركّب و قائم به اجزاء است، ترك جزء، عين ترك كلّ است، چرا كه فقدان هر جزئى موجب فقدان كلّ است.

۲- و اگر اراده ما از كلّ نفس همين اجزاء باشد، ترك يك جزء نمى‌تواند ترك همه اجزاء و يا كل باشد.

و لذا در اينجا بايد گفت ترك الجزء مستلزم ترك كلّ است و نه عين آن، چرا كه خود جزء عين كلّ نيست تا ترك آن عين ترك كلّ باشد.

* مراد از (هذا كلّه ان جعلنا المرفوع و الموضوع فى روايات خصوص المؤاخذة ...) چيست؟

اينست كه: تمام بحثها و گفتگوهائى كه با جناب شريف العلماء داشتيم بر مبناى مشهور بود.

يعنى: بر مبناى مشهور گفته مى‌شود كه به واسطه اخبار برائت و حديث رفع خصوص عقاب و مؤاخذه برداشته مى‌شود.

امّا: بر مبنای غیر مشهور که ما آن را قبول نداریم می‌توان گفت: به واسطه اخبار برائت جمیع الآثار برداشته می‌شود اعم از آثار تکلیفیّه و وصفیّه و یا اخرویّه و دنیویّه.

در این صورت استدلال به اخبار برائت در ما نحن فیه آسان‌تر است. چرا؟ زیرا: شک در جزئیت است و به واسطه حدیث رفع خود جزئیت برداشته می‌شود.

وقتی خود جزئیّت برداشته شد، وجوب نیز از باب سالبه به انتفاء موضوع برداشته می‌شود البته از آنجا که ما خود این مبنا را قبول نداریم در آینده، در پاسخ به صاحب فصول خواهیم گفت که آثار و احکام وضعیه از قبیل جزئیت و شرطیّت و ... با ادله نقلی برائت قابل رفع نیستند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۶۳

* حاصل بیان شیخ در بررسی دلیل نقلی در تردید میان اقل و اکثر اینست که:

اخباری که دلالت بر مسئله مورد بحث دارد و شامل آن می‌شود، اخباری است که دلالت بر برائت دارند و سند و دلالت آن اخبار واضح و روشن است و لذا:

کسانی که حکم عقل را در ما نحن فیه، وجوب احتیاط دانسته‌اند، به این اخبار تمسّک کرده و برائت را با آن اثبات کرده‌اند.

از جمله این اخبار، حدیث حجب، حدیث سعهٔ و حدیث رفع بود که مورد بررسی و استدلال قرار گرفت و به اینجا رسید که: رأی شیخ و بسیاری از متأخرین در باب اقل و اکثر اینست که:

هم عقل و هم شرع حکم به برائت می کنند.

نکته‌ها:

امام خمینی (ره) در این مسئله می‌فرماید: از آنجا که: علم اجمالی منحل می‌شود، و شک ما در جزء و یا شرط اضافه است، مانعی از جریان اخباری چون حدیث رفع و حدیث حجب نیست.

سپس توضیح می‌فرماید که: شأن حدیث رفع، در مشکوک الجزئیّهٔ، همان رفع تعبّدی است و معنایش اینست که بنا گذاشته می‌شود بر این که جزء مشکوک، از اجزای مرکب نیست.

پس کسی که سایر اجزاء معلوم را انجام می‌دهد، تنها به انگیزه امری آنها را به جا می‌آورد که متعلّق به مرکب است و دعوت به اجزاء نیز می کند.

و لذا با جزء مشکوک به واسطه حدیث رفع مثل کسی عمل می‌نماید که آن را جزء مرکب نمی‌داند.

یعنی: به سایر اجزاء اکتفا کرده و از مشکوک می گذرد. بدون این که نیاز داشته باشد که اثبات کند، این اجزاء معلوم، تمام مأموربه‌اند و یا مصداق آن و لذا: وقتی چنین کسی اجزای معلوم را به جا آورد و مشکوک را به واسطه حدیث رفع ترک نماید، از کیفر و عقاب در امان است.

و لکن این که بقیّه اجزاء همان مأمور به هستند یا نه؟ با حدیث رفع اثبات نمی‌شود امّا اثبات این که اجزای معلوم و شناخته شده، مصداق برای مأمور به واقعی است به جهت اینست که حدیث رفع متکفل رفع واقعی جزئیّت مشکوک نبوده و مخصّص اوامر واقعی نمی‌باشد. تا چه رسید به این که بر تعیین آن چیزی که واقعا مأمور به است دلالت نماید.

امّا: تعبّد به این که اجزاء معلوم، همان مأمور به هستند، به جهت اینست که حدیث رفع متکفل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۶۴

اثبات یک تعبد بیشتر نیست و آن عبارتست از نفی جزئیّت مشکوک.

- امّا تعبد به این که حال بقیّه اجزاء چیست، حدیث رفع متکفّل آن نمی‌باشد و این مطلب واضح است.[۱۵۴]

سپس به دنبال این مباحث می‌فرماید:

بنابراین: حدیث رفع دلالت می‌کند بر رفع تعبّدی جزء مشکوک، و لو به واسطه رفع منشا آن باشد.

- و امر به مرکب دلالت بر وجوب اجزاء معلوم دارد، همان‌طور که دلالت بر وجوب کلّ نیز دارد.

- و وقتی مکلّف اجزاء معلوم را بجا آورد، از عقاب در امان خواهد بود و نیازی ندارد که اثبات کند آن اجزاء تمام مکلّف به است و یا این که واجب نفسی می‌باشد.

سپس می‌فرماید:

تمام این مطلب بنا بر انحلال علم اجمالی است که قبلا ذکر نمودیم.

امّا: بنا بر عدم انحلال علم اجمالی، جریان حدیث رفع مشکل است، چه بگوئیم اجزاء از باب مقدمه واجب عقلی هستند و یا این که بگوئیم واجب شرعی هستند و یا به وجوب ضمنی، واجب شرعی هستند، زیرا:

۱- رفع وجوب نفسی از اکثر، معارض با رفع وجوب نفسی از اقلّ است.

۲- و رفع جزئیت جز براساس مذهب کسانی که به عدم انحلال علم اجمالی معتقدند، معنائی جز رفع منشا آن ندارد.

زیرا: جزء تنها مجعول عرضی است و معنایش اینست که: جعل در رتبه دوم و مجازا به آن نسبت داده می‌شود؛ و در غیر این صورت جعلی جز برای وجوب متعلّق به مرکب نیست.

امّا: این که مرکب همان مأمور به است و اجزاء نیز اجزای آن می‌باشد، مثل اینست که امر، امرکننده است و مکلّف، مأمور، و حال‌آنکه این امور انتزاعی بوده و اصلا متعلّق جعل نیستند.

حال: امثال این مجعول مجازی، قابلیت رفع را ندارد، مگر این که آن چیزی که حقیقتا مجعول است، رفع شود.

- مجعول حقیقی هم جز وجوب نفسی متعلّق به اکثر نیست که این وجوب نفسی، با وجوب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۶۵

نفسی اقلّ معارض است.

امّا: رفع وجوب جزء:

۱- بنا بر وجوب عقلی معنا ندارد، ۲- بنا بر وجوب شرعی مقدّمی جزء و لو شرعی باشد (مثل وجوب مقدّمه)، از باب ملازمه عقلی میان وجوب شیء و وجوب آن چیزی که شیء به آن بستگی دارد می‌باشد.

پس: جریان حدیث رفع در سبب، رافع شک در مسبّب نمی‌باشد، مگر به اصل مثبت.

بنابراین: جریان حدیث نسبت به وجوب نفسی در اقلّ و اکثر و وجوب غیری در جزء در عرض همدیگر بوده و با هم تعارض می‌نمایند.

علاوه برآن، رفع وجوب از جزء، از چیزهائی است که علم اجمالی‌ای که متعلّق به اقل و اکثر است، به آن منحل نمی‌شود؛ و با آن علم، رفع وجوب از اکثر ثابت نمی‌گردد. تا علم اجمالی منحل شود[۱۵۵].

خلاصه این که:

امام خمینی (ره) هر دو مبنا را در تحلیل حدیث رفع مورد توجه و ملاحظه قرار داده و فرموده است: بنا بر انحلال علم اجمالی به اجزاء، اخبار برائت و حدیث رفع در مسأله شک میان اقلّ و اکثر جاری می‌شود و لکن برائت را اثبات نمی‌کند.

و لذا: ایشان نیز مثل شیخ انصاری، انحلال علم اجمالی را پذیرفته‌اند[۱۵۶].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۶۶

متن ثمّ إنّه لو فرضنا عدم تمامیّة الدلیل العقلیّ المتقدّم[۱۵۷]، بل کون العقل حاکما بوجوب الاحتیاط و مراعاة حال الإجمالیّ بالتکلیف المردّد بین الأقلّ و الأکثر، کانت هذه الأخبار کافیة فی المطلب حاکمة علی ذلک الدلیل العقلیّ؛ لأنّ الشارع أخبر بنفی العقاب علی ترک الأکثر لو کان واجبا فی الواقع، فلا یقتضی العقل وجوبه من باب الاحتیاط الراجع إلی وجوب دفع العقاب المحتمل.

و قد توهّم بعض المعاصرین[۱۵۸] عکس ذلک و حکومة أدلّة الاحتیاط علی هذه الأخبار، فقال لا نسلّم حجب العلم فی المقام؛ لوجود الدلیل فی المقام، و هی أصالة الاشتغال فی الأجزاء و الشرائط المشکوکة. ثمّ قال: لأنّ ما کان لنا إلیه طریق فی الظاهر لا یصدق فی حقّه الحجب قطعا؛ و إلّا لدلّت الروایة علی عدم حجّیة الأدلّة الظنّیة، کخبر الواحد و شهادة العدلین و غیرهما. ثمّ[۱۵۹] قال: و لو التزم تخصیصها بما دلّ علی حجّیة تلک الطرق، تعیّن تخصیصها- أیضا- بما دلّ علی حجیّة أصالة الاشتغال: من عمومات أدلّة الاستصحاب، و وجوب المقدّمة العلمیّة. ثمّ قال:

و التحقیق: التمسّک بهذه لاخبار علی نفی الحکم الوضعی و هی الجزئیّة و الشرطیّة[۱۶۰]، انتهی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۶۷

ترجمه

(ادله برائت حاکم بر دلیل عقلی متقدم هستند)

اگر ما فرض کنیم که دلیل عقلی متقدّم (یعنی قبح عقاب بلا- بیان) بر برائت ناتمام است (و بلکه معتقد شویم به این که) عقل (انسانی) حاکم به وجوب احتیاط و رعایت حال علم اجمالی است، به واسطه تکلیفی که مردّد است میان اقلّ و اکثر، این اخبار (یعنی ادلّه برائت شرعیّه صددرصد) کافی در مطلب و حاکم برآن دلیل عقلی است.

زیرا شارع مقدّس خبر داده است به نفی عقاب به سبب ترک اکثر (چون که مشکوک است)، و لو در واقع اکثر واجب باشد.

در نتیجه: عقل اقتضا نمی‌کند وجوب اکثر را از باب احتیاطی که برمی‌گردد به وجوب دفع عقاب محتمل.

(سخن صاحب فصول در حکومت ادله احتیاط بر ادلّه برائت در جزء مشکوک)

برخی از متأخرین، یعنی صاحب فصول عکس مطلب فوق را خیال کرده (و معتقد شده‌اند به) حکومت ادله احتیاط بر این اخبار (یعنی ادلّه برائت)، و لذا می‌فرماید: ما مستور بودن علم در این مقام را نمی‌پذیریم، به خاطر وجود دلیل در اینجا که همان دلیل اصالة الاشتغال است در اجزاء و شرائط مشکوکه.

سپس می‌فرماید: زیرا چیزی که به عنوان طریق ظاهری وجود دارد (یعنی وجوب اکثر)، عدم العلم در حق آن صدق نمی‌کند و الا (اگر اینجا جای ما حجب اللّه علمه باشد و ما حجب اللّه علمه عن العباد، بتواند قاعده اشتغال را از میان بردارد)، این روایت بر عدم حجیّت ادلّه ظنّیه مثل خبر واحد، شهادت عدلین و غیرهما از اجماع و امارات نیز دلالت خواهد نمود.

و اگر کسی ملتزم شود به تخصیص ادلّه ظنیه به سبب ادلّه‌ای که دلالت بر حجیّت این طرق دارند (و بگوید ما حجب اللّه علمه نمی‌تواند این طرق را از بین ببرد)، تخصیص قاعده اشتغال در باب علم اجمالی نیز به سبب ادلّه‌ای که دلالت بر حجیّت اصالة الاشتغال دارند، تعیّن پیدا کرده (و حجّت است).

از جمله عمومات ادله استصحاب (مثل لا- تنقض الیقین بالشکّ) و وجوب مقدّمه علمیه (مثل قاعده الاشتغال، دفع عقاب محتمل واجب) است.

سپس می‌فرماید: تمسّک به این اخبار (یعنی ادلّه برائت) برای نفی حکم جزئی است و آن جزئیّت و شرطیّت است (پس بهتر است

که با ادله برائت استحقاق عقاب را برندارید).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۶۸

تشریح المسائل

* حاصل رأی و نظر شیخ در رابطه با بحث اقل و اکثر چه شد؟

برائتی شده، هم از برائت عقلیّه در نفی وجوب اکثر یعنی جزء مشکوک استفاده نمود و هم از برائت شرعیّه.

* طریق استفاده از برائت عقلیّه در این مسئله چگونه بود؟

فرمود: چون علم اجمالی منحل می‌شود به متیقّن و مشکوک، عقل نسبت به مشکوک که اکثر است، قبح عقاب بلا بیان جاری می کند.

* طریق استفاده از برائت شرعیه در این مسئله چگونه است؟

از ادله نقلیّه از جمله حدیث حجب، حدیث رفع، حدیث سعهٔ، استفاده کرده فرمود:

۱- می‌توانید بگوئید: وجوب اکثر بر ما مستور و محجوب است، به حکم این ادله وجوب اکثر از ما برداشته شده.

۲- می‌توانید بگوئید: وجوب آن جزء که برای ما مشکوک است، به حکم این ادله وجوب آن جزء از ما برداشته شده.

امّا: اگر مؤاخذه را در حدیث در تقدیر بگیرید می‌توانید بگوئید: مؤاخذه آن واجبی را که نمی‌دانیم یعنی اکثر و یا جزء مشکوک از ما برداشته شده.

* نظر برخی از مشایخ در رابطه با ادلّه احتیاط چه بود؟

می گفتند ظهور ادله برائت در واجبات نفسیّه است و لذا شامل واجبات غیریّه نمی‌شوند.

فی المثل: اگر شما شک کنید که دعا عند الهلال واجب است یا نه و یا صلوات عند ذکر النّبی واجب است یا نه، طبق ادلّه برائت وجوب این امور از شما برداشته می‌شود.

امّا: اگر شک کنید که آیا سوره در نماز واجب است یا نه و یا استعاذه در شروع نماز واجب است یا نه؟ نمی‌توانید به ادلّه مزبور تمسّک کنید.

چرا؟ زیرا ادلّه برائت استحقاق عقاب را برمی‌دارد، استحقاق عقاب مربوط به واجبات نفسیّه است، چرا که واجبات نفسیّه دارای ثواب و عقاب‌اند و لذا: واجبات غیریّه که فاقد ثواب و عقاب‌اند.

جائی برای ادلّه برائت ندارند.

* پاسخ جناب شیخ به حضرات مشایخ چه بود؟

ادلّه برائت هم شامل واجبات نفسیّه می‌شوند، هم شامل واجبات غیریّه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۶۹

چرا؟ زیرا: هم واجبات نفسیّه منشا عقاب‌اند، هم واجبات غیریّه منتهی منشا بودنشان متفاوت است.

- منشا عقاب بودن واجب نفسی لخصوص ذاته است.

- منشا عقاب بودن واجب غیری، لغیره است، چون که ترک واجب غیری سبب ترک واجب نفسی است و لذا: سبب السبب، سبب.

پس: ترک واجب نفسی موجب عقاب است، ترک واجب غیری هم که سبب ترک واجب نفسی است موجب عقاب است.

خلاصه این که: حضرات نمی‌توانند ثابت کنند که ادلّه برائت تنها ظهور در واجبات نفسی دارند، چرا که این ادلّه از جمله حدیث رفع مطلق عقاب و آثار شرعیّه را برمی‌دارد چه از واجب نفسی و چه از واجب غیری.

* آیا ما مجبوریم که با حدیث رفع واجب غیری را برداریم؟

خیر، ما با استفاده از حدیث رفع وجوب نفسی اکثر را برمی‌داریم.

* پاسخ شیخ به نظر مشایخ بر چه مبنائی است؟

بر این اساس است که حدیث رفع، مؤاخذه را از میان بردارد، یعنی ما لفظ (مؤاخذه) را در تقدیر بگیریم.

* اگر جمیع الآثار را در حدیث در تقدیر بگیریم چه؟

دیگر جای بحثی با حضرات باقی نمی‌ماند و مطلب کاملا روشن و آشکار است. زیرا: می‌توان با حدیث رفع، جزئیّت را که یکی از آثار شرعیّه است برداشت فی المثل: واجب بودن سوره در نماز دو اثر دارد:

- یکی این که ترک سوره موجب عقاب است، البته به خاطر این که سبب ترک ذی المقدمه است.

- یکی این که وقتی سوره در نماز واجب می‌شود، جزء نماز است.

حال: حدیث رفع، جزئیت را برمی‌دارد، جزئیّتی که نسبت به آن شک دارید.

پس: اگر مؤاخذه را برداریم با این مشایخ بحث داریم و چنانچه جزئیت را برداریم با هم بحثی نداریم.

* با توجّه به مباحث گذشته مراد از (ثمّ انّه لو فرضنا عدم تمامیهٔ الدلیل) چیست؟

درحقیقت تکرار مطلبی است که قبلا بیان فرموده بود و لذا می‌فرماید: اگر دلیل عقلی ما بر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۷۰

برائت از اکثر کمی نقص داشت، از طریق ادلّه نقلیّه که ۱۰۰٪ دال بر برائت از اکثر و یا جزء مشکوک‌اند، جبران، و رفع نگرانی می‌شود زیرا: عقل از احتمال عقاب هراس داشت که مبادی خداوند ما را مؤاخذه کند و لکن به حکم این اخبار، شارع مقدّس به ما آرامش و امنیّت داده و فرموده است:

نگران نباشید، قطعا عقابی در کار نیست، و لذا این اخبار برآن حکم عقلی به وجوب احتیاط از باب دفع عقاب محتمل حاکم و وارد می‌شود و موضوع آن را که احتمال عقاب است از میان می‌برد.

پس: به برکت این اخبار نسبت به اکثر و جزء مشکوک برائتی می‌شویم.

* مراد از (و قد توهّم بعض المعاصرین عکس ذلک ...) چیست؟

اشاره به نظر صاحب فصول دارد که معتقد است ادلّه احتیاط بر ادلّه برائت حکومت دارند.

به عبارت دیگر: وقتی پای ادلّه احتیاط در کار است، دیگر جای جریان ادلّه برائت نیست نه قبح عقاب بلا-بیانش و نه رفع ما لایعلمونش.

خلاصه این که: صاحب فصول در ما نحن فیه یعنی مسئله اقلّ و اکثر مثل حضرات اخباریین در شبهه تحریمیّه دچار توهّم شده می‌گوید: عقاب بلا بیان قبیح است، لکن عقاب مع البیان که قبیح نیست.

* با توجّه به مطلب فوق کلام صاحب فصول چند بخش دارد؟

دو بخش: ۱- اخبار برائت و آثار تکلیفیّه ۲- اخبار برائت و آثار وضعیّه.

* فرمایش ایشان در بخش اول کلامش چیست؟

اینست که: احتمال عقاب در باب اقلّ و اکثر یک اثر تکلیفی است و لذا جای اخبار و ادله برائت نمی‌باشد، بلکه محل اجرای ادلّه احتیاط است.

* دلیل صاحب فصول بر حاکمیّت ادلّه احتیاط چیست؟

الف) دلیل اوّل:

قاعده اشتغال است، یعنی: الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغة الیقینیة حال: در ما نحن فیه یعنی اکثر اشتغال یقینی وجود دارد و لذا باید کاری کنیم که فراغت یقینیّه حاصل شود.

فراغت یقینیّه نیز به انجام اکثر است، پس احتیاط واجب است.

به عبارت دیگر:

۱- ما علم اجمالی داریم به این که یا اقلّ واجب است یا اکثر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۷۱

۲- عدم انجام اکثر، احتمال عقاب دارد.

۳- به حکم عقل دفع عقاب محتمل واجب است.

۴- در فعل عقاب محتمل حاصل نمی‌آید مگر احتیاط و انجام اکثر.

پس: از باب مقدّمه علمیه باید اکثر را انجام دهیم.

- این قانون عقلی بیانیّت دارد و چه بیانی بهتر از این:

در نتیجه: نه عدم البیانی وجود دارد تا برائت عقلی جاری شود، نه عدم العلمی وجود دارد تا برائت نقلی اجرا شود.

به عبارت دیگر:

۱- موضوع برائت عقلی اینست که: عقاب بدون بیان قبح است.

حکم عقلی مذکور با صدای بلند می‌گوید: انا البیان.

بلاشک: اذا جاء البیان، ارتفع عدم البیان.

۲- موضوع حدیث حجب و سعه و رفع، رفع حکم جزء مشکوکی است که از ما محجوب و ما نسبت به آن لا یعلمون هستیم.

پس: حکم عقلی مزبور وارد برآن ادلّه است و موضوع آنها را نابود می‌کند.

ب) دلیل دوّم:

استصحاب الاشتغال است، بدین معنا که:

قبل از انجام اقل یقین به اشتغال ذمه داشتم.

پس از انجام اقلّ شک می‌کنم که آیا اشتغال ذمه برداشته شده یا نه؟

استصحاب می‌کنم بقاء اشتغال ذمه را.

پس: امر مولی علی الظاهر به اکثر تعلّق گرفته و باید من اکثر را انجام دهم.

* فرمایش صاحب فصول در بخش دوم کلامش چیست؟

مقدمهٔ می‌دانیم که:

۱- موضوع برائت عقلی، عدم البیان است.

۲- استصحاب، ظاهرا بیان است.

اذا جاء البیان، ارتفع عدم البیان.

حال:

۱- موضوع اخبار برائت مستور بودن حکم جزء مشکوک است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۷۲

۲- استصحاب مذکور در بخش اوّل ظاهرا بیان است.

۳- با آمدن بیان مزبور، علم آن جزء بر ما پوشیده نیست.

با وجود بیان جائی برای اجری برائت نیست.

ج) دلیل سوم:

اخبار احتیاط است، بدین معنا که:

۱- روایات فراوانی وجود دارد که دالّ بر اینکه در موارد شبهه باید احتیاط نمود.

۲- در اقلّ و اکثر احتیاط به انجام اکثر است.

پس به حکم روایات مزبور باید احتیاط کرده، اکثر را انجام داد.

در نتیجه: با آمدن ادلّه احتیاط جائی برای برائت عقلی و نقلی وجود ندارد، چرا که در اینجا بیانیّت وجود دارد. و حال‌آنکه موضوع این دو برائت عدم البیان است.

* پس مراد از (و التحقیق؛ التمسک ...) چیست؟

اینست که: با ادلّه برائت می‌توان اثر وضعی، یعنی جزئیت را برداشت و نه اثر تکلیفی یعنی عقاب را.

به عبارت دیگر: وقتی ما در جزئیّت یک جزء شک می‌کنیم دو نگرانی بر ایمان پیدا می‌شود:

یکی نسبت به اثر تکلیفی یعنی عقاب که ادلّه احتیاط در اینجا حاکم بر ادلّه برائت است.

یک نگرانی هم نسبت به جزء بودن یا نبودن جزء مشکوک است، که در اینجا با تمسک به ادله برائت، جزئیت و یا اثر وضعی را برمی‌داریم.

زیرا: ادله احتیاط ربطی به اثر وضعی ندارند بلکه مربوط به اثر تکلیفی بوده و عقاب را برمی‌دارند.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۷۳

متن أقول: قد ذکرنا فی المتباینین[۱۶۱] و فیما نحن فیه[۱۶۲]: أنّ استصحاب الاشتغال لا- یثبت لزوم الاحتیاط إلّا علی القول باعتبار الأصل المثبت الذی لا- نقول به وفاقا لهذا، و أنّ العمدة فی وجوب الاحتیاط هو: حکم العقول بوجوب إحراز محتملات الواجب الواقعی بعد إثبات[۱۶۳] تنجز التکلیف، و أنّه المؤاخذ به و المعاقب علی ترکه و لو حین الجهل به و تردّده بین متبائنین أو الأقلّ و الأکثر.

و لا- ریب أنّ ذلک الحکم مبناه وجوب دفع العقاب المحتمل علی ترک ما یترکه المکلّف، و حینئذ: فإذا أخبر الشارع- فی قوله «ما حجب اللّه ...»، و قوله «رفع عن امّتی ...» و غیرهما (بأنّ اللّه سبحانه لا یعاقب علی ترک ما لم یعلم جزئیّته، فقد ارتفع احتمال العقاب فی ترک ذلک المشکوک، و حصل الأمن منه، فلا یجری فیه حکم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل.

نظیر ما إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة علی ترک الصلاة إلی جهة خاصّة من الجهات لو فرض کونها القبلة الواقعیّة، فإنّه یخرج بذلک عن باب المقدّمة؛ لأنّ ترکها لا یفضی إلی العقاب[۱۶۴].

نعم، لو کان مستند الاحتیاط أخبار الاحتیاط، کان لحکومة تلک الأخبار علی أخبار البراءة وجه أشرنا إلیه فی الشبهة التحریمیّة من اقسام الشکّ فی التکلیف.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۷۴

ترجمه

(مناقشهٔ شیخ اعظم در بیانات صاحب فصول)

در پاسخ به صاحب فصول می گوییم: به تحقیق در (بحث راجع به) متباینین و در فیما نحن فیه (یعنی اقلّ و اکثر) گفتیم که استصحاب اشتغال، وجوب احتیاط (و انجام اکثر) را ثابت نمی کند (زیرا وجوب اتیان الاکثر، وجوب عقلی استصحاب الاشتغال است و هیچ استصحابی اثر عقلی را ثابت نمی کند)، مگر بنا بر قول به اعتبار اصل مثبت که ما قائل به آن نیستیم چنان که خود صاحب فصول نیز آن را حجّت نمی‌داند.

عمده مطلب در وجوب احتیاط، همان حکم عقل به وجوب احراز محتملات واجب واقعی پس از تنجّز تکلیف (به واسطه علم اجمالی) است، و این تکلیف واقعی است که مورد مؤاخذه است و (مکلف) عقاب می‌شود به سبب ترک آن، و لو هنگام (عدم علم تفصیلی) و جهل به آن و تردّدش میان متباینین، یا اقلّ و اکثر تردیدی وجود ندارد که قاعده اشتغال، مبنایش وجوب دفع عقاب محتمل است به خاطر آنچه مکلف آن را ترک می کند.

پس در این صورت:

وقتی شارع مقدس در این کلامش که می‌فرماید: ما حجب اللّه علمه و این کلامش که می‌فرماید: رفع عن امتی ... ما لا یعلمون، خبر می‌دهد که خدای سبحان به خاطر ترک چیزی که جزئیتش معلوم نیست، عقاب نمی کند، قطعا احتمال عقاب در ترک آن جزء مشکوک، مرتفع می‌شود و امن و آرامش از عقاب حاصل می گردد.

در نتیجه: حکم عقل به وجوب دفع عقاب محتمل جاری نمی‌شود. نظیر آن جائی که شارع خبر می‌دهد به عدم عقاب و مؤاخذه به خاطر ترک نماز به یک جهت خاص از جهات چهارگانه و لو فرض شود که آن جهت، قبله واقعی باشد.

پس آن طرف (یا جهت خاص به سبب تأمین شرعی)، خارج می‌شود از باب مقدّمه، زیرا فرض اینست که ترکش منجر به عقاب نمی‌شود.

بله، اگر مستند احتیاط، اخبار و ادلّه احتیاط باشد، برای حکومت این اخبار بر اخبار برائت وجه و دلیلی وجود دارد که در بحث شبهه تحریمیه از اقسام شک در تکلیف بدان اشاره نمودیم.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۷۵

تشریح المسائل

* اشارهٔ بفرمائید دلیل صاحب فصول بر حاکمیت ادلّه احتیاط در باب اقل و اکثر چه بود؟

۱- قاعده احتیاط ۲- استصحاب اشتغال ۳- اخبار احتیاط.

* پاسخ شیخ به قاعده احتیاط چیست؟

می‌فرماید اساس حکم عقل به وجوب احتیاط، احتمال عقاب است یعنی عقل محاسبه کرده می گوید:

۱- در مورد جزء مشکوک خطاب منجّز داریم.

۲- هرجا که خطاب منجّز باشد، احتمال عقاب وجود دارد.

۳- دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

پس: باید احتیاط کرده و خود را از عقاب نجات دهیم.

بنابراین: تمام ترس و نگرانی عقل انسانی از احتمال عقاب است، بدین معنا که مبادا ترک جزء مشکوک عقاب‌آور باشد.

حال: وقتی خود شارع مقدّس به حکم اخبار برائت فرموده: عقابی در کار نیست و شما در وسعت و آزادی هستید، دیگر جای احتمال عقاب و نگرانی از آن نیست تا به حکم عقل دفع آن واجب باشد.

پس: این ادلّه برائت هستند که حاکم هستند و حکم عقل به احتیاط معلّق است بر این که بیانی از شارع مبنی بر عدم عقاب نرسد و حال‌آنکه بیان رسیده و جایی برای حکم عقلی دفع عقاب وجود ندارد.

فی المثل: اگر در موردی قبله بر شما مشتبه شود، باید احتیاط کرده به هر چهار طرف نماز بخوانید تا برای شما اطمینان حاصل شود که یک نماز به جهت قبله واقعی خوانده‌ای.

حال: اگر خود شارع فرمود، لازم نیست به فلان جهت نماز بخوانید، گرچه قبله واقعی در همان جهت بوده باشد، ما مطمئن می‌شویم که در صورت ترک نماز در آن جهت عقاب وجود ندارد.

در چنین موردی جای حکم عقلی نمی‌باشد.

* پاسخ شیخ به استصحاب الاشتغال صاحب فصول در جزء مشکوک چیست؟

از او می‌پرسد که مراد شما از این اصالة الاشتغال چیست؟ آیا استصحاب الاشتغال است و یا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۷۶

قاعدة الاشتغال؟ زیرا شما نه نام استصحاب الاشتغال را بردید و نه نام قاعدة الاشتغال، بلکه گفتید اصالة الاشتغال.

۱- اگر مرادتان از اصالة الاشتغال، استصحاب الاشتغال پس از اتیان اقلّ باشد به این معنا که: نمی‌دانم اقل واجب است یا اکثر؟ و لکن می‌دانم که ذمه ما مشغول بود یا به اقل و یا به اکثر.

اقلّ را بجا آوردم لکن پس از انجام اقل شک کردم که آیا آن اشتغال برطرف شده یا نه؟ پس استصحاب می‌کنم اشتغال را.

به شما می‌گویم:

اوّلا: در چنین جائی باید قاعده اشتغال را جاری کنی و نه استصحاب الاشتغال را چرا که بارها گفتیم: وقتی اثر از آن شک است و نه مال مشکوک، جریان استصحاب در آن غلط است.

به عبارت دیگر: استصحاب الاشتغال مال قاعدة الاشتغال است و ربطی به اینجا ندارد، چنان که عدم العقاب مال اصالة البراءة است و نیازی به استصحاب البراءة ندارد.

پس: با بودن قاعده اشتغال دیگر نوبت به استصحاب الاشتغال نمی‌رسد.

ثانیا: این استصحاب شما اصل مثبت است، زیرا نتیجه این استصحاب الاشتغال اینست که:

پس: امر مولی به اکثر تعلّق گرفته و لذا اکثر بر ما واجب است.

به عبارت دیگر: شما می‌خواهید استصحاب بکنید بقاء اشتغال را و در نتیجه بگوئید: حال که اشتغال ذمّه ما باقی است، بر ما لازم است که آن را رفع کنیم رفع آن‌هم ممکن نیست مگر به واسطه انجام اکثر.

امّا جناب صاحب فصول: این اثر و یا این لازم، یک لازم و اثر عقلی است چرا که عقل بدان حکم نمود.

یعنی: عقل می‌گوید: کسی که اشتغال ذمه دارد، باید اشتغال ذمّه خود را برطرف کند و حکم عقل به برائت از ذمّه، همان برائت عقلی است.

حال: هر استصحابی که اثر عقلی داشته باشد، اصل مثبت نامیده می‌شود که به عقیده ما و حتی خود شما حجت نیست.

۲- و اگر مرادتان قاعدة الاشتغال است، بدین معنا که: قبل از انجام اقل، ذمّه من مشغول بود و لکن اکنون و پس از انجام اقل شک دارم که آیا برائت از ذمه برایم حاصل شده است یا نه؟

به مجرّد شک، قاعده برائت جاری شده می‌گوید: اشتغال یقینی برائت یقینیّه می‌خواهد.

به شما می‌گوئیم: قاعده اشتغال براساس دفع عقاب محتمل است، هرجا که احتمال عقاب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۷۷

می‌رود، جای جریان قاعده اشتغال است، و حال‌آنکه در ما نحن فیه احتمال عقاب نمی‌رود.

زیرا: علم اجمالی منحل شد به یک معلوم بالتفصیل و یک مشکوک بدوی و در رابطه با شک بدوی، شارع فرمود: رفع ما لا یعلمون.

پس: شارع به ما اطمینان خاطر داده است که ترک الاکثر در اینجا عقاب ندارد.

حال: جناب صاحب فصول آیا وقتی احتمال عقاب وجود ندارد، نیازی به جریان قاعده اشتغال داریم؟ خیر.

پس: در ما نحن فیه یا جزء مشکوک، نه استصحاب الاشتغال جای دارد و نه قاعدهٔ الاشتغال.

* پاسخ شیخ از دلیل سوم صاحب فصول یعنی اخبار احتیاط چیست؟

اینست که: اگر این اوامر مولوی بودند و تعبدا دلالت می‌کردند بر وجوب اجتناب از مشتبه به شبهه تحریمیّه و لزوم ارتکاب مشتبه به شبهه وجوبیّه، بله، حاکم بر ادله برائت بودند، به همان بیانی که شما فرمودید.

امّا: چنان که قبلا هم گفتیم این اخبار ارشادی بوده و مولّد حکم عقل‌اند، و مطلب جدیدی به ما نمی‌دهند.

حال: اگر این اخبار ارشادی باشند، همان پاسخی که در جواب از حکم عقل دادیم، از این اخبار هم می‌دهیم.

خلاصه: جریان حکومت ادله احتیاط بر اخبار برائت از طرف شما، مردود است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۷۸

متن و ممّا ذکرنا یظهر: حکومهٔ هذه الأخبار علی استصحاب الاشتغال علی تقدیر القول بالأصل المثبت أیضا کما أشرنا إلیه سابقا؛ لأنّه إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذهٔ علی ترک الأکثر الذی حجب العلم بوجوبه، کان المستحب- و هو الاشتغال المعلوم سابقا- غیر متیقّن إلّا بالنسبهٔ إلی الأقلّ، و قد ارتفع بإتیانه، و احتمال بقاء الاشتغال حینئذ من جههٔ[۱۶۵] الأکثر منفیّ[۱۶۶] بحکم هذه الأخبار.

و بالجملهٔ: فما ذکره، محکومهٔ أدلّهٔ الاشتغال علی هذه الأخبار ضعیف جدّا؛ نظرا إلی ما تقدّم.

و أضعف من ذلک: أنّه رحمهم اللّه عدل- من أجل هذه الحکومهٔ التی زعمها لأدلّهٔ الاحتیاط علی الأخبار- عن الاستدلال بها لمذهب المشهور من حیث نفی الحکم التکلیفیّ، إلی التمسّک بها فی نفی الحکم الوضعیّ، أعنی جزئیهٔ الشیء المشکوک أو شرطیّته، و زعم أنّ ماهیّهٔ المأمور به تبیّن[۱۶۷] ظاهرا کونها الأقلّ بضمیمهٔ نفی جزئیهٔ المشکوک، و یحکم بذلک علی أصالهٔ الاشتغال.

قال فی توضیح ذلک:

إنّ مقتضی هذه الروایات: أنّ ماهیّات العبادات عبارهٔ عن الأجزاء المعلومهٔ بشرائطها المعلومهٔ فیتبیّن مورد التکلیف و یرتفع منها الإجمال و الإبهام.

ثمّ أیّد هذا المعنی، بل استدلّ علیه، بفهم العلماء منها ذلک، حیث قال:

إنّ من الاصول المعروفهٔ عندهم ما یعبّر عنه ب «أصالهٔ العدم»، و «عدم الدلیل دلیل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۷۹

العدم»، و یستعملونه فی نفی الحکم التکلیفیّ و الوضعیّ، و نحن قد تصفّحنا فلم نجد لهذا الأصل مستندا یمکن التمسّک به غیر عموم هذه الأخبار، فتعیّن تعمیمها للحکم الوضعیّ و لو بمساعدهٔ أفهامهم، فیتناول الجزئیّهٔ المبحوث عنها فی المقام[۱۶۸]، انتهی.

*** ترجمه

(حکومت ادلّه برائت بر استصحاب اشتغال)

از مطالبی که گفتیم: حکومت این اخبار (یعنی ادلّه برائت) بر استصحاب اشتغال، بنابراین فرض که قائل به اصل مثبت (و حجیّت آن‌هم) باشیم (و از دو اشکال قبلی‌اش چشم بپوشیم)، چنان که قبلا نیز بدان اشاره کردیم، روشن می‌شود.

زیرا: وقتی شارع مقدس (به واسطه رفع ما لا یعلمون و ...) خبر از عدم عقاب و مؤاخذه به خاطر ترک اکثری می‌دهد که علم به وجوب آن بر ما محجوب است، مستصحب ما که همان اشتغال معلوم (در قبل از انجام اقل) است، جز نسبت به اقلّ (یعنی نسبت به اکثر) غیر متیقّن است، و این اشتغال یقینی با انجام اقل رفع می‌شود، و احتمال بقاء اشتغال (پس از انجام اقلّ) نسبت به اکثر، به برکت این اخبار (برائت) منفی است.

خلاصه این که: آنچه صاحب فصول (ره) در رابطه با حکومت ادله اشتغال بر این اخبار برائت فرمود، با توجّه به آنچه (راجع به قاعده اشتغال و استصحاب اشتغال) گذشت جدا ضعیف است.

(استدلال صاحب فصول به اخبار برائت بر نفی حکم وضعی)

و ضعیف‌تر از این مدّعا اینست که: ایشان به خاطر این حکومتی که برای ادلّه احتیاط نسبت به ادلّه برائت خیال کرده بود، از استدلال به اخبار برائت بر مذهب مشهور، از حیث نفی حکم تکلیفی، عدول کرده به تمسّک به این ادلّه در نفی حکم وضعی، یعنی جزئیت شیء مشکوک و یا شرطیّت آن، و گمان کرده که با نفی این جزئیت، ماهیّت مأمور به که همان اقلّ است علی الظاهر روشن می‌شود و به واسطه این نفی جزئیت حکم می‌شود بر اصالهٔ الاشتغال.

پس: (از نظر ایشان در نفی حکم تکلیفی اصالهٔ الاشتغال و در نفی حکم وضعی ادلّه برائت جاری می‌شود.)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۸۰

(ادامه سخن صاحب فصول رحمه اللّه)

و سپس در توضیح این مطلب می‌فرماید: مقتضای روایات برائت اینست که: ماهیّات عبادات (مثلا نماز)، عبارتست از همان اجزاء معلومه با شرائط معلومه، و لذا مورد تکلیف روشن و اجمال و ابهام (ی که نمی‌دانستیم اقلّ واجب است یا اکثر به برکت ادله برائت) از آن مرتفع می‌شود (که اقلّ واجب است).

و سپس: این معنا را (که ادلّه برائت بردارنده احکام وضعی هستند) تأیید و بلکه استدلال نموده برآن به فهم علماء از ادلّه برائت بر نفی جزئیت، آنجا که می‌فرماید:

از جمله اصول و قواعد معروفه‌ای که از آنها عند الفقهاء تعبیر می‌شود به اصالهٔ العدم و عدم الدلیل، دلیل العدم و بکار می‌برند آن را (تارهٔ) در نفی حکم تکلیفی و (اخری) در نفی حکم وضعی.

و ما بسیار تفحّص و تحقیق کردیم لکن برای این دو اصل مستند و مدرکی پیدا نکردیم که بتوان بدان تمسّک نمود (و این دو اصل را مستند به آن کرد) مگر عموم ادلّه برائت.

و لذا: تعمیم ادله برائت در (نفی) حکم وضعی و لو به کمک و استعانت از فهم علماء تعیّن می‌یابد، و شامل جزئیّت مورد بحث ما در این مقام (اقل و اکثر) می‌شود.

***

تشریح المسائل

* موضوع بحث میان صاحب فصول و شیخنا (رهما) در این مباحث چیست؟

اقلّ و اکثر و یا شک در جزئیت و شرطیّت است.

* حاصل مرام و توجّه شیخ در این مباحث چه بود؟

انحلال علم اجمالی است در اینجا به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی.

- در عمل به علم تفصیلی بحث نیست و باید اقل را انجام داد.

- بحث در طرف دیگر یعنی مشکوک به شک بدوی است.

شیخ در اینجا فرمود: هم برائت عقلیه در جزء مشکوک یا اکثر جاری می‌شود، هم برائت شرعیه. منتهی! اگر در جریان برائت نسبت به جزء مشکوک مختصری نگرانی داشته باشم، دلالت ادلّه برائت شرعیّه صددرصد بوده و این نگرانی را هم از میان برمی‌دارند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۸۱

و الحاصل: ادلّه برائت در اینجا حاکم بر ادله احتیاط است، همان‌طور که در باب شکّ در تکلیف نیز ادله برائت حاکم بر ادله احتیاط است.

زیرا موضوع ادله احتیاط، احتمال عقاب است و حال‌آنکه ادلّه برائت زمینه احتمال عقاب را از بین می‌برند و این معنای حکومت است.

* حاصل مرام و عقیده صاحب فصول در این مباحث چه بود؟

فرمود: ما عند الشّک فی الجزئیّهٔ از دو نظر و نگاه مطلب را بررسی می کنیم:

۱- گاهی از نظر حکم تکلیفی و استحقاق عقاب بحث می‌کنیم که آیا ترک الاکثر یا ترک جزء المشکوک و یا شرط المشکوک، استحقاق عقاب می‌آورد یا نه؟

۲- گاهی هم از نظر حکم وصفی یعنی جزئیت یک جزء بحث می‌کنیم که مثلا آیا سوره جزء نماز هست یا نه؟

حال:

۱- از نظر حکم تکلیفی و استحقاق عقاب ادله احتیاط حاکم بر ادله برائت‌اند.

زیرا: موضوع ادله برائت عدم البیان و عدم العلم است و حال‌آنکه ادله احتیاط، همان علم و بیان هستند.

و لذا: اذا جاء العلم و البیان، ارتفع عدم العلم و البیان.

۲- و لکن از نظر حکم وضعی یعنی نفی جزئیت، این ادلّه برائت‌اند که حاکم بر ادله احتیاطاند.

زیرا: موضوع ادله احتیاط، احتمال العقاب است و اشتغال ذمّه پس: به نظر صاحب فصول، از یک جهت ادله احتیاط در اینجا حاکم‌اند و از یک جهت ادله برائت.

* با توجه به مقدمه فوق بفرمائید بخش دوّم کلام صاحب فصول چه بود؟

اخبار برائت و آثار یا احکام وضعیّه بود.

* نظر مشهور اصولیین در رابطه با استفاده از ادله برائت نسبت به دو حکم مورد بحث چیست؟

از اخبار برائت تنها نسبت به آثار تکلیفیّه و عقاب استفاده می کنند.

* نظر صاحب فصول در ما نحن فیه چیست؟

به لحاظ توهّمی که نسبت به حاکمیت ادلّه احتیاط برایش پیش آمده فرموده است: ادلّه برائت تنها نسبت به آثار وضعیّه یعنی جزئیّت و شرطیت جاری شده و جزئیّت و شرطیت را برمی‌دارند.

و لذا: نسبت به مؤاخذه و احتمال عقاب نمی‌توان از ادله برائت استفاده نمود.

چرا؟ زیرا: ادله احتیاط با احتمال عقاب سروکار دارند و کاری به آثار وضعیّه ندارند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۸۲

پس: نسبت به آثار وضعیّه از قبیل جزئیت و شرطیت و ... اخبار برائت جاری می‌شود.

در نتیجه: اگر فی المثل شک کنیم که آیا سوره جزء نماز هست یا نه، به حکم اخبار برائت، جزئیت مشکوک را نفی می‌کنیم و نفی جزئیت مشکوک که مستلزم نفی وجوب اکثر و احتمال عقاب برآن می‌شود.

زیرا احتمال عقاب مربوط به وجوب و وجوب مال جزئیّت سوره است و لـذا وقتی سـبب و منشا را برداشتیم دیگر جائی برای مسبّب نخواهد بود.

* نتیجه نهائی صاحب فصول در اینجا چیست؟

با شیخ موافق است که انجام اکثر لازم نیست، منتهی.

۱- شیخ ادلّه برائت را در خود عقاب و مؤاخذه مترتّب بر جزء مشکوک جاری می‌کند.

۲- صاحب فصول ادلّه برائت را در آثار وضعیّه جاری کرده و خود جزء مشکوک را برمی‌دارد.

خلاصه می‌گوید: اخبار برائت تعمیم داشته و در آثار وضعیّه نیز جاری می‌شود و اختصاص به آثار تکلیفیّه ندارد.

فی المثل: اگر شما شک کنید که آیا شرب توتون حلال است یا حرام؟ و یا دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟

از ادلّه برائت استفاده کرده حکم تکلیفی را نفی می‌کنیم.[۱۶۹]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۹ ؛ ص۲۸۲

فی المثل: اگر شک کنیم که فلان سوره جزء نماز هست یا نه و یا فلان عمل شرط نماز هست یا نه؟

از ادله برائت استفاده کرده نفی حکم وضعی کرده جزئیّت را برمی‌داریم.

* دلیل صاحب فصول بر تعمیم ادله برائت و جریان آن در احکام وضعیّه چیست؟

فهم علماء می‌باشد که از ادله برائت استفاده کرده حکم وضعی را نفی می‌کنند.

* فهم علما را از کجا آورده است؟

می‌فرماید: اصول و قواعد مسلّمه‌ای وجود دارد که علما از آنها استفاده می‌کنند و از جمله این اصول:

۱- اصل اصالة العدم ۲- عدم الدلیل، دلیل العدم است.

حال: دو دلیل مزبور را هم در احکام تکلیفیّه به کار می‌برند، هم در احکام وضعیّه فی المثل:

در جـائی که شـما شـک می‌کنیـد شـرب تتن حلال است یا حرام؟ که یک حکم تکلیفی است از این اصل اسـتفاده کرده می‌گوئی: اصل اینست که: حرام نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۸۳

و یا فی المثل: در جائی که شما شک می‌کنی که آیا مذی مثل منی ناقض نماز هست یا نه؟ در حالی که ناقصیت یک حکم وضعی است، از این اصل عدم الدلیل استفاده کرده می‌گوئی: اصل اینست که: مذی، ناقصیّت ندارد.

به عبارت دیگر: عدم الدلیل علی ناقضیّت المذی، دلیل علی عدم ناقصیّت المذی و هکذا نسبت به مانعیّت، قاطعیّت، سببیّت، مبطلیّت و غیر ...

* پس مراد ایشان از (و نحن قد تفحصنا فلم نجد لهذا الاصل ...) چیست؟

اشاره به منشا و مـدرک این دو دلیل است و لـذا می‌فرمایـد: بسـیار تحقیق و تفحّص کردم تا دلیل و مـدرکی برای این اصول عدمیّه پیـدا کنم لکن جز عمومات همین اخبار برائت مـدرک و مسـتند دیگری نیافتم و لـذا منشا و مسـتند این اصول همان ادله برائت یعنی

حدیث رفع، حدیث حجب، حدیث سعه و ... می‌باشد.

و لـذا به این نتیجه رسیدم که اخبار برائت هم به درد احکام تکلیفیه می‌خورند، هم به درد احکام وضعیه، و الّا صلاحیّت مدرکیت برای این اصول را پیدا نمی‌کردند.

* مراد از (و ممّا ذکرنا یظهر؛ حکومهٔ هذه الاخبار علی استصحاب الاشتغال علی ... الخ) در ابتدای این متن چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به بیان صاحب فصول که گفت ادلّه احتیاط و یا به تعبیر خودش اصالهٔ الاشتغال حاکم بر ادلّه برائت‌اند چرا که موضوع ادله برائت عدم العلم است.

و لذا می‌فرماید: مراد شما از اصالهٔ الاشتغال، استصحاب الاشتغال است و یا قاعدهٔ الاشتغال.

۱- اگر استصحاب الاشتغال مراد شماست به شما می‌گوئیم: استصحاب الاشتغال در اینجا که اثر مال شک است و نه مال مشکوک، جاری نمی‌شود، چرا که اگر جاری شود اصل مثبت است.

زیرا شما پس از استصحاب نتیجه می‌گیرید: اشتغال ذمه باقی است، فیجب الاکثر.

این یجب الاکثر، حکم عقل یا اثر عقلی است و نه حکم یا اثر شرعی و لـذا شـما زمانی حق استفاده از استصحاب را داریـد که اثر شرعی داشته باشید.

۲- و اگر مراد شما قاعده اشتغال است، قاعده اشتغال حاکم بر برائت نمی‌شود بلکه محکوم برائت است. چرا؟

زیرا قاعده اشتغال مربوط به جائی است که شما احتمال عقاب می‌دهید لکن وقتی علم اجمالی شما منحل می‌شود به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی، و شارع در طرف شکّ بدوی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۸۴

فرموده: رفع. دیگر از عقاب خبری نیست، پس چه اشتغالی؟

حال: از این حاکمیّت ادلّه برائت بر قاعده اشتغال، حاکمیّت ادلّه برائت بر استصحاب الاشتغال نیز روشن می‌شود.

پس: استصحاب الاشتغال از یک جهت دارای سه عیب و اشکال است:

یکی این که در موردی که اثر از آن شک است جریان ندارد.

یکی این که اصل مثبت است و اصل مثبت عندنا حجّت نیست.

یکی این که محکوم ادلّه برائت است چنان که قاعده اشتغال شما محکوم ادلّه برائت است.

زیرا: استصحاب اشتغال مربوط به جائی است که قبلاً، اشتغال ذمّه وجود داشت و اکنون شما آن را استصحاب می‌کنید.

قبل از عمل شما اشتغال داشتید استصحاب کرده اقلّ را به وجود آور و لکن دیگر راجع به اکثر اشتغال نداری تا آن را استصحاب کنی.

جناب صاحب فصول، چه طور پس از انجام اقل و یقین به برائت از ذمّه، اشتغال را زنده می‌کنید؟

پس: ادله برائت نه زمینه‌ای برای قاعده اشتغال می‌گذارد و نه برای استصحاب الاشتغال و حاکم بر آنهاست.

به طور خلاصه، آنچه از حکومت ادلّهٔ الاشتغال بر مبنای ادلّه برائت فرمودید، بسیار ضعیف است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۸۵

متن أقول: أمّا ما ادّعاه من عموم تلک الأخبار لنفی غیر الحکم الالزامیّ التکلیفیّ، فلو لا عدوله عنه فی باب البراءهٔ و الاحتیاط من الأدلّهٔ العقلیّهٔ[۱۷۰] لذکرنا بعض ما فیه: من منع العموم أوّلا، و منع کون الجزئیّهٔ أمرا مجعولا شرعیّا غیر الحکم التکلیفیّ- و هو إیجاب المرکّب المشتمل علی ذلک الجزء- ثانیا.

و أمّا ما استشهد به: من فهم الأصحاب و ما ظهر له بالتّفحّص.

ففیه:

أنّ[۱۷۱] ما یظهر للمتفحّص فی هذا المقام: أنّ العلماء لم یستندوا فی الأصلین المذکورین إلی هذه الأخبار.

أمّا «أصل العدم»، فهو الجاری عندهم فی غیر الأحکام الشرعیّة أیضا، من الأحکام اللفظیّة کأصالة عدم القرینة و غیرها[۱۷۲] فکیف یستند فیه بالأخبار المتقدّمة؟

و أمّا «عدم الدلیل دلیل العدم»، فالمستند فیه عندهم شیء آخر، ذکره کلّ من تعرّض لهذه القاعدة، کالشیخ[۱۷۳] و ابن زهرة[۱۷۴] و الفاضلین[۱۷۵] و الشهید[۱۷۶] و غیرهم[۱۷۷]، و لا اختصاص له بالحکم التکلیفی و الوضعی[۱۷۸].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۸۶

ترجمه

(مناقشه شیخ در کلام صاحب فصول)

و امّا آنچه را که ایشان در رابطه با عموم دلالت این اخبار (برائت) برای نفی حکمی که غیر از حکم الزامی تکلیفی است (یعنی حکم وضعی) ادعا نمود، اگر در باب برائت و احتیاط (که از ادلّه عقلیّه هستند) از آن عدول نکرده بود، برخی از ایراداتی را که در آن وجود دارد ذکر می‌کردم از جمله:

- منع عمومیّت این ادله (چرا که تنها رافع مؤاخذه هستند) اوّلا.

- منع اینکه جزئیت یک امر مجعول شرعی باشد غیر از حکم تکلیفی که ایجاب مأمور به مرکبی است که مشتمل برآن جزء است، ثانیا. (منظور شیخ اینست که: حکم تکلیفی را شارع می‌دهد و سپس حکم وضعی از آن حکم تکلیفی منتزع می‌شود).

و امّا در آنچه استشهاد کرده در آن به فهم اصحاب و آنچه از طریق تفحص برای ایشان ظاهر و روشن شده است، اشکالی است و آن اینست که: چیزی که برای فرد متفحّص در این مقام (باب احکام وضعیّهٔ) روشن و ظاهر می‌شود اینست که: علما در این دو اصل به ادلّه برائت استناد نکرده‌اند.

و امّا اصل العدم: در غیر احکام شرعیّه از جمله احکام لفظیّه مثل اصالهٔ عدم القرینه (و یا اصالهٔ عدم الاشتراک و ...) نیز جاری می‌شود، پس چگونه می‌توان گفت که در آن به اخبار برائت استناد می‌شود (با توجه به این که مباحث الفاظ از امور عقلائی است و نه شرعی) و اما مدرک و مستند عدم الدلیل دلیل العدم نزد فقها چیزی است که هرکسی متعرض این قاعده شده است نام آن را برده است، مثل: شیخ طوسی، ابن زهره و شهیدین (که یا علم است یا ظنّ).

و لذا: (این عدم الدلیل دلیل العدم) اختصاصی به حکم تکلیفی و یا حکم وضعی ندارد بلکه (در کارهای عرفی و ادبیات مثل: صرف و نحو، معانی بیان و ... کاربرد دارد).

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۸۷

متن و بالجملهٔ: فلم نعثر علی من یستدلّ بهذه الاخبار فی هذین الاصلین:

امّا روایهٔ الحجب و نظائرها فظاهر.

و أمّا النبویّ المتضمّن لرفع الخطأ و النسیان و ما لا یعلمون، فأصحابنا بین من یدّعی ظهوره فی رفع المؤاخذهٔ و لا ینفی به غیر الحکم التکلیفیّ- کأخواته من روایهٔ الحجب و غیرها- و هو المحکیّ عن أکثر الأصولیّین، و بین من یتعدّی عن ذلک إلی الأحکام الغیر التکلیفیّهٔ، لکن فی موارد وجود الدلیل علی ثبوت ذلک الحکم و عدم جریان الأصلین المذکورین بحیث لو لا النبویّ لقالوا بثبوت

ذلک الحکم. و نظرهم فی ذلک إلی: أنّ النبویّ- بناء علی عمومه لنفی الحکم الوضعی- حاکم علی تلک الأدلّة المثبتة لذلک الحکم الوضعی.

و مع ما عرفت، کیف یدّعی أنّ مستند الأصلین المذکورین المتّفق علیهما، هو هذه الروایات التی ذهب الأکثر إلی اختصاصها بنفی المؤاخذة؟

نعم، یمکن التمسّک بها- أیضا- فی مورد جریان الأصلین المذکورین؛ بناء علی أنّ صدق رفع أثر هذه الامور أعنی الخطأ و النسیان و أخواتهما، کما یحصل بوجود المقتضی لذلک الأثر[۱۷۹] تحقیقا- کما فی موارد ثبوت الدلیل المثبت لذلک الأثر، الشامل لصورة الخطأ و النسیان[۱۸۰]- کذلک یحصل بتوهّم ثبوت المقتضی و لم یکن علیه دلیل و لا له مقتض محقّق.

لکن تصادق بعض موارد الأصلین و الروایة مع تباینهما الجزئیّ، لا یدلّ علی الاستناد لهما بها، بل یدلّ علی العدم.

ثمّ إنّ فی الملازمة التی صرّح بها فی قوله: و إلّا لدلّت هذه الأخبار علی نفی حجّیة

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۸۸

الطرق الظنّیة کخبر الواحد و غیره، منعا واضحا، لیس هنا محلّ ذکره، فافهم[۱۸۱].

*** ترجمه و امّا حدیث حجب و امثال آن (از جمله حدیث سعة) که روشن است (که متبادر به ذهن از آن دو حدیث، احتمال عقاب است و مردم در وسعت‌اند، یعنی مؤاخذه نمی‌شوند)، پس به درد سایر آثار نمی‌خورند.

و اما حدیث نبوی (یعنی حدیث رفع) که متضمن رفع خطا و نسیان، و آنچه که مکلّف بدان علم ندارد می‌باشد.

پس: اصحاب ما بین قول اکثر اصولیین که مدّعی ظهور حدیث مزبور در رفع مؤاخذه‌اند (و خصوص مؤاخذه را در حدیث مقدّر دانسته)، و معتقدند که جز مؤاخذه احکام تکلیفیه چیز دیگری با این حدیث رفع و نفی نمی‌شود (یعنی با سایر آثار وضعیه کاری ندارد) و قول غیر مشهوری که از آن به احکام غیر تکلیفیه (یعنی آثار وضعیه)، تجاوز کرده و جمیع الآثار را در حدیث مقدّر می‌دانند، منتهی در مواردی که دلیل بر ثبوت آن حکم وجود دارد و دو اصل مذکور هم جریان ندارد، به نحوی که اگر حدیث رفع نبود، آن دلیل در همه حالات (چه عمد، چه خطا، چه ...) حکم را اثبات می‌کرد می‌گویند:

- علی فرض تعمیم، حدیث رفع را به جمیع الآثار هم به درد اثبات دو اصل مذکور نمی‌خورد و موردها دوتاست و متباینان هستند (به عبارت دیگر مورد حدیث رفع با مورد اصلیین مباین است و ربطی به هم ندارند و یکی دلیل بر دیگری نمی‌شود).

با توجه به آنچه دانستید، چگونه ادعا می‌کنید که مستند و مدرک دو اصل مذکور که متفق علیه میان آن دوست، همین روایاتی است که اکثر قائل به اختصاص آنها به نفی مؤاخذه شده‌اند؟

بله، تمسّک به حدیث مزبور در مورد جریان دو اصل مذکور بنا بر صدق رفع اثر این امور یعنی خطا و نسیان (و اکراه، اضطرار، جهل و ...) ممکن است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۸۹

همان‌طور که با وجود مقتضی برای آن اثر (و ثبوت حکم) محققا حاصل می‌شود، چنانکه در موارد ثبوت دلیل که مثبت آن اثر است، شامل صورت خطا و نسیان هم می‌شود.

همچنین با توهم ثبوت مقتضی، درحالی‌که دلیلی بر اثبات آن و مقتضی با لفظی برای آن وجود ندارد، حاصل می‌شود.

امّا: تصادق (و اشتراک در) برخی از موارد اصلیین مذکورین و این روایت (به دلیل اعم بودن حدیث و یا رفع از دفع)، با وجود تباین جزئی این دو، دلالت بر استناد اصلیین به حدیث رفع نمی‌کند، بلکه دلالت دارد بر عدم چنین استنادی.

سپس شیخ انصاری (ره) می‌فرماید:

این ملازمه‌ای که تصریح کرد بدان در این سخنش که گفت:

اگر ادله احتیاط نتوانـد بر اخبـار برائت حکـومت کنـد، لازمه‌اش اینست که امـارات ظنیه هم چه در احکـام مثـل خـبر ثقه و چه در موضوعـات مثل بیّنه، نتواننـد بر اخبار برائت حاکم شونـد، یعنی با وجود آن‌هم باز ما مجاز باشـیم که از اخبار برائت اسـتفاده کنیم و اللازم باطل، فالملزوم مثله، باطل است (و قیاس اصالـهٔ الاشـتغال به امارات مع الفارق می‌باشد، چونکه امارات ظنّیه کاشـفیت دارند و لکن اصالهٔ الاشتغال یک اصل عملی است که رافع شک و تردید نیست).

تشریح المسائل

* مراد از (امّا ما ادّعاه من عموم تلک الاخبار ینفی غیر الحکم الالزامی التکلیفی) چیست؟

اشاره است به رأی صاحب فصوص (ره) در مباحث صـحیح و اعم از کتاب فصول که مـدّعی تعمیم شده و اخبار برائت را نسـبت به آثار وضعیّه نیز جاری نمود.

* پس مراد از (فلو لا عدوله عنه فی باب البراءهٔ و الاحتیاط ...) چیست؟

اشـاره به عـدول صـاحب فصول (ره) از رأی فوق در بخش مباحث عقلیّه کتابش، آنجا که راجع به برائت و احتیاط بحث نموده و از ادّعای مزبور دست کشـیده و همچون مشـهور اخبار برائت را تنها در آثار تکلیفیه به کار برده و با شـیخ اعظم همراه و هم‌عقیده شده است.

به عبارت دیگر: صاحب فصول، برخلاف قسـمت دوم بحثش که فرمود: از نظر حکم وضعی، ادله برائت حاکم بر ادله اشتغال است، زیرا ادله برائت جزئیت را برداشـته، مأمور به را (که اقل) است معین می‌کند و با تعیین مأمور به، دیگر نه جای احتمال عقاب هست و نه جای اشتغال، در باب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۹۰

صحیح و اعم از این نظر عدول کرده می‌گوید:

ادلّه برائت نمی‌تواند اثر وضعی را بردارد و تنها اثر تکلیفی یعنی مؤاخذه را برمی‌دارد.

خلاصه این که جنـاب شـیخ می‌فرمایـد: اگر مرحوم صاحب فصول روی همان اعتقاد اوّلیّه‌اش پافشاری کرده، عـدول نمی‌کرد به او ثابت می‌کردم که:

اوّلا: اخبار برائت عمومیّت ندارد و لذا فقط آثار و احکام تکلیفی یعنی عقاب و مؤاخذه را برمی‌دارد و نه آثار و احکام وضعی را.

ثانیـا: بایـد آثـاری را بردارد که وضع و رفعش در دست شـارع است و لـذا در رفع جزئیت و به طور کلّی آثار وضـعیّه‌ای که وضع و رفعشان در دست شارع نیست کاربردی ندارد.

امّا: آنچه مجعول به جعل شارع است، احکام تکلیفیّه از قبیل وجوب، حرمت، استحباب و ...

است.

و امّـا: احکـام وضـعیه مسـتقیما مجعول به جعـل شـارع نبوده یـک سـری عناوین انتزاعی هسـتند که عقل ما از امر و نهی شارع انتزاع می‌کند.

فی المثل:

۱- از شارع مقدّس به ما رسیده است که: اقم الصلاهٔ مع السّورهٔ.

۲- معنای مطابقی این منطوق اینست که: نماز با سوره بر شما واجب است.

۳- ما از این امر شارع جزئیّت را برای سوره انتزاع کرده حکم می‌کنیم که سوره جزء نماز است.

و یا فی المثل:

۱- از شارع مقدّس به ما رسیده: صلّ عن الطهارهٔ.

۲- معنای مطابقی این مطلب اینست که، نماز را از روی طهارت بخوان.

۳- ما از این امر شارع شرطیت را برای طهارت انتزاع کرده حکم می‌کنیم که طهارت شرط نماز است.

پس: شارع جاعل و واضع تکالیف است و عقل انتزاع‌کننده وضعیات است از تکالیف.

خلاصه این که: جزئیّت و شرطیت مجعول به جعل شارع نیستند تا در مقام جهل و شک به واسطه ادلّه برائت شرعیّه مرفوع شوند.

پس: این امور مشمول ادله و اخبار برائت نشده و این اخبار تنها در خصوص آثار تکلیفیه به کار می‌روند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۹۱

* پس مراد از (و امّا ما استشهد به: من فهم الاصحاب ... الخ) چیست؟

می‌فرماید: این که صاحب فصول در اثبات مدّعایش از فهم علماء استفاده کرد و گفت: ادله برائت اثر وضعی و جزئیت را برمی‌دارد، و به آن دو اصل متمسّک شد، باید بگوئیم که اصالهٔ العدم و عدم الدلیل دلیل العدم ربطی به ادلّه برائت ندارند و مدرکشان اخبار برائت نمی‌باشد.

* چرا مدرک دو اصل مزبور اخبار برائت نیست؟

زیرا این اصول عدمیّه را حضرات در غیر احکام شرعیّه نیز جاری می‌کنند یعنی: در احکام لفظیّه و لغویّه همچنین در اصول اعتقادی و غیر این‌ها نیز از این اصول استفاده می‌شود.

فی المثل: اگر در جائی شک کنند که قرینه‌ای برخلاف ظاهر وجود دارد یا نه؟ از اصالهٔ عدم القرینهٔ که فردی از افراد اصالهٔ العدم است استفاده کرده می‌گویند اصل اینست که: قرینه‌ای در کار نیست، و هکذا در احتمال تقدیر، تخصیص، نقل، اشتراک و ....

و یا فی المثل: از (عدم الدلیل، دلیل العدم) در امور عرفیّه و اعتقادیه استفاده می‌کنند امّا: به نظر ما از اخبار برائت بالاجماع در محدوده احکام شرعیّه استفاده می‌شود و اگر هم تعمیمی داشته باشند در همین محدوده بوده و به درد سایر احکام نمی‌خورند.

و لذا: با این دلیل اخصّ، مدّعای اعم جناب صاحب فصول اثبات نمی‌شود.

* پس مراد از (و المستند فیه عندهم شیء آخر ذکره کلّ من تعرّض لهذا القاعدهٔ) چیست؟

اینست که:

۱- اصالهٔ العدم اگر در رابطه با احکام شرعیّه جاری شود، استصحاب عدم نامیده می‌شود و مشمول ادلّهٔ استصحاب می‌شود.

- و اگر در احکام عرفیّه و لغویه و ... جاری شود، از باب بناء عقلاـ حجت است و تا جائی ارزش دارد که سیره عقلاـئیه جاری می‌شود.

۲- قانون عدم الدلیل دلیل العدم نیز:

الف: گاهی با کمک از قرائن خارجیّه از آن استفاده می‌شود که در اینجا ما تابع قرینه هستیم.

ب: گاهی هم ما هستیم و خود این دلیل.

اگر این دلیل برای کسی یقین‌آور بود، خوب یقینش در حق خودش حجت است چرا که یقین از هر راهی که حاصل شود حجت است.

و اگر مظنّه و گمان‌آور بود باز از دو منظر به آن نگاه می‌شود: باید دید که طرف انسدادی است و مطلق الظّن را حجّت می‌داند و یا این که ظنون خاصّه را. که در جای خود به این مطلب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۹۲

پرداختیم.

بنابراین: نباید این اصول و قواعدی که مورد نظر شماست به اخبار برائت مربوط نمود.

* مراد از (فلم نعثر علی من یستدلّ بهذه الاخبار فی هذین الاصلین) چیست؟

اینست که ما کسی را نیافتیم که در رابطه با این دو اصل به اخبار برائت استدلال کرده باشد، و این که اخبار برائت عمومیّت ندارد و به درد این اصول نمی‌خورند مقداری واضح‌تر بحث می‌کند و لذا می‌فرماید:

۱- امّا وضعیت حدیث حجب وسعهٔ کاملا روشن است، چرا که آنچه از این دو حدیث به ذهن متبادر می‌شود، احتمال عقاب است و لذا مردم در وسعت‌اند و مؤاخذه نمی‌شوند.

پس: این دو روایت به درد سایر آثار و احکام نمی‌خورند.

۲- و امّا حدیث رفع:

اوّلا: با سایر آثار وضعیّه کاری ندارد و عند الاکثر خصوص مؤاخذه در اینجا مقدّر است پس مورد این دو اصل اعم از مورد حدیث رفع است.

ثانیا: اگر جمیع الآثار را همچنان که عند المشهور چنین است در تقدیر بگیریم، باز هم مورد حدیث رفع با مورد این دو اصل مباین بوده و ربطی به هم ندارند.

* مراد از این که می‌گوئید مورد حدیث با مورد اصلین مباین است چیست؟ با ذکر مثال مورد هریک را تبیین کنید؟

۱- مورد اصلین در جائی است که هیچ‌گونه دلیلی در کار نباشد.

فی المثل: شما شک می‌کنید که دعا عند الهلال واجب است یا نه؟ و یا شک می‌کنید که آیا شرب فلان مایع حرام است یا نه؟، بعد الفحص و یأس از دلیل، اصل عدم و یا اصل عدم الدلیل را در این مورد جاری می‌کنید.

۲- مورد حدیث رفع در جائی است که مقتضی برای ثبوت حکم موجود است و لذا اگر پای حدیث رفع در میان نبود، آن مقتضی و یا دلیل حکم را در هر حالی اثبات می‌کند.

چه در حال خطا و چه عمد، چه در حال اختیار و یا اکراه، چه در حال نسیان و یا التفات چه در حال علم و چه در حال جهل، چه در حال اضطرار و ...

لکن حدیث رفع می‌آید و مانع از ثبوت مفاد آن دلیل در حال خطا، نسیان اکراه و اضطرار و جهل و ... می‌شود.

فی المثل: در قرآن کریم آمده است: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصاصُ فِی الْقَتْلی بالقتل- خطاب مزبور علی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۹۳

الظاهر- مورد عمد و خطا یعنی هر دو را شامل می‌شود.

امّا: حدیث رفع می‌آید می‌گوید: رفع الخطأ، یعنی: آن اثر وضعی که قصاص باشد عند الخطاء ثابت نیست.

و یا فی المثل در قرآن کریم آمده است:

الزَّانِیَةُ وَ الزَّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ این خطاب نیز علی الظاهر هم فرض اختیار را دربر می‌گیرد، هم فرض اکراه را.

یعنی: اگر حدیث رفع نبود، این حدّ شرعی برفرض اکراه نیز جاری می‌شد، لکن حدیث رفع آمده می‌گوید: رفع ما استکرهوا علیه، و لذا در فرض اکراه، حد جاری نمی‌شود.

و هکذا نسبت به اضطرار، نیسان، جهل و ....

پس: به فرض تعمیم حدیث رفع به جمیع الآثار نیز، این حدیث به درد اثبات این دو اصل نمی‌خورد، چرا که موردها دوتا بوده و متباینان هستند.

* اگر سؤال شود جناب شیخ شما از کجا ادّعا می‌کنید که مورد حدیث رفع در جائی است که مقتضی موجود باشد و دلیل بر حکم

داشته باشیم بحیث لو لا الحدیث ما قائل به ثبوت آن حکم می‌شدیم، و لکن این حدیث مانع شد؟ چه پاسخ می‌دهد؟

می‌فرماید: این مطلب را از کلمه (رفع) می‌فهمیم، چرا که رفع به معنای برداشتن یک امری است که مقتضی ثبوت دارد به طوری که اگر رافع نباشد، محقّق می‌شود.

و لذا: اگر مقتضی نباشد، رفع در مقابل دفع دیگر معنا نخواهد داشت.

ثالثا: رفع در رفع ما لا یعلمون اعم بوده و شامل دفع هم می‌شود.

پس: حدیث رفع در جائی هم که به صورت بالفعل مقتضی وجود ندارد، جاری می‌شود.

نکته: رفع در این حدیث شریف اگر به معنای حقیقی کلمه باشد، در برخی از فرازهای حدیث اشکال پیش می‌آید.

فی المثل: در مورد جهالت می‌توانست بفرماید: ایها الجاهل بالواقع، احتط و لکن بر ما منّت گذاشته و امر نفرموده.

و لذا: حدیث رفع چنین مواردی را که فعلا خطابی در کار نیست و مقتضی وجود ندارد در برمی‌گیرد و اعم از دفع است.

* مراد از مقتضی ثبوت چیست؟

اینست که: دلیل فی الجملهٔ برای ثبوت حکم تکلیفی و وضعی وجود دارد به نحوی که اگر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۹۴

پای حدیث رفع در میان نباشد، از آن دلیل فی الجملهٔ برای اثبات تکلیف و یا اثبات وضع استفاده می‌کردیم.

فی المثل: شارع مقدّس فرموده: القتل بالقتل. این دلیلی است که مقتضی قصاص است.

- خطاب مذکور: بدون حدیث رفع و یا نحو آن از مقیّدات دیگر، افاده اطلاق می‌کند.

یعنی: اگر حدیث رفع نبود، می‌گفتید، هم شامل قتل عمدی می‌شود، هم شامل قتل خطائی.

و حکم قصاص را در هر دو مورد اجرا می‌کردید.

امّا: حدیث رفع آمده و می‌گوید: رفع الخطاء، آنچه از روی خطا و اشتباه انجام شود از عهده مکلّف برداشته شده است و لذا جلوی مقتضی را می‌گیرد.

و هکذا در السارق و السّارقهٔ و الزّانیهٔ و الزّانی.

* آیا حدیث رفع تنها در جائی به کار می‌رود که مقتضی تکلیف و وضع وجود دارد؟

خیر، حدیث رفع، در جاهائی نیز که مقتضی تکلیف و وضع وجود ندارد، بلکه عدمشان مقتضی دارد به کار می‌رود و منحصر نیست به جاهائی که مقتضی وجود دارد.

فی المثل: ۱- وقتی شما شک می‌کنید که شرب توتون حلال است یا حرام؟ بدون مقتضی است، چرا که فاقد نصّ است، حدیث رفع، چیزی را که نمی‌دانی برمی‌دارد.

۲- وقتی شما شک می‌کنید که سوره جزء نماز است یا نه؟ مقتضی ندارد چرا که فاقد دلیل است، حدیث رفع جزئیت سوره را در اینجا برمی‌دارد.

پس: حدیث رفع شامل مواردی نیز که عدمشان مقتضی دارد می‌شود.

* مگر شما نگفتید حدیث رفع شامل مواردی می‌شود که مقتضی ثبوت وجود دارد و مگر نباید یک چیزی در کار باشد تا حدیث رفع آن را بردارد پس چگونه ادّعا می‌کنید شامل مواردی که عدمشان مقتضی دارد نیز می‌شود؟

بله، در اوّل باب الشک، آنجا که راجع به حدیث رفع صحبت می‌کردیم گفتیم که: الرّفع اعمّ من الدّفع.

پس: مراد از رفع، رفع حقیقی نیست، بلکه اعم است از این که مقتضی موجود بوده و حدیث آن را برمی‌دارد، و یا اصلا مقتضی ندارد.

نکته: دفع در جائی است که از اول چیزی وجود ندارد بلکه عدم آن مقتضی دارد و درحقیقت پیش گیری است.

خلاصه این که: دو اصل مورد نظر گاهی با حدیث رفع در یکجا همراه و هماهنگ می‌شوند

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۹۵

لکن در جاهایی دیگری این هماهنگی و همراهی وجود ندارد.

یعنی: حدیث رفع جریان می‌یابد، لکن دو اصل مزبور جاری نمی‌شوند فی المثل: در موردی که مقتضی وجود دارد، حدیث رفع جریان می‌یابد ولی آن دو اصل نه.

در نتیجه: حدیث رفع دو مورد را شامل می‌شود و آن دو اصل یک مورد را.

پس: نسبت میان حدیث رفع و دو اصل مورد نظر، از نسب اربع عموم و خصوص مطلق است.

* امّا در مواردی نیز دو اصل فوق جریان می‌یافت که حدیث رفع قابل اجرا نبود؟

بله، در مواردی مثل مباحث الفاظ چنین امری وجود دارد.

فی المثل: اگر شما شک کنید که فلان مطلب قرینه دارد یا نه؟ گفته می‌شود الاصل عدم القرینه.

حال: با توجّه به این مطلب نسبت حدیث رفع با اصلین مورد نظر از نسب اربع، عموم و خصوص من وجه است.

در عین حال حدیث رفع به درد استدلال برای آن دو اصل نمی‌خورد، چرا که نسبت‌ها عموم و خصوص من وجه است.

* ماده اجتماع و افتراق این دو چیست؟

ماده افتراق از ناحیه اصلین در غیر احکام شرعیّه است، که اصلین جاری می‌شوند ولی حدیث رفع جاری نمی‌شود.

و ماده افتراق از ناحیه حدیث رفع در موردی است که مقتضی موجود است و چون خطاب فی الجملهٔ وجود دارد، اصول عدمیه جاری نمی‌شوند و حال‌آنکه حدیث رفع جاری می‌شود.

* ماده اجتماعشان چیست؟

همان رفع به معنای دفع است که در مثال مربوط به خودش بیان گردید.

* جهت یادآوری بفرمائید صاحب فصول برای اثبات این مطلب که اصالهٔ الاشتغال می‌تواند حکومت کند بر اخبار احتیاط چه استدلالی داشت؟

استدلال نمود به اینکه: اگر ادله احتیاط نتواند حکومت کند بر اخبار برائت، مستلزم اینست که: امارت ظنّیه نیز چه در احکام مثل خبر ثقه و چه در موضوعات مثل بیّنه، نتوانند بر اخبار برائت حاکم شوند.

یعنی: با وجود امارات ظنّیه نیز ما مجاز باشیم که از اخبار برائت استفاده کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۹۶

و اللازم باطل فالملزوم مثله.

* چه تلازمی میان امارات ظنیه و اصالهٔ الاشتغال وجود دارد و چرا باید حکم واحد داشته باشند؟

همان‌طوری که امارات بیان شرعی ظاهر هستند، اصالهٔ الاشتغال نیز بیان ظاهری شرعی است، و لذا چون از این جهت مشترک‌اند، باید حکم واحد داشته باشند.

* چرا لازم در این استدلال باطل است؟

زیرا: امارات بالاجماع بیانیّت دارند و لذا با وجود امارات دیگر نوبت به اخبار و ادله برائت نمی‌رسد، پس حتما ادلّه احتیاط هم صلاحیّت حاکمیّت دارند.

* با توجه به مطالب فوق مراد از (ثمّ انّ فی الملازمهٔ ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است به استدلال صاحب فصول و لذا می‌فرماید: این ملازمه‌ای که حضرت عالی ادّعا کردید مردود و قیاس اصالهٔ الاشتغال به امارات قیاسی مع الفارق است و فرقشان در اینست که: امارات ظنّیه کاشفیّت ظنّیه از واقع دارند و لذا با ورودشان شک و تردید و عدم البیان از بین می‌رود، در نتیجه قدرت حکومت دارند.

امّا اصالهٔ الاشتغال خود یک اصل عملی است که با جریان آن، هرگز شک و تردید مرتفع نمی‌شود و لذا در عرض ادله برائت است، بلکه ادله برائت مقدّم برآن است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۹۷

متن و اعلم: أنّ هنا اصولا ربما یتمسّک بها علی المختار: منها: أصالهٔ عدم وجوب الأکثر.

و قد عرفت سابقا حالها.

و منها: أصالهٔ عدم وجوب الشیء المشکوک فی جزئیّته.

و حالها حال سابقها بل أردا: لأنّ الحادث المجعول[۱۸۲] هو وجوب المرکّب المشتمل علیه، فوجوب الجزء فی ضمن الکلّ عین وجوب الکلّ، و وجوبه المقدّمی بمعنی اللّابدّیهٔ لازم له غیر حادث بحدوث مغایر کزوجیّهٔ الأربعهٔ، و بمعنی الطلب الغیری حادث مغایر، لکن لا یترتّب علیه أثر یجدی فیما نحن فیه؛ إلّا علی القول باعتبار الأصل المثبت لیثبت بذلک کون الماهیّهٔ هی الأقلّ.

و منها: أصالهٔ عدم جزئیّهٔ الشیء المشکوک.

و فیه: أنّ جزئیّهٔ الشیء المشکوک- کالسورهٔ- للمرکّب الواقعیّ و عدمها[۱۸۳]، لیست أمرا حادثا مسبوقا بالعدم.

و إن ارید: أصالهٔ عدم صیرورهٔ السورهٔ جزء المرکّب المأمور[۱۸۴] به، لیثبت بذلک خلوّ المرکّب المأمور به منه، و مرجعه إلی أصالهٔ عدم الأمر بما یکون هذا جزء منه، ففیه: ما مرّ من أنّه أصل مثبت.

و إن ارید: أصالهٔ عدم دخل هذا المشکوک فی المرکّب عند اختراعه له، الذی هو عبارهٔ عن ملاحظهٔ عدّهٔ أجزاء غیر مرتبطهٔ فی نفسها شیئا واحدا، و مرجعها إلی أصالهٔ عدم ملاحظهٔ هذا الشیء مع المرکّب المأمور به شیئا واحدا؛ فإنّ الماهیّات المرکّبهٔ لمّا کان ترکّبها جعلیّا حاصلا بالاعتبار- و إلّا فهی أجزاء لا ارتباط بینها فی أنفسها و لا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۲۹۸

وحدهٔ تجمعها إلّا باعتبار معتبر- توقّف جزئیهٔ شیء لها علی ملاحظته معها و اعتبارها مع هذا الشیء أمرا واحدا.

فمعنی جزئیهٔ السورهٔ للصلاهٔ ملاحظهٔ السورهٔ مع باقی الأجزاء شیئا واحدا، و هذا معنی اختراع الماهیّات و کونها مجعولهٔ؛ فالجعل و الاختراع فیها من حیث التصوّر و الملاحظهٔ، لا من حیث الحکم حتّی یکون الجزئیّهٔ حکما شرعیّا وضعیّا فی مقابل الحکم التکلیفیّ، کما اشتهر فی ألسنهٔ جماعهٔ، إلّا أن یریدوا بالحکم الوضعی هذا المعنی. و تمام الکلام یأتی فی باب الاستصحاب عند ذکر التفصیل بین الأحکام الوضعیّهٔ و الأحکام التکلیفیّهٔ.

*** ترجمه

(اصولی دیگر و تمسّک به آنها در اثبات برائت در جزء مشکوک و مناقشهٔ شیخ در این اصول)

و بدان که در باب اقلّ و اکثر اصول و قواعدی وجود دارد و بسا در اثبات رأی مختار (ما یعنی برائت در اکثر)، به آنها تمسّک می‌شود.

۱- از جمله این اصول، اصل اصالت عدم وجوب اکثر است، که در مباحث قبل، (قبل از بیان ادله شش گانه احتیاطی‌ها) فهمیدی (که چنین استصحابی در اینجا بی‌فایده است).

۲- و از جمله اين اصول، اصل اصالت عدم وجوب شيء مشكوك در جزئيتش است.

اين اصل نيز اصل مثبت است و ليس بحجّة.

زيرا آن چيزى كه جعل شده همان وجوب مركبى است كه مشتمل بر جزء است. پس وجوب جزء در ضمن كل، عين وجوب كلّ است و وجوبش مقدّمى و به معناى لابديّت است و لازم براى او و حادث نمى‌شود به حدوثى مغاير با حدوث جزء مثل: زوجيّت چهار. و به معناى طلب غيرى كه (جزء) حدوثى مغاير حدوث (كل) داشته باشد. لكن بر اين استصحاب اثر شرعى بار نيست الّا يك اثر عقلى و آن بنا بر قول به اصل مثبت اينكه پس اقلّ مأمور به است و واجب (نه اكثر).

۳- و از جمله اين اصول، اصل اصالت عدم جزئيّت شيء مشكوك است (يعنى اصل اينست كه: مثلا سوره براى نماز جزئيّت ندارد).

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۲۹۹

در اين (نفى جزئيت كه در مقابل كليّت است) اشكالى وجود دارد مبنى بر اين كه: جزئيّت شيء مشكوك مثل سوره براى مركب شرعى واقعى و عدم جزئيّت آن، يك امر حادث (و وصف جداگانه‌اى) كه مسبوق به عدم باشد، نيست. (همان‌طور كه زوجيت از چهار جدا نيست و جزئيت الجزء تابع كليّت الكل است و نفى جزئيّت الجزء، مستلزم نفى جزئيّت الكلّ است، چرا كه جزئيّت جداى از كليّت قابل وضع و رفع نيست).

و اگر اصالت عدم صيرورة اين سوره اراده شده است (بدين معنا كه سوره جزء مأمور به مركب نيست) تا به وسيله آن خالى بودن مأمور به مركب از آن جزء ثابت شود. و حال‌آنكه بازگشت اين (اصالة عدم الجزئية در مرحله امر)، به اصالت عدم امر روى مركبى است كه اين (سوره) در ضمن آن باشد، در آن همان اشكالى است كه (قبلا گفته شد) اصل مثبت است.

و اگر اصالت عدم دخالت اين جزء مشكوك (سوره) در مأمور به مركب اراده شده است، كه در هنگام اختراعش، كه عبارتست از ملاحظه كردن تعدادى اجزاء غير مرتبط به هم، به عنوان يك شيء واحد، درحالى‌كه برگشت اين (اصالت عدم الجزئيّة در مرحله اختراع) به اصالت عدم ملاحظه اين شيء (سوره) با مأمور به مركب به عنوان شيء واحد است، زيرا ماهياتى كه تركيب يافته (مثل صلاة، صوم، حج و ...)، تركيبشان جعلى و حاصل اعتبار است و الا (اگر شارع اين وحدت را اعتبار نكند)، اين اجزاء اجزائى هستند كه به‌خودى‌خود و ذاتا، ارتباطى ميانشان وجود ندارد، و وحدتى نيست كه آنها را با هم جمع نمايد، مگر با اعتبار يك معتبر.

جزئيّت يك شيء براى هر مركب مجعولى، متوقّف است بر ملاحظه اين شيء با (ساير) اجزاء، و اعتبار بقيّه اجزاء با اين شيء واحد به عنوان يك امر واحد.

پس: معناى جزئيت سوره براى نماز ملاحظه سوره است با بقيّه اجزاء به عنوان شيء واحد و اين معناى اختراع ماهيّت و مجعول بودن آن است.

پس: جعل و اختراع در ماهيات به جهت ملاحظه و تصوّر است، و نه از جهت حكم (به معنا حكمت) تا اين كه جزئيّت (و كليّت) يك حكم وضعى شرعى در مقابل حكم تكليفى باشد، چنان‌كه در لسان جمعى چنين شهرت يافته، مگر اين كه از حكم وضعى، اين معنا را اراده كنند (كه با اعتبار درست شده است).

بقيّه كلام در باب استصحاب هنگام ذكر تفصيل ميان احكام وضعيّه و احكام تكليفيّه خواهد آمد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۳۰۰

متن ثمّ إنّه إذا شكّ فى الجزئيّة بالمعنى المذكور فالأصل عدمها، فإذا ثبت عدمها فى الظاهر يترتّب عليه كون الماهيّة بها هى الأقلّ؛ لأنّ تعيين الماهيّة فى الأقلّ يحتاج إلى جنس وجودى، و هى الأجزاء المعلومة، و فصل عدمىّ هو عدم جزئيّة غيرها و عدم ملاحظته معها، و الجنس موجود بالفرض، و الفصل ثابت بالأصل، فتعيّن المأمور به، فله وجه[۱۸۵].

إلّا أن يقال: إنّ جزئيّة الشيء مرجعها إلى ملاحظة المركّب منه و من الباقى شيئا واحدا، كما أنّ عدم جزئية راجع إلى ملاحظة غيره

من الأجزاء شيئا واحدا، فجزئيّة الشيء و كليّة المركّب المشتمل عليه مجعول بجعل واحد، فالشكّ فى جزئيّة الشيء شكّ فى كلّيّة الأكثر، و نفي جزئيّة الشيء نفي لكلّيته، فإثبات كلّيّة الأقلّ بذلك إثبات لأحد الضدّين بنفي الآخر، و ليس أولى من العكس.

و منه يظهر: عدم جواز التمسّك بأصالة عدم التفات الآمر حين تصوّر المركّب إلى هذا الجزء، حتّى يكون بالملاحظة[۱۸۶] شيئا واحدا مركّبا من ذلك و من باقي الأجزاء؛ لأنّ هذا- أيضا- لا يثبت أنّه اعتبر التركيب بالنسبة إلى باقي الأجزاء.

هذا، مع أنّ أصالة عدم الالتفات لا يجرى بالنسبة إلى الشارع المنزه عن الغفلة، بل لا يجرى مطلقا فى ما دار أمر الجزء بين كونه جزءا واجبا أو جزءا مستحبّا، لحصول الالتفات فيه قطعا، فتأمّل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۰۱

ترجمه

(شک در جزئیّت هنگام اختراع مرکب)

سپس می‌فرماید: اگر در جزئیت سوره به معنای مذکور (اختراع) شک بشود، اصل، عدم جزئیت آن است (و شارع در هنگام اختراع مرکب، سوره را ملاحظه نکرده).

پس وقتی عدم جزئیّت سوره در ظاهر ثابت شود، این نتیجه برآن مترتب است که ماهیتی که امر به آن تعلّق گرفته، همان اقلّ است.

زیرا تعیین ماهیّت اقلّ (به عنوان مأمور به)، نیاز دارد به یک جنس وجودی که همان اجزاء معلومه (یعنی نه جزء) است و یک فصل عدمی که همان عدم جزئیت چیزی غیر از آن اجزاء معلومه و عدم اعتبار این جزء (یعنی سوره) با آن اجزاء است (یعنی ۹ جزء لحاظ شده و لکن سوره لحاظ نشده).

و جنس در این فرض موجود، و فصل نیز به سبب اصل اصالة العدم ثابت است پس مأمور به (یعنی اقلّ) تعیّن می‌یابد.

حال در پاسخ به ان اریـد در متن قبل می گویـد: اگر چنین باشـد برای آن وجهی است، مگر گفته شود: جزء بودن شـیء (در مرحله اختراع) برگشـتش به ملاحظه مرکب است از این جزء (سوره) و سایر اجزاء به عنوان شـیء واحـد (یعنی وحـدت اعتباری برود روی ۱۰ جزء)، چنـان‌که جزء نبـودنش برگشت دارد به ملاحظه اجزاء دیگر غیر از او به عنوان شـیء واحـد (یعنی وحـدت اعتبـاری برود روی نه جزء).

پس: جزئیت یـک شـیء (مثـل سوره) و کلیّت مرکّبی که شامـل این جزء می‌شود مجعول به جعل واحـد است (یعنی ده جزء با یک جعل وحدت اعتباریه پیدا می کنند).

پس: شـک در جزئیّت یـک شـیء (مثـل سوره) شـک در کلیّت اکثر است (بـدین معنا که شک می‌کنیم به این که آیا وحـدت رفته است روی ۱۰ جزء یا نه؟)، و نفی جزئیّت یک شیء (مثل سوره) نفی کلیّت است (بدین معنا که وحدت روی ده جزء نرفته است).

پس: اثبات کلیّت اقلّ (۹ جزء) با نفی جزئیّت سوره اثبات یکی از دو ضـدّ است بر نفی ضـدّ دیگر، و بالعکس کردن مسئله اولی از این صورت نیست.

از این مطلب، روشن می‌شود که تمسّک به اصالت عدم التفات آمر به هنگام تصوّر ماهیّت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۰۲

مرکب به این جزء (سوره)، جـایز نیست، تا این که به سبب این ملاحظه شـیء واحـد مرکبی از این جزء و سایر اجزاء باشـد زیرا این عدم التفات به ده جزء نیز اثبات نمی‌کند که مولی ترکیب را نسبت به بقیّه اجزاء (یعنی ۹ جزء) اعتبار کرده است.

این مطلب، در صورتی است که اصالت عـدم التفات نسبت به شارعی که منزّه از غفلت است جریان ندارد، بلکه اصلا در جائی که امر جزء دائر است میان این که جزء واجب است یا مستحب مطلقا جاری نمی‌شود چرا که حصول التفات در آن قطعی و مسلّم است.

پس تأمّل کن.

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب تا بدین جا چه شد؟

این شـد که شـیخ اعظم قائـل شـد در باب اقلّ و اکثر نسـبت به اکثر یا جزء مشـکوک (مثل سوره)، اصالـهٔ البراءهٔ جاری می‌شود، چه برائت شرعیّه، چه برائت عقلیّه.

* مراد از (و اعلم: انّ هنا اصولا ربّما یتمسّک بما علی المختار) چیست؟

اینست که: گروه دیگری از حضـرات اصولیین که در جریان برائت نسـبت به اکثر یا جزء مشـکوک با شـیخ موافق‌انـد، در اثبات این مدّعا به یک سلسله استصحاب عدمیّه حکمیّه و موضوعیّه استدلال کرده‌اند که به نظر شیخ استدلال آنها ناتمام است.

و لذا اجتناب شیخ این دلایل را نقل و نقد می‌کند.

۱- از جمله این اصول: استصحاب عدم وجوب اکثر است. بدین معنا که:

۱- در دوران کودکی و قبل از بلوغ اکثر بر ما واجب نبود.

۲- در دوران پس از بلوغ شک می‌کنیم که اکثر بر ما واجب است یا نه؟

استصحاب می‌کنیم عدم وجوب اکثر را.

* پس مراد از (و قد عرفت سابقا حالها) چیست؟

اینست که: در گذشـته قبل از بیان ادلّه شـش‌گانه احتیاطی‌ها، اصل مزبور را مطرح کرده شقوق آن را بیان نموده و ثابت نمودیم که چنین استصحابی در ما نحن فیه بی‌فایده است.

۲- و از جمله این اصول: استصحاب عدم وجوب جزء مشکوک است و لذا می‌گویند:

۱- در دوران قبل از بلوغ این جزء مشکوک مثلا سوره بر من واجب نبود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۰۳

۲- پس از بلوغ شک می‌کنم که این جزء بر من واجب است یا نه؟

پس: استصحاب می‌کنم عدم وجوب سوره را.

* مراد از (و حالها حال سابقها بل أردأ؛ لان الحادث المجعول هو وجوب الکل ...) چیست؟

پاسخ شـیخ است به اسـتدلال مـذکور و لذا می‌فرماید: وجوب جزء مشکوک به سه نحو قابل تصور است که باید دید مراد مستدل کدام یک از این سه نحو است؟

- وجوب نفسی ضمنی.
- وجوب عقلی به معنای لابدیّت.
- وجوب غیری شرعی که به تبع ذی المقدّمه یعنی اکثر واجب می‌شود.
- حال از جناب مستدل می‌پرسیم مراد شما چیست؟

الف: اگر مراد شما، استصحاب عدم وجوب نفسی جزء مشکوک است به شما می‌گوئیم:

اوّلا: برای هیچ جزئی از اجزاء چه آنها که معلومه هستند و چه آنها که مجهوله و یا مشکوکه هستند، وجوب نفسی جعل نمی‌شود.

ثانیا: وجوب نفسی از جانب مولی روی کلّ و مجموع می‌آید، و لذا هر جزئی سهم خودش را از وجوب کل دریافت می‌کند، نه این

كه خودش على‌حده واجب نفسى باشد.

پس: وجوب الجزء عين وجوب الكل.

ب: اگر مراد شما نفى وجوب عقلى به معناى لابديّت است از اين باب كه اين جزء مشكوك اگر واجب باشد مقدّمه مى‌شود براى اكثر، به عنوان ذى المقدمه.

حال: براى تحقّق ذى المقدمه يعنى اكثر، ناگزيريم از مقدّمه.

به شما مى‌گوئيم: لابديّت يك وصف جدا از جزء بودن نمى‌باشد، بلكه چيزى كه جزء يك واجب باشد لا بدّ منه از او هستيم.

وقتى صفتى لازم لا ـ ينفكّ چيزى باشد، جائى براى جريان اصل نيست، بلكه اصل در متبوع آن جارى مى‌شود. بدين معنا كه آن فلان شيء جزء هست يا نه؟

اگر جزء باشد لا بدّ منه است و الّا اگر جزء نباشد، لا بدّ منه نيست. فى المثل: زوجيت لازمه ذاتى و لا ينفك اربعه است به نحوى كه توجه بوجودها و تنعدم. و لذا: زوجيت قابل تفكيك از اربعه نيست تا بگوئيم: زمانى جزء بود و لكن لابديّت نداشت و يا اربعه بود ولى زوجيّت نداشت و بعدا با يك حدوث مغاير، حادث شد.

ج: و اگر مراد شما استصحاب عدم وجوب غيرى شرعى جزء است، بايد بگوئيم اين اصل

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۳۰۴

بدين معناست كه سوره (مثلا) وجوب مقدّمى ندارد.

و لذا: بايد بدانيد كه بر چنين استصحابى اثر شرعى بار نمى‌شود، تنها يك اثر عقلى دارد و آن اينست كه:

پس: اقلّ، مأمور به است و واجب و نه اكثر، كه اين يك اثر عقلى است و چنين استصحابى اصل مثبت است كه فاقد حجيّت مى‌باشد.

۳- و از جمله اين اصول، اصالة عدم جزئيّة الشّيء المشكوك و يا استصحاب عدم جزئيّت جزء مشكوك است.

فى المثل:

۱- قبل از بلوغ سوره جزئيت نداشت، چرا كه كلّ هم نبود.

۲- پس از بلوغ شك مى‌كنيم كه آيا سوره جزئيت دارد يا نه؟ چون كل در كار است.

استصحاب مى‌كنيم عدم جزئيت آن را.

* مقدمة بفرمائيد موضوع و محمول در باب قضاياى شرعيه از نظر تحقق و وجود چگونه‌اند؟

۱- محمول قضيه حكمى است از احكام شارع و مجعولى از مجعولات او، مثل حرمت، وجوب، حليّت، طهارت و ....

۲- موضوع قضيه به دو گونه است:

- گاهى از ماهيات واقعيّه و نفس‌الامريّه‌اى هستند كه در خارج مابازاء داشته و حقيقتا موجودند مثل: (الخمر حرام) و (الماء طاهر) و ...

- گاهى هم از ماهيات اعتباريّه و اختراعيّه است كه تابع جعل و اعتبار مى‌شوند.

امّا: ماهيات اعتباريّه خود بر دو قسم‌اند:

۱- ماهيّاتى كه مخترعشان عقلاء عالم‌اند، مثل: بيع، نكاح و ....

۲- ماهياتى كه مخترعشان شارع است، بدين معنا كه شارع مقدس آنها را تأسيس كرده است، مثل: صلاة، صوم، حج و ديگر عبادات ....

* بحث ما در كدام قسم از اقسام فوق است؟

در همین قسم اخیر که مخترع شارع هستند و لذا می گوئیم: اختراع، جعل حکم و مأمور به شدن یک عمل، مراحلی دارد که در پاسخ به سؤال بعدی این مراحل بررسی می‌شود.

* برای مأمور به شدن یک عمل چه مراحلی طی می‌شود؟

برای اختراع یک ماهیتی مثل صلاهٔ که یک موضوع مستنبطه است و بردن حکم روی آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۰۵

یعنی وجوب، مراحل ذیل طی می‌شود:

۱- مرحله التفات و توجه، در این مرحله مولی به تک‌تک اجزاء پراکنده‌ای که از مقولات مختلفی هستند مثل: نیّت، تکبیرهٔ الاحرام، قرائت، رکوع، سجود، تشهد، سلام و ... توجّه کرده آنها را تصوّر می کند.

به عبارت دیگر: مولی به یک سری موضوعات متفرقه‌ای که هریک برای خود موضوعی هستند التفات نموده است.

جزئیّت در این مرحله به معنای اینست که: مولی سوره را نیز تصوّر کرده است و عدم جزئیّت به معنای عدم توجه و التفات اوست.

۲- مرحله اختراع ماهیّت مرکبه است.

در این مرحله مولی، همان امور متفرّقه متصوّره در مرحله قبل را یک مجموعه به هم پیوسته و به عنوان یک شیء واحد در نظر گرفته و اعتبار می کند.

به عبارت دیگر: همه اجزاء را با چینش خاصی در کنار هم دیده به آنها وحدت اعتباریه می‌دهد وگرنه در واقع و نفس الامر میان این اجزاء ارتباطی وجود ندارد.

به عبارت دیگر: این اجزاء مثل جنس و فصل و یا ماده و صورت که دارای وحدت حقیقیّه هستند، وحدت حقیقیه ندارند.

خلاصه، پس از جمع امور پراکنده، و تشکیل یک مجموعه برای آن نامی می گذارد مثل:

صوم، صلاهٔ، حجّ، و یا سال، ماه، هفته و ....

جزئیّت در این مرحله بدین معناست که شارع در ساختن مرکب مورد نظرش از این جزء استفاده کرده است و عدم جزئیت بدین معناست که در آن ساختمان نقشی ندارد.

۳- مرحله امر است.

در این مرحله است که شارع مقدّس بندگان خود را به آن مرکب اعتباری امر کرده فی المثل می‌فرماید: صلّ یا صم و ... چرا که دارای مصلحت ملزمه است.

جزئیت در این مرحله به این معناست که مولی در هنگام امر، امر کرده به مرکبی که سوره نیز در آن مرکب باشد، و عدم جزئیت یعنی: امر کرده به مرکبی که سوره جزء آن نیست.

۴- مرحله کلّ و جزء است.

یعنی: پس از این که مولی امر کرد به مرکب مورد نظرش ما نام آن مجموعه را کلّ و نام هریک از مواد اولیه آن کل را جزء می گذاریم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۰۶

به عبارت دیگر: کلّ همان مجموع واحد به وحدت اعتباریه است و جزء تک‌تک آن اجزاء است معنای جزئیت در این مرحله در مقابل کلیّت قرار دارد.

* حاصل مطلب در این مباحث چه شد؟

دو مطلب تقریر شد:

یکی این که شارع وقتی می‌خواهد مرکّبی را اختراع کند و امر را روی آن ببرد، چهار مرحله در آن متصوّر است.

یکی هم این که جزئیّت در هر مرحله دارای یک معنائی است.

* مراد شیخ از تبیین این مطالب چیست؟

اینست که: وقتی شما شک می‌کنید که آیا سوره جزء نماز هست یا نه؟ می‌گویید: الاصل عدم الجزئیّهٔ.

حال از شما که در اینجا می‌گوئید: الاصل عدم الجزئیّهٔ، سؤال می‌شود جزئیّت در کدام مرحله مرادتان می‌باشد؟

* با توجه به مطالب فوق مراد از (و فیه: انّ جزئیّهٔ الشیء المشکوک کالسورهٔ ...) چیست؟

اشاره شیخ به مرحله چهارم است، و لذا می‌فرماید:

اگر مرادتان از این جزء که با اصل مزبور آن را نفی می‌کنید، جزئیّت در مقابل کلیّت باشد غلط است.

به عبارت دیگر: جزئیّت در مقابل کلیّت نه قبل از تشکیل کلّ و نه بعد از آن قابل استصحاب نیست.

* چرا جزئیت قبل از تشکیل کل قابل استصحاب نیست؟

زیرا:

۱- یکی از شرایط استصحاب احراز موضوع است تا در وصفش استصحاب جاری شود.

۲- قبل از تشکیل کلّ، کلیّتی در کار نیست تا جزئیتی در مقابل آن باشد.

۳- نبود جزئیّت درحقیقت از باب سالبه به انتفاع موضوع است.

در نتیجه سلب به انتفاع موضوع قابل استصحاب نیست.

* چرا جزئیت پس از تشکیل کل قابل استصحاب نیست؟

زیرا: اگر شارع فی المثل به مرکبی که ۱۰ جزء دارد امر فرموده، حتما سوره جزء آن است و نمی‌شود که نباشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۰۷

و عبارت دیگر: در جائی که صفت از موصوفش قابل تفکیک نیست قابل استصحاب نیست.

فی المثل: شما شک می‌کنید که آیا زید اکنون در هرجا که هست ایستاده است یا نشسته؟

هریک از این دو صفت قابل انفکاک است از زید، چرا که ممکن است زید نه ایستاده باشد نه نشسته، بلکه خوابیده باشد.

امّا: اگر شما شک کنید که نمی‌دانم فلان آقائی که در فلان کشور هست، شکل دارد یا شکل ندارد؟

این‌گونه صفات قابل انفکاک از موضوع نیست، مگر می‌شود، شخص انسانی باشد امّا شکل و قیافه‌ای نداشته باشد؟ همان‌طور که نمی‌شود چهار باشد امّا زوج نباشد. مگر می‌شود آتشی باشد و گرما نداشته باشد؟ چون وصف عرضی نیست.

پس: جزئیت بعد از تشکیل کل یک صفت غیر قابل انفکاک است، چنان که جزئیت قبل از تشکیل کل سالبه به انتفاع موضوع است.

* مراد از (و ان ارید: اصالهٔ عدم صیرورهٔ السورهٔ ... الخ) چیست؟

اشاره به مرحله سوم یعنی جزئیت در مرحله امر است آن‌گاه که مولی امر می‌کند به مرکبی که متضمّن سوره است و لذا می‌فرماید:

مراد شما از این که می‌گوئید: الاصل عدم الجزئیّهٔ چیست؟

اگر مرادتان این باشد که: الاصل عدم امر الشارع بمرکّب متضمّن للسورهٔ؟ این اصل مثبت است.

چرا؟ زیرا معنای (الاصل عدم امر الشارع ...)، اینست که: مولی امر کرده به مرکبی که فاقد سوره است، یعنی مرکب ۹ جزئی.

به عبارت ساده‌تر: الاصل عدم الجزئیّهٔ، یعنی اصل اینست که: مولی به مرکب ۱۰ جزئی امر نفسی نکرده، بلکه به مرکب ۹ جزئی امر کرده.

این اثبات احد الضدین است در نتیجه ینفی ضدّ الآخر. که همان اصل مثبت است. زیرا: ۹ جزء بودن مأمور به، اثر شرعی ۱۰ جزء نبودن نیست، بلکه از آثار عقلیه و یا مقارنات اتفاقیّه است.

* پس مراد از (و ان ارید: اصالة عدم دخل هذا المشکوک فی المرکّب عند اختراعه ...) چیست؟

اشاره به مرحله دوم یعنی عدم جزئیت در مرحله اختراع دارد و لذا شیخ می‌فرماید:

اگر مرادتان از جزئیّت (سوره) و عدم جزئیّت آن در این مرحله به معنای ملاحظه نکردن و یا ملاحظه کردن (سوره) در مأمور به مرکب باشد؟

به شما می گوئیم: استصحاب عدم جزئیت در اینجا به معنای اصل عدم ملاحظه سوره است توسط شارع در آن مجموعه مرکب.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۰۸

فی المثل: شک می کنید که آیا وقتی مولی نماز را اختراع کرده سوره را به عنوان جزء آن اعتبار و لحاظ کرد یا نه؟ الاصل عدم اللحاظ.

* پس مراد شیخ از (فله وجه) چیست؟

اینست که: این استصحاب جاری و نتیجه‌اش این می‌شود که پس مأمور به اقلّ است و نه اکثر.

* آیا استصحاب مزبور اصل مثبت نیست؟

خیر، زیرا: هرجا که موضوع حکم مرکب از یک بخش ایجابی و یک بخش سلبی باشد و بخش ایجابی آن بالواجدان محرز باشد، بخش سلبی‌اش را می‌توان با اصل احراز نمود، آن‌گاه اثر بار می‌شود.

فی المثل: ۱- شما نذر می کنید که زید، بدون آقای عمر به منزل شما بیاید.

۲- موضوع نذر شما یک بخش ایجابی دارد که مجیء زید است و یک جنبه سلبی دارد که نیامدن عمر است.

۳- زید به خانه شما می‌آید، و این همان جنبه ایجابی نذر شماست که بالوجدان برای شما احراز می‌شود.

۴- شک می‌کنید که آیا با عمر آمده است یا بدون او؟ اصل عدم مجیء عمر است.

و یا فی المثل: غصب به معنای تصرّف در ملک غیر بدون رضایت مالک است، لکن این موضوع دو بخش دارد:

۱- بخش اثباتی، که همان تصرف در ملک غیر است.

۲- بخش سلبی، که همان نبود رضایت و یا اذن مالک است.

حال: شما می‌بینید که زید در ملک غیر راه می‌رود.

در اینجا: بخش اوّل که تصرف در مال غیر است بالوجدان برای شما محرز شده است امّا نسبت به بخش دوم که اذن و یا رضایت مالک است، شک دارید که آیا مالک آن راضی هست یا نه؟ اصالة العدم جاری کرده، عدم رضایت تعبدا احراز می‌شود و سپس حکم حرمت بار می‌شود.

حال: در ما نحن فیه نیز امر چنین است، یعنی مأمور به شدن اقلّ مرکّب است از یک جنبه مثبت و یک جنبه منفی.

۱- جنبه مثبت آن، ملاحظه کردن نه جزء است توسط شارع که این جنبه بالوجدان محرز است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۰۹

۲- جنبه منفی آن، عدم ملاحظه سوره است در نماز، که آن را با اصل عدم احراز می کنیم، سپس حکم بر اقل مترتب می‌شود.

* مراد از (الّا ان یقال: انّ جزئیّة الشیء مرجعها الی ملاحظة المرکب منه و ...) چیست؟

اینست که: ممکن است کسی بگوید: جزئیت در مرحله اختراع:

۱- جزئیت به این معناست که شارع مقدس نماز را به عنوان یک مجموعه ده‌جزئی اعتبار کرده است و یا به عبارت دیگر ده شیء را

واحد اعتبار كرده.

۲- عدم جزئيت بدين معناست كه شارع آن ده شي‌ء را به عنوان يك واحد اعتبار نكرده، و لذا اصالة عدم الجزئيّة بى‌معناست.

به عبارت ديگر: استصحاب در اينجا قابل جريان نيست، چرا كه اصل اينست كه: اين مجموعه را ده‌جزئى اعتبار نكرده، و اثر عقلى آن اينست كه پس ۹ جزئى اعتبار كرده پس با معارض روبرو مى‌شود.

يعنى: مى‌توان گفت اصل اينست كه شارع اين مجموعه را ۹ جزئى اعتبار نكرده پس اثر عقلى آن اينست كه ۱۰ جزئى اعتبار كرده.

حال اگر در چنين جائى شما اصل عدم را در يك طرف بياورى اثبات احد الضدّين در نفى ضد ديگر كرده‌اى و اين عقلا باطل است.

مثالى ساده در تنظير مطلب: شما اجمالا مى‌دانيد كه لباسى كه مادرتان برايتان خريده است يا سفيد است يا سياه.

امّا: يكى مى‌گويد: الاصل عدم الابيضيّة، پس اسود است.

يكى هم مى‌گويد: الاصل عدم الأسودية، پس سفيد است.

قطعا هيچ‌يك از اين دو طرف بر ديگرى رجحان ندارد.

پس: جزئيت در مرحله اختراع دو جور معنا شد:

- بنا بر يك معنا كه شارع در هنگام اختراع مأمور به سوره را لحاظ نكرد.

- بنا بر يك معنا، نمى‌دانيم كه بالاخره شارع وحدت را روى اجزاء اعتبار كرده و يا روى نه جزء.

* پس: مراد از (و منه يظهر: عدم جواز التمسّك بأصالة عدم التفات ...) چيست؟

اشاره به مرحله اول يعنى جزئيت در مرحله التفات است و لذا شيخ مى‌فرمايد: شما كه مى‌گوئيد: الاصل عدم الجزئيّة، يعنى: اصل اينست كه: به ده چيز التفات نشده است.

- اثر عقلى اين معنا اينست كه: پس به نه چيز التفات نموده است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۳۱۰

و لذا اصل مثبت است و حجّت نيست.

به عبارت ديگر: آيا وقتى توجّه مولى منعكس شد به امور مختلفه غير مربوطه به هم، سوره نيز جزء اين امور مختلفه بود يا نه سوره خارج از توجّه مولى بود؟

به شما مى‌گويند: الاصل عدم الجزئية، يعنى الاصل عدم الالتفات به ده جزء كه لازمه اين عدم الالتفات به ۱۰ جزء، التفات او به نه جزء است.

اين اثر عقلى و اصل مثبت است.

از اين گذشته: اصالة عدم التفات نسبت به شارع مقدس بى‌معناست چرا كه شارع منزّه از غفلت و عدم توجه است. حتى نسبت به غير شارع نيز در مواردى كه امر جزء دائر باشد ميان واجب و مستحب، اين اصل اجراء نمى‌شود. چرا كه در چنين مواردى التفات وجود دارد.

* پس: مراد از (فتأمّل) چيست؟

شايد اشاره باشد به اين كه هرچند غفلت و عدم التفات در حق شارع و يا غير شارع منتفى است، لكن شايد به لحاظ عدم مصلحت در آن عمدا و نه از روى غفلت فلان شي‌ء را لحاظ نكرده باشد.

خلاصه مطلب اين كه: شما: اصالة عدم الجزئيّة را به هر معنائى كه بگيريد، صحيح نخواهد بود مگر در آن فرضى كه گفتيم فله وجه.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۹، ص: ۳۱۱

متن المسألة الثانية ما إذا كان الشكّ فى الجزئيّة ناشئا من إجمال الدليل كما إذا علّق الوجوب فى الدليل اللفظى بلفظ مردّد- بأحد أسباب الإجمال- بين مركّبين يدخل أقلّها جزءا تحت الأكثر بحيث يكون الآتى بالأكثر آتيا بالأقلّ.

و الإجمال: قد يكون فى المعنى العرفيّ، كأن وجب فى الغسل غسل ظاهر البدن، فيشكّ فى أنّ الجزء الفلانى- كباطن الاذن أو عكنة[۱۸۷] البطن- من الظاهر أو الباطن.

و قد يكون فى المعنى الشرعيّ، كالأوامر المتعلّقة فى الكتاب و السنّة بالصلاة و أمثالها، بناء على أنّ هذه الألفاظ موضوعة للماهيّة الصحيحة يعنى الجامعة لجميع الأجزاء الواقعيّة.

و الأقوى هنا أيضا: جريان أصالة البراءة؛ لعين ما أسلفناه فى سابقه من العقل و النقل.

*** ترجمه

(مسأله دوّم: از مسائل اربعه اقلّ و اكثر)

اشاره

اينست كه: شكّ در جزئيّت ناشى از اجمال دليل باشد، همان‌طور كه اگر وجوب در لسان دليل لفظى به لفظى (و يا موضوعى) تعلّق بگيرد كه به سبب يكى از اسباب اجمال (يعنى عدم وضوح معناى لغوى يا شرعى و يا عرفى‌اش) مردّد است ميان دو مركب (نه‌جزئى و ده‌جزئى مثلا)، كه اقل اين دو مركب داخل در تحت اكثر است به نحوى كه انجام اكثر، انجام اقلّ باشد. (و حال آنكه در متباينين، خواندن ظهر به معناى خواندن جمعه نيست).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۹، ص: ۳۱۲

(اجمال در معناى عرفى و شرعى)

اجمال:

۱- گاهى در معناى عرفى است، مثل اينكه واجب شده است در غسل، شستن ظاهر بدن پس شك مى‌شود كه آيا فلان جزء مثل درون گوش يا چينهاى روى شكم (در اثر چاقى) از ظاهر بدن بحساب مى‌آيند يا باطن؟

۲- و گاهى در معناى شرعى است، مثل اوامر شرعيّه‌اى كه در كتاب و سنّت به صلاة و امثال آن (از صوم، حج و ...) تعلّق گرفته است.

البته بنا بر اينكه اين الفاظ وضع شده است براى ماهيّت صحيحه‌اى كه جامع تمام اجزاء واقعيه است (يعنى: همه اجزاء در صدق مسمّى ركنيّت و دخالت دارند به نحوى كه اگر در يك جزء آن شك شود نامش اجمال نصّ است و لكن در صورتى كه شما اعمى باشيد و در آن جزء شك شود، نامش اطلاق نصّ است).

نظر جناب شيخ و جريان برائت در اين مسئله

در اينجا نيز (به عقيده ما)، به دليل همان مطالبى كه در مسأله قبل از عقل (يعنى قبح عقاب بلا بيان) و نقل (يعنى: رفع ما لا يعلمون)، گذرانديم، قول قوى‌تر اينست كه: اصل برائت جارى مى‌شود.

***

تشریح المسائل

* مسأله اوّل در باب اقل و اکثر ارتباطی و شک در جزئیت چه بود؟

این بود که منشا شک و تردّد، فقدان نصّ باشد.

* مسأله دوّم در باب اقل و اکثر ارتباطی و شک در جزئیت چیست؟

اینست که منشا شک و تردید در جزئیت جزء اجمال نصّ باشد.

یعنی: خطابی از مولی صادر شده که در این خطاب یا نصّ، دو معنا محتمل است یکی اقلّ و یکی اکثر، منتهی اقلّ به نحوی است که داخل در تحت اکثر است.

* این مطلب اشاره به چه امری دارد؟

به اینکه هر اقل و اکثری محلّ بحث ما نیست، بلکه آن اقلّ و اکثری محلّ بحث ماست که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۱۳

اقل داخل در تحت اکثر باشد.

زیرا چه‌بسا دو عمل اقلّ و اکثر باشند، لکن اقل داخل در تحت اکثر نباشد بلکه نسبت به هم متباینین باشند، مثل: قصر و اتمام.

خلاصه اینکه: بحث ما در جائی است که خطابی از جانب مولی صادر شده و به دست ما هم رسیده است لکن مجمل بوده و امرش دائر است بین اقل و اکثر، آن‌هم به نحوی که اقل داخل در تحت اکثر است و اگر کسی اکثر را انجام دهد، اقل را هم انجام داده است.

* مراد از مطلب اخیر چیست؟

اینست که:

۱- گاهی هریک از اقل و اکثر بطور علی‌حده و مستقلا مطلوب مولی است، یعنی:

- اگر در واقع اقلّ واجب باشد، بشرط لا می‌باشد، یعنی به شرط عدم زیادت، مثل: قصر

- و اگر در واقع اکثر واجب باشد، بشرط شیء است، یعنی به شرط زیادت است مثل: اتمام فی المثل:

سؤال می‌کنید فلانی در مسافرت است، وظیفه‌اش اقل است یا اکثر و به عبارت دیگر قصر است یا اتمام؟

- بالاخره به شما پاسخ داده می‌شود اقلّ است و یا گفته می‌شود اکثر. با این تفاوت که: اگر وظیفه شما اقل باشد و قصری، نماز قصری بشرط لا یعنی به شرط عدم رکعت‌های سوّم و چهارم در نمازهای چهاررکعتی است.

- و اگر اکثر وظیفه شما باشد و اکثری، نماز اکثر بشرط شیء است، یعنی به شرط خواندن رکعت‌های سوم و چهارم.

و یا فی المثل: سؤال می‌کنید وظیفه من در روز جمعه، ظهر است یا جمعه؟

- اگر وظیفه شما جمعه باشد، جمعه بشرط لا یعنی عدم زیادت رکعتهای سوم و چهارم است.

- اگر وظیفه شما ظهر باشد، ظهر بشرط شیء است، یعنی: نماز چهاررکعتی

علی‌ای‌حال:

الشیء بشرط الشیء، و الشّیء بشرط لا، متباینان

۲- امّا گاهی اقل نسبت به اکثر لا بشرط است.

یعنی: اگر در واقع اقل واجب باشد و شما اکثر را انجام دهی، امتثال حاصل شده است، چرا که اقل در ضمن اکثر وجود دارد. و

چنانچه اکثر واجب باشد، که ما همان را انجام داده‌ایم. مثل: نماز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۱۴

با سوره‌یابی سوره.

بحث ما در اینجا پیرامون یک چنین اقلّ و اکثری است.

* مراد از (قد یکون فی المعنی العرفی ... الخ) چیست؟

اینست که: گاهی معنای عرفی یک نصّ و خطاب مردّد است البته معنای عرفی در مقابل معنای شرعی، فی المثل: شارع فرموده: اغتسل للجمعهٔ و للجنابهٔ.

۱- متعلّق خطاب در اینجا غسل است.

۲- غسل به معنای شستن تمام ظاهر بدن است با ترتیب خاص و به قصد قربت

امّا: معنای ظاهر البدن عند العرف مجمل بوده و امرش دائر میان اقلّ و اکثر است.

به عبارت دیگر:

من نمی‌دانم که آیا درون گوش، پیچ شکم و ... جزء ظواهر بحساب می‌آید و یا از باطن بوده و شستن آنها واجب نمی‌باشد؟

پس: دوران بین اقل و اکثر است.

* مراد از (و قد یکون فی المعنی الشّرعیّ، کالاوامر المتعلّقهٔ ...) چیست؟

اینست که: گاهی معنای شرعی یک نصّ و خطاب مردد است میان اقل و اکثر.

فی المثل: شارع فرموده: أقیموا الصلاهٔ. ما نمی‌دانیم که صلاهٔ اسم است برای عمل نه جزئی یعنی بدون سوره یعنی اقل، و یا برای عمل ده‌جزئی یعنی اکثر؟

* قبل از پاسخ به سؤال فوق بفرمائید مراد از اینکه لفظ وضع شده برای صحیح چیست؟

اینست که: شارع پس از تصوّر تعدادی اشیاء و یا اجزاء و اعتبار کردن آن به عنوان یک مجموعه واحد (به وحدت اعتباری)، نام آن را صلاهٔ گذاشت و به تمام آن اجزاء برای صدق صلوه، رکنیّت داد. یعنی همه اجزاء نماز برای تحقّق نماز از آن جهت که نماز است رکن بحساب می‌آیند.

* معنای رکن چیست؟

اینست که: اگر یکی از اجزاء مربوط به مجموعه صلاهٔ آورده شود، صلاهٔ تحقق پیدا نمی‌کند و به عبارت دیگر نامش نماز نیست، نه اینکه صحیح نیست.

* مراد از (وضع اللفظ للاعم) چیست؟

اینست که: شارع پس از تصوّر تعدادی از اجزاء و بردن وحدت اعتباریه روی آن اجزاء به عنوان یک شیء واحد، نامش را صلاهٔ گذاشت.

امّا: برخی از این اجزاء رکن آن مجموعه بحساب آمده و در صدق الاسم دخالت دارند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۱۵

امّا: برخی از اجزاء متصوّر رکن نبوده و در صدق الاسم دخالت ندارند، لکن در صحت صلاهٔ دخالت دارند.

فی المثل: مشهور علماء بر این اعتقادند که از ۱۱ تا مقارنات نماز، ۵ تای آن رکن و در صدق الاسم صلاهٔ دخالت دارند. یعنی: اگر یکی از این ۵ رکن کم شود، عملی که شما انجام داده‌ای صلاهٔ نامیده نمی‌شود لکن آن ۶ جزء دیگر رکن نبوده و در صدق الاسم دخالت نداری، و لذا اگر یکی از این اجزاء آورده نشود، صلاهٔ محقق شده و لکن صحیح نمی‌باشد.

فی المثل: فاتحة الکتاب جزء رکن نماز نمی‌باشد بلکه قید صحت نماز است.

بنابراین: اگر ۵ رکن مورد نظر بدون بقیه اجزاء برقرار شود اسم صلاهٔ بر عمل شما صدق می‌کند، لکن چون فاقد بقیّه اجزائی است که قید و یا شرط صلات‌اند، صحت ندارد.

خلاصه معنای اعم اینست که:

اگر ۵ رکن مزبور محقق شود، صلاهٔ محقق است اعم از اینکه بقیه اجزاء محقق شوند یا نه؟ و اما بقیّه اجزاء اگر محقق شوند نماز صحیح است و در صورت عدم تحقّق نماز فاسد است.

* ارتباط دو مقدّمه فوق با ما نحن فیه چیست؟

چنانچه گفته شد: یک وقت هست که ما می‌دانیم شارع مقدّس صلاهٔ را اختراع کرده و لکن ما نمی‌دانیم که صلاهٔ اسم است برای عمل نه جزئی که اقل است یعنی نماز بدون سوره و یا اسم است برای عمل ده‌جزئی که اکثر است یعنی نماز با سوره؟

حال: بنابراین که لفظ صلاهٔ برای صحیح وضع شده باشد، می‌شود، مجمل چرا که نمی‌دانیم معنای صلاهٔ چیست، آیا به این عمل نه جزئی گفته می‌شود صلاهٔ و یا به این عمل ده‌جزئی؟

چرا؟

زیرا: فرض اینست که: اگر یک جزء هم کم باشد، دیگر صلاهٔ نیست.

و امّا: بنابراین لفظ صلاهٔ برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده باشد و ما در جزء بودن یک جزء آن مثلا تکبیرهٔ الاحرام شک کنیم دو صورت دارد:

۱- اگر احتمال بدهیم که آن جزء رکنیّت دارد. باز صلاهٔ مجمل است چرا که نمی‌دانیم به آن ۴ جزء صلاهٔ گفته می‌شود و یا به آن پنج جزء؟

۲- اگر احتمال رکنیّت در آن ندهیم و اعتبارش را از باب قید بودنش برای صحت نماز بدانیم و نه از باب رکنیت و دخالت در صدق الاسم، در این صورت خطاب یعنی صلّوا، مجمل نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۱۶

زیرا: خدای تعالی فرموده: صلّ، صلاهٔ هم ۵ رکن دارد که ما هر ۵ رکن را آورده‌ایم و مسمّی را تحقّق بخشیده‌ایم.

پس: در صدق اسم شک نداریم چون آنچه را که در صدق الاسم دخالت دارد انجام داده‌ایم.

منتهی شک دارم که اگر فلان جزء مشکوک را نیاورم این نماز صحیح است یا نه؟

* حاصل و خلاصه مطلب چیست؟

- بناء علی الوضع للصحیح؛

اگر شک کنم که آیا جزء مشکوک را انجام ندهم چیزی به نام صلاهٔ محقّق می‌شود یا نه؟

بناء علی الوضع للاعمّ:

اگر جزء مشکوک رکنیت داشته باشد، باز هم مثل صحیحی شک می‌کنم که آیا این عمل بدون این جزء صلاهٔ است یا نه

و اگر آن جزء مشکوک رکنیت نداشته باشد، در صلاهٔ بودن عمل شک ندارم و خطاب مجمل نیست بلکه مطلق است لکن در صحت آن شک ندارم.

فی المثل: مولی فرموده: اعتق رقبهٔ.

شما شک می‌کنید که آیا مولی ایمان عبد را هم مورد نظر داشته یا نه؟

در اینجا چه باید کرد، آیا به اطلاق اعتق رقبهٔ عمل می‌کنید یا که می‌گوئید معنای خطاب مجمل است؟

خواهید گفت: معنای این مأمور به معلوم است چرا که خطاب مطلق است و ایمان شرط صدق الاسم نیست، بلکه شرط صحت عمل است.

پس: در صورتی که خطاب مطلق باشد، به اصالهٔ الاطلاق تمسّک می کنیم.

خلاصه اینکه:

بنا بر قول به اعم، الفاظ عبادات اجمال ندارند، بلکه اطلاق داشته، و ما در هنگام شک در شرطیّت یا جزئیت به اطلاق کلام تمسّک می کنیم. تا به اینجا مطلب از حیث مثال روشن و عنوان مسئله طرح گردید، لکن حکم مسئله را نمی‌دانیم.

* نظر شیخ در حکم این مسئله چیست؟

می‌فرماید: همان‌طور که در مسأله اوّل یعنی فقدان نص نسبت به اکثر برائتی شدیم، در مسأله دوم یعنی اجمال نصّ نیز نسبت به اکثر برائتی می‌شویم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۱۷

یعنی:

هم برائت عقلیّه جاری می‌شود، چرا که نسبت به اکثر بیانی نرسیده است و عقاب بلا بیان قبیح است.

هم برائت نقلیّه جاری می‌شود، چرا که علم به اکثر از ما محجوب است و لذا به حکم رفع ما لا یعلمون از عهده ما مرفوع است.

خلاصه اینکه: و الدلیل، الدلیل، هرآن چیزی که در آنجا دلیل ما بود، در اینجا نیز دلیل ماست.

* دلیل شما بطور روشن چه بود؟

گفتیم: درست است که علم اجمالی داریم که یا اقل واجب است یا اکثر لکن علم اجمالی ما منحل شد به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی.

به عبارت دیگر:

علم ما هرچه بود در یک طرف قرار گرفت، جهل ما نیز در طرف دیگر واقع شد آن طرف را که علم ما غلطید موظف به انجامش شدیم و در طرف دیگر که شک بدوی بود، برائت جاری کردیم.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۱۸

متن و ربّما یتخیّل: جریان قاعدهٔ الاشتغال هنا و ان جرت اصالهٔ البراءهٔ فی المسألهٔ المتقدّمهٔ؛ لفقد الخطاب التفصیلیّ المتعلّق بالأمر المجمل فی تلک المسألهٔ و وجوده هنا، فیجب الاحتیاط بالجمع بین محتملات الواجب المجمل، کما هو الشأن فی کلّ خطاب تعلّق بأمر مجمل؛ و لذا فرّعوا علی القول بوضع الألفاظ للصحیح کما هو المشهور، وجوب الاحتیاط فی أجزاء العبادات و عدم جواز إجراء أصل البراءهٔ فیها.

و فیه: أنّ وجوب الاحتیاط فی المجمل المردّد بین الأقلّ و الأکثر ممنوع؛ لأنّ المتیقّن من مدلول هذا الخطاب وجوب الأقلّ بالوجوب المردّد بین النفسیّ و المقدّمی، فلا محیص عن الإتیان به؛ لأنّ ترکه مستلزم للعقاب، و أمّا وجوب الأکثر فلم یعلم من هذا الخطاب، فیبقی مشکوکا، فیجیء فیه ما مرّ من الدلیل العقلی و النقلی.

و الحاصل: أنّ مناط وجوب الاحتیاط عدم جریان أدلّهٔ البراءهٔ فی واحد معیّن[۱۸۸] من المحتملین- لمعارضته بجریانها فی المحتمل الآخر- حتّی یخرج المسألهٔ بذلک عن مورد البراءهٔ و یجب الاحتیاط فیها؛ لأجل تردّد الواجب المستحقّ علی ترکه العقاب بین أمرین لا ـ معیّن لأحدهما، من غیر فرق فی ذلک بین وجود خطاب تفصیلیّ فی المسألهٔ متعلّق بالمجمل و بین وجوب خطاب مردّد بین خطابین.

فإذا[۱۸۹] فقد المناط المذکور و أمکن البراءة فی واحد معیّن، لم یجب الاحتیاط من غیر فرق بین الخطاب التفصیلیّ و غیره.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۱۹

ترجمه

(قاعده اشتغال و تخیل جریان آن در این مسئله)

چه‌بسا خیال می‌شود که در اینجا (مسئله ثانیه) نیز قاعده اشتغال جریان دارد (و نه برائت)، و لو در مسئله اول (یعنی فقدان نصّ) اصل برائت جاری می‌شد.[۱۹۰]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۹ ؛ ص۳۱۹

یل فقدان یک خطاب تفصیلی که در مسأله اول به معنای مجمل تعلّق بگیرد و وجود آن خطاب تفصیلی در مسأله دوم (مثل: صلّ و یا یجب فی الغسل غسل ظاهر البدن منتهی معنایش مجمل است).

پس (با وجود این خطاب تفصیلی)، احتیاط با جمع میان محتملات آن واجب مجمل (یعنی اکثر) واجب است، چنانکه در هر خطابی که به امر مجملی تعلّق بگیرد، شأن چنین است (چنانکه در صلاة الوسطی خود شما فرمودید احتیاط واجب است).

و لذا:

بنا بر قول قائلین به وضع الفاظ برای معنای صحیح چنانکه مشهور است، وجوب احتیاط را در اجزاء عبادات و جایز نبودن اجراء اصل برائت در آن را نتیجه گرفته‌اند.

(دفع تخیّل فوق)

و در این مدّعی اشکالی است مبنی بر اینکه:

وجوب احتیاط در مجملی که مردّد است میان اقلّ و اکثر ممنوع است، چرا که قدر متیقّن در مدلول این خطاب (مثلا صلّ و ...)، وجوب اقلّ است به سبب همان وجوبی (که معنایش:

استحقاق العقاب بترکه، است) و مردّد است میان نفسی بودن و غیری بودن (و لذا در مجملی احتیاط لازم بود که مردد بین المتباینین باشد و نه اقلّ و اکثر).

پس چاره‌ای نیست جز انجام آن (اقلّ چون علم محض است و) ترکش مستلزم عقاب است، لکن واجب بودن اکثر از این خطاب معلوم نیست و در نتیجه مشکوک باقی می‌ماند.

در نتیجه آنچه از دلیل عقلی و نقلی در مسئله اوّل گذشت در مسأله دوم نیز می‌آید.

حاصل مطلب اینکه:

ملاک واجب بودن احتیاط، عدم جریان ادلّه برائت است در هریک از محتملین به دلیل تعارض آن در اثر جریانش در محتمل دیگر (در هریکی که برائت جاری کنی تعارض می‌کند با

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۲۰

جریان آن در محتمل دیگر چون که علم اجمالی در اینجا منحل نشده است، لکن جریان برائت در اکثر هیچ‌گونه تعارضی ندارد با اقل، چون اقل قدر متیقن است و باید انجام شود). تا آنجا که مسئله به سبب تعارض دو اصل از مورد برائت خارج شده و احتیاط در آن واجب می‌شود. و این بخاطر واجبی است که مردّد است میان دو امری که احدهما برای ما معیّن نیست و (مکلف) به سبب

ترکش مستحق عقاب است.

بدون اینکه در وجوب چنین احتیاطی فرقی باشد بین وجود خطاب تفصیلی در این مسئله (مثل حافظوا ... و صلاة الوسطی) و بین وجود خطابی که مردد است میان دو خطاب (مثل اینکه نصف امّت می‌گویند این عمل واجب است و نصف دیگر گفته‌اند آن یکی عمل واجب است)

پس: اگر مناط مذکور (یعنی تعارض اصلین) در میان نباشد و اجرای برائت در یکی از مشتبهین امکان داشته باشد، احتیاط واجب نیست، بدون اینکه فرقی باشد بین خطاب تفصیلی و غیر آن (چه خطاب تفصیلی باشد و چه اجمالی).

***

تشریح المسائل

* محور سخن شیخ در این متن و متون بعد در مسئله ثانیه چیست؟

از اینجا به بعد جناب شیخ پنج دلیل از ادلّه قائلین به اصالهٔ الاحتیاط را نسبت به اکثر طرح و بررسی کرده به آنها پاسخ می‌دهد.

* مراد از (و ربّما یتخیّل جریان قاعدهٔ الاشتغال هنا و ان جرت ...) چیست؟

بیان اوّلین دلیل قائلین به اصالهٔ الاحتیاط است نسبت به اکثر مبنی بر اینکه:

اگرچه ما در مسأله اول یعنی فقدان نصّ نسبت به اکثر برائتی شدیم، و لکن در باب اجمال نص، نسبت به اکثر احتیاطی شده به قاعده اشتغال تمسّک می‌کنیم.

به عبارت دیگر می‌گوئیم:

- الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغهٔ الیقینیّهٔ.

حال: در مسأله اوّل یعنی فقدان نصّ، اشتغال یقینی نسبت به اکثر مسلم نمی‌باشد و لذا جای احتیاط نیست.

امّا در مسئله دوم یعنی اجمال نصّ بنا بر فرض یک خطاب تفصیلی داریم که متعلّق آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۲۱

مجمل است. یعنی:

چون اصل الخطاب در أقیموا الصلاهٔ که بنا بر قول صحیحی امرش مردد است میان اقلّ و اکثر منجّز و قطعی است، پس اشتغال یقینی هم قطعی است.

پس: باید احتیاط کرده و همه محتملات واجب مجمل یعنی اکثر را انجام دهیم.

* مراد از (کما هو الشأن فی کلّ خطاب تعلّق بامر مجمل) چیست؟

اینست که: احتیاط و انجام اکثر اختصاص به ما نحن فیه ندارد بلکه یک قانون کلّی است که هرجا خطاب منجّزی داریم و لو مجمل الّا و لا بدّ باید احتیاط کنیم، چه در دوران بین المتباینین و چه در اقلّ و اکثر.

* پس مراد از (و فرّعوا علی القول ...) چیست؟

در متون بعدی بعنوان یکی از ادله حضرات آن را توضیح داده است که به زودی آن را بررسی و نقد خواهیم نمود.

* عبارهٔ اخرای این دلیل چیست؟

اینست که:

جناب شیخ اعظم خود حضرت عالی در بحث اجمال نصّ قائل به احتیاط بودید.

فی المثل: در حافظوا علی الصلوات و الصلاهٔ الوسطی، که یک خطاب معلوم و مشخّص است و نه فقدان نصّ و تعارض نصّین

فرمودید:

احتیاط و حق هم همین است، چرا که خطاب تفصیلا معلوم و مشخّص است و نمی‌توانی، برائت جاری کنی.

به عبارت دیگر:

۱- شما می‌دانید که مولی فرموده: صلاهٔ الوسطی، گرچه معنای این خطاب مردد است میان ظهر و جمعه و لکن چون یک خطاب تفصیلی است شما نمی‌توانی برائت جاری کنی.

۲- و یا در یجب فی الغسل، غسل ظاهر البدن، اگرچه معنایش مردد میان اقل و اکثر است و لکن ظاهر البدن را بشوی یک خطاب تفصیلی است.

حال: شما چگونه در اینجا به بهانه اینکه علم اجمالی شما مردد است میان اقل و اکثر با این خطابات تفصیلیّه مخالفت کرده برائت جاری می‌کنی؟

* مراد از (و فیه: انّ وجوب الاحتیاط فی المجمل المردّد بین الاقل ...) چیست؟

پاسخ شیخ اعظم است به دلیل و یا درحقیقت اشکال حضرات قائلین به احتیاط نسبت به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۲۲

اکثر و یا جزء مشکوک در اجمال نصّ و لذا می‌فرماید:

این یک قیاس مع الفارق است. چرا؟ زیرا:

۱- در دوران امر بین متباینین و اجمال نصّ، مثل: حافظوا علی الصلوات و الصلاهٔ الوسطی، که وسطی مجمل است و امرش دائر میان ظهر و جمعه می‌باشد علم اجمالی به قوّت خود باقی است و مقتضی احتیاط می‌باشد، چرا که راه دیگری جهت امتثال یقینی خطاب به جز احتیاط وجود ندارد.

۲- لکن در ما نحن فیه یعنی باب اقلّ و اکثر و اجمال نصّ، علم اجمالی منحل می‌شود به یک علم تفصیلی نسبت به اقل و یک شک بدوی نسبت به اکثر، چرا؟

زیرا: اقلّ علی کلّ حال واجب و ترکش عقاب‌آور است، گرچه در اینکه وجوبش نفسی است یا غیری، هنوز مورد سؤال است.

لکن این عدم علم به نفسی بودن وجوب آن و یا غیری بودنش، تأثیری در حکم عقل ندارد، آنچه مهم است، اصل وجوب است که در اینجا موجود است و آن وجوب یقینی اقلّ است.

و لذا: اقلّ را که قدر متیقّن است انجام می‌دهیم و در وجوب اکثر که مشکوک به شک بدوی است به همان دلیل عقلی و نقلی برائت که در فقدان نصّ جاری بود، تمسّک کرده، می‌گوییم در اینجا نیز جاری است.

به عبارت دیگر شیخ می‌فرماید:

بله، من در اجمال الخطاب قائل به احتیاط بوده لکن اجمال الخطابی که برمی‌گردد به متباینین و نه اجمال الخطابی که برمی‌گردد به اقلّ و اکثر.

فی المثل:

صلاهٔ الوسطی، یک خطاب مجمل است لکن تردّدش میان ظهر و جمعه است و ظهر و جمعه متباینین‌اند. و در متباینین باید احتیاط کرد چه فقدان نص باشد و یا اجمال نصّ

امّا: در ما نحن فیه که علم اجمالی مردّد است میان اقلّ و اکثر، علمش در یک طرف یعنی به اقل تعلّق می‌گیرد و جهلش به طرف دیگر که اکثر است.

آن طرفی که شک و جهل در آن قرار می‌گیرد محلّ اجرای اصالهٔ البراءهٔ است بدون اینکه تفاوتی باشد بین فقدان نصّ و اجمال

نصّ.

* پس مراد از (و الحاصل: انّ مناط وجوب الاحتیاط ... الخ) چیست؟

اینست که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۲۳

- فقدان نصّ، اجمال نصّ، وجود خطاب تفصیلی مجمل و عدم آن مناط و ملاک اجرای احتیاط و یا برائت نیستند، ملاک اینست که:

- هرجا علم اجمالی مردد باشد بین متباینین، جای احتیاط است، خواه منشا شبهه فقدان نصّ باشد و یا اجمال نصّ

- هرجا علم اجمالی مردد باشد میان اقلّ و اکثر و لکن منحل شود به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی، نسبت به شک بدوی و یا اکثر برائت جاری می‌شود چه منشا شبهه فقدان نصّ باشد و یا اجمال نصّ

به عبارت دیگر ملاک اینست که:

وقتی می‌خواهیم اصل برائت را نسبت به یک طرف علم اجمالی جاری کنیم باید ببینیم با جریان آن در طرف دیگر در تعارض قرار می گیرد یا نه؟

اگر جریان آن در یک طرف با جریانش در طرف دیگر معارض است یعنی (تعارضا و تساقطا)، اینجا جای احتیاط است و آن در متباینین است چه فقدان نص و چه اجمال نصّ.

و اگر اجرای اصل برائت در یک طرف معیّن معارض نداشته باشد، اجرا شده و دیگر نوبت به اصالهٔ الاحتیاط نمی‌رسد.

حال مطلب نسبت به اقلّ و اکثر این چنین است. چرا؟

زیرا: اقلّ متیقّن است و محلّی برای اجرای برائت نیست و لکن اکثر که مشکوک به شک بدوی است محلّ اجرای برائت است و جریان برائت در آن بلا معارض است، چه فقدان نص و چه اجمال نصّ.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۲۴

متن فإن قلت: إذا کان متعلّق الخطاب مجملا- فقد تنجّز التکلیف بمراد الشارع من اللفظ، فیجب القطع بالإتیان بمراده، و استحقّ العقاب علی ترکه مع وصف کونه مجملا، و عدم القناعهٔ باحتمال تحصیل المراد و احتمال الخروج عن استحقاق العقاب.

قلت: التکلیف لیس متعلّقا بمفهوم المراد من اللفظ و مدلوله، حتّی یکون من قبیل التکلیف بالمفهوم المبیّن المشتبه مصداقه بین أمرین، حتّی یجب الاحتیاط فیه و لو کان المصداق مردّدا بین الأقلّ و الأکثر؛ نظرا إلی وجوب القطع بحصول المفهوم المعیّن المطلوب من العبد، کما سیجیء فی المسألهٔ الرابعهٔ. و إنّما هو متعلّق بمصداق المراد و المدلول؛ لأنّه الموضوع له اللفظ و المستعمل فیه، و اتّصافه بمفهوم المراد و المدلول بعد الوضع و الاستعمال، فنفس متعلّق التکلیف مردّد بین الأقلّ و الأکثر لا مصداقه.

و نظیر هذا، توهّم: أنّه إذا کان اللفظ فی العبادات موضوعا للصحیح، و الصحیح مردّد مصداقه بین الأقلّ و الأکثر، فیجب فیه الاحتیاط.

و یندفع: بأنّه خلط بین الوضع للمفهوم و المصداق، فافهم.

و أمّا ما ذکره بعض متأخّری المتأخّرین[۱۹۱]: من[۱۹۲] الثمرهٔ بین القول بوضع ألفاظ العبادات للصحیح و بین وضعها للأعمّ، فغرضه بیان الثمرهٔ علی مختاره من وجوب الاحتیاط فی الشکّ فی الجزئیّهٔ، لا- أنّ کلّ من قال بوضع الألفاظ للصحیحهٔ فهو قائل بوجوب الاحتیاط و عدم جواز إجراء أصل البراءهٔ فی أجزاء العبادات؛ کیف؟ و المشهور مع قولهم بالوضع للصحیحهٔ قد ملئوا طوامیرهم من إجراء الأصل عند الشکّ فی الجزئیّهٔ و الشرطیّهٔ بحیث لا یتوهّم من کلامهم أنّ مرادهم بالأصل غیر أصالهٔ البراءهٔ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۲۵

ترجمه

(اشکال)

اگر گفته شود:

وقتی متعلّق خطاب (ظاهر البدن)، مجمل باشد، تکلیف به مراد شارع از لفظ نیز قطعا منجّز می‌شود. پس واجب می‌شود:

۱- حصول قطع به مراد او با انجام عمل، که به سبب ترک آن استحقاق عقاب می‌آید با اینکه معنای لفظ مجمل است (و لکن مراد او مفهومی مبیّن است).

۲- عدم قناعت به احتمال تحصیل مراد (به سبب انجام اقل) و احتمال خروج از استحقاق عقاب (بلکه باید یقین حاصل کنی).

(پاسخ شیخ:)

می گویم: تکلیف، متعلّق به مفهوم مراد از لفظ و مدلول آن نیست (یعنی خطاب روی موضوع له نرفته و نفرموده أقیموا المراد)، تا از قبیل تکلیف به مفهوم مبیّنی باشد که مصداقش مشتبه میان دو امر است، تا اینکه احتیاط در آن واجب شود و لو مصداق، با توجّه به وجوب قطع به حصول مفهوم معیّنی که از عبد طلب می‌شود، مردّد باشد میان اقلّ و اکثر، چنانکه توضیح آن در مسئله چهارم خواهد آمد.

و امّا امر مولی تعلّق گرفته است به مصداق المراد و المدلول (مثل صوم و صلاة که مصداق المراد مردد است میان اقلّ و اکثر).

زیرا مصداق (صوم یا صلاة) موضوع له این لفظ است (یعنی که صلاة برای مصداق مراد وضع شده است)، منتهی:

متّصف شدن این به مفهوم المراد و المدلول، پس از وضع و استعمال است (یعنی وقتی لفظ در یک معنائی وضع شد، آن معنا مصداق المراد و یا مصداق موضوع له است).

پس نفس متعلّق تکلیف مردّد میان اقلّ و اکثر است و نه محصّل و مصداق آن

(یک توهّم)

و مثل توهّم مذکور است این توهّم که:

اگر لفظ (استعمال شده) در عبادات، وضع شده باشد برای (عبادت) صحیح، درحالی‌که مصداق صحیح مردّد است بین اقلّ و اکثر، پس احتیاط در آن واجب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۲۶

(دفع توهّم)

این توهّم دفع می‌شود به اینکه:

این مطلب خلط میان وضع لفظ برای مفهوم و برای مصداق است. پس بفهم.

(بهبهانی (ره) و بیان ثمره میان دو قول)

و امّا مطلبی را که برخی از متأخرین یعنی وحید بهبهانی (ره)، به عنوان ثمره میان قول به وضع الفاظ عبادات للصحیح و قول به وضع آنها للاعم (از صحیح و غیر صحیح) ذکر نمود، غرض او بیان ثمره است بنا بر مبنا و مختار خودش که وجوب احتیاط است هنگام

شک در جزئیّت و نه اینکه منظورش این باشد که هرکس قائل به وضع الفاظ برای صحیحه است، پس او قائل به وجوب احتیاط و عدم جواز اجرای اصل برائت در اجزاء عبادت است.

(تعلّق تکلیف به مصداق لفظ و نه به مفهوم مراد)

چگونه چنین ادّعائی از جانب ایشان ممکن است درحالی که:

مشهور علما با اینکه قائل‌اند به وضع الفاظ عبادات برای صحیحه (و خطابات هم مجمله هستند) کتابهایشان پر است از اجراء اصل برائت، هنگام شک در جزئیت و شرطیّت به گونه‌ای که هیچ‌گونه توهی نمی‌رود که مرادشان از اصل، غیر از اصل برائت باشد.

***

تشریح المسائل

* حاصل اشکال در (اذا کان متعلّق الخطاب مجملا .... الخ) چیست؟

درحقیقت دومین دلیل حضرات قائلین به اصالهٔ الاحتیاط است در شک در جزئیّت و لذا در خطاب به شیخ می‌گویند:

شما در مسئله چهارم از مسائل اقل و اکثر که شبهه موضوعیّه است آورده‌اید که: اگر مأمور به از نظر مفهوم مبین باشد و لکن مصداق خارجی و محصّل آن یک عنوان و یا غرض مردد میان اقلّ و اکثر باشد، باید احتیاط کرده، کاری نمود که آن عنوان در خارج محقق شود و لو با اتیان اکثر باشد.

۱- فی المثل: در هنگام وضو شما شک می‌کنید که آیا فلان جای بدن را هم باید بشوئی تا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۲۷

طهارت حاصل شود یا نه؟

در اینجا گفته‌اند باید احتیاط کرده آن قسمت را هم بشوئی.

به عبارت دیگر: طهارت یک مفهوم مبین و روشنی است لکن شما در محصّل طهارت شک داری لکن گفته‌اند در هرجا از اعضای وضو شک کنی، باید احتیاط کنی، تا مراد مولی که طهارت است حاصل شود.

۲- و یا فی المثل فرموده: صلّ متطهرا، تطهیر به معنای پاک بودن بدن و نفس یک مفهوم مبین و روشن است.

امّا اینکه آیا یک‌بار شستن محصّل این غرض و هدف هست یا دو بار شستن ما شک داریم.

به عبارت دیگر: مفهوم طهارت مفهومی مبین و روشن است، لکن محصّل آن میان یک غسل و دو غسل مردد است، و لذا فقها فرموده‌اند باید احتیاط کرده ۲ غسل را انجام بدهی تا طهارت حاصل شود.

حال در ما نحن فیه نیز مولی فرموده: أقیموا الصلاهٔ. و در هنگام امر چیزی را اراده کرده و فرموده: أقیموا الصلاهٔ و لذا معنای اقیموا اینست که: مراد یعنی مطلوب و مقصود او را باید بجای آوری.

مراد یک مفهوم مبیّنی است و لکن ما شک داریم که در خارج صلاهٔ ۹ جزئی محصّل این مراد است یا صلاهٔ ده‌جزئی؟

شما خود در مسأله چهارم فرموده‌اید: در چنین مواردی باید احتیاط کرد علاوه بر اینکه فرموده‌اید:

ما هیچ دلیلی نداریم بر اینکه شارع مقدّس به احتمال تحصیل مراد و احتمال خروج از استحقاق عقاب که با انجام اقل حاصل می‌شود اکتفا کرده باشد.

در نتیجه: باید اکثر را بجا آورد.

* پاسخ شیخ به اشکال فوق و یا دلیل اوّل این حضرات چیست؟

اینست که: جناب مستدل شما میان مفهوم و مصداق و یا عارض و معروض خلط کرده‌ای چرا که مفهوم صلاة، مفهوم مراد نیست، بلکه صلاة می‌تواند مصداقی از مصادیق مراد مولی باشد.

به عبارت دیگر:

چه کسی گفته است متعلّق تکلیف یعنی صلاة، همان عنوان مراد المولی است تا شما بگوئید:

عنوان مراد المولی مفهوما مبیّن است و شک در محصّل این عنوان و مصداق خارجی آن است. و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۲۸

هرجا که چنین است باید احتیاط نمود.

خیر، متعلق امر مولی یعنی اقیموا، صلاة است و صلاة نه در لغت و نه در اصطلاح شرعی به معنای مراد المولی نمی‌باشد، بلکه لغةً به معنای دعا و در اصطلاح همان افعال مخصوصه است.

بله صلاة می‌تواند یکی از مصادیق مراد و مقصود مولی باشد، چنانکه روزه نیز یکی از مصادیق مراد است، غیبت نکردن هم یکی از مصادیق مراد است.

به عبارت دیگر:

مفهوم صلاة با مفهوم مراد دو مفهوم متغایرند و از این نظر اتحادی ندارند.

یعنی: مفهوم صلاة به حمل اوّلی ذاتی قابل حمل بر مفهوم مراد نیست و نمی‌توان گفت:

المراد، صلاة بالحمل الاوّلی، بلکه مصداقا و به حمل شایع در خارج متحدند. و لذا

۱- صلاة واقعی مصداقی از مصادیق مراد مولی است، در نتیجه متعلّق التکلیف خود عنوان صلاة است.

۲- صلاة یک سری افعال مخصوصه است و لکن این افعال خاصّه مردد میان اقلّ و اکثر است.

پس: خود متعلّق الخطاب است که مجمل است. و در چنین موردی برائت عقلیّه و شرعیّه جاری می‌شود و نه احتیاط.

* مراد از (و نظیر هذا توهّم: انّه اذا کان اللفظ فی العبادات موضوعا للصحیح ...) چیست؟

اشکالی دیگر و درحقیقت مبیّن دلیل بر اثبات وجوب احتیاط در ما نحن فیه است بنا بر قول صحیحی‌ها

و لذا: مستشکل می‌پرسد:

وقتی که مولی می‌فرماید: أقیموا الصلاة، صلاة صحیحه می‌خواهد یا غیر صحیحه؟

می گوئیم: صحیحه. چرا که امر به صحیح تعلّق می‌گیرد و نه به فاسد.

می‌پرسد:

مفهوم صحیح، مبیّن است یا غیر مبیّن؟

می گوئیم: مبیّن است.

می‌پرسد، وقتی ما ندانیم که محصّل این مفهوم مبین صلاة ۹ جزئی است و یا ده‌جزئی چه باید کرد؟

به عبارت دیگر: وقتی مأمور به ما مفهومی است مبین به نام صحیح ولی من در محصّل آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۲۹

تردید دارم وظیفه من چیست؟

آیا ۹ جزء را بیاورم صحیح حاصل می‌شود یا ۱۰ جزء را بیاورم؟

مگر در بحث اسهال الصّفرا که مفهومی مبیّن بود و مکلّف در محصّل آنکه آیا معجون ۹ جزئی است یا ده‌جزئی شما خود نفرمودید: باید احتیاط کرد در اینجا نیز باید احتیاط کرد و اکثر را بجا آورد.

به او پاسخ می‌دهیم که: این نیز یکی از موارد خلط مصداق با مفهوم است و از شما می‌پرسم چه کسی گفته است که الصلاة یعنی الصحیح، معنای صلاة که معنای صحیح نیست بلکه نمازی که با تمام شرائط و اجزائش انجام شود مصداقی از مصادیق صحیح است، و هکذا روزه و ...

پس: بفهم که این دو مفهوم یعنی صحیح و صلاة هریک معنای خاص خود را دارند و به حمل اوّلی ذاتی وحدتی میانشان نیست، گرچه به حمل شایع مصداقا در خارج یکی هستند.

* مراد از (و امّا ما ذکره بعض متاخری المتأخرین، من الثمرة ...) چیست؟

تفصیل عبارت فرّعوا و درحقیقت دلیل چهارم قائلین به اصالة الاحتیاط در باب اقلّ و اکثر و یا جزء مشکوک است و لذا:

مرحوم آقا وحید بهبهانی (ره) در رابطه با ثمره مبحث صحیح و اعم نظراتی دارد که بطور کلّی در سه بخش به شرح ذیل خلاصه می‌شود:

۱- بنا بر قول به وضع الفاظ عبادات برای صحیح: در باب اقلّ و اکثر و شک در جزئیت باید نسبت به اکثر احتیاط کرده آن را انجام دهیم.

۲- بنا بر قول به وضع الفاظ عبادات برای اعم از صحیح و فاسد، دو حالت دارد.

الف)- اگر نسبت به جزئی از اجزاء رکنیّه و مقوّم ماهیّت شک کنیم بدین معنا که آیا فلان شیء جزء رکنی صلاة هست یا نه؟ باید احتیاط کرده آن جزء را هم انجام دهیم.

ب)- و اگر نسبت به جزئی از اجزاء غیر رکنیه شک کنیم محلّی برای اجرای اصل عملی نبوده و باید به اصالة الاطلاق تمسّک کرده، جزئیت جزء مشکوک را با این اصل برداریم و بگوئیم:

اگر سوره در غرض مولی دخیل بود باید بیان می‌کرد و لکن از آنجا که در مقام بیان بوده و بیان نکرده معلوم می‌شود که این جزء در غرض مولی مدخلیّت ندارد.

* مراد از (فغرضه بیان الثّمرة علی مختاره من وجوب الاحتیاط ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به اشکال و یا دلیل فوق مبنی بر اینکه:

اولا: این رأی و نظر شخصی شماست که می‌فرمائید بنا بر قول به صحیح هنگام شک در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۳۰

جزئیت، باید اصالة الاحتیاط جاری کنیم و لکن رأی ما که رأی مشهور است این نیست. چرا که مشهور اصولیین با اینکه در رابطه با وضع الفاظ عبادات صحیحی هستند در عین حال بر این اعتقادند که عند الشک در جزئیت و یا شرطیت باید به اصول عملیه رجوع کرد و مرادشان هم چیزی غیر از اصل برائت و اصل عدم نمی‌باشد.

ثانیا: هر سه بخش از کلام شما به ویژه ثمره‌ای که ذکر نمودید مورد اشکال‌اند منتهی قبل از بیان اشکالات باید به توضیح صحیح و اعم پرداخته شود تا مشخّص گردد که ثمره شما نیز قابل قبول نیست.

* مقدّمة بفرمائید معنای قول به صحیح چیست؟

اینست که فی المثل: تمام اجزاء ماهیّت اختراع‌شده از جانب شارع رکنیّت داشته و هر جزئی از این اجزاء در صدق الاسم مدخلیّت دارند به نحوی که اگر یک جزء از آن اجزاء آورده نشود ماهیّت مورد نظر محقق نخواهد شد.

به عبارت دیگر:

هریک از اجزاء مثلا نماز به نوبه خود مقوّم ماهیّت نمازانـد، به گونه‌ای که اگر همه اجزاء آورده شونـد، ماهیّت واحده مورد نظر از این اجزاء نماز خواهد بود و چنانچه یک جزء از این اجزاء کم شود، نام این مجموعه نماز نخواهد بود.

پس:

اگر شما در جزئی از اجزاء یک ماهیّت مثل صلاة، شک کنید، فی المثل شک کنید که آیا سوره جزء نماز هست یا نه؟ به دنبال آن شک خواهید گفت که آیا بر مجموعه بدون این جزء مشکوک صلاة گفته می‌شود یا نه؟

به عبارت دیگر:

شک در جزئیت یک جزء برای نماز راجع است به اینکه آیا صلاة بدون آن جزء صلاة است یا نه؟

در این صورت است که خطاب مجمل شده و دست شما را از دلیل لفظی کوتاه می‌کند و باید از اصول عملیه استفاده کنید که یا احتیاط است، یا برائت بنا بر مبنائی که دارید.

* معنای قول به اعم چیست؟

اینست که: اجزاء بر دو دسته‌اند: ۱- رکنی ۲- غیر رکنی

۱- اجزاء رکنی اجزائی هستند که قوام ماهیّت به آنهاست، مثلا اجزاء رکنی نماز اجزائی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۳۱

هستند که در شکل‌گیری ماهیّت نماز مدخلیّت دارند، از جمله: نیّت- تکبیر، قیام، رکوع، سجود.

پس: واضع در هنگام وضع این مجموعه را لحاظ کرده، و لفظ صلاة را برای این قدر جامع وضع کرده است و لذا عنوان صلاة با انجام این اجزاء محقق می‌شود.

حال: اگر در جزئی از این اجزاء شک کنید که آیا فلان جزء مثلاـ نیت، رکنیت دارد یا نه؟ آیا مقوّم ماهیّت نماز هست یا نه؟ باز خطاب مجمل شده و جایی برای اجرای اصول لفظیه نمی‌باشد، بلکه باید به اصول عملیّه رجوع کرد.

۲- اجزاء غیر رکنی اجزائی هستند که در صدق الاسم دخالت ندارند یعنی مقوّم ماهیّت می‌باشند. از جمله قرائت، ذکر، تشهد، سلام، قنوت، اقامه و ...

به عبارت دیگر: اجزائی هستند که عنوان صلاة بدون آنها نیز محقق می‌شود.

حال: شکی که ممکن است در اینجا پیدا شود اینست که آیا فلان جزء از این اجزاء در صحت عمل دخیل است یا نه؟

می‌گوئیم:

۱- نسبت به آن دسته از اجزاء که از خارج دلیل بر اعتبارشان قائم است مثل، قرائت، ذکر، تشهد و ... صحّت عمل مقیّد به آنهاست.

۲- نسبت به آن دسته از اجزاء که دلیلی بر اعتبار آنها در دست نیست مثل سوره، قنوت، اقامه یا استعاذه، از اصالة الاطلاق و اصالة عدم التقیید استفاده کرده و دخیل بودن چنین جزء مشکوکی را در صحت نماز نفی می‌کنیم.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۳۲

متن التحقیق: أنّ ما ذکروه ثمرة للقولین: من وجوب الاحتیاط علی القول بوضع الألفاظ للصحیح، و عدمه علی القول بوضعها للأعمّ، محلّ نظر.

أمّا الأوّل، فلما عرفت: من أنّ غایة ما یلزم من القول بالوضع للصحیح کون هذه الألفاظ مجملة، و قد عرفت: أنّ المختار و المشهور فی المجمل المردّد بین الأقلّ و الأکثر عدم وجوب الاحتیاط.

و أمّا الثانی، فوجه النظر موقوف علی توضیح ما ذکروه من وجه ترتّب تلک الثمرة، أعنی عدم لزوم الاحتیاط علی القول بوضع اللفظ للأعمّ، و هو:

أنّه إذا قلنا بأنّ المعنی الموضوع له اللفظ هو الصحیح، کان کلّ جزء من أجزاء العبادة مقوّما لصدق حقیقة معنی لفظ «الصلاة»،

فالشکّ فی جزئیّة شـیء شکّ فی صدق الصـلاة، فلا إطلاق للفظ «الصـلاة» علی هذا القول بالنسبة إلی واجدة الأجزاء و فاقدة بعضها؛ لأنّ الفاقدة لیس بصلاة؛ فالشکّ فی کون المأتیّ به فاقدا أو واجدا شکّ فی کونها صلاة أو لیست بها.

و أمّـا إذا قلنا بأنّ الموضوع له هو القـدر المشترک بین الواجـدة لجمیع الأجزاء و الفاقـدة لبعضـها- نظیر «السـریر» الموضوع للأعمّ من جـامع أجزائه و من فاقـد بعضـها الغیر المقوّم لحقیقته بحیث لاـ یخـلّ فقـده بصـدق اسم «السـریر» علی الباقی- کان لفظ «الصـلاة» من الألفاظ المطلقة الصادقة علی الصحیحة و الفاسدة.

فإذا ارید بقوله: «أقیموا الصـلاة» فرد مشتمل علی جزء زائد علی مسمّی الصلاة کالصلاة مع السورة، کان ذلک تقییدا للمطلق، و هکذا إذا اریـد المشـتملة علی جزء آخر کالقیام، کان ذلک تقییـدا آخر للمطلق، فإرادة الصـلاة الجامعـة لجمیع الأجزاء یحتاج إلی تقییدات بعـدد الأجزاء الزائـدة علی ما یتوقّف علیها صدق مسـمّی الصـلاة، أمّا القدر الذی یتوقّف علیه صدق «الصـلاة»، فهو من مقوّمات معنی المطلق، لا من القیود المقسّمة له.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۳۳

و حینئذ: فإذا شکّ فی جزئیّة شـیء للصلاة، فإن شکّ فی کونه جزءا مقوّما لنفس المطلق فالشکّ فیه راجع إلی الشکّ فی صدق اسم «الصـلاة»، و لا یجوز فیه إجراء البراءة؛ لوجوب القطع بتحقّق مفهوم الصـلاة کما أشرنا إلیه فیما سبق، و لا إجراء أصالة إطلاق اللفظ و عدم تقییده؛ لأنّه فرع صدق المطلق علی الخالی من ذلک المشـکوک، فحکم هذا المشـکوک عند القائل بالأعمّ حکم جمیع الأجزاء عند القائل بالصحیح.

و أمّـا إن علم أنّه لیس من مقوّمـات حقیقـة الصـلاة، بـل هو علی تقـدیر اعتبـاره و کونه جزءا فی الواقع لیس إلّا من الأجزاء التی یقیّد معنی اللفظ بها؛ لکون اللفظ موضوعا للأعمّ من واجده و فاقده، فحینئذ فالشکّ فی اعتباره و جزئیّته راجع إلی الشکّ فی تقیید إطلاق الصلاة فی «أقیموا الصلاة» بهذا الشیء، بأن یراد منه مثلا: أقیموا الصلاة المشتملة علی جلسة الاستراحة.

و من المعلـوم: أنّ الشـکّ فی التقییـد یرجع فیه إلی أصالـة الإطلاـق و عـدم التقییـد، فیحکم بـأنّ مطلوب الآـمر غیر مقیّـد بوجود هـذا المشکوک، و بأنّ الامتثال یحصل بدونه، و أنّ هذا المشکوک غیر معتبر فی الامتثال، و هذا معنی نفی جزئیّته بمقتضی الإطلاق.

*** ترجمه

(تحقیق شیخ اعظم)

شیخ اعظم می‌فرماید:

تحقیـق نزد من اینست که: آن ثمره‌ای که برای قـولین ذکر نمودنـد، یعنی وجوب احتیـاط بنـاء علی وضع الالفـاظ للصـحیحة و عـدم وجوب احتیاط بناء علی وضع الألفاظ للاعمّ، هر دو محل نظر و اشکال است.

امّا ثمره اوّل محلّ اشکال است؛

بخاطر اینکه (از توضیحات ما) روشن شد: نهایت چیزی که از قول به وضع الفاظ برای صحیح لازم می‌آید: مجمل بودن این الفاظ و خطابات است.

- و روشن شد که آنچه مختار ماست و مشهور است، عدم وجوب احتیاط است در مجملی که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۳۴

مردّد میان اقلّ و اکثر است (چرا که اقلّ متیقّن و اکثر مشکوک به شک بدوی است).

و امّا ثمره دوّم:

وجه نظر در رابطه با اشتباه بودن این ثمره متوقّف است بر توضیح فرمایشات این حضرات به عنوان دلیل برای این ثمره که عدم لزوم

احتیاط است بنا بر قول به وضع لفظ برای اعم، و آن عبارتست از اینکه:

- اگر قائل شویم به اینکه لفظ صلاهٔ، وضع شده برای صلاهٔ صحیحه، هر جزئی از اجزاء عبادت مقوّم (و رکن) است برای صدق معنای حقیقی لفظ صلاهٔ.

پس شک در جزئیّت چیزی، بازگشتش به شکّ در صدق نماز است (که آیا اصلا نماز بدون سوره نماز است یا نه؟).

پس: بنا بر قول صحیحی‌ها، اطلاقی برای لفظ صلاهٔ نسبت به دارا بودن برخی اجزاء و فاقد بودن برخی دیگر از اجزاء، وجود ندارد. زیرا (نمازی که) فاقد (حتی یک جزء است)، نماز نیست.

پس شک در اینکه نماز انجام شده، فاقد اجزاء است یا واجد اجزاء (درحقیقت) شک است در اینکه اصلا این نماز، نماز هست یا نماز نیست.

- و امّا اگر قائل شویم به اینکه موضوع له لفظ قدر مشترک میان دارنده تمام اجزاء و فاقد برخی اجزاء است مثل سریر (یعنی تخت)، که وضع شده است برای اعم از تمام اجزاء و فاقد بعض اجزائی که مقوم درحقیقت تخت نیستند. به نحوی که فقدان آن جزء نسبت به بقیّه اجزاء خللی به صدق اسم وارد نکند، لفظ صلاهٔ از الفاظ مطلقه‌ای است که بر صحیحه و فاسده، صدق می‌کند.

پس اگر از این سخن حق تعالی که فرموده است: أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ،* فردی (از نماز) اراده شود که مشتمل بر جزء زائد است نسبت به مسمّی (و ماهیّت) صلاهٔ، مثل صلاهٔ با سوره، آن جزء زائد قیدی است برای ماهیّت نماز (و نه رکن)

و این چنین است اگر اراده شود فردی که مشتمل است بر جزئی دیگر مثل قیام، که آن جزء نیز قید دیگری است برای مطلق نماز.

پس اراده نمازی که جامع جمیع اجزاء است نیازمند قیدهائی است به تعداد اجزاء زائده بیش از آن اجزائی که صدق الاسم بر آنها متوقف است امّا آن تعداد اجزائی که صدق صلاهٔ بر آنها متوقف است، از مقوّمات معنای مطلق (و یا ماهیّت) نمازاند و نه از قیود مقسّ‌مه (زیرا قیود خارج از ماهیّت، مقسم‌اند، مثلا- ناطق مقوم ماهیت انسان است، لکن کاتب مقسّم انسان است به کاتب و غیر کاتب).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۳۵

در این صورت وقتی در جزئیّت شیئی برای نماز شک شود:

۱- اگر شک در اینست که آیا این جزء مقوّم برای ماهیّت مطلق است (و رکنیت دارد)، این شک برمی‌گردد به شک در صدق اسم صلاهٔ و لذا:

- نه اجرای برائت در چنین شکی (و یا جزئی)، به دلیل وجوب قطع به تحقّق مفهوم نماز، جایز است (چنانکه در مطالب قبل بدان اشاره کردیم) و نه اجرای اصالهٔ الاطلاق لفظ و نه اجرای اصالت عدم تقیید لفظ.

زیرا اصالهٔ الاطلاق، بنا بر خالی بودن صلاهٔ از آن جزء مشکوک، فرع صدق ماهیت مطلق است.

پس (از آنجا که صحیحی همه اجزاء را رکن می‌داند و اعمی برخی از اجزاء را) حکم این جزء مشکوک از نظر کسی که اعمّی است، حکم تمام اجزاء است از نظر کسی که صحیحی است.

۲- و امّا (اگر در جزئیّت شیئی شک بشود درحالی‌که) معلوم است که آن جزء از مقوّمات حقیقت و ماهیت صلاهٔ نیست، بلکه بنا بر فرض اعتبار و جزء بودنش، در واقع از آن اجزائی است که معنای لفظ (یا لفظ صلاهٔ) به آن مقیّد می‌شود (و داخل در ماهیت نیست)، زیرا لفظ صلاهٔ وضع شده است برای اعم از واجد و فاقد.

در این صورت:

شک در اعتبار و جزئیت آن برمی‌گردد به شک در تقیید مطلق صلاهٔ در اقیموا الصلاهٔ به این شیء (بدین معنا که آیا لفظ صلاهٔ مقیّد به این جزء یعنی سوره شده است یا نه؟) به اینکه اراده شود از آن اقامه نمازی که مشتمل بر جلسه استراحت است (و یا مشتمل

بر قنوت).

روشن است که در شک در تقیید (که مطلق قیدی دارد یا نه؟) رجوع می‌شود به اصالهٔ الاطلاق و اصالهٔ عدم تقیید.

پس: حکم می‌شود به اینکه مطلوب حق تعالی مقید نیست به وجود این جزء مشکوک یعنی قنوت و امثال آن.

- و حکم می‌شود به اینکه امتثال بدون این جزء نیز حاصل می‌شود.

- و حکم می‌شود به اینکه این جزء مشکوک در امتثال امر معتبر نیست.

این است معنای نفی جزئیّت (و برداشتن آن) به مقتضای اصالهٔ الاطلاق در سخن مرحوم بهبهانی (ره).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۳۶

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (التحقیق: انّ ما ذکروه ثمرهٔ للقولین ... الخ) چیست؟

اینست که: هیچ‌یک از دو نتیجه جناب بهبهانی درست نیست و ما به هر سه بخش کلام ایشان اعتراض داریم:

امّا بخش اوّل کلام شما: ما نیز مثل شما قبول داریم که بنا بر قول بالصحیح، هنگام شک در جزئیّت خطاب مجمل می‌شود و از قابلیّت تمسّک می‌افتد و باید به اصل عملی مراجعه نمود.

و لکن سؤال ما اینست که:

به چه دلیل می گوئید در اجمال الخطاب احتیاط واجب است و اکثر را بجا می‌آورید؟

- اگر مستند شما قانون اشتغال است که گفتیم در اقلّ و اکثر ما نسبت به اکثر از اوّل امر اشتغال یقینی نداشتیم.

- و اگر مستند شما اینست که مأمور به، عنوان صلاهٔ است و باید عملی انجام دهید که عنوان صلاهٔ برآن صدق کند، به شما می گوئیم، صدق اسم مهم نیست، بلکه باید کاری بکنید که مؤاخذه نشوید و این کار با انجام اقلّ حاصل می‌شود و امّا نسبت به اکثر عقلا و نقلا عقابی وجود ندارد، پس دلیلی بر وجوب احتیاط وجود ندارد.

به عبارت دیگر: از شما می‌پرسیم چرا در اجمال الخطاب اصالهٔ الاحتیاط جاری می کنید؟

شما پاسخ می‌دهید: چون ما تفصیلا می‌دانیم که مولی فرموده صلّ

می گوئیم: بله ما هم می‌دانیم که مولی تفصیلا فرموده: صلّ، و لکن این صل برای من مردّد شده است میان اقلّ و اکثر. اقلّی که قدر متیقن است و باید انجام شود و اکثری که مشکوک است و مجهول و آنچه که مجهول است و نامعلوم، رفع.

شما می گوئید: باید کاری کنیم که نام صلاهٔ بر عملمان صدق کند.

ما می گوئیم:

صحبت از نام‌گذاری نیست بلکه صحبت از طاعت است و معصیت و ثواب و عقاب چه اسم و عنوان صدق بکند یا صدق نکند.

بنابراین من باید به دنبال انجام تکلیفی باشم که برای من معیّن شده است و آن اقلّ است که قدر متیقّن است و لکن نسبت به اکثر که مشکوک به شک بدوی است برائت جاری می کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۳۷

* حاصل سخن جناب شیخ در اینجا چیست؟

اینست که: اگر شنیده‌اید که بنا بر قول بالصحیح، با وجود اینکه خطاب مجمل است احتیاط کرده و اکثر را انجام می‌دهند، یک مطلب مبنائی است از مرحوم بهبهانی؛

یعنی: بنای ایشان بر این بوده که اگر خطاب مجمل باشد باید احتیاط نمود، لکن ما این مبنا را چنانکه توضیح دادیم قبول نداریم.

و امّا بخش دوّم کلام شما:

ما نیز مثل شما قبول داریم که بنا بر قول به اعم اجزاء رکنیه مثل قول به صحیح مقوّم ماهیت‌اند.

و نیز قبول داریم که اگر در جزء رکنی شک کنیم، شک ما برمی‌گردد به صدق اسم و در نتیجه خطاب مجمل می‌شود. لکن باز همان سؤال پیش می‌آید که به چه دلیل با وجود اجمال خطاب، نسبت به اکثر احتیاطی شده آن را انجام می‌دهید؟

و الکلام الکلام.

و امّا بخش سوّم کلام شما:

شما گفتید: بنا بر قول به اعم هنگام شک در اجزاء غیر رکنیّه به اصالهٔ الاطلاق تمسّک می‌کنیم.

به عبارت دیگر: بناء علی الوضع للاعم، چنانچه در جزئی شک کنیم و احتمال رکنیّت در آن جزء ندهیم شک ما برمی‌گردد به اینکه آیا این خطاب مطلق یعنی: أقیموا الصلاهٔ مقیّد به قیدی شده است یا نه؟

می‌گوئیم: الاصل، الاطلاق، اصل اینست که خطاب مزبور مطلق است و مقیّد به این قید و یا سوره نیست.

ما در پاسخ به این بخش از کلام شما می‌گوئیم: این کلام شما نیز درست نبوده و نمی‌توانید در اینجا از اصول لفظیّه استفاده کنید.

زیرا تمسّک به اصالهٔ الاطلاق دارای شرایط و مقدّماتی است که از آنها به مقدّمات حکمت تعبیر می‌شود و یکی از این شرائط و مقدّمات اینست که:

این خطاب مطلقی که از مولی صادر شده است به کدام جهت نظر دارد.

فی المثل:

اگر کلب الصید، حیوانی را صید کرده با دندانهایش او را کشته و زخمی کند. طبق این شریفه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۳۸

که می‌فرماید: (کلوا) گوشت چنین حیوانی که کلب الصید شکار کرده حلال است، لکن این سؤال پیش می‌آید که پس تکلیف آن قسمتهائی که کلب گاز گرفته است چه می‌شود آیا پاک است یا نجس؟

پاسخ اینست که: باید آن را با آب تطهیر نمود و به عبارت دیگر آب کشید.

می‌گوئیم: ولی مولی بطور مطلق فرمود: کُلُوا ...* و دیگر نفرمود که محلّ گازگرفتگی را بشوئید یا نشوئید.

می‌گوئیم: آیه شریفه در مقام بیان یک جهت است و آن مزکّی بودن چنین حیوانی است یعنی که از میته محسوب نمی‌شود. امّا اینکه محلّ گازگرفتگی پاک است یا نجس آیا باید آن محلّ را شست یا نه؟ جهتی است که آیه شریفه با این جهت کاری ندارد. بلکه این جهت را باید از خطابات دیگری که توجّه به طهارت یا عدم طهارت شیء توجه دارند بدست آورد.

از کجا پیدا کنیم؟ از آنجا که فرموده: الکلب نجس، آنجا را که کلب گاز گرفته و زخمی کرده نجس است و هر متنجّسی را باید شست.

پس باید دید که خطاب مطلق در مقام بیان چه جهتی است:

یکی دیگر از این شرائط و مقدّمات اینست که:

باید دید مطلقی که از مولی صادر شده در مقام توضیح یعنی تمام المراد است به منظور امتثال و انجام عمل و یا در مقام اهمال؟

اگر در مقام توضیح و بیان تمام المراد باشد می‌توانید از اصالهٔ الاطلاق استفاده کنید و لکن اگر در مقام اهمال و اجمال‌گوئی و یا مقام بیان به منظور جعل و تشریع قانونی است که فعلا- مقام عمل و امتثال آن مطرح نیست، نمی‌توانید در آن از اطلاق کلام او استفاده کنید.

زیرا تأخیر بیان در چنین مواردی قبیح نیست چرا که تأخیر از وقت حاجت لازم می‌آید تا اینکه قبیح باشد. شما در مسیر خود به

محلّ کار به دکتر محلّ خود که آشنای شماست برخورد می‌کنید پس از سلام و احوالپرسی، عرض حال کرده او در جواب به شما می‌گوید باید دارو مصرف کنی.

آیا شما به خود اجازه می‌دهید به داروخانه مراجعه کرده و به بهانه اینکه داروئی را که دلتان می‌خواهد گرفته بخورید؟

قطعا دکتر داروخانه به شما می‌گوید دکتر در وسط راه نمی‌توانسته داروی مورد نظر را تجویز کند و در مقام اهمال‌گوئی بوده تا شما نسبت به بیماریتان مسامحه نکنید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۳۹

به عبارت دیگر: سخن طبیب در مقام بیان اصل تجویز استعمال و مصرف دارو بوده است و نه در مقام بیان جزئیات.

بلکه یا جزئیات را قبلا- بیان کرده و اکنون بر مصرف آن تأکید ورزیده و یا منظورش این بوده که بعدا به مطب او رفته پس از معاینات لازمه برای شما نوع دارو را تجویز کند.

بله، اگر در نسخه نوشت انار بخور و لکن ننوشت که ترش باشد یا شیرین، شما حق دارید به دلیل اطلاق کلام، از هر اناری استفاده کنی.

زیرا: دکتر در مقام توضیح آن دستور را نوشته است، اگر لازم بود بنویسید چه نوع اناری باشد، می‌نوشت و حال آنکه ننوشته است.

و یا فی المثل:

اگر پدر شما به شما بگوید: فردا باید جهت انجام فلان کار به سفر بروی آیا عقل شما به شما اجازه می‌دهد که به اطلاق کلام مولی تمسّک کرده و به هرجا و جهت کاری که معلوم نیست و خودتان مایل هستید اقدام به مسافرت کنی؟ قطعا این چنین نیست.

* سر مطلب چیست؟

سر مطلب اینست که: متکلّم فعلا- در مقام بیان تمام مراد به منظور عمل نیست و لذا تمام جزئیات کار را بیان یعنی تشریح نکرده است.

* حاصل و نتیجه مطلب چیست؟

اینست که خطابات وارده در قرآن نسبت به عموم عبادات که از مخترعات شارع هستند از همین قبیل‌اند.

یعنی: در مقام بیان اصل تشریع صلاهٔ و حج و زکات و ... می‌باشند و نه در مقام بیان به منظور عمل.

و لذا: جزئیات ماهیّت مجعوله را پیامبر اسلام صلّی اللّه علیه و آله یا قبل از نزول و یا بعد از نزول این قوانین تشریح نموده است.

فی المثل: خدای تعالی فرموده است: أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ،* آیا این کلام مطلق است؟

قطعا نه، این کلام مجمل است و لکن پیامبر اسلام جزئیّات آن را پیشاپیش تبیین فرموده است.

کجا تبیین فرموده؟ آنجا که فرموده: صلّوا کما رأیتمونی اصلّی و لذا آیه شریفه أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ* اشاره دارد به این عمل معهود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۴۰

و یا فی المثل:

خدای تعالی فرموده: وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ ... و لکن متعرض جزئیات آن نشده است، بلکه پیامبر اسلام صلّی اللّه علیه و آله جزئیات مربوط به حج را عملا به مسلمانان آموخته و فرموده:

خذوا عنّی مناسککم.

خلاصه اینکه: این پیامبر صلّی اللّه علیه و آله و ائمه اطهار هستند که با بیانات خویش به تفسیر این مجملات پرداخته‌اند.

حال جناب بهبهانی با توجه به این محاسبات چه جای تمسّک به اصالهٔ الاطلاق است؟ و چه اطلاقی در کار است؟

پس:

- بنا بر قول به اعم، حتّی نسبت به اجزاء غیر رکنیّه هم جای تمسّک به اصالة الاطلاق نیست، و لذا دست ما در چنین مواردی از دلیل لفظی کوتاه است و نوبت به اصول عملیّه می‌رسد.

بنابراین:

از آنجا که اگر دار الامر بین الاقلّ و الاکثر، اقلّ متیقّن بوده و اکثر مشکوک و چنانکه گفته شد در مشکوک برائت جاری می‌شود چه اعمّی باشید چه صحیحی، چه خطاب را مجمل بگیرد چه مطلق، تفاوتی نمی‌کند.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۴۱

متن نعم، هنا توهّم نظیر ما ذکرناه سابقا من الخلط بین المفهوم و المصداق، و هو توهّم:

أنّه إذا قام الإجماع بل الضرورة على أنّ الشارع لا یأمر بالفاسدة؛ لأنّ الفاسد ما خالف المأمور به، فکیف یکون مأمورا به؟ فقد ثبت تقیید الصلاة دفعة واحدة بکونها صحیحة جامعة لجمیع الأجزاء، فکلّما شکّ فی جزئیّة شیء کان راجعا إلى الشکّ فی تحقّق العنوان المقیّد المأمور به، فیجب الاحتیاط لیقطع بتحقّق ذلک العنوان على تقیّده لأنّه کما یجب القطع بحصول نفس العنوان و هو الصلاة، فلا بدّ من إتیان کلّ ما یحتمل دخله فی تحقّقها کما أشرنا إلیه[۱۹۳]، کذلک یجب القطع بتحصیل القید[۱۹۴] المعلوم الذی قیّد به العنوان، کما لو قال:

«أعتق مملوکا مؤمنا» فإنّه یجب القطع بحصول الإیمان، کالقطع[۱۹۵] بکونه مملوکا.

و دفعه یظهر ممّا ذکرناه: من أنّ الصلاة لم تقیّد بمفهوم «الصحیحة» و هو الجامع لجمیع الأجزاء، و إنّما قیّدت بما علم من الأدلّة الخارجیّة اعتباره، فالعلم بعدم إرادة «الفاسدة» یراد به العلم بعدم إرادة هذه المصادیق الفاقدة للامور التی دلّ الدلیل على تقیید الصلاة بها، لا أنّ مفهوم «الفاسدة» خرج عن المطلق و بقی مفهوم «الصحیحة»، فکلّما شکّ فی صدق «الصحیحة» و «الفاسدة» وجب الرجوع إلى الاحتیاط لإحراز مفهوم «الصحیحة».

و هذه المغالطة جاریة فی جمیع المطلقات، بأن یقال: إنّ المراد بالمأمور به فی قوله: «اعتق رقبة» لیس إلّا الجامع لشروط الصحّة؛ لأنّ الفاقد للشرط[۱۹۶] غیر مراد قطعا، فکلّما شکّ فی شرطیّة شیء کان شکّا فی تحقّق العنوان الجامع للشرائط، فیجب الاحتیاط للقطع بإحرازه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۴۲

و بالجملة: فاندفاع هذا التوهّم غیر خفیّ بأدنى التفات، فلنرجع إلى المقصود، و نقول:

إذا عرفت أنّ ألفاظ العبادات على القول بوضعها للأعمّ کغیرها من المطلقات، کان لها حکمها، و من المعلوم أنّ المطلق لیس یجوز دائما التمسّک بإطلاقه، بل له شروط، کأن لا یکون واردا فی مقام حکم القضیّة المهملة بحیث لا یکون المقام مقام بیان؛ أ لا ترى: أنّه لو راجع المریض الطبیب فقال له فی غیر وقت الحاجة: «لا بدّ لک من شرب الدواء أو المسهل»، فهل یجوز للمریض أن یأخذ بإطلاق الدواء و المسهل؟ و کذا لو قال المولى لعبده: «یجب علیک المسافرة غدا».

*** ترجمه

(دلیل پنجم قائلین به اصالة الاحتیاط در جزء مشکوک)

بله، در اینجا نیز توهّمی نظیر آن توهّمی که سابقا در خلط میان مفهوم و مقصود ذکر کردیم وجود دارد و آن این توهّم است که: وقتی اجماع و بلکه ضرورت دین اقامه شده است بر اینکه شارع مقدّس امر به عمل فاسد نمی‌کند، زیرا عمل فاسدی که مخالف با مأمور به است نمی‌تواند مأمور به باشد، در نتیجه تقیید صلاة به صحیح بودن و جامع جمیع اجزاء و شرایط بودن در هنگام جعل آن

ثابت می‌شود.

پس: هرگاه در جزئیت چیزی (مثلا سوره) شک شود این شک راجع است به شک در تحقّق ماهیّت مقیّدی که مأمور به واقع شده است. و لذا احتیاط در چنین موردی واجب است تا قطع حاصل شود به تحقق آن عنوان بنا بر تقییدش

زیرا: همان‌طور که قطع به حصول خود عنوان و ماهیت این صلاة بما هی صلاة واجب است، و در نتیجه:

باید هر جزئی را که (محتمل الرکتیه بوده) و دخالتش در تحقق آن ماهیت محتمل است، انجام شود، که بدان اشاره کردیم.

همین‌طور هم قطع به تحصیل قیدی که معلوم است و عنوان و ماهیت صلاة به آن مقید شود، واجب است.

چنانکه اگر (مولی) بگوید: اعتق مملوکا مؤمنا، قطع به حصول ایمان او واجب است، همان‌طور که قطع به حصول مملوک بودن او واجب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۴۳

(دفع توهم مزبور)

و دفع این توهم از آنچه ما ذکر نمودیم آشکار می‌شود و آن این بود که:

مفهوم صلات مقیّد به مفهوم صحت نشده و حال آنکه (در خارج) عمل تام الاجزاء و الشرائط است. بلکه مقیّد شده است به اموری که از ادله خارجیّه اعتبار آنها دانسته می‌شود (مثل: ذکر، قرائت، تشهد، سلام و ...).

پس از علم به عدم اراده عبادت فاسده، علم به عدم اراده این مصادیقی است که فاقد اموری هستند که دلیل خارجی بر تقیید صلاة بر آنها دلالت داشته (و قید صحت صلاة هستند)، نه اینکه مفهوم عبادت فاسده از مفهوم مطلق خارج شده و مفهوم صحیحه در آن باقی بماند (یعنی ماهیت بما هی ماهیت مقید به فساد و یا صحت نیست).

پس هرگاه در صدق صحیحه بودن و یا فاسده بودن صلاة شک شود، رجوع به اصالة الاحتیاط جهت احراز مفهوم صحت واجب می‌شود.

و این مغالطه در تمام مطلقات (قرآنی) جاری است به اینکه گفته شود: مراد از مأمور به در این سخن مولی که فرموده: اعتق رقبة، چیزی نیست جز جامع شروط صحت بودن.

زیرا ماهیت فاقد این شروط قطعا مراد مولی نیست، پس هرگاه در شرط بودن چیزی شک شود، درحقیقت شک کردن در تحقق عنوان ماهیت است که آیا جامع شرایط هست یا نه؟

پس: در چنین موردی جهت حصول قطع به احراز آن (عنوان مأمور به) احتیاط واجب می‌شود.

بطور خلاصه:

دفع این توهّم با اندکی توجّه آشکار است، بنابراین بازمی‌گردیم به اصل بحث و می‌گوئیم:

وقتی معلوم شد که الفاظ عبادات بنا بر قول به اعم همچون سایر مطلقات بوده و خود دارای حکم مخصوص به خود هستند، و معلوم شد که تمسّک به اطلاق مطلق در هر صورتی جایز نیست بلکه دارای شروط و مقدّماتی است.

مثل آنجائی که خطاب در مقام اهمال‌گوئی و اجمال است به نحوی که این مقام مقام بیان (تشریح و توضیح) نمی‌باشد.

فی المثل: اگر فلان بیمار در وقت غیر مناسب (مثلا خیابان) به طبیب رجوع کند و طبیب به او بگوید تو باید دارو یا مسهل مصرف کنی، آیا برای بیمار جایز است که با تمسّک به اطلاق کلام طبیب دارو و یا مسهل گرفته مصرف کند؟ این‌چنین است اگر مولی به عبدش بگوید: یجب علیک المسافرة غدا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۴۴

متن و بالجملة: فحيث لا يقبح من المتكلّم ذكر اللفظ المجمل- لعدم كونه إلّا فى مقام هذا المقدار من البيان- لا يجوز[۱۹۷] أن يدفع القيود المحتملة بالأصل؛ لأنّ جريان الأصل لا يثبت الإطلاق و عدم إرادة المقيّد[۱۹۸] إلّا بضميمة: أنّه إذا فرض- و لو بحكم الأصل- عدم ذكر القيد، وجب إرادة الأعمّ من المقيّد؛ و إلّا قبح التكليف؛ لعدم البيان، فإذا فرض العلم بعدم كونه فى مقام البيان لم يقبح الإخلال بذكر القيد مع إرادته فى الواقع.

و الذى يقتضيه التدبّر فى جميع المطلقات الواردة فى الكتاب فى مقام الأمر بالعبادة: كونها فى غير مقام بيان كيفيّة العبادة[۱۹۹]؛ فإنّ قوله تعالى: أَقِيمُوا الصَّلاةَ*[۲۰۰] إنّما هو فى مقام بيان تأكيد الأمر بالصلاة و المحافظة عليها، نظير قوله: «من ترك الصلاة فهو كذا و كذا»[۲۰۱]، و «أنّ صلاة فريضة خير من عشرين أو ألف حجّة»[۲۰۲]، نظير تأكيد الطبيب على المريض فى شرب الدواء، إمّا قبل بيانه له حتّى يكون إشارة إلى ما يفصّله له حين العمل، و إمّا بعد البيان له حتّى يكون إشارة إلى المعهود المبيّن له فى غير هذا الخطاب و الأوامر الواردة بالعبادات فيه- كالصلاة و الصوم و الحجّ- كلّها على أحد الوجهين، و الغالب فيها الثانى.

و قد ذكر موانع اخر لسقوط إطلاقات العبادات عن قابليّة التمسّك فيها بأصالة الإطلاق و عدم التقييد، لكنّها قابلة للدفع أو غير مطّردة فى جميع المقامات، و عمدة الموهن لها ما ذكرناه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۴۵

فحينئذ: إذا شكّ فى جزئيّة شىء لعبادة، لم يكن هنا[۲۰۳] ما يثبت به عدم الجزئيّة من أصالة عدم التقييد، بل الحكم هنا هو الحكم على مذهب القائل بالوضع للصحيح فى رجوعه إلى وجوب الاحتياط أو إلى أصالة البراءة، على الخلاف فى المسألة.

فالذى ينبغى أن يقال فى ثمرة الخلاف بين الصحيحى و الأعمّى: هو لزوم الإجمال على القول بالصحيح، و حكم المجمل[۲۰۴] مبنىّ على الخلاف فى وجوب الاحتياط أو جريان أصالة البراءة، و إمكان البيان و الحكم بعدم الجزئيّة- لأصالة عدم التقييد- على القول بالأعمّ، فافهم.

*** ترجمه

(حاصل مطلب)

بطور خلاصه:

از آنجا که ذکر لفظ مجمل از جانب متکلّم به دلیل اینکه جز این مقدار از بیان در اینجا نیاز نمی‌باشد (و مولی در مقام جعل و تشریع قانون است) دفع قیدهای محتمله برای مطلق به واسطه جریان اصل، جایز نیست.

زیرا: اصل نه اثبات اطلاق می‌کند و نه اثبات عدم اراده مقیّد را مگر به ضمیمه اینکه اگر عدم ذکر قید و لو به حکم اصل واجب باشد، اراده اعمّ از مقیّد هم واجب است وگرنه تکلیف به دلیل عدم بیان قبیح است.

و اگر علم به عدم ذکر آن در این مقام واجب باشد، اخلال به ذکر آن قید با وجود اراده‌اش در واقع قبیح نیست.

و آنچه را که تدبّر در تمام مطلقات وارده در کتاب در مقام امر به عبادت اقتضاء می‌کند اینست که: این مطلقات در مقام بیان کیفیّت عبادت نیستند بلکه در مقام بیان اصل تشریع‌اند.

پس این سخن خدای تعالی که می‌فرماید: أَقِيمُوا الصَّلاةَ* تنها در مقام بیان تأکید در امر به صلاة و محافظت بر آن است، مثل این سخن او جلّ جلاله که می‌فرماید کسی که نماز را ترک

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۴۶

کند، چنین و چنان می‌شود و اینکه نماز واجبی است که بهتر است از بیست و یا هزار ...

نظیر تأکید طبیب بر مریض در نوشیدن دارو، لکن یا قبل از بیان جزئیات است تا اشاره‌ای باشد به آنچه که حین العمل و پس از

مراجعه به مطب برای او تفصیل می‌دهد و یا پس از بیان جزئیات است که قبلا در نسخه برای او آورده لکن بدان عمل نکرده و اکنون تأکید دارد که بدان عمل نماید.

و لذا:

اوامر وارد شده بر عبادات در قرآن مثل صلاهٔ، صوم، حجّ و ... تمامشان بر یکی از این دو وجه‌اند (یعنی تمامشان از خطابات مطلقه مهمله هستند که تشریح و توضیح جزئیاتشان یا قبل از نزول به واسطه پیامبر انجام شده و یا پس از نزولشان) که اغلب در این خطابات آن دوّمی است (که بیان جزئیاتشان توسط رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله قبل از نزولشان انجام گرفته است).

گاهی موانع دیگری جهت سقوط اطلاقات عبادات از قابلیّت استفاده به واسطه (اجرای) اصالهٔ الاطلاق و اصالهٔ عدم التقید، ذکر شده است لکن این موانع یا قابل دفع‌اند (مثل ادعای انصراف در خطابات قرآنی) و یا غیر شایع در تمام مقامات (و غیر مربوط به همه مطلقات) است (مثل ادّعای تخصیص اکثر در خطابات قرآنی).

و (امّا) عمده‌ترین عیب برای مطلقات کتاب همان عیبی است که ما ذکر کردیم (که اطلاقات قرآن در مقام اهمال گوئی بوده و نه در مقام بیان و تشریح).

بنابراین:

وقتی در جزئیّت جزئی (مثل سوره) برای عبادت (یعنی نماز) شک شود، در اینجا اصالهٔ الاطلاق و یا اصالهٔ عدم تقیید وجود ندارد تا عدم این جزئیّت به واسطه آن ثابت شود، بلکه حکم در اینجا همان حکم بر مذهب قائل به وضع برای صحیح است در رجوعش به وجوب الاحتیاط یا به اصالهٔ البراءهٔ بنا بر اختلافی که در این مسئله وجود دارد.

پس مطلبی که شایسته است در مورد ثمره اختلاف میان صحیحی و اعمی گفته شود:

همان لزوم اجمال خطاب است بنا بر قول بالصحیح و حکم (چنین مجملی) مبتنی است بر اختلاف (حضرات) در وجوب احتیاط یا جریان برائت.

و أمّا امکان (بودن) بیان و حکم به عدم جزئیّت (سوره) به دلیل اصالهٔ الاطلاق بنا بر قول اعمی (که بهبهانی (ره) است) وجود دارد. پس بفهم (که صرف امکان هم نتیجه نمی‌دهد.)

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۴۷

نکته:

* مقدّمهٔ بفرمائید موضوع بحث را چگونه باید مطرح کرد تا متوجّه شویم کدام بحث تشکیل‌دهنده مسئله اولی و کدام شکل‌دهنده مسئله ثانیه، و کدام می‌شود مسئله ثالثه و کدام یک از محل بحث خارج است؟

طرح ساده مسائل چهارگانه مورد بحث و نحوه شکل گیری هرکدام به شکل زیر است:

الف: یک وقت شارع مقدّس فرموده: أقیموا الصلاهٔ، لکن:

۱- این أقیموا الصلاهٔ خطاب مطلقی نیست که قابل استفاده یعنی تمسّک باشد.

۲- خبرین متعارضین نیز وجود دارد یکی از خبرین می گوید سوره جزء نماز بوده آوردنش واجب است، خبر دیگر می گوید جزء نماز نبوده و واجب نیست.

۳- علماء نیز در اینکه سوره جزء نماز است یا نه اختلاف‌نظر دارند.

این صورت مربوط به فقدان نصّ یا مسئله اوّل است.

ب: یک وقت شارع مقدّس فرموده أقیموا الصلاة لکن:

۱- قائل هستیم به اینکه لفظ صلاة وضع شده است للصحیح.

۲- احتمال می‌دهیم که جزء مشکوک مثلا سوره رکنیّت داشته باشد.

۳- نصف امت گفته‌اند سوره در نماز واجب است و نصف دیگر گفته‌اند لیس بواجب.

این صورت مربوط می‌شود به اجمال نصّ یا مسئله دوم.

ج: یک وقت شارع فرموده: أقیموا الصلاة، لکن:

۱- ما قائل هستیم به اینکه الصلاة وضع شده برای نماز صحیح

۲- احتمال می‌دهیم که مشکوک ما رکنیت داشته باشد.

۳- قائل هستیم به اینکه أقیموا الصلاة در مقام بیان صادر نشده.

۴- یکی از دو خبر متعارضی که در این رابطه وجود دارد می‌گوید سوره واجب است خبر دیگر می‌گوید: واجب نیست.

این صورت مربوط می‌شود به تعارض نصین یعنی مسأله سوّم.

د: یک وقت شارع فرموده: أقیموا الصلاة لکن:

۱- ما قائل هستیم به اینکه لفظ صلاة وضع شده است للاعم

۲- احتمال می‌دهیم که جزء مشکوک نیز رکنیت نداشته باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۴۸

۳- أقیموا الصلاة در مقام بیان صادر شده است.

۴- ما شک داریم که آیا سوره جزء نماز هست یا نه؟ چه شک ما بخاطر تعارض نصین باشد و چه بخاطر اختلاف امت علی القولین باشد.

این صورت خارج از محلّ بحث ماست که همان مسأله چهارم است.

چرا؟ زیرا: وقتی که ما در این مسئله خطاب معتبر داریم، بحث مربوط می‌شود به بحثهای مربوط به ظن که پس از مسئله قطع خواندیم، و در آنجا گفتیم که وقتی خطاب معتبر موجود است شما هرگونه که شک کنید باید رجوع کنید به آن اطلاق معتبر.

* حاصل و نتیجه این صورت‌بندی شما چه می‌شود؟

معلوم می‌شود جناب بهبهانی (ره) که فرمود:

اگر ما قائل شویم که وضع الفاظ عبادات للاعم است، خطابات می‌شوند مطلق و لذا هنگام شک در جزئیت یک جزء برای نماز باید به اصالة الاطلاق تمسک کنیم، فرضی است که خارج از محلّ بحث و کلام ماست.

چرا؟ زیرا: به نظر ایشان مسئله نه جای برائت است و نه جای احتیاط، بلکه جای تمسّک به اصالة الاطلاق است.

***

تشریح المسائل

* با توجّه به آنچه در خلاصه مطلب خواهد آمد مراد از (نعم، هنا توهّم نظیر ما ذکرناه سابقا ... الخ) چیست؟

درحقیقت اشاره‌ای است به دلیل پنجم قائلین به اصالة الاحتیاط در جزء مشکوک مبنی بر اینکه:

بنا بر قول به اعم، حتی نسبت به اجزاء غیر رکنیّه نیز عند الشک باید احتیاط کرده و اکثر را اتیان کنیم. گرچه لفظ صلاة وضع شده است برای آن ماهیّت معیّنی که بدون این جزء مشکوک هم محقّق و محرز است.

چرا؟ زیرا: برخی از اجزاء غیر رکنیه از جمله سوره قید صحت صلات‌اند و فقدان هریک می‌تواند موجب فساد و یا بطلان نماز شود. و حال آنکه اجماع و بلکه ضرورت دین بر این

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۴۹

مبناست که مولای حکیم امر به عمل فاسد نمی‌کند.

حال با توجه به این مقدّمه می‌گوئیم:

اگرچه عنوان صلاة که علی الظاهر مطلق است مأمور به است و لکن در باطن و نیز در عمل، مقیّد به قید صحیح بودن است و لذا وقتی این عنوان متعلّق امر است می‌گوئیم:

- عنوان مأمور به از نظر معنا و مفهوم کاملا مبیّن و روشن است چرا که صلاة صحیح صلاتی است که جامع جمیع اجزاء و شرائط باشد.

لکن: شک ما در مصداق این عنوان است بدین معنا که آیا محصّل و محقّق این عنوان، عمل نه‌جزئی است و یا ده‌جزئی؟

- و شما خود قبول دارید که عند الشک در محصّل و محقّق عنوان باید احتیاط نمود مثل اینکه: مولی فرمود: اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ، که باید قید ایمان را نیز احراز نمود و مجرّد عتق رقبه کافی نیست.

* مراد از (و دفعه یظهر ممّا ذکرناه: من انّ الصلاهٔ لم تقید ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است به توهم مذکور و دفع آن به اینکه:

این خلط و اشتباه مفهوم با مصداق است، چرا که عنوان صلاهٔ مقیّد، به مفهوم صحیحه نمی‌باشد.

به عبارت دیگر: بنا بر قول به اعم، صلاهٔ اتحاد مفهومی با صلاهٔ صحیحه ندارد تا شما بگوئید تنها صلاهٔ صحیحه، صلاهٔ است و صلاهٔ فاسده صلاهٔ نیست بلکه صلاهٔ با صلاهٔ صحیحه اتحاد مصداقی دارند و مصداقا در خارج یکی هستند.

به عبارت دیگر: عملی که در خارج تام الاجزاء و الشرائط است مصداقی از مصادیق صلاهٔ صحیح است.

پس: صلاهٔ مفهوما مقیّد به صحیح بودن نیست، بلکه مقیّد به اموری است که اعتبارشان به واسطه ادلّه خارجیه ثابت شده است، مثل: ذکر، قرائت، تشهد، سلام و ...

حال سخن ما اینست که:

صلاتی که فاقد این‌گونه قیود است مطلوب مولی نیست و لکن صلاهٔ هست و لذا: اگر ما شک کنیم در اینکه نمازمان صحیح است یا فاسد، باید احتیاط کنیم بخاطر احراز مفهوم صحیحه.

* پس مراد از (و هذه المغالطهٔ جاریهٔ فی جمیع المطلقات بان یقال: انّ المراد ...) چیست؟

اینست که: این‌گونه مغالطات و خلطها میان مفاهیم و مصادیق در تمام مطلقات قابل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۵۰

پیش‌بینی است، یعنی ممکن است کسی بگوید:

مولی فرموده: اعتق رقبهٔ، و مراد واقعی او رقبه‌ای است که جامع شرائط باشد، چرا که فاقد شرائط و خصوصیات نمی‌تواند مراد او باشد.

بنابراین: هرجا که شک ما در شرطیّت و جزئیت چیزی برای مأمور به بود، این شک برمی‌گردد به شک در اینکه آیا آن مأمور به و یا عنوان جامع همه اجزاء و شرائط حاصل می‌شود یا نه؟

پس: باید احتیاط کرده جزء مشکوک را نیز بجا آوریم تا عنوان مأمور به برای ما احراز شود.

* مراد از (و بالجملهٔ: فاندفاع هذا التوهم غیر خفیّ بادنی التفات ...) چیست؟

شیخ می‌فرماید دفع چنین توهّماتی به اینست که: شما میان مفهوم و مصداق خلط نموده‌ای.

زیرا: مفهوم صحیح قید مأمور به نیست، قید مأمور به اموری از قبیل: ایمان، عدالت و ...

می‌باشد، و لذا:

اگر دلیل خارجی بر اعتبار این امور باشد و عند الشک نفس مأمور به مجمل شود محل جریان برائت است و الّا اگر سخن شما را بپذیریم باب تمسّک به اطلاقات مسدود می‌شود و کسی ملتزم به این مطلب نیست.

و لذا به اصل بحث و مقصود از آن برگشته می گوئیم:

- روشن است که الفاظ عبادات بنا بر قول به اعم، مثل سایر مطلقات دارای حکم مخصوص به خود است.

- و روشن است که تمسّک به اطلاق مطلق دارای شروط و مقدماتی است که از آنها به مقدمات حکمت تعبیر می‌شود.

یکی از این مقدمات اینست که: مولی به منظور امتثال و انجام عمل در مقام بیان تمام المراد باشد تا بشود در مقام شک در قید زائد به اطلاق کلام او تمسّک کنیم.

و لذا اگر مولی در مقام اهمال گوئی و یا در مقام بیان لکن به منظور جعل و تشریع قانون باشد که فعلا مقام عمل و امتثال آن مطرح نیست، نمی‌توان از اطلاق کلام استفاده نمود. چرا که در چنین مواردی تأخیر بیان قبیح نمی‌باشد، زیرا تأخیر از وقت حاجت لازم نمی آید.

فی المثل: اگر شما به عنوان یک بیمار در مسیر خود به خانه به آقای پزشک عرض حال کنید، ممکن است او در مقام اصل تجویز دارو و اینکه شما در مراجعه به پزشک مسامحه نکنید به شما بگوید که باید دارو مصرف کنی.

آیا شما می‌توانید از این اطلاق استفاده کرده و هر داروئی به هر اندازه‌ای و از هرجائی تهیه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۵۱

کرده و استفاده کنید؟

قطعا عقل چنین حکمی ندارد و نمی گوید که دکتر بیان جزئیات نموده است خیر، یا قبلا جزئیات را بصورت نسخه داده و شما عمل نکردید و اکنون تأکید بر مصرف آن دارد و یا اینکه به شما می‌فهماند که باید به مطب آمده پس از عرض حال و آزمایشات لازمه نسخه گرفته، دارو را طبق دستور مصرف کنید.

پس: سخن پزشک در مقام بیان اصل تجویز و مصرف دارو است و نه توضیح و تشریح جزئیات آن.

سرّ این مطلب چنانکه در مباحث قبلی هم عنوان شد اینست که: متکلّم فعلا- در مقام بیان تمام مراد به منظور عمل نبوده و جزئیات خطاب را تشریح نکرده است.

* نتیجه و حاصل این بحث چیست؟

با حفظ مطالب فوق اینست که: خطابات وارده قرآن نسبت به عموم عبادات که از مخترعات شارع هستند از این قبیل‌اند.

یعنی: در مقام بیان اصل تشریع و جعل صلاهٔ، صوم، حج و ... می‌باشند و نه در مقام بیان به منظور عمل.

و لذا: جزئیات مربوط به هر مسأله‌ای یا قبل از نزول این قوانین به وسیله پیامبر اسلام صلّی اللّه علیه و آله بیان شده و یا پس از نزول آنها.

فی المثل قرآن فرموده: أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ*

۱- این کلام، کلامی است مجمل و نه مطلق، چرا که مولی در مقام بیان جزئیات نبوده، بلکه در مقام اهمال گوئی است.

۲- جزئیات این کلام قبل از نزول و در آنجا که می‌فرمود: صلّوا کما رأیتمونی اصلّی بیان گردیده است.

و یا فی المثل قرآن فرموده: وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ ...

۱- این خطاب خطابی است مجمل و نه مطلق، چرا که دارای جزئیاتی است که در این خطاب متعرّض آنها نشده است.

۲- جزئیات این خطاب را پیامبر صلّی اللّه علیه و آله در آنجا که می‌فرمود: خذوا عنّی مناسککم، به مردم آموخت.

حال: جناب بهبهانی با این محاسبات چه جایی برای تمسّک به اصالهٔ الاطلاق وجود دارد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۵۲

اصلا کدام اطلاق؟

به عبارت دیگر: شما اوّل ثابت کنید که این خطابات مطلق هستند، سپس حکم مورد نظرتان را برای آن بار کنید.

پس: بنا بر قول به اعمّ نیز، حتی نسبت به اجزاء غیر رکنیه هم می‌توانید به اصالهٔ الاطلاق تمسّک کنید.

در نتیجه: دست ما و شما از دلیل لفظی کوتاه است و نوبت به اصول عملیه می‌رسد و همان مطلبی مطرح می‌شود که گفته شد احتیاطی به اصالهٔ الاحتیاط و برائتی به اصالهٔ البراءهٔ تمسّک می کند.

زیرا: کلّ یعمل علی شاکلته.

* پس مراد از (و قد ذکر موانع اخر لسقوط اطلاقات العبادات ...) چیست؟

اینست که: برخی از حضرات برای ردّ اصالهٔ الطلاق و ابطال آن در کلام جناب بهبهانی از طرقی وارد شده و مطالبی را مطرح کرده‌اند که خود ایراد بر خطابات قرآنی است و از جمله این اشکالات:

۱- انصراف اطلاقات به اکمل الافراد یعنی عبادت صحیحه می‌باشد که این انصراف خود مانع از تمسّک به اطلاق است.

۲- تخصیص کثیر خطابات قرآنی است که آنها را از ظهورشان انداخته و دیگر قابلیت تمسّک ندارند.

پس: در خطابات قرآنی جایی برای اجرای تمسّک به اطلاق وجود ندارد. جناب شیخ می‌فرماید: این اشکالات:

۱- یا قابل پاسخ‌اند مثل اشکال انصراف که منشأ آن یا غلبه وجود و یا غلبه استعمال است که هر دو باطل است.

۲- یا اینکه کلیّت نداشته و به درد همه عمومات و مطلقات نمی‌خورد مثل اشکال تخصیص اکثر، که درحقیقت باید گفت تقیید اکثر و تقیید اکثر چنانکه قبلا گفته شد کلام را از ظهورش نمی‌اندازد.

منتهی بدانید بهترین پاسخ به اطلاقات مورد ادّعای جناب بهبهانی همان پاسخی است که ما دادیم.

* پس مراد از (فالذی ینبغی ان یقال فی ثمرهٔ الخلاف بین الصحیحی و الاعمیّ: ...) چیست؟

درحقیقت پاسخ به یک سؤال مقدّر است مبنی بر اینکه جناب شیخ آیا این بحث طولانی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۵۳

صحیح و اعم در اینجا هیچ ثمره‌ای ندارد؟

و لذا شیخ می‌فرماید: چرا فی الجملهٔ ثمره‌ای دارد و آن عبارتست از اینکه:

۱- بنا بر قول به صحیح قطعا خطابات مجمل شده و از قابلیت تمسّک می‌افتد.

۲- لکن بنا بر قول به اعم، نسبت به اجزاء غیر رکنیه امکان تمسّک به اطلاق هست و اگر کسی چنین ادعائی بکند خیلی بی‌راهه نرفته است.

امّا در پایان می‌فرماید: افهم.

این خطاب شیخ اشاره دارد به اینکه صرف امکان کافی نبوده و به درد اصولی و فقیه نمی‌خورد و باید وقوع آن ثابت شود که آن‌هم ثابت نشده.

و لذا: این ثمره هم چندان مفید و مؤثر نیست.

***

تلخیص المطالب

* حاصل و خلاصه تقریر جناب بهبهانی و نتیجه‌گیری او از اول تا به اینجا چیست؟

فرمود: اگر الفاظ عبادات و معاملات برای صحیح وضع شده باشد، خطابات مجمل می‌شود.

زیرا: معنای الوضع للصحیح اینست که: تمام اجزاء مورد نظر در یک ماهیّت در تحقّق آن ماهیّت دخالت داشته و مقوّم آن هستند، به‌طوری که اگر یک جزء از این اجزاء آورده نشود، ماهیّت محقّق نمی‌شود.

فی المثل شارع فرموده: أقیموا الصلاهٔ، و ما قائل شده‌ایم به اینکه لفظ صلاهٔ برای عبادت صحیحه وضع شده است.

حال اگر ما شک کنیم در اینکه آیا این صلاتی که برای صحیح وضع شده نه جزء است یا ده جزء؟ خطاب أقیموا الصلاهٔ، مجمل می‌شود.

پس: احتیاط واجب است.

زیرا علّت وجوب احتیاط در خطاب مجمل اینست که: مکلف باید عملی را انجام دهد که یقین حاصل کند که این عمل انجام شده توسط ما نماز است. و برای حصول چنین اطمینانی لازم است که اکثر را بجای آوریم یعنی آن جزء مشکوک را نیز اتیان کنیم.

- امّا اگر ما قائل شویم که الفاظ عبادات وضع شده‌اند للاعمّ بدین معنا که اجزاء مربوط به یک

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۵۴

ماهیّت یکنواخت نبوده، برخی رکنی و برخی غیر رکنی هستند و به عبارت دیگر: برخی مقوّم و برخی مقیّدند.

حال: اگر ما در جزئی از اجزاء یک ماهیت مثلا نماز شک کنیم که آیا در تحقّق ماهیّت نماز دخالت دارد یا نه؟ مطلب دو صورت دارد:

۱- اگر در این جزء مشکوک احتمال رکنیّت بدهیم می‌شود مثل قول به صحیح.

یعنی: خطاب از این جهت مجمل می‌شود، چرا که ما نمی‌دانیم این نمازی که برای ما در نظر گرفته شده، چهار رکن دارد یا پنج رکن؟

در نتیجه: باید احتیاط کرده و هر پنج جزء را اتیان نمود.

۲- اگر مطمئن هستیم که جزء مشکوک رکنیت ندارد، بلکه احتمال قید بودن در آن می‌رود، خطاب أقیموا الصلاهٔ می‌شود مطلق. بدین معنا که وقتی به ما می‌گوید نماز بخوان، همه پنج رکن را بخوان و لکن اجزاء زائد بر این پنج رکن دخلی در تحقق ماهیت نماز نداشته، و لکن قید صحّت نماز می‌باشند.

در نتیجه: هر قیدی که براساس دلیل خارجی بر ما ثابت شده آن را به نماز اضافه می‌کنیم و هر جزئی را که بر ما ثابت نشده با تمسّک به اصالهٔ الاطلاق یعنی تمسّک به اطلاق کلام آن را از میدان خارج می‌کنیم.

فی المثل: می‌گوید: اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ. و لذا ما می‌دانیم که رقبه قید ایمان را می‌خواهد لکن نمی‌دانیم آیا قید شاعر بودن را هم می‌خواهد یا که نه؟

در اینجا نسبت به این قید مشکوک اصالهٔ الاطلاق جاری کرده و آن را نفی می‌کنیم.

* نظر شیخ راجع به اوّلین نتیجه‌گیری جناب بهبهانی چه بود؟

فرمود: من هم قبول دارم که اگر قائل شویم به اینکه الفاظ عبادات برای عبادت صحیحه وضع شده‌اند، این خطابات مجمل می‌شوند، و لکن در نتیجه‌ای که ایشان گرفت و فرمود: اگر در جزئیّت جزئی نسبت به ماهیّت شک کردیم باید احتیاط کنیم با ایشان موافق نیستم. و لذا از ایشان سؤال می‌کنم که چرا باید در اینجا احتیاط نمود؟

- ایشان در پاسخ می‌فرماید: تا اینکه مطمئن شویم عملی را که انجام می‌دهیم ماهیت مجعوله یعنی نمازی است که بدان مکلّف شده‌ایم.

به ایشان می گوئیم: ما با صدق الاسم کاری نداریم، بلکه باید ببینیم قاعده در اینجا چه چیزی را ایجاب می کند چه شما مطمئن از صدق الاسم بشوید یا نه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۵۵

و امّا جناب بهبهانی، قاعده می گوید:

چون علم اجمالی شما در اینجا منحلّ شده است به یک قدر متیقّن که اقل است و یک مشکوک به شک بدوی که همان اکثر و یا جزء مشکوک است، باید برائت جاری کنی چرا که هم برائت عقلیّه در آن جاری می‌شود و هم برائت شرعیّه.

و این جریان برائت در جزء مشکوک می‌تواند عذر مکلّف باشد چه صدق الاسم حاصل بشود یا نه.

زیرا براساس دلیل این مقدار از تکلیف اقلّ و قدر متیقّن برعهده ما ثابت است و ما موظف بر انجام آن می‌باشیم. قدر متیقن کجا و مشکوک کجا.

خلاصه جناب بهبهانی، شما نگران صدق الاسم هستی و حال آنکه ما در باب عبادت با صدق الاسم کاری نداریم، بلکه با طاعت و معصیت کار داریم.

* حاصل و خلاصه نظر شیخ راجع به نتیجه گیری دوّم جناب بهبهانی چه بود؟

فرمود: ما هم قبول داریم که بنا بر وضع الفاظ للاعم:

۱- اگر شک ما در جزء غیر رکنی باشد، خطاب ما از باب خطاب مطلق و شک ما از باب شک در تقیید است.

از طرفی هم قبول داریم که اگر خطاب مطلقی داشتیم و شک ما در تقیید بود جای تمسّک به اصالهٔ الاطلاق است، امّا باید بدانید که تمسّک به اصالهٔ الاطلاق شرایطی دارد که قبلا بیان گردید و اکنون خلاصه‌ای از این شروط را بیان می کنیم:

۱- یکی از شروط تمسّک به اصالهٔ الاطلاق اینست که: ما جهت بیان مطلق را بدانیم.

فی المثل: مولی فرموده: کلوا

این خطاب ناظر به جهت میته بودن و یا مزکّی بودن است نه ناظر به جهت پاک بودن یا پاک نبودن. و لذا اگر بپرسید پاک بودن و نبودن آن را از کجا باید فهمید به شما می گوئیم به دنبال خطابی باشید که این جهت را بیان کرده است و آن لا صلاهٔ الّا بطهور.

۲- دیگر شرط تمسّک به اصالهٔ الاطلاق اینست که: خطاب در مقام توضیح و تشریح باشد و نه در مقام اهمال گوئی و اجمال گوئی و حال آنکه:

مطلقات کتاب خدا در مقام توضیح و تشریح نیستند بلکه در مقام اهمال گوئی هستند اگر بپرسید پس توضیح و تشریح این مطلقات چه می‌شود؟

به شما می‌گوئیم که توضیحات و تشریحات خطابات مزبور به واسطه پیامبر صلّی اللّه علیه و آله انجام

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۵۶

می‌پذیرد چه قبل از نزول این خطابات چه بعد از نزول آنها.

اگر بپرسید که کثرت تقیید این خطابات و یا مطلقات را از ظهورشان می‌اندازد؟ به شما می گوئیم:

آن کثرت تخصیص است که خطاب و یا مطلق را از ظهور و حجیّت می‌اندازد و نه کثرت تقیید و لذا مطلق هرچه قید بخورد ظهورش محفوظ است به عبارت دیگر آن عام است که به واسطه استثناء خوردن بیش از حد ظهورش را از دست می‌دهد. اگر بپرسید علّت این امر چیست؟

می گوئیم بخاطر اینست که: مطلق به ماهیّت نظر دارد من حیث هی هی، و لذا شما هرچه قید بزنید اصل ماهیت محفوظ است، و حال آنکه عام به افراد نظر دارد و لذا هرچه آن را تخصیص زده افرادش را کم کنید عام هم کوچکتر می‌شود.

* آخرین کلام شیخ که حاصل و نتیجه بحث ما در این متن است راجع به بیانات جناب بهبهانی چیست؟

می‌فرماید: اگر بپرسید که آیا پس از این صحیحی بودن و یا اعمی بودن و این همه بحث هیچ نتیجه‌ای دربر نداشت؟ به شما می گویم:

خیر اگر هم نتیجه‌ای برآن مباحث مترتب باشد یک شبهه نتیجه است و آن اینکه: اگر اعمّی بودید عند الشک فی الاجزاء خطابات شبیه مطلقات می‌شود و امکان دارد کسی مثل جناب بهبهانی بگوید: در اینجا از اصالهٔ الاطلاق استفاده کرده و آن جزء مشکوک را نفی می کنیم. و حال آنکه ما همین امکان را نیز قبول نداریم اگرچه خطاب شبهه مطلق است و لکن تمسّک شما به مطلق در اینجا فاقد آن شرائطی است که ذکر نمودیم.

خلاصه اینکه: جناب بهبهانی خیال کرده است که اگر اسامی عبادات و معاملات برای اعم وضع شده باشند، عند الشک فی الاجزاء غیر رکنی می‌توان به اصالهٔ الاطلاق تمسک نمود.

شیخ فرمود:

۱- این تمسک شروطی دارد از جمله اینکه مطلق در مقام تشریح صادر شده باشد چرا که اگر در مقام اهمال گوئی صادر شده باشد. از نظر اصولی جای جریان اصالهٔ الاطلاق نیست.[۲۰۵]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۹ ؛ ص۳۵۶

لاقات قرآنی هیچ‌یک در مقام توضیح و تشریح نبوده بلکه در مقام اجمال و اهمال هستند.

۳- تشریح و توضیح اطلاقات کتاب خدا برعهده پیامبر صلّی اللّه علیه و آله است.

در نتیجه: خطابات و اطلاقات کتاب جای جریان اصالهٔ الاطلاق نیست.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۵۷

متن المسألهٔ الثالثهٔ فیما إذا تعارض نصّان متکافئان فی جزئیّهٔ شیء لشیء و عدمها کأن یدلّ أحدهما علی جزئیّهٔ السورهٔ و الآخر علی عدمها. و مقتضی إطلاق أکثر الأصحاب القول بالتخییر بعد التکافؤ: ثبوت التخییر هنا.

لکن ینبغی أن یحمل هذا الحکم منهم علی ما إذا لم یکن هناک إطلاق یقتضی أصالهٔ عدم تقییده[۲۰۶] عدم جزئیّهٔ هذا المشکوک، کأن یکون هنا[۲۰۷] إطلاق معتبر للأمر بالصلاهٔ بقول مطلق؛ و إلّا فالمرجع بعد التکافؤ إلی هذا المطلق؛ لسلامته عن المقیّد بعد ابتلاء ما یصلح لتقییده بمعارض مکافئ.

و هذا الفرض خارج عن موضوع المسألهٔ؛ لأنّها- کأمثالها من مسائل هذا المقصد- مفروضهٔ فیما إذا لم یکن هناك[۲۰۸] دلیل اجتهادیّ سلیم عن المعارض متکفّلا لحکم المسألهٔ حتّی تکون موردا للاصول العملیّهٔ.

*** ترجمه

مسأله سوّم:

اشاره

در جائی است که دو نصّ (مساوی) در جزئیت چیزی برای چیز دیگر و عدم جزئیّت آن با هم تعارض می‌کنند، به نحوی که یکی از آن دو دلالت بر جزئیّت سوره دارد و دیگری بر عدم جزئیّت آن.

و مقتضای اطلاق اکثر روایات و اقوال اصحاب قول به تخییر در اینجا پس از تکافؤ، ثبوت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۵۸

تخییر است.

امّا شایسته است که این حکم (اذن فتخیر) بر جائی حمل شود که اطلاق قابل استفاده‌ای در آنجا نباشد، که اصالت عدم تقیید (و یا اطلاقش)، اقتضا کند عدم جزئیّت این جزء مشکوک را. مثل اینکه در اینجا اطلاق معتبری وجود داشته باشد برای امر به صلاهٔ بطور مطلق و الّا (اگر چنین مطلقی در اینجا وجود داشته باشد) پس از تکافؤ خبرین محل رجوع همین اطلاق معتبر است، بخاطر سلامتش از مقیّد پس از آنی که آن حدیثی که می‌گوید سوره جزء نماز است مبتلا شده به معارضی که مکافی اوست.

و این فرض (که اطلاق قابل استفاده‌ای داشته باشیم) خارج از موضوع این مسئله است.

زیرا: مسئله امروز ما در اینجا مانند امثالش از مسائل این مقصد (که مقصد سوم یعنی شک است) مربوط می‌شوند به آنجائی که در آنجا دلیلی اجتهادی سالم از معارض که بیانگر حکم این مسئله باشد وجود ندارد، تا مورد اصول عملیّه باشد. (یعنی محل بحث ما تعارض نصین است و شیخ دو مورد را از محل بحث و مورد مسئله خارج کرد که یکی خطاب مطلق قابل استفاده و دیگری نقصان متراجحان بود).

***

تشریح المسائل

* سومین مسئله از مسائل چهارگانه باب علم اجمالی و دوران بین اقل و اکثر و شک در جزئیّت خارجی چه مسأله‌ای است؟

مسأله شک در جزئیّت یک جزء است بخاطر تعارض نصّین.

به عبارت دیگر: این مسئله در جائی است که امر دائر است بین اقلّ و اکثر لکن نه از جهت فقدان نصّ یا اجمال نصّ بلکه به جهت تعارض نصین.

فی المثل:

۱- از یک طرف مولی فرموده: أقیموا الصلاهٔ.

۲- از طرف دیگر دو حدیث متعارضی که هیچیک بر دیگری رجحان و برتری ندارد در رابطه با جزئیّت سوره در صلاهٔ وارد شده که یکی می‌گوید: سوره جزء نماز است و دیگری می‌گوید سوره جزء نماز نیست.

۳- تعارض این دو نصّ نسبت به جزئیت سوره در صلاهٔ باعث این شده که امر بر ما مشتبه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۵۹

شود و ما شک کنیم که آیا سوره جزء نماز هست یا نه؟

* پس مراد از (و مقتضی اطلاق اکثر الاصحاب القول بالتخییر ... ثبوت التخییر) چیست؟

اینست که: مشهور اصولیین بطور مطلق فتوی داده‌اند بر اینکه: اگر در رابطه با مسأله‌ای دو خبر متعارضی وجود دارد که متکافئین هستند، چنین موردی محلّ تخییر است. این حرف مشهور اطلاق داشته و ما نحن فیه را که تعارض خبرین در جزئیّت و عدم جزئیّت سوره در نماز است، شامل می‌شود.

به عبارت دیگر: هرجا به دو حدیث برخوردیم که با یکدیگر متعارض‌اند لکن به لحاظ رتبه با هم مساوی هستند، یعنی هیچ‌یک به

جهتی از جهات بر دیگری رجحان ندارد. قانون تخییر است.

یعنی: مجتهد باید احد المتعارضین را از روی اختیار خود اخذ و عمل نماید و این حکم به استناد اخبار تخییر در باب متعارضین صادر شده است و لکن حضرات مشهور تفصیلی در اینجا نداده‌اند.

* قبل از بیان رأی شیخ در این مسئله بفرمائید در شک در جزئیّت و تعارض نصین چند صورت متصوّر است؟

دو صورت متصوّر است:

۱- گاهی غیر از دلیلین متعارضین یک خطاب مطلق معتبری که جامع شرائط یعنی دربرگیرنده مقدّمات حکمت باشد وجود ندارد.

فی المثل:

۱- دلیلی که دلالت دارد بر وجوب یک مرکب مثل نماز، اجماع است که یک دلیل لبّی است.

۲- دو دلیل متعارض در رابطه با جزئیت سوره در مرکب مزبور وجود دارد که یکی می‌گوید سوره جزء نماز است، دیگری می‌گوید جزء نماز نیست.

۳- تعارض مذکور موجب این شده که ما شک کنیم سوره جزء نماز هست یا نه؟

در اینجا اطلاقی و یا به عبارت دیگر دلیل مطلق معتبری وجود ندارد چرا که دلیل اجماع است و باید قدر متیقّن آن را که اقل است گرفت. و یا دلیل المرکب یک دلیل لفظی است و لکن مقدّمات حکمت در آن فراهم نیست و در نتیجه قابل تمسک نیست و نمی‌توان در آن اصالهٔ الاطلاق جاری نمود.

ب- و گاهی غیر از دلیلین متعارضین، نسبت به اصل ماهیت مرکب یک مطلق معتبری وجود

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۶۰

دارد.

فی المثل: در همین مثال شک در جزئیّت سوره برای نماز فرض کنیم که خطاب أقیموا الصلاهٔ اطلاق داشته و همه مقدّمات حکمت در آن فراهم است از جمله اینکه مولی در مقام بیان به منظور عمل می‌باشد.

* با توجّه به مقدّمه فوق مراد از (لکن ینبغی ان یحمل هذا الحکم ...) چیست؟

بیان جناب شیخ است مبنی بر اینکه:

اگرچه کلام مشهور اطلاق دارد و شامل ما نحن فیه هم می‌شود لکن بهتر است که ما قائل به تفصیل شده این اطلاق کلام حضرات را به صورت نبود خطاب مطلق معتبر حمل کنیم، یعنی بگوئیم:

در صورت تعارض نصّین و نبود چنین مطلقی، حکم به تخییر می‌شود، و لکن در صورت وجود یک خطاب مطلق معتبر نوبت به اخبار تخییر نمی‌رسد بلکه متعارضین تساقط می‌کنند و ما به این مطلقی که سالم از معارض و مقیّد است مراجعه کرده، حکم می‌کنیم به عدم جزئیت سوره برای نماز و می‌گوئیم: مولی در مقام بیان بوده است و لذا اگر سوره در غرض او دخیل بود، قید می‌نمود و می‌فرمود: أقیموا الصلاهٔ مع السّورهٔ و لکن از آنجا که چنین تقییدی نکرده کشف می‌کنیم عدم دخالت سوره را در غرض او.

* پس مراد از (و هذا الفرض خارج عن موضوع المسألهٔ، لأنّها ...) چیست؟

اینست که: اگر ما در این مسئله خطاب مطلق قابل استفاده داشته باشیم دیگر جای اخبار تخییر و یا اذن فتخیّر نیست بلکه جای رجوع به آن خطاب مطلق قابل استفاده است.

و لذا: در فرض مزبور مسئله از محل کلام یعنی مباحث شک خارج می‌شود.

* چرا؟

زیرا: وقتی در محلّ بحث خطاب مطلق قابل استفاده داشته باشیم مسئله ملحق می‌شود به باب ظنّ.

به عبارت دیگر: ما بطور کلّی سه مقصد از مقاصد فرائد را خوانده‌ایم از جمله: قطع و ظنّ و شک. و در مباحث قطع و ظن که قبل از مباحث شک قرار دارند خواندیم که از جمله ظنون خاصه، ظواهر الفاظ یعنی اصالهٔ الاطلاق، اصالهٔ العموم و ... می‌باشد.

پس در اینجا نیز اگر مطلق قابل استفاده‌ای باشد ملحق می‌شود به همان باب و از محلّ بحث که شک می‌باشد خارج می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۶۱

* مرادتان از اینکه خطاب مطلق قابل استفاده‌ای وجود داشته باشد چیست؟

فی المثل: شارع فرموده: أقیموا الصلاهٔ.

حال: اگر قائل شدیم به اینکه صلاهٔ وضع شده است للصحیح، خطاب أقیموا الصلاهٔ می‌شود مجمل و در نتیجه از قابلیّت تمسّک می‌افتد و قابل استفاده نیست و اگر قائل شدیم به اینکه صلاهٔ وضع شده است للاعم، و لکن شک کردیم در جزئیت سوره برای نماز مسئله دو صورت پیدا می‌کند:

۱- اگر احتمال دادیم که جزء مشکوک رکنیت دارد باز هم خطاب أقیموا الصلاهٔ می‌شود مجمل و غیر قابل تمسّک.

۲- اگر احتمال دادیم که جزء مشکوک رکنیت ندارد، خطاب أقیموا الصلاهٔ می‌شود مطلق.

امّا این مطلق در مقام بیان صادر نشده بله در مقام اهمال و اجمال گوئی صادر شده باز هم غیر قابل تمسّک می‌باشد.

به عبارت دیگر:

آنجا که دو حدیث متعارض در رابطه با جزء بودن یا جزء نبودن سوره وارد شده است اگر اطلاق باارزشی که بتوان به آن تمسّک کرد وجود نداشته باشد، باید به سراغ قانون (اذن فتخیّر) رفت.

امّا: اگر در چنین موردی خطاب مطلق قابل تمسّک داشته باشیم جای استفاده از آن خطاب است چرا که مسئله مربوط به مسائل ظنّ است و لذا جای جریان اذن فتخیر، و برائت و احتیاط نیست چونکه این‌ها مربوط به باب شک است.

فی المثل: شارع فرموده: أقیموا الصلاهٔ:

۱- ما معتقدیم که صلاهٔ وضع شده للاعم.

۲- در جزئی که مشکوک واقع شده احتمال جزئیت نمی‌رود.

۳- مطلق مزبور در مقام بیان صادر شده است بدین معنا که شارع می‌خواسته آنچه را بوده و نبوده بفرماید و لذا مطلق را مقید نکرده به جزء و نفرموده أقیموا الصلاهٔ مع السّورهٔ.

در اینجا از اصالهٔ الاطلاق استفاده می‌کنیم، چرا که در اینجا پای مقررات مربوط به باب شک می‌رسد و دست ما از مقررات باب ظنّ کوتاه می‌شود.

به عبارت دیگر: اذا جاء الدلیل، ارتفع موضوع الاصل.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۶۲

متن فإن قلت: فأیّ فرق بین وجود هذا المطلق و عدمه؟ و ما المانع من الحکم بالتخییر هنا، کما لو لم یکن مطلق؟

فإنّ حکم المتکافئین إن کان هو التساقط، حتّی أنّ المقیّد المبتلی بمثله بمنزلهٔ العدم فیبقی المطلق سالما، کان اللازم فی صورهٔ عدم وجود المطلق- التی حکم فیها بالتخییر- هو التساقط و الرجوع إلی الأصل المؤسّس فیما لا- نصّ فیه: من البراءهٔ أو الاحتیاط، علی الخلاف.

و إن کان حکمهما التخییر- کما هو المشهور نصّا و فتوی- کان اللازم عند تعارض المقیّد للمطلق الموجود بمثله، الحکم بالتخییر

هاهنا[۲۰۹]، لا تعیین الرجوع إلی المطلق الذی هو بمنزلهٔ تعیین العمل بالخبر المعارض للمقیّد.

قلت: أمّا لو قلنا: بأنّ المتعارضین مع وجود المطلق غیر متکافئین- لأنّ موافقهٔ أحدهما للمطلق الموجود مرجّح له، فیؤخذ به و یطرح الآخر- فلا إشکال فی الحکم، و فی خروج مورده عن محلّ الکلام.

و إن قلنا: إنّهما متکافئان، و المطلق مرجع، لا مرجّح- نظرا إلی کون أصالهٔ عدم التقیید تعبّدیّا، لا من باب الظهور النوعیّ- فوجه عدم شمول أخبار التخییر لهذا القسم من المتکافئین: دعوی ظهور اختصاص تلک الأخبار بصورهٔ عدم وجود الدلیل الشرعیّ فی تلک الواقعهٔ، و أنّها مسوقهٔ لبیان عدم جواز طرح قول الشارع فی تلک الواقعهٔ و الرجوع إلی الاصول العقلیّهٔ و النقلیّهٔ المقرّرهٔ لحکم صورهٔ فقدان قول الشارع فیها، و المفروض وجود قول الشارع هنا و لو بضمیمهٔ أصالهٔ الإطلاق المتعبّد بها عند الشکّ فی المقیّد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۶۳

و الفرق بین هذا الأصل و بین تلک الاصول الممنوع فی هذه الأخبار عن الرجوع إلیها و ترک المتکافئین[۲۱۰]: هو أنّ تلک الاصول عملیّهٔ فرعیّهٔ مقرّرهٔ لبیان العمل فی المسألهٔ الفرعیّهٔ عند فقد الدلیل الشرعیّ فیها، و هذا الأصل مقرّر لإثبات کون الشیء و هو المطلق دلیلا و حجّهٔ عند فقد ما یدلّ علی عدم ذلک.

فالتخییر مع جریان هذا الأصل تخییر مع وجود الدلیل الشرعیّ المعیّن لحکم المسألهٔ المتعارض فیها النصّان، بخلاف التخییر مع جریان تلک الاصول؛ فإنّه تخییر بین المتکافئین عند فقد دلیل ثالث فی موردهما.

*** ترجمه

اشکال:

اگر گفته شود: چه فرقی میان وجود این خطاب مطلق قابل استفاده و عدم وجود آن وجود دارد، و مانع از حکم به تخییر در اینجا چیست، چنانکه اگر مطلقی در اینجا نباشد (می‌گوئیم:

اذن فتخیّر)؟

زیرا: حکم دو حدیث (متعارض) متکافئ؛

- اگر تساقط باشد تا آنجا که آن حدیثی که مقیّد است (و سوره را جزء می‌داند) و مبتلی به مثل خودش شده به منزله عدم است و مطلق سالم باقی می‌ماند (از قید و ما رجوع می‌کنیم به این مطلق قابل استفاده)، لازم است که در صورت عدم وجود این مطلقی که حکم می‌شود در آن به تخییر، (حکم همان) تساقط باشد و رجوع به اصلی که درباره لاـ نصّ فیه (یعنی اجمال نصّ)، از برائت یا احتیاط تأسیس شد بنا بر اختلافی که در این مسئله وجود دارد.

- و اگر حکم متعارضین تخییر باشد، چنانکه از نظر فتوی و نصّ مشهور است لازم است که در هنگام تعارض آن حدیثی که قید می‌زند مطلق موجود (یعنی أقیموا الصلاهٔ را و می‌گوید سوره جزء نماز است) با مثل خودش، حکم در اینجا به تخییر باشد و نه تعیین رجوع به مطلقی که به منزله تعیین عمل به خبری معارض با خبر معارض دیگر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۶۴

پاسخ اشکال:

امّا اگر ما قائل شویم به اینکه دو خبر متعارض با وجود مطلق (یعنی اطلاق أقیموا الصلاهٔ)، متکافئین نیستند (بلکه متراجحین‌اند)، زیرا که موافقت یکی از خبرین با مطلقی که موجود است، مرجّح برای آن خبر است و لذا راجح اخذ و مرجوح طرد می‌شود.

پس: نه در حکم اشکالی وجود دارد و نه در خروج مورد متراجحین از محل کلام اشکال وجود دارد.

- و اگر قائل شويم به اينكه اين دو خبر متكافئين‌اند، آن مطلق (يعنى اطلاق أقيموا الصلاة) مرجع است و نه مرجّح، نظر به اينكه اصالة الاطلاق قانونى تعبّدى است و نه (اينكه) از باب ظهور ظنّ (حجت) باشد.

پس وجه و يا دليل اينكه اخبار اذن فتخيّر شامل اين قسم از متكافئين نمى‌شود، ادعاى ظهور اخبار اذن فتخيّر در واقعه‌اى است كه دليل شرعى در آن واقعه وجود ندارد.

و به عبارت ديگر:

اخبار اذن فتخيّر سوق شده براى بيان اينكه آدم متحيّر جايز نيست كه قول شارع را دور انداخته و به اصول عقليّه و نقليّه‌اى رجوع كند كه براى آن صورتى مقرّر شده كه قول شارع در آن واقعه نيست، و حال آنكه وجود قول شارع مثل: أقيموا الصلاة در اينجا مفروض است، و لو به ضميمه و كمك اصالة الاطلاقى كه در هنگام شك در مقيّد به آن تكيه مى‌شود.

(تفاوت ميان اصالة الاطلاق و ساير اصول عقليّه و نقليه)

و تفاوت ميان اين اصل (اصالة الاطلاق) و ميان اصول عمليه (برائت و احتياط) كه در اين اخبار اذن فتخيّر، رجوع به آنها، و ترك متكافئين ممنوع است اينست كه:

اين اصول (يعنى برائت و احتياط) عمليّه و فرعيّه‌اى هستند كه مقرّر شده‌اند براى بيان عمل در مسأله فرعيّه به هنگام فقدان دليل شرعى اجتهادى و اين اصل (اصالة الاطلاق) تقرير مى‌كند بر اثبات اينكه اين شى‌ء كه همان مطلق است دليلى است اجتهادى به هنگام نبودن چيزى كه دلالت بكند بر جزئيت سوره.

پس اين تخيير (يعنى اذن فتخير) با وجود اين اصل (اصالة الاطلاق) تخييرى است كه به همراه دليل شرعى معيّن است براى حكم مسأله‌اى كه دو خبر در آن تعارض كرده‌اند، به خلاف

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۳۶۵

اصالة التخيير (ى كه) در برابر اصول عمليه است.

زيرا: در آنجا تخيير ميان دو خبر متكافئ است به هنگام فقدان دليل ثالثى در موردشان (كه آنجا مى‌گويد احد خبرين را دليل اجتهادى خود قرار بده تا نيازمند دليل فقاهتى نباشد).

***

تشريح المسائل

* حاصل سخن مستشكل در اين اشكال چيست؟

اينست كه: چرا بين وجود اين مطلق قابل استفاده و عدم آن تفاوت قائل مى‌شويد و به عبارت ديگر:

در صورت وجود چنين مطلقى حكم به تخيير نكرده و اخبار تخيير را جارى نمى‌كنيد و لكن در صورت عدم آن از اخبار تخيير استفاده كرده مى‌گوئيد: فتخيّر؟

بايد بدانيد كه باب متعارضين هم مثل ساير مسائل داراى قاعده و قانون است و لذا مى‌گوئيم:

در متعارضين:

۱- اگر قانون تساقط است و پس از تساقط رجوع به آن مطلق معتبر، بايد مطلقا حكم به تساقط كنيد، چه چنين مطلق معتبرى وجود داشته باشد چه وجود نداشته باشد.

و لذا سؤال ما در اين صورت از شما اينست كه چرا در صورت وجود اين مطلق حكم به تساقط و رجوع به مطلق كرديد و لكن در

صورت نبود آن حکم به تخییر نمودید؟

چرا در این فرض هم نمی‌گوئید پس از تعارض و تساقط باید به اصلی از اصول عملیّه مثلا تفصیل مراجعه کرد؟

۲- و اگر قانون تخییر است چنانکه از نظر نصّ و فتوی مشهور است و باید مطلقا حکم به تخییر نمود چه در فرض وجود چنین مطلقی و چه در فرض عدم وجود آن، پس چرا تفصیل قائل شده، در فرض عدم چنین مطلقی حکم به تخییر می‌کنید و لکن در فرض وجودش می‌گوئید باید به اطلاق رجوع کرد، که درحقیقت به منزله تعیین احد المتعارضین است که معارض با دلیل مقیّد است و مخالف با تخییر؟

خلاصه اینکه:

قانون در متعارضین کلّی و مطلق است بدین معنا که اگر تساقط است مطلقا چنین است و اگر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۶۶

تخییر است باز هم مطلقا چنین است، چرا شما در اینجا برخلاف این قانون قائل به تفصیل شده‌اید؟

* عبارهٔ اخرای این اشکال در یک گفتمان ساده چیست؟

مستشکل اعتراض کرده از جناب شیخ می‌پرسد:

جناب شیخ در رابطه با جزء مشکوک دو خبر متعارض وارد شده است بفرمائید ببینیم قاعده و قانون جهت حلّ مسئله در اینجا چیست؟ تخییر است یا تساقط؟ کدام یک از این دو برای شما قانونیت دارند؟

جناب شیخ اگر بگوئید قانون در تعارض خبرین تخییر است با بودن اطلاق معتبر هم باید بگوئید: اذن فتخیّر. نه اینکه خبرین را نادیده گرفته به سراغ اصالهٔ الاطلاق رفته و مسئله را بطور کلّی از محل بحث که شک است خارج کرده، به باب ظن ببرید.

خیر نباید به اصالهٔ الاطلاق رجوع کنید بلکه باید به همان اذن فتخیّر عمل کنید و اگر بگوئید در تعارض خبرین قانون تساقط است بدین معنا که وقتی دو خبر با هم تعارض می‌کنند باید تساقط کنند، پس باید در صورت نبود خطاب مطلق قابل استفاده هم باید تساقط بکنند و نه اینکه شما بگوئید: اذن فتخیّر

جناب شیخ دو پهلو حرکت نکنید و نگوئید: تارهٔ تخییر و تارهٔ تساقط بلکه یک حرف بزنید یا تخییر مطلقا و یا تساقط مطلقا.

به عبارت دیگر:

به یکباره بفرمائید: اذن فتخیّر و لو خطاب باارزش و قابل استفاده‌ای وجود داشته باشد و یا به یکباره بگوئید: تساقطا و لو خطاب باارزش و قابل استفاده‌ای وجود نداشته باشد.

* قبل از پاسخ شیخ مقدّمهٔ بفرمائید در باب حجیّت اصول لفظیه عقلائیّه از جمله اصالهٔ الاطلاق چند مبنا وجود دارد؟

دو مبنا وجود دارد:

۱- گروهی اصول لفظیّه عقلائیّه را به مناط افاده ظنّ نوعی و به تعبیر دیگر ظهور نوعی حجّت می‌دانند.

۲- و گروهی اصول مزبور را صرفا از باب تعبّد عقلائی حجّت می‌دانند اعمّ از اینکه مفید ظنّ نوعی باشد و یا اینکه نباشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۶۷

* با توجّه به مقدّمه فوق پاسخ شیخنا به اشکال فوق چیست؟

بر مبنای اوّل اینست که:

خطاب أقیموا الصلاهٔ با ضمیمه اصالهٔ الاطلاق یک دلیل ظنّی و یا اماره ظنّیه است بر عدم اعتبار جزئیّت سوره مثلا:

آنگاه به واسطه این دلیل ظنی یکی از دو خبر متعارضی که نافی جزئیت است رجحان پیدا می کند و یا به عبارت دیگر چنین اطلاقی مرجّح احد المتعارضین می‌شود.

حال: قاعده در متعارضینی که یکی راجح و دیگری مرجوح است، اخذ به راجح و طرح مرجوح است.

پس: بر این مبنا جائی برای اجرای اخبار تخییر و حکم به تخییر وجود ندارد و اصلا چنین فرضی از محل بحث ما خارج است.

چرا؟

زیرا: فرض اخبار تخییر در متعارضینی است که متکافئین‌اند و نه متراجحین.

امّا بر مبنای دوم اینست که:

اصول تعبدیّه چه عملیه باشند و چه عقلائیّه مرجحیّت ندارند بلکه مرجعیت دارند، بدین معنا که پس از تساقط متعارضین به آنها رجوع می‌شود ولی باز هم با وجود این اصول نوبت به اخبار تخییر نمی‌رسد.

چرا؟

زیرا: اخبار تخییر مربوط به صورتی است که هیچ‌گونه دلیل شرعی معتبر بر تعیین یک طرف وجود نداشته باشد و لکن با وجود خطاب مطلق معتبر این دلیل وجود دارد و باز هم جای حکم به تخییر نیست.

* عبارهٔ اخرای این پاسخ در یک گفتمان ساده چیست؟

اینست که جناب مستشکل فرمایشات شما درست نیست، چرا که مشی ما باید علی القاعده باشد. و چه‌بسا قاعده همین حرکت دو پهلو و تفصیل را ایجاب می کند.

از طرفی ما کی یک حرف زدیم که در اینجا هم باید یک حرف بزنیم؟

و لذا به شما می گوئیم:

وقتی که ما خطاب مطلق قابل استفاده‌ای مثل أقیموا الصلاهٔ داریم و در رابطه با اینکه سوره

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۶۸

جزء صلاهٔ هست یا نه، دو حدیث متعارض وجود دارد که یکی می گوید سوره واجب است و دیگری می گوید لیس بواجب، نمی‌توانیم بگوئیم: اذن فتخیّر چرا جناب شیخ؟

زیرا: آن خطاب مطلق قابل استفاده یا مرجّح است یا مرجع

* مرادتان از اینکه این مطلق مرجّح است چیست؟

اینست که: با خطاب أقیموا الصلاهٔ احد المتعارضین را تأیید می کنیم و وقتی احد متعارضین مؤیّد داشت، می‌شوند متراجحین.

در نتیجه راجح را اخذ و مرجوح را طرح می کنیم و لذا دیگر نوبت به اذن فتخیّر نمی‌رسد.

چرا؟ زیرا تخییر مربوط به متکافئین است و نه متراجحین و حال آنکه دو حدیث متعارض در اینجا متراجحین بوده یکی راجح و یکی مرجوح است.

* جناب شیخ مرادتان از اینکه خطاب مذکور ممکن است مرجع باشد چیست؟

اینست که: اگر ما نتوانستیم آن دلیل مطلق را مرجح قرار دهیم حد اقل می‌توانیم آن را مرجع قرار دهیم.

چرا؟ زیرا: اذن فتخیّر مربوط به کسی است که سرگردان است درحالی‌که دو خبر به او رسیده است که نمی‌داند به کدام یک عمل کند و لذا به او گفته می‌شود: اذن فتخیّر.

امّا وقتی خطاب مطلق معتبر و قابل تمسّک داریم، دیگر سرگردانی وجود ندارد تا کسی بگوید: (اذن فتخیّر) بلکه به راحتی دو حدیث متعارض را کنار گذاشته به سراغ دلیل مطلق رفته، جزئیّت جزء مشکوک را نفی می کنیم.

* مراد از (و الفرق بین هذا الاصل و بین تلک الاصول الممنوع ...) چیست؟

درحقیقت پاسخ به یک سؤال مقدّری است مبنی بر اینکه:

چه تفاوتی میان اصول عملیه از قبیل اصل برائت و اصل احتیاط و ... با اصول لفظیّه از قبیل اصالهٔ الاطلاق و اصالهٔ العموم و ... وجود دارد که شما با وجود اصول لفظیّه و لو بر مبنای دوم می گوئید: باید به اطلاق کلام تمسّک کرد و جای جریان اخبار تخییر نیست و لکن با وجود اصول عملیّه تعبّدیه این حرف را نمی‌زنید بلکه باز هم اخبار تخییر را جاری می کنید؟

و لذا شیخ در پاسخ می‌فرماید:

- وقتی که ما اخبار تخییر را با اصول عملیه مقایسه می کنیم متوجه می‌شویم که: اخبار تخییر مقدّم و واردانـد، زیرا:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۶۹

۱- موضوع اصول عملیه، شک در حکم شرعی فرعی واقعی است درحالی‌که دلیل معتبر اجتهادی وجود ندارد.

۲- اخبار تخییر دلالت می کند بر اینکه احد المتعارضین حجّت است.

در نتیجه: با وجود دلیل اجتهادی دیگر نوبت به اصول عملیّه نمی‌رسد، چرا که اصلا موضوع ندارند.

- امّا وقتی اخبار تخییر را با اصول لفظیّه مقایسه می‌کنیم مطلب برعکس می‌شود بدین معنا که:

اصول لفظیه مقـدّم و وارد هسـتند. زیرا: اخبار تخییر در موردی حکم به تخییر می کننـد که دلیل شـرعی معتبر اجتهادی بر تعیین یک طرف وجود نداشته باشد.

لکن با وجود اصالهٔ الاطلاق این دلیل معتبر شرعی وجود دارد و دیگر نوبت به اجرای اخبار تخییر و حکم به تخییر نمی‌رسد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۷۰

متن هـذا، و لکنّ الإنصـاف: أنّ أخبار التخییر حاکمـهٔ علی هـذا الأصل و إن کان جاریا فی المسألـهٔ الاصولیّـهٔ، کما أنّها حاکمـهٔ علی تلک الاـصول الجاریـهٔ فی المسألـهٔ الفرعیّـهٔ؛ لأـنّ مؤدّاهـا بیـان حجّیـهٔ أحـد المتعارضـین کمؤدّی أدلّـهٔ حجّیـهٔ الأخبار، و من المعلوم حکومتها علی مثل هذا الأصل، فهی دالّهٔ علی مسألهٔ اصولیّهٔ، و لیس مضمونها حکما عملیّا صرفا[۲۱۱].

فلا فرق بین أن یرد فی مورد هـذا الـدلیل المطلق: «اعمل بالخبر الفلانیّ المقیّـد لهـذا المطلق»، و بین قوله: «اعمل بأحـد هـذین المقیّد أحدهما له».

فالظاهر: أنّ حکم المشـهور فی المقام بالرجوع إلی المطلق و عـدم التخییر مبنیّ علی ما هو المشـهور- فتوی و نصّا-: من ترجیـح أحد المتعارضـین بالمطلق أو العامّ الموجود فی تلک المسألهٔ، کما یظهر من ملاحظهٔ النصوص و الفتاوی. و سـیأتی توضیح ما هو الحقّ من المسلکین فی باب التعادل و التراجیح[۲۱۲] إن شاء اللّه تعالی.

*** ترجمه

(حکم منصفانه در این مسئله:)

اینست که: اخبـار تخییر (اذن فتخیّر) حـاکم است (و حکومت دارد حـتّی) بر این اصـل (یعنی اصالـهٔ الاطلاـق) و لو این اصـل اصـالهٔ الاطلاق در مسأله اصولیّه جاری است (و برای ما دلیل‌ساز است) همان‌طور که حاکم است برآن اصولی (برائت و احتیاط) که جریان دارند در مسأله فرعیّه.

(علّت)

زیرا مؤدّای اخبـار تخییر بیان‌کننـده حجیّت یکی از دو حـدیث متعارض است (تا آن را برای شـما حجّت قرار دهـد) مثل مؤدّای ادله حجیّت اخبار (همچون آیه نباء که آمده است تا خبر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۷۱

عادل را برای شما حجّت قرار دهد و لذا اگر یکی از دو خبر خبر عادل باشد آن را مقیّد أقیموا الصلاة قرار داده باید به آن عمل کنیم).

و لذا حکومت اذن فتخیّر بر مثل این اصل اصالة الاطلاق روشن است.

پس: اذن فتخیّر دلالت‌کننده بر یک مسئله اصولیه است (که احد خبرین حجت است) و مضمون این اصالة التخییر (اذن فتخیّر) صرفا یک حکم عملی صرف نیست (بلکه دلیل‌ساز) و غیر از آن اصالة التخییر در دوران بین المحذورین است.

پس فرقی نیست بین اینکه وارد شود در مقابل این دلیل مطلق (یعنی أقیموا الصلاة) عبارت عمل کن به خبر فلان (عادل) خبری که قید می‌زند این مطلق (یعنی أقیموا الصلاة را) و بین این سخنش که عمل کن به یکی از این دو تا خبری که یکی‌شان مقیّد آن (اصالة الاطلاق) است و نه دیگری.

و لذا ظاهر اینست که:

حکم مشهور علما در این مقام به رجوع الی المطلق و جاری نکردن اصالة التخییر مبنی است برآن چیزی که از نظر فتوی و نصّ مشهور است، و آن ترجیح یکی از متعارضین است به واسطه أقیموا الصلاة یا به واسطه عامّی که در مسئله موجود است، چنانچه از ملاحظه نصوص و فتاوی مسئله آشکار می‌شود.

اما توضیح اینکه کدام یک از دو مسلک حق است ان شاء اللّه در باب تعادل و تراجیح خواهد آمد.

***

تشریح المسائل

* قبل از پرداختن به اصل مطلب بفرمائید آیا این اصالة التخییری که در اینجا از آن نام برده می‌شود همان اصالة التخییری است که از اصول اربعه است؟

خیر، زیرا:

آن اصالة التخییری که از اصول اربعه و یا عملیّه است مربوط به دوران بین المحذورین است و در جائی اجرا می‌شود که مکلّف در شک است و دلیل اجتهادی هم در دست ندارد.

اصالة التخیر در چنین جائی به معنای اختیار احد حکمین است. وجوب یا حرمت.

امّا: این اصالة التخییر که در خبرین متعارضین مطرح است به معنای اختیار احد حکمین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۷۲

نیست بلکه به معنای اختیار کردن احد خبرین است و لذا سازنده دلیل اجتهادی است.

به عبارت دیگر: اذن فتخیّر از اصول لفظیّه نبوده بلکه یک قاعده عملیّه است و موضوعش فرد متحیّر و سرگردان است.

***

تلخیص المطالب

* حاصل و خلاصه مسئله سوم تا به اینجا چیست؟

۱- شارع فرموده: أقیموا الصلاة.

۲- دو حدیث در رابطه با جزئیّت سوره برای صلاة تعارض کرده‌اند.

شیخ فرمود: اگر این أقیموا الصلاة، خطاب مطلق قابل استفاده است آن دو حدیث تساقط کرده ما به عنوان مرجع به اطلاق أقیموا الصلاة تمسّک کرده می گوئیم: سوره جزء نماز نیست.

نکته: نتیجه این تمسّک مطابق با آن حدیثی است که می گفت سوره جزء نماز نیست. و اگر این أقیموا الصلاة، خطاب مطلق قابل استفاده‌ای نباشد بلکه یا مجمل باشد و یا اگر هم مطلق است مبتلا به اشکالاتی است که ماجرا برعکس می‌شود.

یعنی: از خطاب أقیموا الصلاة در اینجا چشم‌پوشی کرده به سراغ دو حدیث متعارض رفته می گوئیم: اذن فتخیّر.

در نتیجه یکی از دو حدیث را اختیار کرده بدان عمل می کنیم حال یا آن حدیثی باشد که نفی جزئیّت می کند و یا آنی که دلالت بر وجوب سوره می کند.

سپس مستشکل گفت:

جناب شیخ یک قاعده را مشخّص کرده طبق آن عمل کنید و به ما بگوئید که بالاخره، ما نحن فیه جای تساقط است یا تخییر؟

اگر قانون متعارضین تخییر است که باید احد خبرین را اختیار کنید و مطابق آن عمل نمائید پس چه‌کار دارید با اطلاق أقیموا الصلاة، برای چه می گوئید تساقطا، فارجع الی اطلاق أقیموا الصلاة؟

پس بگوئید: اذن فتخیر، چنانکه در فرض دیگر که أقیموا الصلاة خطاب مطلق قابل استفاده‌ای نبود، گفتند: اذن فتخیّر

و اگر قانون متعارضین تساقط است و در نتیجه رجوع به اصالة الاطلاق أقیموا الصلاة، در فرض

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۷۳

دیگر هم که خطاب قابل استفاده‌ای وجود ندارد بگوئید: تساقطا و یرجع الی الاصل، یا برائت یا احتیاط.

خلاصه اینکه: یا بگوئید: تخییر و یا بگوئید: تساقط.

شیخ در پاسخ به این اشکال فرمود:

اگر مطلق ما معتبر و قابل استفاده باشد در صورت تعارض خبرین، نوبت به اذن فتخیر نمی‌رسد. چرا که اذن فتخیّر محکوم اصالة الاطلاق است.

زیرا: اذن فتخیّر راه چاره برای کسی است که سرگردان و حیران میان دو متعارض است.

پس: اینجا جای تساقط خبرین و رجوع به اصالة الاطلاق است.

جناب مستشکل:

سؤال اینجاست که اگر ما قائل به اطلاق أقیموا الصلاة نبودیم و دچار خبرین متعارضین شدیم چه بکنیم؟ آیا بگوئیم: تساقط و یرجع الی الاصل یا بگوئیم: اذن فتخیّر؟

بلا شک به شما می گوئیم که اینجا محلّ اجرای قاعده اذن فتخیّر است و نوبت به اصول عملیّه نمی‌رسد. چرا؟

زیرا: اصول عملیّه به عنوان ادله فقاهتی ابزار کار آدم شاکی است که دلیلی اجتهادی در دست ندارد. و حال اینکه اینجا دلیل اجتهادی وجود دارد.

جناب شیخ آیا اینجا دلیل اجتهادی وجود ندارد؟

چرا وجود دارد. زیرا شارع فرمود اگر تو بودی و خبرین متعارضین یعنی که مطلق قابل استفاده‌ای هم نداشتی اذن فتخیّر.

وقتی شما طبق این دستور احد متعارضین را که خبر واحد عادل است اختیار می کنی صاحب دلیل می‌شوی، چرا که حدیث خود دلیل اجتهادی است.

حال با بودن دلیل اجتهادی نوبت به اصل و دلیل فقاهتی نمی‌رسد.

بنابراین: جناب مستشکل، مسئله در این دو فرض متفاوت است.

به عبارت دیگر:

- در فرض اوّل حاکمیت با اصالهٔ الاطلاق است چرا که با بودن مطلق، تخییر معنا ندارد.

- در فرض دوم حاکمیت با اذن فتخیّر است و لذا جائی برای اصول عملیه و دلیل فقاهتی وجود ندارد تا بدان رجوع کنیم، چون که اذن فتخیر برای ما دلیل اجتهادی می‌سازد.

به عبارت دیگر:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۷۴

۱- اصول لفظیّه یعنی: اصالهٔ الاطلاق وارد یا حاکم بر اصالهٔ التخییر است، چون که اصالهٔ الاطلاق موضوع اذن فتخیّر را از میان می‌برد.

۲- و اصالهٔ التخییر وارد یا حاکم بر اصول عملیه است، چونکه اذن فتخیر موضوع اصول عملیه که شک است و شاك دلیل اجتهادی ندارد، و حال آنکه اذن فتخیر در اینجا دلیل اجتهادی می‌سازد.

* پس مراد جناب شیخنا از (لکن الانصاف: انّ اخبار التخییر حاکمهٔ ...) چیست؟

اینست که: برخلاف آنچه تاکنون پافشاری کرده می‌گفتیم: اصالهٔ الاطلاق حتّی بر مبنای دوم هم بر اخبار تخییر مقدّم است و با وجود آن نوبت به جریان تخییر نمی‌رسد، اکنون می‌گوییم:

انصاف اینست که اخبار تخییر همان‌طور که بر اصول عملیّه مقدم بود، بر اصول لفظیّه نیز مقدّم است، گرچه اصول لفظیه در مسئله اصولیه که همان مسئله حجیت است جاری می‌شوند. چون که نتیجه اجرای اصالهٔ الاطلاق حجیّت خطاب مطلق است.

به چه دلیل؟

به این دلیل که اخبار تخییر نیز صرفا در مسأله فرعیّه جاری نمی‌شوند تا مؤدّی و نتیجه آن یک مسئله فرعیّه عملیّه باشد. مثل اصالهٔ التخییری که در دوران بین المحذورین اجراء می‌شود.

خیر، این اخبار تخییری که در اینجا مدّ نظر است و به ما می‌گویند: اذن فتخیّر، در مسئله اصولیّه یعنی حجیّت جاری می‌شوند، چرا که مؤدّای این‌ها نیز حجیّت احد المتعارضین است.

و لذا: این اخبار در مسأله اصولیه از باب تقدیم نصّ بر ظاهر و یا از باب اینکه (الاصل دلیل حیث لا دلیل) مقدّم می‌شوند برآن اصول.

در نتیجه: با وجود اخبار تخییر در متعارضین نوبت به اصالهٔ الاطلاق نمی‌رسد و تفاوتی میان وجود چنین مطلقی و عدمش وجود ندارد.

* عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ را در یک گفتمان ساده بفرمائید؟

شیخ می‌فرماید:

به نظر من اصالهٔ التخییر در اینجا بر اصول لفظیّه مقدّم است مطلقا گرچه أقیموا الصلاهٔ خطاب مطلق قابل استفاده‌ای باشد و یا اینکه نباشد. علی کل التقدیرین اینجا جای اذن فتخیّر است.

یعنی: احد خبرینی که روی جزئیّت و یا عدم جزئیت سوره برای نماز با هم تعارض کرده‌اند را گرفته مطابق آن عمل می‌کنیم.

به عبارت دیگر: اخبار تخییر و یا قاعده اذن فتخیّر همان‌طور که بر اصول عملیّه مقدّم بود، بر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۷۵

اصول لفظیّه نیز مقدم است.

* چرا جناب شیخ؟

زيرا:

۱- گاهى أقيموا الصلاة را مرجّح براى احد خبرين قرار مى‌دهيم.

۲- و گاهى أقيموا الصلاة را مرجع قرار مى‌دهيم بدين معنا كه پس از تساقط خبرين به اطلاق آن رجوع مى كنيم.

حال:

- اگر خطاب أقيموا الصلاة را مرجّح قرار داديم، مسئله بطور كلّى از محلّ بحث ما در اينجا خارج مى‌شود، چرا كه خبرين مى‌شوند خبرين متراجحين و نه متكافئين. و لذا راجح را اخذ و مرجوح را ترک مى كنيم.

پس: ديگر خبرين، متعارضين و متكافئين نيستند بلكه متراجحين‌اند و حال آنكه محل بحث ما خبرين متعارضين متكافئين مى‌باشد.

- و امّا اگر أقيموا الصلاة را مرجع قرار بدهيم و نه مرجّح، اصالة التخيير مقدم مى‌شود بر اصالة الاطلاق.

* اين أقيموا الصلاة در چه صورت و چگونه مرجّح واقع مى‌شود؟

- از آنجا كه گاهى اصالة الاطلاق را از باب ظنّ حجّت مى‌دانيم و جناب شيخنا نيز اصول لفظيّه و از جمله اصالة الاطلاق را يكى از ظنون خاصّه مى‌داند، در اين صورت أقيموا الصلاة مى‌شود مرجّح احد الخبرين.

* كدام خبر؟

مرجح آن خبرى كه مى گويد سوره واجب نيست.

* چگونه؟

بدين نحو كه اصالة الاطلاق دست به دست آن خبر داده و به تعبير ديگر به او ضميمه مى‌شود. وقتى اين دو ضميمه شدند حديث مزبور مى‌شود راجح و ديگرى مى‌شود مرجوح، راجح را اخذ كرده مرجوح را طرد مى كنيم.

* أقيموا الصلاة در چه صورتى و چگونه مرجع قرار مى گيرد؟

گاهى حضرات، اصول لفظيّه را از باب عقلا و تعبّدا حجّت مى‌دانند و نه از باب ظن، مثل اصول عمليه.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۳۷۶

يعنى: همان‌طور كه اصول عمليّه در رابطه با شك داراى ارزش بوده و قابل استفاده‌اند، اصول لفظيّه نيز در رابطه با شك داراى ارزش‌اند و قابل استفاده و اجرا.

* جناب شيخ چرا اصالة التخيير در اينجا مقدم است بر اصالة الاطلاق أقيموا الصلاة؟

زيرا: تمسّك به اصالة الاطلاق در جائى است كه ما شك مى‌كنيم كه آيا فلان مطلق قيدى خورده است يا نه؟ و حال آنكه در ما نحن فيه شكّى وجود ندارد. دو حديث متعارض در رابطه با جزئيت سوره براى نماز وارد شده است، كه قاعده اذن فتخير مى گويد: يكى از آن دو را اختيار كن اختيار احد المتعارضين جائى براى شك در رابطه با قيد بودن چيزى نمى گذارد.

چرا؟ زيرا:

- اگر آن خبرى را اختيار كنيم كه سوره را جزء نماز مى‌داند، نتيجه‌اش اين مى‌شود كه أقيموا الصلاة مقيّد به سوره است، پس شكى نسبت به آن باقى نمى‌ماند بلكه يقين حاصل مى‌شود به اينكه سوره قيد نماز است.

- و اگر آن خبرى را اختيار كنيم كه جزئيت سوره را از نماز نفى مى كند، باز در اينجا يقين حاصل مى‌شود كه سوره جزء نماز نيست و شكى باقى نمى‌ماند.

درهرصورت:

هريك از دو حديث را كه اختيار كنيم حالت شك از بين مى‌رود، چرا كه يا آن حديثى را اختيار كرده‌ايم كه سوره را قيد نماز مى‌داند و يا حديثى را اختيار كرده‌ايم كه سوره را قيد نماز نمى‌داند و در هر دو صورت يقين جاى شك را مى گيرد.

پس: اذن فتخیّر موضوع اصالهٔ الاطلاق را که شک در تقیید بود از بین می‌برد.

* چرا اصالهٔ التخییر بر اصول عملیه مقدم است؟

زیرا: اصول عملیه از جانب شارع مقدس برای کسی جعل شده است که دلیل اجتهادی در دست ندارد و حال آنکه اذن فتخیّر برای چنین کسی دلیل اجتهادی می‌سازد. چرا که می گوید:

انگشت روی احد خبرین بگذار و به آن عمل کن این می‌شود دلیل کسی که دارای دلیل اجتهادی شد، دیگر نیازی به دلیل فقاهتی ندارد.

* آیا به نظر شیخ این اصالهٔ التخییری هم که در خبرین متعارضین مطرح است بر اصول عملیه و اصول لفظیّه مقدّم است؟

بله، این اصالهٔ التخییر و یا به تعبیر دیگر اذن فتخیّر در خبرین متعارضین نیز بر اصالهٔ الاطلاق و اصالهٔ البراءهٔ او الاحتیاط مقدم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۷۷

* چرا؟ زیرا: این اذن فتخیّر:

- هم موضوع اصالهٔ الاطلاق را که الشکّ فی التّقیید است از میان می‌برد.

- هم موضوع اصول عملیه را که عدم دلیل اجتهادی فرد است با ساختن دلیل برای او از بین می‌برد.

پس: به نظر شیخ، این اذن فتخیّر است که باید اجرا بشود چه در مقابل اصول لفظیّه، چه در مقابل اصول عملیه.

* پس مراد از (فالظّاهر ...) چیست؟

درحقیقت پاسخ به یک اعتراضی است مبنی بر اینکه:

جناب شیخ طبق بیان شما اخبار تخییر بر اصالهٔ الاطلاق نیز مقدم شد و حال آنکه مشهور اصولیین با وجود مطلق یا عام معتبر به اخبار تخییر مراجعه نکرده و حکم به تخییر نمی کنند بلکه اصالهٔ الاطلاق یا اصالهٔ العموم را مقدّم می‌دارند، چرا؟

و لذا شیخ در پاسخ به این اعتراض می گوید:

آنچه ما گفتیم بر مبنای دوم در باب اصول لفظیه بود که مبنای مرجعیّت باشد، و لکن فتوای مشهور بر مبنای اوّل است که قول به مرجحیّت است.

در نتیجه: بر مبنای ترجیح نوبت به اخبار تخییر نمی‌رسد.

* جناب شیخ، کدام یک از دو مسلک مرجّح بودن و یا مرجع بودن مسلک حق است؟

ان‌شاءالله در باب تعادل و تراجیح خواهد آمد.

* خلاصه دو فرض چه شد؟

فرض اوّل این شد که: اگر اصالهٔ الاطلاق را مرجّح خبرین قرار دهیم مسئله از محل بحث خارج شده و دیگر این بحثها که آیا قاعده اذن فتخیر است تا اجرای اصالهٔ الاطلاق است یا برائت و ... وجود نخواهد داشت.

فرض دوم این شد که: برخی گفتند اگر اصالهٔ الاطلاق نتواند مرجح باشد می‌تواند مرجع باشد و لکن شیخ فرمود: خیر نمی‌تواند مرجع باشد.

به عبارت دیگر: همان‌طور که اصول عملیه نمی‌توانند مرجع باشند، اصول لفظیه نیز نمی‌توانند مرجع باشند.

پس: اینجا جای اذن فتخیّر است و بس.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۷۸

متن المسألهٔ الرابعهٔ فیما إذا شکّ فی جزئیّهٔ شیء للمأمور به من جههٔ الشبههٔ فی الموضوع الخارجیّ فیما إذا أمر بمفهوم مبیّن مردّد

مصداقه بین الأقلّ و الأکثر. و منه: ما إذا وجب صوم شهر هلالیّ- و هو ما بین الهلالین- فشکّ فی أنّه ثلاثون أو ناقص. و مثل: ما إذا[۲۱۳] أمر بالطهور لأجل الصلاة، أعنی الفعل[۲۱۴] الرافع للحدث أو المبیح للصلاة، فشکّ فی جزئیّة شیء للوضوء أو الغسل الرافعین.

و اللازم فی المقام: الاحتیاط؛ لأنّ المفروض تنجّز التکلیف بمفهوم مبیّن معلوم تفصیلا، و إنّما الشکّ فی تحقّقه بالأقلّ، فمقتضی أصالة عدم تحقّقه و بقاء الاشتغال:

عدم الاکتفاء به و لزوم الإتیان بالأکثر.

و لا یجری هنا ما تقدّم من الدلیل العقلیّ الدالّ علی البراءة؛ لأنّ البیان الذی لا بدّ منه فی التکلیف قد وصل من الشارع، فلا یقبح المؤاخذة علی ترک ما بیّنه تفصیلا، فإذا شکّ فی تحقّقه فی الخارج فالأصل عدمه. و العقل- أیضا- یحکم بوجوب القطع بإحراز ما علم وجوبه تفصیلا، أعنی المفهوم المعیّن المبیّن المأمور به؛ أ لا تری: أنّه لو شکّ فی وجود باقی الأجزاء المعلومة- کأن لم یعلم أنّه أتی بها أم لا- کان مقتضی العقل و الاستصحاب وجوب الإتیان بها؟

و الفارق بین ما نحن فیه و بین الشبهة الحکمیّة من المسائل المتقدّمة التی حکمنا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۷۹

فیها بالبراءة هو: أنّ نفس[۲۱۵] التکلیف فیها[۲۱۶] مردّد بین اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصیلا و بین تعلّقه بالمشکوک، و هذا التردید لا حکم له بمقتضی العقل؛ لأنّ مرجعه إلی المؤاخذة علی ترک المشکوک، و هی قبیحة بحکم العقل، فالعقل و النقل الدالّان علی البراءة مبیّنان لمتعلّق[۲۱۷] التکلیف[۲۱۸] من أوّل الأمر فی مرحلة الظاهر.

و أمّا ما نحن فیه، فمتعلّق التکلیف فیه مبیّن معیّن معلوم تفصیلا، لا تصرّف للعقل و النقل فیه، و إنّما الشکّ فی تحقّقه فی الخارج بإتیان الأجزاء المعلومة، و العقل و النقل المذکوران لا یثبتان تحقّقه فی الخارج، بل الأصل عدم تحقّقه، و العقل أیضا مستقلّ بوجوب الاحتیاط مع الشکّ فی التحقّق.

*** ترجمه

(مسئله چهارم)

اشاره

در جائی است که اگر در جزئیت شیئی برای مامور به شک می‌شود به جهت اشتباه در موضوع خارجی است.

در جائی که وقتی مولی امر می‌کند به یک مفهوم کلّی مبینی (که مردد نیست و لکن) مصداقش مردد است بین اقلّ و اکثر از جمله:

۱- مثل آنجائی که روزه یک ماه قمری (که مفهومی است روشن) در میان دو هلال واجب شده است، پس شک می‌شود در اینکه این ماه قمری سی روز است یا کمتر از آن؟

۲- و مثل آنجائی که امر کرده به طهور برای نماز یعنی فعلی که رافع حدث و یا مبیح نماز است (و مفهومی است روشن)، پس شک می‌شود در جزئیّت چیزی (مثل مزمزه یا استنشاق) برای وضوء یا غسل که هر دو رافع حدث‌اند و مبیح نماز.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۸۰

(لزوم احتیاط در شک در محصّل غرض)

آنچه در این مقام (یعنی شک در محصّل غرض) لازم است احتیاط است، زیرا آنچه در اینجا مفروض است، تنجّز تکلیف به یک

مفهوم مبیّنی است که تفصیلا معلوم است و لکن شک در تحقق این مفهوم است بواسطه انجام اقلّ.
پس مقتضای استصحاب عدم تحقق و بقاء الاشتغال؛ عدم اکتفا به اقلّ و لزوم انجام اکثر است.

(عدم جریان ادله برائت در این مسئله)

و جاری نمی‌شود در اینجا آن دلایل عقلی و نقلی دلالت‌کننده بر برائت، زیرا بیانی که ما در تکلیف ناگزیر از آن هستیم، از جانب شارع به ما رسیده است.
پس: مؤاخذه بر ترک چیزی که شارع آن را تفصیلا بیان کرده قبیح نمی‌باشد.
پس اگر در تحقّق مامور به شک شود، اصل عدم تحقّق آن است و عقل مستقل نیز حکم می‌کند به وجوب قطع به احراز چیزی که وجوب آن تفصیلا معلوم است. یعنی آن مفهوم مبیّنی که مأمور به است.
آیا نمی‌بینی که وقتی در وجود بقیّه اجزائی که معلوم‌اند شک می‌شود به نحوی که آیا آن را انجام داده‌ای یا نه، مقتضای حکم عقل و استصحاب وجوب انجام آن بقیه است؟

(تفاوت میان این مسئله با مسائل متقدّمه)

و فرق بین ما نحن فیه (یعنی مسئله چهارم) و بین شبهه حکمیه از آن سه مسأله‌ای متقدّمه‌ای که حکم کردیم در آنها به برائت، اینست که: در آن سه مسئله خود تکلیف (و خواسته مولی) مردّد میان اختصاص و تعلّق آن به اموری است که وجوبشان تفصیلا معلوم است (مثل نه جزئی که قدر متیقن است) و بین تعلّقش به جزء مشکوک (که جزء دهم است).
و این تردید به مقتضای عقل حکمی ندارد، بدین معنا که احتیاط در آن واجب نیست، چون برگشت حکم عقل به مؤاخذه است به سبب ترک مشکوک (یعنی اکثر) و این مؤاخذه، بخاطر یک چیز غیر معلوم، عقلا قبیح است.
پس عقل و نقلی که (در آن سه مسئله) دلالت بر برائت دارند، بیان‌کننده این مطلب‌اند که تکلیف از اوّل امر به اقل تعلّق گرفته در مرحله ظاهر.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۸۱
امّا در ما نحن فیه، متعلّق تکلیف مبین، معیّن و تفصیلا معلوم است و تصرّفی برای عقل و نقل در آن وجود ندارد، و تنها شک در تحقّق آن مفهوم روشن در خارج است به واسطه انجام اجزاء معلومه.
و عقل و نقل که برائت جاری می‌کنند، تحقّق این مفهوم را در خارج ثابت نمی‌کنند (چرا که اصل مثبت‌اند) بلکه اصل در اینجا عدم تحقّق آن است و عقل نیز در حکم به وجوب احتیاط در صورت شک در تحقق آن، مستقل است.
***

تشریح المسائل

* چهارمین مسئله از مسائل شک در جزئیّت خارجیّه کدام مسئله است؟
شبهه موضوعیه و به عبارت دیگر، مسأله شک در جزئیّت است بخاطر امور خارجیّه
* چه تفاوتی بین این مسئله و سه مسأله متقدم به لحاظ منشا شک، وجود دارد؟
۱- در سه مسئله قبل منشا شک در جزئیّت یک شیء برای مأمور به، یا اجمال خطاب شارع بود، یا تعارض خبرین و یا فقدان دلیل.
و لذا: چنین شبهه‌ای را حکمیه نامیده و رفع آن نیز به عهده شارع است.

۲- در مسئله چهارم، منشا شک در جزئیت، حکم شرعی و خطاب شارع نیست بلکه امور خارجیّه است.

و لذا: چنین شبهه‌ای را موضوعیه نامیده که رفعش به دست شارع نیست.

* طرح مسئله در اینجا چگونه است؟

امر شارع به یک مفهوم کلّی تعلّق گرفته که آن کلّی به‌خودی‌خود مبین بوده و به لحاظ مفهوم ابهام و اجمالی ندارد، و لکن مصداق و محصّل آن مردّد است میان اقلّ و اکثر.

* با توجه به مطلب اخیر چه تفاوتی میان این مسئله و سه مسأله متقدّم وجود دارد؟

۱- در آن سه مسئله خود مکلّف به مفهوم مبیّنی نبود بلکه خود آن مفهوم مردد میان اقلّ و اکثر بود.

فی المثل: امر شده بود به نماز و لکن ما نمی‌دانستیم که این نمازی که مولی از ما خواسته نه جزء است یا ده جزء؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۸۲

۲- در مسئله چهارم آن چیزی را که مولی از ما خواسته است، مفهومی است مبیّن که ما در آن تردیدی نداریم و لکن مصداق این مفهوم مرد میان اقلّ و اکثر است.

به عبارت دیگر: محصّل و محقّق این عنوان و غرض در خارج مردد است میان اقلّ و اکثر، که از آن به شک در محصّل غرض یا شک در محصّل عنوان تعبیر می‌شود.

* با ذکر مثال مطلب فوق را تبیین کنید؟

۱- یک مثال از شبهه موضوعیه می‌آوریم و آن اینست که فی المثل:

- مولی از ما خواسته است که یک ماه هلالی را روزه بگیریم به نحوی که اقلّ و اکثر ارتباطی باشد بدین معنا که به دنبال امر شارع یک ماه مداوم روزه بر ما واجب می‌شود.

در اینجا:

ماه هلالی مفهومی مبیّن و روشن دارد چرا که همه می‌دانند که ما بین الهلالین و به عبارت دیگر از رؤیت هلال تا رؤیت هلال دیگر مراد است.

لکن ما نمی‌دانیم که این ماه در عالم خارج سی روز است و یا کمتر از سی روز است؟ یعنی:

شبهه در مصداق خارجی است و نه در متعلّق خطاب.

۲- و یک مثال از شبهه حکمیه می‌آوریم و آن اینست که فی المثل:

مولی امر کرده ما را به طهور برای نماز، چرا که در لسان روایات آمده است:

اذا دخل الوقت فقد وجب الطّهور و الصلاة.

در اینجا:

۱- متعلّق خطاب عنوان طهور است که دارای مفهومی کاملا- مبیّن است چرا که طهور فعلی است که رافع حدث و یا مبیح صلاة است، مثل وضو و غسل.

۲- ما شک داریم که آیا در خارج، فلان امر نیز در وضو یا غسل دخالت دارد یا نه؟

به عبارت دیگر ما نمی‌دانیم که این طهور اقلّ است یا اکثر؟ آیا مثلا مزمزه و استنشاق جزء وضوء است یا نه؟

* چرا شبهه در مثال اوّل، شبهه موضوعیّه است؟

زیرا: وظیفه شارع این بوده است که بگوید بین الهلالین را روزه بگیرید امّا اینکه ماه هلالی ۲۹ روز است یا ۳۰ روز؟ بستگی دارد به نحوه سیر قمر بدور زمین. و لذا اینکه کدامین ماه ۲۹ روز است و کدامین ماه ۳۰ روز؟ باید از متخصصین علم نجوم پرسید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۸۳

* حکم مسئله در اینجا از نظر شیخ چیست؟

اینست که: باید احتیاط کرد و اکثر را بجا آورد، چرا که اگر اقل را اتیان نمودیم و سپس کشف خلاف شده معذور نخواهیم بود.

* به چه دلیل؟ به دو دلیل:

دلیل اوّل اینکه: تکلیف منجّزی از مولی صادر شده است و به مفهومی کاملا روشن تعلّق گرفته است، پس مقتضی جهت تحقّق آن موجود است لکن ما در تحقّق خارجی آن شک داریم، که آیا این عنوان با انجام اقلّ تحقّق پیدا می‌کند یا نه؟ و لذا می‌گوئیم: هنگام شک در تحقّق عنوان، الاصل، عدم التحقق.

دلیل دوم اینکه:

- عقل می‌گوید: اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیّه است و در اینجا اشتغال یقینی قطعی و حتمی است، پس باید فراغت یقینیّه تحصیل کرد.

- تحصیل فراغت یقینیّه به اتیان اکثر و جزء مشکوک است.

* عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ در یک گفتمان ساده چیست؟

جناب شیخ در اینجا حساب شبهه موضوعیّه را از شبهه حکمیّه جدا کرده می‌گوید:

یجب الاحتیاط.

به عبارت دیگر: در گذشته گاهی اتّفاق می‌افتاد که در شبهه حکمیّه احتیاط واجب می‌شد و لکن در شبهه موضوعیّه احتیاط واجب نمی‌شد، تا آنجا که حتی اخبار شما نیز با مجتهدین هماهنگ شده گفتند حکم در شبهه موضوعیّه برائت است گرچه قائل به وجوب احتیاط در شبهه حکمیّه بودند.

خلاصه اینکه:

شیخ در شبهه حکمیه که منشا آن فقدان نصّ، اجمال نصّ و یا تعارض نصین بود برائت جاری نمود و لکن در شبهه موضوعیّه آن احتیاط جاری نمود.

* چرا؟

زیرا در اینجا شارع، از ما یک مفهوم مبیّن که روزه میان دو هلال است را خواسته است، و لکن ما شکّ در محصّل و مصداق آن داریم.

یعنی شک داریم که چه مقدار روزه باید بگیریم تا بشود روزه بین الهلالین سی روز یا بیست و نه روز؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۸۴

* جناب شیخ برای رفع شبهه در مثال طهور به کجا باید رجوع نمود؟

به خود شارع، شارع است که باید محدوده عمل را در اینجا مشخص کند. و لذا چون رفعش بدست شارع است حکمیه است.

بنابراین به چند نکته باید توجه نمود:

۱- یکی از دو مثالی که در اینجا ذکر نمودیم شبهه موضوعیه و دیگری شبهه حکمیه است.

۲- اینکه با شروع بحث در اقل و اکثر جناب شیخنا فرمود نسبت به اکثر برائت جاری می‌کنیم.

- مستشکلی اشکال کرد که جناب شیخ، پس چرا در مسئله معجون امر به احتیاط کردید. و گفتید باید جزء مشکوک را نیز اتیان کند؟

- شیخ پاسخ می‌دهد:

زیرا: این از بـاب شـک در محصّـِل غرض است و عنـد الشـکّ در محصّـِل غرض احتیاط واجب است، و در آنجا فرمود: چنانکه در مسئله چهارم خواهد آمد.

پس اکنون مشغول بحث پیرامون آن وعده‌ای است که در آنجا به ما داد.

با توجه به مطلب اخیر مثالهائی که در آنجا مطرح شده چه ارتباطی با محلّ بحث در اینجا دارد؟

فی المثل: مولی به عبدش امر کرده است که معجون بساز، لکن عبد نمی‌داند که این معجون باید از ۹ جزء تشکیل شود یا ۱۰ جزء؟

به عبارت دیگر: غرض از این معجون اسهال الصفراء است و لکن عبد نمی‌داند کدام معجون او را به این هدف و غرض می‌رساند.

پس شک در محصّل غرض است و باید احتیاط کرده و اکثر را که ۱۰ جزئی است تهیّه نماید.

* با توجه به سؤال ربطش با ما نحن فیه چیست؟

۱- گاهی امر می‌رود روی شیئی (همچون معجون) که این شیء خودش مردّد میان اقلّ و اکثر است و لکن هدف نیست بلکه ابزار و وسیله رسیدن به یک چیز دیگر است که آن اسهال الصفراء است، یعنی محصّل شیء آخر است.

لذا: اسهال الصفراء یک مفهوم مبیّن و روشن است، درحالی‌که محصّل آن مردد میان ۹ جزء و ۱۰ جزء است.

نتیجه اینکه: امر در این مثال رفته روی محصّل و نه محصّل که مفهومی روشن است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۸۵

۲- گـاهی هم امر می‌رود روی محصّـِل و محصّـِل مفهومی است مبیّن مثـل مثال دوّم ما در اینجا که امر به طهور شـده است و یا مثل مثال اول که امر رفته روی صوم ماه قمری که هر دو محصّل روشن و واضح‌اند. امّا هر دو محصّل در اینجا نیازمند به محصّل‌اند.

* حاصل مطلب در بیان این سه مثال چیست؟

اینست که: هر سه مثال در یک چیز مشترک‌اند و آن اینست که

۱- در هریک از سه مثال محصّلی وجود دارد که مفهومی واضح و روشن است

۲- در هریک از سه مثال محصّلی هست که مردد است میان اقلّ و اکثر

مثلا:

- صوم ماه هلالی محصّلی روشن و واضح است و لکن محصّل آن یا ۲۹ روز است یا ۳۰ روز

- طهور برای نماز محصّلی روشن و واضح است محصّل آن وضوی با مزمزه یا بی‌مزمزه است

- اسهال الصّفراء یک مفهوم روشن است و لکن محصّل آن یا معجون ۹ جزئی است یا ده‌جزئی

۳- حکم در هر سه مثال اینست که: احتیاط واجب است و باید اکثر اتیان شود

زیرا: در هریک از این سه مثال شک در محصّل غرض است او هرجا که شک در محصّل غرض باشد، احتیاط واجب است.

* تفاوتهای این سه مثال در چیست؟

اینست که:

۱- در دو مثال امر رفته روی محصّل و غرض که صوم هلالی و طهور برای نماز باشد

۲- در یک مثال امر رفته روی محصّل که معجون است.

۳- از دو مثال صوم هلالی و طهور للصلاهٔ یکی شبهه موضوعیّه است و دیگری شبهه حکمیه

* سومین نکته مورد توجّه چیست؟

بیان این مطلب است که چرا در مسئله اول، دوم و سوم نتوانستیم نسبت به اکثر احتیاط جاری کرده آن را اتیان کنیم؟

بلکه در هر سه مسـئله که خود مـأمور به مثـل أقیموا الصـلاهٔ مردد میـان اقـل و اکثر بود و مـا نمی‌دانستیم که صـلاهٔ نه جزئی است یا

ده‌جزئی، اصالهٔ البراءهٔ جاری کرده جزء مشکوک را نفی کردیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۸۶

به عبارت دیگر:

در آنجا می‌توانستیم با اصالهٔ البراءهٔ نسبت به اکثر ماهیّت مأمور به را در اقلّ تعیین کنیم و اصل مثبت هم نبود.

توضیح مطلب اینکه:

در آنجا ما نمی‌دانستیم نمازی را که خدای تعالی از ما خواسته نه جزئی است یا ۱۰ جزئی؟

علم اجمالی ما منحل می‌شد به یک قدر متیقن که نماز نه جزئی است و یک شک بدوی نسبت به اکثر که گفته می‌شد الاصل، عدم وجوب الزائد.

و خلاصه اینکه هم برائت عقلیه جاری می‌شد و هم برائت نقلیه جاری می‌کردید. و درحالی‌که با نفی وجوب اکثر اثبات می‌کردیم وجوب اقل را، اصل مثبت نمی‌بود.

زیرا: از یک طرف می‌دانستیم که اقل که نماز نه جزئی است واجب و اکثر مشکوک غیر واجب است. از پیوند این واجب است و واجب نیست، تعیین ماهیت در اقل بدست می‌آمد.

* چرا در ما نحن فیه یعنی مسئله چهارم نمی‌توانیم در جزء مشکوک برائت جاری کنیم؟

چون در اینجا اصل مثبت است.

فی المثل: اگر ما شک کنیم که آیا وضو مزمزه و یا استنشاق می‌خواهد یا نه؟ شما چه پاسخ می‌دهید؟

اگر بگوئید که خیر وضو نه مزمزه می‌خواهد و نه استنشاق.

از شما می‌پرسیم که: پس محصّل طهور چیست؟ چون که وضو هدف نیست بلکه وسیله است برای تحصیل طهور.

شما در پاسخ می‌گوئید: اقل است.

در اینجا: شما آمده‌اید و از طریق نفی وجوب اکثر به دنبال این هستید که اثبات کنید اقلّ محصّل طهور است و این اصل مثبت است.

پس: ما نمی‌توانیم در ما نحن فیه، وجود جزء مشکوک را با اصل برائت نفی کنیم تا سمت محصّل بودن را به اقلّ بدهیم.

حال از شما می‌پرسم وقتی اصل برائت به دلیل مثبت بودن نمی‌تواند در اینجا جاری شود چه باید کرد؟

باید پاسخ بدهید که الاصل، عدم تحقّق طهور، یعنی اصل اینست که طهور محقق نشده است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۸۷

قبل از اینکه ما وضو بگیریم طهور محقق نشده بود حال که شک کرده‌ایم که وضوی بدون مزمزه و استنشاق ما محصّل طهور بوده یا نه؟

- اصل عدم تحقّق طهور است.

به عبارت دیگر: استصحاب می‌کنیم عدم تحقق طهور را، مضافا بر اینکه عقل هر عاقلی استقلال دارد بر اینکه وقتی مولی از تو یک عمل مشخصی را خواسته است به نام محصّل و شما شک داری در اینکه آیا با این عملی که انجام می‌دهی به آن محصّل می‌رسی یا نه؟ باید جوری عمل کنی که یقین به فراغت ضمه حاصل کنی و این احتیاط است و لزوم انجام اکثر در اینجا.

* با توجّه به مطالبی که گذشت مراد از (و الفارق بین ما نحن فیه و بین الشبههٔ الحکمیهٔ ...) چیست؟

پاسخ به همان سؤال و اشکالی است که بیان گردید و حاصل آن سؤال این بود که چه تفاوتی میان شبهه حکمیه در سه مسأله قبل با شبهه موضوعیّه در این مسئله وجود دارد؟

- چرا در سه مسأله قبل نسبت به اکثر برائتی شدید و لکن در این مسئله به احتیاط عمل نمودید؟

- چرا به واسطه همان ادلّه برائت عقلیه و نقلیه که در شبهه حکمیه برائتی شدید، در شبهه موضوعیّه برائتی نمی‌شوید؟

اگرچه پاسخ به این سؤال در مطالب گذشته آمد لکن حاصل و خلاصه آن اینست که:

۱- در شبهات حکمیّه، اصل حکم شرعی مشکوک است، یعنی ما شک داریم که خطاب شرعی به اقلّ تعلّق گرفته یا به اکثر؟

- بعد الفحص و الیأس عن الدلیل، به اینجا می‌رسیم که اگر نسبت به اکثر عقاب و کیفری باشد بلا بیان بوده و عقلا و نقلا قبیح است.

۲- در شبهه موضوعیّه، اصل حکم مسلّم و موضوع محرز است و تکلیف برای ما منجّز است، لکن شک داریم که آیا این عمل خارجی ما، محصّل غرض مولی هست یا نه؟

و لذا در اینجا به واسطه همین دو دلیل یعنی وجود تکلیف منجز و قانون اشتغال باید احتیاط نمود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۸۸

نکته‌ها:

حاصل و خلاصه بیانات شیخ این شد که:

۱- یکی از علل پیدایش شک، اشتباه موضوع در خارج است.

۲- اگر امر به چیزی شود که از حیث مفهوم روشن است، لکن مصداقش مردد میان اقلّ و اکثر است، مثلا:

۱- روزه یک ماه قمری واجب گردیده لکن مکلّف شک می‌کند که این ماه سی روز است یا کمتر؟

۲- امر به طهارت شده برای نماز، یعنی غسلی انجام بده که رافع حدث و یا مبیح نماز باشد و یا وضو بگیر، مکلف شک می‌کند که در جزئیت چیزی برای این غسل یا وضو؟ بدین معنا که اگر آن چیز محقّق نشود آیا این غسل یا وضو رافع هست یا نه؟

- جناب شیخ، وظیفه مکلف را در اینجا احتیاط دانست و فرمود:

۱- براساس وضوح و روشن بودن امر، فرض بر منجّز بودن تکلیفی است که معلوم بالتفصیل است و شک در تحقّق تکلیف با بجا آوردن اقلّ است؟

۲- مقتضای اصل عدم تحقّق و باقی بودن اشتغال ذمّه، اکتفا نکردن به اقلّ و لزوم بجا آوردن اکثر است.

زیرا شرط حتمی در ابلاغ تکلیف، بیان است که از ناحیه شارع ابلاغ شده و مکلف نیز دریافت نموده است. و لذا مؤاخذه و کیفر بر ترک چیزی که تفصیلا بیان گردیده قبیح نیست.

پس: چنانچه در تحقّق تکلیف در خارج شک کنید، اصل عدم آن است، و عقل نیز حکم می‌کند که احراز چیزی که تفصیلا دانسته شده، واجب است.

سپس فرمود:

آیا نمی‌بینی اگر نسبت به اجزائی که تکلیف تفصیلا منجز است، شک در بجا آوردن آن پیدا کند، به مقتضای عقل و استصحاب بجا آوردن آن واجب است.

و امّا حضرت امام خمینی (ره):

شک در اقل و اکثر را به سبب اشتباه موضوع را چنانکه شیخ فرمود ممکن دانسته و برای شبهه موضوعیّه اقسامی قائل شده‌اند که احکام آن متفاوت است.

این اقسام عبارتند از اینکه:

۱- گاهی امر و نهی تعلّق به چیزی پیدا می‌کنند که متعلّق خارجی دارد، مثل: (اکرم العلماء) و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۸۹

(لاـ تکرم الفسّاق)، که حکم در این دو مثال متعلّق به اکرام است و اکرام کردن و نکردن، متعلّق به علما یا فاسقینی است که در خارج وجود دارند.

۲- و گاهی امر و نهی تعلّق به چیزی پیدا می‌کنند، که دیگر متعلّقی ندارد، مثل: صلّ که امر به نماز است.

امر و نهی در صورت اول:

۱- یا به خود طبیعت که قابلیّت تکثر را دارد تعلّق می‌گیرند، مثل امر به پذیرائی عالم، و نهی از پذیرائی کردن طبیعت فاسق.

۲- یا اینکه به وجود محض که قابلیّت تکثر ندارد تعلّق می‌گیرند.

۳- یا به طبیعت ساری در افراد یعنی عموم استغراقی که عرفا به امر و نهی‌های متعدد منحل می‌شود، تعلّق می‌گیرند، مثل: اکرم کلّ عالم و لا تکرم کلّ فسّاق

که این امر و نهی، عرفا، به امر به اکرام این و آن، و نهی از اکرام این و آن منحلّ می‌شوند.

پس: اکرام هریک، واجبی مستقلّ از دیگری است و اگر مأمور بعضی را پذیرائی کرد امتثال در آن بعضی محقق می‌شود و لکن در غیر آنها خیر محقق نمی‌شود.

۴- گاهی به عموم مجموعی تعلّق می‌گیرند، مثل: اکرم مجموع العلماء.

در اینجا یک تکلیف وجود دارد که به مجموع علماء تعلّق گرفته است و به تکلیف‌های متعدّد منحلّ نمی‌شود.

زیرا امتثال امر، با پذیرائی همه آنها تحقّق می‌یابد به نحوی که اگر یک نفر از آنها را پذیرائی نکند، اصلا امتثالی نکرده است، و لو بقیّه را پذیرائی کند.

به‌هرحال:

- امر و نهی یا نفسی هستند: و یا غیری، چنانکه امرهای متعلّق به اجزاء و شرایط و نهی‌های متعلّق به موانع و قواطع غیری هستند.

- تمام اقسام تصوّر دارند، اگرچه برخی از آنها صرف تصور بوده و واقعیت ندارند. امّا:

اینکه قاعده در تمام این اقسام اشتغال است یا برائت است و یا تفصیل؟ اختلافی است:

- برخی‌ها در تمام اقسام قائل به برائت‌اند، برخی‌ها نیز قائل به اشتغال شده‌اند، و لکن:

رأی حق در این مقام قول به تفصیل است میان اقسام به اینکه:

۱- اگر امر نفسی به طبیعت مطلقه یا به عموم مجموعی تعلّق گرفته باشد، هنگام شک در تحقّق مأمور به و تردید امر میان اقلّ و اکثر، به مقتضای قاعده اشتغال باید نسبت به مشکوک

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۹۰

یعنی اکثر، امتثال صورت گیرد زیرا فرض شده که حجّت تام برآن اقامه گردیده است، و شک تنها در مقام امتثال و بیرون آمدن از تعهد است، که قاعده در مثل آن اشتغال است و باید علم به فراغ ذمّه از تکلیف بدست آید.

۲- و اگر امر نفسی به چیزی به نحو عموم استغراقی تعلّق گیرد، مثل: اکرام کلّ عالم.

محلّ اجرای قاعده برائت است. چرا؟

زیرا فرض شده که امر به عنوانی معلوم و روشن تعلّق نگرفته که شک در مصداق آن و تحقّق آن در مقام امتثال بوجود آمده باشد، بلکه در عموم استغراقی حکم متعلّق به افراد است.

زیرا: لفظ (کلّ) برای اشاره به همه افراد است، گوئی مولی گفته:

- زید و بکر و عمرو را اکرام کن، و شک در اینست که آیا خالد عالم است یا نه؟

و لذا: مرجع این شک به شک و تردید در اقلّ و اکثر بازمی‌گردد.

بنابراین:

افرادی که می‌دانیم مصداق (کلّ عالم) هستند، اکرامشان واجب است، و فردی که مصداق بودن آن مشکوک است، در وجوب اکرام به او شک بوجود می‌آید و چون بر وجوب پذیرائی و اکرام او دلیلی اقامه نشده، کیفر کردن مکلّف (مأمور) بدون بیان است، به خلاف اکرام مصادیق معلوم، که کیفر مخالفت با آن بدون بیان نیست.

* متعلّق امر در دو مثالی که شیخ اعظم ذکر کرده‌اند چیست؟

عموم مجموعی است.

زیرا در آن مثالها، امر تعلّق گرفته است به عنوان روزه‌ای که میان دو هلال قرار دارد و یا فعلی که مقیّد به رافع بودن برای حدث است.

پس حکم به لزوم احتیاط در این مثالها مطابق با قاعده است.

* نظر حضرت امام خمینی (ره) راجع به تعلّق گرفتن نهی نفسی و غیری به چیزی چه می‌باشد؟

می‌فرماید:

۱- اگر نهی نفسی به چیزی تعلّق گیرد، رأی حق اینست که مطلقا محل اجرای برائت است و تفاوتی ندارد که به صرف وجود تعلّق بگیرد و یا به طبیعت مطلق و فرقی نمی‌کند که تعلّق آن بصورت عموم استغراقی باشد یا عموم مجموعی.

زیرا: شک در محقّق شدن صرف وجود بازگشت به شک در حلال و حرام بودن مشکوک دارد، به اینکه آیا بجا آوردن این مصداق مشکوک یا طبیعت مطلق یا عموم استغراقی یا عموم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۹۱

مجموعی، حلال است یا حرام؟

در اینجا: الاصل، البراءة.

۲- اگر نهی غیری به چیزی تعلّق گیرد، چنانکه در موانع و قواطع نماز چنین است در صورتی که مراد از مانع چیزی باشد که ضدیت با فعل دارد و نه اینکه مراد از آن (مانع)، عدم باشد، چرا که تقیید فعل به عدم معقول نیست، محلّ اجرای برائت است، حتّی اگر مانع به گونه صرف وجود یا خود طبیعت یا مجموع وجودها باشد.

* آیا به نظر حضرت امام اجرای برائت در این صور با اشکال روبرو نیست؟

چرا به نظر ایشان نیز اجرای برائت در همه صورتها با مشکل روبرو است؛ و لذا: در اجرای برائت در لباس مشکوک، نیازی به تحلیل نهی در حدیث: (لا تصلّ فی وبر ما لا یؤکل لحمه)[۲۱۹]، نیست.

البته: اگر مانع چیزی است که نبودن آن در فعل شرط است، در این صورت وضع مانع همان وضع شرط است که میان انحلال و عدم آن تفصیل وجود دارد به اینکه:

- اگر به صورت صرف وجود یا خود طبیعت، یا عموم مجموعی اخذ شود، در تردید میان اقل و اکثر، اصل اشتغال است.

- و اگر به صورت عموم استغراقی اخذ شود، به اینکه معنای حدیث که نماز مورد امر به آن مقیّد شده اینست که: نماز در هیچ مصداق و فردی از کرک حرام‌گوشت نباشد.

پس: وقتی در مصداقی، شک بوجود آید که آیا از حلال‌گوشت است یا حرام‌گوشت؟ اصل در آن، برائت از مقیّد بودن نماز، به

نبودن آن فرد از کرک در نماز می‌باشد.

زیرا: عموم استغراقی عرفا به نهی‌های متعدّد منحلّ می‌شود، و نسبت به آن چیزهائی که دلیل اقامه گردیده که از کرک حرام‌گوشت است، اجتناب واجب است، لکن مورد مشکوک، اجتناب ندارد، و عقاب بر آن، عقاب بلا بیان است.

- بعید نیست که شک در قاطع نیز چنین باشد، زیرا شک در قاطع به ضدیت شیء با هیئت اتصالی‌ای که در مرکب شرط است برمی‌گردد. پس وقتی شک در عارض گردیدن قاطع بوجود آید، برائت اجرا می‌شود. اگرچه اجرای برائت بدون اشکال نیست، البته اگر قائل شویم که هیئت اتصالی در مأمور به به صورت عنوان اخذ شده است.[۲۲۰]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۹۲

متن و أمّا القسم الثانی، و هو الشکّ فی کون الشیء قیدا للمأمور به:

فقد عرفت أنّه علی قسمین؛ لأنّ القید قد یکون منشؤه فعلا خارجیّا مغایرا للمقیّد فی الوجود الخارجیّ کالطهارة الناشئة من الوضوء، و قد یکون قیدا متّحدا معه فی الوجود الخارجیّ.

أمّا الأوّل: فالکلام فیه هو الکلام فیما تقدّم[۲۲۱]، فلا نطیل بالإعادة.

أمّا الثانی: فالظاهر اتّحاد حکمهما[۲۲۲].

و قد یفرّق بینهما: بإلحاق الأوّل بالشکّ فی الجزئیّة دون الثانی؛ نظرا إلی جریان العقل و النقل الدالّین علی عدم المؤاخذة علی ما لم یعلم من الشارع المؤاخذة علیه فی الأوّل؛ فإنّ وجوب الوضوء إذا لم یعلم المؤاخذة علیه کان التکلیف به- و لو مقدّمة- منفیّا بحکم العقل و النقل، و المفروض أنّ الشرط الشرعیّ إنّما انتزع من الأمر بالوضوء فی الشریعة، فینتفی بانتفاء منشأ انتزاعه فی الظاهر.

و أمّا ما کان متّحدا مع المقیّد فی الوجود الخارجی کالإیمان فی الرقبة المؤمنة، فلیس ممّا یتعلّق به وجوب و إلزام مغایر لوجوب أصل الفعل و لو مقدّمة، فلا یندرج فیما حجب اللّه[۲۲۳] علمه عن العباد.[۲۲۴]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۹ ؛ ص۳۹۳

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۹۳

ترجمه

و امّا قسم دوم:

اشاره

(و آن شک در اینست که آیا فلان شیء (مثلا طهارت) قید برای مأمور به (مثلا نماز) هست یا نه؟)

محقّقا در مطالب گذشته معلوم شد که قید بر دو قسمت است، زیرا:

۱- گاهی منشا قید یک فعل خارجی است که از نظر وجودی مغایر با مقیّد است مثل طهارت (که قید نماز است) و ناشی از وضوء است.

۲- و گاهی قید، قید (و یا صفتی) است که با مقیّد در وجود خارجی متحد است (مثل: ایمان در رقبه مؤمنه، و لکن مفهوما مغایرند).

امّا قسم اوّل: کلام در این قسم همان کلام در جزء خارجی است که حکم آن روشن شد.

و امّا قسم دوّم: (که ایمان در رقبه مؤمنه است) علی الظاهر، حکمش با حکم قسم اوّل یکی است. و گاهی فرق گذاشته می‌شود بین

این دو (طهارت و ایمان) به سبب الحاق قسم اوّل (یعنی طهارت برای نماز) به شک در جزئیت (که محلّ اجرای برائت است)، و حال آنکه قسم دوم (محلّ اجرای احتیاط است).

(وجه این تفاوت:)

اشاره

نظر به اینکه دلیل عقلی و نقلی دلالت دارند بر عدم عقاب و مؤاخذه بخاطر چیزی مؤاخذه بخاطر آن در قسم اوّل از جانب شارع معلوم نیست.

زیرا تکلیف به وجوب وضوء اگر علم بر مؤاخذه به سبب ترک آن، از جانب شارع نداشته باشیم، و لو (نفسی نبوده) و غیری است، به حکم عقل و نقل منفی و مرفوع است.

و فرض اینست که:

این شرط شرعی (یعنی طهارت)، انتزاع می‌شود از امر به وضو در شریعت پس منتفی می‌شود به سبب انتفاء منشا انتزاعش علی الظاهر.

و امّا قید (و یا صفتی) که در وجود خارجی با مقیّد متحد است، مثل ایمان در رقبه مؤمنه، از جمله اموری نیست که وجوب و الزام به آن مغایر و جدای از وجوب اصل فعل باشد و لو مقدّمهٔ.

پس: مندرج نمی‌شود در تحت آنچه خدای تعالی علمش را از عباده مستور داشته است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۹۴

متن و الحاصل: أنّ أدلّهٔ البراءهٔ من العقل و النقل إنّما تنفی الکلفهٔ الزائدهٔ الحاصلهٔ من فعل المشکوک و العقاب المترتّب علی ترکه مع إتیان ما هو معلوم الوجوب تفصیلا؛ فإنّ الآتی بالصلاهٔ بدون التسلیم المشکوک[۲۲۵] وجوبه معذور فی ترک التسلیم؛ لجهله. و أمّا الآتی بالرقبهٔ الکافرهٔ فلم یأت فی الخارج بما هو معلوم له تفصیلا حتّی یکون معذورا فی الزائد المجهول، بل هو تارک للمأمور به رأسا.

و بالجملهٔ: فالمطلق و المقیّد من قبیل المتباینین، لا الأقلّ و الأکثر.

و کأنّ هذا هو السرّ فیما ذکره بعض القائلین بالبراءهٔ عند الشکّ فی الشرطیّهٔ و الجزئیّهٔ کالمحقّق القمّی رحمهم اللّه فی باب المطلق و المقیّد: من تأیید استدلال العلّامهٔ رحمهم اللّه فی النهایهٔ علی وجوب حمل المطلق علی المقیّد بقاعدهٔ «الاشتغال»[۲۲۶]، و ردّ ما اعترض علیه بعدم العلم بالشغل حتّی یستدعی العلم بالبراءهٔ[۲۲۷]، بقوله:

و فیه: أنّ المکلّف به حینئذ هو المردّد بین کونه نفس المقیّد أو المطلق، و نعلم أنّا مکلّفون بأحدهما؛ لاشتغال الذمّهٔ بالمجمل، و لا یحصل البراءهٔ إلّا بالمقیّد- إلی أن قال-:

و لیس هنا قدر مشترک یقینیّ یحکم بنفی الزائد عنه بالأصل: لأنّ الجنس الموجود فی ضمن المقیّد لا ینفکّ عن الفصل، و لا تفارق لهما، فلیتأمّل[۲۲۸]، انتهی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۹۵

ترجمه حاصل مطلب اینکه:

ادلّه برائت اعم از عقلی (مثل قبح عقاب بلا بیان) و نقلی (مثل رفع ما لا یعلمون) تنها کلفت و مشقت زیادی حاصله از فعل مشکوک و عقابی را که به سبب ترک آن مترتب می‌شود، به شرط انجام عملی که (قدر متیقّن بوده) تفصیلا معلوم الوجوب است نفی

می کند.

زیرا انجام نماز بدون تسلیم (و زیادتی) که وجوبش بخاطر جهل مکلّف مشکوک است، مکلّف (در انجام نماز بدون زیادت) و ترک زیادت معذور است.

امّا: اگر (این مکلّف) رقبه کافره را آزاد کند (و در واقع رقبه مؤمنه واجب بوده باشد گویا در خارج هیچ کاری انجام نداده است (نه اینکه اقلّ را انجام داده و اکثر را برداشته باشد) زیرا که (علم اجمالی به وجوب احد الامرین داریم لکن) قدر متیقّنی در میان نیست که بگوئیم علم اجمالی منحل می‌شود به علم تفصیلی و شک بدوی، تا اینکه در آن زائد مجهول مشکوک معذور باشد، بلکه بطور کلی تارک مأمور به است (که رقبه مؤمنه باشد).

بطور خلاصه: مطلق و مقیّد از قبیل متباینین هستند و نه از قبیل اقلّ و اکثر، و گویا این همان سر مطلب است در آنچه برخی از قائلین به برائت مثل محقق قمی در باب مطلق و مقید، به هنگام شک در شرطیت و جزئیت فرموده و آن در تأیید (و دفاع) از استدلال علامه است که در نهایهٔ می‌فرماید: هرکجا دو دلیل داشتیم که یکی مطلق و دیگری مقید بود، واجب است که به سبب قاعده اشتغال، مطلق را بر مقید حمل نموده و (به مقید عمل کنیم).

و در ردّ اعتراض کسانی که گفته‌اند ما هرگز به خصوص مقید علم به اشتغال ذمّه از اصل نداشته (و موضوع این قاعده از اوّل امر مشکوک بوده) و یقین شغلی نبوده تا مستدعی برائت یقینیه (و یقین به فراغ ذمّه) باشد، می‌فرماید:

اگرچه مکلف (نسبت به خصوص مقید اشتغال یقینی ندارد) و مردّد میان مطلق و مقیّد است، لکن نسبت به امر مجمل و کلّی (که امرش دائر میان مطلق و مقیّد است) علم و یقین به شغل دارد و بلاـ شک در چنین مواردی تحصیل فراغت یقینی نمی‌شود مگر با احتیاط، سپس می‌فرماید:

در دوران امر میان مطلق و مقیّد ما یک قدر مشترک متیقّنی نداریم که بگوئیم این مقدار علی کلّ حال متیقّن و ما زاد برآن مشکوک است و اصل برائت جاری می‌شود.

زیرا جنس موجود در ضمن مقید منفک از او نیست، یعنی رقبه‌ای که در ضمن رقبه مؤمنه است به یک وجود در خارج موجود است و غیر قابل تفکیک و لذا آن حرفها در اینجا جاری نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۹۶

تشریح المسائل

اشاره

* تاکنون در رابطه با چه امری بحث می‌شد؟

در رابطه با علم اجمالی و دوران بین اقلّ و اکثر و شک در جزئیّت خارجیّه از قبیل شک در جزئیّت سوره برای نماز بحث می‌شد که مقام اوّل از بحث را تشکیل می‌داد.

* در این مقام که مقام دوم از بحث است پیرامون چه امری بحث می‌شود؟

پیرامون شک در جزئیّت ذهنیه و به تعبیر بهتر شک در شرطیّت و قیدیت یک امری برای مأمور به صحبت می‌شود.

به عبارت دیگر:

تاکنون شک ما شک در جزئیت یک شیء برای مأمور به بود و لکن اکنون شک ما در شرطیت و یا قیدیّت یک شیء است برای مأمور به.

به عبارت دیگر: شک ما در اینجا شک در جزء ذهنی است.

* چه تفاوتی میان جزء با شرط و یا به عبارت دیگر جزء خارجی با جزء ذهنی وجود دارد؟

۱- جزء آن است که هم ذاتش داخل در مأمور به است، هم تقیید مأمور به آن داخل مأمور به است مثل: سوره برای نماز

۲- شرط آن است که ذاتش خارج از مأمور به است و لکن تقیید مأمور به به شرط داخل در خود مأمور به است، مثل: نماز نسبت به طهارت و وضوء.

یعنی وضو امری خارج از ماهیت صلاة است و لکن شرعا نمازی که مقیّد به این قید است، مأمور به است و نه مطلق نماز.

به چنین تقییدی جزء ذهنی گفته می‌شود، و به عبارت دیگر به اعتبار فوق، از شرط تعبیر می‌شود به جزء ذهنی.

* با توجّه به مقدمه فوق مراد از (فقد عرفت انّه علی قسمین؛ لانّ ...) چیست؟

اینست که: قید مشکوک بر دو قسم است.

۱- گاهی منشا آن یک فعل خارجی است. مثل وضو که در خارج به وجودی مستقل و جدای از ذات المقیّد موجود است و منشا انتزاع قید طهارت باطنیّه است که همراه با نماز است.

۲- و گاهی از اموری است که در وجود خارجی با ذات مقیّد اتحاد دارد و به قول اهل منطق به حمل شایع صناعی قابل حمل است.

یعنی: در خارج به یک وجود موجودند و رابطه این‌همانی دارند مثل: رقبه مؤمنهٔ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۹۷

* مراد از (امّا الاوّل: فالکلام فیه هو الکلام فیما تقدّم ...) چیست؟

بیان حکم و حساب و کتاب قسم اوّل از دو قسم مذکور است و لذا شیخ می‌فرماید:

- به نظر ما شک در شرطیّت در قسم اوّل مثل شک در آن جزئیت است که دارای چهار مسئله بود و هرکدام دارای حکمی بودند.

و لذا در اینجا نیز همان چهار مسئله مطرح است و همان احکام جاری و ساری است.

* پس مراد از (و امّا الثانی: فالظّاهر اتحاد حکمهما) چیست؟

نظر جناب شیخ است، مبنی بر اینکه، حکم این قسم نیز مثل حکم قسم اوّل است، و لذا هر دو قسم را به باب اقلّ و اکثر ملحق ساخته، نسبت به اقلّ که قدر متیقّن است حکم به وجوب صادر کرده آن را عمل می‌کنیم و نسبت به ما زاد که همان اکثر و یا جزء مشکوک باشد اصل برائت جاری می‌کنیم.

به عبارت دیگر شیخ می‌فرماید:

الشّک فی الشّرطیّهٔ مثل الشکّ فی الجزئیّهٔ الخارجیّهٔ است و لذا ما می‌توانیم نسبت به ما زاد و یا جزء مشکوک اصل برائت جاری کنیم چه از قسم اول باشد و چه از قسم دوم.

* پس مراد از (و قد یفرّق بینهما: بالحاق الاوّل بالشّک فی الجزئیّهٔ ... الخ) چیست؟

اینست که: برخی در اینجا قائل به تفصیل شده میان قسم اوّل و دوّم تفاوت قائل شده‌اند به اینکه:

قسم اوّل را همچون شیخ به باب اقلّ و اکثر ملحق ساخته، قدر متیقّن را که اقلّ است عمل نموده و نسبت به ما زاد و یا جزء مشکوک برائت جاری کرده‌اند.

* دلیلشان بر حکم مزبور چیست؟

می گویند:

۱- درست است که وجوب وضو مقدّمه‌ای است برای وجوب نماز، لکن چنانکه در جای خود ثابت شده هریک از جانب شارع امر مخصوص به خود را دارند.

یعنی: دو وجوب به دو عمل تعلّق گرفته است، منتهی یکی از این دو عمل که نماز باشد وجوبش از سنخ وجوب استقلالی نفسی

است، و عمل دیگر که وضو باشد وجوبش تبعی است.

حال:

۱- به احد الوجوبین که وجوب نماز باشد یقین داریم و لذا بدان عمل می‌کنیم.

نسبت به ما زاد که وجوب وضو باشد شک داریم و لذا عقلا و نقلا در آن برائت جاری می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۹۸

* چرا برائت عقلی جاری می‌شود؟

می‌گویند: عقل می‌گوید: عقاب بلا بیان قبیح است.

۱- عقاب بلا بیان عقلا قبیح است.

۲- در ما نحن فیه عقاب نسبت به وضو بلا بیان است.

پس: ما آزادیم و در آن برائت جاری می‌کنیم

* برائت نقلی چرا؟

۱- شرع فرموده: رفع ما لا یعلمون، ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

۲- در ما نحن فیه ما نسبت به وجوب وضو علم نداریم.

پس: وجوب و در نتیجه مؤاخذه از آن مرفوع است.

حاصل مطلب اینکه می‌گویند:

۱- ما نمی‌دانیم یک عمل واجب است که نماز باشد یا دو عمل که نماز و وضو باشد؟

۲- این دوران امر بین اقلّ و اکثر است.

۳- به اقلّ که وجوب نماز است و قدر متیقّن است عمل می‌کنیم و اکثر را که مشکوک است ترک می‌نمائیم.

* چه نتیجه‌ای بر نفی وجوب وضو در اینجا مترتب است؟

۱- از امر شرعی به وضو، شرائط شرعیّه‌ای نشئت می‌گیرد.

۲- وقتی ما زیربنای این شرایط را که اصل امر به وضو است زدیم، شرایط مزبور را هم از بین برده‌ایم.

پس: شرطیّت وضو را هم از بین برده و منتفی کرده‌ایم.

حال: هرجا که شک ما در شرطیّتی از قبیل شرطیّت مذکور باشد، حکم همان است که گفته شد، اقلّ را انجام داده، اکثر را نفی می‌کنیم.

* مراد از (و امّا ما کان متحدا مع المقیّد فی الوجود الخارجی کالایمان ... الخ) چیست؟

بیان حکم قسم دوم است و لذا قائلین به تفصیل می‌گویند:

۱- سلّمنا که در واقع مقیّد یعنی رقبه مؤمنه واجب باشد، و لکن مؤمنه وجودا جدای از رقبه نیست.

یعنی: این گونه نیست که اصل عتق رقبه یک وجود علی‌حده داشته باشد و عتق رقبه مؤمنه هم یک وجود تا قید ایمان نیز مثل قید وضو واجب باشد، تا اینکه ما بگوئیم دوران امر بین اقلّ و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۳۹۹

اکثر است و نسبت به ما زاد برائت جاری می‌کنیم.

پس: در اینجا یک وجوب وجود دارد که ما نمی‌دانیم به عتق مطلق رقبه تعلّق گرفته است یا به عتق رقبه مؤمنه؟

و لذا: این مورد از قبیل متباینین است مثل ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام، که یک وجوب واقعی در میان است و لکن متعلّق آن مردد

است.

در نتیجه: در چنین مواردی باید احتیاط کرد و مقیّد را اتیان نمود تا جامع هر دو احتمال باشد.

پس: این گونه موارد، داخل در باب اخبار برائت نیست، چرا که به وجوب احـد الامرین علم داریم درحالی که قـدر متیقّنی هم وجود ندارد.

یعنی: این گونه نیست که ما بگوئیم: علم اجمالی منحل شده است به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی.

بلکه اگر در واقع مقیّد واجب بوده است و ما مطلق را امتثال کنیم، گویا هرگز عملی را انجام نداده‌ایم.

این همان سر مطلب است در اینکه چرا قسم اوّل به اقلّ و اکثر ملحق شد و قسم دوم به متباینین.

تلخیص المطالب

* حاصل و خلاصه تفصیل مذکور در یک گفتمان ساده چیست؟

قائلین به تفصیل می گویند:

اگر آن جزء ذهنی منشا خارجی داشته باشد، محل اجرای اصل برائت است و اگر چنین جزئی منشا خارجی ندارد، محلّ اجرای اصل احتیاط است.

فی المثل: شما نمی‌دانی که مولی نماز با طهارت می‌خواند و یا اینکه طهارت شرط نماز نیست؟

اگر نمـاز بـا طهـارت بخواهـد بایـد با انجام یکی از اعمال سه گانه غسل، یا وضو و یا تیمّم طهارت را تحصـیل کرده، نماز با طهارت خواند.

حال اگر بگوید: من نمی‌دانم که آیا باید دو عمل را در اینجا انجام بدهم و یا یک عمل را؟ آیا نماز با وضو و یا نماز تنها؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۰۰

به او می گوئیم: نمازش که قدر متیقّن و قطعی است باید انجام شود و لکن در آن یکی که مشکوک است یعنی وضو، برائت جاری کرده، آن را برمی‌داریم، همان‌طور که در رابطه با نماز ۹ جزئی و یا ۱۰ جزئی بحثش گذشت.

* از او می‌پرسیم شما وضو را برداشتید و حال آنکه طهارت شرط است؟

می گویـد: وقتی منشأ انتزاع را که یـک عمـل خـارجی مثل وضوء است با برائت برداشتیم امر انتزاعی که طهارت باشـد، خودبه‌خود برداشته می‌شود.

به عبارت دیگر: وقتی وضو برداشته شد، دیگر طهارت شرطیّت نخواهد داشت.

سپس می گویند: اگر این شـرط مشـکوک منشا خارجی نداشـته بلکه صـفتی است متحد الوجود با موصوف فی المثل: شارع بگوید: اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ.

آیا برای تحصیل ایمان رقبه باید یک عمل خارجی مستقل انجام داد، یا اینکه صفت ایمان وجودا متحد با وجود خود رقبه است؟

آیا همان‌طور که در نماز اول وضو گرفته تحصـیل طهارت می کردیم و سـپس نماز می‌خواندیم در اینجا نیز باید دو عمل انجام داده بگوئید این عتق رقبه، این هم ایمانش؟

قطعا این گونه نیست و چنین امری امکان ندارد.

در چنین موردی:

اگر شـما برویـد رقبه کافر، آزاد کنید درحالی که عتق رقبه مؤمنه واجب بوده هیچ کاری انجام نداده‌اید، نه اینکه اقلّ را انجام داده و اکثر را برداشته باشید. خیر، اصلا کاری انجام نداده‌اید. عینا مثل متباینین که نمی‌دانیم ظهر واجب است یا جمعه؟

كه اگر من ظهر بخوانم و در واقع جمعه واجب بوده باشد، نمازى نخوانده‌ام به خلاف نماز ۹ جزئى و ۱۰ جزئى در بحث اقلّ و اكثر، كه قدر متيقّن را انجام مى‌دهيم و ما زاد را نفى مى‌كنيم.

* حاصل مطلب اين حضرات قائلين به تفصيل چيست؟

اينست كه: اگر شك كنيد در جزء خارجى، علم اجمالى تو منحل مى‌شود به اقل و اكثر و يا متيقّن و مشكوك، كه متيقن را انجام داده و در مشكوك برائت جارى مى‌شود و اگر شك شما در جزء ذهنى باشد، مثل طهارت خود دو صورت دارد: يا اين جزء مشكوك منشا خارجى دارد و يا اينكه ندارد.

اگر اين جزء مشكوك منشا خارجى داشته باشد، مثل طهارت كه منشا آن وضوء است باز هم علم اجمالى شما منحل مى‌شود به يك متيقّن و يك مشكوك به شك بدوى و اگر اين جزء

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۴۰۱

مشكوك منشا خارجى نداشته باشد بلكه خود يك صفت متحد الوجود با موصوف باشد، كالمتباينين است.

در اين مورد بايد احتياط كرد و اكثر را انجام داد.

* بيان علّامه در نهاية الوصول در اين زمينه چيست؟

فرموده است:

هرجا كه ما دو دليل داشته باشيم كه يكى مطلق و ديگرى مقيّد باشند، بايد مطلق را حمل بر مقيد كنيم، سپس استدلال نموده است به قانون احتياط و مى‌گويد: اين حمل از باب احتياط و به حكم عقل است، بدين معنا كه: الاشتغال اليقينى، يستدعى الفراغ اليقينى.

در اينجا نيز، ما علم به اشتغال ذمّهٔ خود داريم و لذا بايد كارى بكنيم و عملى را انجام دهيم كه يقين به فراغت از ذمّه خود حاصل كنيم و اين ميسّر نيست مگر با انجام مقيّد.

* چه اشكال و اعتراضى به اين بيان علّامه شده است؟

گفته‌اند: جناب علامه: ما در اينجا نسبت به خصوص مقيّد علم و يقين به اشتغال ذمه نداشته‌ايم تا مستدعى فراغت يقينيّه باشد و لذا استدلال شما ناتمام است.

* مراد از (و كانّ هذا هو السّر فيما ذكره بعض القائلين بالبراءة ... الخ) چيست؟

دفاع محقق قمى (ره) است در كتاب قوانين از استدلال علّامه و ردّ اعتراض مذكور، و لذا مى‌فرمايد:

اگرچه ما نسبت به خصوص مقيّد، اشتغال يقينى نداريم، لكن نسبت به امر مجمل و كلّى كه امرش دائر است ميان مطلق و مقيّد علم و يقين به اشتغال داريم.

لذا: در چنين مواردى بايد احتياط نمود و تحصيل فراغت يقينيّه نمود.

سپس مى‌فرمايد: در دوران امر ميان مطلق و مقيّد ما يك قدر مشترك متيقّنى نداريم تا بگوئيم اين مقدار متيقّن و ما زاد برآن مشكوك است، تا در آن برائت جارى مى‌كنيم، چرا كه:

آن جنس موجود در مأمور به مقيّد، از او جدا نمى‌شود، يعنى: رقبه در عالم خارج همان مؤمنه است و مؤمنه همان رقبه.

در پايان به اين نكته اشاره مى‌كنيم كه: چرا جناب ميرزا كه خود در باب شك در شرطيّت و جزئيّت، برائتى شده است وقتى به شرطها و قيدهائى مى‌رسد كه از قبيل مطلق و مقيد است، احتياطى مى‌شود؟

سر مطلب همان است كه مى‌گويد: مطلق و مقيد از قبيل متباينين‌اند.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۴۰۲

متن هذا، و لكنّ الإنصاف: عدم خلوّ المذكور عن النظر؛ فإنّه لا بأس بنفى القيود المشكوكة للمأمور به بأدلّة البراءة من العقل و النقل؛

لأنّ المنفیّ فیها الإلزام بما لا یعلم و کلفته، و لا ریب أنّ التکلیف بالمقیّد مشتمل علی کلفة زائدة و إلزام زائد علی ما فی التکلیف بالمطلق و إن لم یزد المقیّد الموجود فی الخارج علی المطلق الموجود فی الخارج، و لا فرق عند التأمّل بین إتیان الرقبة الکافرة و إتیان الصلاة بدون الوضوء.

مع أنّ ما ذکر[۲۲۹]- من تغایر منشأ حصول الشرط مع وجود المشروط فی الوضوء و اتّحادهما فی الرقبة المؤمنة- کلام ظاهریّ؛ فإنّ الصلاة حال[۲۳۰] الطهارة بمنزلة الرقبة المؤمنة فی کون کلّ منهما أمرا واحدا فی مقابل الفرد الفاقد للشرط.

و أمّا وجوب إیجاد الوضوء مقدّمة لتحصیل ذلک المقیّد فی الخارج، ۱- فهو أمر یتّفق بالنسبة إلی الفاقد للطهارة، و نظیره قد یتّفق فی الرقبة المؤمنة؛ حیث إنّه قد یجب بعض المقدّمات لتحصیلها فی الخارج، بل قد یجب السعی فی هدایة الرقبة الکافرة إلی الإیمان مع التمکّن إذا لم یوجد غیرها و انحصر الواجب فی العتق. و بالجملة: فالأمر بالمشروط بشیء لا یقتضی بنفسه إیجاد أمر زائد مغایر له فی الوجود الخارجیّ، بل قد یتّفق و قد لا یتّفق.

۲- و[۲۳۱] أمّا الواجد للشرط فهو لا یزید فی الوجود الخارجیّ علی الفاقد له، فالفرق بین الشروط فاسد جدّا.

فالتحقیق: أنّ حکم الشرط بجمیع أقسامه واحد، سواء ألحقناه بالجزء أم بالمتباینین.

و أمّا ما ذکره المحقّق القمّی رحمهم اللّه، فلا ینطبق علی ما ذکره فی باب البراءة و الاحتیاط[۲۳۲]:

من إجراء البراءة حتّی فی المتباینین، فضلا عن غیره، فراجع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۰۳

ترجمه

(مناقشه شیخ از فرق گذاشتن میان این دو قسم):

اشاره

امّا انصاف اینست که:

وجه الفرق مذکور خالی از اشکال نیست، چرا که در نفی قیود مشکوک برای مأمور به به واسطه ادله برائت، عقلا و نقلا اشکالی وجود ندارد.

زیرا درحقیقت آنچه که در آن نفی شده الزام به چیزیست که معلوم نیست (و بیانی در مورد آن نرسیده است). و تردیدی وجود ندارد که تکلیف به مقیّد مشتمل است بر کلفتی زائد، و الزام و اجبار زائدی نسبت به آنچه در تکلیف مطلق وجود دارد، اگرچه مقید موجود در خارج (مثلا- صلاة با طهارت یا رقبه مؤمنه) عملا زیادتر از مطلق موجود در خارج نیست. و در صورت اندیشه و تأمّل (متوجه می‌شوید که) فرقی میان انجام عتق رقبه کافره و انجام نماز بدون وضوء وجود ندارد.

مضافا به اینکه: آنچه از تغایر منشا حصول این شرط (طهارت)، در صورتی که این شرط (در رابطه) با وضوء باشد و اتحاد این دو در رقبه مؤمنه، کلامی ظاهری است، زیرا نماز در حال طهارت به منزله رقبه مؤمنه است در اینکه هریک از این دو امر واحدی است در مقابل فردی (از صلاة و رقبه) که فاقد این شرطاند.

و امّا وجوب ایجاد وضوء به عنوان مقدمه‌ای برای تحصیل آن مقیّد (یعنی صلاة با طهارت) در خارج، امری است که نسبت به (کسی که) فاقد طهارت است اتفاق می‌افتد (و الا- کسی که طهارت دارد نیازی به حصول دوباره آن ندارد)، و شبیه این مطلب گاهی در رقبه مؤمنه اتفاق می‌افتد، از این جهت که گاهی برخی مقدّمات برای تحصیل مأمور به (رقبه مؤمنه) در خارج واجب‌اند، بلکه گاهی تلاش و کوشش در هدایت رقبه کافره برای (بدست آوردن) ایمان، در صورت امکان واجب می‌شود، در صورتی که

غیر از آن رقبه کافره، رقبه‌ای یافت نشود و واجب نیز در عتق منحصر است (که این کلفت زائده است).

بطور خلاصه:

پس امر (مولی) به مأمور به (مثل: نماز) که مشروط به چیزی است (مثل طهارت) فی حدّ ذاته ایجاد یک امر زائدی را که در وجود خارجی مغایر با مأمور به است، اقتضا و ایجاب نمی‌کند، بلکه این امر خارجی گاهی مورد نیاز است و گاهی نه (چه در باب صلاهٔ مع الطهارهٔ و چه در باب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۰۴

عتق رقبه مؤمنه).

و امّا دارنده این شرط (یعنی کسی که دارای طهارت است و وضوء دارد)، چیزی بر وجود خارجی عملش نسبت به کسی که فاقد این شرط است (و طهارت ندارد) نمی‌افزاید (بلکه هر دو در خارج فقط یک عمل انجام می‌دهند).

پس: فرق گذاشتن میان این شروط (طهارت در صلاهٔ و ایمان در رقبه) جدا فاسد و نادرست است.

پس: تحقیق اینست که: حکم (الشّک) فی الشرط، در تمام اقسامش (که برخی منشا خارجی دارند و برخی نه) یکی است، چه ما این شک در شرطیّت را به شک در جزئیّت ملحق کرده (برائت در آن جاری کنیم) و یا به متباینین ملحق کرده (و قاعده اشتغال جاری کنیم) بلکه (عمده اینست که: این شروط را جدا از هم حساب نکنیم).

و امّا مطلبی را که مرحوم محقّق قمی در تأیید مرحوم علامه فرمود (یعنی: حمل المطلق علی المقید) منطبق نیست با آنچه ایشان در باب برائت و احتیاط فرموده است، از جمله اجرای برائت حتی در متباینین، چه رسد به غیر متباینین، پس به قوانین ایشان رجوع و مطالعه کنید.

***

تشریح المسائل

* حاصل و خلاصه رأی شیخنا در مواردی که گذشت چه بود؟

این بود که همه موارد مذکور محلّ اجرای اصالهٔ البراءهٔ است، چه شک ما در جزء خارجی باشد، چه شک ما در جزء ذهنی باشد و چه این جزء ذهنی منشا خارجی داشته باشد و چه منشا خارجی نداشته باشد.

چرا؟ زیرا: در تمام موارد مزبور علم اجمالی ما منحل می‌شود به یک متیقّن و یک مشکوک به شک بدوی، که تقریر آن بزودی خواهد آمد.

* قائلین به تفصیل در این مسئله چه کردند؟

مشروط را به دو قسم تقسیم نمودند:

یک قسمت را به اقلّ و اکثر ملحق ساخته، نسبت به ما زاد برائت جاری کردند یک قسمت را به متباینین ملحق نمودند و در آن احتیاط کردند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۰۵

* قبل از بیان نظر شیخ در اینجا مقدّمهٔ بفرمائید اقلّ و اکثر به لحاظ کم و کیف بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: ۱- اقل و اکثر کمّی ۲- اقلّ و اکثر کیفی.

- اقلّ و اکثر کمّی در رابطه با اجزاء خارجیّه است، مثل سوره نسبت به نماز.

- اقلّ و اکثر کیفی در رابطه با شرائط و قیود یا اجزاء ذهنیه است.

* با توجه به مقدّمه فوق مراد از (و لكن الانصاف: عدم الخلوّ المذكور ... الخ) چیست؟

اینست که: این وجه الفرق میان قسم اوّل و دوم ناتمام بوده و به نظر ما هر دو قسم محلّ اجرای برائت است. چرا که مشروط با مشروط فرقی ندارد.

چه صلاة با طهارت واجب شود، چه رقبه با ایمان واجب شود، تفاوتی نمی‌کند و در هر دو صورت اصل برائت جاری می‌شود.

هم ادلّه برائت اعم از عقل و نقل در ما نحن فیه و نسبت به شرط مشکوک جاری می‌شود، هم حکمت این ادلّه در اینجا ساری است.

و اما جریان اصل برائت بدین خاطر است که، عقل می‌گوید:

۱- عقاب بلا بیان قبیح است.

۲- در ما نحن فیه، نسبت به شرط و قید زائد بیانی نیافتیم.

پس: عقاب بخاطر قید و شرطی که بلا بیان است قبیح است و لو در واقع واجب بوده باشد.

و اما جریان حکمت این ادله در ما نحن فیه بخاطر اینست که:

۱- ادلّه برائت چه عقلی و چه نقلی به منظور رفع کلفت و برداشتن مضیقه از مکلف صادر شده است.

۲- تکلیف به مقیّد با قیودی که دارد کلفت و مشقّت زائده است، گرچه عمل خارجی بدون این قید و یا با آن یکی است.

نتیجه: این مشقت زائده با ادلّه برائت رفع می‌شود. و لذا مناط این ادله هم در اینجا وجود دارد.

خلاصه اینکه:

فرقی که حضرات بین نماز نسبت به وضو با رقبه نسبت به ایمان گذاشتند به نظر شیخ اعظم قابل قبول نیست و لذا در تبیین بیان ایشان می‌گوئیم در اینجا:

- یک امر و وجوب بیشتر وجود ندارد و آن نسبت به نماز است، و لکن نسبت به وضو امری و وجوبی در کار نمی‌باشد و الا تحصیل حاصل خواهد بود.

- در ما نحن فیه نیز وضع چنین است، یعنی:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۰۶

۱- گاهی مکلّف دارای یک رقبه مؤمنه است و یک امر هم بیشتر ندارد و آن عتق رقبه مؤمنه است چنانکه گاهی هم مکلف فاقد وضوء است و تحصیل آن از باب مقدّمه است.

حال:

- این مکلف ممکن است مقدّمات دیگر را هم فاقد باشد که باید آنها را نیز تحصیل کند و لکن بطور کلّی یک امر دارد و آن امر هم خطاب به صلاة مقیّد به این قیود است چنانکه اگر مکلف رقبه مؤمنه ندارد باید با پول آن را خریداری کند اگر در شهرش وجود ندارد برود از دیگر مناطق خریداری کند، گاهی عبد مؤمنی پیدا نمی‌شود، و مکلّف باید برود عبد کافری را مؤمن کرده، پس از آن آزاد سازد.

امّا پس از تحصیل همه این مقدّمات یک امر در کار است که به عتق رقبه با قید ایمان تعلّق گرفته است.

در نتیجه: با این محاسبات، تفاوتی میان قسم اول و دوم وجود ندارد و لذا: یا باید هر دو قسم را به اقلّ و اکثر ملحق سازیم چنانکه قول حق همین است و یا اینکه هر دو را به متباینین ملحق سازیم و نیازی به تفصیل نیست.

* عبارهٔ اخرای رأی شیخ در یک گفتمان ساده چیست؟

جناب شیخ از دو طریق به بیان مطلب پرداخته است:

۱- هدف ادله برائت رفع کلفت و مشقت از دوش مکلف است.

حال: اگر شک مکلّف، شک بدوی باشد، بطور کلّی آن را برمی‌دارد.

فی المثل: اگر شک کند که دعا عند الهلال واجب است یا نه؟ اصل برائت می‌گوید (نه) و اگر شک او در باب اقل و اکثر باشد، کلفت زائد را برمی‌دارد. چرا که اجمالاـ می‌داند که یا اقلّ واجب است یا اکثر؟ اقل قدر متیقّن است، پس ما زاد را برمی‌دارد. چه این کلفت کمی باشد و چه کیفی.

* در چه مواردی اصل برائت کلفت کمیّه را برمی‌دارد؟

در دو مورد کمیّت زائد را برمی‌دارد، فی المثل:

۱- هنگام شک در نماز نه جزئی و ده‌جزئی، اصل برائت اکثر و یا ما زاد کمی را برمی‌دارد.

۲- هنگام شک در مشروطی که منشا خارجی دارد مثل نماز با طهارت که وضوء می‌خواهد.

باز اصل برائت کلفت کمیّه زائده را برمی‌دارد. چرا که نمی‌دانیم باید دو عمل انجام بدهیم که یکی نماز باشد یکی هم وضو و یا اینکه یک عمل انجام دهیم که همان نماز باشد؟

اصل برائت می‌گوید: نماز را که قدر متیقّن است انجام بده و لکن وضو را که مشکوک است و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۰۷

ما زاد کمی رها کن.

یعنی: همان‌طور که در مباحث قبلی وجوب سوره را برمی‌داشت، در اینجا نیز وجوب وضوء را برمی‌دارد. با این تفاوت که وضو در اینجا محصّل طهارت است.

* اصل برائت در چه موردی کلفت کیفیّه را برمی‌دارد؟

در مواردی مثل مورد اخیر که بحث از عتق رقبه مؤمنه بود، زائده کیفیّه را برمی‌دارد.

فی المثل: شما شک می‌کنی که عتق رقبه مطلقش واجب است چه کافره چه مؤمنه و یا اینکه مقیّدش که رقبه مؤمنه است؟

قطعا تکلیف به مطلق از نظر ضیق و سعه با تکلیف به مقیّد متفاوت است اگرچه پیکره خارجی مقیّد چیزی از پیکره خارجی عبد غیر مؤمن زیادتر ندارد. بلکه هریک را که آزاد کنی می‌گوئی: انت حرّ فی سبیل اللّه.

پس پیکره خارجی عتق رقبه کمّا فرقی نمی‌کند و لکن کیفا متفاوت است. یعنی اگر مولی مطلق را واجب کرده باشد نسبت به مقیّد بار سنگین‌تری برعهده مکلف است، چرا که مقید در بند کشیده با قیدی مشخص است و فشار و کلفت آن در یک جهت است و حال آنکه در مطلق ممکن است در جهات مختلفه باشد.

خلاصه اینکه: ایمان در رقبه، کلفت زائده کیفیّه است و چنانچه مکلّف شک کند که مولی عتق مطلق رقبه را خواسته یا عتق رقبه مؤمنه را؟

برائت می‌گوید: مطلق رقبه قطعی و قدر متیقن است و باید آزاد شود و لکن ما زاد برآن را که قید مؤمنه باشد نادیده بگیر.

پس: ما زاد بر قدر متیقّن با جریان برائت برداشته می‌شود چه این ما زاد کمی باشد و چه کیفی و امّا طریق دوم حضرت شیخ (ره) در بیان مطلب مورد نظر اینست که می‌فرماید: بدانید که در ما نحن فیه اصلا زیادت کمیّه وجود ندارد بلکه هرچه هست همان زیادی کیفی است بلکه اگر زیادی کمی وجود داشته باشد که دارد مربوط به آن قسم اوّل بود که ما شک می‌کردیم نماز با سوره واجب است یا بی‌سوره؟

اما در اینجا یعنی دو مثال طهارت و مؤمنه هر دو محتمل الکیفیّه هستند، چرا که نه رقبه با ایمان در خارج دو شیء است و نه نماز با طهارت.

پس: اگر شما در آن مثال یعنی صلاهٔ با طهارت، با جریان برائت ما زاد کیفی را که طهارت است برمی‌دارید در این مثال هم مؤمنه را که ما زاد کیفی است بردارید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۰۸

منتهی با این تفاوت که وضو منشا آن طهارت است و یک عمل خارجی است که مربوط به وجوب نماز نیست، بلکه وجوب نماز یک وجوب است که یا روی مطلق نماز نشسته و یا به صلاهٔ مقیّد تعلّق گرفته است و حال آنکه وضو در همه جا واجب نیست، در برخی از جاها وجوب به آن تعلّق می‌گیرد و در برخی جاها نه.

فی المثل: آقای زید دارای وضو و طهارت است، وقت نماز داخل می‌شود، مولی به او می‌فرماید: برخیز و نماز با طهارت بخوان، آیا زید نیاز به وضو دارد؟ قطعا نه چون که تحصیل حاصل است.

پس: امر به صلاهٔ مستلزم امر به وضو نیست چرا که وضو قد یتّفق و قد لا یتّفق.

حاصل اینکه: وقتی مولی نماز با سوره می‌خواهد، باید نماز با سوره خواند و لکن در امر به صلاهٔ، گاهی صلاهٔ نیاز به تحصیل طهارت دارد باید برود وضو بگیرد، لکن گاهی نیاز به تحصیل طهارت ندارد، چرا که وضو و طهارت دارد.

حال: این قد یتّفق و قد لا یتّفق، در مثال رقبه مؤمنه نیز متصوّر است.

فی المثل: مولی فرموده اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ، در اینجا دو صورت وجود دارد:

۱- گاهی مکلّف دارای چند رقبه مؤمنه است به یکی می‌گوید: انت حرّ فی سبیل اللّه. در اینجا یک عمل صورت گرفته و نه دو عمل

۲- گاهی هم هرچه رقبه دارد کافره است و رقبه مؤمنه ندارد بلکه هرچه دارد رقبه کافره است.

در نتیجه: به راه افتاده در بازار به دنبال رقبه مؤمنه گشته، پول می‌دهد و یک رقبه مؤمنه خریداری کرده و به او می‌گوید: انت حرّ فی سبیل اللّه. آیا این یک کار و عمل اضافی نیست؟ قطعا چرا.

حال: اگر مولی عتق مطلق رقبه را بر او واجب کرده بود، طرف کافره نیز در منزلش داشت یکی را آزاد می‌کرد، و لکن چون مقیّد را واجب کرده، او باید یک عمل ما زاد انجام دهد.

پس: همان‌طور که وضو قد یتّفق و قد لا یتفق، مؤمنه نیز قدر یتفق و قد لا یتفق.

در نتیجه: تفاوتی در این دو مثال یعنی صلاهٔ با طهارت و رقبه با ایمان وجود ندارد، در هر دو مثال از حیث کیف کلفت زائده وجود دارد و نه از حیث کم.

پس: در هر دو باید برائت جاری کرده، ما زاد را برداشته و اصل را انجام دهد.

* پس مراد از (و امّا ما ذکره المحقق القمی (ره) فلا ینطبق علی ما ذکره ... الخ) چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۰۹

پاسخ جناب شیخ است به آقای محقق قمی (ره) که در تأیید حرف علامه (ره) فرمود: بله باید مطلق را حمل بر مقیّد کنیم، یعنی رقبه را حمل کنیم به رقبه مؤمنه چرا که مقتضای قاعده اشتغال اینست که: احتیاط کرده، رقبه مؤمنه را آزاد نمود و لذا شیخ اعظم می‌فرماید:

سخن جناب قمی باعث تعجّب و شگفتی ماست، چرا که ایشان، در متباینین قاعده اشتغال را جاری نکرد و حال آنکه همه، حتی خود ما هم در متباینین احتیاطی هستیم، و لکن در بحث دوران امر بین المطلق و المقید، قاعده اشتغال جاری کرده، حکم به احتیاط می‌نماید.

این حکم جناب قمی درست نبوده و اینجا محلّ اجرای اشتغال نیست، بلکه جای اجرای اصل برائت است.

زیرا صحبت از کیف ضعیف و شدید است، کیفی که سنگینی بیشتری دارد و این سنگینی بیشتر کلفت و مشقت زیادی بر مکلف است، که باید نسبت به آن برائت جاری نمود.

***

نکته‌ها:

حضرت شیخ: در مسئله شک در جزء ذهنی، یعنی قید بودن چیزی برای مأمور به، پس از تقسیمات مربوطه و پاسخ به اشکالات فرمود:

(ظاهرا حکم شک در جزء خارجی و جزء ذهنی یکی است)

امّا: حضرت امام خمینی (ره) با نظر جناب شیخ در این مسئله موافق بوده می‌فرماید نسبت به شرط مشکوک، برائت عقلی جاری می‌شود، لکن این مدّعی را با توضیح بیشتری به اثبات رسانده می‌فرماید:

امّا بحث در مورد تردید امر میان مطلق و مشروط، همان بحث در اقلّ و اکثر در مرکب است.

یعنی نسبت به شرط مشکوک، برائت عقلی جاری می‌شود، خواه منشا انتزاع شرطیّت، چیزی باشد که در وجود خارجی مباین با مشروط است مثل طهارت در نماز که منشا آن وضو است. و یا چیزی باشد که در وجود متحد با مشروط است مثل ایمان در رقبه.

امّا: اجرای برائت عقلی در مورد چیزی که منشا انتزاع شرطیّت گردیده و مباین با مشروط است، ظاهر و آشکار است.

زیرا انگیزه امر نسبت به مقیّد تفصیلا معلوم است، چه تعلّق امر به آن مقیّد بدون شرط باشد و چه تعلّق امر به آن مشروط باشد، درحالی‌که تقیّد و اشتراط یا قید و شرط مورد شک قرار

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۱۰

گرفته باشد، که مورد جریان برائت عقلی است.

امّا اگر منشا انتزاع شرطیّت، چیزی باشد که در وجود متحد با مشروط است مثل ایمان نسبت به رقبه، ممکن است گفته شود که اصل، وجوب احتیاط است چرا که تردید میان مطلق و مقیّد به متباینین برمی‌گردد.

* مراد امام از مطلب اخیر چیست؟

قبل از بیان مراد و توضیح مطلب باید دو مقدمه‌ای را که ایشان آورده است مورد ملاحظه قرار دهیم:

۱- مناط و ملاک در انحلال علم اجمالی اینست که: بعضی از اطراف آن معلوم تفصیلی باشد و بعضی دیگر مورد شک ابتدائی، مثل تردید میان اقلّ و اکثر در اجزاء

بنابراین: در تردید میان مطلق و مقیدی که وجودا متحدا مثل رقبه و رقبه مؤمنه، باید در انحلال علم اجمالی برگردیم به علم تفصیلی به وجوب مطلق رقبه، و شک در اعتبار مؤمن بودن رقبه.

۲- تحقیق در باب کلّی طبیعی به نظر برخی، اینست که: کلّی طبیعی در خارج تنها با وصف کثرت و تباین تحقّق پیدا می‌کند.

یعنی: برای افراد کلی در خارج، جامعی وجود ندارد، بلکه جامع تنها یک امر عقلی ذهنی است و نه خارجی وگرنه اگر جامع خارجی وجود داشته باشد، مستلزم گفتار آن مرد همدانی است که با شیخ الرئیس در همدان ملاقات کرد و معتقد بود، کلّی با وصف وحدت در خارج موجود است[۲۳۳].

بنابراین: در آنچه ما در آن بحث می‌کنیم؛ رقبه در ضمن کفار در خارج مباین با رقبه مؤمن است.

با توجه به این دو مقدّمه روشن می‌شود که علم اجمالی منحل نمی‌شود، چرا که رقبه مطلق به عنوان رقبه، جامع میان دو طرف است که در خارج تحقق ندارد، و در خارج تنها رقبه مؤمن و رقبه کافر وجود دارد که نسبت به یکدیگر متباین هستند.

پس: امر دایر میان متباینین است که در آن احتیاط واجب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۱۱

* آیا این نتیجه مورد تأیید امام خمینی (ره) می‌باشد؟

می‌فرماید: این بیان نهایت تقریب قول قائلین به وجوب احتیاط است و لکن این تقریب رد شده است، چرا که در مقدمه خلط و آمیزش واقع شده است.

چرا؟ زیرا: رأی تحقیقی در باب کلّی طبیعی اینست که: آن کلّی طبیعی به ذات خودش در خارج موجود است، لکن با وصف کثرت و نه تباین، چون طبیعی، خود ماهیّت است و ماهیّت به تبع وجود در خارج موجود است و از آن جهت که در ذات خود نه واحد است و نه کثیر و نه کلّی است و نه جزئی؛ با واحد، واحد است و با متکثر، متکثر.

پس: طبیعی با هر فردی به تمام ذات خود موجود است و با کثرت افراد کثیر می‌شود.

فی المثل: تقی انسان است، محمد انسان است علی انسان است، اگرچه در مصداق خارجی متکثرند، لکن به لحاظ انسانیت، تباینی ندارند.

پس: با کثرت‌پذیری افراد انسان، حقیقت انسانیت نیز کثرت می‌پذیرد. و نه اینکه آنها با وحدت عددی، واحد باشند، چنانکه مرد همدانی گمان می‌کرد.

پس: طبیعی در خارج با خود ذاتش با هر فردی موجود است و کثرت و وحدت در خارج و عقل، از ذات کلّی طبیعی خارج‌اند.

سپس امام (ره) می‌فرماید:

با توجه به مطلب فوق بدان که در خارج دو عنوان بر (رقبه مؤمنه) منطبق می‌شود:

یکی طبیعی (رقبه)، یکی طبیعی (مؤمنه)، و لذا مصداق برای دو مفهوم است چنانکه، (رقبه کافره) نیز مصداق برای دو مفهوم طبیعی (رقبه) و طبیعی (کافره) است و میان آنها در مصداق بودن برای رقبه، جدائی نیست.

پس: رقبه مؤمنه و رقبه کافره هر دو مصداق رقبه‌اند و با اینکه دو رقبه هستند با هم متباین نیستند، و اگر فرقی دارند از جهات دیگر است.

فی المثل: یکی مصداق مؤمنه و دیگری مصداق کافره است و هریک با تشخّص خاصّی متشخّص شده‌اند. لکن در مصداقیّت آنها برای طبیعی رقبه فرقی نمی‌باشد.

پس: اگر مولی امر به آزاد کردن رقبه‌ای بکند که مردّد میان طبیعی رقبه و رقبه مؤمنه (یعنی طبیعی با قید اضافی) است، طبیعی رقبه موضوع برای امر است و امر دعوت به آن می‌نماید.

نهایت امر اینکه: اگر به حسب واقع مأمور به همان رقبه مؤمنه باشد، بر رقبه کافره منطبق نمی‌شود، چنانکه در باب اقل و اکثر در تمام موارد به همین گونه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۱۲

و منطبق نشدن مأمور به برآن، بخاطر منطبق نبودن رقبه بر مأمور به نیست، بلکه به جهت منطبق نبودن قید برآن می‌باشد.

پس: امر بر رقبه تفصیلا حجّت است و قید مورد شک می‌باشد.

در نتیجه: اگر مأمور، رقبه کافره را آزاد کند، آنچه را که حجّت برآن اقامه گردیده، بجا آورده است، و آنچه را بجا نیاورده، حجّت برآن اقامه نشده است و لذا: نسبت به آن برائت اجراء می‌شود.

امام خمینی سپس می‌فرماید:

از آنچه گفتیم حال مرکب‌های تحلیلی به صورت مطلق آشکار می‌شود:

۱- چه بسيطهاى خارجى باشند، مثل: سفيدى و سياهى كه منحل به رنگ پراكنده و يا فراهم آمده براى بينائى مى‌شود.

۲- چه بسيطهاى خارجى نباشند مثل: انسان كه عقلاً- منحل به حيوان ناطق مى‌شود و از اجزاى خارجى انسان نمى‌باشند بلكه از اجزاى حد و تعريف منطقى است اگرچه محل دريافت و مأخذ آنها به نحوى ماده و صورت است.[۲۳۴]

و امّا: برخى از صنف‌ها و اشخاص كه در عقل و ذهن به ماهيّت و عوارض بوجود آورنده صنف، و ماهيّت و شخص منحل مى‌شوند به مركب‌هاى تحليلى نزديك‌اند.

همچنين فرقى نمى‌كند كه اعتبار خصوصيت اضافى‌اى كه وجود آن در اصناف و اشخاص مورد شك است:

۱- بر مئونه اضافى از حيث ثبوتى و اثباتى بستگى داشته باشد؛

مثل: بعضى از رنگ‌ها، بوها و مزه‌هائى كه در مقابل آنها لفظ خاصى وضع نشده، بلكه با اضافه كردن و نسبت دادن آنها به چيزى بيرونى شناخته مى‌شوند، مثل: رنگ فستقى و طرنجى، بوى مشك يا بوى گلاب.

۲- يا اينكه بر مئونه اضافى بستگى نداشته باشد، مثل: سفيدى و سياهى و انسان.

- در تمام اين موارد برائت از خصوصيت اضافى جارى مى‌شود.

پس: هرگاه شك شود ميان رنگ كردن پيراهن مولى به مطلق رنگ يا رنگ سياه؟

- مطلق رنگ، يعنى رنگ لا بشرطى كه بر سياه و غير سياه يكسان انطباق دارد معلوم

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۴۱۳

تفصيلى و خصوص سياه مورد شك است.

پس: طبيعى رنگ متيقّن است و خصوصيّت اضافى مورد برائت است.

حال: بقيّه مثالها و موارد همين‌گونه هستند و فرقى ميان آنها نيست.

به عبارت ديگر: ملاك جريان برائت در تمام موارد پيشين موجود است، چرا كه تمام مثالها در وجود خارجى به يك وجود موجودند، و در انحلال عقلى منحل به معلوم و مشكوك مى‌شوند.

پس: نمازى كه مشروط به طهارت است، عين طبيعى نماز در خارج است چنانكه رقبه مؤمنه عين مطلق رقبه است در خارج، و انسان عين حيوان و هكذا ...

سپس مى‌فرمايد:

تفاوت تنها در تحليل عقلى است، كه تحليل عقلى نيز در همه موارد يكسان است.

پس: همان‌طور كه نماز مشروط به طهارت، به (نماز)، و (مشروط بودن) منحل مى‌شود همين‌طور هم انسان به (حيوان) و (ناطق)، منحل مى‌گردد.

بنابراين: در جريان برائت و تمام نبودن حجّت نسبت به خصوصيّت اضافى، فرقى ميان تمام موارد نيست و اختلاف تنها در واضح بودن و پنهان بودن آن است كه منشا اشتباه و تفصيل گرديده است.

نكته: آنچه امام (ره) با توضيح و امثله ذكر نمود، در كلمات[۲۳۵] و اشارت جناب شيخ نيز با اشاره آمده است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۴۱۴

متن و ممّا ذكرنا: يظهر الكلام فى ما لو دار الأمر بين التخيير و التعيين، كما لو دار الواجب فى كفّارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه و بين إحدى الخصال الثلاث، فإنّ فى إلحاق ذلك بالأقلّ و الأكثر فيكون نظير دوران الأمر بين المطلق و المقيّد، أو المتباينين[۲۳۶]، وجهين بل قولين:

من عدم جريان أدلّة البراءة فى المعيّن؛ لأنّه معارض بجريانها فى الواحد المخيّر، و ليس بينهما[۲۳۷] قدر مشترك خارجىّ أو ذهنىّ

يعلم تفصيلا وجوبه فيشكّ فى جزء زائد خارجيّ أو ذهنيّ.

و من أنّ الإلزام بخصوص أحدهما كلفة زائدة على الإلزام بأحدهما فى الجملة، و هو ضيق على المكلّف، و حيث لم يعلم المكلّف بتلك الكلفة فهى موضوعة عن المكلّف بحكم: «ما حجب اللّه علمه عن العباد»[۲۳۸]، و حيث لم يعلم بذلك الضيق فهو فى سعة منه بحكم: «النّاس فى سعة ما لم يعلموا»[۲۳۹]. و أمّا وجوب الواحد المردّد بين المعيّن و المخيّر فيه فهو معلوم، فليس موضوعا عنه و لا هو فى سعة من جهته.

و المسألة[۲۴۰] فى غاية الإشكال؛ لعدم الجزم باستقلال العقل بالبراءة عن التعيين بعد العلم الإجماليّ، و عدم كون المعيّن المشكوك فيه أمرا خارجا عن المكلّف به مأخوذا فيه على وجه الشطريّة أو الشرطيّة، بل هو على تقديره عين المكلّف به، و الأخبار غير منصرفة إلى نفى التعيين؛ لأنّه فى معنى نفى الواحد المعيّن، فيعارض بنفى الواحد المخيّر؛ فلعلّ الحكم بوجوب الاحتياط و إلحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوّة، بل الحكم

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۴۱۵

فى الشرط و إلحاقه بالجزء لا يخلو عن إشكال، لكنّ الأقوى فيه: الإلحاق.

فالمسائل الأربع فى الشرط حكمها حكم مسائل الجزء، فراجع.

*** ترجمه مسأله چهارم

(دوران الامر بين التخيير و التعيين)

از آنچه ما در مطلق و مقيد ذكر نموديم، ظاهر مى‌شود كلام در جائى كه امر دائر است بين تخيير و تعيين، چنانكه اگر امر دائر شود در كفاره رمضان بين خصوص عتق (مطلقا) بر كسى كه تواناى بر انجام آن دارد و بين يكى از خصال سه‌گانه:

زيرا:

۱- الحاق تعيين و تخيير به اقلّ و اكثر (سه مسئله قبلى) شبيه دوران امر است ميان مطلق و مقيّد (كه تعيين به منزله مقيد و تخيير به منزله مطلق است.

۲- و يا در الحاق آن به متباينين، دو وجه و بلكه دو قول وجود دارد:

- يكى عدم جريان ادله برائت است در معيّن، چرا كه تعارض مى‌كند با جريانش در واحد مخيّر، (مضافا به اينكه) ميان تعيين و تخيير يك قدر مشترك خارجى و يا ذهنى كه وجودش تفصيلا معلوم باشد وجود ندارد، تا شك بشود در آن جزء زائد خارجى و يا ذهنى.

- وجه ديگر اينكه: الزام (مولى) به خصوص يكى از اين دو (يعنى خصوص عتق رقبه مؤمنه) كلفت و مشقّت زائده است، نسبت به الزام او به يكى از اين دو فى الجملة و بطور مطلق (چه عتق رقبه و چه عتق رقبه مؤمنه)، و اين تعيين، ضيق و تنگنائى است براى مكلّف، از آن جهت كه علمى به اين كلفت و مشقت ندارد.

پس اين كلفت زيادى به حكم آيه شريفه ما حجب اللّه علمه على العباد از مكلّف مرفوع است.

- و از آن جهت كه او علم به اين ضيق و تنگنا ندارد، پس در وسعت نسبت به آن است به حكم آيه شريفه النّاس فى سعة ما لم يعلموا.

- و امّا واجب بودن يكى از اين سه عملى كه مردّد است ميان متعيّن و مخيّر معلوم و مسلّم است، و لذا از عهده مكلف برداشته نمى‌شود. و از آن جهت كه (يكى از اين سه عمل) اصل است، نسبت به آن در وسعت نيست (بايد آن را انجام دهد).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۱۶

(اجرای برائت در این مسئله در نهایت دشواری است)

اشاره

و این مسئله چهارم (در اینکه محل اجرای برائت است و یا احتیاط) در نهایت مشکل و دشواری است:

۱- به دلیل عدم قطع و یقین به استقلال عقل در حکم به برائت از تعیین پس از علم اجمالی (که یا تعیین واجب است و یا تخییر).

۲- و به دلیل اینکه: امر معین (مثل عتق رقبه مؤمنهٔ)، که مورد شک واقع شده، یک امر خارج از مکلّف به که اخذ شده باشد در آن (مکلف به) بر وجه شطریّت (مثل سوره برای نماز) یا شرطیّت (مثل طهارت برای نماز) نیست، بلکه بنابراین فرض که عتق رقبه واجب باشد، عین مکلّف به می‌باشد.

و اخبار برائت منصرف به برداشتن تعیین نیستند (یعنی که نمی‌توانند تعیین را بردارند)، چرا که معنای این نفی، نفی واحد معیّن است که در نتیجه تعارض می‌کند با نفی واحد مخیّر.

(آخرین تلاش و کلام شیخ)

پس امید است که حکم به وجوب احتیاط و الحاق آن به متباینین خالی از قوت نباشد، بلکه حکم در شرط و الحاق آن به جزء (که بیان پیشین ما بود)، خالی از اشکال نیست، و لکن اقوی (همان) الحاق به جزء (و اجرای برائت) است.

پس: حکم مسائل چهارگانه در شرط همان حکم مسائل چهارگانه در جزء است. بدانجا مراجعه فرمائید.

***

تشریح المسائل

* چه مطالبی تاکنون در باب علم اجمالی بیان گردیده است؟

سه مطلب مهم:

۱- علم اجمالی و دوران بین المتباینین

۲- علم اجمالی و دوران بین الاقلّ و الاکثر، و شک در جزئیت خارجیّه

۳- علم اجمالی و دوران میان اقل و اکثر و شک در شرطیّت و یا جزئیت ذهنیه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۱۷

* چه مطالبی در رابطه با علم اجمالی باقی مانده است؟

۱- دوران بین التعیین و التخییر علم اجمالی به وجوب یکی از این دو.

۲- شک در مانعیّت

۳- شک در قاطعیّت

* با توجه به مقدّمه فوق مراد از (یظهر الکلام فی ما لو دار الامر بین التخییر و التعیین ...) چیست؟

کلام شیخ است در رابطه با دوران الامر میان تعیین و تخییر یعنی مسئله چهارم.

* دوران الامر بین التعیین و التّخییر در رابطه با چه مواردی است؟

در رابطه با مواردی است که شما نسبت به یک تکلیف الزامی علم اجمالی دارید و لکن دوران امر میان تعیین و تخییر باشد.

فی المثل: جناب‌عالی روزه ماه رمضان را عمدا افطار نموده‌ای و اجمالا می‌دانی که کفّاره‌ای برعهده توست و لکن نمی‌دانی که آیا بصورت تعیینی خصوص عتق رقبه واجب می‌شود یا یکی از سه امر بصورت تخییری واجب می‌شود؟

یعنی: عتق یا اطعام یا صیام.

حال: چنین موردی محلّ بحث ماست که آیا به باب اقلّ و اکثر ملحق می‌شود تا اینکه ما برائت جاری کرده اکثر را نفی کنیم و یا اینکه به متباینین ملحق است که محل اجرای احتیاط است و باید هر دو طرف را اتیان نمود؟

مثل: ظهر و جمعه که باید احتیاط کرد و جانب تعیین را گرفت.

* آیا اجرای احتیاط در متباینین با اجرای آن در اقلّ و اکثر یکی است؟

خیر در هر موردی بحسب خودش اجرا می‌شود.

پس: احتیاط در متباینین به جمع بینهما می‌باشد و لکن در تعیین و تخییر به انتخاب جانب تعیین است که علی کل تقدیر موجب امتثال است.

* پاسخ جناب شیخ به این شبهه چیست؟

اینست که: دو احتمال وجود دارد که هر دو احتمال هم دارای دلیل است، بلکه دو قول در اینجا وجود دارد که هر قولی هم قائلی دارد.

* مراد از (من عدم جریان ادلهٔ البراءهٔ فی المعیّن؛ لانّه ...) چیست؟

بیان وجه اوّل است و لذا شیخ می‌فرماید:

احتمال اوّل اینست که: ما دوران بین التعیین و التخییر را به متباینین ملحق کرده و احتیاط را

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۱۸

در آن جاری کنیم.

چرا که جریان ادلّه برائت در یک طرف با جریانشان در طرف دیگر تعارض پیدا می کند.

زیرا: شک در وجوب تعیینی عتق رقبه مجرای اصل برائت است از وجوب تعیینی، همان‌طور که در وجوب تخییری نیز مجرای اصل برائت است از وجوب تخییری، و لذا:

اگر بخواهیم برائت را در دو طرف تعیین و تخییر اجرا کنیم:

اوّلا: تعارض پیش می‌آید.

ثانیا: علم اجمالی مانع از اجرای برائت در دو طرف می‌شود چرا که اجمالا می‌دانیم که یا تعیین واجب است و یا تخییر.

ثالثا: اجرای برائت در یک طرف ترجیح بلا مرجّح است.

رابعا: یک قدر متیقّن مشترکی هم در بین دو طرف نیست که بگوئیم آن را عمل کرده و ما زاد را با برائت برمی‌داریم.

خامسا: نه قدر مشترک خارجی میان دو طرف وجود دارد چنانکه در باب اقل و اکثر، نماز نه جزئی قدر مشترک است و شک ما در ما زاد برآن است. و نه قدر مشترک ذهنی وجود دارد، چنانکه در مطلق و مقیّد، رقبه قدر مشترک است و شک ما در ما زاد برآن یعنی ایمان رقبه است.

بنابراین: عتق رقبه در ما نحن فیه با سایر خصال هم مفهوما و هم مصداقا تباین دارند و دیگر خبری از یک معلوم بالتفصیل به نام قدر متیقن و یک مشکوک به شک بدوی که بتوان آن را با برائت مرتفع ساخت وجود ندارد.

و لذا: باید احتیاط کرد و جانب تعیین را گرفت تا به‌هرحال امتثال حاصل آید.

* مرا از (و من انّ الالزام بخصوص احدهما کلفة زائدة علی ...) چیست؟

بیان وجه دوم است و لذا شیخ می‌فرماید احتمال دوّم اینست که: ما دوران بین التعیین و التخییر را به باب اقل و اکثر و شک در شرطیت ملحق نمائیم.

چرا؟ زیرا:

اوّلاـ جانب تعیین و الزام به خصوص عتق رقبه شامل زحمت و مشقّت بیشتری می‌باشد تا جانب تخییر و الزام به احد الامرین او الامور.

ثانیا: این تعیین و کلفت زائده مکلّف را در مضیقه قرار می‌دهد.

ثالثا: مکلف شک داشته و به این کلفت زائده علم ندارد.

در نتیجه: به حکم حدیث حجب و سعهٔ، حکم به عدم وجوب تعیین کرده خود را از مضیقه و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۱۹

تنگنای کلفت زائده می‌رهاند.

* مراد از (و امّا وجوب الواحد المردّد بین المعیّن و المخیّر فیه ... الخ) چیست؟

پاسخ به یک اشکال است مبنی بر اینکه:

در جانب وجوب تخییری نیز فی الجملة الزام وجود دارد، پس تعارض پیش می‌آید شیخ می‌فرماید:

وقتی اصل وجوب یک امری که مردد است میان خصوص عتق و یا یکی از امور دیگر، مسلّم و قطعی است، یعنی ما بدان علم اجمالی داریم، دیگر جای شک نیست، و لذا حدیث حجب و سعه در آن جاری نمی‌شوند تا تعارضی پیش آید.

* حاصل مطلب در (و المسألة فی غایة الاشکال ... الخ) چیست؟

اینست که شیخ با توجه به دو وجه مذکور می‌فرماید: اجرای ادله برائت چه عقلی و چه نقلی در دوران بین التعیین و التخییر در نهایت سختی و مشقت است.

* چرا اجرای برائت عقلی در ما نحن فیه با مشکل زیادتری روبروست؟

زیرا:

۱- از یک طرف اجمالا می‌دانیم که واجب مردّد است میان امر معیّن و مخیّر.

۲- از طرف دیگر آن واحد معیّنی که برای ما مشکوک است از قبیل شک در شرطیت و یا جزئیّت نیست تا که خارج از مأمور به باشد بلکه برفرض وجوبش عین مکلّف به است.

۳- از طرف دیگر موضوع ادله برائت عدم البیان است و حال آنکه در اینجا بیان اجمالی وجود دارد.

۴- آنجا که بیان وجود دارد و لو اجمالی، عدم البیان که موضوع حکم عقل است از میان می‌رود.

در نتیجه: اینجا جای حکم عقل به برائت نمی‌باشد.

* پس چرا جریان برائت شرعیّه در ما نحن فیه با مشکل روبرو است؟

زیرا: اخبار برائت شامل این مورد نمی‌شود.

* به چه دلیل؟

به این دلیل که اصل برائت از وجوب تعیینی با اصل برائت از وجوب تخییری معارضه می‌کنند، چنانکه بیان آن گذشت.

* با توجه به دو وجه مذکور مراد از (فلعلّ الحکم بوجوب الاحتیاط ... الخ) چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۲۰

اینست که: حکم به وجوب احتیاط و الحاق این باب به باب متباینین خالی از قوّت نیست.

* چه تفاوتی در اجرای برائت میان فروض چهارگانه اقلّ و اکثر وجود دارد؟

اجرای آن به تدریج در هر مسأله‌ای که جلو می‌آید مشکل‌تر می‌شود مثلا:

در فرض اوّل که دوران امر میان اقلّ و اکثر بود و شک ما در این بود که آیا نماز نه جزئی واجب است یا ده‌جزئی؟ اصل برائت به راحتی اجرا می‌شد.

زیرا علم اجمالی ما منحل می‌شد به یک معلوم بالتفصیل و یا قدر متیقن و یک مشکوک به شک بدوی.

در قدر متیقن بحثی نبود و باید انجام می‌گرفت، در ما زاد نیز برائت جاری می‌شد.

- امّا فرض دوم، دوران امر بین مطلق و مقید بود و شک ما در جزء ذهنی. بود که منشا خارجی داشت.

فی المثل: ما نمی‌دانستیم که مولی به نماز مطلق امر فرموده یا به نماز مقیّد به طهارت؟

حال: اگر واجب نماز مقیّد به طهارت می‌بود، و لو طهارت خارجی نمی‌بود و لکن منشا و محصّل آن خارجی بود که وجودا مغایر با وجود خارجی نماز بود که وضو نامیده می‌شد.

در اینجا نیز شیخ فرمود: نماز یقینی است، باید انجام بگیرد و لکن نسبت به وضو که اکثر است برائت جاری می‌کنیم.

و امّا فرض سوم که دار الامر بین المطلق و المقید است و شک ما در قید و یا آن جزء ذهنی است که منشا خارجی لازم ندارد.

فی المثل: شما نمی‌دانی که مولی فرموده: اعتق رقبهٔ یا فرموده: اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ؟

به عبارت دیگر: شما نمی‌دانی که آیا مطلق رقبه مأمور به است یا رقبه با ایمان مأمور به است؟

شیخ می‌فرماید:

اجرای اصل برائت در اینجا مشکل‌تر از اجرای آن در دو فرض قبل است چرا که در اینجا دو عمل خارجی وجود ندارد تا بگوئیم این یکی عمل متیقّن است و آن دیگری ما زاد و مشکوک بلکه قید متحد با مقیّد است.

امّا با کمی دقت و زحمت می‌توان برائت را در این مورد نیز جاری نمود.

چرا؟ زیرا: اگرچه اقل و اکثر کمّی وجود ندارد و لکن اقلّ و اکثر کیفی وجود دارد، بله، در خارج، عتق رقبه مؤمنه، همچون عتق مطلق رقبه یک عمل است و لکن سنگینی مقیّد یعنی رقبه مؤمنه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۲۱

به دلیل ایجاد محدودیت و دشواری کار برای مکلف بیشتر است و انجام مطلق کلفتش کمتر می‌باشد. و لذا:

آنکه کلفتش زیادتر است با جریان برائت از مدار خارج می‌شود. هدف اصل برائت هم همین است که کلفت و زحمت را از عهده عباد بردارد.

و امّا فرض چهارم که دوران بین التعیین و التخییر است، اجرای برائت بسیار مشکل‌تر از اجرای آن در مسئله قبل است.

فی المثل: شما عمدا روزه ماه رمضان را خورده‌اید و اجمالا می‌دانید که شارع مقدّس برای شما، کفّاره‌ای مقرّر فرموده است، و لکن این علم اجمالی شما دائر است بین تعیین و تخییر.

یعنی نمی‌دانید که این کفاره در اطعام ستین معیّن شده و یا نه شما بین یکی از افعال ثلاثه مخیّر هستید؟

* قبل از پاسخ شیخ بفرمائید چه شباهتی بین دوران الامر بین التعیین و التخییر و دوران الامر بین المطلق و المقید وجود دارد؟

همان‌طور که مطلق و مقید به لحاظ کیفی اقلّ و اکثر بودند و نه به لحاظ کمّی تعیین و تخییر نیز به لحاظ کیفی اقلّ و اکثر هستند، فی المثل:

اگر اطعام ستین تعیین شده باشد سنگینی خاص خودش را دارد که محدود کردن میدان عمل مکلّف است و لکن اگر تخییر در

یکی از خصال باشد سنگینی آن کمتر است، چرا که وسعت عمل مکلّف بیشتر است.

بنابراین: تعیین و تخییر از جهت وسعت و ضیق و یا به عبارت دیگر به جهت اقل و اکثر کیفی بودن، شباهت بسیاری با مطلق و مقیّد دارد.

با این حال، اجرای اصل برائت در این مسئله چهارم از اجرای آن در سه مسأله قبل مشکل‌تر است، حتی از مطلق و مقید.

چرا؟ زیرا:

در مطلق و مقید یک جنس مشترکی بود که آن را قدر متیقّن مشترک ذهنی به حساب آوردیم و نه خارجی، که همان عتق رقبه بود. و مکلّف می‌باید رقبه آزاد کند، چه مطلق رقبه و چه رقبه مؤمنه.

به عبارت دیگر: عتق رقبه، قدر مشترک ذهنی، اعتق رقبهٔ با اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ می‌باشد لکن علاوه بر این قدر مشترک، یک مشکوکی هم داشت و آن ایمان بود که مکلف شک داشت که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۲۲

ایمان شرط عتق رقبه هست یا نه؟

امّا: در فرض چهارم، این قدر متیقّن مشترک ذهنی هم وجود ندارد. چرا؟

زیرا:

اوّلا: ما نمی‌دانیم که شارع فرموده: صم الشهرین یا اطعم ستّین یا اعتق رقبهٔ.

ثانیا: هیچ قدر مشترکی میان تعیین یکی از این امور و تخییر در این امور وجود ندارد.

لذا شیخ می‌فرماید: اگر بخواهیم در اینجا اصل برائت جاری کنیم با تعارض روبرو می‌شویم.

فی المثل: اگر بگوئیم: اصل اینست که شارع صوم شهرین را تعیین نکرده، دیگری می گوید خیر، اصل اینست که شارع احدی الخصال را تخییر نکرده.

یعنی: اگر اصل عدم تعیین است، در طرف دیگر هم اصل عدم تخییر است. عینا مثل متباینین یعنی: ظهر و جمعه، که در هریک بخواهیم برائت جاری کنیم با اجرای آن در دیگری تعارض می کند.

یعنی: اگر بگوئیم: اصل اینست که ظهر واجب نیست، دیگری می گوید، خیر اصل اینست که:

جمعه واجب نیست.

در فرض چهارم نیز، اگر بگوئیم: اصل اینست که تعیین واجب نشده، دیگری می گوید خیر، اصل اینست که تخییر واجب نشده و این همان مشکل مورد نظر است.

* آیا به نظر شیخ راه‌حلّی جهت اجرای برائت در این فرض وجود دارد یا نه؟

بله، از آنجا که تعیین، ضیق و تنگنای بیشتری دارد و تخییر به مکلّف وسعت بیشتری داده، دست او را بازتر می کند می گوئیم:

۱- کلفت تعیین بیشتر از کلفت تخییر است.

۲- هدف اخبار برائت برداشتن کلفت است از عهده مکلّف

پس کلفت تعیین را با اجرای اصل برائت از میان می‌بریم

حاصل اینکه: جناب شیخ در هر چهار مسئله تمایل به اجرای اصل برائت داشت و لو از طریق نفی کلفت زائده در فرضی که اجرای برائت در آن مشکل بود.

* چه تفاوتی میان دوران بین التعیین و التخییر در مسئله اصولیه با دوران بین التعیین و التخییر در مسئله فقهیه وجود دارد؟

۱- اگر دوران بین التعیین و التخییر در مسأله اصولیه باشد، احتیاط لازم است.

فی المثل: شما نمی‌دانی که باید از اعلم تقلید کنی و یا اینکه بین اعلم و غیر اعلم مخیّر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۲۳

هستید؟

در اینجا: احتیاط واجب بوده و باید از اعلم تقلید کنید، چرا که در اینجا به دنبال حجّت هستید بدین معنا که آیا قول اعلم حجت است یا قول مطلق مجتهدین

۲- اما اگر دوران مذکور در مسأله فقهیه باشد محل اجرای برائت است

فی المثل: شما نمی‌دانی که آیا اطعام ستین معیّن شده یا احدی الخصال؟

در اینجا: کلفت زائده را با اجرای برائت برمی‌دارید.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۲۴

متن ثمّ إنّ مرجع الشکّ فی المانعیّة إلی الشکّ فی شرطیّة عدمه.

و أمّا الشکّ فی القاطعیّة، بأن یعلم أنّ عدم الشیء لا مدخل له فی العبادة إلّا من جهة قطعه للهیئة الاتصالیّة المعتبرة فی نظر الشّارع، فالحکم فیه استصحاب الهیئة الاتصالیّة و عدم خروج الأجزاء السابقة عن قابلیّة صیرورتها أجزاء فعلیّة، و سیتّضح ذلک[۲۴۱] بعد ذلک إن شاء اللّه.

ثمّ إنّ الشکّ فی[۲۴۲] الشرطیّة: قد ینشأ عن الشکّ فی حکم تکلیفیّ نفسی، فیصیر أصالة البراءة فی ذلک الحکم التکلیفیّ حاکما علی الأصل فی الشرطیّة[۲۴۳]، فتخرج عن موضوع مسألة الاحتیاط و البراءة، فیحکم بما یقتضیه الأصل الحاکم: من وجوب ذلک المشکوک فی شرطیّته أو عدم وجوبه.

*** ترجمه

(شکّ در مانعیّت)

بازگشت شک در مانعیّت به شک در شرطیّت و عدم آن است.

(شکّ در قاطعیّت)

و اما شکّ در قاطعیّت به اینست که بدانیم که نبود شیء (بما هو هو) مدخلیّتی در عبادت ندارد، مگر به جهت قاطع بودن و صدمه زدنش به هیئت اتصالیّه‌ای که در نظر شارع اعتبار شده است.

پس حکم در این مسئله (که اگر شک کردیم که فلان چیز قاطع است یا نه)، استصحاب هیئت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۲۵

اتصالیّه است، یعنی خارج نشدن اجزاء سابقه از قابلیّت التیام و فعلیت یافتن (و مرکبی را تشکیل دادن).

(شک در جزئیت یا شرطیّت ناشی از شک در حکم تکلیفی نفسی است)

اشاره

سپس بدان که:
شکّ در شرطیّت گاهی ناشی از شک در حکم تکلیفی نفسی است، پس اصالهٔ البراءهٔ حاکم می‌گردد در آن حکم تکلیفی بر این اصل، در نتیجه از مسأله اقلّ و اکثر خارج شده و حکم می‌شود به آنچه اصل حاکم اقتضا کند، از وجوب آن مشکوک در شرطیتش و یا عدم وجوب شرطیتش.

***

تشریح المسائل

* مقدّمهٔ تفاوت میان شرط و مانع را بیان کنید؟

۱- شرط امری است که وجودش معتبر و عدمش مانع است مثل طهارت برای نماز

۲- مانع امری است که عدمش معتبر و وجودش مانع است، مثل: حدث برای وضو.

* با توجه به مقدّمه فوق مراد از (انّ مرجع الشّک فی المانعیهٔ ... الخ) چیست؟

اینست که: شک در مانعیت به نوعی بازمی‌گردد به شک در شرطیّت.

فی المثل: شما شک داری که آیا طهارت شرط نماز است یا نه؟ که از این شک تعبیر می‌شود به شک در شرطیّت.

امّا: اگر شک کنید که آیا حدث مانع صلاهٔ هست یا نه؟ از آن تعبیر می‌شود به شک در مانعیّت که این شک برمی‌گردد به شک در شرطیّت.

چرا؟

زیرا هر چیزی که مانع از مأمور به شود، عدم آن شرط است. یعنی مثل اینست که: ما شک کنیم آیا عدم الحدث شرط صلاهٔ هست یا نه؟

به عبارت دیگر: همان‌طور که شک می‌کنیم آیا طهارت شرط نماز هست یا نه؟ شک می‌کنیم که آیا عدم الحدث شرط نماز هست یا نه؟

بنابراین: هرآنچه عند الشک فی الشرطیّهٔ گفته شد، عند الشرط فی المانعیّهٔ هم گفته می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۲۶

یعنی: همان‌طور که در شک فی الشرطیّهٔ، کلفت زائد را با اصل برائت برداشتیم در مانعیت نیز همان کار را می‌کنیم.

* مقدمهٔ بفرمائید فرق مانع با قاطع چیست؟

۱- مانع به چیزی گفته می‌شود که عدم آن بما هو هو مطلوب و معتبر است

۲- قاطع امری است که برهم زننده هیئت اتصالیّه صلاهٔ است و لذا عدم آن معتبر است، مثل فعل کثیری که اگر حاصل شود هیئت اتصالیه نماز را برهم زده و اجزاء سابقه را از قابلیت اینکه اجزاء فعلیّه عبادت شوند می‌اندازد.

فی المثل: موالات از جمله شرائط نماز است بدین معنا که اجزاء نماز باید پشت سر هم انجام گیرند.

حال ما شک می‌کنیم که آیا استدبار در اثناء نماز قاطع موالات هست یا نه؟ به عبارت دیگر آیا هیئت اتصالیه نماز باقی است یا نه؟

در اینجا شیخ می‌فرماید: الاصل بقاء الهیئهٔ الاتّصالیهٔ، بدین معنا که: وقتی اجزاء نماز را بجا می‌آوردم، این اجزاء قابلیت التیام و اتصال و تشکیل یک مرکب منسجم را داشتند، آیا استدبار من این قابلیت را از بین برده یا به حال خود باقی است؟

الاصل، بقاء قابلیت الالتیام.

* مراد از (ثمّ انّ الشک فی الشرطیهٔ: قد ینشأ عن الشک فی حکم تکلیفیّ ...) چیست؟

بیان آخرین نکته در مباحث مذکور است مبنی بر اینکه:

شک در شرطیّت گاهی از فقدان نصّ یا اجمال نصّ و یا تعارض نصّین و یا امور خارجیّه سرچشمه می گیرد که تا اینجا راجع به آن بحث شد.

امّا: شک در شرطیّت گاهی از شکّ در یک حکم شرعی تکلیفی نفسی و استقلالی سرچشمه می گیرد، فی المثل:

شما می‌دانید که پوشیدن لباس ابریشم برای مردان به لحاظ شرعی حرام است چه در حال نماز باشند، چه در حالات دیگر.

وقتی پوشیدن لباس ابریشم حرام شد، عدم آن در نماز معتبر می‌شود.

حال: سؤال اینست که: اگر در موردی شک نمودیم که آیا لباس ابریشم برای مردان حرام است یا نه؟ و به دنبال آن شک کردید که آیا عدم پوشیدن لباس ابریشم شرط صحت نماز هست

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۲۷

یا نه؟ چه باید کرد؟

شیخ می‌فرماید:

چون شک در شرطیّت و عدم آن مسبّب از شک در حرمت و عدم آن است، و تا اصل سببی موجود است نوبت به مسببی نمی‌رسد و این اصل سببی است که حاکم است، اصل حاکم در شک در حلیّت و حرمت:

۱- به نظر اخباریها، اصالهٔ الاحتیاط است. و لذا حکم می کنند به اجتناب از لباس مذکور

۲- به نظر اصولیین، اصالهٔ البراءهٔ است، و لذا حکم می کنند به عدم شرطیّت عدم این لباس.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۲۸

متن و ینبغی التنبیه علی امور متعلّقهٔ بالجزء و الشرط:

الأوّل إذا ثبت جزئیّهٔ شیء و شکّ فی رکنیّته، فهل الأصل کونه رکنا، أو عدم کونه کذلک، أو مبنیّ علی مسألهٔ البراءهٔ و[۲۴۴] الاحتیاط فی الشکّ فی الجزئیّهٔ، أو التبعیض بین أحکام الرکن، فیحکم ببعضها و ینفی بعضها الآخر؟ وجوه، لا یعرف الحقّ منها إلّا بعد معرفهٔ معنی الرکن، فنقول:

إنّ الرکن فی اللغهٔ و العرف معروف[۲۴۵]، و لیس له فی الأخبار ذکر حتّی یتعرّض لمعناه فی زمان صدور تلک الأخبار، بل هو اصطلاح خاصّ للفقهاء.

و قد اختلفوا فی تعریفه: بین من قال بأنّه: ما تبطل العبادهٔ بنقصه عمدا و سهوا[۲۴۶]، و بین من عطف علی النقص زیادته[۲۴۷]، و الأوّل أوفق بالمعنی اللغویّ و العرفیّ، و حینئذ فکلّ جزء، ثبت فی الشرع بطلان العبادهٔ بالاختلال فی طرف النقیصهٔ أو فیه و فی طرف الزیادهٔ، فهو رکن.

فالمهمّ: بیان حکم الإخلال[۲۴۸] بالجزء فی طرف النقیصهٔ أو الزیادهٔ، و أنّه إذا ثبت جزئیّته فهل الأصل یقتضی بطلان المرکّب بنقصه سهوا کما یبطل بنقصه عمدا؛ و إلّا لم یکن جزءا؟

فهنا مسائل ثلاث:[۲۴۹]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۹ ؛ ص۴۲۸

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۲۹

بطلان العبادة بترکه سهوا.

و بطلانها بزیادته عمدا.

و بطلانها بزیادته سهوا.

*** ترجمه

(آگاهی دادن به اموری که متعلق به جزء یا شرط است)

تنبیه اوّل:

اشاره

در اینکه: اگر جزئیت چیزی (مثلاـ فاتحهٔ الکتاب) ثابت شود (برای نماز) و لکن در رکنیّت (این جزء) شک شود، آیا اصل اینست که این جزء رکن است، یا اصل عدم رکن بودن آن است، و یا مبتنی است بر مسئله برائت و احتیاط در شک در جزئیّت، و یا مبتنی است بر تبعیض و تفاوت میان احکام رکن تا حکم شود به رکنیّت برخی (اجزاء) و نفی شدن برخی دیگر؟ وجوهی است؛ و لکن قول حق از این چهار وجه شناخته نمی‌شود مگر پس از دانستن معنای رکن.

و لذا می گوئیم:

رکن در لغت و عرف (ما یقوم به الشی است که) معروف است، و لکن در اخبار ذکری از آن در میان نیست تا به معنای آن (از نظر شرع) در زمان صدور این خبار تعرّض شود. بلکه رکن اصطلاح خاصی است مربوط به فقهاء. و فقها در تعریف رکن اختلاف کرده‌اند:

- بین کسی که قائل است به اینکه: جزء چیزی است که عبادت به سبب نقص و یا نیاوردن آن از روی عمد یا سهو باطل می‌شود.

- و بین کسی که زیادت را عطف نموده است به جای این نقص و (گفته است الرکن، ما تبطل العبادهٔ بنقیصه او زیادته عمدا او سهوا).

- و معنای اوّل موافق‌تر است با معنای لغوی و عرفی (که جزء را مقوّم می‌داند).

پس در این صورت:

هر جزئی که شرعا به واسطه اختلال در آن به جهت کم کردن و یا زیاد کردن آن عبادت باطل می‌شود آن جزء رکن است.

پس آنچه در اینجا مهم است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۳۰

بیان کردن حکم اختلال به جزء است در طرف کم کردن و یا زیاد کردن آن، و اینکه اگر جزئیّت چیزی ثابت شد، آیا اصل (قاعده) مقتضی باطل شدن مرکب است به واسطه کم کردن سهوی جزء، همان‌طور که با کم کردن عمدی آن عبادت باطل می‌شود؛ وگرنه جزء نمی‌باشد؟

و لذا سه مسئله در اینجا وجود دارد:

۱- باطل بودن عبادت به سبب ترک جزء از روی سهو.

۲- باطل بودن عبادت به سبب زیاد کردن جزء از روی عمد.

۳- باطل بودن عبادت به سبب زیاد کردن جزء از روی سهو.

***

تشریح المسائل

* اولین تنبیه از تنبیهات اقلّ و اکثر پیرامون چه مسأله‌ای است؟

پیرامون شک در رکنیت است.

به عبارت دیگر بحثی که الآن مطرح است اینست که: اصل جزئیّت یک امری فی المثل، مثل قرائت مسلّم و محرز است، لکن از آنجا که اجزاء عبادت بر دو قسمند: ۱- رکنی، ۲- غیر رکنی، ما شک می‌کنیم که این جزء مسلّم و محرز رکن است یا غیر رکن؟

* مراد از (اذا ثبت جزئیّهٔ شیء و شک فی رکنیّته ...) چیست؟

اینست که: عند الشّک در رکنیّت چه باید کرد؟

آیا مقتضای قاعده، رکنیّت آن است، جز مواردی که به دلیل خاص از اجزاء رکنی خارج و ثابت شده است که رکن نیستند؟

- آیا مقتضای قاعده عدم رکنیّت است جز مواردی که رکنیت آن به دلیل خاص ثابت شده است؟

- آیا مسئله رکنیّت و عدم رکنیّت مبتنی بر مسأله برائت و احتیاط در باب شک در جزئیّت است بدین معنا که:

هرکس در آنجا برائتی شد، در اینجا هم اصل را بر عدم رکنیّت بگذارد، و هرکسی در آنجا احتیاطی شد در اینجا نیز اصل را بر رکنیت بگذارد؟

- آیا می‌توان گفت که رکنیّت احکامی دارد و عند الشک در رکنیّت:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۳۱

برخی از این احکام مرتب می‌شود از قبیل بطلان عبادت به نقصان سهوی این جزء، و برخی دیگر از این احکام مترتب نمی‌شوند مثل بطلان عبادت به زیادی عمدی و یا سهوی آن؟

* عبارهٔ اخرای مطالب فوق در یک گفتمان ساده چیست؟

می‌پرسم جناب شیخ، اگر جزئیّت یک شیء برای مأمور به مسلّم و قطعی باشد و لکن ما در رکن بودن این جزء شک کنیم تکلیف چیست؟ آیا الاصل، الرکنیه یا الاصل، عدم الرّکنیّه؟

شیخ می‌فرماید: چهار احتمال در اینجا متصوّر است.

۱- اینکه: الاصل، الرکنیّه ۲- اینکه الاصل، عدم الرکنیه

۳- اینکه آنهائی که در بحث قبلی یعنی عند الشک فی الجزئیّهٔ احتیاطی بودند و می‌گفتند سوره جزء است، در اینجا نیز احتیاط کرده بگویند: سوره رکن است و آنهائی که عند الشک فی الجزئیّهٔ برائتی بودند می‌گفتند: سوره جزء نیست در اینجا نیز برائتی شده بگویند، سوره رکن نیست.

۴- اینکه رکن بودن یا نبودن جزء براساس آثاری باشد که برآن جزء مترتب می‌شود، و لذا:

وقتی شک می‌کنیم که آیا فلان جزء رکن است یا نه؟ نسبت به برخی آثار رکن است و نسبت به برخی آثار رکن نیست.

* جناب شیخ کدام یک از اقوال چهارگانه قول حق است؟

برای فهم قول حق نیاز داریم که دو مطلب را بفهمیم:

- یکی اینکه معنای رکن بودن را بفهمیم، یکی اینکه ببینیم آثار رکن بودن و نبودن چیست؟

* جناب شیخ معنای رکن بودن چیست؟

لغهٔ و عرفا چیزی است که قوام شیء به آن است مثل خیمه که به واسطه ستون سرپا ایستاده است.

* معنای شرعی رکن چیست؟

مثل: صلاهٔ و صوم و ... مجعول به جعل و وضع شرعی و یا از معانی شرعیّه نیست، چون که حدیث و روایتی در این مورد وارد نشده است، بلکه از اصطلاحات مربوط به فقهاء است بدین معنا که نام برخی از اجزاء مرکب را رکن گذاشته‌اند.

* با چه لحاظ و یا ملاحظه‌ای این نام‌گذاری را انجام داده‌اند؟

۱- برخی میزان و ملاکشان برای رکن بودن یک جزء اینست که:

کل جزء کان ترکه سهوا، مبطلا رکن. یعنی هر جزئی را که تو سهوا ترک کنی و ترک آن سبب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۳۲

ابطال عمل شود، رکن است.

این‌ها در تعریف خود، عمد و زیادت را نیاورده‌اند. یعنی: ترکه عمدا ملاک و معیار این گروه نیست، چرا که ترک جزء از روی عمد مبطل عمل هست چه رکن باشد چه رکن نباشد.

به عبارت دیگر نقصان عمدی ویژگی رکن نیست چرا که اجزاء غیر رکنی نیز محکوم به این حکم‌اند که نیاوردن آنها از روی عمد مبطل می‌باشد و این از لوازم لا- ینفکّ جزئیت است و الّا اگر بدون آنهم عمل صحیح بود، دیگر جزئیت معنا و مفهومی نخواهد داشت، و لذا ویژگی رکن اینست که: نقصان سهوی آنهم مبطل است.

- برخی نیز معتقدند که رکن بودن دارای سه ملاک است:

۱- ترکه سهوا ۲- زیادته عمدا ۳- زیادته سهوا

به عبارت دیگر می‌گویند:

رکن آن است که کم کردن آن از روی عمد و یا سهو و افزودن آن به عمد و یا سهو، مبطل باشد.

پس این گروه جانب زیادت را نیز بر جانب نقصان عطف نموده‌اند.

* پس مراد از (و الاوّل اوفق بالمعنی اللغوی ...) چیست؟

اینست که به نظر شیخ معنای اوّل رکن با معنای لغوی و عرفی آن موافق‌تر است.

بنابراین: هر جزئی که به لحاظ شرعی کم و زیاد کردن آن موجب بطلان عبادت می‌شود رکن است.

* مراد از (فالمهمّ: بیان حکم الاخلال بالجزء فی طرف النقیصهٔ ...) چیست؟

بیان احکام رکنیت است پس از اثبات جزئیت و رکنیت یک جزء و لذا سه مسئله را در این رابطه مطرح می‌کند:

۱- اگر کسی جزئی را سهوا ترک کند آیا علی القاعده یعنی با قطع‌نظر از دلیل خارجی عملش باطل است یا نه؟

۲- اگر کسی جزئی را عمدا زیاد کند آیا علی القاعده عملش باطل می‌شود یا نه؟

۳- اگر کسی جزئی را سهوا زیاد کند، عملش علی القاعده باطل است یا نه؟

نکته:

از آنجا که نقصان عمدی اختصاص به رکن ندارد به طرح آن نمی‌پردازیم.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۳۳

متن [المسألهٔ الاولی] [فی ترک الجزء سهوا][۲۵۰] امّا الاولی، فالأقوی فیها: أصالهٔ بطلان العبادهٔ بنقص الجزء سهوا إلّا أن یقوم دلیل عامّ أو خاصّ علی الصحّهٔ؛ لأنّ ما کان جزءا فی حال العمد کان جزءا فی حال الغفلهٔ، فإذا انتفی، انتفی المرکّب، فلم یکن المأتیّ به

موافقا للمأمور به، و هو معنی فساده.

أمّا عموم جزئیّته لحال الغفلة؛ فلأنّ الغفلة لا توجب تغییر المأمور به؛ فإنّ المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة فی الأثناء لم یتغیّر الأمر المتوجّه إلیه قبل الغفلة، و لم یحدث بالنسبة إلیه من الشارع أمر آخر حین الغفلة؛ لأنّه غافل عن غفلته، فالصلاة المأتیّ بها من غیر سورة غیر مأمور بها بأمر أصلا. غایة الأمر: عدم توجّه الأمر بالصلاة مع السورة إلیه؛ لاستحالة تکلیف الغافل، فالتکلیف ساقط عنه ما دام الغفلة، نظیر من غفل عن الصلاة رأسا أو نام عنها، فإذا التفت إلیها و الوقت باق وجب علیه الاتیان بها بمقتضی الأمر الأوّل.

*** ترجمه

(مسئله اول: در ترک جزء است از روی سهو)

اشاره

قوی‌ترین قول در مسئله اوّل: اصالت بطلان عبادت است به سبب کم کردن جزء از روی سهو، مگر اینکه دلیل عامّ و یا خاصّی بر صحّت عبادت اقامه شود.

زیرا هر چیزی که در حال عمد جزء است، در حال غفلت نیز جزء است، پس اگر جزئی منتفی شد، مرکب (یعنی مأمور به نیز) منتفی می‌شود، و لذا مأتی به، مطابق مأمور به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۳۴

نمی‌باشد، و این همان معنای فساد (عبادت) است.

امّا عام بودن جزئیت جزء برای حال غفلت، بخاطر اینست که: غفلت موجب تغییر و دگرگونی مأمور به نمی‌شود.

زیرا مخاطب به نماز با سوره اگر در اثناء نماز از سوره غفلت کند، امری که قبل از غفلت متوجّه او بوده، تغییر نمی‌یابد، و امر جدیدی برای آدم غافل حادث نمی‌شود، چرا که او از غفلت خودش هم غافل است.

پس: نماز بجا آورده‌شده بدون سوره، اصلا مأمور به (هیچ) امری نیست (نه امر قدیمی و نه امر جدیدی الحدوث)، نهایت امر اینکه: عدم توجه امر به نماز با سوره، نسبت به او (در حال غفلت) به دلیل محال بودن تکلیف است نسبت به غافل، و لذا تا زمانی که در حال فراموشی است تکلیف از او ساقط است، مثل کسی که اصلا نماز را فراموش کرده و یا خوابیده و از آن بازمانده است.

پس: اگر متوجه به نماز شد و وقت باقی است، به مقتضای امر اوّل نماز بر او واجب است.

***

تشریح المسائل

* مراد از (المسألة الاولی، فی ترک الجزء سهوا) چیست؟

اینست که: ترک الجزء سهوا، علی القاعده مبطل است یا نه؟ و لذا شیخ می‌فرماید:

به عقیده من مقتضای اصل اوّلی و قاعده اوّلیه اینست که: عبادت با نقصان سهوی هر جزئی از اجزاء که جزئیتشان محرز و مسلّم است، باطل می‌شود. مگر در مواردی که دلیلی عام یا خاص بر صحت آن عبادت بدون فلان جزء از روی سهو، دلالت کند، که در این صورت ما تابع دلیل هستیم.

چرا؟

زیرا: الجزء جزء مطلقا.

* چرا الجزء جزء مطلقا؟

زیرا غافل، قابل خطاب نیست تا مولی بفرماید: ایّها الذاکر، تو نماز با سوره بخوان و ایّها الناسی تو نماز بدون سوره بخوان.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۳۵

تفاوت مذکور یعنی جزء قرار دادن سوره برای یکی و عدم جزئیّت آن برای دیگری معقول نیست.

زیرا ناسی نه تنها متوجّه وجوب سوره نیست و از آن غافل است، از غفلت و فراموشی خود نیز غافل است.

لذا آدم غافل بما هو غافل، قابل خطاب نمی‌باشد و لذا اگر مورد خطاب واقع شود، موضوع منقلب خواهد شد، بدین معنا که از حالت غفلت خارج شده و ذاکر می‌شود.

بنابراین: چیزی که جزء عمل شد، مطلقا باید جزء عمل باشد چه در حال ذکر چه در حال نسیان، همان‌طوری که احکام الهیه به لحاظ علم و جهل تعمیم داشته و اختصاصی به عالمین به آنها ندارند.

خلاصه مطلب اینکه:

الف- ۱- هر چیزی که در حال عمد و التفات جزء عبادت است، در حال سهو و نسیان نیز جزء عبادت است.

۲- اگر جزء منتفی شود، مرکب و کلّ نیز منتفی می‌شود.

۳- مرکب بودن فلان جزء، غیر از مرکب با فلان جزء است.

پس: مأتیّ به یعنی عملی که مکلف انجام داده با مأمور به، یعنی عملی که شارع مقدّس وی را بدان امر کرده، هماهنگ نیست.

ب- وقتی مأتیّ به منطبق با مأمور به نباشد مجزی نیست.

عملی که مجزی نباشد موجب امتثال امر مولی نمی‌شود و مکفی نیست.

پس: باید اعاده شود و دوباره به صورت ادا یا قضا انجام شود.

فهذا معنای فساد و بطلان عبادت قبلی است که بدون جزء انجام شده.

به عبارت دیگر:

۱- ناسیی که نمازش را بدون سوره بخواند، مأتی به او با مأمور به او مطابق نیست. و وقتی مأتی به او مطابق مأمور به او نبود عملش مجزی نیست و باید اعاده شود.

یعنی: همان‌طور که معنای فساد در معامله، عدم ترتب اثر است، بدین معنا که معامله بی‌اثر است، معنای فساد در عبادت نیز، عدم مطابقت مأتیّ به با مأمور به است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۳۶

خلاصه اینکه: به نظر شیخ اگر کسی جزئی را سهوا ترک کند، عبادتش باطل است.

* مراد از (امّا عموم جزئیته لحال الغفلهٔ ...) چیست؟

درحقیقت پاسخ به این سؤال است که چرا و از کجا که جزئیت تعمیم داشته و حالت غفلت را هم شامل می‌شود؟

و لذا شیخ می‌فرماید:

از آنجا که خطاب صادره از جانب شارع از روز اول یک خطاب بوده که فی المثل به نماز با قرائت تعلّق گرفته است و لکن در خارج برای مکلّف نسبت به قرائت غفلت پیش آمده، و لکن این حالت غفلت و نسیان باعث نمی‌شود که مأمور به تغییر کرده و امر دیگری متوجّه او شود به این عنوان که:

ایها الغافل اقم الصلاهٔ بدون القراءهٔ. زیرا چنانکه گفتیم: غافل قابلیت خطاب را ندارد و محال است که تکلیف به او تعلّق بگیرد. چون که غافل نه تنها از جزء مزبور غافل است که از غفلت خویش هم غافل است.

اگر بگوئی غافل قابلیت خطاب دارد به شما خواهیم گفت:

در این صورت از غفلت خارج شده و ذاکر می‌باشد. پس غافل بما هو غافل محال است مخاطب به خطابی باشد.

نتیجه اینکه: به واسطه غفلت آن امر اوّلی تغییر نیافته و امر جدیدی متوجه ناسی نمی‌شود بلکه همان امر اوّلی که صادر شده به نماز با قرائت تعلّق گرفته که آن‌هم فعلا در حق غافل به درجه فعلیت نرسیده است.

بنابراین:

۱- فراموش‌کننده یک جزء در حکم فراموش‌کننده کل عبادت است و یا به منزله کسی است که تمام یا قسمتی از وقت واجب را در خواب و یا بیهوشی بسر برده است.

۲- در این حالات عارضی خطاب در حق فرد منجّز نمی‌شود، لکن به محض رفع فراموشی و یا بیداری از خواب و یا به هوش آمدن، باید عملش را اداء یا قضاء بطور کامل اعاده کند.

پس: عملی که در حال فراموشی و بدون جزء انجام شود مجزی نبوده و پس از رفع نسیان باید اعاده شود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۳۷

متن فإن قلت: عموم جزئیّة الجزء لحال النسیان یتمّ فیما لو ثبت الجزئیّة بمثل قوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الکتاب»[۲۵۱]، دون ما لو قام الإجماع مثلا علی جزئیّة شیء فی الجملة و احتمل اختصاصها بحال الذّکر، کما انکشف ذلک بالدلیل فی الموارد التی حکم الشارع فیها بصحّة الصلاة المنسیّ فیها بعض الأجزاء علی وجه یظهر من الدلیل کون صلاته تامّة، مثل قوله علیه السّلام: «تمّت صلاته، و لا یعید»[۲۵۲]، و حینئذ فرجع الشکّ إلی الشکّ فی الجزئیّة حال النسیان، فیرجع فیها إلی البراءة أو الاحتیاط علی الخلاف.

و کذا لو کان الدالّ علی الجزئیّة حکما تکلیفیّا مختصّا بحال الذکر و کان الأمر بأصل العبادة مطلقا، فإنّه یقتصر فی تقییده علی مقدار قابلیّة دلیل التقیید أعنی حال الذکر؛ إذ لا تکلیف حال الغفلة، فالجزء المنتزع من الحکم التکلیفیّ نظیر الشرط المنتزع منه فی اختصاصه بحال الذکر، کلبس الحریر و نحوه.

قلت: إن ارید بعدم جزئیّة ما ثبت جزئیّته فی الجملة فی حقّ الناسی إیجاب العبادة الخالیة عن ذلک الجزء علیه، فهو غیر قابل لتوجیه[۲۵۳] الخطاب إلیه بالنسبة إلی المغفول عنه إیجابا و إسقاطا.

و إن ارید به إمضاء الخالی عن ذلک الجزء من الناسی بدلا عن العبادة الواقعیّة، فهو حسن؛ لأنّه حکم فی حقّه بعد زوال غفلته، لکن عدم الجزئیّة بهذا المعنی عند الشکّ ممّا لم یقل به أحد من المختلفین فی مسألة البراءة و الاحتیاط؛ لأنّ هذا المعنی حکم وضعیّ لا یجری فیه أدلّة البراءة، بل الأصل فیه العدم بالاتّفاق.

و هذا معنی ما اخترناه: من فساد العبادة الفاقدة للجزء نسیانا، بمعنی عدم کونها مأمورا بها و لا مسقطا عنه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۳۸

ترجمه

(اشکال:)

اگر گفته شود که:

عام بودن جزئیّت جز برای حال نسیان، تام (و قابل قبول) است، لکن در جائی که این جزئیّت (با دلیل صریح و قاطعی) ثابت شود، مثل این کلام که می‌فرماید:

- لا صلاة الّا بفاتحة الکتاب- (بدین معنا که چه ناسی و چه ذاکر باید نماز را با فاتحة الکتاب بخواند). و نه اینکه اگر اجماع قائم

شده است بر جزئیت چیزی فی الجملهٔ و بالاجمال، و احتمال داده شود اختصاص این جزئیّت به حال ذکر چنانکه کشف می‌شود این مطلب (که دلیل شامل ناسی نمی‌شود) به واسطه دلیل خارجی که شارع در آن حکم فرموده به صحّت نمازی که برخی از اجزاء در آن فراموش شده است به‌طوری که از آن دلیل روشن می‌شود که نماز او تامّ و صحیح است.

مثل این سخن امام علیه السّلام که می‌فرماید: نماز او تمام و اعاده نمی‌شود.

پس در این صورت: مرجع این شک (ما که آیا سوره نسبت به نماز ناسی جزئیّت دارد یا نه؟)، به شک در جزئیت (سوره)، در حال نسیان است.

پس در این مسئله مراجعه می‌شود به برائت (برای کسانی که در جزئیت برائتی بودند) و به احتیاط (برای کسانی که در شک در جزئیت احتیاطی بودند).

و این چنین است حکم؛

اگر حکمی تکلیفی که اختصاص دارد به حال ذکر دالّ بر این جزئیّت باشد، و امر به اصل عبادت مطلق، که در نتیجه اکتفا می‌شود در تقیید أقیموا الصلاهٔ بر مقدار قابلیت دلیل تقیید در حال ذکر، (یعنی: فَاقْرَؤُا ما تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ این مقدار قابلیت دارد که از آن بفهمیم که قرائت جزء نماز است).

زیرا: در حال غفلت تکلیفی (برای غافل) وجود ندارد، پس این جزئیت منتزع از این حکم تکلیفی، مثل آن شرطی است که منتزع از حکم تکلیفی است در اختصاص یافتنش به حال ذکر، مثل پوشیدن لباس حریر و نحو آن.

(پاسخ اشکال:)

۱- اگر از عدم جزئیّت چیزی (مثل سوره) که جزئیّتش در حق ناسی فی الجملهٔ (یعنی بالاجماع) ثابت شده است، وجوب نماز بدون آن جزء اراده شده باشد، پس (باید بدانید که) آدم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۳۹

ناسی قابلیّت پذیرش خطاب خاص و علی‌حده را نسبت به آن سوره‌ای که از آن غفلت کرده است ندارد چه از جهت ایجاب و چه از جهت اسقاط.

بنابراین: (آن اجماعی که می‌گوید سوره جزء نماز است هم شامل ذاکر می‌شود و هم ناسی را دربر می‌گیرد زیرا که نمی‌شود که خطاب ذاکر و ناسی از هم جدا شود).

۲- و اگر از این عدم جزئیّت، امضاء و تأیید نماز بدون سوره به عنوان بدل و عوض از عبادت واقعیّه (یعنی نماز با سوره) اراده شده باشد، این سخنی نیکو و پسندیده است.

زیرا: این (بدلیّت ناقص از کامل) حکمی است در حق غافل پس از زوال غفلتش، لکن جزء نبودن به این معنا (که ناقص بدل از کامل باشد)، عند الشک، از جمله اموری است که احدی از قائلین به برائت و یا احتیاط به آن قائل نشده‌اند چرا که این معنا (یعنی جزء نبودن) حکمی است وضعی که ادلّه برائت در آن جاری نمی‌شود، بلکه اصل در اینجا اصالهٔ العدم است (و لذا چنین بدلیّتی وجود ندارد و باطل است و اگر سخن از احسان باشد نیازمند دلیل خارجی است چرا که با بدلیّت درست نمی‌شود).

و این همان معنای مورد اختیار ماست که گفتیم: عبادتی که بخاطر نسیان فاقد جزء است فاسد است.

یعنی این عمل ناقص نه مأمور بها است (چون خدا نمی‌تواند به ناسی امر کند نماز بی‌سوره بخوان) و نه مسقط از مأمور به واقعی است.

***

تشریح المسائل

* حاصل اشکال مورد نظر در اینجا چیست؟

می گوید اینکه شما در مقدمه اوّل خود مدّعی عمومیّت جزئیّت، نسبت به حال غفلت شدید و آن را به کرسی نشاندید، مربوط به همه جا نیست، بلکه باید دلیل جزئیت را در نظر گرفته و براساس آن محاسبه خود را انجام دهیم. لکن دلیل جزئیت هم از سه قسم خارج نمی‌باشد که نتیجه هریک نیز با دیگری متفاوت است.

به عبارت دیگر اگر بپرسید این دلیلی که جزئیّت را برعهده مکلّف گذاشته چند جور متصوّر است؟ به شما می گوئیم سه جور متصور است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۴۰

الف- گاهی دلیل جزء یک دلیلی لفظی و دارای عمومیّت یا اطلاق است و با ظهورش هم شامل صورت سهو و نسیان می‌شود، هم دلالت بر جزئیت فلان عمل دارد حتی در حال نسیان و فراموشی.

فی المثل: حدیث (لا صلاهٔ الّا بفاتحهٔ الکتاب)، دلیل بر جزئیت سوره فاتحه است در نماز و لذا:

۱- بنا بر قول به صحیح، کلمه لا بر معنای حقیقی خود یعنی نفی جنس حمل شده و معنای کلام این می‌شود که: عملی که بدون فاتحهٔالکتاب باشد نماز نیست.

۲- و بنا بر قول به اعمی نیز حمل بر نفی صحت و فایده می‌شود بدین معنا که نماز بدون فاتحهٔ الکتاب صحیح نیست، چه نیاوردن قرائت از روی عمد باشد و چه از روی سهو.

پس: باز هم عمل باید اعاده شود، که در این بخش ما با جناب شیخ هم‌عقیده هستیم.

ب- گاهی هم دلیل جزئیت اجماع است، یعنی اجماع قائم شده بر اینکه سوره یا قرائت فاتحهٔ الکتاب در نماز واجب است.

حال: اجماع یک دلیل لبی است و باید به قدر متیقّن آنکه صورت ذکر و التفات است اخذ و نسبت به ما زاد مشکوک یعنی حال نسیان و غفلت برائت جاری کنیم.

لکن ما نمی‌توانیم از این دلیل استفاده کنیم، چرا که در برخی موارد از زبان خود دلیل شرعی این معنا استفاده می‌شود که عند النسیان و الغفلهٔ، نماز بدون قرائت و یا ... صحیح است، آن‌هم نه به شکل جعل بدل که ناقص بدل از کامل باشد، بلکه خود دلیل فی المثل گفته: تمّت صلاته و لا یعید، و ما از آن می‌فهمیم که فلان امر برای شخص ناسی جزئیّت ندارد و تنها عند الذکر جزئیّت دارد.

در نتیجه ما:

نسبت به حال نسیان و غفلت، در اصل جزئیّت شک می کنیم و این شک برمی گردد به مباحث قبل از این تنبیه که آیا هنگام شک در جزئیت باید به اصل برائت رجوع کنیم و یا به اصل احتیاط؟

برخی در اینجا برائتی شده و حکم به عدم لزوم انجام می کنند و گروهی احتیاطی شده و حکم به اعاده عمل می‌نمایند.

پس: ما در این بخش با جناب شیخ موافق نبوده و سخن شما را قبول نداریم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۴۱

ج- گاهی نیز، دلیل بر جزئیّت، یک حکم تکلیفی است، بدین معنا که خطاب صادره از شارع مستقیما در مقام بیان جزئیت نیست، بلکه در مقام بیان یک حکم تکلیفی است و لکن ما جزئیّت را از آن انتزاع می کنیم.

فی المثل: مولی فرموده: فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ، که بالمطابقه و مستقیم دلالت دارد بر وجوب قرائت قرآن در نماز که یک حکم

تکلیفی است، حکم و تکلیفی هم شامل غافلین نمی‌شود و مختص به حال ذاکرین است، منتهی ما جزئیّت قرائت در نماز را از آن انتزاع و برداشت می‌کنیم.

پس: دلیل جزئیّت اختصاص به ذاکرین دارد. از طرف دیگر نیز دلیل أقیموا الصلاهٔ بنا بر فرض و علی القول بالاعم، اطلاق دارد و دلیل جزئیت تنها در حال ذکر و التفات قابلیت دارد و می‌تواند دلیل اصل عبادت یعنی أقیموا الصلاهٔ را تقیید بزند.

و لذا: نسبت به حال نسیان به اطلاق کلام تمسّک کرده حکم می‌کنیم به اینکه بر ناسی، نماز بدون قرائت واجب است.

در نتیجه: دلیلی برای بطلان این عبادت و جریان اصالهٔ البطلانی که شما ادّعا کردید وجود ندارد.

در این بخش نیز جناب شیخ ما با شما موافق نبوده و کلامتان را رد می‌کنیم.

* پس مراد مستشکل از (فالجزء المنتزع من الحکم التکلیفی نظیر الشرط ...) چیست؟

اینست که: مسئله جزئیّت انتزاعیّه را تنظیر می‌کند به مسئله شرطیت انتزاعیه.

* مراد از مطلب اخیر چیست؟

اینست که: ۱- برخی از شروط عبادت بطور مستقیم از خطاب لفظی بدست می‌آید مثل اشتراط طهارت در نماز که از خطاب لا صلاهٔ الّا بطهور بدست می‌آید.

۲- و لکن برخی از شرایط از یک خطاب نفسی تکلیفی استفاده می‌شود

فی المثل: دلیل می‌گوید: پوشیدن لباس ابریشم برای مردان حرام است، چه در حال نماز و چه در غیر آن.

حال: ما از این حرام بودن لبس ابریشم، شرطیّت عدم آن را در صحت نماز انتزاع کرده و حکم می‌کنیم به اینکه:

یکی از شرائط صحت نماز برای مردان نبودن این امر است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۴۲

و یا فی المثل: دلیل می‌گوید: الغصب حرام، که این یک حرمت نفسیّه دارد و مخصوص حال نماز نیست و لکن ما از این خطاب، شرطیّت اباحه مکان و یا عدم غصبیّت را جهت صحت نماز انتزاع می‌کنیم.

زیرا: منشا انتزاع این شروط یعنی خطابات نفسیّه تکلیفیّه اختصاص به حال ذکر و التفات دارد.

پس: در حال نسیان، اباحه امکان یا عدم لبس ابریشم، شرط صحت نماز نمی‌باشد.

* حاصل و خلاصه اشکال را با زبانی ساده‌تر در یک گفتمان بیان کنید؟

می‌گوید جناب شیخ شما که ادّعای دلیل بر عمومیّت جزئیّت نسبت به حال غفلت نمودید، مربوط به همه جا و در همه موارد نیست، زیرا این دلیلی که جزئیّت را برعهده مکلّف گذاشته چند جور تصور می‌شود از جمله:

۱- در برخی از موارد، الجزء جزء مطلقا، چه ذاکر باشی چه غافل، زیرا دلیلی وجود دارد که با صراحت این جزئیّت را اعلام می‌کند، فی المثل می‌گوید: لا صلاهٔ الّا بفاتحهٔ الکتاب.

- حال جناب شیخ اگر دلیلی این چنین قاطع وجود داشته باشد، بله حرف شما که فرمودید:

الجزء جزء مطلقا صحیح است، و ما در این صورت با شما موافقیم.

۲- در برخی موارد دلیلی که این جزء بودن را القاء می‌کند مجمل است، فی المثل دلیل قائم شده بر اینکه فاتحهٔ الکتاب جزء نماز است و لکن مجمعین نگفته‌اند که فلان عمل جزء نماز است مطلقا، یعنی قید مطلقا در عبارات آنها نیامده است.

پس: دلیل الجزء می‌شود مجمل و در این صورت ما شک می‌کنیم که سوره در حال نسیان جزء نماز هست یا نه؟ و لذا سؤال پیش می‌آید که در اینجا چه باید کرد؟

ما می‌گوئیم: همان‌طور که در شک در جزئیت عده‌ای می‌گفتند: احتیاط، گروهی نیز می‌گفتند برائت، همین‌طور هم در اینجا برخی

قائل به احتیاطاند و می گویند اگر مکلف سهوا جزء مزبور را ترک کرده سپس متوجّه جزئیت آن شود باید نماز را اعاده کند.

- امّا برخی نیز قائل به اجرای برائت شده جزئیت آن جزء مشکوک را نفی می کنند.

۳- گاهی نیز دلیل این جزئیت جزء یک حکم تکلیفی است، بدین معنا که ما این حکم وضعی جزئیت را از تکلیف برداشت می کنیم و الّا دلیل مستقل در اثبات این جزئیت نداریم. و دلیل مرکب نیز مطلق است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۴۳

فی المثل خدا فرموده: أَقِيمُوا الصَّلاةَ،* این خطاب علی القول بالاعم، خطابی است مطلق و جزء بودن سوره از آن فهمیده نمی‌شود.

امّا اگر بپرسید پس این جزء بودن سوره برای نماز را از کجا فهمیده‌اید؟ می گوئیم: از آیه شریفه: فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ.

اگر بگوئید: این فرمان بخوان یک حکم تکلیفی است، می گوئیم بله و لکن ما جزء بودن را از آن برداشت می کنیم، و لذا دلیل جزئیّت اختصاص به ذاکرین دارد.

از طرفی ما شک می کنیم که این فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ،* در حال نسیان نیز جزئیت می‌آورد یا نه؟

- در اینجا به اصل لفظی، یعنی اصالهٔ الاطلاق أقیموا الصلاهٔ رجوع کرده می گوئیم: سوره، جزء نیست.

پس: جناب شیخ دلیلی بر بطلان نماز وجود ندارد. و در اینجا نیز ما با شما مخالف هستیم چه پاسخ می‌دهید؟

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

در پاسخ به بخش اوّل سخنان مستشکل می‌فرماید: اینکه گفتید جزئیّتی که به واسطه دلیل اجماع ثابت می‌شود منحصر به حال ذکر است و شامل حال نسیان و غفلت نمی‌شود، مرادتان چیست؟

آیا مرادتان اینست که نماز بدون سوره بر ناسی واجب است، در نتیجه پای دو خطاب در میان است یک خطاب برای ذاکرین و یک خطاب برای ناسیان؟ یا اینکه مرادتان اینست که برای ذاکر و ناسی و به عبارت دیگر برای ملتفت و غافل یک خطاب بیشتر وجود ندارد و آن امر به نماز با سوره است با این تفاوت که نماز بدون سوره در حق آدم ذاکر کفایت نکرده و مجزی نیست و لکن همین عمل ناقص می‌تواند در حق ناسی بدل از کامل واقع شود چرا که شارع در مواقع اضطرار و استکراه با دیده عفو به مکلّف می‌نگرد و به انجام عمل ناقص هم بسنده می کند، و لذا در ما نحن فیه نیز در حق ناسی مدارا کرده و همین عمل ناقص و یا بدون سوره را از او قبول کرده است؟

جناب مستشکل:

اگر مرادتان احتمال اول باشد به شما می گوئیم: احتمالی غیر قابل قبول است چرا که اصلا شخص مبتلا به نسیان و غفلت قابل خطاب نیست و تکلیف در حق او جریان ندارد. و لذا نه ایجابا می‌توان به او گفت ایها النّاسی افعل کذا و نه اسقاطا می‌توان به او گفت ایها الغافل فلان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۴۴

واجب از عهده تو برداشته شده است. چرا؟

زیرا به مجرد اینکه قابلیت خطاب پیدا کند، از غفلت و نسیان خارج شده و ذاکر می گردد.

پس اینکه شارع مقدّس در حق ناسی، نماز بدون سوره را واجب کرده است سخن باطلی است و اگر مراد شما احتمال دوم باشد که جعل بدلیّت است، امری ممکن و قابل قبول است، چرا که جعل بدل حکمی از احکام وضعیّه است که در حق غافل و ناسی جعل می‌شود، آنهم پس از زوال غفلت، و لذا یک حکم تکلیفی مربوط به حال غفلت نیست، و لکن احدی از طرفین دعوی یعنی برائتیون و احتیاطیون قائل به عدم جزئیّت سوره به این معنا که شما می گوئید، سوره در حال نسیان جزئیت ندارد، نمی‌باشند و لذا از محل بحث خارج است.

سرّ مطلب چیست؟

اینست که جعل بدل و عدم آن حکم وضعی است و نه تکلیفی، و در احکام وضعیه ادله برائت جاری نمی‌شود، چرا که ادله برائت اختصاص دارد به احکام تکلیفیّه، چرا که ظهور این ادله در رفع مؤاخذه است.

بنابراین کسی قائل به عدم جزئیت به این معنا که شما گفتید نمی‌باشد تا مسئله مبتنی شود بر بحث برائت و احتیاط.

* جناب شیخ اگر در جعل بدل شک کنیم چه؟

حضرات بالاجماع نظرشان اینست که: باید اصالهٔ العدم جاری کرد، که نتیجه آن اینست که:

عمل ناقص در حق ناسی بدلیّت ندارد و لذا عمل او فاسد است و باید اعاده شود و این همان مدّعای ماست.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۴۵

متن و ممّا ذكرنا ظهر: أنّه ليس هـذه المسألـة من مسألـة اقتضاء الأمر للإجزاء فى شـىء؛ لأنّ المسألـة مفروضـة فيما إذا كان المأتىّ به مأمورا به بأمر شرعىّ، كالصلاهٔ مع التيمّم أو بالطهارهٔ المظنونهٔ، و ليس فى المقام أمر بما أتى به الناسى أصلا.

و قـد يتوهّم: أنّ فى المقـام أمرا عقليّا؛ لاسـتقلال العقـل بـأنّ الواجب فى حقّ الناسـى هو هـذا المأتىّ به، فينـدرج- لـذلك- فى إتيان المأمور به بالأمر العقلىّ.

و هو فاسد جدّا؛ لأنّ العقل ينفى تكليفه بالمنسىّ و لا يثبت له تكليفا بما عداه من الأجزاء، و إنّما يأتى بها بداعى الأمر بالعبادهٔ الواقعيّهٔ غفلـهٔ عن عدم كونه إيّاها؛ كيف و التكليف- عقليّا كان أو شـرعيّا- يحتاج إلى الالتفات، و هذا الشـخص غير ملتفت إلى أنّه ناس عن الجزء حتّى يكلّف بما عداه.

و نظير هذا التوهّم: توهّم أنّ ما يأتى به الجاهل المركّب باعتقاد أنّه المأمور به، من باب إتيان المأمور به بالأمر العقلى.

و فساده يظهر ممّا ذكرنا بعينه.

و أمّا مـا ذكره: من أنّ دليـل الجزء قـد يكون من قبيـل التكليف، و هو- لاختصـاصه بغير الغافل- لا يقيّد[۲۵۴] الأمر بالكلّ إلّا بقـدر مورده، و هو غير الغافل، فإطلاق الأمر بالكلّ- المقتضى لعدم جزئيّهٔ هذا الجزء له بالنسبهٔ إلى الغافل- بحاله، ففيه:

أنّ التكليف المـذكور إن كـان تكليفـا نفسيّا، فلاـ يـدلّ على كون متعلّقه جزءا للمأمور به حتّى يقيّد به الأمر بالكلّ، و إن كان تكليفا غيريّا فهو كاشف عن كون متعلّقه جزءا؛ لأنّ الأمر الغيرىّ إنّما يتعلّق بالمقدّمهٔ، و انتفاؤه بالنسـبهٔ إلى الغافل لا يدلّ على نفى جزئيّته فى حقّه؛ لأنّ الجزئيّهٔ غير مسبّبهٔ عنه، بل هو مسبّب عنها.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۴۶

و من ذلـك يعلم: الفرق بين ما نحن فيه و بين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفىّ، كلبس الحرير؛ فإنّ الشـرطيّهٔ مسـبّبهٔ عن التكليف- عكس ما نحن فيه-، فينتفى بانتفائه.

و الحاصل: أنّ الأمر الغيرىّ بشىء- لكونه جزءا- و إن انتفى فى حقّ الغافل عنه؛ من حيث انتفاء الأمر بالكلّ فى حقّه، إلّا أنّ الجزئيّهٔ لا تنتفى بذلك.

*** ترجمه

(این مسئله از قبیل مسئله اجزاء نیست)

از آنچه بیـان کردیم روشن شـد که این مسـئله نسـیان، از قبیـل مسـئله اقتضـاء امر (ظاهری و یا امر اضـطراری) بر اجزاء در (عمل) به چیزی (برطبق یک امر شـرعی نیست)، چرا که مسئله اجزاء در جائی مورد فرض است که اگر مأتیّ به، مأمور به امر شرعی باشد (چه

امر اضطراری چه امر ظاهری)، مثل نماز با تیمّم یا نماز با طهارت، و حال آنکه در این مقام، هیچ امری به عملی که ناسی آن را انجام داده وجود ندارد.

(یک توهّم و دفع آن)

و گاهی توهّم می‌شود که:

در این مقام (که ناسی نماز بدون سوره می‌خواند) یک امر عقلی وجود دارد، چرا که عقل هر عاقلی مستقل است به اینکه: واجب در حقّ ناسی همین نماز بدون سوره‌ای است که انجام داده است (چرا که معذور است).

پس (همان‌طور که موارد امر اضطراری و ظاهر داخل می‌شوند در باب امر شرعی)، ما نحن فیه (یعنی نماز بدون سوره ناسی)، بخاطر این امر عقلی، مندرج می‌شود در تحت مأمور به، به امر عقلی (پس مجزی است و نیازی به اعاده ندارد).

شیخنا می‌فرماید:

این توهّم جدا فاسد است، چرا که عقل، تکلیف این ناسی را نسبت به آن مأمور به واقعی فراموش شده نفی می‌کند و لکن اثبات نمی‌کند برای او تکلیف به عملی که جدای از این اجزاء باشد. و البته ناسی این عمل را به انگیزه امتثال امر به عبادت واقعیّه انجام می‌دهد، غافل از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۴۷

اینکه این آن تکلیف واقعی خواسته شده نیست.

چگونه (ممکن است عقل امر به تکلیف برای ناسی بکند) و حال آنکه تکلیف چه عقلی باشد چه شرعی نیازمند به توجه و التفات است درحالی‌که این شخص متوجّه نیست که نسبت به آن جزء فراموش‌کار است تا مکلف شود به غیر آن.

(توهّمی دیگر و دفع آن)

و نظیر این توهم (به وجود یک امر عقلی)، این توهّم است که آنچه را نیز جاهل مرکب به اعتقاد اینکه مأمور به است انجام داده، از باب انجام مأمور به به امر عقلی. (پس باید مجزی باشد).

و لذا شیخنا می‌فرماید:

و فساد این توهم (نیز) از آنچه در پاسخ به توهم قبلی گفتیم روشن می‌شود یعنی (عقل تنها حکم به نفی تکلیف می‌کند و مثبت نیست).

(به نظر شیخ هیچ دلیلی بر نفی جزئیّت از نماز ناسی وجود ندارد)

و امّا آنچه را که مستشکل (در بخش دوّم اشکال خودش) گفت که دلیل الجزء (یعنی دلیلی که دلالت دارد بر) جزئیّت (یک شیء مثل سوره) گاهی از قبیل تکلیف است. مثل (فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ)، و این تکلیف به خاطر اختصاصش به غیر غافل (یعنی مختص بودنش به حال ذاکر)، امر به کلّ (یعنی أقیموا الصلاة) را مقیّد نمی‌کند مگر به اندازه توانش و این نسبت به آدم غیر قابل است.

پس اطلاق امر به کل (مثل أقیموا الصلاة)، که مقتضی عدم جزئیّت این جزء (یعنی سوره است) برای نماز نسبت به غافل، بحال خودش (که حال اطلاق است) باقی است.

پس: در این بخش نیز اشکالی وجود دارد مبنی بر اینکه:

اين تكليف (فـاقرءوا مـا تيسّـر منه) اگر يك تكليف نفسـى باشـد (مثل كتب عليكم الصّـيام)، دلالت نمى‌كنـد بر اينكه متعلّقش جزء مـأمور به است، تـا اينكه امر به كلّ مقيّـد به آن تكليف شود (يعنى ما از آن جزئيّت اسـتفاده نمى‌كنيم تا أقيموا الصـلاة مقيّـد شود به فاقرءوا ...)

و اگر اين تكليـف (فـاقرءوا مـا تيسّـر منه)، تكليفى غيرى باشـد (مثـل: فاغسـلوا)، تكليف غيرى كـاشف از اينست كه متعلّقش (يعنى قرائت) جزء نماز است، چرا كه امر غيرى تعلّق مى‌گيرد به

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۴۴۸

مقدّمه (مثل: فاغسـلوا وجوهكم ...)، و انتفاء و برداشته شدن اين تكليف غيرى نسبت به آدم غافل، دلالت بر نفى جزئيّت اين جزء در حقّ او نمى‌كنـد، چرا كه جزئيّت مسبّب (و مولود) از امر نيست (تـا كه بـا نبود امر، آن‌هم از بين برود)، بلكه امر مسبّب و مولود از جزئيت است (چنانكه در مباحث قبل ضمن چهار مرحله تصوّر آن را بيان كرديم) و لذا مانعى نيست كه امر غيرى نباشد ولى جزئيّت باشد.

- و از اين (مطالب) روش شد، تفاوت ميان ما نحن فيه (كه جزئيّت قرائت از فاقرءوا استفاده شد) با آنجائى كه ثابت شده اشتراط آن از يك حكم تكليفى، مثل پوشيدن حرير.

زيرا: در اينجا شـرطيّت مسبّب از تكليف است به عكس ما نحن فيه (كه تكليف مولود شرطيّت است. پس شرطيّت منتفى مى‌شود به انتفاء تكليف.

حاصـل اينكه: امر غيرى به چيزى بخـاطر جزء بودن آن شـى‌ء، اگرچه در حقّ آدم غافـل منتفى مى‌شود به جهت انتفاء و از بين رفتن امر به كلّ بطور كلّى در حق او، و لكن خود جزئيّت به سبب انتفاء امر غيرى منتفى نمى‌شود.

***

تشريح المسائل

* حاصل و چكيده مباحث در مسئله اوّل تا به اينجا چه شد؟

- شيخ فرمود ترك جزء از روى سهو، موجب بطلان عمل است.

- برخى اشكال كردند:

اگر دليل الجزء قاطع و صـريح باشـد مثل: لا صـلاة الّا بفاتحة الكتاب بله شـما درست مى‌فرمائيد، لكن اگر اين دليل الجزء يك دليل مجملى باشد مثل اجماع، براى ما شك حاصل مى‌شود كه آيا سوره در حال نسيان جزئيّت دارد يا نه؟

در پاسخ به اين اشكال، برخى به اصل برائت تمسّك كردند و برخى هم احتياطى شدند و لكن شيخ فرمود:

جناب مستشكل اينكه گفتيد اگر دليل الجزء مجمل باشد به دنبال آن شك پيدا مى‌شود كه سوره در حال نسيان جزئيّت دارد يا نه؟ و به دنبال اين شك نوبت مى‌رسد به احتياط يا برائت مرادتان چيست؟

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۴۴۹

آيا مرادتان اينست كه وقتى دليل مجمل شد، قدر متيقّنش اينست كه سوره براى آدم ذاكر جزء است و شـمولش براى ناسـى يا غافل مشكوك است؟

اگر اين باشد، غلط است، چرا كه خطاب هم بايد شامل ذاكر شود و هم شامل غافل و لذا نمى‌تواند اختصاص به ذاكر داشته باشد.

زيرا غافل قابليّت اين را نـدارد كه خطاب جـداى از خطاب آدم ذاكر داشـته باشـد، بلكه خطاب هر دو بايد مشترك باشد، كالعالم و الجاهل در تكليف.

و اگر مرادتـان این باشـد که خطـاب مجمـل شامـل ذاکر و غافـل هر دو می‌شـود، لکن حکم می‌شـود به اینکه عمـل نـاقص تبـدل و جـایگزین از عمـل کامـل است، چون که شـریعت او را در حال نسـیان مورد لطف قرار داده و فرموده عمل ناقص ناسـی بجای عمل کامـل قابـل قبول است، بله حرف خوب و پسـندیده‌ای است و لکن این دلیـل خـارجی می‌خواهـد و از عهـده اصالـهٔ البراءهٔ یـا اصالهٔ الاحتیاط برنمی‌آید.

زیرا:

– اصالهٔ الاحتیاط بار مکلّف را زیادتر می‌کند، نه اینکه باری را از دوش او بردارد.

– اصالهٔ البرائه نیز عقاب را برمی‌دارد و نه اثر وضعی را تا که این ناقص بشود بدل از کامل و اعاده لازمه نباشد.

* اگر کسـی بگوید جناب شیخ در بسیاری از موارد غیر مأمور به مسقط مأمور به شده و یا عمل ناقص مسقط عمل کامل شده است، فی المثل:

اگر مکلّف آبی برای غسل و وضو پیدا نکند، تیمّم کرده نماز می‌خواند. اعاده یا قضا نیز لازم ندارد.

به عبارت دیگر: ناقصی که نماز با تیمّم است، مسقط عمل کامل می‌شود که نماز با غسل و وضوء است و یا فی المثل:

شما قبلا وضو داشتید و اکنون شک پیدا کرده‌اید که آیا وضو دارید یا نه؟ دو نفر شهادت می‌دهند که بله شما وضو دارید، در اینجا برای شما ظنّ حاصل می‌شود که بله وضو دارید و نماز می‌خوانید.

حـال اگر پس از آن کشـف شود که که خیر در آنجـا وضو نداشـته‌اید، نمـازی که شـما خوانده‌ایـد مکفی بوده است و همـان عمل ناقص بجای عمل کامل پذیرفته می‌شود.

– هکذا در ما نحن فیه:

یعنی: ناسـی نمـاز را بـدون سوره خوانـده است و این عمـل نـاقص مسـقط از عمـل کامـل یعنی نمـاز با سوره است. شـیخ چه پاسـخ می‌دهد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۵۰

می‌فرماید: مواردی را که شما می‌بینید ناقص، مسقط کامل شده است، یا امر اضطراری دارد و یا امر ظاهری، فی المثل:

– تیمّم امر اضطراری دارد، وقتی امر اضطراری دارد مجزی است وگرنه شارع نمی‌فرمود: و ان لم تجدوا ماء فتیمّموا صعیدا طیّبا.

– و یا فی المثل آنجا که ظنّ به طهارت حاصل می‌شود، امر ظاهری دارد، چرا که شارع فرموده است: لا تنقض الیقین بالشکّ ...

بله، اگر در مواردی امر اضـطراری و یـا ظـاهری باشـد، عمـل نـاقص جایگزین عمل کامل می‌شود و از جانب شارع قابل قبول است.

لکن در ما نحن فیه نه امر اضـطراری وجود دارد و نه امر ظاهری، چرا که آدم غافل قابل امر کردن نیست چه این امر اضطراری باشد و یا ظاهری و ...

* با توجّه به مطالب فوق مراد از (و ممّا ذکرنا ظهر: انّه لیس هذه المسألهٔ من مسألهٔ اقتضاء الامر للاجزاء فی شیء ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به آنهائی که ما نحن فیه را با مسئله اجزاء مقایسه کرده و گفته‌اند:

همـان‌طور که عنـد الاضـطرار مکلّف مطـابق امر اضـطراری مثـل امر به تیمّم عمل کرده نماز با تیمّم می‌خوانـد، و چنانچه پس از آن کشف خلـاف شود، براسـاس نظر مشـهور عملش مجزی است و هکـذا عنـد الامر الظاهر مثل امر استصـحابی ... همین‌طور هم در ما نحن فیه می‌توان گفت در حق ناسی نیز نماز بدون سوره مجزی است، و لذا پس از کشف خلاف اعاده لازم ندارد.

و لذا شیخنا می‌فرماید:

مقـایسه شـما در اینجـا نـادرست است، چرا که مسئله اجزاء در جـائی است که عمـل برطبق یک امر شـرعی انجام بگیرد چه این امر اضـطراری باشد و یا ظاهری و سپس کشف خلاف شود، و لکن ما نحن فیه در موردی است که نماز بدون سوره‌ای که ناسی انجام

می‌دهد اصلا مأمور بها نبوده است تا بحث از اجزاء شود.

* مراد از (و قد یتوهّم: انّ فی المقام امرا عقلیا: لاستقلال العقل ...) چیست؟

اشاره شیخ است به یک پندار و خیال مبنی بر اینکه:

در ما نحن فیه که ناسی نماز بدون سوره می‌خواند گرچه امر شرعی وجود ندارد، و لکن او عملش را طبق امر انجام داده است، و آن امری است که از ناحیه عقل صادر می‌شود، یعنی عقل به او می گوید: ایّها الناسی نمازت را بدون سوره بخوان.

زیرا که عقل هر عاقلی مستقلّ است به اینکه در حق ناسی بیش از نماز بدون سوره واجب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۵۱

نیست، چرا که معذور است.

و لذا: موارد امر اضطراری و ظاهری در باب امر شرعی داخل می‌شود و ما نحن فیه در باب امر عقل داخل می‌شود و از این باب مجزی است.

مرحوم شیخ می‌فرماید:

کار عقل نفی تکلیف و عقاب است یعنی همین اندازه تشخیص می‌دهد که در حقّ ناسی نماز با سوره واجب نیست و لذا بخاطر ترک آن عقاب و مؤاخذه نمی‌شود. و امّا اینکه نتیجه بگیرد نماز بدون سوره در حق ناسی واجب است، از حوزه ادراکات عقلی خارج است.

به عبارت دیگر: عقل می گوید چون این مکلّف مبتلای به نسیان است، از ناحیه مخالفت امر واقعی معذور است و مستحق عقاب نیست، نه اینکه او را امر کند به اینکه نمازت را بدون سوره بخوان.

به عبارت دیگر: عقل نمی‌تواند به ناسی فرمان بدهد که مأمور به را تغییر بده.

خلاصه اینکه: تکالیف چه شرعیّه باشند چه عقلیّه نیازمند به ذکر و التفات بوده و در حق ناسی به فعلیّت نمی‌رسند.

پس: در ما نحن فیه امر عقلی درست نمی‌شود تا مجزی باشد.

* پس مراد از (و نظیر هذا التّوهّم: توهّم انّ ما یأتی به الجاهل المرکب باعتقاده انّه مأمور به ...) چیست؟

اشاره به توهّمی است شبیه به توهّم مذکور که در مورد جاهل مرکب پیش آمده و لذا متوهم می گوید:

۱- آدم ناسی به عمل خود اعتقاد دارد بدین معنا که آن را کامل و صحیح می‌داند، چرا که متوجّه نیست که جزئی از آن را فراموش کرده است.

۲- قطع و یقین حجّت است چرا که طریق الی الواقع است.

۳- آنچه حجّت است متابعتش عقلا واجب است.

پس: همان عملی را که ناسی انجام داده بر او واجب است و مأمور به به امر عقلی می‌باشد و لذا باید مجزی باشد.

جناب شیخنا پاسخ می‌دهد: بله، ما نیز بخاطر همین عقیده است که می گوئیم این آدم ناسی نسبت به مخالفت با تکلیف واقعی معذور است و مستحقّ عقاب نیست و لکن معتقد به این نیستیم که این عقیده ایجادکننده یک امری است برای او.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۵۲

یعنی: این گونه نیست که چون این آدم عقیده بر صحت عملش دارد، عملش بشود مأمور به به یک امری غیر از آنچه شارع بدان امر فرموده.

خلاصه اینکه: عقل تنها حکم به نفی تکلیف می کند و لکن مثبت امر نیست.

* مراد از (و امّا ما ذکره: من انّ دلیل الجزء قد یکون من قبیل التکلیف ...) چیست؟

اشاره دارد به بخش دوم کلام مستشکل که گفت:

اگر دلیل جزئیّت حکم تکلیفی باشد نظیر امر (فَاقْرَؤُا ما تَیَسَّرَ مِنَ الْقرْآنِ) باز هم جزئیّت منحصر به حال ذکر است. و به عبارت دیگر می گوید: مولی

۱- در یکجا فرموده: أقیموا الصلاة، که امر به نماز است.

۲- اگر مائل به وضع الفاظ للاعم باشیم، خطاب أقیموا الصلاة می‌شود مطلق.

۳- و در جای دیگر فرموده: فَاقْرَؤُا ما تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ، که در آن امر به قرائت شده است.

۴- ما از حکم تکلیفی فاقرءوا ما تیسّر منه، استفاده می کنیم که قرائت جزء نماز است. و لذا:

مادامی که مکلف مبتلا به نسیان نشده، قرائت جزء نماز اوست.

حال اگر کسی از ما بپرسد که آیا در صورتی که چنین مکلفی مبتلای به نسیان شود باز هم مشمول خطاب فاقرءوا می‌شود یا نه؟ به او می گوئیم:

خیر خطاب فاقرءوا شامل ناسی نشده، بلکه از میان برداشته می‌شود. اگر بپرسید چرا؟ به شما می گوئیم.

زیرا: هر تکلیفی در حال نسیان و غفلت ساقط شده از میان برداشته می‌شود.

فی المثل: در جائی شارع فرموده بود (لا تشرب الخمر)، لکن چون مکلف فراموش کرده که فلان إناء خمر است، آن را می‌خورد، در اینجا خطاب لا تشرب، متوجه این آدم نمی‌شود، چرا که او در حال نسیان است، این ساقط می‌شود.

اگر بپرسید که آیا با سقوط حکم تکلیفی فاقرءوا، حکم وضعی جزئیّت ساقط می‌شود یا نه؟ به شما می گوئیم در چنین موردی باید رجوع شود به اطلاق أقیموا الصلاة مقتضای اطلاق أقیموا الصلاة هم اینست که: سوره برای نماز جزئیّت ندارد. در نتیجه نمازی که بدون سوره خوانده شود صحیح است.

به عبارت دیگر: با توجه به محاسبات مذکور و به حکم اطلاق أقیموا الصلاة، نماز چنین کسی محکوم به صحت است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۵۳

* مراد از (ففیه: انّ التکلیف المذکور ان کان تکلیفا نفسیّا ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به توهّم و یا اشکال فوق و لذا می‌فرماید:

امر به قرائت در این خطاب خارجی و یا تکلیف مستقل به نام فَاقْرَؤُا ما تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ را چه نوع امری می‌دانید؟

آیا این امر را از اوامر نفسیّه استقلالیّه می‌دانید بدین معنا که دلالت می کند بر اینکه قرائت قرآن از نظر شرع مقدّس بطور مستقل واجب است، چنانکه روزه و نماز مستقلا واجب‌اند؟ و یا اینکه آن را از اوامر غیریّه مقدّمیّه می‌دانید، بدین معنا که دلالت می کند بر اینکه متعلّقش مقدمه برای غیر است آن‌هم از باب اینکه هر جزئی از اجزاء یک مجموعه مقدمه اصل مرکب است؟

اگر این امر را نفسی بدانید:

اوّلا: از محل بحث خارج می‌باشد.

ثانیا: نمی‌تواند مقیّد اطلاق أقیموا الصلاة باشد نه نسبت به حال ذکر و نه نسبت به حال نسیان.

ثالثا: مسأله انتزاع جزئیّت نیز منتفی می‌شود چرا که آیه فاقرءوا ربطی به أقیموا الصلاة ندارد، همان‌طور که خطابهای فراوان دیگری وجود دارد و ربطی به اطلاق أقیموا الصلاة ندارد.

آیا وقتی شارع به بندگان می‌فرماید: کتب علیکم الصّیام، دلیل است بر اینکه روزه جزء نماز است؟

بنابراین: شما نمی‌توانید از خطاب فاقرءوا استفاده کنید که قرائت جزء نماز است.

و اگر این امر فاقرءوا را امر غیری بدانید، به شما می گوئیم: گرچه در حق ناسی هیچ‌گونه امر فعلی وجود ندارد چه نفسی و چه

غیری و لکن این سبب نمی‌شود که جزئیّت در حق ناسی نباشد، چرا که این جزئیّت نیست که مسبّب از امر است تا با نبود امر آن‌هم نباشد، بلکه این امر است که مسبّب از جزئیّت است.

و لذا وقتی امر از جزئیّت نشئت گرفت مانعی ندارد که امر غیری وجود نداشته باشد و لکن جزئیّت باشد.

به عبارت دیگر:

آیا به نظر شما (فاقرءوا) مثل فاغسلوا است؟ بدین معنا که چون طهارت شرط نماز است شارع فرموده: فاغسلوا، و در اینجا نیز چون سوره و قرائت جزء نماز است شارع فرموده: فاقرءوا.

سلّمنا که وجوب فاقرءوا مثل وجوب فاغسلوا، غیری باشد، به چه دلیل وقتی مکلّف مبتلای به نسیان می‌شود، غیریّت ساقط نشود ولی جزئیّت ساقط بشود؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۵۴

خیر، باید گفت این وجوب غیری است که ساقط می‌شود چون که غافل قابل خطاب نیست و تکلیف از او ساقط می‌شود، و این ربطی به سقوط جزئیّت ندارد زیرا سقوط جزئیت نیازمند به دلیل خارجی و علی‌حده است.

جناب مستشکل آیا امر غیری در این مثالها تابع جزئیّت است یا جزئیّت تابع امر است؟

در مثال فاغسلوا، چون صلاهٔ مشروط به طهارت است شارع فرمود: فاغسلوا.

حال بفرمائید که آیا شرطیت سبّب از فاغسلوا است یا فاغسلوا مسبّب از شرطیّت؟

قطعا فاغسلوا مسبّب از شرطیّت است و هکذا هر امر غیری دیگری مسبّب است و نه سبب.

در نتیجه: این مسبّب است که ساقط می‌شود و نه سبب.

جناب مستشکل: در اینجا نیز جزئیّت، تابع تکلیف نیست تا وقتی تکلیف ساقط می‌شود جزئیّت هم ساقط بشود، بلکه این تکلیف است که تابع جزئیّت می‌باشد.

و لذا ممکن است تکلیف ساقط بشود و لکن جزئیّت ساقط نشود.

* پس مراد از (و من ذلک یعلم: الفرق بین ما نحن فیه و بین ما ثبت اشتراطه من الحکم التّکلیفی، کلبس الحریر؛ ...) چیست؟

اشاره به بخش سوم مستشکل است که مسأله جزئیّت منتزعه را به باب شرطیّت منتزعه قیاس نموده و می‌گوید:

من مواردی را سراغ دارم که تکلیف ساقط می‌شود و به سبب سقوط تکلیف شرطیّت نیز ساقط می‌شود، یعنی شرطیّت تبعیت می‌کند از تکلیف.

فی المثل شارع مقدّس:

از یک طرف فرموده: نماز بخوان، از طرف دیگر فرموده پوشیدن حریر حرام است.

حال: ما از اینکه پوشیدن حریر برای مردان حرام است، یک شرطیّتی برای نماز انتزاع می‌کنیم و می‌گوئیم: یکی از شرائط مصلّی اینست که: لباس او حریر نباشد.

بنابراین: اگر مصلّی در حین نماز فراموش کرده بود که لباسش حریر است و با آن نماز خوانده به اتفاق می‌گوئیم نمازش صحیح است. چرا؟

زیرا فراموشی او موجب سقوط لا- تلبس الحریر می‌شود، همان‌طور که تمام تکالیف عند الغفلهٔ و النسیان از عهده ناسی یا غافل برداشته می‌شود.

منظور اینکه: وقتی تکلیف ساقط می‌شود، شرطیّت نیز ساقط می‌شود، و در نتیجه نماز چنین کسی محکوم به صحّت می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۵۵

در ما نحن فیه نیز مسئله همین‌طور است، چرا که وقتی مصلّی، قرائت را فراموش می‌کند، فاقرءوا ساقط می‌شود، وقتی فاقرءوا ساقط شد به تبع آن جزئیهٔ القراءهٔ نیز ساقط می‌شود.

در نتیجه: جزئیّت القراءهٔ که ساقط شد، نماز مصلّی محکوم به صحّت می‌شود جناب شیخ در پاسخ به این اشکال می‌فرماید:

قیاس باب جزئیّت به باب شرطیّت، قیاسی مع الفارق است.

زیرا:

۱- جزئیّت رتبهٔ مقدّم بر امر است و امر از جزئیّت نشأت می‌گیرد و چنانکه گفتیم ممکن است امر نباشد و لکن جزئیّت باشد.

۲- اما در باب شرطیّت، این شرط است که از خطاب تکلیفی نفسی نشأت می‌گیرد و عامل دیگری برای اشتراط وجود ندارد.

و لذا: وقتی خود خطاب مخصوص حال التفات است، شرطیّت نیز که منتزع از آن است، مختصّ به حال ذکر است.

پس: وقتی عند النسیان، حرمت لبس حریر و غصبیّت و ... در کار نیست، شرطیّت اباحه مکان و عدم لبس حریر و ... نیز نخواهد بود.

* جناب شیخ چرا از تکالیف مستقلّه شرطیّت برای نماز تولید می‌شود؟

زیرا اگر چنین شرطیّتی انتزاع نشود و به آن عمل نگردد، اجتماع امر و نهی لازم می‌آید. و حال آنکه در عبادت نباید امر و نهی با هم جمع بشوند.

فی المثل: شارع از یک طرف فرموده نماز بخوان، از یک طرف به مردان فرموده لباس حریر نپوشید، حال اگر ما نگوئیم: عدم لبس حریر شرط صحت نماز است و نماز را با لباس حریر بخوانیم، امر و نهی با هم اجتماع می‌کنند.

حال در ما نحن فیه ما یک خطاب فاقرءوا داریم، و یک جزئیت، لکن جزئیّت سبب است و امر فاقرءوا مسبب و لکن با رفتن مسبب، سبب از میان نمی‌رود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۵۶

متن و قد یتخیّل: أنّ أصالهٔ العدم علی الوجه المتقدّم و إن اقتضت ما ذکر، إلّا أنّ استصحاب الصحّهٔ حاکم علیها.

و فیه: ما سیجیء فی المسألهٔ الآتیهٔ: من فساد التمسّک به فی هذه المقامات، و کذا التمسّک بغیره ممّا سیذکر هناک.

فإن قلت: إنّ الأصل الأوّلی و إن کان ما ذکرت، إلّا أنّ هنا أصلا ثانویّا یقتضی إمضاء ما یفعله الناسی خالیا عن الجزء و الشرط المنسیّ عنه، و هو قوله صلّی اللّه علیه و آله: «رفع عن امّتی تسعهٔ: الخطأ و النسیان ...»، بناء علی أنّ المقدّر لیس خصوص المؤاخذهٔ، بل جمیع الآثار الشرعیّهٔ المترتّبهٔ، علی الشیء المنسیّ لو لا النسیان؛ فإنّه لو ترک السورهٔ لا للنسیان یترتّب حکم الشارع علیه بالفساد و وجوب الإعادهٔ، و هذا مرفوع مع ترک السورهٔ نسیانا.

و إن شئت قلت: إنّ جزئیّهٔ السورهٔ مرتفعهٔ حال النسیان.

قلت- بعد تسلیم إرادهٔ رفع جمیع الآثار-: إنّ جزئیّهٔ السورهٔ لیست من الأحکام المجعولهٔ لها شرعا، بل هی ککلّیهٔ الکلّ، و إنّما المجعول الشرعیّ وجوب الکلّ، و الوجوب مرتفع حال النسیان بحکم الروایهٔ، و وجوب الإعادهٔ بعد التذکّر مترتّب علی الأمر الأوّل، لا علی ترک السورهٔ.

و دعوی: أنّ ترک السورهٔ سبب لترک الکلّ الذی هو سبب وجود الأمر الأوّل؛ لأنّ عدم الرافع من أسباب البقاء، و هو من المجعولات القابلهٔ للارتفاع فی الزمان الثانی، فمعنی رفع النسیان رفع ما یترتّب علیه و هو ترک الجزء، و معنی رفعه رفع ما یترتّب علیه و هو ترک الکلّ، و معنی رفعه رفع ما یترتّب علیه و هو وجود الأمر فی الزمان الثانی.

مدفوعهٔ: بما تقدّم فی بیان معنی الروایهٔ فی الشبههٔ التحریمیّهٔ فی الشکّ فی أصل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۵۷

التکلیف: من أنّ المرفوع فی الروایهٔ الآثار الشرعیّهٔ الثابتهٔ لو لا النسیان، لا الآثار الغیر الشرعیّهٔ، و لا ما یترتّب علی هذه الآثار من الآثار الشرعیّهٔ.

فالآثار المرفوعهٔ فی هذه الروایهٔ نظیر الآثار الثابتهٔ للمستصحب بحکم أخبار الاستصحاب فی أنّها هی خصوص الشرعیّهٔ المجعولهٔ للشارع، دون الآثار العقلیّهٔ و العادیّهٔ، و دون ما یترتّب علیها من الآثار الشرعیّهٔ.

*** ترجمه

(تمسّک به استصحاب صحت در این مسئله و مناقشه شیخ در آن)

و گاهی تصوّر می‌شود: اصالهٔ العدم بر وجهی که گذشت، (و گفته شده اصل اینست که ناقص بدل از کامل نیست)، گرچه مقتضی عمل ناقص است و لکن استصحاب صحت، (در اینجا) حاکم است بر اصالهٔ العدم.

و لذا: شیخ می‌فرماید در این اظهارنظر اشکالی وجود دارد و در مباحث آینده خواهد آمد که اینجا جای تمسّک به استصحاب صحت و یا دیگر اصول نمی‌باشد.

(توهم اصل ثانوی در این مسئله به واسطه حدیث رفع)

مستشکل می گوید: گرچه آنچه را شما ذکر کردید اصل اوّلی است (یعنی: الاصل، البطلان و ما نیز پذیرفتیم) و لکن در اینجا یک قاعده ثانویّه (عمومی) وجود دارد که اقتضا می کند امضاء آنچه را که ناسی آن را انجام می‌دهد، درحالی که خالی از جزء و از شرط فراموش شده است و این قاعده ثانویه این کلام پیامبر صلّی اللّه علیه و آله است که می‌فرماید: نه چیز از امت من برداشته شده است، اشتباه، نسیان و ...

البته بنا بر اینکه (آنچه در حدیث) مقدر است (رفع)، خصوص مؤاخذه و عقاب نیست، بلکه تمامی آثار شرعیّه‌ای را که بر شیء فراموش شده مترتب است برمی‌دارد، اگر این نسیان نباشد.

زیرا اگر سوره (از روی عمد) ترک شود و نه از روی نسیان، حکم شارع به سبب فساد (عمل) و وجوب الإعادهٔ بر او مترتب می‌شود، و این ترتیب حکم در صورت ترک سوره از روی نسیان برداشته شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۵۸

و اگر می‌خواهی (بجای مطلب مذکور بگو) جزئیّت سوره (به واسطه حدیث رفع) از آدم ناسی برداشته شده است.

(پاسخ شیخ به توهم فوق:)

اینست که: پس از قبول و پذیرش اراده رفع و برداشتن جمیع الآثار، اینکه جزئیّت سوره از احکامی نیست که شرعا برای آن سوره جعل شده باشد، بلکه این جزئیّت مثل کلیّت کلّ (است که از تکلیف أقیموا الصلاهٔ انتزاع شده)، و مجعول شرعی تنها وجوب الکل است (یعنی آنچه از جانب شارع صادر شده وجوب الکل مطابقهٔ و وجوب الجزء تضمّنا است)، و این وجوب به حکم روایت (رفع) در حال نسیان مرتفع است، و وجوب اعاده پس از التفات (ناسی) بر امر اوّل مترتب می‌شود و نه بر ترک سوره.

(یک ادّعا:)

شیخ می‌فرماید:

این ادّعا که (نسیان سبب ترک سوره یا جزء است) و ترک سوره یا جزء سبب است برای ترک الکل است که (این ترک الکل)

سبب وجود امر اوّل است، زيرا عدم رافع (كه انجام مأمور به است) از اسباب بقاء امر اول است، درحالى‌كه اين امر اوّل از مجعولات شرعيه‌اى است كه در زمان نسيان (توسط شارع) قابل ارتفاع است (يعنى حديث رفع امر اوّل را برمى‌دارد).

پس معناى رفع النسيان رفع آن چيزى است كه مترتب مى‌شود بر نسيان و آن ترك الجزء است، و معناى برداشته شدن ترك الجزء برداشته شدن اثرى است كه برآن جزء مترتّب مى‌شود و آن ترك الكل است و معناى برداشته شدن ترك الكل رفع آن چيزى است كه بر ترك الكل مترتب مى‌شود و آن وجود امر در زمان دوم (يعنى دوره فترت) و نسيان است. پس: وجوب‌الاعاده‌اى در كار نيست.

(دفع ادّعاى فوق)

اين ادعا دفع مى‌شود با آن مطلبى كه در بيان معناى روايت در شبهه تحريميّه در شكّ نسبت به اصل تكليف (كه سؤال مى‌شد شرب تتن حرام است يا نه؟) گفتيم كه: آنچه در حديث رفع برداشته مى‌شود آثار شرعيّه است كه در صورت عدم نسيان وجود دارد. و نه آثار غير

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۴۵۹

شرعيّه (مثل ترك الجزء و ترك الكل كه اثر عقلى‌اند) و نه آن چيز و يا اثرى (مثل بقاء الامر) كه مترتب مى‌شود بر اين آثار (يعنى ترك الجزء و ترك الكل) كه از آثار شرعى مع‌الواسطه‌اند.

پس آثار رفع شونده در اين روايت مثل آن آثارى است كه بار مى‌شود بر مستصحب به حكم اخبار استصحاب (يعنى هر اثرى را كه به حكم استصحاب وضع مى‌كنيد با حديث رفع همانها را رفع مى‌كنيد) و اين (رفع) خصوص آثار شرعيه‌اى است كه مجعول به جعل شارع‌اند، و نه آثار عقليه و عاديّه و نه آثار غير شرعيّه‌اى كه مترتب مى‌شوند بر آثار شرعيه.

***

تشريح المسائل

* مقدّمهٔ بفرمائيد شيخنا در پاسخ به بخش اوّل كلام مستشكل چه فرمود؟

فرمود: نسبت به جعل بدل، اصالهٔ العدم جارى مى‌شود، يعنى اصل اينست كه: شرع مقدّس در مورد غافل و ناسى، عمل ناقص را بدل از عمل كامل قرار نداده و لذا: عمل ناقص فرد ناسى باطل است.

* با توجّه به مقدّمه فوق مراد از (و قد يتخيّل: انّ اصالهٔ العدم على الوجه المتقدّم ...) چيست؟

اينست كه: برخى خيال كرده‌اند كه اصل استصحاب صحت بر اصل اصالهٔ العدم حاكم است و جلوى آن را مى‌گيرد. چرا؟

زيرا موضع اصالهٔ العدم البدليهٔ، عمل ناقص است و اصل مى‌گويد، ناقص بدليّت ندارد، و حال آنكه استصحاب صحت على الظاهر دلالت دارد بر كامل بودن عمل ناسى. و يا به عبارت ديگر آن را به منزله كامل قرار مى‌دهد.

و لذا: عمل ناسى ناقص نيست تا محل اجراى اصل عدم بدليّت باشد و در نتيجه وجهى براى بطلان آن وجود ندارد.

* پس مراد از (و فيه: ما سيجىء فى المسألهٔ الآتيهٔ ...) چيست؟

اينست كه: در مباحث آينده خواهد آمد كه اينجا جاى تمسّك به استصحاب صحت و ديگر اصول نمى‌باشد.

* مراد از (فان قلت: انّ الاصل الاوّلى و ان كان ما ذكرت، الّا ...) چيست؟

بيان يك اشكال است مبنى بر اينكه:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۴۶۰

اگرچه اصل اوّلی و قاعده در نقصان الجزء از روی سهو، اصالهٔ عدم بدلیّهٔ النّاقص عن الکامل و در نتیجه اصالهٔ البطلان و وجوب الإعادهٔ است و لکن یک اصل ثانوی وجود دارد که حاکم بر این اصل اوّلی است، چون که ادلّه عناوین ثانویّه بر ادلّه عناوین اولیّه تقدّم دارند.

و لذا به مقتضای این اصل ثانویّه ثابت می‌کنیم که شارع همان نماز بدون جزء و یا شرط مشکوک را از ناسی پذیرفته و دیگر اعاده لازم ندارد.

این اصل ثانوی تمسّک به حدیث رفع است و بنا بر اینکه جمیع الآثار مقدّر در حدیث است، رفع نسیان عبارتست از رفع کلیّه آثار شرعیّه‌ای که اگر نسیان نبود بر فعل او مترتب می‌شد چنانکه در ما نحن فیه اگر مصلّی آن جزء مشکوک را فراموش نکرده بود و از روی عمد آن را ترک می‌کرد آثاری داشت از جمله بطلان عمل و وجوب اعاده آن و یا حرمت ترک سوره و هکذا ...

امّا، عند النسیان تمام این آثار مرتفع می‌شود، پس جزئیّت سوره نیز در حال نسیان مرتفع می‌شود.

در نتیجه: عمل ناسی کامل است و دلیلی بر بطلان آن و وجوب اعاده، وجود ندارد.

* پاسخ شیخ به اشکال فوق چیست؟

می‌فرماید:

اوّلاـ در مباحث مربوط به برائت ثابت شد که ظهور حدیث رفع در رفع عقاب و مؤاخذه است و نه رفع جمیع الآثار و معنای رفع نسیان، رفع مؤاخذه بخاطر نسیان است، و سایر آثار از جمله احکام شرعیّه جزء و یا شرط منسی مد نظر حدیث نیست.

ثانیا: سلّمنا که جمیع الآثار الشرعیّهٔ مقدر باشد و لکن حدیث رفع در اموری ساری و جاری است که وضعشان بدست شارع بوده و از مجعولات شرعیّه هستند و رفعشان نیز بدست شارع مقدس از آن جهت که شارع است باشد.

امّا اموری که مستقیما مجعول به جعل شارع نبوده بلکه به حکم عقل از مجعولات شرعیّه انتزاع می‌شوند، محل اجرای حدیث رفع نیست چرا که وضع و رفع این امور به دست شارع نیست.

با توجه به این مطلب در مسئله مورد بحث باید گفت:

وجوب الکل و به تبع آن وجوب تک‌تک اجزاء مجعول شارع بوده و با امر شرعی درست شده است و لذا این اثر شرعی عند النسیان مرفوع است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۶۱

به عبارت دیگر:

نه آن جزء فراموش شده بر ناسی واجب است و نه مجموع عمل بدون آن جزء.

و امّا: جزئیّت سوره را که شما با عبارت (و ان شئت قلت) بیان کردید از احکام و مجعولات شرعیّه نیست تا اینکه به هنگام نسیان با حدیث رفع برداشته شود، بلکه جزئیّت سوره مثل کلیت صلاهٔ از امور انتزاعیّه هستند که عقل از امر به صلاهٔ کلیّت را برای نماز انتزاع می‌کند و جزئیّت را برای سوره.

و امّا در پاسخ به اینکه گفتید: وجوب اعاده هم در حال نسیان مرفوع است، می‌گوئیم:

۱- وجوب اعاده یک اثر عقلی و به حکم عقل است، چرا که عقل می‌گوید: اگر مأتیّ به با مأمور به مطابقت نکرده باید اعاده کنی، چون که اثر شرعی نیست تا اینکه به واسطه شارع برداشته شود.

۲- سلّمنا که وجوب الإعادهٔ، اثر شرعی باشد لکن مربوط به ترک سوره نیست تا بگوئید:

عند النسیان این اثر مرفوع است، بلکه اثر همان امر اول یعنی امر به کلّ است و بنا بر فرض پس از تذکر و التفات، آن امر اوّلی به قوّت خود باقی است و باید امتثال شود. پس باید آن را اعاده کند.

* مراد از (و دعوی: انّ ترک السّورة سبب لترک الکل الذی ... الخ) چیست؟

بیان دعوای یک مدّعی است مبنی بر اینکه:

۱- بقاء امر اوّل و ارتفاع آن اثر ترک و فعل سوره است.

۲- این امر مجعول به جعل شارع است و لذا قابل رفع به رفع شارع می‌باشد.

پس: این امر را برمی‌داریم تا خودبخود وجوب اعاده برداشته شود.

* مراد از این ادعا چیست آن را بیان کنید؟

این مدّعی می‌خواهد بگوید:

۱- بلا شک نسیان الجزء، سبب ترک الجزء است.

۲- بلا شک ترک الجزء، سبب ترک الکل است چرا که مرکب با انتفاء جزئش منتفی می‌شود.

۳- بلاـ شک کلّ و مرکب، سبب امر اوّلی شده است بدین معنا که شارع مجموعه عبادت را ملاحظه و به لحاظ مصلحت ملزمه موجود در آن به آن امر نموده است.

آنگاه حدیث رفع می گوید:

۱- رفع نسیان یعنی رفع آن اثری که مستقیما بر نسیان جزء مترتب می‌شود و عبارتست از:

ترک الجزء برداشته شد به نحوی که گویا اصلا جزئی ترک نشده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۶۲

۲- و معنای اینکه ترک الجزء رفع شد اینست که آن اثری که مستقیما بر ترک جزء بار می‌شود و آن همان ترک الکل است، برداشته شد، به نحوی که گویا اصلا کل ترک نشده است.

۳- و معنای اینکه ترک الکل رفع شده اینست که آن اثری که مستقیما بر ترک الکل بار می‌شود و آن همان بقاء امر در زمان دوم یعنی زمان نسیان است برداشته شد به نحوی که گویا اصلا امری نبوده و ساقط شده است.

حال وقتی امری در کار نباشد، وجوب اعاده هم در کار نیست.

سپس مدّعی می گوید: بلا شک وجود الامر در زمان ثانی مجعول شرعی است که مع الواسطه رفع آن بر نسیان الجزء مترتب شد و مجعول گردیده.

* پاسخ شیخ به مدّعای فوق چیست؟

می‌فرماید: در بحث شبهه تحریمیّه و شک در اصل تکلیف گفته شد که به واسطه حدیث رفع تنها آثار و مجعولات شرعیه که مستقیما بر عمل مکلّف در حال اختیار مترتب می‌شوند رفع شده، چرا که شارع بما هو شارع چیزهائی را برمی‌دارد که وضع و جعلشان بدست اوست.

امّا آثار غیر شرعیه از قبیل جزئیّت و کلیّت در ما نحن فیه مربوط به حدیث رفع نبوده و به وسیله آن برداشته نمی‌شوند، چنانکه آثار شرعیه مع الواسطه نیز بر حدیث رفع بار نمی‌شوند و الّا لازم می‌آید که این حدیث اصل مثبت شود و چنانکه خواهد آمد اصل مثبت حجت نیست.

حال ما نحن فیه از همین قبیل است، چرا که بقاء و ارتفاع امر به کل که مجعول شرعی است مسبّب از بقاء و ارتفاع کل و کل مسبب از جزء است.

پس این امر شرعی با دو واسطه مترتب می‌شود و محلّ اجرای اصل برائت نیست و در این جهت اصالت البراءة شرعی که مستفاد از حدیث رفع است مثل استصحابی است که مستفاد از اخبار لا تنقض است.

یعنی: همان‌طور که در باب استصحاب به واسطه استصحاب فقط آثار شرعیّه بلا واسطه مستصحب مترتّب می‌شود و نه آثار عقلیه و عادیه و نه آثار شرعیّه مع الواسطه و الّا اصل مثبت می‌شود که حجّت نیست.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۶۳

تلخیص المطالب

* حاصل مطالبی که در این متن گذشت در یک گفتگوی ساده چیست؟

متوهّم می گوید جناب شیخ ما نیز قبول کردیم که مقتضای اصل عملی بطلان آن عمل است که جزئش نسیانا ترک شده است و لکن ما یک قاعده ثانوی عمومی داریم که ایجاب می کند صحت این عمل را.

* جناب متوهّم این قاعده چیست؟

اینست که: رسول اللّه می‌فرماید: رفع عن امّتی تسعهٔ ... الخطاء و النسیان.

* برداشتتان از این حدیث چیست؟

اینست که: معنای رفع نسیان، تنها این نیست که فقط مؤاخذه برداشته شود، بلکه معنای آن اینست که تمام آثار نگران کننده بواسطه نسیان از أمت پیامبر برداشته شده است، چه آثار و گرفتاریهای تکلیفی و چه آثار و نگرانیهای وضعی مثل بطلان و یا وجوب الاعادهٔ و ...

فی المثل: در ما نحن فیه، شما نماز خوانده‌ای و لکن، فراموش کرده‌ای که با سوره بخوانی و لذا برای شما نگرانی‌هایی از جمله بطلان عمل، استحقاق عقاب وجوب الإعادهٔ و ... پیش می آید.

- حدیث شریف رفع می گوید: نگران نباش که تمام این آثار و گرفتاریها از شما برداشته شده است، بدین معنا که نه بطلان عمل داری، نه استحقاق عقاب داری، نه وجوب الإعادهٔ.

در نتیجه: ترک الجزء سهوا، موجب بطلان عمل و وجوب اعاده نمی‌شود.

حال: وقتی تمام آثار نسیان به واسطه حدیث رفع برداشته می‌شود جزئیّت نیز که از جمله آثار است برداشته می‌شود.

یعنی: اگر فراموشی پیش نیامده بود سوره، جزئیّت داشت، و لکن وقتی فراموشی پیش آمد به دلیل حدیث رفع، دیگر جزئیت ندارد.

* شیخ می‌فرماید جناب مستشکل:

مثل حدیث رفع مثل استصحاب است، یعنی: همان‌طور که شما وقتی در باب استصحاب موضوعی را استصحاب می کنید، باید اثر شرعی بلا واسطه داشته باشد تا استصحاب جاری کرده و آن اثر شرعی را بر استصحابتان مترتب کنید و حال آنکه:

در چیزی که اثر شرعی بلا واسطه نداشته باشد، بلکه دارای اثر عقلی و یا عادی و یا اثر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۶۴

شرعی مع الواسطه باشد نمی‌توانید جاری کنید چرا که استصحاب در اینجا اصل مثبت است و حجت نیست.

فی المثل: اگر شما استصحاب کنید حیات زید را بخاطر وجوب نفقه زوجه، اشکالی ندارد و قابل قبول است چرا که اثر شرعی دارد، یعنی مادامی که زید زنده است باید نفقه زوجه‌اش را بدهد.

امّا: اگر استصحاب کنید حیات زید را بخاطر اثبات لحیه، بدین معنا که زید قبلا زنده بوده اکنون هم زنده است، پس حتما محاسن درآورده است، درست نیست چرا که ریش درآوردن اثر شرعی حیات نیست.

و یا اگر استصحاب بکنی خمریت یک مایعی را و نتیجه بگیرید که لا بد مسکر است، صحیح نمی‌باشد، چرا که مسکر بودن اثر

شرعی خمر نیست، بلکه اثر عادی و طبیعی است.

ممکن است بگوئی اثر شرعی مع الواسطه دارد و می‌خواهم چنین اثری را مترتب کنم و به همین خاطر استصحاب می‌کنم خمر بودن را تا نتیجه بگیرم مسکر بودن را و از مسکر بودن نتیجه بگیرم، بطلان وضو را بدین معنا که حالت مسکر رخ داد و در نتیجه طهارت وضو از بین رفت.

پس زمانی شما حق دارید یک موضوعی را استصحاب کنید که اثر شرعی بلا واسطه داشته باشد مثل استصحاب همان حیات زید برای وجوب نفقه.

حال در ما نحن فیه، حدیث رفع به عکس استصحاب می‌خواهد آثار این نه چیز را بردارد، یعنی:

در استصحاب می‌خواهد آثار حیات را اثبات کند و لکن حدیث رفع می‌خواهد آثار این نه چیز را بردارد.

به عبارت دیگر: همان‌طور که در استصحاب می‌گوید آثار شرعی بلا واسطه مستصحب را بگذار در حدیث رفع هم که می‌گوید آثار این چیز را بردار مرادش اینست که آثار شرعی بلا واسطه را بردار.

حال: شما گفتید ما با رفع النسیان، آثار این جزء منفی (سوره) را برمی‌داریم، ما از شما می‌پرسیم کدام آثار آن را می‌خواهید بردارید؟

ممکن است بگوئید: خود جزئیت و بالنتیجه بطلان، عقاب و وجوب الاعادة را برمی‌داریم به شما خواهیم گفت:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۶۵

اگر جزئیت را بردارید، جزئیّت اثر و یا مجعول شرعی نیست، چرا که شارع نه جزئیّت را جعل می‌کند و نه کلیّت را، بلکه شارع امر را می‌برد روی یک عملی که وقتی ما متوجه شدیم که این عمل دارای اجزاء است آن عمل را کل نامیده و هریک از اعمال درون آن را جزء می‌نامیم.

پس جزئیت و کلیّت انتزاع می‌شود از امر به عملی که دارای اجزاء است. فی المثل:

وقتی فرمود: أقیموا الصلاة، می‌گوئیم مأمور به کلّ است و هریک از اعمالی که در داخل این مأمور به است جزء است.

بالاخره جزئیت و کلیت مجعول به جعل شارع نیستند، بدین معنا که شارع هرگز نمی‌گوید:

جعلت الشیء الفلانیّ جزءا و یا جعلت الشیء الفلانیّ کلّا و لذا حدیث رفع نمی‌تواند جزئیّت و یا کلیت را بردارد. چرا که شارع جزئیت و کلیت را جعل نکرده تا که اکنون آن را بردارد.

خلاصه مطلب اینکه:

۱- جزئیّت و کلیّت منتزع از امر هستند.

۲- آنچه در حال نسیان به واسطه حدیث رفع برداشته می‌شود، امر است، چون که ناسی قابل هیچ‌گونه خطاب و یا امری نیست.

به عبارت دیگر: ناسی نه به کلّ وظیفه دارد، نه به جزء.

۳- اگر ناسی بعدا متذکّر شود و بفهمد که نماز را بدون سوره خوانده، اعاده آن به واسطه همان امر اوّل که در حال ذکر متوجه او بود واجب است.

یعنی: وجوب اعاده مترتب است بر امر سابق که در حال ذکر متوجه او بود.

* جناب شیخ کدام اثر شرعی بلا واسطه را در اثر نسیان برمی‌داریم؟

آنچه قابل رفع و برداشتن است امر است و نه جزئیّت، منتهی ناسی پس از التیام و بازگشت به حال ذکر، باز به همان امر سابق باید مأمور به را با جزء بجا آورد، چرا که اعاده لازم است.

* مستشکل می‌گوید جناب شیخ ما می‌توانیم با حدیث رفع اثر شرعی را برداشته و در نتیجه وجوب الإعادة را کنسل کنیم.

شیخ از او می‌پرسد چگونه؟

می‌گوید: وقتی مکلّف مبتلای به نسیان می‌شود، نسیانش سبب ترک الجزء می‌شود و ترک الجزء سبب ترک الکل می‌شود، ترک الکل سبب ترک امر سابق می‌شود.

امّا: وقتی مأمور به را به جا نیاورد همان امر سابق مراقب اوست، بدین معنا که منتظر است ناسی از نسیانش خارج شده، ذاکر شود و موظف گردد به اتیان عمل کامل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۶۶

پس: ترک الکل، سبب بقاء امر اوّل شد و بقاء امر اول سبب وجوب الإعادهٔ.

*- چند سبب و مسبب در اینجا وجود دارد و کدام یک از آنها اثر شرعی است؟

چهار سبب و مسبّب در اینجا وجود دارد که سه‌تای آن عقلی و یکی از آنها شرعی است.

۱- نسیان سبب ترک جزء شد و ترک الجزء سهوا اثر عقلی و یا عادی نسیان است.

یعنی: وقتی مکلّف دچار نسیان می‌شود اثر این نسیان ترک عمل است و این ربطی به شارع ندارد.

۲- ترک الجزء سبب ترک الکل شده ترک الکل اثر عقلی ترک الجزء است، چرا که اذ انتفی الجزء، انتفی الکل، که این نیز ربطی به شارع ندارد.

۳- ترک الکل سبب بقاء امر اوّل شد، لکن امر اوّل شرعی است چون که مجعول به جعل شارع است.

۴- بقاء امر اول نتیجه داد وجوب الإعادهٔ را که این نیز یک اثر عقلی است چرا که عقل می‌گوید مادامی‌که امر باقی است باید امتثال کنی به عبارت دیگر حکم به امتثال حکم عقل است.

پس: شماره‌های ۱- ۲ و ۴ عقلی و شماره سه شرعی است.

حال: حدیث رفع می‌گوید همه آثار نسیان از ناسی برداشته شده است چهار اثر مذکور هم اثر نسیان است، چرا که همه در سایه نسیان حاصل می‌شوند، لکن در این چهار اثر یک اثر شرعی وجود دارد که مورد هدف حدیث رفع است و آن وجود امر قبلی است.

یعنی: وقتی امر قبلی که یک اثر شرعی است برداشته شد به دنبال آن هرچه باشد برداشته می‌شود. پس: لا یجب الاعادهٔ.

* جناب شیخ به این مستشکل پاسخ می‌دهد به اینکه:

مثل حدیث رفع مثل استصحاب است، در استصحاب وقتی موضوعی را استصحاب می‌کنیم اثر شرعی بلا- واسطه برآن مترتب می‌کنیم.

حال حدیث رفع نیز در آن نه چیز اثر شرعی بلا واسطه را برمی‌دارد و حال آنکه نسیان در ما نحن فیه نسبت به جزئیت اثر شرعی بلا واسطه ندارد اگر شماره سه یعنی بقاء امر اول هم اثر شرعی نسیان باشد با دو واسطه عقلی است و لذا حدیث رفع نمی‌تواند این اثر شرعی مع الواسطه و در نتیجه وجوب الإعادهٔ را بردارد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۶۷

متن نعم، لو صرّح الشارع بأنّ حکم نسیان الجزء الفلانی مرفوع، أو أنّ نسیانه کعدم نسیانه، أو أنّه لا حکم لنسیان السورهٔ مثلا، وجب حمله- تصحیحا للکلام- علی رفع الإعادهٔ و إن لم یکن أثرا شرعیّا، فافهم[۲۵۵].

و زعم بعض المعاصرین[۲۵۶] الفرق بینهما، حیث حکم فی مسألهٔ البراءهٔ و الاشتغال فی الشکّ فی الجزئیّهٔ: بأنّ أصالهٔ عدم الجزئیّهٔ لا یثبت بها[۲۵۷] ما یترتّب علیه، من کون المأمور به هو الأقلّ؛ لأنّه لازم غیر شرعیّ. أمّا رفع الجزئیّهٔ الثابتهٔ بالنبویّ فیثبت به کون المأمور

به هو الأقلّ. و ذكر فى وجه الفرق ما لا يصلح له، من أراده راجعه فيما ذكره فى أصالة العدم.

و كيف كان، فالقاعدة الثانويّة فى النسيان غير ثابتة.

نعم يمكن دعوى القاعدة الثانويّة فى خصوص الصلاة من جهة قوله عليه السّلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود»[۲۵۸]، و قوله عليه السّلام فى مرسلة سفيان: «يسجد سجدتى السهو فى كلّ زيادة و نقيصة»[۲۵۹]، و قوله عليه السّلام فى من نسى الفاتحة: «أ ليس قد أتممت الركوع و السجود»[۲۶۰]، و غيره[۲۶۱].

ثمّ إنّ الكلام فى الشرط كالكلام فى الجزء فى الأصل الأوّلى و الثانوىّ المزيّف و المقبول، و هو غاية المسئول.[۲۶۲]

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى ؛ ج‌۹ ؛ ص۴۶۷

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج‌۹، ص: ۴۶۸

ترجمه بله، اگر شارع مقدّس تصريح كند به اينكه حكم نسيان فلان جزء (مثلا سوره) برداشته شده است و يا فراموش كردن آن مثل فراموش نكردن آن است و يا حكمى براى فراموشى سوره وجود ندارد، حمل اين كلام او در رفع اعاده جهت صحت كلامش واجب است اگرچه اثرى شرعى نمى‌باشد (و يك اثر عقلى است. پس بفهم.

و برخى از معاصرين از جمله صاحب فصول گمان كرده كه تفاوتى ميان اين دو (يعنى استصحاب و حديث رفع) وجود دارد، آنجا كه در مسئله برائت و اشتغال در شك در جزئيّت حكم نمود به اينكه، با اصالت عدم جزئيت (و اجراى استصحاب)، ثابت نمى‌شود آن نتيجه‌اى كه بر اين استصحاب و يا اصالت عدم الجزئية، مترتب مى‌شود و آن نتيجه اينست كه: مأمور به همان اقلّ است.

زيرا اين اثر، اثر شرعى نيست (بلكه اثر عقلى است، يعنى وقتى جزء واجب نشد اثر عقلى آن اينست كه پس اقلّ مأمور به است پس حق نداريد استصحاب جارى كنيد).

امّا با برداشتن جزئيّت ثابته (مثل سوره كه جزء نماز است) به واسطه حديث رفع ثابت مى‌شود كه مأمور به همان اقل است (خلاصه اينكه در قسمت اوّل فرمود: يثبت و حال آنكه در قسمت اخير فرمود: لا يثبت، و قائل به تفاوت ميان استصحاب و حديث رفع شد).

و در اين وجه الفرق مطالبى را فرموده كه صلاحيّت براى اثبات اين مطلب را ندارد و هركس اراده اين مطالب را دارد، بايد مراجعه كند به آنچه كه ايشان راجع به اصالة العدم فرموده است.

به هر صورت قاعده ثانويّه در نسيان ثابت شد.

بله، ادّعاى قاعده ثانويه در خصوص نماز ممكن است به جهت اين فرمايش امام عليه السّلام كه مى‌فرمايد: اعاده نمى‌شود نماز مگر در پنج صورت: ۱- طهارت، ۲- وقت ۳- قبله ۴- ركوع ۵- سجود.

و اين فرمايش امام عليه السّلام كه در مرسله سفيان كه مى‌فرمايد: در هر زيادت و نقصى دو سجده سهو بجا مى‌آورد.

و اين فرمايش امام عليه السّلام در مور كسى كه فاتحة الكتاب را فراموش كرده كه مى‌پرسد: آيا ركوع و سجودت را تمام نكرده‌اى (يعنى اگر اين امور تمام و كامل انجام گرفته باشد نسيان فاتحة الكتاب اشكالى ندارد.) و غير از اين سه حديث، احاديث ديگرى نيز در اين مسئله وجود دارد.

سپس مى‌فرمايد:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج‌۹، ص: ۴۶۹

كلام در شرط منسى مثل همان كلام در جزء است در اصل اوّلى كه بطلان بود و در اصل ثانوى باطل (كه استفاده از حديث رفع بود) و اصل ثانوى مورد قبول (كه احاديث سه‌گانه فوق است).

***

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید تا به حال در مسئله اول راجع به چه امری صحبت می‌کردیم و حاصل آن چه شد؟

راجع به دلیل عام و کلّی حدیث رفع صحبت کردیم و به این نتیجه رسیدیم که در باب جزء منسیّ نمی‌توان به این حدیث تمسّک نمود.

* مراد از (نعم، لو صرّح الشارع بانّ حکم نسیان الجزء الفلانی مرفوع او ...) چیست؟

اینست که: بله، اگر شارع مقدّس تصریح کرده باشد به اینکه:

۱- جزئیّت فلان جزء مرفوع است.

۲- و یا فرموده باشد نسیان فلان جزء به منزله عدم نسیان آن است یعنی گویا انجام گرفته است. و هکذا امثالهم ... ما ناگزیر خواهیم بود که برای خروج کلام حکیم از لغویت بگوئیم: مراد رفع الإعادهٔ است و لو اعاده و عدم آن یک اثر شرعی هم نباشد.

امّا: در همین فرض نیز شیخ می‌فرماید: فافهم، بدین معنا که بدون حمل مزبور بر این معنا نیز کلام لغویت ندارد، بلکه حکم می‌شود بر نفی آثار شرعیّه.

* مراد از (و زعم بعض المعاصرین الفرق بینهما ... الخ) چیست؟

اشاره به فرقی است که صاحب فصول میان استصحاب عدم جزئیّت با اصالهٔ البراءهٔ که از حدیث رفع استفاده می‌شود، قائل است و آن فرق اینست که: استصحاب در اینجا جاری نمی‌شود چرا که اصل مثبت بوده و لازم عقلی دارد.

به عبارت دیگر: اگر شک کردی که فلان عمل جزء مأمور به است یا نه؟ نمی‌توانی با استصحاب عدم جزئیّت اثبات کنی که مأمور به همان اقلّ است، چرا که چنین نتیجه‌ای نتیجه شرعیّه نیست، بلکه عقلیه است.

امّا در باب برائت و اشتغال می‌گوید: اگر شک کنی که سوره جزء مأمور به است یا نه؟ می‌توانی از حدیث رفع استفاده کنی و جزئیّت را بردارید، تا مأمور به بشود همان اقلّ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۷۰

پس: حدیث رفع در اینجا جاری شده، هم نفی جزئیّت می‌کند و هم لوازم عقلیّه را که اقلّ است و مأمور به اثبات می‌کند.

* دلیل صاحب فصول در این فرق‌گذاری چیست؟

اینست که: در اصول شرعیه‌ای که مستند آنها اخبار و روایات است فرقی میان برائت و استصحاب نیست و در هیچ‌کدام مثبتات حجّت نمی‌باشند، و لذا: تا به اینجا ما یک اصل ثانوی کلّی که برخلاف اصالهٔ البطلان که اصلی اوّلی باشد در همه ابواب نیافتیم و حدیث رفع هم جاری نگردید.

* پاسخ شیخ به این مدّعای صاحب فصول چیست؟

اینست که: هیچ تفاوتی میان استصحاب عدم جزئیت و حدیث رفع وجود ندارد، چه استصحاب بکنیم عدم الجزئیّهٔ را و چه رفع کنیم با حدیث رفع جزئیّت را.

از طرفی هم اینکه مأمور به اقلّ است یا نه؟ نه کار اصل استصحاب است و نه کار حدیث رفع، چرا که نه جزئیّت یک امر شرعی است و نه آن اثری که شما به دنبال آن هستید یعنی اقلّ یک اثر شرعی است.

حاصل مطلب اینکه: اصل اوّلی بطلان عمل بدون جزء سهوا است و اصل ثانویی که این اصل اوّلی را منقلب کند، وجود ندارد.

* پس مراد از (نعم یمکن دعوی القاعدهٔ الثانویّهٔ فی خصوص الصلاهٔ ...) چیست؟

اینست که: بله در خصوص باب نماز روایاتی وجود دارد که به برکت این روایات در باب نماز قاعده ثانویّه برخلاف قاعده اولیّه

است.

به عبارت دیگر: در باب صلاهٔ می‌توان گفت که اصل ثانوی وجود دارد بر اینکه اگر جزئی را سهوا ترک نمودی عمل شما باطل نیست.

باید دقت کرد که این یک قاعده کلّی و فراگیر نیست که در تمام مرکبات جاری شود. چرا که روایات مورد اشاره در رابطه با صلاهٔ است و نه تمام مرکبات.

و این بدان معناست که شرع مقدّس نسبت به ناسی در باب نماز احسان فرموده و عمل ناقص را بجای عمل کامل پذیرفته است. و لذا به برخی روایات در ذیل اشاره می‌شود:

۱- قال علیه السّلام: لا تعاد الصلاهٔ الّا من خمسهٔ: الطهور و الوقت و القبلهٔ و الرکوع و السجود.

۲- و قال علیه السّلام: یسجد سجدتی السهو فی کلّ زیادهٔ و نقیصهٔ.

۳- أ لیس قد أتممت الرکوع و السّجود

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۷۱

نکته:

از روایات مزبور استفاده می‌شود که نماز تنها در چند مورد اعاده می‌شود و لکن از این موارد که بگذریم چنانچه نسیانا کم شود موجب اعاده نمی‌شود و همان عمل فاقد جزء قابل قبول است و لذا گاهی به دو سجده سهو اکتفا می‌کند.

پس: اصل ثانوی در باب صلاهٔ حکم به صحت است چرا که برخلاف اصل اوّلی دلیل در همه جا حکم به بطلان عمل مورد نظر می‌کرد.

* پس مراد از (ثمّ انّ ...) چیست؟

اینست که: همه مباحثی که در این مسئله تا به اینجا بیان شد پیرامون جزء منسیّ بود که در سه مرحله ذیل روی آن بحث کردیم:

۱- اصل اوّلی بطلان عمل بدون جزء سهوا بود.

۲- نه از اصل برائت به عنوان اصل ثانوی استفاده می‌شود و نه از حدیث رفع.

۳- اصل ثانویه قابل قبول، اصل اصالهٔ الصحهٔ در خصوص نماز بود.

حال: هرآنچه را که در رابطه با جزء منسیّ آوردیم در رابطه با شرط منسیّ هم مطرح است و لذا نیازی به تکرار و اعاده نیست.

نکته‌ها

نکته اوّل:

اولین مسئله از مسائل تنبیه اوّل بطلان عبادت در اثر بجا نیاوردن سهوی جزء است چرا که به نظر شیخ اگر جزئیّت چیزی برای مکلّف به ثابت شود، اصل برائت نسبت به آن اجرا نمی‌شود، مگر اینکه دلیلی عام یا خاص بر صحت آن عبادت اقامه شود زیرا:

۱- چیزی که در حال عمد جزء مکلّف به است، در حال غفلت هم جزء آن است.

۲- با انتفاء جزء، مأمور به یا مرکب نیز منتفی می‌شود. چرا که مأتیّ به مطابق با مأمور به نمی‌باشد.

این موافق نبودن و عدم تطابق معنای فساد و بطلان عمل است.

و اما: دلیل بر اینکه مرکب در هر حال جزء آن است و در این جزء بودن ملاحظه حال هشیاری و غفلت مکلّف نمی‌شود، اینست که:

۱- غفلت مکلّف موجب تغییر مأمور به نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۷۲

۲- از طرف شارع نسبت به مکلّف، امر دیگری با ملاحظه حال غفلت احداث نشده است، چرا که شخص غافل از غفلت خود هم غافل است.

پس: نمازی که مکلّف بدون سوره بجا می‌آورد، اصلا مأمور به نمی‌باشد.

نهایت اینکه:

امر فعلی به نماز با سوره برای او استمرار ندارد، چون که تکلیف کردن غافل محال است و تا زمانی که غافل است تکلیف از او ساقط است.

مثل کسی که اساسا از نمازش غافل شده و یا به خواب رفته است که پس از هشیاری و توجّه به آن درحالی‌که هنوز وقت باقی است، به مقتضای امر اوّلی نماز، بر او واجب است که نمازش را بجا آورد.

* و امّا حضرت امام خمینی (ره) از این دیدگاه شیخ در اینجا چنین استفاده کرده است:

اجرای برائت منوط به این نیست که غافل و سهوکننده خطاب اختصاصی داشته باشند، بلکه خطاب اختصاصی برای آنها لغو است.

زیرا خطاب تنها برای تحریک مکلّف و برانگیختن او به سوی مطلوب است. پس اگر فرض شود که خطاب‌هایی که برانگیزاننده عامد و عالم به سوی مرکب تام می‌باشند برانگیزاننده غافل و ساهی به سوی مرکب ناقص‌اند و از جهت تأثیر خطاب در برانگیختن تفاوتی میان آنها نیست، خطاب اختصاصی و در نتیجه امر اختصاصی برای آنها لغو می‌باشد.

زیرا: بدیهی است کسی که در جزئی از مرکب دچار سهو شده و از آن غافل است، محرك و برانگیزاننده او به سوی مرکب ناقص، جز سخن خدای تعالی که فرمود: أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلی غَسَقِ اللَّيْلِ، در سوره اسراء آیه ۱۷، نیست. چنانکه عالم عامد را به سوی مرکب تام، برمی‌انگیزد و تحریک می‌کند.

پس: وقتی فرض شود که مرکب تام نسبت به عامد، و مرکب ناقص نسبت به ساهی و غافل، دارای ملاك و اقتضا است و برانگیزاننده آنها به سوی مطلوب، همان خطابهای متعلّق به طبیعت‌ها می‌باشد، اختصاص پیدا کردن هریك از آنها به خطابی خاصّ معنا ندارد.

به عبارت دیگر: غرض از خطاب جز وسیله شدن آن برای تحریک مکلّف به سوی مطلوب، و یا متمکّن گردیدن او از پرستش خداوند نیست.

حال: اگر فرض شود که در خود تعلّق امر به مأمور به، ملاك و اقتضا وجود دارد، بخاطر اینکه کمال مکلّف جز با اتیان مأمور به آن‌هم با وصف عبودیت و پرستش حاصل نمی‌شود، و وصف

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۷۳

پرستش نیز جز با امر حاصل نمی‌آید، در این صورت خطاب‌های واقعی که متعلّق به طبیعت‌ها می‌باشند، تحریك‌کننده عامد به سوی مرکب تام، و تحریك‌کننده غافل و ساهی به سوی مرکب ناقص می‌باشند، و اختصاص خطاب به هریك از آنها معنا ندارد.

بنابراین:

اگر ساهی و یا ناسی مرکب ناقص را بجا آورد، و پس از التفات شك کند که آیا جزء فراموش شده در حال فراموشی، نسبت به او اقتضای تام بودن نمازش را دارد یا اینکه چنین اقتضائی ندارد و نیاز به اعاده نماز دارد؟ ممکن است برائت در حق او اجرا شود؛ به همان دلیلی که در باب اقلّ و اکثر آوردیم.

و امّا میان فراموشکاری که در تمام وقت در فراموشی به سر می‌برد با غیر او فرقی وجود ندارد زیرا امر به مرکب، همان‌طور که دعوت به مرکب می‌کند، دعوت به اجزاء هم می‌کند؛ و فرض اینست که: مکلّف اجزائی که به انجام آن فراخوانده شده را بجا

آورده است، لکن اکنون شک دارد که آیا فراخوان دیگری برای انجام مجدّد آن اجزا دارد یا نه؟

و لذا: اصل، مقتضی برائت در آن است.

حاصل و خلاصه مطلب اینکه:

این مقام از حیث اشکال و جواب، از صغراهای مبحث اقلّ و اکثر می‌باشد.

امّا: اجرای برائتی که گفتیم در صورتی است که تکلیف از ناسی ساقط باشد و در تعلّق تکلیف میان ناسی و غیر ناسی فرق گذاشته شود. لکن اگر گفتیم فراموشی، غفلت، عجز و قدرت مثل علم و جهل در تعلّق تکلیف هستند و تکلیف نسبت به آنها فعلی است نهایت اینست که مخالفت با تکلیف فعلی، گاهی با عذر صورت می‌گیرد و گاهی بدون عذر، و ناسی عقلا در ترک تکلیف فعلی خود، مثل جاهل و عاجز، معذور است، نه اینکه تکلیف از آن چیزی که او برآن است، تغییر نماید؛ و لذا اگر از روی فراموشی جزء را ترک کند و دلیل جزء اطلاق داشته باشد، اعاده بر او واجب می‌شود، چونکه مأمور به را با تمام اجزای آن بجا نیاورده است.[۲۶۳]

نکته دوّم:

اینکه اختلاف نظری که از جناب شیخ انصاری و امام خمینی در مسئله فوق ذکر نمودیم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۷۴

براساس مقتضای اصل عقلی بود و لکن همین اختلاف‌نظر در برداشت آنها از تمسّک به اصل شرعی، (یعنی برائت شرعی و اشتغال شرعی) نیز وجود دارد. و لذا اگر بپرسید مقتضای اصل شرعی در موضوع بحث از نظر جناب شیخ چیست؟ چنانکه قبلا نیز در بیان مطالب آوردیم می گوئیم:

شیخ فرمود: تمسّک به حدیث رفع و امثال آن برای اثبات برائت شرعی در مورد بحث درست نیست و در پاسخ به این اشکال که اگر گفته شود:

«مقتضای اصل شرعی امضای عملی است که ناسی بدون جزء و شرط بجا آورده است، و آن اصل شرعی حدیث شریف (رفع عن امتی تسعهٔ: الخطاء و النسیان) است بنا بر اینکه جمیع الآثار شرعی در کلام مقدّر باشد به نحوی که با نبود فراموشی بر شیء فراموش شده بار می‌شود، مثلا اگر سوره را نه از روی فراموشی ترک کند، شارع حکم به بطلان عمل و وجوب انجام مجدد آن می‌نماید؛ که این باطل بودن و وجوب انجام مجدّد، اگر ترک سوره از روی فراموشی باشد، مرفوع است و اگر خواستی بگو: جزء بودن سوره در حال فراموشی برداشته شده است» فرمود: سلّمنا که جمیع الآثار مقدّر باشد و لکن جزئیّت سوره از آثار نیست، چون که جزئیّت سوره، از احکام قرار داده‌شده شرعی مکلّف به نیست، بلکه سوره همانند کلیّت کل است، و آنچه شرعا قرار داده شده وجوب کلّ است، و وجوب، در حال فراموشی به حکم روایت برداشته شده است و وجوب اعاده پس از یادآوری، بر امر اوّل مترتّب است، و نه بر ترک سوره.

* امّا حضرت امام خمینی برخلاف شیخ انصاری مانعی از تمسّک به حدیث رفع برای رفع جزئیّت در حال فراموشی نمی‌بینند و در بیان محلّ بحث در اصل شرعی می‌فرمایند:

محلّ بحث در جائی است که ادلّه دلالت‌کننده بر جزئیّت و شرطیّت و مانعیّت، اطلاق داشته باشند و شامل فراموشی بشوند. تا با حدیث رفع، حکم به رفع شمول نسبت به حال فراموشی شود؛ به خلاف برائت عقلی که محلّ بحث در آن چنین نیست.

بنابراین می گوئیم:

اگر مکلّف متوجّه فراموشکاری و ترک جزء یا شرط گردد، مقتضای قاعده با وجود اطلاق، دوباره خواندن در وقت و قضا کردن

پس از وقت است.

و امّا اینکه آیا دست برداشتن از اطلاق، با حدیث رفع ممکن است یا نه؟ حکم به رفع جزئیّت و شرطیّت با حدیث رفع، نیازمند به ثبوت دو چیز است:

۱- اینکه حدیث رفع شامل محل بحث ما (که از شبهات در احکام وضعیّه است) بشود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۷۵

۲- اینکه اثبات شود باقی اجزاء (غیر از جزء فراموش شده) مصداق برای مأمور به است.

حال: در صورتی که این دو چیز اثبات نشود، مقتضای قاعده اشتغال است؛ چنانکه مقتضای اطلاق دلیل جزئیت، شرطیّت و مانعیّت و اینکه اطلاق آن دلیل، شامل صورت فراموشی هم می‌شود، نیز اشتغال است و فرقی نمی‌کند که به زبان وضع گفته شود یا به زبان تکلیف، زیرا آنچه بجا آورده شد، با مأمور به موافق نیست.

* و امّا در تبیین توضیح و نتیجه‌گیری از مطلب فوق حضرت امام (ره) چهار مطلب را به عنوان مقدّمه توضیح می‌دهند که این مقدّمات عبارتند از:

۱- امرهائی که به طبیعت‌ها تعلّق می‌گیرند (مثل امر به نماز)، منحل می‌شوند به اجزاء و شرایط، گرچه اوامر در ابتدا دعوت به طبیعت می‌کنند و لکن از آن جهت که نماز غیر از همین اجزاء نیست، درحقیقت، فراخوان به اجزاء است، همان‌طور که اگر دستور به بنای مسجد داده شود، درحقیقت دستور به تألیف، ترکیب و تحصیل اجزای مسجد است.

۲- معنای حکومت ادلّه ثانوی (مثل دلیل‌های لا حرج، لا ضرر و رفع بجز ما لا یعلمون).

بر ادلّه اولیه‌ای که قبول کفالت احکام اوّلی را کرده‌اند، همان رفع حکم احکام اوّلی، که اراده جدی (حتی در حال فراموشی و اشتباه) به آن تعلّق گرفته نیست.

زیرا بازگشت این معنا به نسخی است که بر خداوند محال است، بلکه مراد اینست که از طریق ادله ثانوی کشف می‌شود که با عارض گردیدن این حالتها، اراده جدی نسبت به آن تعلّق نگرفته است، و در مقام جعل کلّی قانونی (یعنی در مقام جعل جزئیت جزء و شرطیّت شرط و مانعیّت مانع) اراده جدّی با اراده استعمالی مطابقت ندارد.

۳- احتمال می‌رود که مراد از (رفع فراموشی) در حدیث شریف، همان رفع (فراموش شده) باشد، چرا که رفع فراموشی معقول نیست؛ با این ادعا که (فراموش شده) همان فراموشی است، زیرا میان آنها به گونه‌ای اتحاد و ارتباط وجود دارد و مراد از (فراموش شده) عبارت از جزء در مرکب است و آن‌هم قابل رفع حقیقی نیست، بلکه رفع جزء اعتبار رفع حکم آن است.

آنچه بدست آمده اینست که در اینجا دو ادعا وجود دارد:

۱- ادعای اوّل اینست که: فراموشی همان فراموش شده است.

۲- ادعای دوم اینست که: از برداشته شدن حکم فراموش شده، تعبیر به برداشته شدن (فراموش شده) شده است.

یعنی: رفع حکم منسیّ، همان رفع منسیّ می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۷۶

البته گفته نشود که:

استعمال فراموشی در فراموش شده، مجازی است و نسبت دادن رفع به نسیان و فراموشی به اعتبار رفع حکم آن است، و اینکه در خطا و نسیان سیاق حدیث نسبت به چیزهای دیگر فرق می‌کند، این تغییر سیاق تنها به جهت پیروی آیه شریفه است که می‌فرماید: رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسِینا أَوْ أَخْطَأْنا[۲۶۴] که مراد از فراموشی در آیه همان منسیّ و فراموش شده است، همچنین مراد از خطا همان اشتباه شده می‌باشد، همچنین است در (ما اکرهوا علیه)، که مراد همان اکراه شده می‌باشد.

زیرا: رأی محقّقانه اینست که: تغییر سیاق در حدیث شریف برای نکته دیگری است، و آن نکته اینست که: اکراه گاهی به وجود تعلّق می گیرد و گاهی به عدم، همچنین طاقت و قدرت نداشتن، گاهی به وجود تعلّق می گیرد و گاهی به عدم، و نیز اضطرار و جهل در جمله (ما لا یعلمون)، گاهی به موضوع تعلّق می گیرند، و گاهی به حکم نفسی و یا غیری. مثل جزئیت، شرطیّت و مانعیّت.

و موضوع جهل گاهی موضوع برای حکم نفسی است و گاهی برای غیری، مثل جزء، شرط و مانع، به همین خاطر است که در حدیث با موصول از آن تعبیر شده است؛ به خلاف خطا و نسیان که تعلّق آنها به وجود و عدم بر یک رویّه نیست، چرا که در صورت ترک و انجام ندادن از روی فراموشی، نسیان به جزء ترک شده تعلّق می گیرد که از جزء غفلت می کند و آن را ترک می‌نماید، به خلاف آنجائی که از روی فراموشی، چیزی را ایجاد می کند، مثل اینکه در نماز حرف بزند یا کار دیگری انجام بدهد، که در این صورت، نسیان به منشا آن تعلّق می گیرد؛ و لذا غفلت می کند که در نماز است و از روی اراده و اختیار حرف می‌زند، در خطا نیز همین گونه است.

در این صورت اگر از (نسیان) به (ما نسوا) و از خطا به (ما أخطئوا) تعبیر کرده بود (چنانکه در ما اضطرّوا الیه، تعبیر کرده)، شامل ایجاد از روی فراموشی یا خطایی نمی‌شد، چون که فراموشی به خود وجود تعلّق نمی گیرد، بلکه به منشا آن تعلّق می گیرد؛ و لذا پیامبر صلّی اللّه علیه و آله در مورد آنها تعبیر به (نسیان) و (خطا) کرده تا شامل هر دو قسمت (یعنی: نسیان وجودی و عدمی) و (متعلّق حکم)، چه (نفسی باشد و چه غیری) بشود.

پس: معنای رفع نسیان، رفع فراموشی به واسطه چیزی است که دارای آثار است، که همان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۷۷

منشا فراموشی است و درحقیقت رفع به چیزی تعلّق گرفته که آن چیز با واسطه یا بدون واسطه مسبّب از نسیان است، و در این صورت احتیاج به این نیست که ادّعا شود نسیان، خود منسیّ و فراموش شده است.

۴- اگر جزء یا شرط را فراموش کرده و آنها را بجا نیاورده است، آیا فراموشی بوجود جزء فراموش شده تعلّق می گیرد، که وجود آن را فراموش می کند و آن را ترک می‌نماید، (چنانکه این صریح کلام محقق عراقی است[۲۶۵]) و یا اینکه نسیان به عدم تعلّق می گیرد (چنانکه در ظاهر کلام میرزای نائینی این است)، و شیخ در فوائد به آن اشاره کرده است.

و یا اینکه متعلّق به ذات جزء و طبیعت آن است؟

رأی حق فرض آخر است، چون که بجا نیاوردن جزء، مسبّب از غفلت و غروب ذهن از طبیعت (فی المثل) سوره فاتحه است، که مصداق آن را در خارج ایجاد نموده است همچنین است شرط.

زیرا فرض اینست که: شرط در صورت فراموشی، وجود خارجی ندارد تا نسیان به آن تعلّق بگیرد؛ و معنای رفع طبیعت جزء و شرط، رفع حکم آنهاست.

یعنی رفع جزئیّت، یا شرطیّت، یا وجوب تکلیفی که منشا انتزاع جزئیت و شرطیت می‌باشد. و رفع آنها به اعتبار اظهر آثار نیست، چونکه رفع آنها به این اعتبار محتاج به مئونه اضافی و ادعای دیگری می‌باشد.

آن ادّعا اینست که: این اثر ظاهر، همان جمیع الآثار است، تا اسناد رفع به اعتبار آن اثر، صحیح باشد؛ و علاوه برآن، سایر آثار نیز مترتب گردد.

حال اگر قبول کنیم که رفع حکم، به اعتبار اظهر آثار است، آنچه که در اینجا اظهر آثار است، همان جزئیّت، شرطیّت و مانعیت است، زیرا در اینجا مؤاخذه‌ای وجود ندارد تا گفته شود، مؤاخذه اظهر آثار می‌باشد.

* سپس حضرت امام خمینی (ره) می‌فرماید:

با بیان امور چهارگانه مذکور، رأی حق در آنچه ما در آن بحث می کنیم نیز جاری شدن برائت شرعیّه است.

زیرا: امر به طبیعتی تعلّق گرفته که به اجزاء و شرایط و عدم موانع منحل گردیده است، و آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۷۸

امر به حسب اطلاقش، شامل تمام حالت‌های مکلفین می‌شود (چه آنکه در نکته اقل بیان گردید) و بعد از ملاحظه حدیث رفع و اسناد آن به نسیان، کشف می‌شود که در حال نسیان، به جزء فراموش شده اراده جدّی تعلّق نگرفته است.

زیرا مولی عالم به فراموشی بوده و حال آنکه ما عالم به آن نبوده‌ایم؛ و چون آن حالت بر ما پنهان بوده، حکم به اطلاق ادلّه احکام اوّلی کردیم که شامل حالت نسیان نیز می‌گردید.

امّا پس از اطلاع بر حدیث رفع، به وسیله آن کشف کردیم که در مقام جعل قانون و حکم کلّی، اراده جدّی نسبت به حالت نسیان وجود نداشته است، اگرچه اطلاق ظاهری وجود دارد، و این اطلاق به جهت آن است که اسناد رفع به آن صحیح باشد. و الّا در واقع حکمی نیست تا رفع به آن اسناد داده شود، بلکه آن صورتی که حکم وجود ندارد مثل تخصّص است.

و مراد از (رفع) رفع حکم ثابتی که اراده جدی به آن تعلّق گرفته نیست تا به نسخ محال برگردد؛ همان گونه که از دلیل نفی حرج و امثال آن، نسخ محال لازم نمی‌آید. همچنین از حدیث رفع، نسخ محال لازم نمی‌آید.[۲۶۶]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۷۹

متن المسألة الثانیة فی زیادة الجزء عمدا و إنّما یتحقّق فی الجزء الذی لم یعتبر فیه اشتراط[۲۶۷] عدم الزیادة، فلو اخذ بشرطه فالزیادة علیه موجب لاختلاله من حیث النقیصة؛ لأنّ فاقد الشرط کالمتروک. کما أنّه لو اخذ فی الشرع لا بشرط الوحدة و التعدّد فلا إشکال فی عدم الفساد.

و یشترط فی صدق الزیادة: قصد کونه من الأجزاء، أمّا زیادة صورة الجزء لا بقصدها- کما لو سجد للعزیمة فی الصلاة- لم تعدّ زیادة فی الجزء. نعم،[۲۶۸] ورد فی بعض الأخبار: «أنّها زیادة فی المکتوبة»[۲۶۹]، و سیأتی الکلام فی معنی الزیادة فی الصلاة[۲۷۰].

ثمّ الزیادة العمدیّة تتصوّر علی وجوه:

أحدها: أن یزید جزاء من أجزاء الصلاة بقصد کون الزائد جزءا مستقلا، کما لو اعتقد شرعا أو تشریعا أنّ الواجب فی کلّ رکعة رکوعان، کالسجود.

الثانی: أن یقصد کون مجموع الزائد و المزید علیه جزءا واحدا، کما لو اعتقد أنّ الواجب فی الرکوع الجنس الصادق علی الواحد و المتعدّد.

الثالث: أن یأتی بالزائد بدلا عن المزید علیه بعد رفع الید عنه: إمّا اقتراحا، کما لو قرأ سورة ثمّ بدا له فی الأثناء أو بعد الفراغ و قرأ سورة اخری لغرض دینیّ کالفضیلة، أو دنیویّ کالاستعجال. و إمّا لإیقاع الأوّل علی وجه فاسد بفقد بعض الشروط، کأن یأتی ببعض الأجزاء ریاء أو مع عدم الطمأنینة المعتبرة فیها، ثمّ یبدو له فی إعادته علی وجه صحیح.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۸۰

ترجمه

(مسئله دوم در زیاد کردن جزء است از روی عمد)

اشاره

زیاد کردن جزء از روی عمد در جزئی محقّق می‌شود که شرط زیاد نکردن آن (از جانب شارع)، اعتبار نشده است.

پس اگر (این جزء زیادی) بشرط لا (یعنی به شرط عدم زیادت)، اخذ و اعتبار شده باشد، زیادتش موجب اختلال عمل است، به جهت ناقص بودن.

زیرا (عمل) فاقد شرط مثل عمل ترک شده (و انجام نگرفته) است، همان‌طور که اگر این (این جزء) نسبت به وحدت و تعدّد لا بشرط اخذ شود، در فاسد نبودنش اشکالی وجود ندارد (پس این گونه موارد از محلّ بحث خارج‌اند و شرط است در صدق زیادی عمدی، قصد بودن جزء مستقلا.

و امّا زیاد کردن صورت و یا هیئت جزء، نه به قصد جزء بودن آن، چنان‌که اگر سجده کند (زیادهٔ) به خاطر (فرمان سجده) در سور عزائم، در نماز زیادت در جزء به حساب نمی‌آید.

بله، در برخی از اخبار آمده است که چنین زیادتی در فریضه مأمور به است که سخن در معنای زیادت در نماز به زودی خواهد آمد.

سپس (بعد از منقح شدن محلّ بحث) شیخ می‌فرماید: زیاد کردن عمدی بر چند وجه متصوّر است:

– احدها؛ اینکه زیاد کند (مصلّی) جزئی از اجزاء نماز را به قصد اینکه، جزء زائده جزئی مستقل باشد همان‌طور که اگر معتقد شود، شرعا یا تشریعا که واجب در هر رکعتی (از نماز) دو رکوع است، مثال سجدتین.

– و الثانی، اینکه قصد کند که مجموعه جزء زائد و مزید علیه یک جزء واحد باشد، مثل اینکه شرعا یا تشریعا معتقد شود که واجب در رکوع، جنس و طبیعت رکوع است که بر واحد و متعدد صادق است (می‌خواهی یک رکوع به جا بیاوری، می‌خواهی چند رکوع به جا بیاور).

الثالث: اینکه زائد را انجام دهد به عنوان بدل از مزید علیه، پس از رفع ید از (جزء) اوّلی، یا اقتراحا و دلخواهش، مثل اینکه سوره را بخواند، سپس در اثناء نماز و یا پس از اتمام نماز بداء برای او حاصل شود (خواندن آن را رها کند) و شروع کند سوره دیگری را به خاطر یک هدف یا غرض شرعی مثل فضیلت و یا به خاطر یک هدف دنیوی مثل تعجیل کردن و یا به خاطر وقوع فعل اوّلی بر وجه فساد به سبب فقدان برخی از شروط مثل انجام دادن اجزاء از روی ریا، و یا عدم طمأنینه معتبره در انجام عمل و سپس برای او بدا حاصل شود در اعاده عمل بر وجه صحیح.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۸۱

تشریح المسائل

* اولین مسئله از سه مسأله شک در رکنیت راجع به چه امری بود؟

راجع به نقصان سهوی جزء بود که مقتضای اصول و قواعد در آن بیان گردید.

* دومین مسئله از مسائل شک در رکنیّت راجع به چه امری است؟

راجع به زیادی عمدی جزء است، یعنی بحث در زیاد کرد یک جزء است از روی عمد.

و لذا اصل سؤال در اینجا اینست که: آیا در این صورت، علی القاعده عمل مکلّف باطل است یا صحیح؟ منتهی در تبیین محلّ نزاع و شرائط آن باید به سه مطلب اساسی توجّه کرد که آن را در قالب سه مقدّمه بیان خواهیم کرد.

* مقدمهٔ بفرمائید در مقایسه جزئی از اجزاء نماز با زیادت چند صورت متصوّر است؟

چهار صورت:

۱– این که آن جزء نسبت به زیادت بشرط شیء باشد، بدین معنا که آن جزء در عبادت به قید تعدّد و کثرت اعتبار شده است مثل سجدتین که در هر رکعت دو بار واجب بوده و نمی‌توان به یک بار آن اکتفا نمود.

۲ این قسم از محل بحث ما خارج است، چرا که چنین زیادتی قطعا لازم است و باید آن را انجام داد.

۲– این که آن جزء نسبت به زیادت بشرط لا باشد، بدین معنا که یک جزء مثلا تکبیرهٔ الاحرام به قید وحدت اعتبار شده است و نه

بیشتر.

این قسم نیز از محل بحث ما خارج است چرا که زیادی عمدی در این قسم مبطل است.

۳- این که آن جزء نسبت به زیادت لا بشرط باشد، بدین معنا که جزء مورد نظر نه مقیّد به قید وحدت شده است و نه مقیّد به تعدّد و لذا اطلاق دارد و با هر دو طرف شرط شیء و شرط لا سازگار است. مثل: ذکر رکوع و یا ذکر سجود که می‌توان یک یا دو و یا به تعداد بیشتر آن را گفت.

۴- این که آن جزء نسبت به زیادت وضعش مجهول است بدین معنا که ما نمی‌دانیم آیا بشرط لا اخذ شده یا لا بشرط اعتبار گردیده یا این که بشرط شیء است.

نکته: این قسم یعنی تصوّر چهارم است که محلّ بحث ماست که آیا زیاد کردن عمدی جزء در این صورت مبطل است یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۸۲

* به عنوان مقدمه دوم بفرمائید آیا هر زیادی جزئی مورد بحث هست یا نه؟

خیر، هر زیادهٔ الجزئی مورد بحث نیست بلکه زیادت الجزئی مورد بحث است که دارای دو شرط ذیل باشد:

۱- باید آن جزء زاید از جنس مزید علیه و یا به عبارت دیگر هم‌سنخ مأمور به باشد مثل:

سجده که از جنس سجده نماز است و هکذا رکوع و ....

بنابراین جزء زائد غیر مجانس و غیر هم‌سنخ با مأمور به مثل: بازی با ریش، یا شکستن انگشتها و ... مورد بحث ما نیستند.

۲- اگر این جزء زائد مجانس و هم‌سنخ با مأمور به است باید زیاد کردنش به قصد جزئیّت باشد و الّا اگر بدون قصد جزئیت انجام شود مبطل نمی‌باشد.

فی المثل: حین نماز شما، شخصی مشغول تلاوت قرآن است و به آیه سجده در یکی از سور عزائم می‌رسد، اگر شما یک سجده به عنوان امتثال این فرمان اضافه کنید اشکالی ندارد و لکن اگر یک سجده به عنوان سجده واجب و جزئیّت اضافه کنید مبطل است.

* به عنوان مقدّمه سوم بفرمائید زیاد کردن جزء به قصد جزئیت بر چند نوع است؟

بر سه نوع است:

۱- گاهی شما جزئی را در نماز اضافه می‌کنید به قصد این که این جزء زائد علاوه بر مزید علیه، مستقبلا جزئیّت داشته باشد.

این نوع زیادت مثل اینست که شما معتقد باشید که در هر رکعت از نماز دو رکوع واجب است و در نتیجه دو رکوع به جا آورید.

حال این اعتقاد شما چه شرعا باشد یعنی از روی جهل مرکب و برداشت نادرست از طرق معتبره و چه تشریعا باشد یعنی از روی برداشت نادرست از طرق نادرست و غیر معتبره.

۲- و گاهی قصد شما از افزودن فلان جزء اینست که: زائد و مزید علیه یک جزء باشند.

فی المثل: شما شرعا و یا تشریعا معتقد هستید که در هر رکعت آنکه واجب است جنس و کلّی رکوع است که هم قابل صدق بر یک فرد از آن است و هم قابل صدق بر افراد متعددی از رکوع می‌باشد. به نحوی که از انجام متعدد آن‌هم یک امتثال حاصل می‌شود.

۳- و گاهی هم شما جزء زائد را به قصد بدلیّت از مزید علیه می‌آورید، یعنی جزئی را می‌آورید، سپس به دلخواه آن را نادیده گرفته، جزء دیگری را به جای آن انجام می‌دهید.

فی المثل: در رکعت اوّل و یا دوّم نماز شروع به خواندن سوره‌ای می‌کنید و در اثناء یا اتمام آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۸۳

را نادیده گرفته و سوره دیگری به جا می‌آورید.

حال: از اين سه صورتى كه در مقدّمه سوم ذكر شد، زيادة الجزء عمدا در صورت اوّل بالاجماع مبطل است.

نكته: صورت اوّل نيز خود داراى سه صورت است به شرح ذيل:

۱- مكلّف پيش از ورود به نماز اين نيّت براى او پيدا شود كه فلان جزء را به قصد جزئيّت زياد كند.

۲- اين كه مكلف در اثناء نماز چنين تصميمى را بگيرد و فى المثل ركوعى را به نيت جزئيّت مستقله زياد كند.

۳- اين كه پس از انجام نماز نيّت افزودن فلان جزء به عنوان جزئيّت براى مكلّف پيش آيد به عنوان اينكه چنين افزايشى ضرر به جائى نمى‌زند.

***

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۴۸۴

متن أمّا الزيادة على الوجه الأوّل: فلا إشكال فى فساد العبادة[۲۷۱] إذا نوى ذلك قبل الدخول فى الصلاة أو فى الأثناء؛ لأنّ ما أتى به و قصد الامتثال به- و هو المجموع المشتمل على الزيادة- غير مأمور به، و ما امر به و هو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به.

و أمّا الأخيران: فمقتضى الأصل عدم بطلان العبادة فيهما؛ لأنّ مرجع ذلك[۲۷۲] الشكّ إلى الشكّ فى مانعيّة الزيادة، و مرجعها إلى الشكّ فى شرطيّة عدمها، و قد تقدّم أنّ مقتضى الأصل فيه البراءة.

و قد يستدلّ على البطلان: بأنّ الزيادة تغيير لهيئة العبادة الموظّفة فتكون مبطلة. و قد احتجّ به فى المعتبر على بطلان الصلاة بالزيادة[۲۷۳].

و فيه نظر؛ لأنّه إن اريد تغيير الهيئة المعتبرة فى الصلاة، فالصغرى ممنوعة؛ لأنّ اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة أوّل الدعوى، فإذا شكّ فيه فالأصل البراءة عنه.

و إن اريد أنّه تغيير للهيئة المتعارفة المعهودة للصلاة فالكبرى ممنوعة؛ لمنع كون الهيئة المتعارفة مبطلا.

و نظير الاستدلال بهذا للبطلان فى الضعف: الاستدلال للصحة باستصحابها[۲۷۴]، بناء على أنّ العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة، و الأصل بقاءها و عدم عروض البطلان لها.

و فيه: أنّ المستصحب إن كان صحّة مجموع الصلاة فلم يتحقّق بعد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۴۸۵

و إن كان صحّة الأجزاء السابقة منها فهى غير مجدية؛ لأنّ صحّة تلك الأجزاء: إمّا عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلّق بها، و إمّا ترتّب الأثر عليها. و المراد بالأثر المرتّب عليها: حصول المركّب بها منضمّة مع باقى الأجزاء و الشرائط؛ إذ ليس أثر الجزء المنوط به صحّته إلّا حصول الكلّ به منضمّا إلى تمام غيره ممّا يعتبر فى الكلّ.

و لا يخفى: أنّ الصحّة بكلا المعنيين باقية للأجزاء السابقة؛ لأنّها بعد وقوعها مطابقة للأمر بها لا تنقلب عمّا وقعت عليه، و هى بعد على وجه لو انضمّ إليها تمام ما يعتبر فى الكلّ حصل الكلّ، فعدم حصول الكلّ لعدم انضمام تمام ما يعتبر فى الكلّ إلى تلك الأجزاء، لا يخلّ بصحّتها.

أ لا ترى: أنّ صحّة الخلّ من حيث كونه جزءا للسكنجبين، لا يراد بها إلّا كونها على صفة لو انضمّ إليه تمام ما يعتبر فى تحقّق السكنجبين لحصل الكلّ، فلو لم ينضمّ إليه تمام ما يعتبر فلم يحصل- لذلك- الكلّ، لم يقدح ذلك فى اتّصاف الخلّ بالصحّة فى مرتبة جزئيّة.

فإذا كان عدم حصول الكلّ يقينا لعدم حصول تمام ما يعتبر فى الكلّ، غير قادح فى صحّة الجزء، فكيف إذا شكّ فى حصول الكلّ من جهة الشكّ فى انضمام تمام ما يعتبر، كما فيما نحن فيه؟ فإنّ الشكّ فى صحّة الصلاة بعد تحقق الزيادة المذكورة، من جهة الشك فى انضمام تمام ما يعتبر إلى الأجزاء؛ لعدم كون عدم الزيادة شرطا، و عدم انضمامه؛ لكون عدم الزيادة أحد الشرائط المعتبرة،

و لم يتحقّق. فلا يتحقّق الكلّ.

و من المعلوم: أنّ هـذا الشكّ لا ينافى القطع بصـحّة الأجزاء السابقة، فاستصـحاب صـحّة تلك الأجزاء غير محتاج إليه؛ لأنّا نقطع ببقاء صحّتها، لكنّه لا يجدى فى صحّة الصلاة بمعنى استجماعها لما عداها من الأجزاء و الشرائط الباقية.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۸۶

ترجمه

(باطل بودن عبادت در قسم اوّل:)

امّا در زیاد کردن جزء بر وجه اوّل (که دو رکوع در هر رکعتی بخوانـد و یا نماز ۱۰ جزئی را یازده جزئی کند)، اشکالی در این که عبادت فاسد است وجود ندارد، وقتی نیت کند چنین زیادتی را، قبل از ورود به نماز و یا در اثناء نماز.

زیرا آنچه را انجام داده و به واسطه آن قصـد امتثال کرده درحالی‌که عمل به علاوه جزء زیادی است، مأمور به نیست. و آنچه بـدان امر شده و مأمور به است درحالی‌که جدای از آن زیادی است. قصد امتثال امر به واسطه آن نکرده است.

(ذکر پنج دلیل بر باطل نبودن عمل در دو قسم دیگر:)

۱- مقتضای اصل و قاعده اولیه در دو قسم اخیر عدم بطلان عبادت است. چرا که بازگشت این شک به شک در مانعیّت جزء زیادی است (بدین معنا که آیا این زیادی مانع صـحت نماز هست یا نه؟) و بازگشت شک در مانعیّت به شک در شـرطیّت عدم این زیادی است.

و به تحقیق گذشت که مقتضای اصل و قاعده اولیه در این شک جریان برائت است.

و گاهی اسـتدلال می‌شود بر بطلان (چنین عملی) به این که این زیادت (درحقیقت) تغییر در هیئت و صورت عبادتی است که مورد وظیفه است و لذا این زیادی مبطل است.

و به همین دلیل محقق در کتاب معتبر احتجاج بر باطل بودن نماز به سبب این زیادت نموده است.

شیخ می‌فرماید: در این احتجاج اشکال وجود دارد، چرا که:

۱- اگر (از این تغییر در هیئت)، اراده شـده باشد تغییر هیئت معتبره در نماز شـرعا. پس صـغرای (شـما) ممنوع و غیر قابل قبول است. زیرا اعتبار هیئت که حاصله از عدم زیادی، خود اوّل دعوی است.

پس اگر شک شود در آن (که آیا این زیادی هیئت را به هم می‌زند یا نه؟)، اصل، برائت از آن است.

۲- و اگر اراده شـده باشـد که این زیادی عمدی تغییری برای هیئت متعارفه معهوده برای نماز است، پس کبرای (شـما هم) ممنوع و غیر قابل قبول است، چرا که مبطل بودن تغییر هیئت متعارفه (نیز) ممنوع است (و ما چنین دلیلی نداریم).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۸۷

(استدلال بر صحت عمل به واسطه استصحاب صحت)

و مانند اسـتدلال به این دلیل بر بطلان، در ضـعیف بودن، اسـتدلال بر صـحت است به واسـطه استصحاب صحت، بنا بر اینکه عبادت قبل از این زیادت صحیح بوده، و اصل (در اینجا) بقاء این صحت و عارض نشدن بطلان برآن عبادت است.

(مناقشه جناب شیخ در استصحاب صحت)

پس در (هريك از سه بخش كلام) اشكالى است:

۱- اين كه اگر اين مستصحب، مجموع نماز باشد، پس بعد (از اين زيادت) مجموع نماز، محقق نشده است.

۲- و اگر اين مستصحب، صحت اجزاء ماضيه است پس اين استصحاب بى‌فايده است، چرا كه صحت اين اجزاء:

يا عبارت است از مطابقت اين اجزاء با امرى كه به آنها تعلّق گرفته، و يا (به معناى) ترتب اثر برآن اجزاء است.

و مراد از اثرى كه بر اين اجزاء مترتب مى‌شود، حصول و تحقق مركب است كه منظم است به بقيّه اجزاء و شرائط.

زيرا اثر جزء كه صحت جزء منوط به آن است. حصول و تحقق كلّ است به واسطه اين جزء در صورتى كه منظم است به تمام آنچه غير از اين جزء در كل معتبر است.

بر كسى پوشيده نيست كه صحت بر هر دو معنا (يقينى) و براى اجزاء سابقه باقى است، زيرا اين اجزاء پس از وقوعشان مطابق با امر به خودشان است و اين چنين جزئى به خاطر آنچه بعدا برآن واقع مى‌شود دگرگون نمى‌شود (كه اين اشاره دارد به صحت معناى اول است).

و اين اجزاء (سابقه پس از رخ دادن آن زيادت) بر وجهى هستند كه اگر تمام آنچه در كلّ معتبر شده است به آنها ضميمه شوند، كلّ حاصل مى‌شود.

پس: عدم حصول (و انجام نگرفتن) كلّ به خاطر عدم انضمام تمام آن چيزى است كه در كل اعتبار شده است به اين اجزاء (سابقه)، اخلالى به صحت اين اجزاء وارد نمى‌كند.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۴۸۸

مثال روى فرضى كه مانع قطعى است

مى‌بينى كه صحّت سر كه از آن حيث كه جزئى براى (تهيّه) سكنجبين است اراده نمى‌شود مگر داراى صفتى باشد كه اگر تمام آنچه در تحقق سكنجبين معتبر است به آن ضميمه شود، كل حاصل خواهد شد، پس عدم حصول كل به خاطر عدم انضمام تمام آنچه در كلّ به اين اجزاء معتبر است ضررى به صحت خلّ در حد جزئيت خودش نمى‌زند.

پس اگر عدم حصول كلّ (يعنى سكنجبين)، به خاطر عدم حصول تمام آنچه در كلّ معتبر است غير مضر در صحت جزء است، پس چگونه وقتى شك مى‌شود در حصول كلّ به جهت شك در انضمام تمام آنچه در كلّ معتبر است، چنان كه در ما نحن فيه چنين است (كه جزئى را عمدا زياد كرديم و اين مطلب موجب نگرانى شد، كه آيا بقيّه شرائط ضميمه مى‌شوند يا نه؟).

زيرا شك در صحت صلاة پس از تحقق زيادت مذكوره، از جهت شك در انضمام تمام ما يعتبر الى الاجزاء، به خاطر عدم شرطيّت اين عدم زيادت و عدم انضمام آن به خاطر عدم زيادت يكى از شرائط معتبره و عدم تحقّق (بقيّه شرائط) است كه در نتيجه كلّ نيز محقق نمى‌شود.

(عدم نياز به استصحاب صحت اجزاء سابقه)

روشن است كه اين شك (كه آيا بقيّه اجزاء حاصل مى‌شود يا نه؟) منافاتى با قطع به صحت اجزاء سابقه ندارد.

پس استصحاب صحت آن اجزاء محتاج به آن نيست، چرا كه ما قطع به بقاء صحت اجزاء سابقه داريم.

لكن صحيح بودن اجزاء سابقه سودى در صحت صلاة به معناى جمع صلاة از اجزاء و شرائط باقيه ندارد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۸۹

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (امّا الزّیادهٔ علی الوجه الاول: فلا اشکال فی فساد العبادهٔ ...) چیست؟

اینست که: زیادهٔ الجزء عمدا در صورت اوّل بالاجماع مبطل عبادت است.

البته: مسئله در این صورت خود دارای سه صورت است که زیادهٔ الجزء در دو صورت مبطل است و در یک صورت خیر، این صور عبارتند از اینکه:

۱- مکلّف قبل از ورود به نماز تصمیم داشته که یک جزء را به اصل نماز زیاد کند و چنین هم کرده است.

۲- در اثناء نماز تصمیم به افزودن یک جزء گرفته و رکوعی را مثلا به نیت جزئیت مستقلّه به نماز افزوده است.

۳- اینکه پس از انجام عمل قصد و نیّت افزودن جزئی به عنوان جزئیّت مستقلّه به عمل کرده است که از محلّ بحث خارج بوده و به جائی ضرر نمی‌زند.

امّا: در فرض اوّل و دوّم، زیادی، مبطل عمل است چرا که ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

یعنی: آنچه را که مکلف انجام داده که مجموع مشتمل بر جزء زائد باشد، مأمور به نبوده است و آنچه را که مأمور به بوده که مجموع بدون این جزء زائد باشد انجام نداده است.

پس امر مولی را امتثال نکرده در نتیجه عمل او فاسد است و غیر مجزی و لذا باید اعاده کند.

* پس مراد از (و امّا الاخیران: ...) چیست؟

اشاره شیخ به محلّ نزاع یعنی صورت دوّم و سوم است به عقیده ایشان زیادی در صورت دوم و سوم موجب بطلان عبادت نیست. زیرا:

۱- شک ما در صحت عبادت با ازدیاد این جزء بازمی‌گردد به شک در مانعیّت که آیا زیادی فلان جزء مانعیّت از صحت عمل دارد یا نه؟

۲- چنانکه در مباحث قبل از تنبیهات گفتیم؛ شک در مانعیّت برمی‌گردد به شک در شرطیت عدم چون چیزی که وجودش مانع باشد، عدمش شرط است، و در شک در شرطیّت ما قائل به برائت شدیم.

پس اگر شک کردیم که با زیادی این جزء، اعاده بر ما واجب است یا نه؟ الاصل، البراءهٔ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۹۰

* پس مراد از (و قد یستدلّ علی البطلان: بانّ الزیادهٔ تغییر للهیئهٔ ...) چیست؟

اینست که گاهی به عقیده برخی از جمله محقّق اوّل استدلال شده بر اینکه این دو قسم از زیادی نیز مبطل عمل‌اند.

* کیفیت استدلالشان را بنویسید؟

این زیادت مغیّر هیئت نماز بودن است (صغری)

هر چیزی که مغیّر عبادت باشد مبطل است. (کبری)

پس: این نوع از زیادی مبطل نماز است. (نتیجه)

* مراد از (و فیه نظر) چیست؟

اشکال جناب شیخ است بر رأی و نظر فوق مبنی بر اینکه:

ما دو رقم هیئت صلاتیّه داریم:

۱- هیئت شرعیّه‌ای که مورد نظر شارع است.

۲- هیئت عرفیه‌ای که متعارف میان نمازگزاران است.

حال: مراد شما از اینکه زیادی مغیّر هیئت صلاتیه است، کدام یک از این دو هیئت است؟

اگر مرادتان هیئت شرعیّه باشد، صغرای شما غیر قابل قبول است چرا که هذا اوّل الکلام و عین الدّعوی، و هنوز ثابت نشده که آیا با این زیادت هیئت شرعی صلاهٔ تغییر می‌کند یا نه؟

و اگر مرادتان هیئت معهوده و متعارفه میان نمازگزاران است، کلیّت کبرای شما غلط است، اگرچه صغرای استدلالتان تام است، چرا که ما قبول نداریم که تغییر هیئت عرفیّه مبطل باشد مگر اینکه منجر شود به تغییر هیئت شرعی.

پس: این استدلال جناب محقق اول و ... قابل قبول نیست.

* مراد از (و نظیر الاستدلال بهذا للبطلان فی الضّعف: الاستدلال ...) چیست؟

شیخ می‌فرماید:

برخی که در مدّعا با ما موافق هستند در استدلال راه دیگر را رفته‌اند و برای حکم به صحت و عدم بطلان به استصحاب صحت تمسّک کرده‌اند و گفته‌اند:

۱- قبل از تحقق این زیادت قطعا عبادت ما صحیح بود.

۲- پس از زیادت این زیادت شک می‌کنیم در بقاء صحت

در نتیجه: استصحاب می‌کنیم بقاء صحت را

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۹۱

* نظر شیخ پیرامون استدلال مذکور چیست؟

اینست که: این استدلال برای اثبات صحت عمل مثل همان استدلالی که برای بطلان آورده شد ضعیف است. زیرا:

اگر صحت مجموع نماز را استصحاب کنند اشکال ما اینست که: علی الفرض هنوز مجموع تحقق پیدا نکرده تا صحبت از صحت و بطلان آن شود.

و اگر صحت اجزا، سابق بر این زیادت را استصحاب کنند، به نظر ما چنین استصحابی در اینجا جاری نیست. چرا که استصحاب متقوّم به دو رکن است:

۱- یقین سابق ۲- شک لا حق در بقاء.

و امّا رکن دوم در اینجا منتفی است. چرا که ما شک در بقاء صحت اجزاء سابقه نداریم تا آن را استصحاب کنیم، بلکه یقین به بقاء صحت داریم.

* مراد از صحت در اینجا چیست؟

۱- صحت یا به معنای مطابق بودن این اجزاء سابقه با امر است و یا به معنای مؤثر بودن این اجزاء است و هرکدام که باشد صحت متیقّن است نه مشکوک امّا اینکه به معنای مطابقت با امر است بخاطر اینکه:

فرض اینست که اجزاء سابقه با همه شرائطشان، مطابق با امر مولی انجام گرفته و از این جهت نقص و کمبودی ندارد، و صحت به این معنا قطعی است.

و امّا اینکه صحت به معنای مؤثر بودن است بخاطر اینکه:

اثر اجزاء سابقه اینست که اگر باقیمانده از اجزاء با همه شرایطشان به این اجزاء ضمیمه شوند، قطعا موجب امتثال خواهند بود و صحت به این معنا هم قطعی و مسلّم است و لذا نیازی به استصحاب نیست.

* حاصل مطلب در (الا تری: انّ صحّهٔ الخلّ من حیث کونه ...) چیست؟

بیان یک مثال از خارج است به عنوان تنظیر در مسئله و لذا می‌فرماید: سکنجبین دارای دو رکن است: ۱- سرکه ۲- انگبین

حال: اگر سرکه تنها تهیه شود آیا به عنوان یک جزء صحیح است یا فاسد؟، قطعا صحیح است، به این معنا که اگر جزء دیگر هم با همه خصوصیاتش به آن ضمیمه شود، قطعا سکنجبین که کلّ است درست خواهد شد و لذا نبود جزء دیگر موجب خروج این جزء یعنی سرکه از صحّت و قابلیّت لحوق نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۹۲

حال: در اینجا که جزء دیگر قطعا وجود ندارد، باز هم این جزء صحت به معنای مذکور را دارد.

تا چه رسد به ما نحن فیه که شک ما در صحت نماز بخاطر شک در انضمام اجزاء لا حقه با شرائطشان و عدم انضمام آنهاست که در چنین موردی به طریق اولی باید گفت اجزاء سابقه صحیح است و کمبودی ندارد.

* عبارهٔ اخرای مثال فوق را با تفصیل بیشتری بیان کنید؟

مولائی از عبدش سکنجبین خواسته، عبد برای درست کردن آن مقداری سرکه سالم و خوب همراه با عسل و یا شکر مورد نیاز جهت مخلوط کردن و جوشاندن تهیّه نموده است.

فرض ما بر اینست که: مواد تهیّه شده از صحت کامل برخوردار بوده و همه شرایط برای تهیّه سکنجبین فراهم است.

حال اگر در اثناء کار مانعی قطعی و یا احتمالی ایجاد شود، فی المثل:

۱- عبد پس از ریختن سرکه در ظرف کار را رها کرده و به دنبال کار دیگری برود و مأمور به یا سکنجبین درست نشود آیا شما به صحت و سلامت سرکه شک می کنید؟

قطعا خیر.

۲- یا اینکه عبد بجای عسل و شکر، گزانگبین به سرکه بیفزاید و سپس نگرانی برایش حاصل شود که آیا این همان سکنجبینی است که از من خواسته شده یا نه؟ آیا این نگرانی او به سرکه برمی‌خورد و او در صحت و سلامت سرکه شک می کند؟

خیر، قطعا نگرانی او یا مربوط به آن مانع قطعی است و یا این مانع احتمالی.

پس اگر نگرانی مربوط به شرایط و یا اجزاء بعدی است، اصالهٔ الصحهٔ در سرکه رافع نگرانی حاصل شده از اجزاء و شرائط بعدی نیست.

به عبارت دیگر: جریان اصالهٔ الصحهٔ در اجزاء قبلی رافع شک و نگرانی نسبت به اجزاء و شرایط بعدی نیست.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۹۳

متن فإن قلت: فعلی ما ذکرت فلا یعرض البطلان للأجزاء السابقهٔ أبدا، بل هی باقیهٔ علی الصحّهٔ بالمعنی المذکور إلی أبد الدهر و إن وقع بعدها ما وقع من الموانع، مع أنّ من الشائع فی النصوص[۲۷۵] و الفتاوی[۲۷۶] إطلاق المبطل و الناقص علی مثل الحدث و غیره من قواطع الصلاهٔ.

قلت: نعم، و لا ضیر فی التزام ذلک، و معنی بطلانها عدم الاعتداد بها فی حصول الکلّ؛ لعدم التمکّن من ضمّ تمام الباقی إلیها، فیجب استئناف الصلاهٔ؛ امتثالا للأمر.

نعم، إنّ حکم الشارع علی بعض الأشیاء بکونه قاطعا للصلاهٔ أو ناقضا، یکف عن أنّ لأجزاء الصلاهٔ فی نظر الشارع هیئهٔ اتّصالیّهٔ ترتفع ببعض الأشیاء دون بعض؛ فإنّ الحدث یقطع ذلک الاتّصال و التّجشّؤ لا یقطعه، و القطع یوجب الانفصال القائم بالمنفصلین، و هما فی ما نحن فیه الأجزاء السابقهٔ و الأجزاء التی تلحقها بعد تخلّل ذلک القاطع، فکلّ من السابق و اللاحق یسقط عن قابلیّهٔ ضمّه إلی الآخر و

ضمّ الآخر إليه.

و من المعلوم: أنّ الأجزاء السابقة كانت قابلة للضمّ إليها و صيرورتها أجزاء فعليّة للمركّب، و الأصل بقاء تلك القابليّة و تلك الهيئة الاتّصاليّة بينها و بين ما يلحقها، فيصحّ الاستصحاب فى كلّ ما شكّ فى قاطعيّة الموجود.

و لكن هذا مختصّ بما إذا شكّ فى القاطعيّة، و ليس مطلق الشكّ فى مانعيّة الشيء- كالزيادة فى ما نحن فيه- شكّا فى القاطعيّة.

و حاصل الفرق بينهما: أنّ عدم الشيء فى جميع آنات الصلاة قد يكون بنفسه من جملة الشروط، فإذا وجد آنا ما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه، فلا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۹۴

يتحقّق المركّب من هذه الجهة، و هذا لا يجدى فيه القطع بصحّة الأجزاء السابقة، فضلا عن استصحابها.

و قد يكون اعتباره من حيث كون وجوده قاطعا و رافعا للهيئة الاتّصاليّة و الارتباطيّة فى نظر الشارع بين الأجزاء، فإذا شكّ فى رافعيّة شيء لها حكم ببقاء تلك الهيئة و استمرارها و عدم انفصال الأجزاء السابقة عمّا يلحقها من سائر الأجزاء.

و ربما يردّ[۲۷۷] استصحاب الصحّة، بأنّه: إن اريد صحة الأجزاء المأتى بها بعد طروّ المانع الاحتمالىّ فغير مجد؛ لأنّ البراءة إنّما تتحقّق بفعل الكلّ الأجزاء فساقط؛ لعدم التعويل على الاصول المثبتة[۲۷۸] انتهى.

*** ترجمه

(اشکال)

اگر گفته شود: بنا بر آنچه شما گفتید، پس هرگز بطلان عارض اجزاء سابقه نمی‌شود، بلکه این اجزاء به معنائی که ذکر شد بر صحت خودشان باقی هستند، و لو پس از انجام این اجزاء، موانعی حادث شود، در صورتی که اطلاق مبطل و ناقص بنا بر اینکه مثل حدث و غیر آن باشند، در نصوص و فتاوی شایع است از قواطع نمازند.

(پاسخ)

بله، (همین است که گفتم)، و هیچ ضرری هم در التزام به آن وجود ندارد و معنای بطلان اجزاء قبلی به حساب نیامدنشان در حصول کلّ است، به خاطر عدم توانائی در ضمیمه کردن باقی اجزاء به آن جزء قبلی.

پس از سرگرفتن نماز واجب است، به خاطر امتثال امر (کلّ این مطلب مربوط به آن جائی است که در اثناء نماز چیزی پیش آید و ما شک کنیم که آیا مانعیّت دارد یا نه؟)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۹۵

بله، حکم شارع بر برخی اشیاء به اینکه قاطع صلاة هستند و یا ناقص آن کشف می‌کند از این که، برای اجزاء نماز در نظر شارع یک هیئت اتصالیّه‌ای (به نام موالات) وجود دارد، که به واسطه برخی چیزها از بین می‌رود، مثلا- حدث این هیئت اتّصالیّه (یا موالات) را از بین می‌برد. و لکن آروق زدن آن را قطع نمی‌کند.

و قطع موجب انفصالی است که قائم به دو طرف انفصال است و این دو طرف در ما نحن فیه، اجزاء سابقه و اجزائی هستند که به اجزاء سابقه ملحق می‌شوند، پس از ورود آن قاطع.

پس هریک از اجزاء سابقه و لاحقه از قابلیّت ضمیمه شدنش به دیگری و ضمیمه شدن دیگری به آن ساقط می‌شوند.

(صحت استصحاب وقتی که شک در قاطعیت است)

روشن است که اجزاء سابقه قابله ضمیمه شدن به آنها و بالفعل شدن برای مأمور به مرکّب هستند، و اصل بقاء آن قابليّت و آن هيئت اتصاليه بين آن اجزاء و بين اجزاء البقيهٔ که به آنها ملحق می‌شوند می‌باشد.

در نتيجه: استصحاب اگر در خصوص شک در قاطعيت پيش آيد صحيح است و لکن اجرای استصحاب در خصوص شک در قاطعيّت است و حال‌آنکه بحث در مطلق مانعيّت زيادت است مثل زيادت در ما نحن فيه که اختصاص به قاطعيّت ندارد.

(فرق ميان شک در مانعيّت و قاطعيّت)

حاصل فرق ميان شک در مانعيّت و شک در قاطعيت اينست که: نبودن يک شيئی بما هو هو در تمام آنات نماز از جمله شروط عمل است پس اگر (اين شیء) آنا ما (يک آن) يافت شده و وجود پيدا کند، شرط به نحوی از بين می‌رود که تدارک و جبران آن ممکن نيست (مثل زيادت عمدی در ما نحن فيه که احتمال مانعيّت در آن می‌رود)، در نتيجه، مرکّب (يعنی خواسته مولی) از اين جهت (که شرط منتفی می‌شود)، تحقّق نمی‌يابد، و اين (همان مطلبی است که قبلاـ گفتيم) که قطع به صحّت اجزاء سابقه نيز فايده‌ای در اثبات صحت ماعدای آنها ندارد، چه رسد به استصحاب آنها.

و گاهی اعتبار عدم يک شیء از آن جهت است که وجودش قاطع و رافع هيئت اتّصاليّه و ارتباطيه در نظر شارع ميان اجزاء است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شيخ انصاری، ج۹، ص: ۴۹۶

پس: اگر در رافعيّت شيئی شک شود (که آيا برهم‌زننده هيئت اتصاليه هست يا نه؟)، حکم می‌شود به بقاء و استمرار آن هيئت اتصاليّه و عدم انفصال اجزاء سابقه از (ساير اجزائی که ملحق به آنها می‌شوند، يعنی) لواحق بعدی.

(کلام صاحب فصول در ردّ استصحاب صحت:)

و چه‌بسا استصحاب صحت ردّ شده است به اينکه: اگر صحت اجزاء آورده شده بعد از پيش آمدن مانع احتمالی به واسطه استصحاب اراده شده است، بی‌فايده و غير نافع (در رفع نگرانی و شک است).

زيرا حصول برائت با انجام کلّ تحقّق می‌يابد و نه (با انجام) بعض.

و اگر از استصحاب صحت، اجزاء سابقه، اثبات عدم مانعيّت پيش آمده و صحت بقيّه اجزاء اراده شده پس (اين استصحاب) به دليل عدم اعتماد بر اصول مثبته ساقط است (و حجّت نيست).

***

تشريح المسائل

* حاصل بحث قبلی چه شد؟

اين شد که اجزاء سابقه محکوم به صحت بوده و صحيحا انجام شده‌اند و قاعده در لسان اهل معقول اينست که: الشّیء لا ينقلب عمّا وقع عليه، و لذا اين اجزاء همچنان بر صحتشان باقی هستند.

* حاصل اشکال مستشکل در اينجا چيست؟

اينست که: جناب شيخ لازمه اين سخن شما اينست که: اگر به دنبال اجزاء سابقه هرگونه قاطع يا مانعی پيش آيد، باز هم اين اجزاء در صحت خود باقی هستند و هرگز متّصف به فساد و بطلان نمی‌شوند، و حال‌آنکه براساس نصوص و فتاوی برخی از امور مثل حدث، فعل کثير و ...

مبطل و ناقص‌اند.

یعنی اگر این امور محقّق شود، عبادت را فاسد و باطل می‌کنند، پس شما چگونه می‌فرمائید صحت اجزاء سابقه باقی است؟ آیا این سخن شما با ظواهر تنافی ندارد؟

* پاسخ شیخ به اشکال فوق چیست؟

اینست که: بله سخن همین است که گفتیم و بدان ملتزم شدم و هیچ مانعی هم از این التزام نمی‌بینم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۹۷

و امّا این که در نصوص و فتاوی آمده که این اجزاء و یا کلّ عمل با عروض موانع و قواطع باطل می‌شوند، به این معناست که اجزاء سابقه به تنهائی مفید فایده نیستند و رافع نگرانی شاك نیستند، چرا که عمل مجموعه‌ای مرکب از اجزاء است و در چنین موردی باید مجموع عمل با شرائط انجام پذیرد تا موجب امتثال شود و الّا اگر نصف عمل با شرائط صورت بگیرد و نصف دیگر انجام نگیرد و یا این که بدون شرائط صورت پذیرد کافی نیست.

پس: اجزاء سابقه بر صحت خود باقی هستند و لکن به تنهائی ملاک صحت عمل نیستند و لذا باید عبادت را اعاده نمود تا مفید فایده و موجب امتثال شود.

* پس مراد شیخ از (نعم انّ حکم الشارع علی بعض الاشیاء بکونه قاطعا ...) چیست؟

اینست که: بله، برخلاف آنچه که تا به اینجا استصحاب صحت اجزاء سابقه را نپذیرفتیم، اکنون چنین استصحابی را تقویت کرده ممکن می‌دانیم. زیرا:

۱- شارع مقدّس اموری را مانع از صحت عبادت قرار داده است، مثل نجاست لباس و بدن، غصبیت لباس و مکان و ....

و لذا از خطابات مزبور استفاده کرده و عدم این امور را شرط از برای صحت قرار می‌دهیم.

و لذا: ۱- نسبت به اموری یقین داریم که مانعیّت دارند.

۲- و نسبت به اموری هم یقین داریم که مانعیّت ندارند.

و امّا: ۱- نسبت به مانعیّت برخی امور هم شك داریم. (ص)

۲- شك در مانعیّت بازگشت می‌کند به شك در شرطیّت عدم. (ك)

چنین شکی محلّ جریان برائت است و نه استصحاب. (نتیجه)

* چرا جای جریان استصحاب نیست؟

زیرا: اوّلا: نسبت به صحت اجزاء سابقه بر این امر مشکوك المانعیّة تردیدی وجود ندارد تا آن را استصحاب کنیم، بلکه یقین به بقاء صحت آن داریم.

ثانیا: صحت اجزاء سابقه تلازمی با انضمام و صحت سایر اجزاء و مجزی بودن آنها ندارد.

در نتیجه نیازی نیست که صحت اجزاء سابقه با استصحاب ثابت گردد.

۲- و اموری را نیز قاطع قرار داده است و این جعل قاطعیت و ناقصیّت کاشف از یک هیئت اتصالیّه در عبادت است که انجام عبادت یا عمل با همان هیئت اتّصالیّه مطلوب شارع است و لذا عمل بدون آن هیئت مکفی و مجزی نیست. و لذا ما:

۱- نسبت به برخی امور یقین به قاطعیّت داریم مثل حدث در اثناء نماز.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۹۸

۲- و نسبت به برخی امور یقین به عدم قاطعیّت داریم مثل: آروغ زدن.

امّا: نسبت به برخی امور شك داریم که آیا قاطع هستند یا نه؟ فی المثل: شك داریم که آیا زیادت عمدی فلان جزء قاطعیّت دارد و برهم‌زننده هیئت اتصالیّه هست یا نه؟

در اینجا: استصحاب می‌کنیم بقاء صحت اجزاء سابقه و بقاء قابلیّت آنها و بقاء هیئت اتّصالیّه را، چرا که ارکان استصحاب نسبت به این امر تام است و مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد.

امّا اگر شک کردیم که فلان جزء مانع است یا نه؟ نیازی به استصحاب صحت اجزاء سابقه نداریم، چرا که مانع لطمه‌ای به صحت اجزاء سابقه نمی‌زند و موجب فساد آنها نمی‌شود بلکه به‌خودی‌خود و فی حدّ نفسه یک نقص به حساب می‌آید.

* ویژگی هریک از قاطع و مانع چیست؟

مانع موجب فساد اجزاء سابقه نمی‌شود و ضرری به صحت آنها نمی‌زند، بلکه فی نفسه به عنوان یک نقص محسوب می‌شود.

قاطع موجب انفصال هیئت اتّصالیّه می‌شود و طبیعی است که قوام انفصال به دو طرف آن است، که یک طرف اجزاء سابقه است و طرف دیگر اجزاء لاحقه.

حال وقتی که قاطع می‌آید هریک از دو طرف از قابلیّت می‌افتند چه اجزاء سابقه و چه اجزاء لاحقه. و لذا با توجّه به این مطلب می‌گوئیم:

اگر در موردی شک در قاطعیّت داشتیم، استصحاب می‌کنیم هم صحت اجزاء سابقه و بقاء قابلیّت آنها را و هم بقاء هیئت اتّصالیّه صلاتیه را.

* پس مراد از (و لکن هذا مختصّ بما اذا شکّ فی القاطعیّة، و لیس ...) چیست؟

اینست که: اجرای استصحاب در خصوص شک در قاطعیّت قابل قبول است و حال‌آنکه بحث ما در مطلق مانعیّت زیادت است که آیا مثلا زیادت عمدی فلان شیء مانع از صحت نماز است یا نه؟ و اختصاصی به قاطعیّت ندارد.

و لذا: این دلیل که استصحاب باشد اخصّ از مدّعی است.

نکته: شیخ در اینجا نیز در صدد اشکال به اجرای استصحاب در مسأله مورد بحث است و آن را تخریب می‌کند.

* مراد از (و حاصل الفرق بینهما: انّ عدم الشیء فی جمیع آنات الصلاة ...) چیست؟

اشاره شیخ به تفاوت میان مانعیّت و قاطعیّت است و لذا می‌فرماید:

۱- مانع عبارتست از: آن چیزی که وجودش مانع از صحت عمل و عدمش بما هو هو و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۴۹۹

فی نفسه شرط صحت عمل و یا نماز است.

یعنی یکی از شرائط صحت نماز، نبود فلان شیء است در تمام آنات نماز از آغاز تا پایان، به نحوی که اگر در یک آن و یک لحظه این امر در طول نماز تحقق یابد، شرط صحت نماز منتفی شده و با انتفاء شرط، مشروط نیز منتفی می‌شود.

در نتیجه: آن مرکبی که مطلوب مولی بوده محقق نمی‌شود، و لو ما یقین به صحت اجزاء سابقه داشته باشیم، زیرا صحت اجزاء سابقه به تنهائی و بدون انضمام به باقی مانده از اجزاء فاقد ارزش بوده و سودی ندارد. و حال‌آنکه فرض اینست که: انضمام بقیه اجزاء به اجزاء سابقه هم ممکن نیست.

حاصل این که: چه به صحت اجزاء سابقه یقین داشته باشیم و چه با استصحاب صحت آن را درست کنیم، سودی نداشته و دلالتی بر صحت اجزاء باقی مانده ندارد.

* سرّ مطلب چیست؟

اینست که: میان صحت اجزاء سابقه و عدم مانعیّت آن امر مشکوک ملازمه‌ای وجود ندارد تا با استصحاب سابق، این لازم مترتب شود.

پس: در این بخش از شک در مانعیّت زیادی عمدی، استصحاب جاری نمی‌شود.

۲- قاطع عبارتست از: اموری که عدمشان بما هو هو و فی نفسه در صحت عمل (مثلا نماز) معتبر نیست و شرطیّت ندارد.

بله عدم این امور از این جهت معتبر است که در نماز از دیدگاه شارع یک هیئت اتصالیه‌ای معتبر است، و وجود این امر موجب انفصال و گسسته شدن آن هیئت می‌شود.

در نتیجه: عدمش معتبر است تا این که هیئت اتصالیّه مطلوبه حفظ شود.

* حاصل و نتیجه مطلب اخیر چیست؟

اینست که: اگرچه در شک در مانعیّت استصحاب مفید فایده نبود و رفع نگرانی نمی‌کرد و لکن در شک در قاطعیت می‌توان بقاء هیئت اتصالیّه مطلوبه را استصحاب نمود و حکم به صحت نماز و عدم لزوم استیناف کرد. چرا که در اینجا ارکان استصحاب تام است.

پس: تا به اینجا جناب شیخ استصحاب بقاء قابلیت و هیئت اتّصالیّه را پذیرفت.

* مراد از (و ربّما یردّ استصحاب الصّحة، بانّه: ان ارید صحّة الاجزاء الماتی ...) چیست؟

اشاره به عیب و ایرادی است که صاحب فصول به استصحاب صحت گرفته است.

صاحب فصول می‌فرماید: مراد شما از این استصحاب الصّحة چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۰۰

اگر مرادتان اینست که: پس از تحقّق این زیادی عمدی هم که محتمل المانعیّة است باز صحت اجزاء سابقه باقی است، به شما می‌گوئیم، این درست است و لکن مفید فایده نیست چرا که هدف اصلی اثبات برائت ذمّه با این عمل است.

امّا: در عملی که یک مجموعه از اجزاء است با صحت برخی از اجزاء برائت ذمّه حاصل نمی‌شود بلکه با انجام صحیح تمام عمل، اشتغال ذمّه به برائت ذمه جاری می‌شود. پس آنچه واقع شد، قصد نشده بود.

و اگر مرادتان اینست که با این استصحاب نتیجه بگیرید که آن زیادی عمدی مانعیّت ندارد به شما می‌گوئیم: چنین استصحابی اصل مثبت است و فاقد حجیّت می‌باشد، زیرا: عدم المانعیّة یک اثر و لازم عقلی است.

و اگر مرادتان اینست که: با این استصحاب ثابت کنید که اجزاء باقی مانده پس از این زیادی عمدی نیز صحیح‌اند، به شما می‌گوئیم:

صحت اجزاء لاحقه اثر عقلی است، چرا که عقل می‌گوید اگر مانعی پیش نیامده و اگر اجزاء سابقه صحیح واقع شده‌اند، پس اجزاء لاحقه هم لوجود المقتضی و فقد المانع باید صحیح باشند.

و لذا اصل مثبت حجت نیست.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۰۱

متن و فیه نظر یظهر ممّا ذکرنا، و حاصله:

أنّ الشکّ إن کان فی مانعیّة شیء و شرطیّة عدمه للصلاة[۲۷۹]، فصحّة الأجزاء السابقة لا تستلزم عدمها ظاهرا و لا واقعا، حتّی یکون الاستصحاب بالنسبة إلیها من الاصول المثبتة.

و إن کان فی قاطعیّة الشیء و رفعه للاتّصال و الاستمرار الموجود للعبادة فی نظر الشارع، فاستصحاب بقاء الاتّصال کاف؛ إذ لا یقصد فی المقام سوی بقاء تلک الاتّصالیّة، و الشکّ إنّما هو فیه، لا فی ثبوت شرط أو مانع آخر حتّی یقصد بالاستصحاب دفعه، و لا فی صحّة بقیّة الأجزاء من غیر جهة زوال الهیئة الاتّصالیّة بینها و بین الأجزاء السابقة، و المفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب.

هذا، و لکن یمکن الخدشة فیما اخترناه من الاستصحاب: بأنّ المراد بالاتّصال و الهیئة الاتصالیّة إن کان ما بین الأجزاء السابقة بعضها

مع بعض، فهو باق لا ينفع. و إن كان ما بينها و بين ما لحقها من الأجزاء الآتية، فالشكّ فى وجودها لا بقائها.

و أمّا أصالة بقاء الأجزاء السابقة على قابليّة إلحاق الباقى بها، فلا يبعد كونها من الاصول المثبتة.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ[۲۸۰] استصحاب الهيئة الاتصاليّة من الاستصحابات العرفيّة الغير المبتيّة[۲۸۱] على التدقيق، نظير استصحاب الكرّيّة فى الماء المسبوق بالكرّيّة. و يقال فى بقاء الأجزاء السابقة على قابليّة الاتّصال: إنّه لمّا كان المقصود لأصلّى من القطع و عدمه هو لزوم استئناف الأجزاء السابقة و عدمه، و كان الحكم بقابليّتها لإلحاق الباقى بها فى قوّة الحكم بعدم وجوب استئنافها، خرج من الاصول المثبتة التى ذكر فى محلّه عدم

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۵۰۲

الاعتداد بها فى الإثبات، فافهم.

و بما ذكرنا يظهر سرّ ما أشرنا إليه فى المسألة السابقة: من عدم الجدوى فى استصحاب الصحّة لإثبات صحّة العبادة المنسىّ فيها بعض الأجزاء عند الشك فى جزئيّة المنسى حال النسيان[۲۸۲].

*** ترجمه

(مناقشه شيخ در مطلب صاحب فصول)

در اين نظر صاحب فصول اشكالى است كه از مطالبى كه ما گفتيم آشكار مى‌شود و حاصل آن مطلب اينست كه:

اگرچه شك، در مانعيّت يك شى‌ء يا شرطيّت عدم آن شى‌ء است براى هيئت اتصاليّه، و لكن صحت اجزاء سابقه، مستلزم عدم مانعيّت آن پيشامد نيست نه ظاهرا و نه واقعا (نه تعبدا ملازمه‌اى وجود دارد و نه حقيقة) تا اين كه استصحاب نسبت به آن از اصول مثبته باشد.

و اگر شك در قاطعيّت يك شى‌ء و رافعيت آن نسبت به اتّصال و استمرار موجود در عبادت از نظر شارع، باشد، استصحاب بقاء اتصال كافى است.

زيرا در اين مقام چيزى جز بقاء آن هيئت اتّصاليّه قصد نمى‌شود و شك تنها در همان هيئت اتصاليّه است و نه در ثبوت يك شرط يا يك مانع ديگر تا اينكه به واسطه استصحاب دفع شود و نه در صحت بقيّه اجزاء است و نه از جهت زوال هيئت اتصاليه ميان اجزاء لاحقه و اجزاء سابقه، بلكه مفروض احراز عدم زوال اجزاء سابقه است به واسطه استصحاب.

(اشكال در استصحاب هيئت اتصاليّه عند الشك فى القاطعية)

و لكن خدشه در استصحابى كه ما اختيار كرده‌ايم (كه نامش استصحاب الهيئة الاتصاليّة عند الشك فى القاطعية است) ممكن است به اينكه:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۵۰۳

اگر مراد از اتصال و هيئت اتصاليّه، هيئت اتصالىّ ما بين برخى از اجزاء سابقه با بعض ديگر باشد، كه (اين هيئت) باقى است و (لكن) سودى ندارد (و رفع نگرانى نمى‌كند).

و اگر مرادتان از اين اتصال، هيئت اتّصاليّه ميان اجزاء سابقه و اجزاء لاحقه به آنها (كه همان هيئت اتصاليّه سرتاسرى عمل است)، باشد، كه شك در حدوث و وجود آن است و نه در بقايش (چرا كه قبلا عمل محقّق نشده بود تا كه هيئت سرتاسرى آن محقق شود، و لكن شك ما در اينست كه اكنون كه اين عمل را تمام كرده‌ايم آيا هيئت اتصاليه سرتاسرى محقق مى‌شود يا نه؟) و لذا استصحابى در كار نيست.

و امّا اصالت بقاء اجزاء سابقه بنا بر قابلیت الحاق باقی اجزاء به آن بعید نیست که از اصول مثبته باشند.

(پس: استصحابی را که در تثبیت آن تلاش کردیم متزلزل شد.)

(دفع اشکال از استصحاب هیئت اتصالیّه سرتاسری)

شیخ در ادامه می‌فرماید: (استصحابی را که در اثبات آن کوشیدیم متزلزل شد)، مگر این که گفته شود: استصحاب هیئت اتّصالیّه از استصحابات عرفیه‌ای است که بر مبنای دقت نظر عمیق نیست. مثل استصحاب کریت آبی که مسبوق به کریّت است.

و در بقاء اجزاء سابقه و قابلیّت اتصال آنها گفته می‌شود که: وقتی مراد اصلی از قطع (قاطع) و عدم آن، همان لزوم اعاده اجزاء سابقه و عدم اعاده آن باشد، و وقتی حکم به قابلیّت آن اجزاء برای الحاق بقیّه اجزاء به آن به منزله حکم به عدم وجوب اعاده آنها باشد، خارج می‌شود از اصول مثبته‌ای که عدم اعتماد به آنها در اثبات آثار غیر شرعیّه در محلّ خودش ذکر شده است.

پس: بفهم.

***

تشریح المسائل

* مراد از (و فیه نظر یظهر ممّا ذکرنا ... الخ) چیست؟

اشکال شیخ به ردیّه صاحب فصول است به استصحاب الصّحهٔ، و لذا می‌فرماید ما این ردیّه را قبول نداریم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۰۴

* سرّ مطلب چیست؟

اینست که: شک ما در این زیادی عمدی از دو حال خارج نیست:

۱- یا شک ما در مانعیّت آن شیء زائد و یا به عبارت دیگر در شرطیّت عدم آن است که در این صورت که صحت اجزاء سابقه رافع این شک نمی‌باشد و به درد اثبات عدم مانعیّت نمی‌خورد.

چرا که هیچ ملازمه‌ای بین صحت این اجزاء و عدم مانعیّت این شیء مشکوک وجود ندارد.

۲- و یا این که شک ما در قاطعیت آن شیء زائد است که آیا با تحقق آن هیئت اتصالیّه صلاهٔ به هم زده شد یا نه؟

در اینجا: استصحاب می‌کنیم بقاء آن هیئت اتصالیه را و این برای ما کافی است چرا که اثر شرعی دارد و آن صحت عمل و عدم لزوم اعاده آن است.

بنابراین:

۱- شک ما در شرطیّت و یا مانعیّت امری نیست تا شما اشکال کنید که در اینجا استصحاب کردن و رفع المانع اثر عقلی است.

۲- شک ما در صحت باقی‌مانده اجزاء نیز تنها از ناحیه رفع هیئت اتصالیّه است و نگرانی دیگری نداریم که آن‌هم به واسطه استصحاب ثابت می‌شود که هیئت اتصالیه به قوت خود باقی است و مرتفع نشده.

به هر صورت:

در شک در مانعیّت استصحاب جاری نمی‌شود تا گفته شود مثبت است یا نه.

در شک در قاطعیّت هم اگر استصحاب جاری کنیم، اصل مثبت است.

* پس مراد از (و لکن یمکن الخدشهٔ فیما اخترناه من الاستصحاب ...) چیست؟

اینست که: شیخ (ره) برخلاف آنچه که تا به اینجا استصحاب را در شک در قاطعیت پذیرفت، در اینجا مدّعی است که این

استصحاب هم دچار اشکال است. و لذا می‌فرماید: اگر بخواهیم در باب شک در قاطعیّت استصحاب جاری کنیم مستصحب ما از دو حال خارج نیست:

۱- یا مستصحب ما هیئت اتصالیّه است.

۲- یا مستصحب ما قابلیّت اجزاء سابقه برای انضمام است.

حال:

۱- اگر مستصحب از نوع اول یعنی هیئت اتصالیه است، مرادتان از این هیئت اتصالیه چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۰۵

اگر مرادتان اینست که پس از این زیادی عمدی نیز آن هیئت اتصالیه‌ای که ما بین اجزاء سابقه وجود داشت محفوظ است، به شما می‌گوئیم: بله این درست است و لکن محفوظ بود هیئت اتصالیه در اجزاء سابقه به تنهائی مفید و مؤثر نیست و اگر مرادتان بقاء هیئت اتصالیه شرعیّه میان اجزاء سابقه بر این زیادی عمدی با اجزاء لاحقه است به شما می‌گوئیم: اصل وجود چنین هیئتی مشکوک است و نه این که وجودش محرز و مسلّم باشد و ما در بقاء آن شک داشته باشیم.

حاصل مطلب این که: استصحاب دارای دو رکن است، که در فرض اوّل رکن دوم آن یعنی شک لاحق وجود ندارد و در فرض دوم رکن اوّل آن یعنی یقین سابق وجود ندارد.

۲- و اگر مستصحب شما از نوع دوم یعنی قابلیت اجزاء سابقه برای انضمام است اشکالش اینست که: اصل مثبت است.

زیرا: اثر استصحاب قابلیّت اجزاء سابقه برای الحاق باقی مانده اینست که:

پس: این زیادی مانعیت ندارد و عدم مانعیّت امری است عقلی. و اصل مثبت حجّت نیست کما سیأتی فی باب الاستصحاب.

* پس مراد از (اللهمّ الّا ان یقال: انّ استصحاب الهیئة الاتصالیّة ...) چیست؟

احیای مجدّد استصحاب بقاء قابلیت توسّط شیخ و پاسخ به اشکال خودش می‌باشد و لذا می‌فرماید: هر اصل مثبتی، باطل نیست بلکه اصل مثبتی باطل است که فاقد هرگونه اثر شرعی است و یا اگر هم اثر شرعی دارد اثر شرعی مع‌الواسطه جلیّه است امّا اگر اصل مثبتی دارای اثر شرعی مع‌الواسطه خفیّه باشد، عرف با اندک تسامحی از آن می‌گذرد و نادیده می‌انگارد، کانّ اثر شرعی، مستقیما بر این امر مترتب شده و واسطه ندارد، و چنین اصل مثبتی حجّت است.

ما نحن فیه نیز از همین قبیل است، زیرا: اگرچه عدم قاطعیّت بر اصالهٔ بقاء القابلیهٔ بار می‌شود و عدم لزوم استیناف بر عدم قاطعیت بار می‌گردد و لکن چون هدف اصلی از قاطع بودن و قاطع نبودن، لزوم و عدم لزوم استیناف است. گویا این واسطه که عدم قاطعیّت باشد، اهمیتی ندارد و لذا عرف مستقیما به سراغ صحت عمل و عدم وجوب استیناف می‌رود.

پس استصحاب بقاء قابلیت مسامحهٔ در اینجا قابل اجراست.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۰۶

متن و قد یتمسّک لإثبات صحّهٔ العبادهٔ عند الشک فی طروّ المانع بقوله تعالی: وَ لا تُبْطِلُوا أَعْمالَکُمْ[۲۸۳]؛ فإنّ حرمهٔ الإبطال إیجاب للمضیّ فیها، و هو مستلزم لصحّتها و لو بالإجمال المرکّب، أو عدم القول بالتفکیک بینهما فی غیر الصوم و الحجّ.

و قد استدلّ بهذه الآیهٔ غیر واحد تبعا للشیخ قدّس سرّه[۲۸۴].

و هو لا یخلو عن نظر یتوقّف علی بیان ما یحتمله الآیهٔ الشریفهٔ من المعانی، فنقول:

إنّ حقیقهٔ الإبطال- بمقتضی وضع باب الإفعال- إحداث البطلان فی العمل الصحیح و جعله باطلا، نظیر قولک: أقمت زیدا أو أجلسته أو أغنیته.

و الآیة بهذا المعنی راجعة إلی النهی عن جعل العمل لغوا لا یترتّب علیه أثر کالمعدوم بعد أن لم یکن کذلک، فالإبطال هنا نظیر الإبطال فی قوله تعالی: لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِکُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذی[۲۸۵]، بناء علی أنّ النهی عن تعقیبها بهما؛ بشهادة قوله تعالی: [۲۸۶].

الثانی: أن یراد به إیجاد العمل علی وجه باطل، من قبیل قوله: «ضیّق فم الرکیة»، یعنی أحدثه ضیّقا، لا أحدث فیه الضیق بعد السعة.

و الآیة بهذا المعنی نهی عن إتیان الإعمال مقارنة للوجوه المانعة عن صحّتها، أو فاقدة للامور المقتضیة للصحّة.

و النهی علی هذین الوجهین ظاهره الإرشاد؛ إذ لا یترتّب علی إحداث البطلان فی العمل و إیجاده باطلا عدا فوت مصلحة العمل الصحیح.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۰۷

ترجمه

(استدلال بر صحت عمل پس از زیادت عمدی به واسطه لا تبطلوا اعمالکم)

و گاهی برای اثبات صحت عبادت به هنگام شک در اثر پیش آمدن یک مانع تمسّک می‌شود به این سخن خدای تعالی که می‌فرماید: لا تُبْطِلُوا أَعْمالَکُمْ.

زیرا حرمت (و نهی از) ابطال، موجب امر به مضیّ و وجوب ادامه عمل است، و وجوب مضیّ (به دلالت التزامیّة، چه لفظیه و چه عقلیه)، مستلزم صحت عمل است و لو به وسیله اجماع مرکب (و حکم به وجوب مضیّ و صحت عمل هر دو)، و یا به برکت عدم قول به فصل میان این دو مسئله (یعنی وجوب المعنی و صحت عمل). در غیر روزه و حج (که برفرض فساد عمل، باز هم ادامه عمل و اتمام آن لازم است).

و فقهای بسیاری به پیروی از شیخ طوسی (ره)، به این آیه شریفه استدلال کرده‌اند.

(مناقشه شیخ در استدلال فوق)

شیخ می‌فرماید: این استدلال مبتلا به اشکالی است (که بیان آن) متوقف بر بیان معانی مختلفه‌ای است (که برای کلمه ابطال) ذکر شده است، و لذا می‌گوئیم:

(معانی حرمت ابطال عمل):

حقیقت ابطال، به مقتضای وضع باب افعال، ایجاد بطلان در عمل صحیح و باطل گردانیدن آن است مثل این سخن شما (که فی المثل بگوئید)، اقمت زیدا (قیام را در زید ایجاد کردم پس از این که نشسته بود) و یا اجلسته (صفت جلوس را در او ایجاد کردم و ...) و یا اغنیته (بی‌نیازی را در او ایجاد کردم ...).

(معنای اول:)

و آیه شریفه لا تُبْطِلُوا أَعْمالَکُمْ. براساس معنای مذکور، برمی‌گردد به نهی از فاسد قرار دادن عمل به نحوی که هیچ اثری برآن مترتّب نشود. همچون معدوم که از اوّل وجود نداشته.

پس کلمه ابطال در اینجا مثل کلمه ابطال در این سخن خدای تعالی است که می‌فرماید:

باطل نکنید صدقاتتان را (پس از آنکه به طور صحیح و با قصد قربت انجام دادید) با منت‌گذاری و اذیت کردن بنابراین که نهی از

ابطال شده است به واسطه این دو عمل به شهادت و گواهی این سخن خدای تعالی که می‌فرماید: و در پی انفاق منّتی نگذارده و آزاری نکنند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۰۸

(معنای دوّم):

معنای دوّم اینست که: اراده شود از ابطال، ایجاد و (شروع) عمل بر وجهی (فاسد) و باطل (به واسطه فقدان شرطی از شرائط صحت و یا وجود مانعی از موانع)، از قبیل این سخن که می گوید: دهانه چاه را از ابتدا کوچک بگیر (نه این که باز و فراخ بکنی و) و سپس با ابزار دیگر آن را تنگ کنی.

و آیه شریفه به این معنای دوم، نهی است از انجام اعمال درحالی‌که همراه است با موانعی که مانع از صحت آن‌اند یا فاقد شروطی هستند که مقتضای صحت آن‌اند.

و ظاهر نهی در آیه شریفه بنا بر هر دو معنا، ارشادی است و بر احداث و ایجاد بطلان در عمل هیچ اثری مترتب نمی‌شود مگر فوت مصلحت یک عمل صحیح.

و لذا طبق هر دو معنا آیه شریفه از محل بحث خارج است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۰۹

متن الثالث: أن یراد من إبطال العمل قطعه و رفع الید عنه، کقطع الصلاهٔ و الصوم و الحجّ. و قد اشتهر التمسّک لحرمهٔ قطع العمل بها.

و یمکن إرجاع هـذا إلی المعنی الأوّل، بأن یراد من الأعمال ما یعمّ الجزء المتقدّم من العمل؛ لأنّه أیضا عمل لغهٔ، و قد وجد علی وجه قابل لترتّب الأثر[۲۸۷] و صیرورته جزاء فعلیّا للمرکّب، فلا یجوز جعله باطلا ساقطا عن قابلیّهٔ کونه جزاء فعلیّا.

فجعل هذا المعنی مغایرا للأوّل مبنیّ علی کون المراد من العمل مجموع المرکّب الذی الإبطال فی أثنائه.

و کیف کان: فالمعنی الأوّل أظهر؛ لکونه المعنی الحقیقیّ، و لموافقته لمعنی الإبطال فی الآیهٔ الاخری المتقدّمهٔ[۲۸۸]، و مناسبهٔ لما قبله من قوله تعالی: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ لا تُبْطِلُوا أَعْمالَکُمْ[۲۸۹]؛ فإنّ تعقیب إطاعهٔ اللّه و إطاعهٔ الرسول بالنهی عن الإبطال یناسب الإحباط، لا إتیان العمل علی الوجه الباطل؛ لأنّها مخالفهٔ للّه و للرسول.

هذا کلّه، مع ظهور الآیهٔ فی حرمهٔ إبطال الجمیع، فیناسب الإحباط بمثل الکفر، لا إبطال شیء من الأعمال الذی هو المطلوب.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۱۰

ترجمه

(معنای سوم):

این که: مراد از ابطال عمل، قطع آن در اثنائش و رفع ید از آن باشد، مثل قطع نماز، روزه و حج (که استدلال به آیه لا تبطلوا در ما نحن فیه بنابراین معنا صورت گرفته است)، چنان که تمسّک به این آیه جهت حرمت قطع عمل (چه فرائض و چه برخی نوافل)، شهرت یافته است.

و ارجاع این معنای اطلاقی سوّم به معنای اوّل (و دوّم) ممکن است، به این که اراده شود از عمل، مطلق‌العملی که شامل جزء متقدم است، چرا که جزء متقدّم نیز لغهٔ عمل است و گاهی نیز به نحوی یافت می‌شود که قابل ترتّب اثر است و جزئی فعلی برای مرکب و مأمور به می‌شود.

فلذا جایز نیست که آن را باطل و ساقط از این که قابل برای جزء فعلی باشد قرار دهیم.

پس مغایر قرار دادن این معنای سوم با معنای اوّل مبنی بر اینست که مراد از عمل مجموعه‌های مرکبی است که ابطال در اثناء آن واقع شده است (یعنی کل العمل).

(اظهریّت معنای اوّل)

به‌هرحال: معنای اوّل به خاطر این که معنای حقیقی (کلمه ابطال است) و به خاطر موافقتش با معنای ابطال در آیه دیگری که گذشت و به دلیل مناسبتش با این سخن خدای تعالی که فرمود: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ لا تُبْطِلُوا أَعْمالَکُمْ، اظهر و روشن‌تر از معانی دیگر است.

زیرا ادامه کسب اطاعت خدا و رسولش به سبب نهی از ابطال مناسب با حبط عمل است و نه انجام عمل (از ابتدا) بر وجه باطل و فاسد، چرا که (فاسد کردن عمل از ابتدا اصلا) مخالفت با خدا و رسول است.[۲۹۰]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۹ ؛ ص۵۱۰

این مطالب، در صورت ظهور آیه شریفه در ابطال کلّ عمل است (و نه بعض العمل) که در نتیجه احباط، مناسب با معنای کفر است، نه این که مراد بعض العمل باشد (بدین معنا که آن مقدار از عمل را که انجام دادید) ابطال نکنید که همین مطلب مورد نظر است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۱۱

متن و یشهد لما ذکرنا- مضافا إلی ما ذکرنا-: ما ورد من تفسیر الآیة بالمعنی الأوّل، فعن الأمالی و ثواب الأعمال، عن الباقر علیه السّلام، قال: «قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: من قال: سبحان اللّه، غرس اللّه له بها شجرة فی الجنّة، و من قال: الحمد للّه، غرس اللّه له بها شجرة فی الجنّة، و من قال: لا إله إلّا اللّه، غرس اللّه له بها شجرة فی الجنّة.

فقال له رجل من قریش: إنّ شجرتنا فی الجنّة لکثیر، قال صلّی اللّه علیه و آله: نعم، و لکن إیّاکم أن ترسلوا إلیها نارا فتحرقوها: إنّ اللّه عزّ و جلّ یقول: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ لا تُبْطِلُوا أَعْمالَکُمْ[۲۹۱].

هذا إن قلنا بالإحباط مطلقا أو بالنسبة إلی بعض المعاصی. و إن لم نقل به و طرحنا الخبر- لعدم اعتبار مثله فی مثل المسألة- کان المراد فی الآیة الإبطال بالکفر؛ لأنّ الإحباط به اتّفاقیّ. و ببالی أنّی وجدت أو سمعت ورود الروایة[۲۹۲] فی تفسیر الآیة: وَ لا تُبْطِلُوا أَعْمالَکُمْ بالشرک.

هذا کلّه، مع أنّ إرادة المعنی الثالث الذی یمکن الاستدلال به موجب لتخصیص الأکثر؛ فإنّ ما یحرم قطعه من الأعمال بالنسبة إلی ما لا یحرم فی غایة القلّة.

فإذا ثبت ترجیح المعنی الأوّل، فإن کان بالأعمال ما یعم بعض العمل المتقدّم، کان دلیلا- أیضا- علی حرمة القطع فی الأثناء، إلّا أنّه لا ینفع فیما نحن فیه؛ لأنّ المدّعی فیما نحن فیه هو انقطاع العمل بسبب الزیادة الواقعة فیه، کانقطاعه بالحدث الواقع فیه لا عن اختیار، فرفع الید عنه بعد ذلک لا یعلم کونه قطعا له و إبطالا، و لا معنی لقطع المنقطع و إبطال الباطل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۱۲

ترجمه

(آوردن گواه بر دلالت آیه بر معنای اول)

ثانیا: علاوه برآن آنچه ما گفتیم روایاتی هم که در تفسیر آیه شریفه با معنای اوّل وارد شده، گواه بر مطالب ماست، فی المثل از کتاب امالی و ثواب الاعمال به نقل از امام باقر علیه السّلام آمده است که رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله فرمودند:

– کسی که بگوید: سبحان اللّه، خدای تعالی به خاطر آن یک اصل درخت در بهشت برای او غرس می کند.

– و کسی که بگوید: الحمد للّه، خدای تعالی به خاطر حمد او یک اصل درخت در بهشت برای او غرس می کند.

– و کسی که بگوید لا اله الّا اللّه، خدای تعالی به خاطر آن یک اصل درخت در بهشت برای او غرس می کند.

پس مردی از قریش به ایشان عرض کرد آیا درختان ما در بهشت فراوانند؟

پیامبر صلّی اللّه علیه و آله فرمودند: بله و لکن بر حذر باشید از این که آتشی به سوی این درختان بفرستید که آنها را آتش بزنند.

خدای عزّ و جلّ می‌فرماید: ای اهل ایمان از خدا و رسولش اطاعت کنید (و پس از کسب اطاعت) اعمالتان را باطل نکنید. (نتیجه این که رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله برای اثبات معنای اوّل در فراز آخر کلامش به آیه لا تبطلوا استشهاد فرموده: بدین معنا که اعمال صحیحتان را پس از انجام باطل نکنید).

سپس مرحوم شیخ می‌فرماید: این (که ما آیه وَ لا تُبْطِلُوا را بر معنای اوّلی یعنی احداث البطلان فی العمل الصحیح حمل نمودیم و شواهدی نیز برآن اقامه کردیم)، در صورتیست که یا مطلقا قائل به احباط شویم (یعنی بگوئیم هر معصیتی که از ما سر بزند موجب نابود شدن اطاعت پیشین می‌شود) و یا نسبت به برخی از معاصی قائل به احباط شویم.

و اگر قائل به احباط نشده (بلکه مجازاتی شویم) و حدیث مذکور از امام باقر علیه السّلام را به خاطر این که در مثل این مسئله حجّت نیست طرح کنیم، (باید بگوئیم:) مراد از آیه شریفه خصوص ابطال العمل به وسیله شرک و کفر است. چرا که احباط عمل بدین‌وسیله اتّفاقی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۱۳

و به نظرم در کتابی دیده و یا از بزرگان شنیده‌ام که در تفسیر آیه فوق روایتی وارد شده مبنی بر این که: و لا تبطلوا اعمالکم بالشّرك.

ثالثا: تمام این مطالب (که آیه شریفه ظهور در معنای اوّل دارد و به درد استدلال در ما نحن فیه نمی‌خورد و شاهدی آوردیم که آیه شریفه به معنای لا تقطعوا نیست)، در صورت اراده معنای سوّم (یعنی لا تقطعوا) است که استدلال (به آیه لا تُبْطِلُوا* براساس آن در محلّ بحث ما ممکن است و لکن موجب تخصیص اکثر است، زیرا آنچه از اعمال که قطعش حرام است (مثل نماز، روزه، حج و ...) نسبت به آنچه قطعش حرام نیست مثل (هزاران عمل دیگر) در نهایت قلّة و کمی است.

پس: وقتی رجحان اوّل ثابت شد (که اعمال صحیح گذشته را تباه نکنید): اگر مراد از اعمال، معنای عامی باشد که شامل بعض العمل نیز می‌شود، (معنای سوم) باز هم آیه شریفه دلیل خواهد بود بر حرمت قطع عمل در اثناء آن (که محل بحث ماست) و لکن (این آیه) به درد ما نحن فیه نمی‌خورد، زیرا مربوط به کسانی است که زمام امور در دستشان است و قادر بر ابطال یا عدم ابطال عمل هستند، (و حال‌آنکه در ما نحن فیه اختیار ابطال در دست مصلّی نیست)، زیرا مدّعی در اینجا (ما نحن فیه) که همان انقطاع عمل است به سبب زیادت واقع شده در آن، مثل انقطاع غیر اختیاری آن است به سبب حدث واقع شده در آن.

پس: معلوم نیست که رفع الید و دست برداشتن از عمل پس از آنی که زیادی عمدی در آن رخ داده، قطع برای عمل و ابطال آن باشد، چرا که قطع و منقطع و ابطال الباطل معنا ندارد.

***

تشریح المسائل

* در چه صوری از زیادت عمدی در عمل و یا مأمور به فقها طرفدار صحت عبادت بودند؟

- صورت دوّم و سوم که مکلّف قصد مجموع و یا اراده بدل می‌کرد و به عبارت دیگر:

- صورت دوم آنجایی بود که اراده مکلّف از زیاد کردن یک جزء این بود که زاید و مزید علیه یک مجموعه باشد.

- صورت سوم آن جائی بود که مکلّف جزء زائد را به قصد بدلیّت از مزید علیه می‌آورد.

* دلیل فقها بر صحت عبادت در این دو صورت چه بود؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۱۴

۱- دلیل خود شیخ انصاری (ره)، اصالهٔ البراءهٔ بود.

۲- دلیل برخی از فقها هم استصحاب بود.

* پس مراد از (یتمسّک لاثبات صحّهٔ العبادهٔ عند الشک فی طرّ و المانع ...) چیست؟

اینست که: جماعتی به پیروی از شیخ الطائفه، شیخ طوسی برای اثبات صحت عبادت در این صور به آیه شریفه لا تُبْطِلُوا أَعْمالَكُمْ تمسّک کرده‌اند.

* استدلالشان به چه کیفیّتی است؟

می‌گویند:

۱- آیه شریفه به دلالت مطابقیّه، دلالت بر حرمت ابطال عمل دارد، چرا که صیغه لا تفعل ظهور در حرمت دارد.

۲- در ملازمات عقلیّه ثابت شده، همان‌طور که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ است، همین‌طور هم نهی از شیء مستلزم امر به ضدّ است.

۳- با توجه به بند فوق نهی از ابطال عمل مستلزم امر به مضی و ادامه عمل است.

پس: انجام مضی و ادامه عمل بر ما واجب است.

سپس از راه وجوب مضی اثبات می‌کنند صحت عمل را با یکی از طرق ذیل:

* مراد از (فانّ حرمهٔ الابطال للمضیّ فیها و هو مستلزم لصحّتها ...) چیست؟

اولین راهی است که حضرات برای صحت عمل مزبور از وجوب مضیّ استفاده می‌کنند و می‌گویند:

چون میان وجوب مضیّ و صحّت عمل، به دلالت التزامیّه لفظیّه، لزوم بیّن بالمعنی الاخص وجود دارد، ما از تصوّر وجوب مضیّ، به تصوّر صحت عمل می‌رسیم.

* اگر کسی دلالت التزامیّه را نپذیرد چه؟

از دلالت التزامیّه عقلیه استفاده کرده می‌گویند.

عقل می‌گوید: لازمه وجوب مضیّ، صحت عمل است و الّا لازم می‌آید که وجوب مضیّ لغو باشد.

* مراد از (و لو بالاجماع) چیست؟

اینست که: صحت عمل مزبور را به توسط اجماع مرکب اثبات می‌کنند و لذا:

۱- برخی فتوی داده‌اند، به وجوب مضیّ و به صحت عمل چنان که برخی نیز نفی کرده‌اند هم وجوب مضیّ و هم صحت عمل را، پس کسی پیدا نمی‌شود که قائل به وجوب مضیّ باشد و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۱۵

لکن قائل به صحت نباشد.

و لذا: از آن جهت که به برکت آیه شریفه وجوب مضیّ ثابت شد، به برکت اجماع مرکب نیز ثابت می‌شود صحّت عمل.

* مراد از (او عدم القول بالتفکیک بینهما ...) چیست؟

اشاره به طریق چهارم و اثبات صحت عمل مزبور است به برکت عدم قول به فصل میان این دو مسئله.

* مراد از پاسخ مذکور چیست؟

اینست که: دو مسئله تکلیفی و وضعی در اینجا وجود دارد.

۱- وجوب المضی ۲- صحت عمل.

امّا کسی از فقها میان این دو مسئله قائل به تفصیل نشده است، بلکه برخی در هر دو مورد مثبت‌اند و برخی دیگر منکرند.

پس: چون وجوب مضی به برکت آیه ثابت شد، صحت عمل نیز به برکت عدم قول به فصل ثابت می‌شود.

* پس مراد از (فی غیر الصّوم و الحجّ) چیست؟

اینست که: در خصوص باب حج و صوم دلیل خاص وجود دارد که به فرض فساد عمل، باز هم ادامه دادن و اتمام آن لازم است.

* آیا به نظر شما میان وجوب مضیّ و صحّت عمل ملازمه‌ای هست؟

خیر، و لکن در سایر ابواب که دلیل خاصّی وجود ندارد روی قواعد این ملازمه ثابت می‌شود.

* مراد از (و هو لا یخلو عن نظر یتوقّف علی بیان ما یحتمله الآیهٔ الشریفهٔ من المعانی) چیست؟

اینست که: به نظر شیخ استدلال مذکور مبتلای به اشکال است، منتهی قبل از بیان اشکال باید با معانی مختلفه کلمه ابطال که در آیه لا تُبْطِلُوا* آمده آشنا شد، پس از بررسی و اختیار معنای صحیح، اشکال استدلال فوق را مطرح و پاسخ دهیم.

* مراد از (انّ حقیقهٔ الابطال- بمقتضی وضع باب الافعال- احداث البطلان ...) چیست؟

اشاره شیخ به اولین معنائی است که از کلمه ابطال شده است و لذا می‌فرماید:

ابطال به معنای احداث البطلان فی العمل الصحیح است. و لذا معنای آیه شریفه این می‌شود که: ای اهل ایمان اعمالی را که به طور صحیح، و همراه با تمام اجزاء و شرائط انجام داده‌اید و مصلحت ملزمه بر این اعمال مترتب است، بعدا ابطال نکنید و کاری نکنید که اعمال گذشته شما

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۱۶

در اثر کفر ورزیدن و یا شرک ورزیدن و یا عجب ... حبط و نابود و لغو و بی‌اثر شود.

* آیا باب افعال به معنای احداث صفتی در شیئی آمده است؟

بله، یکی از معانی حقیقیه باب افعال همین معناست.

* مراد از (اقمت زیدا او اجلسته او اغنیته) چیست؟

ذکر امثله و نمونه‌هائی است در تأیید معنای مذکور برای باب افعال، فی المثل:

۱- شما می‌گوئید: اقمت زیدا، یعنی قیام را در او احداث و ایجاد کردم بعد از این که نشسته بود.

۲- و یا می‌گوئید: اجلست زیدا، یعنی صفت جلوس و نشستن را احداث و ایجاد کردم در او پس از اینکه او ایستاده بود.

۳- و یا می‌گوئید: اغنیت زیدا، یعنی، غنا و بی‌نیازی را در او ایجاد کردم پس از اینکه محتاج و فقیر بود.

پس: ابطال به معنای ایجاد بطلان در عمل صحیح است، پس از اینکه صحیحا انجام گرفته است.

* مراد از (فالابطال هنا نظیر الابطال فی قوله تعالی ...) چیست؟

اینست که: کلمه ابطال در آیه مذکور نظیر ابطال در آیه صدقات است که فرموده: لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِکُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذی.

* آیه شریفه فوق چگونه تفسیر شده است؟

دو گونه تفسیر شده است:

۱- یک تفسیر اینست که: صدقاتی را که به طور صحیح و با قصد قربت انجام داده‌اید، پس از انجام با منّت‌گذاری و اذیّت کردن، باطل نکنید.

۲- یک تفسیر اینست که: در هنگام تصدّق بر فردی که تصدق می‌کنید منّت نگذارید و او را اذیت نکنید.

یعنی: از همان ابتدای عمل، عملتان را فاسد و باطل انجام ندهید.

* کدام یک از معانی فوق شاهد بر محلّ و مورد بحث ماست؟

معنا و تفسیر اوّل شاهد بر مسئله مورد بحث ماست مضافا بر این که در آیه شریفه ثُمَّ لا یُتْبِعُونَ ما أَنْفَقُوا مَنًّا وَ لا أذیً، قرینه وجود دارد بر این که مراد از آیه شریفه همان معنا و یا تفسیر اوّل است. اگرچه طبق تفسیر و یا معنای دوّم آیه صدقات با معانی بعدی انسب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۱۷

* حاصل بحث در اوّلین معنای کلمه ابطال چیست؟

طبق این احتمال و معنائی که شد، نهی مستنبط در لاـ تبطلوا، ارشادی است و از این ناحیه هیچ ثواب و عقابی مترتب نمی‌شود و ارشاد به حکم عقل است.

یعنی: عقل می‌گوید: شما که این همه زحمت کشیده و کاسب ثواب بسیار شده‌ای چرا بی‌جهت آن را از دست می‌دهی؟

طبق این معنا، آیه شریفه از محل بحث ما خارج است.

* مراد از (الثّانی: ان یراد به ایجاد العمل علی وجه باطل، من قبیل قوله ...) چیست؟

اشاره شیخ به دوّمین معنائی است که از کلمه ابطال شده است و لذا می‌فرماید: بنابراین تفسیر معنای کلمه ابطال اینست که: از آغاز انجام اعمالتان را باطلا و فاسدا شروع نکنید.

فاسد شروع کردن عمل یا به لحاظ اینست که عمل فاقد شرطی از شرائط صحت است، مثل نیّت در نماز، و یا طهارت در نماز ... و یا به خاطر همراه بودن با مانعی از موانع است. مثل:

نجاست لباس و بدن و یا غصبیّت مکان و یا استدبار القبله از همان ابتدا اثری بر این عمل مترتب نیست، نه این که اوّل صحیح بوده و بعدا فاسد شده.

* حاصل مطلب در دومین معنای کلمه ابطال چیست؟

طبق این معنا نیز نهی لا تبطلوا، ارشادی است یعنی ارشاد به حکم عقل است چرا که عقل در صدور حکم فوق مستقل است.

طبق این معنا نیز آیه شریفه از محلّ بحث خارج است. و مثل این آیه شریفه مثل آن ضرب المثل عربی است که می‌گویند: ضیّق فم الرّکیهٔ.

یعنی: دهانه چاه را از ابتدا کوچک و تنگ بگیرید نه اینکه اوّل حلقه چاه را وسیع و با قطر زیاد بگیری و سپس با ابزار دیگر آن را تنگ‌تر کنی.

* مراد از (الثالث: ان یراد من ابطال العمل قطعه و رفع الید عنه و ...) چیست؟

اشاره به معنای سوم است مبنی بر این که: مراد از ابطال عمل، قطع عمل در اثناء آن و رفع ید از آن باشد، یعنی: عملی مثل نماز، روزه، حج و ... را که به طور صحیح شروع کرده‌اید، در وسط عمل کاری نکنید که آن عمل فاسد شود.

فی المثل: مانعی از موانع یا قاطعی از قواطع را ایجاد نکنید که موجب ابطال عمل شود.

حاصل مطلب این که: حق ندارید عمل را در اثناء آن به هم بزنید.

نکته:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۱۸

۱- استدلال به آیه مذکور، در ما نحن فیه بنابراین احتمال و این معنا صورت گرفته.

۲- مشهور فقها نیز جهت حرمت قطع فریضه و برخی برای نوافل به همین آیه استناد نموده‌اند.

* مقدّمهٔ بفرمائید مراد از عمل در دو احتمال و یا دو معنای اول و دوّم و سوم کلّ عمل بود یا جزء عمل؟

مراد از عمل در دو احتمال اوّل و دوّم کلّ عمل بود و لکن در احتمال سوم بر جزء العمل نیز، عمل اطلاق می‌شود.

* با توجه به مقدّمه فوق مراد از (و یمکن ارجاع هذا، الی المعنی ... الی آخر) چیست؟

اینست که: ارجاع معنای اطلاقی سوّم به معنای اوّل و دوّم ممکن است و این اشاره دارد به این که در معنای چهارم بگوئیم: مراد از عمل، مطلق العمل است، اعم از کلّ صلاهٔ و یا بعض صلاهٔ و لذا می‌توان گفت: آیه شریفه می‌فرماید: نه کل عمل را ابطال کنید و نه بعض عمل را.

نکته: طبق این احتمال و یا معنا نیز آیه شریفه شامل ما نحن فیه می‌شود.

امّا از آنجا که: برخی از معانی و احتمالات شامل ما نحن فیه می‌شد و برخی نه، آیه شریفه به درد ما نحن فیه نمی‌خورد. پس:

اوّلا: اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال و لذا نیازی به اثبات احتمال اول و دوّم نیست.

* مراد از (و کیف کان: فالمعنی الاوّل اظهر ...) چیست؟

اینست که: مراد از ابطال در آیه شریفه همان معنای اوّل است.

* مراد از (لکونه المعنی الحقیقی، و لموافقیه لمعنی الابطال ...) چیست؟

اینست که:

ثانیا: قرائتی وجود دارد بر این که آیه شریفه ظهور در معنای اول دارد و نه معنای سوم و چهارم، و لذا از محل بحث خارج بوده و استدلال به آن ناتمام است.

این قرائن عبارتند از:

۱- اینکه معنای اوّل، معنای حقیقی لفظ ابطال است و به عبارت دیگر لفظ ابطال حمل بر معنای حقیقی می‌شود، چرا که یکی از معانی حقیقی باب افعال همین معنای اوّل است.

۲- موافقت این معنای ابطال با معنای ابطال در آیه صدقات.

۳- مؤیّد بودن صدر آیه شریفه بر همین معنای اوّل است، چرا که فرموده: أَطِیعُوا اللَّهَ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۱۹

وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ لا تُبْطِلُوا أَعْمالَکُمْ.

در اینجا: خدای تعالی ابتدا فرموده از خدا و رسول اطاعت کنید و سپس فرموده، لا تبطلوا.

یعنی: پس از کسب اطاعت، اعمالتان را با شرک و کفر و معصیت و ... حبط و نابود نکنید، نه این که از اوّل اعمالتان را فاسد انجام ندهید.

زیرا چنین کاری از اوّل مخالفت خدا و رسول است و اطاعت برآن صدق نمی‌کند و لذا: این هم می‌تواند قرینه‌ای باشد که مراد از ابطال معنای اول است.

* مراد از (هذا کلّه، مع ظهور الآیهٔ فی حرمهٔ ابطال الجمیع، فیناسب ...) چیست؟

اشاره به قرینه چهارم است و لذا می‌فرماید: آیه شریفه ظهور در ابطال کلّ عمل دارد، یعنی نمازتان را، روزه و یا حجّتان را و یا ... ابطال نکنید، نه این که مراد بعض العمل باشد، بدین معنا که بعضی از عمل را که انجام دادید ابطال نکنید که همین مطلب مورد

نظر است.

* مراد از (و یشهد لما ذکرنا- مضافا الی ما ذکرنا، ما ورد من تفسیر الآیهٔ بالمعنی الاوّل ...) چیست؟

اشاره به قرینه و یا دلیل پنجم است و لذا می‌فرماید:

روایاتی هم که در تفسیر آیه شریفه وارد شده است، معنای اوّل را تأیید می‌کند فی المثل در حدیثی که از امام باقر علیه السّلام نقل شده آمده است که رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله فرمودند:

۱- من قال سبحان اللّه، غرس اللّه له شجرهٔ فی الجنّهٔ.

۲- و من قال الحمد للّه، غرس اللّه له بها شجرهٔ فی الجنّهٔ.

۳- و من قال لا اله الّا اللّه، غرس اللّه له بها شجرهٔ فی الجنّهٔ

- فقال له رجل من قریش انّ شجرتنا فی الجنهٔ لکثیر؟!

- قال صلّی اللّه علیه و آله نعم و لکن ایاکم ان ترسلوا الیها نارا فتحرقوها، انّ اللّه عزّ و جلّ یقول یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ لا تُبْطِلُوا أَعْمالَکُمْ.

نتیجه این که: رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله برای اثبات معنای اوّل که در فراز آخر کلامش آورده است به این آیه شریفه استشهاد کرده و فرموده است:

اعمال صحیحتان را پس از انجام باطل نکنید. مثل چوب‌کبریتی که به خرمنی می‌زنید.

* مقدّمهٔ بفرمائید فرق احباط و مجازات چیست؟ و قائلین بر استحقاق ثواب و عقاب بر چند گروه‌اند؟

۱- احباط، یعنی این که هر معصیتی که از مکلّف سر می‌زند می‌تواند موجب نابودی و از بین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۲۰

رفتن اطاعت و اعمال گذشته شود.

۲- مجازاتی، یعنی: الناس مجزیّون باعمالهم ان خیرا فخیرا و ان شرّا فشرّا و گفته می‌شود:

فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ، وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَرَهُ.

۲- قائلین به استحقاق ثواب و عقاب در مقابل تفضّلی‌ها بر دو گروه‌اند: الف: غالب اهل سنت احباطی هستند. ب: جمهور علماء امامیّه مجازاتی هستند.

* با توجّه به مقدّمه فوق نظر شیخ در حمل لفظ بر معنای اوّل چیست؟

می‌فرماید: اینکه ما آیه شریفه لا تُبْطِلُوا* را بر معنای اوّلی یعنی: احداث البطلان فی العمل الصحیح حمل نمودیم و قرائن و شواهدی را نیز اقامه کردیم، مبنی بر اینست که: ما احباط را قبول کنیم. بدین معنا که هر معصیتی که از آنان صادر شود موجب نابود شدن طاعت پیشین گردد.

- لکن اگر همچون جمهور متکلمین شیعه مجازاتی شویم و بگوئیم:

النّاس مجزیون باعمالهم ان خیرا فخیرا و ان شرّا فشرّا، که درحقیقت تفسیر همان شریفه فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَرَهُ می‌باشد.

باید بگوئیم: مراد آیه شریفه خصوص ابطال العمل به وسیله شرك و کفر است چون که احباط عمل بدین‌وسیله اتفاقی است و قرآن کریم نیز در رابطه با این معنا می‌فرماید:

۱- لَئِنْ أَشْرَکْتَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُکَ.

۲- وَ مَنْ یَکْفُرْ بِالْإِیمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِی الْآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِینَ

۳- وَ مَنْ یَرْتَدِدْ مِنْکَمْ عَنْ دِینِهِ فَیَمُتْ وَ هُوَ کافِرٌ فَأُولئِکَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ ...

پس آیه مربوطه به معنای اول است، آن‌هم در رابطه با خصوص شرک و کفر.

* مراد از عبارت (و ببالی انّی وجدت او سمعت ورود الروایهٔ فی تفسیر الآیهٔ ... الخ) چیست؟

شیخ می‌فرماید به نظرم در کتابی دیده‌ام و یا از کسی شنیده‌ام که در تفسیر آیه شریفه روایتی وارد شده مبنی بر این که: لا تبطلوا أعمالکم بالشرک.

* حاصل و نتیجه بحث چیست؟

اینست که: آیه شریفه مورد نظر به درد ما نحن فیه نمی‌خورد.

* مراد از (هذا کلّه، مع انّ ارادهٔ المعنی الثالث الذی یمکن الاستدلال به، موجب لتخصیص الاکثر ...) چیست؟

اینست که: ثالثا: استدلال بر این آیه شریفه بر مبنای معنای سوم است و حال‌آنکه معنای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۲۱

سوم دارای تالی فاسد است چرا که مستلزم تخصیص اکثر است.

چرا جناب شیخ؟ زیرا: کلمه اعمالکم در آیه شریفه، جمع مضاف است و جمع مضاف مفید عموم است. پس: شامل تمام اعمال واجبه و مستحبّه و حتّی مباحات هم می‌شود.

و لذا اگر مراد معنای سوم باشد باید بگوئیم: قطع العمل حرام الّا در بخش کثیری از واجبات، مستحبات، مباحات و ... در نتیجه موارد بسیار کمی از اعمال واجبه در تحت آیه باقی می‌ماند که این تخصیص اکثر است. و تخصیص اکثر از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

* مراد از (فاذا ثبت ترجیح المعنی الاوّل، فان کان المراد ... الخ) چیست؟

آیه شریفه دلالت می‌کند بر حرمت قطع عمل در اثناء آن، چنان که براساس معنای سوم نیز دلیل بر حرمت قطع عمل بود.

و لکن این معنا نیز به درد ما نمی‌خورد و دلیل بر مطلب در ما نحن فیه نیست.

چرا؟ زیرا آیه شریفه می‌گوید:

۱- ابطال عمل و قطع آن مادامی‌که در اختیار مکلّف است و او قادر بر آن است حرام است.

۲- چنین حرمتی مربوط به موردی است که مکلف عمل را مثلا- تا نصف انجام داده و هیچ‌گونه تخلفی هم نکرده لکن ناگهان بدون جهت و از روی اختیار عمل را قطع کند.

امّا در ما نحن فیه، ابطال و قطع در اختیار مکلف نیست، چرا که ممکن است پس از تحقق آن زیادی عمدی، عمل بریده شده باشد و انقطاع صورت گرفته باشد، نه این که قطع باشد.

و شاید انبطال باشد نه ابطال.

و لذا معلوم نیست که رفع ید از این عمل پس از تحقّق آن زیادی، قطع و ابطال باشد شاید انقطاع و انبطال باشد.

و اگر رفع ید از عمل به معنای انقطاع و انبطال باشد معنا ندارد که: (لا تبطلوا،) به معنای (لا تقطعوا) باشد.

زیرا: قطع عملی که خودبه‌خود و در اثر آن زیادی منقطع شده و یا ابطال عملی که خودبه‌خود باطل شده، تحصیل حاصل و غیر معقول است.

بنابراین: استدلال به این آیه شریفه براساس معنای چهارم نیز ناتمام و به درد ما نحن فیه نمی‌خورد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۲۲

متن و ممّا ذكرنا يظهر: ضعف الاستدلال على الصحّة فيما نحن فيه باستصحاب حرمة القطع؛ لمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة قطعا؛ لاحتمال حصول الانقطاع، فلم يثبت فى الآن اللاحق موضوع القطع، حتّى يحكم عليه بالحرمة.

و أضعف منه: استصحاب وجوب إتمام العمل.

للشكّ فى الزمان اللاحق فى القدرة على إتمامه، و فى أنّ مجرّد إلحاق باقى الأجزاء إتمام له، فلعلّ عدم الزيادة من الشروط، و الإتيان بما عداه من الأجزاء و الشرائط تحصيل لبعض الباقى، لا لتمامه[۲۹۳] حتّى يصدق إتمام العمل.

أ لا ترى: أنّه إذا شكّ بعد الفراغ عن الحمد فى وجوب السورة و عدمه، لم يحكم على إلحاق ما عداها إلى الأجزاء السابقة، أنّه إتمام للعمل؟

و ربما يجاب عن حرمة الإبطال و وجوب الإتمام الثابتين بالأصل: بأنّهما لا يدلّان على صحّة العمل، فيجمع بينهما و بين أصالة الاشتغال بوجوب إتمام العمل ثمّ إعادته؛ للشكّ فى أنّ هو إتمام هذا العمل أو عمل آخر مستأنف؟

و فيه نظر؛ فإنّ البراءة اليقينيّة- على تقدير العمل[۲۹۴] باستصحاب وجوب التمام- يحصل بالتمام؛ لأنّ[۲۹۵] هذا الوجوب يرجع إلى إيجاب امتثال الأمر بكلّى الصلاة فى ضمن هذا الفرد. و على تقدير عدم العمل به تحصل بالإعادة من دون الإتمام.

و احتمال وجوبه و حرمة القطع مدفوع بالأصل؛ لأنّ الشبهة فى أصل التكليف الوجوبىّ أو التحريمىّ.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۵۲۳

بل لا احتياط فى الإتمام مراعاة لاحتمال وجوبه و حرمة القطع؛ لأنّه موجب لإلغاء الاحتياط من جهة اخرى، و هى مراعاة نيّة الوجه التفصيلىّ فى العبادة؛ فإنّه لو قطع العمل المشكوك فيه و استأنفه نوى الوجوب على وجه الجزم، و إن أتمّه ثمّ أعاد فاتت منه نيّة الوجوب فيما هو الواجب عليه، و لا شك أنّ هذا الاحتياط على تقدير عدم وجوبه أولى من الاحتياط المتقدّم؛ لأنّه كان الشكّ فيه فى أصل التكليف، و هذا شكّ فى المكلّف به.

و الحاصل: انّ الفقيه اذا كان متردّدا بين الاتمام و الاستيناف، فالاولى له: الحكم بالقطع، ثمّ الامر بالاعادة بنيّة الوجوب.

*** ترجمه

(ضعف دليل چهارم در صحت عمل پس از زيادت عمدى)

از آنچه گذشت، ضعف استدلال بر صحت عمل در ما نحن فيه، به وسيله استصحاب حرمت القطع روشن مى‌شود، چرا كه رفع اليد پس از وقوع زيادى عمدى، به دليل احتمال حصول انقطاع، (به معناى) قطع العمل نيست.

پس در آن لاحق موضوع القطع محرز و ثابت نمى‌باشد تا اين كه حكم به استصحاب حرمت آن بشود (به عبارت ديگر اوّلا موضوع محرز نيست تا استصحاب صورت بگيرد. ثانيا: شايد آن زيادى عمل را باطل كرده باشد كه باطل كردن باطل نيز غير ممكن است).

(ضعيف‌تر بودن دليل پنجم در اثبات صحت عمل، از دليل چهارم)

و ضعيف‌تر از دليل چهارم، استصحاب وجوب اتمام عمل است، چرا كه شك:

۱- در زمان لاحق در قادر بودن بر اتمام عمل است (به خاطر محرز نبودن موضوع).

۲- در اينست كه آيا مجرّد الحاق باقى اجزاء به اجزاء متقدّم، اتمام عمل است يا نه؟

پس: شايد عدم زيادت عمدى يكى از شروط است (كه از بين رفته) و انجام ما عدا از اجزاء و شرائط، تحصيل بعضى از باقى است و نه همه باقى (يعنى: انجام همه اجزاء به علاوه زيادى

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۵۲۴

عمدی اتمام نیست، بلکه عدم زیادی عمدی و انجام تمام اجزاء اتمام العمل است) تا این که اتمام العمل صدق بکند.

آیا نمی‌بینی که وقتی پس از فراغت از حمد در واجب بودن یا واجب نبودن سوره شک می‌شود بر الحاق ما عدا مثل این زیادی عمدی به اجزاء سابقه، حکم به اتمام نمی‌شود.

(پاسخ صاحب ریاض از دو استصحاب حرمت عمل و اتمام عمل)

چه‌بسا پاسخ داده شده است از اثبات حرمت ابطال عمل و وجوب اتمام آن به واسطه اصل استصحاب، به این که این دو استصحاب دلالت بر صحت عمل (پس از زیادت عمدی) نمی کنند.

پس: جمع می‌شود میان این دو استصحاب با قاعده اصالهٔ الاشتغال، با وجوب اتمام عمل و سپس استیناف آن (یعنی با یجب الاتمام، ثمّ الاستیناف)، به خاطر شک در این که آیا تکلیف، همان اتمام عمل است و یا این که عمل مستأنف دیگری است؟

(مناقشه شیخ در پاسخ مذکور)

در این پاسخ اشکالی وجود دارد (و آن نادرست بودن جمع میان دو استصحاب با قاعده اشتغال است). زیرا:

۱- برائت یقینیّه بنا بر فرض وجوب اتمام عمل به وسیله استصحاب، به صرف استیناف حاصل می‌شود بدون (نیاز به) اتمام (عمل اول)، چرا که این وجوب بر گشت می کند به وجوب امتثال امر به کلّی نماز در ضمن یک فرد.

۲- و احتمال وجوب اتمام (عمل اوّلی) و احتمال حرمت (قطع) آن (به دلیل این که آن دو استصحاب حجت نبود)، با اصل برائت از بین می‌رود، چون که شبهه در اصل تکلیف وجوبی و یا تحریمی است.

(بدین معنا که شما شک داری که آیا اتمام واجب است یا نه؟ و یا قطع حرام است یا نه؟ و لذا از آن جهت که حجتی بر این وجود ندارد اصل برائت جاری می‌شود).

- بلکه اتمام عمل به خاطر رعایت احتمال وجوب اتمام و حرمت قطع عمل احتیاط نیست.

زیرا این احتیاط (شما) موجب لغو و از دست دادن احتیاط است از جهت دیگری و آن رعایت نیّت کامل العیار در عبادت است.

زیرا اگر مکلف عمل مشکوک را قطع کرده و آن را استیناف کند، وجوب را به نحو جزمی نیّت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۲۵

می کند و (لکن) اگر عمل را تمام بکند و سپس آن را اعاده نماید نیت وجوب تفصیلی در آن عملی که بر او واجب است از میان می‌رود (یعنی وظیفه را انجام می‌دهد بدون وجه قصد تفصیلی).

و تردیدی نیست که این احتیاط (که عمل را قطع کنی و یک عمل کامل العیار را انجام دهی) بنا بر فرض واجب نبودنش هم، اولی از آن احتیاط قبلی است (که صاحب ریاض فرمود):

زیرا: در (احتیاطی که صاحب ریاض فرمود)، شک، شک در اصل تکلیف بود (و ایشان از نظر شک در تکلیف احتیاط کرد) و لکن این شک، شکّ در مکلّف به است که آیا عبادت را با جزم به جا بیاوریم یا بدون جزم.

و لذا احتیاط در شک در مکلف به ترجیح دارد بر احتیاط در شک در تکلیف. حاصل اینکه:

شخص فقیه وقتی مردّد باشد میان اتمام عمل و یا استیناف آن، اولی برای او اینست که: حکم کند به قطع عمل و سپس امر کند به اعاده عمل با نیت تفصیلی.

نکته: خود شیخ در اینجا مردد نمی‌باشد و چنان که گفتیم با استفاده از اولین دلیل از ادلّه پنج‌گانه اتمام عمل را کافی دانست.

***

تشریح المسائل

جناب شیخ برخی در اثبات این که زیادی عمدی موجب بطلان عبادت نمی‌شود به استصحاب حرمت قطع تمسّک کرده و در مقام استدلال گفته‌اند:

۱- قبل از این زیادی عمدی قطع عمل حرام بود. (صغری)

۲- پس از این زیادی عمدی شک می‌کنیم که این حرمت همچنان باقی است و یا مرتفع شده است. (کبری)

- استصحاب می‌کنیم بقاء حرمت قطع را، نتیجه می‌گیریم وجوب ادامه دادن عمل را. (نتیجه)

حال:

۱- حرمت قطع پس از زیادی عمدی نیز باقی است.

۲- بقای حرمت قطع، مستلزم وجوب ادامه عمل است.

۳- وجوب مضی ملازمه دارد با صحت عمل.

پس: این عمل صحیح است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۲۶

* مراد از (و ممّا ذکرناه یظهر: ضعف الاستدلال علی الصحّهٔ فیما نحن فیه باستصحاب حرمهٔ القطع) چیست؟

پاسخ شیخ است به استدلال فوق و لکن می‌فرماید:

از مطالبی که در آخر استدلال به آیه ذکر شد، پاسخ این استدلال روشن می‌شود و لذا قبل از بیان آن مقدّمه‌ای می‌آورد مبنی بر این که: در استصحابات حکمیه حتما بایـد موضوع محرز باشد، یعنی همان چیزی که در حال یقین موضوع حکم بود، در حال شک نیز باید با اندکی تسامح عرفی موضوع حکم باشد تا این که بتوانیم حکم را استصحاب کنیم و الّا اگر در بقاء خود موضوع شک داشته باشیم، جای جریان استصحاب حکمی نیست.

سپس با توجه به مقدّمه فوق می‌فرماید:

۱- موضوع حرمت قبل از زیادی عمدی قطع العمل بود. (صغری)

۲- پی از این زیادت معلوم نیست که رفع الید از این عمل قطع و ابطال باشد، بلکه شاید انقطاع و انبطال باشد. (کبری)

پس: موضوع محرز نیست، در نتیجه جای استصحاب حکم حرمت نیست. (نتیجه)

* عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ به دلیل چهارم بر اثبات صحت عمل پس از زیادی عمدی چیست؟

اینست که:

۱- قبل از زیادی عمدی ضمام ابطال به دست تو بود، و لذا خدای تعالی قطع را بر تو حرام کرده بود.

۲- پس از زیادی عمدی معلوم نیست که قادر بر ابطال باشد، چرا که ممکن است این زیادت، عمل را باطل کرده باشد.

استصحاب چیزی که باطل شده تحصیل حاصل است، و لذا اینجا جای استدلال به استصحاب نیست.

* پس مراد از (و اضعف منه: استصحاب وجوب اتمام العمل ...) چیست؟

اشاره به نـادرست بودن اسـتدلال کسـانی است که در اثبـات صـحت عملی پس از زیادی عمـدی به استصحاب وجوب اتمام عمل تمسّک کرده می‌گویند:

۱- قبل از تحقّق این زیادی عمدی، اتمام عمل واجب بود.

۲- پس از زیادی عمدی شک می‌کنم که آیا وجوب اتمام باقی است یا نه؟

استصحاب می کنم بقاء وجوب را و نتیجه می گیریم صحت عمل و عدم لزوم اعاده را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۲۷

* دلیل شیخ بر اضعف بودن این استدلال از استدلال قبلی و یا نادرست بودن آن چیست؟

اینست که:

۱- موضوع استصحاب در اینجا وجوب اتمام است.

۲- پس از زیادی معلوم نیست، اتمام بر استمرار این عمل صدق کند و به عبارت دیگر صدق الاتمام که موضوع استصحاب است محرز نیست.

پس: استصحاب ممکن نیست.

* چرا پس از زیادت الجزء عمدا، معلوم نیست که اتمام بر استمرار این عمل صدق کند؟

زیرا: شاید عدم این زیادت شرط صحت بوده و ما رعایت نکرده‌ایم و عملی که حد اقل یک جزء و یا شرط عدمی و وجودی‌اش رعایت نشود تام نیست و لذا صدق الاتمام محرز نیست. و لذا تا صدق الاتمام محرز نشود حکم وجوب پیاده نمی‌شود.

* عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ در لسان دیگر چیست؟

شیخ می‌فرماید شرط استصحاب احراز موضوع است که در اینجا موجود نیست، چرا که شما قبل از زیادی عمدی قدرت اتمام و یا عدم آن را داشتی زیرا زمام امور در دست تو بود و می‌توانستی عمل را تمام کنی، می‌توانستی آن را رها کنی و لذا خدای تعالی فرمود: تمام کن.

امّا: پس از این زیادی عمدی دیگر معلوم نیست که تو قادر بر اتمام باشی زیرا ممکن است زیادی عمدی، عمل تو را قطع و باطل کرده باشد، و ادامه دادن شما لغو و بیهوده باشد که این همان شک در موضوع است.

و لذا: استصحاب وجوب با شک در اتمام معنا ندارد و استصحاب در اینجا جاری نمی‌شود.

* مراد از (و ربّما یجاب عن حرمهٔ الابطال و وجوب الاتمام الثابتین بالاصل ...) چیست؟

اشاره به پاسخ صاحب ریاض است از این دو استصحاب مبنی بر این که: ما هر دو استصحاب را می‌پذیریم و لکن نتیجه آن دو، صحت عمل و عدم وجوب اعاده نیست، چرا که میان وجوب اتمام و یا حرمت قطع با صحت عمل تلازمی وجود ندارد، اگر آن حکم تکلیفی آمد این حکم وضعی هم بیاید، خیر، شاید آن حکم تکلیفی تعبدی باشد مثل آنچه در باب حج و روزه گفته شده است که حاجی و یا صائم و لو حج یا روزه خود را ابطال کرده باشند و لکن ادامه عمل و اتمام آن واجب بوده و رفع ید از آن حرام است، پس ملازمه‌ای در کار نیست.

در نتیجه:

۱- نسبت به وجوب اتمام و حرمت ابطال استصحاب جاری می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۲۸

۲- و نسبت به صحّت و عدم آن اصالهٔ الاحتیاط و الاشتغال جاری می‌شود.

سپس می‌فرماید: به مقتضای جمع میان این دو نتیجه می گوئیم: هم باید عمل مزبور را ادامه داد و به اتمام رساند و هم باید آن را اعاده کرده یک عمل کامل العیار و بدون هیچ زیادی انجام داد.

به عبارت دیگر:

صاحب ریاض متوجّه عیب این استصحابات به خاطر محرز نبودن موضوعشان نشده است، بلکه توجهش به جهت دیگری جلب شده و فرموده است:

وقتی که ما حرمت القطع و یا وجوب الاتمام را استصحاب نمودیم و عمل را به پایان رساندیم، تازه شک می‌کنیم که این عمل صحیح انجام شد و یا این که استیناف لازم دارد.

به تعبیر دیگر: استصحاب حرمت القطع یا استصحاب وجوب الاتمام اثبات نمی‌کند که ذمّه ما بری شده است و استیناف بر ما لازم نیست.

زیرا: حرمت القطع این تکلیف را برعهده ما می‌گذارد که عملت را قطع نکن، و وجوب الاتمام این تکلیف را بر ما بار می‌کند که عملت را به پایان برسان، امّا این که دوباره استیناف لازم است یا نه از عهده این دو استصحاب خارج است.

به عبارت دیگر: لازمه حرمت القطع و وجوب الاتمام این نیست که بعدا استیناف لازم نباشد.

پس: صاحب ریاض متوجّه عیب اصلی این استصحابات که محرز نبودن موضوعشان می‌باشد نشده است، لکن متوجه این مطلب شده است که این دو استصحاب تنها تکلیف را ثابت می‌کند بدین معنا که قطع حرام است و اتمام واجب، لکن برداشتن استیناف کار آنها نیست، و لذا نتیجه گرفته است که:

۱- از طرفی این دو استصحاب می‌گوید عمل را به پایان برسان.

۲- از طرف دیگر قاعده اشتغال می‌گوید: ذمّه یقینیّه مستدعی برائت یقینیّه است.

پس: یجب الاستیناف بعد الاتمام.

* مراد از (و فیه نظر ...) چیست؟

اینست که: شیخ می‌فرماید در این پاسخ شما دو عیب و ایراد وجود دارد:

اوّلا: برائت یقینیه بدون اتمام آن عمل هم حاصل می‌شود، چرا که می‌توانید عمل را در همان جا قطع کرده و یک عمل کامل العیار را از نو انجام بدهید و لذا نیازی به اتمام و اعاده پس از اتمام نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۲۹

* اگر صاحب ریاض بگوید احتمال دارد قطع العمل حرام و اتمام آن واجب باشد و صرف اعاده کافی نیست چه؟

می‌گوئیم: چون شبهه نسبت به این احتمال، از قبیل شبهات بدویّه است و مادر شبهه تحریمیّه و یا وجوبیّه برائتی هستیم، این احتمال را با اصل برائت از وجوب و یا حرمت برمی‌داریم.

ثانیا: این که شما فرمودید: یجب الاستیناف بعد الاتمام، یعنی اوّل اتمام عمل و سپس استیناف.

۱- از یک جهت احتیاط است چرا که جمع بینهما شده است.

از یک جهت هم خلاف احتیاط است، چرا که با وجود او شما نمی‌توانید قصد وجه جزمی کنید و حال‌آنکه عند المشهور در عبادت قصد وجه جزمی لازم است.

یعنی باید معیّنا نسبت به این عمل نیت وجوب بکنید.

امّا این قصد وجه جزمی با طریق ما که گفتیم عمل را قطع کنید و از آن رفع ید نمائید و یک عبادت کامل با همه ویژگیها، از قصد قربت و وجه جزمی انجام دهید حاصل می‌شود.

حال جناب صاحب ریاض امر دائر است:

بین آن احتیاطی که شما گفتید که شاید اتمام واجب باشد و قطع حرام، پس احتیاط جمع بینهماست، و بین این احتیاطی که می‌گفتیم که باید جانب قصد وجه جزمی رعایت شود.

کدام را ترجیح می‌دهید؟

بلا شک بدانید که: اوّلا: احتیاطی را که ما مطرح نمودیم، احتیاطی واجب است چرا که قصد وجه جزمی حتی الامکان عند المشهور

واجب است.

ثانیا: سلّمنا که این احتیاط واجب نباشد، بی‌تردید این احتیاطی که می‌گفتیم اولی از آن احتیاطی است که شما فرمودید. چرا؟ زیرا:

۱- احتیاطی که شما فرمودید در مورد شک در اصل تکلیف است که آیا اتمام واجب است یا نه؟ قطع حرام است یا نه؟

۲- احتیاطی که ما عرض کردیم در مورد شک در مکلف به است و لذا این مقدم است.

* عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ در یک بیان ساده و گفتمانی چیست؟

اینست که: جناب صاحب ریاض: اگر واقعا دلیل بر صحت چنین عملی دارید، چنان که ما دلیل داریم و آن اصالهٔ البراءهٔ عن المانعیّهٔ است، عملتان را به اتمام برسانید و اعاده هم نکنید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۳۰

چرا جناب شیخ؟

زیرا: شما فرمودید: ذمّه‌اتان مشغول است و این اشتغال ذمّه، برائت یقینیه می‌خواهد، و فکر کردید که برائت یقینیه نیازمند دو عمل است: اتمام، پس از آن استیناف و حال‌آنکه لازم نیست پس از اتمام دوباره عمل را از سر بگیرید، بلکه به مجرد استیناف این برائت حاصل می‌شود، پس عملتان را قطع کنید و یک عمل کامل را از سر گرفته انجام دهید.

* جناب شیخ آیا قطع عمل در اینجا حرام است یا نه؟

اگر آن دو استصحاب حجّت می‌بود بله، قطع حرام بود و لکن:

۱- از طرفی آن دو استصحاب حجت نیستند، چون که موضوعشان محرز نیست. و جایی برای جریان ندارند.

۲- از طرف دیگر قهرا شما در شک قرار دارید که آیا ما که این عمل را مرتکب شده و انجام دادیم مرتکب حرام شدیم یا نه؟ که این شک، شک در تکلیف است. عند الشک فی التکلیف هم، الاصل، البراءهٔ. پس می‌توانید عملتان را در اثناء آن قطع کنید و پس از آن استیناف نمائید.

خلاصه این که: در رابطه با حکم زیادی عمدی در عبادت دو نظر وجود داشت:

۱- برخی گفتند این زیادی مبطل است، چرا که مغیّر هیئت اتصالیه صلاتی است.

۲- برخی گفتند این زیادی مبطل نیست، که این قول مشهور بود.

جناب شیخ: پنج دلیل از لسان مشهور در اثبات صحت عمل به شرح ذیل آورد:

۱- اصل برائت که رأی خود شیخ بود.

۲- استصحاب صحت عمل.

۳- آیه شریفه: وَ لا تُبْطِلُوا أَعْمالَکُمْ.

۴- استصحاب حرمت قطع عمل.

۵- استصحاب وجوب اتمام عمل.

در پایان فرمود: اگر فقیه بین اتمام و استیناف مردّد شد اولی اینست که: حکم به قطع نماید و سپس امر به اعاده نماید که بیّنهٔ الوجوب است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۳۱

متن ثمّ إنّ ما ذکرناه: من حکم الزیادهٔ و أنّ مقتضی أصل البراءهٔ عدم مانعیّتها، إنّما هو بالنظر إلی الأصل الأوّلی، و إلّا فقد یقتضی الدلیل فی خصوص بعض المرکّبات البطلان کما فی الصلاهٔ؛ حیث دلّت الأخبار المستفیضهٔ علی بطلان الفریضهٔ بالزیادهٔ فیها.

مثل قوله عليه السّلام: «من زاد فى صلاته فعليه الإعادة»[۲۹۶].

و قوله عليه السّلام: «إذا استيقن أنّه زاد فى المكتوبة فليستقبل صلاته»[۲۹۷].

و قوله عليه السّلام: فيما حكى عن تفسير العياشى فى من أتمّ فى السفر: «إنّه يعيده»؛ «لأنّه زاد فى فرض اللّه عزّ و جلّ»[۲۹۸]، دلّ- بعموم التعليل- على وجوب الإعادة لكلّ زيادة فى فرض اللّه عزّ و جلّ.

و ما ورد فى النهى عن قراءة العزيمة فى الصلاة: من التعليل بقوله عليه السّلام: «لأنّ السجود زيادة فى المكتوبة»[۲۹۹].

و ما ورد فى الطواف من: «أنّه مثل الصلاة المفروضة فى أنّ الزيادة فيه مبطلة له»[۳۰۰].

و لبيان معنى الزيادة و أنّ سجود العزيمة كيف يكون زيادة فى المكتوبة، مقام آخر.

و إن كان ذكره هنا لا يخلو عن مناسبة، إلّا أنّ الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضى وضع الرسالة أهمّ من ذكر ما يناسب[۳۰۱].

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۵۳۲

ترجمه

(دليل خاص بر مبطل بودن زيادى عمدى در برخى از عبادات)

مطالبى را كه تا به امروز در رابطه با حكم زيادى عمدى گفتيم و آن اين بود كه (در يك صورت مطلقا مبطل است و در دو صورت ديگر) مقتضاى اصل برائت، عدم مانعيّت اين زيادى عمدى است البته با نظر به مقتضاى اصل اوليّه و الّا گاهى دليل ثانوى در خصوص برخى از مركّبات مثل نماز، اقتضا مى‌كند بطلان را، آنجا كه اخبار و روايات مستفيضه دلالت بر بطلان فريضه دارند، به سبب زيادت عمدى مثلا يك جزء در آنها.

مثل اين سخن امام عليه السّلام كه مى‌فرمايد: كسى كه زياد كند (جزئى) را در نمازش، پس اعاده نيز بر او واجب است.

و مثل اين سخن ايشان عليه السّلام كه مى‌فرمايد: وقتى (مكلّف) يقين دارد كه چيزى را در فريضه زياد كرده است پس بايد نمازش را از سر بگيرد.

و مثل اين سخن امام عليه السّلام در روايتى كه به نقل از تفسير عياشى، درباره كسى كه نمازش را در سفر تمام خوانده است، مى‌فرمايد: بايد (نمازش را) از سر بگيرد. چرا كه در واجب خداى عزّ و جلّ ركعاتى را زياد كرده است، و با عموميّت تعليل دلالت دارد بر وجوب اعاده عمل در هر زيادتى كه در فريضه الهى انجام شود.

و آنچه در نهى از قرائت سور عزائم در نماز وارد شده، به علت اين سخن امام عليه السّلام است كه اين سجده (به خاطر سوره عزيمه) زيادت در نماز است و آنچه در طواف كعبه وارد شده است مبنى بر اين كه طواف هم مثل نماز است در اينست كه زيادت در طواف نيز مبطل طواف است.

و براى بيان معناى زيادت و اين كه سجده‌هاى مربوط به سور عزائم چگونه در فريضه زيادت مى‌باشند مقام ديگرى مى‌طلبد. اگرچه ذكر اين مطلب در اينجا خالى از مناسبت نيست و لكن پرداختن به آنچه ذكرش واجب است اهم است از ذكر مطالبى كه ذكرشان مناسب است.

***

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۵۳۳

تشريح المسائل

* حاصل مطلب در (ثمّ انّ ما ذكرنا: من حكم الزّيادة ... الخ) چيست؟

اینست که: تمام مطلبی که از ابتدای مسأله ثانیه تا به اینجا در رابطه با زیادی عمدی گفته شد براساس اصول و قواعد اولیّه عامّه بود، و چنان که گفتیم به نظر ما مقتضای قاعده و اصل برائت، عدم مانعیّت این زیادی بود.

امّا: ناگفته نماند که در برخی از عبادات مرکّبه که دارای اجزاء و شرائط هستند مثل نماز، روایات فراوانی وجود دارد مبنی بر این که هرگونه زیادی چه زیادی جزء یا شرط چه زیادی عمدی یا سهوی، مبطل نماز بوده و موجب اعاده آن است، که در اینجا ما تابع دلیل خاص هستیم. مگر این که روایت وارد، مبتلای به اشکال باشد.

سپس جناب شیخ در رابطه با وجود دلیل خاص در رابطه با بعضی از عبادات مرکبه چند روایت نقل می‌کنند که در ذیل مشاهده می‌کنید:

۱- مثل این سخن امام علیه السّلام که می‌فرماید: (من زاد فی صلاته فعلیه الاعادهٔ.)

نکته: روایت فوق صریحا دلالت دارد بر این که زیادی به هر شکلی که باشد مانعیّت دارد و مبطل است.

۲- و مثل این سخن امام علیه السّلام که می‌فرماید: (اذا استیقن انّه زاد فی المکتوبهٔ فلیستقبل صلاته.)

نکته: این روایت نیز صراحتا دلالت دارد بر این که زیادی مبطل است و باید نماز را اعاده کند.

۳- و مثل این سخن امام علیه السّلام به نقل از تفسیر عیّاشی در رابطه با کسی که در حال سفر نمازهای دورکعتی را چهاررکعتی خوانده می‌فرماید: (یعیده)، لانّه زاد فی فرض اللّه عزّ و جلّ.

نکته: امام علیه السّلام زیادت در فریضه را موجب اعاده دانسته است و لذا هرگونه زیادتی در واجب الهی مبطل و موجب اعاده است.

۴- و مثل این سخن امام علیه السّلام که از قرائت سور عزائم در نماز منع فرمودند و وقتی علّت امر را پرسیدند فرمود: لانّ السجود زیادهٔ فی المکتوبهٔ.

پس باز هم علّت ابطال و وجوب اعاده، زیاد کردن است.

۵- روایاتی هم در باب طواف وارد شده است مبنی بر این که: الطواف بالبیت صلاهٔ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۳۴

یعنی: طواف بیت اللّه، نازل منزله نماز است.

و لذا زیادت در طواف نیز مبطل و موجب اعاده است.

***

تلخیص المطالب

* جناب شیخ دومین مسئله در تنبیه اوّل راجع به چه امری است؟

در زیاد کردن جزئی است به کلّ و یا مأمور به از روی عمد.

* سؤال اساسی در اینجا چیست؟

اینست که آیا زیادهٔ الجزء عمدا، اصولا و علی القاعده مبطل عمل هست یا نه؟

* در تبیین محل نزاع بفرمائید برای جزء در مقایسه با زیادت چند صورت متصوّر است؟

۱- گاهی جزء نسبت به زیادت بشرط لا می‌باشد، یعنی شرط لا تعدّد.

فی المثل شارع مقدّس از ما خواسته است که در هر رکعت از نماز یک رکوع بجا آوریم و نه دوتا.

چنین جزئی را اگر از روی عمد زیاد بکنیم از محلّ بحث ما خارج است، چرا که این زیادهٔ الجزء عمدا برمی‌گردد به نقیصهٔ الجزء

عمدا که مبطل عمل است.

یعنی زیـاد کردن جزئی از روی عمـد چه رکنی باشـد و چه غیر رکنی، خودبه‌خود عمـل را باطـل می‌کنـد و جـای سؤال بـاقی نمی‌گذارد.

۲- گاهی جزء نسبت به زیادت لا بشـرط است، یعنی نه مقیّد به قیـد وحدت شده و نه مقیّد به تعدّد، و لذا اطلاق داشـته و با هر دو طرف بشرط شیء و بشرط لا سازگار است.

فی المثل مولی فرموده: در رکوع ذکر بگوئید، چون خطاب اطلاق دارد می‌توانیم هر چقدر که خواستیم ذکر بگوئیم.

چنین زیـادت الجزئی نیز محلّ بحث مـا نیست، چون شـارع در عمل به آن دست ما را باز گذاشـته و کم و زیاد کردنش ضـرری به صحت عمل نمی‌زند تا ایجاد شک بشود.

۳- گاهی جزء نسبت به زیادت بشرط شیء است، یعنی بشرط تعدّد و کثرت قید شده است و محدوده عمل معیّن گردیده.

فی المثل: شارع فرموده در هر رکعت از نماز دو سجده به جای آورید، خوب باید به جا آورد.

۴- گاهی نیز جزء نسبت به زیادت بلا شرط است، به عبارت دیگر شارع چیزی را جزء قرار

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۳۵

داده است لکن نفرموده چیزی برآن بیفزا یا چیزی برآن نیفزا یا هرگونه که می‌خواهی عمل بکن.

به عبارت دیگر: ما نمی‌دانیم که جزء بشرط لا اخذ شده یا لا به شرط اخذ شده و یا بشرط شیء.

و لذا: این جزء است که محلّ بحث ماست که نمی‌دانیم زیاد کردن عمدی آن مبطل عمل هست یا نه؟

* جناب شیخ شرط دیگر در زیادهٔ الجزئی که محلّ بحث است چیست؟

سنخیّت جزء زیاد شده با اجزاء عمل است و لذا اگر غیر مسانخ باشد از محل بحث ما خارج است.

فی المثـل: بازی کردن با لحیه و یا بازی کردن با انگشـتان مسانختی با اجزاء و اعمال نماز نـدارد و یا گفتن و لا الضّالین مسانختی با افعـال نمـاز نـدارد و لـذا این گونه زیـادتی محلّ بحث ما نیسـتند. و لکن اگر به جای یک سوره‌ای که در نماز واجب است شـما دو سوره خواندی این محلّ بحث ماست که آیا مبطل است یا نه؟

* شرط دیگر چیست؟

زیاد کردن این جزء به قصد جزئیّت و افزودن بر مأمور به باشد و الّا اگر به قصد جزئیّت نباشد از محل بحث خارج است.

فی المثل: در اثناء نماز، قاری شـروع به قرائت قرآن می‌کنـد، اتفاقا به آیه سـجده می‌رسد. در این صورت اگر شـما جهت امتثال آن امر و نه به قصد افزودن بر نماز، سجده‌ای به جا آورید عمل شما از محلّ بحث ما خارج است.

- خلاصه این که زیادهٔ الجزء عمدا، محلّ بحث ماست، امّا به این شرط که:

۱)- به شرط شیء نباشد، ۲) بشرط لا نباشد، ۳) لا بشرط نباشد، ۴) سنخیت با اجزاء عمل داشته باشد، ۵) به قصد جزئیت زیاد شده باشد.

* زیـادهٔ الجزء به قصـد جزئیّت بر چنـد نوع است و یـا به عبـارت دیگر کسـی که جزئی را زیاد می‌کنـد ممکن است چنـد جور نیت داشته باشد؟

تارهٔ نیت طرف اینست که جزئی را مسـتقلا و به نیّت جزئیت اضافه کنـد، فی المثل می‌دانـد شارع یک رکوع را واجب کرده و لکن می‌گوید من دلم می‌خواهد که هر رکعت دو رکوع داشته باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۳۶

تـارهٔ: زیاد کردن یک جزء به این نیّت صورت می‌گیرد که جزء انجام شـده اوّلی را رها کرده نادیـده بگیرد و جزء دوّمی را از اجزاء

نماز قرار دهد. یعنی جزئی را به قصد بدل از یک جزء انجام گرفته می‌آورد.

مثل: رها کردن سوره در اثناء نماز و خواندن سوره‌ای دیگر به جای آن.

تارهٔ: زیاد کردن یک جزء به این نیّت است که زائد و مزید علیه روی هم یک جزء باشند.

* چه کسانی مرتکب این گونه اعمال می‌شوند؟

نوعا افرادی که مبتلای به جهل مرکب هستند، چه جهل مرکب شرعی و چه جهل مرکب تشریعی.

* جناب شیخ حکم مسئله در اینجا چیست؟ آیا زیادهٔ الجزء عمدا مبطل عمل هست یا نه؟

زیادهٔ الجزء عمدا در صورت اوّل بالاجماع مبطل عمل و عبادت است.

فی المثل: اگر مکلّف جزئی را از روی عمد زیاد کند به نیّت این که مقارنات نماز بیشتر شود مثلا اگر تسات ۱۰ ۱۱ تا بشود قطعا عملش باطل است.

و امّا دو صورت دیگر: که در یکجا مکلف جزئی را زیاد نمود تا با جزء قبلی یک جزء به حساب آید و در یکجا جزء بعدی را بدل از جزء قبلی آورده مبطل عمل و یا عبادت نمی‌باشد، و عمل چنین شخصی صحیح است.

* چرا جناب شیخ؟

زیرا در این دو صورت ما شک داریم که آیا این زیادهٔ الجزء مانع عمل (مثلا نماز) هست یا نه؟

حال: الشک فی المانعیّهٔ راجع است به الشکّ فی الشرطیّهٔ عدمه، که آیا عدم این مانع شرط صحت عمل هست یا نه؟

عند الشک فی الشرطیّهٔ، الاصل البراءهٔ. چرا که با اصل برائت می‌توان کلفت و مشقّت زائده را برداشت، مگر این که دلیل خارجی بر بطلان چنین عملی داشته باشیم و الا علی القاعده چنین عملی صحیح است.

* جناب شیخ اگر کسی اشکال کند که این مکلّف با این زیادت هیئت نماز را به هم زده و لذا نمازش درست نیست چه پاسخ می‌دهید؟

از او می‌پرسم کدام هیئت را برهم زده؟ آیا هیئتی را برهم زده که مولی خواسته یا هیئتی را که مردم در نظر دارند؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۳۷

- اگر بگوئید هیئتی را که خدا خواسته برهم زده، می گوییم که این اوّل کلام است و بحث ما روی همین است.

- اگر بگوئید هیئت متعارفه را برهم زده، می گوئیم هیئت عرفیه مبطل نیست.

* جناب شیخ اگر کسی برای حکم به صحت و عدم بطلان عمل به استصحاب صحت تمسک کرده بگوید:

- قبل از تحقق این زیادت، عبادت ما صحیح بود. (صغری)

- پس از تحقق این زیادی برای ما شک در بقاء صحت حاصل شد. (کبری)

- استصحاب می کنم بقاء صحت را. چه پاسخ می‌دهید؟ (نتیجه)

می گوئیم: این دلیل، دلیل صحیحی نیست، چرا که صحّتی در کار نیست تا شما پس از زیاد کردن عمدی بخواهید آن صحت را استصحاب کنید.

به عبارت دیگر: شما که در اثناء نماز هستی و مقداری از آن را خوانده‌ای چه طور می‌توانی صحت تمام عمل را استصحاب کنی؟

به عبارت دیگر: اگر صحت مجموع نماز را استصحاب می کنید، مجموع نماز هنوز تحقق نیافته تا صحبت از صحت و یا بطلانش شود.

اگر صحت اجزاء سابق بر این زیادت را استصحاب می کنید، اینجا جای اجرای استصحاب نیست.

چرا که استصحاب دارای دو رکن است: ۱- یقین سابق ۲- شک لا حق در بقاء.

امّا: رکن دوم استصحاب، در اینجا منتفی است چرا که ما شک در صحت اجزاء سابقه نداریم و شکی نسبت به این اجزاء برای ما پیدا نشده تا صحتی را استصحاب کنیم.

از طرف دیگر چه مانع یقینی در عبادت حاصل شود یا مانع احتمالی، باز هم اجزاء سابقه یقینا بر صحّت خودشان باقی هستند.

فی المثل: در اثناء نماز، نماز را رها کرده به کار دیگری مشغول می‌شوید این کار یقینا مانع صحت عبادت است، و لکن باز هم آن اجزائی که طبق فرمان عمل شده‌اند بر صحت خودشان باقی هستند.

و یا فی المثل: اگر در اثناء نماز جزئی را زیاد کنی و مانعی احتمالی ایجاد نمائی که همین مطلب مورد بحث ماست، باز هم اجزاء سابقه یقینا بر صحت خودشان باقی هستند.

- از طرف دیگر اصلا صحیح بودن اجزاء سابقه دردی را از نگرانی شما نسبت به دخالت آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۳۸

زیادی عمدی و صحت مجموعه عمل از شما درمان نمی‌کند.

به عبارت دیگر: صحت اجزاء ماضیه نمی‌تواند بگوید. پس از زیاد کردن عمدی فلان جزء عمل صحیح است چرا که نگرانی شما از اجزاء بعدی پیدا شده و نه از اجزاء قبلی و سابقه و لذا: وقتی نگرانی مربوط به جائی است که زیادت عمدی صورت گرفته، صحت اجزاء قبلی مفید در رفع این نگرانی نمی‌باشد.

* جناب شیخ چرا می‌گوئید اجزاء سابقه صحیح‌اند، مرادتان از این صحت چیست؟

زیرا صحت به دو معناست:

۱- یا به عملی که مطابق با امر مولی صورت گرفته صحیح می‌گویند.

۲- و یا به عملی که دارای اثر است و به عبارت دیگر اثر برآن مترتب می‌شود.

حال شما انجام اجزاء سابقه را به هریک از دو معنای مذکور بگیرید، صحیح هستند.

چرا که: اوّلا: مطابق با امر صورت گرفته‌اند. ثانیا: ثمربخش هستند چرا که این حیثیّت را دارند که با انجام اجزاء بعدی محصّل هیئت و یا مأمور به کلّی شوند.

علی‌ایّ‌حال صحت اجزاء قبلی معالج شک و نگرانی حاصل شده از اجزاء بعدی نمی‌باشند.

پس: این که فرمودید: استصحاب می‌کنیم صحت اجزاء قبلی را و نتیجه می‌گیریم صحت مجموعه عمل را حرف درستی نیست.

* جناب شیخ فرق مسئله مانعیّت که محلّ بحث ماست یعنی زیادة الجزء عمدا با مسألهٔ قاطعیت در چیست؟

مسأله مانعیت اینست که ما احتمال بدهیم که عدم یک شیء بما هو هو در صحت عمل دخالت داشته باشد. مثل زیادت یک جزء از روی عمد در نماز.

مسئله قاطعیّت اینست که: ما می‌دانیم عدم فلان شیء بما هو هو معتبر نیست چرا که در صحت عمل دخالت ندارد و لکن برهم‌زننده هیئت اتصالیّه (یعنی موالات) در عمل است. مثل حدث و یا فعل کثیر که قاطع هستند.

* جناب شیخ اگر کسی اشکال کند که عیب استصحاب الصّحهٔ اینست که اصل مثبت است و نباید آن را جاری نمود و دلیل او این باشد که:

اوّلا: شما می‌خواهید با استصحاب الصحهٔ اثبات کنید که اجزاء بعدی هم با صحت انجام گرفته و مجموعه عمل صحیح است و نیازی به اعاده ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۳۹

* ثانیا: اثبات مزبور از آثار عقلیه است و استصحاب نمی‌تواند اثبات‌کننده آثار عقلیه باشد چه پاسخ می‌دهید؟

می گوئیم که خیر استصحاب صحت، اصل مثبت نیست و عیب استصحاب الصحه همان است که من گفتم و آن عیب اینست که.

ما یقینا می‌دانیم که اجزاء سابقه صحیح‌اند و لکن صحیح بودن اجزاء سابقه مستلزم صحیح بودن اجزاء بعدی نیست و دردی را از شاک درمان نمی کند.

به عبارت دیگر: شما خیال کرده‌ای که استصحاب الصحه مستلزم عدم مانعیت است، یعنی وقتی صحت استصحاب شد، دیگر این زیادی عمدی مانعیت ندارد.

یعنی: استلزام را پذیرفته‌اید و گفته‌اید که این لازمه، لازمه عقلی است و هر اصلی که دارای لازمه عقلی باشد اصل مثبت است.

خیر، باید بدانید که اصلا ملازمه‌ای میان صحت اجزاء قبلی و عدم مانعیّت این زیادی عمدی وجود ندارد. تا بحث کنیم که عقلی است یا شرعی.

* جناب شیخ شما گفتید استصحاب هیئت اتّصالیه اشکالی ندارد و می‌توان از آن استفاده کرده قاطعیّت محتمله را از بین برد آیا هنوز بر بی‌عیبی این استصحاب معتقدید؟

خیر، به نظرم می‌آید که این استصحاب نیز دارای عیب و اشکال است.

* چرا این استصحاب دچار عیب و اشکال است؟

زیرا شما به عنوان یک مستشکل می‌توانید اشکال کنید که آیا این مستصحب شما، هیئت اتصالیّه مجموع عمل است یا هیئت اجزاء سابقه بعضها مع بعض است.

- اگر هیئت اتصالیه مجموع را استصحاب می کنید، باید متوجه باشید که هنوز مجموع محقّق نشده تا هیئت اتصالیّه‌اش محقّق شده باشد و شما آن را استصحاب کنید.

زیرا فرض ما اینست که در اثناء عمل صحنه‌ای پیش آمده که ما احتمال می‌دهیم این صحنه قاطعیّت داشته باشد.

- و اگر هیئت اتصالیّه اجزاء سابقه بعضها مع بعض دیگر را استصحاب می کنید.

فی المثل نصف نماز را خوانده‌اید و در این نصف نماز برخی اجزاء با برخی دیگر اجزاء دارای هیئت اتصالیه هستند و شما آن را استصحاب می کنید، باید بدانید که: هیئت اتصالیه اجزاء سابقه دردی را درمان نمی کند، چون ما به دنبال هیئت اتصالیه سرتاسری عمل هستیم.

یعنی: همان‌طور که استصحاب صحت اجزاء قبلی نافع نبود، استصحاب هیئت اتصالیه اجزاء

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۴۰

قبلی بعضها مع بعض آخر نیز نافع نمی‌باشد.

و لذا استصحاب هیئت اتصالیه را به هر صورتی که معنا کنید، اشتباه است.

* جناب شیخ اگر کسی بگوید ما هیئت اتصالیه را استصحاب نمی کنیم بلکه قابلیّهٔ الاتصال را استصحاب می کنیم؛ یعنی: وقتی اجزاء قبلی انجام گرفت قابلیّت اتّصال داشت، اکنون صحنه پیش آمده و ما شک کرده‌ایم که آیا این اجزاء قابلیّت اتصالشان را از دست داده‌اند یا نه؟

* استصحاب می کنیم بقاء قابلیّت اتصال را. شما چه پاسخ می‌دهید؟

می گوئیم بله می‌توان چنین کرد و لکن این هم می‌شود اصل مثبت.

* چرا جناب شیخ؟

زیرا: می‌خواهد با استصحاب قابلیّت اتصال اثبات کند، قاطع نبودن صحنه پیش آمده را و این لازمه عقلی است.

به عبارت دیگر: عقل می گوید وقتی اجزاء سابقه قابلیّت اتّصالشان را دارند، معلوم می‌شود که صحنه پیش آمده قاطعیّت نداشته

است، می‌شود اصل مثبت بنابراین: استصحاب هیئت اتّصالیه به یک معنا غلط است، چرا که حالت سابقه ندارد و به یک معنا مفید فایده نیست و دردی را دوا نمی‌کند، به یک معنا هم اصل مثبت است.

لذا: با اینکه بارها این نحو از استصحاب را تأیید و تصویب کردم، اکنون آن را معیوب می‌دانم.

* جناب شیخ آیا بحث‌های مربوط به احتمال قاطعیّت محلّ بحث ما هست یا نه؟

خیر، از محلّ بحث ما خارج‌اند، چرا که محلّ بحث ما زیادهٔ الجزء عمدا است و در زیادهٔ الجزء عمدا احتمال مانعیّت می‌رود و نه احتمال قاطعیت، بلکه الکلام یجرّ الکلام.

* جناب شیخ آیا راه و طریق دیگری برای اجرای استصحاب هیئت اتصالیّه وجود ندارد؟

چرا، ممکن است شما بگوئید ما هم قبول داریم که هیئت اتصالیه سرتاسری عمل هنوز محقق نشده است و لکن مقداری از عمل که با هیئت اتصالیه انجام گرفته است، و همین مقدار از اجزاء که با هیئت اتصالیه صورت گرفته عرفا مثل اینست که تمام عمل مثلا با هیئت اتصالیه انجام گرفته است.

لذا: وقتی در اینجا برای شما شک و نگرانی پیش آید می‌توانید مسامحهٔ و با مسامحهٔ عرفیّه هیئت اتصالیّه سرتاسری را استصحاب کنید.

* در تبیین این مسامحه‌های عرفی مثال مشابهی با محل بحث بزنید؟

فی المثل: آبی بود به اندازه کرّ، مقداری از آن را برداشتیم به طوری که اکنون معلوم نیست آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۴۱

آب کرّ است یا از کریّت افتاده است؟

عرف می‌گوید: هذا الماء کان کرّا

به عبارت دیگر می‌گوید: این آب کرّ بود، اکنون شک داریم که کر است یا نه؟

استصحاب می‌کنیم بقاء کریت آن را.

* اگر اشکال کنیم که آن آبی که کرّ بود این آب نیست چرا که مقداری از آن برداشته شده بود؟

عرف می‌گوید: این مقدار از برداشتن بلا تأثیر است و مسامحهٔ می‌توان گفت این آب همان آب است.

حال: اگر در ما نحن فیه نیز، شما بگوئید ما مقداری از عمل و یا مأمور به را با هیئت اتصالیه انجام داده‌ایم، عرف از روی مسامحه می‌گوید این همان هیئت اتصالیّه نماز است که محقّق شده است.

و لذا هرگاه که نگران شدید، هیئت اتصالیه را استصحاب کنید. بنابراین: ممکن است با مسامحهٔ عرفیّه چنین استصحابی در اینجا صورت بگیرد.

* جناب شیخ شما در ایراد به استصحاب بقاء قابلیت اجزاء سابقه فرمودید که اصل مثبت است و فاقد حجیّت و لکن اگر ما استصحاب کنیم بقاء قابلیت اجزاء را خواهی نخواهی اثرش این می‌شود که این صحنه پیش آمده قاطع نیست و اثر قاطع نبودن اینست که عمل تو صحیح است و نیاز به استیناف ندارد که این خود یک اثر شرعی است و می‌توان گفت که استصحاب بقاء قابلیت اجزاء درست است چه می‌فرمائید؟

بله، این استصحاب یک اثر عقلی دارد که عدم قاطعیّت صحنه پیش آمده است و به دنبال آن یک اثر شرعی دارد که مع الواسطه است. و لذا نمی‌توان استصحاب کرد.

اگر گفته شود این واسطه حفیف است به گونه‌ای که نوعا اذهان مردم متوجّه آن نیست، از این واسطه سریعا گذر کرده به نتیجه شرعی می‌رسند.

بدین معنا که تا شما گفتید اجزاء سابقه قابلیت اتصال دارند عرف نتیجه می گیرد که فلا یجب الاستیناف.

*- بله، ممکن است با چنین نگاهی هم دست به استصحاب زد.

خلاصه این که:

جناب شیخ: ابتدا به تجزیه و تحلیل استصحاب هیئت اتصالیه پرداخت به هریک ایرادی گرفت، سپس هریک را به نحوی مرمّت کرد، یکی را با مسامحهٔ در موضوع مرمّت نمود دیگری

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۴۲

را با خفاء واسطه، و لکن با ضرس قاطع به صحت چنین استصحابی حکم ننمود بلکه با نگرانی مطالب را دنبال نمود.

البته: شاید در عبارت (فافهم) اشاره داشته باشد به اینکه چنین استصحابی درست نیست.

*- سپس توسط برخی به پیروی از شیخ طوسی گفتند: (آیه لا تُبْطِلُوا أَعْمالَکُمْ) دلیل بر صحت عملی است که زیادت الجزء عمدا در آن رخ داده است و استدلال کردند به این که:

۱- آیه به دلالت مطال بقیّه، دلالت دارد بر حرمت ابطال عمل چرا که لا تفعل ظهور در حرمت دارد.

۲- در تلازمات عقلیه آمده است که همان‌طور که امر به شيء مقتضی نهی از ضدّ است، نهی از شيء نیز مستلزم امر به ضد است.

۳- آنگاه نهی از ابطال عمل مستلزم امر به مضی و ادامه عمل است.

پس: واجب است بر ما مضی و ادامه عمل.

سپس از راه وجوب مضیّ به یکی از چهار طریق ذیل در اثبات صحت عمل کوشیدند.

۱- یا به دلالت التزامیّه لفظیه ۲- یا به دلالت التزامیه عقلیه ۳- یا به واسطه اجماع مرکب ۴- یا به برکت عدم قول به فصل میان دو مسئله.

*- پس از آن جناب شیخ راجع به حرمت ابطال چهار معنا را ذکر کرده فرمود: معنای اوّل و دوم به درد محل بحث ما نمی‌خورد و لکن معنای سوم و چهارم به درد محل بحث می‌خورند.

سپس در مقام تصدیق فرمودند: آیه ظهور در معنای اوّل دارد و در اثبات این مطلب قرائن و شواهدی را آوردند و راجع به معنای دوم گفتند چه آیه ظهور در این معنا داشته باشد و چه نداشته باشد به درد محل بحث نمی‌خورد.

امّا: راجع به معنای سوم فرمودند، علاوه بر این که آیه ظهور در این معنا ندارد، اگر آن را به این معنا بگیریم تخصیص اکثر لازم می‌آید، و لذا نمی‌توان گفت: لا تبطلوا یعنی لا تقطعوا و لذا از خیر معنای سوم گذشت.

و امّا: راجع به معنای چهارم فرمود اگر آیه را به معنای چهارم بگیریم هم شامل معنای اوّل می‌شود، هم شامل معنای سوّم که باز هم به درد محلّ بحث ما می‌خورد. چرا که خدای تعالی در این آیه می‌فرماید چه در اثناء عمل باشی و چه در پایان عمل، عملت را ابطال نکن.

یعنی: وقتی در اثناء عمل هستی، به واسطه این زیادتی که در اثناء عمل رخ داده و شما را نگران کرده که آیا مانعیّت در صحت دارد یا نه؟ عملت را ابطال نکن و تا به آخر ادامه بده. امّا:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۴۳

پس از این مباحث می‌فرماید: بله خدای تعالی ابطال را حرام کرده است، لکن در صورتی که شما اختیار ابطال را داشته باشی.

لکن اگر شما فاقد چنین قدرت و اختیاری باشی مشمول نهی این آیه نمی‌شوی.

* از شیخ پرسیده شد در کجا اختیار با مکلّف است و در کجا اختیار با او نیست؟

فرمود: آنجا که زیادتی صورت نگرفته و عمل صحیح است و شما می‌توانی اراده کنی که عمل را قطع کنی یا ادامه دهی.

در اینجا که آیه شریفه می‌فرماید: این مقداری را که صحیحا خوانده‌ای و اختیار ادامه آن با شماست، باطل نکن.

امّا محلّ بحث ما در جائی است که زیادت وارد شده است و شما شک داری که مانعیت دارد یا نه؟ در این صورت اگر این زیادی عمدی عمل را باطل کرده باشد، شما دیگر قادر نیستی که آن را باطل کنید، چرا که تحصیل حاصل است.

در نتیجه: آیه لا تُبْطِلُوا* شامل این قسمت نمی‌شود. بلکه شامل آن جائی می‌شود که شما قدرت ابطال یا عدم ابطال داری.

پس از خیر این آیه شریف در صحت عمل در ما نحن فیه و محل بحث باید گذشت.

*- سپس کس دیگری دلیل چهارمی را مطرح کرده گفت استصحاب حرمت القطع دلیل بر صحت چنین عملی است.

به عبارت دیگر: ۱- وقتی که ما مشغول عمل بودیم و قدرت ابطال و یا عدم ابطال در دست ما بود، قطع حرام بود. چرا که لا تبطلوا شامل این قسمت از بحث می‌شود.

۲- پس از زیادی عمدی برای ما شک حاصل شد که آیا این زیادت مانع هست یا نه و آیا ما می‌توانیم عمل را قطع کنیم یا نه؟ استصحاب می‌کنیم حرمت القطع را و نتیجه می‌گیریم ادامه عمل را.

*- شیخ در پاسخ فرمود: چنین استصحابی غلط است زیرا:

۱- قبل از این زیادت عمدی تو قادر بر ابطال بودی و لذا خدا فرمود قطع بر تو حرام است.

۲- پس از زیادت دیگر معلوم نیست که تو قادر بر ابطال باشی چرا که ممکن است عمل تو به واسطه این زیادت ابطال شده باشد، چیزی که ابطال شده دیگر زمامش به دست تو نیست تا تصمیم به ابطال یا عدم ابطالش بگیری خیر، موضوع عوض شده است و دیگر قادر بر استصحاب حرمت قطع نیستی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۴۴

*- سپس کس دیگری دلیل پنجمی را مطرح نمود و آن استصحاب وجوب الاتمام بود، بدین معنا که:

۱- قبل از زیادی عمدی اتمام عمل بر ما واجب بود.

۲- پس از زیادی عمدی شک دارم که اتمام عمل بر من واجب است یا نه؟

استصحاب می‌کنم وجوب الاتمام را، یعنی می‌گویم: قبلا اتمام واجب بود، اکنون هم اتمام واجب است.

*- شیخ در پاسخ فرمود: این استصحاب نیز غلط است، چرا که شرط استصحاب احراز موضوع است و حال‌آنکه شک شما در اینجا شک در موضوع است و لذا استصحاب وجوب با شک در اتمام معنا ندارد.

حاصل این که: از همه ادلّه پنج‌گانه‌ای که در اثبات صحت عمل پس از زیادی عمدی آورده شد، تنها دلیل اوّل مورد قبول شیخ واقع شد که مختار خود ایشان بود و آن عبارت بود از این که:

۱- شک داریم آیا این زیادی عمدی مانعیت دارد یا نه؟

۲- عند الشک فی المانعیهٔ، الاصل، البراءهٔ، وقتی مانع برداشته شد عملمان می‌شود صحیح چرا؟ زیرا:

۱- مقتضی موجود است چون که نماز را خوانده‌ایم.

۲- شک هم در مانع بود که با اصل آن را برداشتیم.[۳۰۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۹ ؛ ص۵۴۴

یجه عمل محکوم به صحت شد.

*- سپس: صاحب ریاض با قبول دو استصحاب در اثبات صحت عمل، یعنی: استصحاب حرمت القطع و استصحاب وجوب الاتمام، شک کرد که آیا با توجه به این استصحاب عمل ما صحیح است یا استیناف لازم دارد؟

زیرا: معتقد بود که این دو استصحاب اثبات نمی‌کند که ذمّه ما بری شده و استیناف بر ما لازم نیست.

چرا که حرمت القطع این تکلیف را برعهده ما می‌گذارد که عملت را قطع نکن و وجوب الاتمام این تکلیف را بر گردن ما ثابت می‌کند که علمت را تمام کن، لکن دوباره استیناف لازم است یا نه؟ از عهده این‌ها خارج است، و لذا فرمود:

۱- از یک طرف این دو استصحاب به ما می‌گوید عمل را به پایان برسان.

۲- از طرف دیگر قاعده اشتغال می‌گوید اشتغال به ذمّه، مستدعی برائت یقینیه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۴۵

و نتیجه گرفت که: یجب الاستیناف بعد الاتمام.

*- جناب شیخ فرمود: جناب صاحب ریاض اگر دلیل بر صحت چنین عملی دارید چنان که ما داریم عملتان را به پایان برسانید، استیناف هم لازم نیست.

اگر هم دلیل ندارید، بدانید که اینجا جای وجوب الاتمام و وجوب الاستیناف نیست چرا جناب شیخ؟

زیرا: شما گفتید: اشتغال به ذمه داریم، اشتغال به ذمّه برائت یقینیّه می‌خواهد، پس عمل را به پایان رسانده، دوباره آن را اعاده می‌کنیم. و حال‌آنکه به مجرد استیناف این برائت حاصل می‌شود. و نیاز به دو عمل یعنی اتمام و استیناف ندارد.

*- سپس شیخ فرمود: ممکن است کسی بگوید: چه اشکالی دارد که احتیاط کرده هم عمل را به پایان برسانیم و هم آن را استیناف کنیم؟

به او پاسخ می‌دهیم که این برخلاف احتیاط است. به عبارت دیگر: وقتی شما دلیلی بر صحت این عمل پس از زیادت عمدی نداری، اگر آن را تمام کرده و دوباره بخواهی آن را اعاده کنی برخلاف احتیاط است.

*- چرا جناب شیخ؟

زیرا: نمازی را که فی المثل شما پس از آن زیادت عمدی ادامه می‌دهی از روی احتمال وجوب انجام می‌دهی در نتیجه: نماز بعدی را هم که استینافا انجام می‌دهی از روی احتمال انجام می‌دهی.

و لذا: بهتر است عمل را قطع کرده، یک عمل کامل العیار با قطع در وجوبش انجام دهید. بله عمل شما از روی احتیاط است و لکن این احتیاط دوم اولی از آن است.

*- چرا احتیاط دوم بهتر است از احتیاط اوّل؟

زیرا: ۱- احتیاط اوّل در شک در تکلیف است به خاطر این که هم احتمال می‌دهید که قطع عمل حرام باشد و هم احتمال می‌دهید که اتمام عمل واجب باشد و این احتمال همان شک در تکلیف است، اگرچه حجت نداریم.

۲- احتیاط دوم در شک در مکلف به است، به خاطر اینکه می‌توانید نماز اوّل را رها کرده و یک نماز اکثری و کامل العیار بخوانید.

*- به عبارت دیگر: اگر نماز اوّلی را به اتمام برسانید و بخواهید اعاده کرده دوباره بخوانید، باید آن را بدون قصد وجه انجام دهید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۴۶

امّا اگر اوّلی را رها کرده، بخواهید آن را استیناف کنید می‌توانید آن را با قصد وجه یعنی لوجوبه قربهً الی اللّه انجام دهید که می‌شود اقلّ و اکثر و شک در مکلّف به.

*- خلاصه اینکه: اگر امر دائر شود بین اینکه از نظر شک در تکلیف احتیاط کنیم یا از نظر شک در مکلّف به، احتیاط از نظر شک در مکلّف به اگر واجب نباشد اولی از احتیاط در شک در تکلیف است.

*- حاصل اینکه: به نظر شیخ، نه تنها قطع عمل در اینجا حرام نیست بلکه می‌توان عمل را در اثناء آن قطع کرده استیناف نمود.

*- نکته: شیخ در اینجا مردد نبود و با همان دلیل اوّل از ادله پنج‌گانه اثبات نمود که در صورت زیادت عمدی هم، اتمام عمل کافی است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۴۷

متن المسألهٔ الثالثهٔ فی ذکر الزیادهٔ سهوا التی تقدح عمدا، و إلّا فما لا یقدح عمدا فسهوها أولی بعدم القدح.

و الکلام هنا کما فی النقص نسیانا؛ لأنّ مرجعه إلی الإخلال[۳۰۳] بالشرط نسیانا، و قد عرفت: أنّ حکمه البطلان و وجوب الإعادهٔ.

فثبت من جمیع المسائل الثلاث: أنّ الأصل فی الجزء أن یکون نقصه مخلا و مفسدا دون زیادته.

نعم، لو دلّ دلیل علی قدح زیادته عمدا کان مقتضی القاعدهٔ البطلان بها سهوا، إلّا أن یدلّ دلیل علی خلافه.

مثل قوله علیه السّلام: «لا تعاد الصلاهٔ إلّا من خمسهٔ»[۳۰۴]؛ بناء علی شموله لمطلق الإخلال[۳۰۵] الشامل للزیادهٔ.

و قوله علیه السّلام فی المرسلهٔ: «تسجد سجدتی السهو لکلّ زیادهٔ و نقیصهٔ تدخل علیک»[۳۰۶].

فتلخّص من جمیع ما ذکرنا: أنّ الأصل الأوّلی فیما ثبت جزئیّته الرکنیّهٔ إن فسّر الرکن بما یبطل الصلاهٔ بنقصه. و إن عطف علی النقص مقتضی الاصول الزیادهٔ عمدا و سهوا، فالأصل یقتضی التفصیل بین النقص و الزیادهٔ عمدا[۳۰۷] و سهوا.

لکنّ التفصیل بینهما غیر موجود فی الصلاهٔ؛ إذ کلّ ما یبطل الصلاهٔ بالإخلال به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۴۸

سهوا یبطل بزیادته عمدا و سهوا، فأصالهٔ البراءهٔ الحاکمهٔ بعدم البأس بالزیادهٔ، معارضهٔ- بضمیمهٔ عدم القول بالفصل- بأصالهٔ الاشتغال الحاکمهٔ ببطلان العبادهٔ بالنقص سهوا. فإن جوّزنا الفصل فی الحکم الظاهریّ الذی یقتضیه الأصول العلمیّهٔ فیما لا فصل فیه من حیث الحکم الواقعیّ، فیعمل بکلّ واحد من الأصلین، و إلّا فاللازم ترجیح قاعدهٔ الاشتغال علی البراءهٔ، کما لا یخفی.

*** ترجمه

مسأله سوم از تنبیه اوّل (در رابطه با زیاد کردن سهوی جزء است:)

اشاره

که زیاد کردن عمدیش مضر و مبطل عبادت است (مثل زیاد کردن رکوع) و الّا (اگر محل بحث را روی چنین موردی نبریم و مثلا روی همان سوره بحث کنیم)، چیزی که زیاد کردن عمدیش مبطل نیست، (زیاد کردن) سهویش اولی به عدم القدح است (و به طریق اولی قادح نخواهد بود).

(حکم زیادت یک جزء از روی سهو)

مطلب اوّل:

سخن (به لحاظ حکمی) در اینجا همان حکمی است که در النقص نسیانا بود (یعنی زیادت سهوی نیز مبطل است)، چرا که زیادت سهوی (مثلا- رکوع) در اینجا اخلال رساندن بشرط است از روی نسیان و غفلت و در (مسئله اولی)، معلوم شد که (نقص الجزء) بطلان است و وجوب اعاده.

مطلب دوّم اینکه:

از تمام (مباحث در) مسائل سه‌گانه ثابت شد که اصل اوّلی در نقص چنین جزئی، در صورتی که نقصش مخلّ و مفسد باشد (مبطل بودن است) و لکن زیادت چنین جزئی مبطل نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۴۹

(آیا قاعده ثانویّه‌ای برخلاف قاعده اولیه فوق وجود دارد؟)

بله، اگر دلیلی خاص بر قدح (و مبطل بودن) زیادت چنین جزئی از روی عمد (مثلا رکوع) دلالت کند، مقتضای قاعده اوّلیّه بطلان عمل است در اثر زیادت این جزء از روی سهو، مگر اینکه دلالت کند برخلاف این قاعده اولیه، دلیلی خاص (و ثانوی).

مثل این سخن امام علیه السّلام که می‌فرماید:

لا تعاد الصلاة الّا من خمس: طهور، وقت، قبله، رکوع و سجود.

بدین معنا که زیادت این پنج مورد عمدا باشد یا سهوا، مبطل بوده و اعاده لازم دارد.

- البته بنا بر شمول این حدیث بر مطلق اخلال (در هر چهار فرض) که شامل زیادت هم می‌شود. و مثل این سخن امام علیه السّلام در مرسله که می‌فرماید:

تسجد سجدتی السّهو لکلّ زیادة و نقیصة تدخل علیک.

(بدین معنا که اگر زیادت و یا نقصانی از روی سهوا انجام بگیرد مخلّ نیست و حال‌آنکه قاعده اولیه گفت ترک الجزء سهوا مخلّ است.)

مطلب سوم و نتیجه آنچه در تنبیه اوّل گفته شد.

پس خلاصه آنچه (در تنبیه سوم) گفتیم اینست که:

۱- اصل اوّلی در جزئی که جزئیّتش (در مأمور به) ثابت شده است (و ما در رکنیّت آن شک داریم)، رکنیّت است، البته در صورتی که رکن به چیزی تفسیر شود که نماز به واسطه نقص آن چیز باطل شود.

۲- و اگر زیادت (اعم از اینکه عمدی باشد یا سهوی)، بازگشت به نقص در مأمور به داشته باشد اصل، (در احکام رکن) تفصیل بین زیادت و نقص را اقتضا می‌کند (یعنی نقصش مبطل و مخلّ است و لکن زیادتش علی القاعده مبطل است) چه سهوا چه عمدا.

مطلب چهارم:

امّا تفصیل میان نقیصه و زیادت در نماز موجود نیست، چرا که (بالاجماع) هر چیزی که نماز به واسطه اخلال به آن از روی سهو باطل می‌شود، به واسطه زیادت آن نیز چه از روی عمد و چه از روی سهو، باطل می‌شود (منتهی در برخی جاها یقین داریم و لکن در برخی جاها باید علی القاعده مشی کنیم).

در نتیجه:

اصالة البرائتی که (در مسئله دوم گفتیم) حاکم بر عدم اشکال در زیادت است، معارض است-

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۵۰

به واسطه ضمیمه شدن به همین عدم قول به فصل- با اصالة الاشتغالی (که بر حسب مسأله اولی) حکم‌کننده به بطلان عبادت است به سبب نقص از روی سهو. (یعنی قاعده برائت می‌گوید این نماز صحیح است و قاعده اشتغال می‌گوید خیر چنین نمازی باطل است).

پس:

اگر فصل (و فاصله قرار دادن میان زیادی و نقیصه را) در حکم ظاهری‌ای که اصول عملیه آن را در موردی که از حیث حکم واقعی فصلی در آن وجود ندارد، اقتضا می‌کند جایز بدانیم (عین ترخّص که از حیث حکم واقعی فصل ندارد و لکن از حیث حکم ظاهری امکان فصل در آن وجود دارد)، در هریک از (نقیصه و زیادت) به یک اصل عمل می‌شود (یعنی در زیادت به یک اصل و

در نقیصه به یک اصل دیگر)، و الّا (اگر قائل به فصل نشده و بگوئیم حکم ظاهری و واقعی در آن فرقی ندارد) لازم می‌آید (احتیاط) و ترجیح دادن قاعده اشتغال بر برائت (چرا که دفع عقاب محتمل واجب است، یعنی وقتی شما نماز را در اثر ترک سهوی سوره باطل می‌دانی، در زیادت هم باید آن را باطل دانسته اعاده کنی.) چنان که بر کسی که اهل حساب و کتاب است پوشیده نیست.

***

تشریح المسائل

* سومین مسئله از مسائل شک در رکنیت پیرامون چه امری بود، و چه سؤالی در این رابطه مطرح است؟

پیرامون زیاد کردن جزء است به مأمور به از روی سهو و نسیان. و لذا این سؤال مطرح است که آیا زیادی سهوی جزئی از اجزاء، مبطل مأمور به هست یا نه؟

* قبل از پاسخ به سؤال فوق چه مطالبی در این مسئله وجود دارد؟

به طور کلّی پنج مطلب در این بحث وجود دارد که به ترتیب مطرح خواهد شد:

۱- اینکه ممکن است به ذهن شما بیاید که مسئله ثانیه بی‌نیازکننده ما از این مسئله ثالثه است زیرا وقتی زیادهٔ الجزء عمدا مبطل نشد، زیادهٔ الجزء سهوا به طریق اولی مبطل نخواهد بود، و لذا محلّی برای بحث از مسأله ثالثه باقی نخواهد ماند.

در پاسخ به این مطلب می‌گوئیم: مورد در مسئله ثالثه عوض می‌شود، یعنی آن جزئی را که در مسأله ثانیه نبود در مسئله ثالثه به حساب نیامده و لکن به دنبال اینست که آیا آن جزئی که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۵۱

زیادت عمدیش مبطل است آیا زیادی سهویش نیز مبطل است یا نه؟

فی المثل: وقتی زیادت عمدی در نماز، علی القاعده مبطل نمی‌باشد، زیادت سهوی آن به طریق اولی مبطل نخواهد بود، که در این مطلب بحثی نخواهیم داشت.

امّا: زیادت رکوع از روی عمد مبطل می‌باشد، چرا که زیادت عمدی جزء بشرط لا، بازگشتش به نقص عمدی است (یعنی زیادت الجزء عمدا برمی‌گردد به ترک الجزء عمدا)، که در مسئله دوم این‌گونه موارد را از محلّ بحث خارج کردیم و لکن در مسأله سوم مطرح می‌باشند و لذا سؤال اینست که: اگر فی المثل رکوع را سهوا زیاد کنیم حکمش چیست؟

پاسخ اینست که: مبطل است، چرا که زیادهٔ الجزء الکذائی سهوا، برمی‌گردد به نقیصهٔ الجزء الکذائی سهوا، و در مسئله اولی خواندیم که نقیصهٔ الجزء سهوا علی القاعده مبطل است.

به عبارت دیگر: در پاسخ به سؤال محل بحث باید بدانیم که اجزاء از یک نظر به چند قسم منقسم می‌شوند:

۱- برخی از اجزاء نسبت به زیادت به نحو بشرط شیء اخذ شده‌اند، مثل سجده که باید متعدد باشد و به جا آوردن سجده واحده در رکعت واحده کافی نیست.

۲- برخی از اجزاء نیز به نحو لا بشرط و مطلق مورد لحاظ واقع می‌شوند مثل ذکر در رکوع یا سجود.

۳- برخی از اجزاء نسبت به زیادت بشرط لا هستند، یعنی مقیّد به عدم زیادت هستند مثل:

تکبیرهٔ الاحرام، رکوع و ....

حال: قسم اول و قسم دوم از محلّ بحث خارج‌اند چرا که در این‌گونه موارد زیادی عمدی آنها هم مبطل نیست تا چه رسد به زیادی سهوی آنها که به طریق اولی مبطل نخواهد بود.

و لـذا انّمـا الکلاـم در قسم سوم است که زیـادی عمـدی آنها حتما مبطل است و ما شک داریم که آیا زیادی سـهوی آنها نیز مبطل است یا نه؟

پس: سـخن در زیـادت سـهوی آن دسـته از اجزاء است که زیادی عمـدیشان قطعا مبطل است و لکن آن دسـته از اجزائی که زیادی عمدیشان مبطل نیست و به طریق اولی زیادی سهویشان مبطل و مضر نمی‌باشد محلّ بحث ما نخواهد بود.

حـال پس از روشن شـدن محلّ بحث شـیخ در رابطه با حکم این مسـئله می‌فرمایـد: حکم این مسأله مثل اولی است که نقصان الجزء سهوا باشد و همان‌طور که در آنجا قائل به بطلان عبادت شدیم، در اینجا نیز اصالهٔ البطلان جاری می‌کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۵۲

* علّت این حکم چیست؟

اینست که: انجام فلان جزء به شـرط عـدم الزیادهٔ مطلوب بوده و لکن مکلّف از روی نسـیان این شـرط عدم زیادت را رعایت نکرده است و عملی که بدون شـرط اتیان شود مثل اینست که انجام نگرفته است و گویا جزء ترک شده است و لذا بازگشت آن به نقصان است و حکم نقصان الجزء سهوا را دارد.

* مراد از (فثبت من جمیع المسائل الثلاث: انّ الاصل فی الجزء ...) چیست؟

اینست که: ما از مجموعه مسائل سه‌گانه به نتایج ذیل رسیده‌ایم:

۱- الاصل فی الاجزاء، اینست که: نقصان و کم کردن آنها عمدا یا سهوا مبطل است.

لکن: نقصان عمدی: مبطل بودنش از لوازم لا ینفک جزء بودن آن است.

نقصان سهوی: مبطل بودنش به نظر شیخ.

۲- الاصل فی الاجزاء اینست که: زیاد کردن آنها عمدا یا سـهوا مبطل نیست، البته زیادی بما هو زیادی مبطل نیست و لکن از جهت بازگشتش به نقصان مبطل است.

- این‌ها مقتضـیات اصول و قواعد اولیّه و یا عامه بود و در همه ابواب به این قواعد عمل می‌کنیم، مگر دلیل ثانویّه‌ای برخلاف قواعد اولیّه و یا عامّه داشته باشیم.

- مثل باب صـلاهٔ، که حدیث لا تعاد می‌گوید: از غیر پنج چیز نماز اعاده ندارد چه سـهوا چیزی کم و زیاد شود و چه عمدا. که این حدیث از جهات مختلف با آن اصول مخالف است که در ذیل به این اختلافات اشاره می‌کنیم:

۱- زیادت عمدی پنج موردی که در حدیث لا تعاد آمده یعنی طهور، وقت، قبله، رکوع و سجود، مبطل و موجب اعاده عمل است.

۲- زیادی سهوی موارد پنج‌گانه فوق نیز طبق اطلاق حدیث مبطل است.

۳- نقصان و کم کردن سـهوی سایر اجزاء و شـرائط به جز پنج مورد فوق مبطل نبوده و موجب اعاده نیستند، و حال‌آنکه قانون اوّلی اصالهٔ البطلان بود.

* مراد از (بناء علی شموله لمطلق الاخلال الشامل للزّیادهٔ) چیست؟

در رابطه بـا حـدیث شـریف و صـحیحه لاـ تعاد و فروض چهارگانه‌ای است که در آن متصوّر و محتمل است که به ترتیب ذیل بیان می‌شود:

۱- اینکه حدیث لا تعاد هم از جهت زیادهٔ و نقصان تعمیم داشـته باشد، هم از جهت عمد و سهو، بدین معنا که هریک از این موارد پنج‌گانه چه عمدا کم و زیاد شوند، چه سهوا، موجب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۵۳

بطلان هستند، لکن سایر اجزاء و شرائط چه از روی عمد کم و زیاد شوند و چه از روی سهو مبطل نمی‌باشند.

۲- این که حدیث لا تعاد از دو جهت تخصیص داشته باشد بدین معنا که مخصوص سهو باشد و نه عمد و مخصوص زیادت باشد و نه نقصان که معنایش اینست که خصوص زیادی سهوی به جز این پنج مورد مبطل نیست.

۳- این که این حدیث اختصاص به سهو و نقصان داشته باشد، یعنی نقصان سهوی سایر اجزاء مبطل نمی‌باشد.

۴- این که لا تعاد از جهت سهو مخصوص باشد و لکن از جهت زیادت و نقصان تعمیم داشته باشد، یعنی غیر از موارد پنج‌گانه، سایر اجزاء اگر سهوا یا عمدا کم و زیاد شوند مبطل نیستند که این همان قول مشهور است.

و لذا تفسیری که در بالا انجام گرفت یا بنا بر احتمال اوّل است، یا بنا بر احتمال چهارم از طرف دیگر در باب نماز مرسله‌ای وجود دارد که می‌فرماید: تسجد سجدتی السهو لکلّ زیادهٔ و نقیصهٔ، که این مرسله از جهت عمد و سهو خاص است یعنی اختصاص دارد به صورت سهو و لکن از جهت زیادهٔ و نقصان عام است و در جهت عمومیتش مخالف با قاعده اولیه است چرا که قاعده و یا اصل اوّلی می‌گفت: نقصان الجزء و لو سهوا مبطل و حال‌آنکه این مرسله می‌گوید: نقصان سهوی مبطل نیست بلکه تنها موجب دو سجده سهو می‌شود.

و لذا: در این‌گونه موارد که ما دلیل خاص داریم تابع دلیل هستیم و لکن در جائی که دلیل خاصّی وجود نداشته باشد به آن اصول مراجعه می‌کنیم.

* مراد از (فتلخّص من جمیع ما ذکرنا: انّ الاصل الاوّلی فیما ... الخ) چیست؟

نتیجه‌گیری نهائی از مسائل سه‌گانه‌ای است که در تنبیه اوّل مورد بحث قرار گرفت و لذا می‌فرماید: اصل بحث از آنجا آغاز شد که اگر جزئیّت امری در مأمور به اعم از اینکه نماز باشد و یا سایر عبادات مرکبه، ثابت شد و لکن اگر ما در رکنیّت آن شک داشته باشیم آیا اصل در این اجزاء رکنیّت است الا ما خرج بالدلیل؟ و یا اصل در این اجزاء، عدم رکنیّت است الا ما خرج بالدلیل؟

و لذا با توجه به دو تفسیری که از رکن شد، پاسخ این سؤال مبتنی برآن دو تفسیر است یعنی:

- اگر رکنیّت را به معنای: (ما تبطل العبادهٔ بنقصه سهوا)، بگیریم، باید بگوئیم: الاصل فی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۵۴

الاجزاء، الرّکنیّهٔ، چرا که در مسئله اولی ثابت شد که نقصان سهوی هر جزئی مبطل است.

- و اگر رکن را به معنای: (ما تبطل العبادهٔ بنقصه او بزیادته عمدا او سهوا) بگیریم، باید بین نقصان زیادت قائل به تفصیل شویم:

۱- به لحاظ نقصان بگوئیم: الاصل فی الاجزاء، الرکنیّهٔ.

۲- به لحاظ زیادهٔ بگوئیم: الاصل فی الاجزاء، عدم الرّکنیهٔ الّا ما خرج بالدلیل و ثبت کونه رکنا.

این بود نتیجه نهائی در مطلب.

* پس مراد از (و لکنّ التفصیل بینهما غیر موجود فی الصّلاهٔ؛ اذ کلّ ... الخ) چیست؟

اینست که تفصیل مذکور تنها در خصوص نماز پذیرفته است، چرا که در باب نماز به دلیل خاص به اثبات رسیده است که هر چیزی که نقصان سهوی و یا عمدی آن مبطل نماز باشد، زیادت عمدی و سهوی آن نیز مبطل نماز خواهد بود.

یعنی: میان نقصان و زیادت در اینجا تلازم وجود دارد.

حال: ما که در زیادت عمدی و یا سهوی برائتی شدیم، به باب نماز که می‌رسیم اجرای اصل برائت با اصالهٔ الاحتیاطی که از طریق دلیل خاص وجود دارد معارضه می‌کند.

چرا؟ زیرا: از یک طرف اصالهٔ الاحتیاط می‌گوید: نقصان سهوی و یا عمدی فلان جزء قادح است و باید مأمور به اعاده شود.

از طرف دیگر میان نقصان و زیادت تفصیلی وجود ندارد. و لذا با ضمیمه کردن عدم قول به فصل می‌گوئیم:

در جانب زیادت نیز باید احتیاط نمود و چنانچه عمدا یا سهوا چیزی را زیاد کنیم باید عمل را اعاده کنیم.

حال این دو با آن اصل برائت تعارض می‌کنند.

* در رابطه با تعارض مزبور چه باید کرد؟

مسئله مبتنی می‌شود بر این که:

- اگر فلان امر جزئیّتش در نماز مسلّم گردد و ثابت شود که نقصان آن جزء قادح است، به متقضای عـدم الفصل می‌گوئیم: زیادی آن نیز قادح است تا این که مخالفت عملیّه تفصیلیّه با حکم واقعی پیش نیاید.

- و اگر ندانیم که آن جزء قادح است یا نه، و قادحیّت آن به واسطه اصالهٔ الاشتغال ثابت شود،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۵۵

مانعی از جریان اصل برائت نسبت به زیادت آن جزء وجود ندارد، چرا که مستلزم مخالفت عملیّه تفصیلیّه با حکم واقعی نیست. بله، حد اکثر یک مخالفت عملیّه اجمالیّه وجود دارد که آن‌هم ضرری ندارد.

- و اگر بگوئیم در حکم ظاهری تفصـیل وجود نـدارد، بلکه بایـد نسـبت به هر دو طرف برائت و یا احتیاط، اصالهٔ الاحتیاط را مقدّم بـداریم، چرا که مورد از مواردی است که ما به اصل تکلیف علم داریم و لکن در مکلّف به و محصّل غرض شک داریم و لـذا باید احتیاط کنیم.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۵۶

متن هذا کلّه مع قطع النظر عن القواعد الحاکمهٔ علی الاصول، و أمّا بملاحظتها:

فمقتضـی «لا تعاد الصـلاهٔ إلّا من خمسهٔ» و المرسـلهٔ المذکورهٔ: عدم قدح النقص سـهوا و الزیادهٔ سـهوا، و مقتضی عموم أخبار الزیادهٔ المتقدّمهٔ: قدح الزیادهٔ عمدا و سهوا، و بینهما تعارض العموم من وجه فی الزیادهٔ السهویّهٔ بناء علی اختصاص «لا تعاد» بالسهو.

و الظاهر حکومهٔ قوله: «لا تعاد» علی أخبار الزیادهٔ؛ لأنّها کأدلّهٔ سائر ما یخلّ فعله أو ترکه بالصلاهٔ، کالحدث و التّکلم و ترک الفاتحهٔ، و قوله: «لاـ تعـاد» یفیـد أنّ الإخلال بما دلّ الـدلیل علی عـدم جواز الإخلال به إذا وقع سـهوا، لا یوجب الإعادهٔ و إن کان من حقّه أن یوجبها.

و الحاصل: أنّ هذه الصحیحهٔ مسوقهٔ لبیان عدم قدح الإخلال سهوا بما ثبت قدح الإخلال به فی الجملهٔ.

ثمّ لو دلّ دلیل علی قدح الإخلال بشـیء سـهوا، کان أخصّ من الصـحیحهٔ إن اختصّت بالنسیان و عمّمت بالزیادهٔ و النقصان. و الظاهر أنّ بعض أدلّهٔ الزیادهٔ مختصّهٔ بالسهو، مثل قوله: «إذا استیقن أنّه زاد فی المکتوبهٔ استقبل الصلاهٔ»[۳۰۸].

*** ترجمه

(مقتضای قواعد حاکم بر اصول:)

مطلب پنجم اینکه: این مطـالبی که گفتیم تمـامش بـا قطع‌نظر از قواعـد حـاکم بر اصول عملیه بود، لکن با (توجه به) ملاحظه قاعـده ثانویّه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۵۷

۱- مقتضای حدیث لا تعاد الصـلاهٔ الّا من خمسهٔ و مقتضای یسـجد سـجدتی السّ‍هو لکلّ زیادهٔ و نقیصهٔ، مبطل نبودن نقص و زیادت سهوی است (به شرط این که لا تعاد را مثل مرسله معنا کنیم تا هماهنگ باشند).

۲- و مقتضای عموم اخبار زیادت که گذشت، قدح و مبطل بودن زیادت است چه سهوا و چه عمدا، و میان این حدیث و دو حدیث بالا تعارض من وجهی در زیادت سهوی وجود دارد.

(یعنی زیادی عمدی از آن من زاد می‌باشد و نقص سهوی از دو حدیث مذکور و حال‌آنکه زیادت سهوی ماده اجتماعشان می‌باشد، و لذا آن دو حدیث می‌گوید اشکالی ندارد و لکن من زاد می‌گوید باطل است).

البته بنا بر اختصاص حدیث لا تعاد به سهو (یعنی لا تعاد را مثل مرسله معنا کرده و هر دو را مربوط به سهو بدانیم چه در زیادت و چه در نقص، لکن بنابراین که لا تعاد را در هر چهار فرض معنا کنیم نسبتش با من زاد عموم و خصوص مطلق می‌شود.)

(با وجود تعارض این دو در ماده اجتماع چه باید کرد؟)

شیخ می‌فرماید: ظاهر، حاکمیّت لا_ تعاد است بر اخبار زیادت، چرا که اخبار زیادت همچون ادلّه سایر اموری است که فعل و یا ترکش مخلّ به صلاهٔ است، مثل حدث و سخن گفتن و ترک سوره فاتحه.

و این سخن امام علیه السّلام که می‌فرماید: لا تعاد الصلاهٔ، افاده می‌کند که اخلال (به مأموربهی که دلیل دلالت دارد بر عدم جواز اخلال به آن) اگر سهوا واقع شود موجب اعاده (مأمور به) نمی‌شود، در صورتی که (اگر لا تعاد نبود) حقش بود که موجب وجوب آن شود.

حاصل این که: این صحیحه (یعنی لا تعاد) سوق شده است برای بیان بی‌ضرری و غیر مبطل بودن اخلال از روی سهو به چیزهائی که ضرر اخلال در آنها ثابت شده است.

سپس می‌فرماید: اگر دلیل دلالت کند بر قدح و ضرر اخلال (به سبب زیادت) شیء از روی سهو (مثل حدیث اذا استیقن ... که زیادت سهویه را مطرح می‌کند) اخص مطلق از صحیحه لا_ تعاد خواهد بود (چرا که لا تعاد یا روی چهار فرض پیاده شد و یا به عبارت دیگر چهار مرحله را تحت پوشش گرفته و یا لا اقل دو مرحله را دربر می‌گیرد و حال‌آنکه این حدیث یک فرض و یا یک مرحله را گفته).

بنا بر اینکه (لا تعاد اختصاص داشته باشد به نسیان و عمومیّت داشته باشد به زیادت و نقصان.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۵۸

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (هذا کلّه مع قطع النظر عن القواعد الحاکمهٔ علی الاصول ...) چیست؟

می‌فرماید تمام مطالبی که تا به اینجا در این تنبیه گفته آمد به مقتضای قواعد و اصول عملیّه بود مثل اصل برائت و یا اصل احتیاط ... و لذا کاری با ادلّه اجتهادیّه‌ای که حاکم بر این اصول هستند نداشتیم.

امّا: با لحاظ ادلّه اجتهادیّه در باب نماز و هر بابی که دارای دلیل خاصّ اجتهادی باشد، مطلب فرق می‌کند، فی المثل در باب نماز:

۱- از طرفی صحیحه لا_ تعاد و حدیث مرسله را داریم که دلالت می‌کنند بر این که زیادت یا نقصان سهوی جزئی جز در موارد پنج‌گانه قادح و مبطل نمی‌باشد البته بنابراین که حدیث لا تعاد به فرض سهو و نسیان اختصاص داشته باشد.

۲- از طرف دیگر در پایان مسأله دوم، چهار روایت آمد مبنی بر این که هر نوع زیادتی در نماز چه عمدی باشد و چه سهوی مبطل است.

حال: نسبت میان این دو دسته حدیث، نسبت عموم و خصوص من وجه است چرا که دارای دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع می‌باشند:

۱- مادّه افتراق از ناحیه حدیث لا تعاد اینست که: لا تعاد موارد نقصان سهوی غیر از موارد پنج‌گانه را نیز شامل شده و می‌گوید: نقصان سهوی سایر اجزاء به جز پنج مورد مذکور مبطل نبوده و موجب اعاده نمی‌شود، و لکن اخبار زیادت شامل این فرض نشده و

صورت نقصان تخصّصا از شمول اخبار زیادت خارج است.

۲- مادّه افتراق از ناحیه اخبار زیادت، موارد زیادی عمدی است که این اخبار شامل آنها می‌شود و لکن از آنجا که حدیث لا تعاد مخصوص به فرض سهو است، صورت عمد را در برنمی گیرند.

و امّا مادّه اجتماع این دو دسته حدیث، صورت زیادی سهوی است، چرا که حدیث لا تعاد می گوید: در غیر آن پنج مورد، زیادی سهوی سایر اجزاء مبطل نیست و لکن احادیث زیادت می گویند: مبطل است. که در چنین موردی به عقیده شیخ حدیث لا تعاد مقدّم بر احادیث زیادت است.

* چرا حدیث لا تعاد در این گونه موارد مقدّم بر احادیث زیادت می‌باشد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۵۹

زیرا: اخبار زیادت در مقام بیان این مطلب هستند که زیادی مانعیّت دارد و عدم آن از شرائط صحت است بدون این که التفاتی به فرض عمد و سهو داشته باشند که وضع مکلّف چگونه است مثل روایاتی که در رابطه با مانعیت حدث، فعل کثیر و غیره وارد شده‌اند.

امّا حدیث لاـ تعاد نظر به وضع مکلّف دارد و در مقام بیان این مطلب است که اگر همین مانع سهوا از مکلف صادر شود موجب اعاده عمل نمی‌شود.

* حاصل مطلب در (ثمّ لو دلّ دلیل علی قدح الاخلال بشیء سهوا، کان اخصّ من الصحیحهٔ ...) چیست؟

اینست که: حدیث لا تعاد، اگرچه به لحاظ سهو خاص است و لکن به لحاظ زیادت و نقصان عام است، و لذا اگر روایتی باشد که به صورت سهو اختصاص داشته باشد و از جهت زیادت و نقصان نیز خاص باشد، یعنی مخصوص صورت زیادت سهویّه باشد و یا مخصوص نقصان سهوی، آن روایت اخصّ از صحیحه لا تعاد خواهد بود. و از باب تقدیم خاص بر عام بر این دلیل مقدم می‌شود و دیگر نوبت به صحیحه نمی‌رسد.

* آیا چنین دلیلی وجود دارد؟

بله، نسبت به جانب زیادت سهویّه چنین دلیلی وجود دارد و آن حدیث اذا استیقن انّه زاد فی المکتوبهٔ است که ظهور دارد در استیقان پس از نسیان و بر صحیحه لا تعاد مقدّم می‌شود.

پس: باید حدیث لا تعاد را اختصاص بدهیم به صورت نقصان سهوی و بگوئیم: در اینجاست که زیادت سهوی سایر اجزاء غیر از آن موارد پنج گانه قادح و مبطل نمی‌باشد.

خلاصه این که: در یک محاسبه کلّی حدیث اول و دوم و چهارم نسبت به ارکان و غیر ارکان اطلاق دارند و حدیث سوّم مقیّد است و این حدیث حاکم برآن سه حدیث است و دلیل حاکم مقدّم بر دلیل محکوم است، و لو نسبت‌ها عموم و خصوص من وجه باشد.

نتیجه اینکه براساس قاعده ثانویه در باب نماز باید گفت:

۱- زیادی عمدی مطلقا مبطل است.

۲- زیادی سهوی در ارکان نیز مبطل است.

۳- زیادی سهوی در غیر ارکان نیز مبطل است.

* عبارهٔ اخرای مباحث در مسئله سوم در یک گفتمان ساده چگونه است؟

می گوئیم جناب شیخ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۶۰

* سومین مسئله از مسائل شک در رکنیت پیرامون چه امری بوده و چه سؤالی در این رابطه مطرح است؟

پیرامون زیـاد کردن سـهوی جزء است به مـأمور به و لـذا این سؤال مطرح است که آیا زیادی سـهوی جزئی از اجزاء، مبطل مأمور به است یا نه؟

* قبل از پاسخ به سؤال مزبور چه مطالبی در این مسئله وجود دارد؟

به طور کلّی پنج مطالب در این مسئله وجود دارد که باید یکی پس از دیگری مطرح شود.

۱- اینکه ممکن است به ذهن شـما بیایـد که مسـئله ثانیه بی‌نیازکننده ما از این مسأله ثالثه است چرا که وقتی زیادهٔ الجزء عمدا مبطل نمی‌باشد، زیادهٔ الجزء سهوا به طریق اولی مبطل نخواهد بود، و لذا جائی برای بحث از مسأله سوم نمی‌ماند.

در پاسخ به چنین ذهنیّتی می گوئیم:

در مسأله سوم مورد عوض شـده است، یعنی آن جزئی که در مسأله ثانیه مبطل نبود در مسـئله ثالثه نیز به حساب آورده نشده و لکن این سؤال مطرح است که آیا آن جزئی را که زیادت عمدیش مبطل است، زیادی سهویش نیز مبطل است یا نه؟

فی المثـل: وقتی زیـادت عمـدی یـک جزء در نماز، علی القاعـده مبطل نیست، زیادت سـهوی آن نیز مبطل نمی‌باشـد، ما هم در آن بحثی نداریم.

امّا: گاهی زیادهٔ الجزء (مثل رکوع) از روی عمد مبطل است، چرا که زیاد کردن عمدی جزء بشـرط لا، برگشـتش به نقص عمدی و یـا ترک الجزء عمـدا است، که در مسـئله دوم از محلّ بحث خارج بود و لکن در مسـئله سوّم مطرح بوده و این سؤال در رابطه با آن مطرح است که آیا زیادت سهوی چنین جزئی (مثل رکوع)، نیز مبطل هست یا نه؟

پس: مطلب دوّم در رابطه با تبیین محلّ بحث و نزاع است.

۲- مطلب دوم اینست که: در مسأله اوّل گفته شد که:

۱- نقص الجزء سهوا علی القاعدهٔ مبطل، لانّ الجزء جزء مطلقا، عمد و سهو ندارد.

۲- زیـادهٔ الجزء عمـدا علی القاعـدهٔ لیس بمبطل به دلیل اصالـهٔ البراءهٔ مگر در یک صورت که جزئی را به قصـد جزء مسـتقل اضافه کنیم.

و لذا وقتی زیادی عمدی مبطل نشد، زیادی سهوی به طریق اولی مبطل نخواهد بود.

البته: زیـادت عمـدی جزئی مثـل رکوع که بشـرط لا می‌باشـد مبطل عبادت است، زیادت سـهوی آن نیز مبطل عبادت است این بود حاصل مطلب در قاعده اولیه در مسأله اولی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۶۱

* حال سؤال اینست که در این گونه موارد آیا قاعده ثانویه‌ای وجود دارد که برخلاف قاعده اولیّه باشد؟

به طور کلّی خیر چنین قاعده‌ای وجود ندارد و لکن به طور خصوصی یعنی در باب نماز بله چنین قاعده‌ای وجود دارد.

به عبارت دیگر: در باب نماز هم قاعده اوّلیه وجود دارد، هم قاعده ثانویّه‌ای که برخلاف قاعده اوّلیّه است. یعنی:

۱- قاعده اولیه فی نقیصهٔ الجزء این شد که زیادت چه عمدا چه سهوا مبطل است.

۲- قاعده ثانویّه فی نقیصهٔ الجزء در باب نماز این شد که چنین زیادتی مبطل نیست.

بلکه با دو سجده سهو قابل جبران است. چرا که فرمود: تسجد سجدتی السهو لکلّ زیادهٔ و نقیصهٔ.

به عبارت دیگر گفته شد: زیادهٔ الجزء عمدا، در باب نماز علی القاعده مبطل نیست مگر در پنج مورد.

زیرا: فرمود: لا تعاد الصلاهٔ الّا فی خمسهٔ. یعنی: اگر شـما رکوع و سـجود را عمـدا زیاد بکنید به حکم لا تعاد، نماز شـما محکوم به بطلان است.

نكته: طهارت، قبله و وقت نيز از موارد پنج‌گانه است و لكن زيادت در اين موارد قابل تصوّر نيست.

* ۳- مطلب سوم اينست كه: همه بحث‌ها از اينجا شروع شد كه آيا اصل در جزء بودن ركنيّت است يا نه؟

كه گفته شد براى روشن شدن مطلب بايد به دو نكته اساسى توجه كنيم:

۱- يكى اين كه معناى ركن عند الفقهاء چيست؟ كه دو قول در اين رابطه وجود داشت:

الف: برخى مى‌گفتند ملاك ركن بودن اينست كه: ترك آن از روى سهو مبطل عمل باشد و لذا كارى نداشتند كه زيادت مبطل هست يا نه؟

ب: برخى هم گفتند ملاك ركن بودن اينست كه: همان‌طور كه تركش و نقصش مخلّ مى‌باشد، زيادتش نيز عمدا يا سهوا باشد، يعنى نقيصه و زيادت هر دو را با هم گرفتن.

حال: با توجه به دو قول مزبور و با لحاظ به اينكه در اين سه مسئله چه گفته شد بايد ببينيم كه آيا اصل، در جزئيّت، ركنيّت است يا نه؟

در مسئله اوّل گفته شد: نقص الجزء سهوا على القاعده مبطل است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۵۶۲

حال: كسانى كه مى‌گويند: ملاك ركن بودن اينست كه: نقص الجزء سهوا مبطل، در پاسخ به سؤال فوق مى‌گويند: الاصل فى الجزء، الركنيّة.

و كسانى كه مى‌گويند: ملاك ركن بودن اينست كه: هم نقصش مخلّ باشد و هم زيادتش و در مسئله دوم دليل آوردند كه زيادة الجزء عمدا على القاعده مخل نيست، در پاسخ به سؤال فوق مى‌گويند: الاصل فى الجزء التبعيض فى الركنيّة.

يعنى: در طرف نقيصه، اصل، ركنيّت جزء است و در طرف زيادت اصل عدم ركنيّت جزء است. چرا كه زياده الجزء ليس بمبطل.

۴- مطلب چهارم اينست كه: در خصوص باب نماز اجماع علماء بر اينست كه: كلّ جزء كان نقصه سهوا مبطلا، فزيادته ايضا سهوا او عمدا مبطلا.

نكته: چنان كه ملاحظه مى‌شود بيشتر قواعد صلاة برخلاف قاعده اوليه است، در اين مورد نيز برخلاف قاعده اوليّه است و لذا به همين لحاظ است كه علماء اتفاق كرده‌اند بر اين كه اركان نماز ۵ تا است.

حال: از آنجا كه نقص سهوى اين پنج تا على القاعده مبطل است، زيادى آنها نيز بالاجماع مبطل است.

پس: اين پنج جزء كه هم نقيصه‌اش سهوا و عمدا مبطل است، هم زيادتش عمدا و سهوا مبطل است بنا بر هر دو قول، ركن هستند. هم بنا بر قول آنها كه گفتند نقص الجزء مبطل و هم بنا بر قول آنها كه نقصه و زيادته را مبطل دانستند.

پس: از اين اجماع بر عدم الفصل ميان نقيصه و زيادة، لطيفه‌اى پيش مى‌آيد و آن اينست كه:

برخى از جزءها هست كه ما مى‌دانيم كه نقص آنها مخلّ به عمل است، و نسبت به برخى جزءها اجماع داريم كه نقص و زيادت آن مخلّ به عمل نيست.

- امّا در مورد برخى از جزءها ما شك داريم كه آيا نقصش مخلّ هست تا زيادتش هم مخلّ عمل باشد يا كه نه نقصش مخلّ نيست تا زيادتش هم مخلّ نباشد.

فى المثل: شك داريم كه آيا نقص سوره سهوا مخلّ هست يا نه؟

در مسأله اولى گفته شد كه نقصه سهوا على القاعده مخلّ است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۵۶۳

حال كه سوره نقصش و لو سهوا مخل است على القاعده و نه يقينا، زيادتش چطور آيا مخلّ است يا نه؟

پاسخ اینست که: اگر ما مطیع این اجماع شویم، بله مخلّ است، یعنی وقتی نقصش مخلّ شد زیادتش هم مخلّ است، چرا که اجماع گفت کلّ جزء نقصه مخلّ، زیادته هم مخلّ است.

پس: سوره که نقصش علی القاعده مخلّ است، زیادتش هم مخلّ است.

حال سؤال اینست که: چه باید کرد؟

آیا به اجماع گوش بدهیم که می‌گوید: فلان جزء نقصه مخلّ یقینا، فزیادته ایضا مخلّ یقینا؟

در اینجا دو قول وجود دارد؟

برخی می‌گویند: خیر، سوره را اگر عمدا ناقص کردی علی القاعده مبطل و عمل باطل است و چنانچه زیادش کردی علی القاعده عمل صحیح و زیادت لیس بمبطل.

اگر بپرسیم تکلیف اجماع مزبور چه می‌شود؟ می‌گویند: آن اجماع اختصاص دارد به موارد یقین و ربطی به موارد شک و قواعد ندارد.

۵- و امّا مطلب پنجم که محلّ بحث ما در اینجاست؛ راجع به چهار روایت است که باید آنها را با هم بسنجیم و ببینیم چه نسبتی از نسب اربع بین این چهار روایت که هر چهار تا هم مربوط به نماز است، برقرار است:

۱- در یکی از این احادیث آمده است: اسجد سجدتی السهو لکل زیادهٔ و نقیصهٔ هدف در این حدیث مسأله سهو است، بدین معنا که سهو مبطل نماز نیست چه زیادهٔ و چه نقیصهٔ.

۲- در یک دیگر از این چهار حدیث آمده است: لا تعاد الصلاهٔ الا فی خمسهٔ. هدف در این حدیث عدم اعاده نماز است در اثر زیادت مگر در پنج مورد لکن ما نمی‌دانیم مرادش سهو است و یا عمد و یا این که عمد و سهو فرقی ندارد و یا این که آیا در حالت زیادت است یا نقیصه.

۳- در یکی دیگر از این احادیث آمده است: من زاد فی صلاته فعلیه الاعادهٔ هدف در این حدیث تنها زیادت است، بدین معنا که اگر کسی چیزی به نماز بیفزاید وظیفه‌اش اعاده آن است.

منتهی ظاهر حدیث نسبت به عمد و سهو اطلاق دارد، یعنی ما نمی‌دانیم مرادش زیادی سهوی است یا زیادی عمدی.

۴- در یکی دیگر از این احادیث آمده است: اذ استیقن زاده فی صلاته استقبل الصلاهٔ هدف در این حدیث زیادت است، منتهی مرادش، زیادت از روی سهو است و عمد را مورد ملاحظه قرار نداده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۶۴

* با توجه به متن و هدف مشخّص شده در احادیث فوق چه نسبتی از نسب اربع میان حدیث اوّل با دوّم برقرار است؟

نسبت تساوی بین آنها برقرار است، چرا که هر دو حدیث در نتیجه به یکجا رسیده و هماهنگ‌اند. یعنی: حدیث اول می‌گوید: سهو و نسیان مضرّ و مبطل نیست چه زیادتش و چه نقصانش حدیث دوم هم می‌گوید: نماز در اثر زیادت اعاده لازم ندارد.

پس: در نتیجه هماهنگ بوده و تعارضی با هم ندارد اعم از این که شما حدیث دوم را اعم بگیرید از چهار فرض عمد و سهو و زیادهٔ و نقیصهٔ، و یا تنها صورت سهو را در آن مورد لحاظ قرار دهید.

به عبارت دیگر:

* اگر سؤال کنید که آیا حدیث لا تعاد تنها صورت سهو را مد نظر دارد و یا در هر چهار فرض می‌گوید لا تعاد؟

می‌گوئیم: اگر تنها صورت سهو را مورد ملاحظه قرار داده باشد با حدیث اوّل می‌شود مساوی چرا که حدیث اول گفته حالت سهو ضرر ندارد چه زیادهٔ و چه نقیصهٔ، حدیث دوم هم گفته سهو ضرر ندارد چه زیادهٔ و چه نقیصهٔ.

و اگر مراد از لا تعاد در حدیث دوم هر چهار فرض باشد، نسبتش با حدیث اول می‌شود عموم و خصوص مطلق، منتهی نه عموم و

خصوصی که تعارض بکند بلکه عموم و خصوصی که هماهنگ است.

مثل: اکرم العلماء و اکرم النّحاة، که مفعول اکرم العلماء همه علماء و دانشمندان است و لکن مفعول اکرم النحاة فقط نحاة می‌باشد. که شمول خطاب اوّل بیشتر از خطاب دوم است.

حال در ما نحن فیه نیز حدیث دوّم شمولش بیشتر از حدیث اوّل است و لکن تعارضی با هم ندارند.

* چه نسبتی از نسب اربع میان حدیث اوّل، دوم با سوّم یعنی: (من زاد فی صلاته فعلیه الإعادة)، برقرار است؟

با توجّه به این که هدف در حدیث سوم نیز زیادت است اعم از این که سهوا باشد یا عمدا، عموم و خصوص من وجه است.

چرا؟ زیرا: حدیث اوّل و دوم هدفشان سهو و نسیان است و لکن هدف در حدیث سوم زیادت است و لذا از آن جهت که در نسیان و زیادت دو ماده افتراق وجود دارد و یک مادّه اجتماع این

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۶۵

نسبت عموم و خصوص من وجه است. یعنی:

- ممکن است نسیان زیادت نباشد، مثل ترک الجزء سهوا که نسیان هست ولی زیادت نیست.

- ممکن است زیادت باشد و لکن نسیان نباشد، مثل زیادة الجزء عمدا، که زیادت هست ولی نسیان نیست.

- ممکن است هم زیادت باشد، هم نسیان، مثل زیادة الجزء سهوا که این همان ماده اجتماع میان حدیث سوم و حدیث اول و دوم است.

به عبارت دیگر:

۱- این که جزئی را سهوا زیاد کرده ماده اجتماع حدیث اوّل و سوم است.

۲- حدیث اوّل می‌گوید این زیادت سهوی صحیح و حدیث سوم می‌گوید باطل.

زیرا: حدیث سوم می‌گوید: من زاد ... فعلیه الاعادة و لکن حدیث اول می‌گوید اسجد سجدتی السهو.

پس: دو ماده افتراق وجود دارد که زیادی بلا سهو و سهو بلا زیادی است و یک ماده اجتماع است که سهو بلا زیادت است.

* آیا این نسبت عموم و خصوص من وجه بین حدیث اول و دوم با حدیث سوم مسلّم و قطعی است؟

بله، نسبت حدیث اوّل با سوّم به طور مسلم و قطع عموم و خصوص من وجه است، چون حدیث اوّل سهو را به میان آورد و حدیث سوم زیادت را و لذا نسبت سهو و زیادت، عموم و خصوص من وجه است.

امّا حدیث دوم یعنی حدیث لا تعاد، در صورتی که مربوط به سهو باشد با حدیث اوّل مساوی است و لکن نسبتش با حدیث سوم یعنی من زاد، عموم و خصوص من وجه است امّا اگر هر چهار فرض در آن ملاحظه شده باشد که لا تعاد، نسبتش با حدیث سوم، عموم و خصوص مطلق است.

چرا؟

زیرا حدیث لا تعاد می‌گوید در هر چهار فرض خطری و ضروری وجود ندارد ولی حدیث سوم می‌گوید: زیادت خطرناک است و مضرّ است، چه عمدا و چه سهوا.

یعنی: یکی می‌گوید: در چهار صورت قدح و ضرری وجود ندارد، دیگری می‌گوید در دو صورت قادح و مضرّ است. مثل: اکرم العلماء که شامل همه علما، می‌شود و لا تکرم النحاة که نحاة را استثناء می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۶۶

پس: نسبت میان حدیث دوم با سوم در این صورت عموم و خصوص مطلق است و قاعده در عام و خاص مطلق اینست که: یقدّم الخاصّ علی العام.

* اگر نسبت میان حدیث اول و دوم با حدیث سوم، عموم و خصوص من وجه باشد و این دو در مادّه اجتماع تعارض کنند چه باید کرد؟

شیخ می‌فرماید: حدیث لا تعاد حاکم است بر حدیث من زاد ... فعلیه الاعادة.

زیرا: مثل حدیث من زاد، مثل آن حدیثی است که می گوید: من احدث فی صلاته، فاعادة.

و یا مثل آن حدیثی است که می گوید: اگر فعل کثیری در اثناء نماز مصلّی رخ دهد باید عملش را اعاده کند.

***

تلخیص المطالب

یک سری احادیث داریم که موانعی مثل حدث، فعل کثیر و ... را ذکر کرده و اعاده عمل را لازم می‌دانند، لکن حدیث لا تعاد می گوید شما به یک نکته توجّه نکرده‌اید و آن اینست که:

همین امور اگر سهوا زیاد شوند بلااشکال بوده و نیازی به اعاده نمی‌باشد.

و لذا: حدیث لا تعاد می‌شود مفسّر من زاد فی صلاته ....

به عبارت دیگر: حدیث لا تعاد می گوید: حدیث من زاد فی صلاته از آن کسی است که عمدا چیزی را زیاد می کند لکن اگر سهوا زاد فی صلاته عیبی ندارد.

امّا حدیث چهارم یعنی: اذا استیقن زاد فی صلاته فعلیه الإعادة، دارای دو ویژگی و یا خصوصیت است: یکی این که زیادی را گفته، دیگر این که صورت سهو را مطرح کرده است، زیرا مراد، حدیث: اذا استیقن اینست که:

- زیادت سهوا صورت گرفته و لکن بعدا یقین حاصل می‌شود که این زیادت صورت گرفته است.

حال باید دید که نسبت این حدیث با حدیث لا تعاد چه نسبتی است؟

حدیث لا- تعاد در هر چهار فرض اعاده را لازم نمی‌داند و یا این که حد اقل در دو صورت اعاده را لازم نمی‌داند و لکن حدیث استیقن یک صورت را مطرح نموده است، و لذا: نسبت لا- تعاد با استیقن، عموم و خصوص مطلق است و در عام و خاص مطلق، خاص بر عام مقدّم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۶۷

نکته‌ها و تازه‌ها:

یکی از مسائلی را که جناب شیخ انصاری در تنبیه اوّل متعرض آن شد، حکم اضافه کردن جزئی بر عبادت است، شیخ زیادت را به دو دسته عمدی و سهوی تقسیم کرده و هریک را به عنوان یک مسئله مورد بحث و بررسی قرار داد.

امّا حضرت امام خمینی (ره) مجموع دو صورت را در یک مسئله مورد بحث قرار داده‌اند.

شیخ در پاسخ به این سؤال که آیا زیاد کردن جزئی بر مأمور به مرکب تصور دارد یا نه؟

پاسخ دادند به این که: صدق زیادی بودن مشروط به اینست که: آن را به قصد اجرای مرکب به جا آورد.

امّا اگر تنها صورت زیادی را داشته باشد، و لکن در قصد جزئیّت نباشد، چنان که مثلا به قصد انجام سجده واجب تلاوت آیه سجده نماید، زیادی در جزء به حساب نمی‌آید و در پاسخ به این سؤال که زیادی عمدی به چند صورت تصوّر می‌شود؟ فرمود:

۱- اینکه یکی از اجزای نماز را زیاد کند به قصد این که آن اضافی، جزء مستقل است؛ مثل این که معتقد باشد که شرعا و یا از روی تشریع و بدعت، در هر رکعت مانند سجده، دو رکوع واجب است.

۲- اینکه قصد کند زیادی و چیزی که برآن اضافه شده، مجموعا یک جزءاند، مثل این که معتقد باشد آنچه در رکوع واجب است، جنس رکوع است که بر واحد و متعدّد صدق می‌کند.

۳- اینکه زیادی را بدل از مزید قرار دهد، البته پس از آنکه دست از مزید برداشته است.

و در اینجا فرقی نمی‌کند که این بدل قرار دادن جزء:

۱- اقتراحی و بدون اراده قبلی باشد، مثل این که سوره‌ای را شروع کند، در اثناء سوره و یا پس از اتمام آن، سوره دیگری را برای فایده دینی و معنوی مثل کسب فضیلت. ۲- و یا به خاطر فایده دنیوی مثل عجله در تمام کردن نماز و رسیدن به کار دیگر، بخواند. ۳- و یا این که مزید را به گونه فاسد و با فقدان برخی از شرایط ایجاد کند، مثل این که برخی از اجزاء را از روی ریا و یا بدون طمأنینه معتبر بجا آورد. و سپس برایش آشکار می‌شود که باید آن را به صورت صحیح اعاده نماید. لکن.

حضرت امام خمینی (ره) زیادی را یک امر انتزاعی دانسته و آن را قابل تصوّر و تعقل نمی‌دانند و لذا فرموده‌اند: وقوع زیادی مثل وقوع نقیصه از چیزهایی است که تصوّر و تعقّل ندارد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۶۸

و لذا فرقی نمی‌کند که مرکب و جزء بشرط لا و یا لا بشرط و یا یکی بشرط لا و دیگری لا بشرط اخذ شده باشند.

زیرا: جزئیت از امور انتزاعی است، یعنی از امری که به مجموعه‌ای از امور، در لحاظ وحدت تعلّق گرفته است، انتزاع می‌شود.

بنابراین: وقتی که چنین تعلّقی ایجاد شد، از مجموع، کلیّت انتزاع می‌شود و از هریک از آن امور جزئیّت برای مأمور به.

پس: جزئیت از امور انتزاعی‌ای است که پیرو تعلّق امر به مرکب است؛ در این صورت، کم کردن جزء ممکن است؛ زیرا کم کردن جزء عبارتست از به جا آوردن مرکب با ترک آن چیزی که به عنوان جزء اعتبار شده و در لحاظ ترکیب اخذ گردیده است.

امّا: زیادی جزء به این معنا با جزئیت منافات دارد و به جا آوردن چیزی که در مرکب معتبر باشد و زیادی هم به حساب آید، تصوّر و تعقّل ندارد؛ چرا که جزئیت باید از مرکب انتزاع شود، و چیزی که از مرکب انتزاع شود و زیادی باشد معقول نیست.

پس: وقوع زیادی در اجزاء و شرایط (مثل کم کردن در اجزاء و شرائط) بدیهی البطلان است؛ بدون اینکه میان گونه‌های اعتبارهای گفته شده، فرقی وجود داشته باشد.

البته وقوع زیادی به معنای عرفی آن ممکن است؛ زیرا وجود دومی که جزء برای مرکب شمرده می‌شود، عرفا زیادی است و تفاوتی ندارد که مرکب جزء (لا بشرط) یا (بشرط لا) یا (متفاوت و مختلف) در نظر گرفته شوند. وقتی که جزء (بشرط لا) در نظر گرفته شود، به ذات جزء، برای مرکب، و شرط جزء برای مرکب در نظر گرفته می‌شود.

پس: به جا آوردن وجود دومی، زیادی برای ذات جزء، و نقیصه برای شرط آن است.

بنابراین: وجود دوّم چنان که منشا انتزاع برای نقیصه است، منشا انتزاع زیادی نیز هست. و لذا جزء به ذات خودش زیادی است، و به اعتبار دیگر منشأ برای اخلال به قید جزء است، لذا مانعی ندارد که چیزی زیادی بوده و منشا نقصان هم باشد[۳۰۹].

به عبارت دیگر: معنای زیادی در مأمور به، اضافه کردن است در مأمور به، به نحوی که از حیث مأمور به بودن جزء مأمور به شود، که امری محال است.

پس اگر جزء اضافی را به جا آورد، مثلا در نمازش دو بار فاتحه خواند، دومی برای نماز واجب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۶۹

جزء نمی‌شود تا حقیقتا در نماز واجب زیادی شمرده شود، بلکه ضمیمه کردن چیزی از خارج به آن است. البته عرفا برآن، زیادی در مأمور به صدق می‌کند؛ زیرا معنای زیادی عند العرف عبارتست از به جا آوردن چیزی که آن چیز از سنخ اجزای نماز است و اضافه برآن چیزی است که در نماز معتبر است و فرقی نمی‌کند که هریک از اجزاء و مرکب (لا- بشرط) یا (بشرط لا-) اعتبار

شوند[۳۱۰].

و امّا در رابطه با حکم زیادی در عبارت شیخ فرمود:

۱- اگر زیادی را جزء مستقل بداند، بلا اشکال عبادت باطل می‌شود، البته به شرطی که قبل از ورود در نماز و یا در اثناء نماز آن جزء را نیت کند.

زیرا آنچه به جا آورده و قصد امتثال کرده، همان مجموع است که مشتمل بر زیادی‌ای است که مأمور به نیست و آنچه که به آن امر شده چیزی است که آن زیادی را نداشته باشد، که قصد امتثال آن را نکرده است.

۲- و اگر قصد محمول یا بدل بودن کرده باشد، مقتضای اصل، باطل نبودن عبادت است زیرا شک در عبادت به شک در مانعیّت زیادی، و شک در مانعیّت به شک در شرط بودن عدم آن برمی گردد، که مقتضای اصل در آن، برائت است.

حضرت امام خمینی (ره) نیز در رابطه با حکم زیادی در عبادت فرموده‌اند: زیادی عمدی (تا چه رسد به سهوی)، موجب بطلان عبادت نمی‌شود، چرا که فساد و بطلان تنها از مطابق نبودن عمل انجام شده با مأمور به انتزاع می‌شود، و فرض اینست که جزء اضافی از آن حیث که اضافی است، در مأمور به دخیل نیست، آنچه که در مأمور به دخیل است اینست که: جزء یا مأمور به مقیّد به نبودن آن اضافی می‌باشد و لذا اگر به این عبارت به جا آورده شود بر مأمور به منطبق نیست.

پس بطلان مستند به نقیصه است، و نه زیادی؛ چنان که اتیان عمل با ضمیمه اضافی (حتّی در صورتی که عدم آن ضمیمه در مأمور به یا جزء به عنوان قید اخذ نشده باشد) به نحوی که امر در فراخوانی مشارکت داشته باشد، موجب بطلان است: و بطلان آن از زیادی به عنوان زیادی نیست، بلکه از بابت نقص آن چیزی است که عقلا در امتثال معتبر است، که عبارت است از این که امر در فراخوانی مستقل باشد.

سپس می‌فرمایند: از آنچه گفتیم به دست می‌آید که زیادی مطلقا موجب بطلان نیست

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۷۰

مگر این که نبودن آن در مرکب یا جزء شرط شده باشد، تا به نقیصه برگردد.

پس هرگاه در آن شک کند، از مصادیق اقلّ و اکثر بوده که مرجع آن برائت است[۳۱۱].

قابل ذکر است که برخی از اصولیین برای اثبات عدم بطلان زیادی در عبادات به استصحاب تمسّک کرده و گفته‌اند که اصل، بقای صحت عمل است، چرا که پیش از اتیان زیادی، عمل صحیح بوده و اصل، عدم عارض گردیدن بطلان برآن است، یا این که استصحاب عدم قاطعیت زیادی یا عدم مانعیّت آن به گونه عدم ازلی می‌شود، به اینکه زیادی پیش از تحقق متصف به قاطعیّت نبوده و اکنون نیز نمی‌باشد[۳۱۲].

حضرت امام خمینی (ره) نیز همچون جناب شیخ انصاری، تمسّک به اصل استصحاب در مسئله مورد بحث را صحیح ندانسته می‌فرماید:

شیء، پیش از بوجود آمدن، مورد اشاره نیست و از حیث اثبات و نفی محکوم به شیء بودن نمی‌باشد و ماهیّت قبل از وجود پیدا کردن شیئیّت ندارد، تا گفته شود که قبل از وجودش چنان بود است یا چنان نبوده است.

اگر می‌خواهی بگو: در استصحاب باید قضیّه متیقّن و مشکوک یکی باشند؛ و در سالبه‌ای که موضوع ندارد، در کنار سایر قضایا، موضوع، محمول و نسبتی که حکایت از واقع می‌کند (حتی به نحو حکایت هم) وجود ندارد.

لذا استصحاب عدم ازلی، از چیزهای بدون اصل می‌باشد[۳۱۳].

سپس نسبت به هیئت اتصالیه می‌فرمایند: هیئت اتصالیه، امری اعتباری ورای خود اجزاء است که تحقّق آن از اوّل وجود مرکب تا آخر آن است. مرکب به حسب این اعتبار چیز واحدی و متصل می گردد، مثل موجودات غیر ثابت که اوّل آن به اولین جزء آن

می‌باشـد و متصل ممتدّ است، که بدون فاصـله افتادن عدم، تا آخرش مرتبط است، و اجزاء با قطع‌نظر از این اعتباری که در مرکب‌ها دارنـد (هرچنـد به حسب اعتبار دارای وحـدت هسـتند؛ چون که مرکب به گونه‌ای از وحـدت، قوام می‌یابد، چنان که در باب اقل و اکثر ذکر نمودیم). و لکن سـکون‌هایی که در میـان اجزای مرکب فاصـله ایجـاد می‌کنـد در صورتی که هیئت اعتبار نگردد، از خود مرکب بیرون

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۷۱

می‌باشـد؛ بااین‌حـال هیئت اتصـالی مرکب داخل است؛ امّا داخل بودن آن در مرکب مثل بقیّه اجزاء نیست که در عرض آنها باشـد، بلکه هیئت اتّصـالی چیزی است که وجـود آن در مرکب معتبر است، مثـل نخی که اجزای پراکنـده را منظم می‌کنـد و بعضـی را به بعضـی دیگر متصل می‌نمایـد، که به جا آورنده مرکب، از اول آن تا آخرش در مرکب داخل است، حتی در سـکون‌هایی که ایجاد فاصله می‌نماید.

نکته مزبور نیازمنـد دلیلی است که برآن دلالـت کنـد، محققا در نماز دلیل برآن دلال دارد چرا که نماز به حسب باور ذهنی و ثابت پیروان شـریعت، دسـتوری است که از اول تـا به آخر آن اسـتمرار دارد، که نمـازگزار با تکبیر در آن داخل، و با سـلام از آن خارج می‌شود هر نمازگزار خود را داخل در نماز و مشغول به آن می‌بیند؛ حتی در سکون‌های نماز.

سپس می‌فرمایـد: آیـا نمی‌بینی که تعبیرهـای موجود در بـاب بطلاـن نماز، قطع و نقص است که مثلا گفته می‌شود: فلانی نمازش را قطع کرد و یا نقص کرد.

از این تعبیرها کشف می‌شود که به حسب باور ثابت ذهنی آنها، نماز چیزی است که دارای اتصال و امتـداد می‌باشد و قابلیّت قطع و نقص را دارد. این تعبیر چیزی است که پیروان شـریعت، هر طبقه‌ای از طبقه قبلی و هر نسـلی از پیشـینیان خود فرا گرفته، تـا آنجا که این فرا گرفتن به صاحب شـریعت می‌رسـد، و روایات مسـتفیض برآن دلالت می‌کنـد که از تعـدادی از باطل‌کننده‌های نماز تعبیر به (قواطع) شده است. و اگر هیئت اتصالی در نماز معتبر نباشد، تعبیر به (قطع) و (قاطع)، پسندیده نیست[۳۱۴]

سپس در تعارض میان قاعده و دلیل در مسئله می‌فرمایند: مقتضای قاعده در مسئله زیاد کردن جزء در عبادت، برائت از مانعیّت آن و صـحیح بودن عبـادت است؛ درحـالی‌که مقتضـای دلیل در خصوص برخی از مرکّب‌ها مثل نماز، اینست که زیادی، موجب بطلان آن است، زیرا اخبـار مسـتفیض دلاـلت دارنـد که بـا زیـاد کردن جزئی در نمـاز واجب، باطـل می‌شود، چنـان که از امام صادق علیه السّلام روایت شده که فرمودند:

من زاد فی صلاته فعلیه الاعادهٔ[۳۱۵].

و از امام محمد باقر علیه السّلام روایت شده که فرمودند: اذا استیقن انّه زاد فی صلاته المکتوبهٔ، لم یعتدّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۷۲

بها، و استقبل صلاته استقبالا اذا کان قد استیقن یقینا[۳۱۶].

روایـت دیگری را نیز زراره نقـل کرده کـه حضـرت می‌فرمایـد: لاـ تقرأ فی المکتوبـهٔ بشـیء مـن العزائـم؛ فـانّ السـجود زیـادهٔ فی المکتوبهٔ[۳۱۷].

شیخ صدوق نیز از امام صادق علیه السّلام روایت کرده است که آن حضرت فرمودند: من لم یقصّر فی السّفر لم تجز صلاته؛ لانّه قد زاد فی فرض اللّه عزّ و جلّ[۳۱۸].

نکته: شـیخ انصاری پس از ذکر روایات فوق گفته‌اند: معنای زیادی و این که سـجده آیاتی که دارای سجده واجب هستند، در نماز واجب چگونه زیادی محسوب می‌شود باید در جای دیگری بیان شود.

لکن: حضـرت امام خمینی فرموده‌انـد که حـدیث‌های مذکور، معارض دارد، چرا که زراره از امام محمّد باقر علیه السّـلام نقل کرده

که آن حضرت فرمودند:

لا تعاد الصلاة الّا من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الرّكوع، و السجود.

ثم قال: القراءة سنّة، و التّشهد سنّة و لا تنقض السّنة الفريضة[۳۱۹].

آنگاه حضرت امام (ره) روایت را توضیح داده و نسبت میان حدیث (فعلیه الاعادة) و حدیث (لا تعاد) را بیان کرده‌اند، منتهی از آنجا که این بحث بیشتر جنبه فقهی دارد از طرفی هم ناظر به بحث‌های شیخ انصاری نیست، از بیان آن خودداری می کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۷۳

متن الأمر الثانی إذا ثبت جزئيّة شیء أو شرطيّته فی الجملة، فهل يقتضی الأصل جزئيّة و شرطيّة المطلقتين حتّی إذا تعذّرا[۳۲۰] سقط التكليف بالكلّ أو المشروط، أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكّن، فلو تعذّرا[۳۲۱] لم يسقط التكليف؟ وجهان، بل قولان.

الأوّل: أصالة البراءة من الفاقد و عدم ما يصلح لإثبات التكليف به، كما سنبيّن.

و لا يعارضها استصحاب وجوب الباقی؛ لأنّ وجوبه كان مقدّمة لوجوب الكلّ، فينتفی بانتفائه. و ثبوت الوجوب النفسیّ له مفروض الانتفاء.

نعم، إذا ورد الأمر بالصلاة- مثلا- و قلنا بكونها اسما للأعمّ، كان ما دلّ علی اعتبار الأجزاء الغير المقوّمة فيها من قبيل التقييد، فإذا لم يكن للمقيّد إطلاق- بأن قام الإجماع علی جزئيته فی الجملة، أو علی وجوب المركّب من هذا الجزء فی حقّ القادر عليه- كان القدر المتيقّن منه ثبوت مضمونه بالنسبة إلی القادر، أمّا العاجز فيبقی إطلاق الصلاة بالنسبة إليه سليما عن المقيّد، و مثل ذلك الكلام فی الشروط.

نعم، لو ثبت الجزء و الشرط بنفس الأمر بالكلّ و المشروط- كما لو قلنا بكون الألفاظ أسامی للصحيح- لزم من انتفائهما انتفاء الأمر، و لا أمر آخر بالعاری عن المفقود. و كذلك لو ثبت أجزاء المركّب من أوامر متعدّدة؛ فإنّ كلّا منها أمر غيریّ إذا ارتفع[۳۲۲] بسبب العجز ارتفع الأمر بذی المقدّمة، أعنی الكل[۳۲۳].

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۷۴

فينحصر الحكم بعدم سقوط الباقی فی الفرض الأوّل كما ذكرنا.

و لا يلزم من ذلك استعمال لفظ «المطلق» فی المعنيين، أعنی: المجرّد عن ذلك الجزء بالنسبة إلی العاجزة، و المشتمل علی ذلك الجزء بالنسبة إلی القادر؛ لأنّ المطلق- كما بيّن فی موضعه[۳۲۴]- موضوع للماهيّة المهملة الصادقة علی المجرّد عن القيد و المقيّد؛ كيف؟ و لو كان كذلك كان كثير من المطلقات مستعملا كذلك؛ فإنّ الخطاب الوارد بالصلاة قد خوطب به جميع المكلّفين الموجودين أو مطلقا، مع كونهم مختلفين فی التمكّن من الماء و عدمه، و فی الحضر و السفر، و الصحّة و المرض، و غير ذلك، و كذا غير الصلاة من الواجبات.

*** ترجمه

تنبیه دوم: در این که: (آیا اگر جزء یا شرط متعذر شد تکلیف به کل و یا مشروط ساقط می‌شود یا نه؟)

اشاره

وقتی جزئیّت یک شیء یا شرطیّت آن بالاجمال (یعنی با دلیلی مجمل)، ثابت شود (فی المثل اجماع قائم شده بر این که نماز واجب است و یا اجماع اقامه شده که فاتحة الکتاب جزء نماز است که دلیل کل و دلیل جزء هر دو مجمل است)، آیا اصل و قاعده جزئیّت این جزء و شرطیّت آن را به طور مطلق اقتضاء می کند (که همیشه جزء و یا شرط برای کل باشد)، تا این که وقتی جزء و شرط

متعذّر می‌شوند، تکلیف به کلّ و یا مشروط ساقط شود (چرا که در این صورت دیگر نماز بدون فاتحه نماز نیست)، و یا این که آیا قاعده و اصل ایجاب می‌کند، اختصاص اعتبار جزء و شرط را به حال تمکّن (بدین معنا که الجزء جزء للقادر و الشرط شرط له) که در نتیجه اگر این دو (جزء و شرط)، متعذّر شوند تکلیف (و یا وجوب آن بقیّه)، ساقط نشود؟

دو وجه و بلکه دو قول در پاسخ به این سؤال وجود دارد:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۷۵

۱- (قول به سقوط و دلیل آن)

دلیل برای وجه و یا قول اوّل:

۱- اصالهٔ البراءهٔ است از مرکبی که فاقد جزء (مثل سوره فاتحهٔ الکتاب و یا طهارت) است.

۲- و عدم قاعده‌ای خارجی که صلاحیّت داشته باشد برای اثبات تکلیف (البقیّهٔ)، به وسیله آن، چنان که عدم وجود چنین دلیلی را به زودی تبیین خواهیم کرد.

و تعارض نمی‌کند با اصالهٔ البراءهٔ، استصحاب وجوب الباقی، چرا که وجوب این باقی (مثلا نه جزء) مقدّمه است برای وجوب کلّ، در نتیجه وجوب المقدّمه منتفی می‌شود به سبب انتقاء کلّ، و ثبوت وجوب نفسی نیز برای (بقیّه اجزاء یعنی نه جزء) به حسب فرض منتفی است.

(بیان فرض دوّم شیخ و فرض چهارم ما:)

بله، اگر امر، وارد شود (فی المثل) به صلاهٔ، و ما قائل به وضع اللفظ للاعمّ باشیم، ادلّه‌ای که دلالت می‌کنند بر اعتبار اجزائی که غیر مقوّم در مأمور به هستند (یعنی اجزاء غیر رکنی)، از قبیل تقییداند (یعنی مطلق را قید می‌زنند).

پس: اگر برای (دلیل) مقید، اطلاقی وجود نداشته باشد، به واسطه این که اجماع قائم شده باشد بر جزئیت آن (سوره) بالاجمال (بدین معنا که نگفته مطلقا جزء است یا عند التمکن) و یا اجماع (مبیّن) قائم شده بر وجوب مرکب دارای این جزء در حقّ کسی که قادر بر انجام آن جزء است، قدر متیقّن از این دلیل، ثبوت مضمون آن می‌باشد نسبت به مکلّف قادر، امّا مکلّف عاجز، پس باقی می‌ماند اطلاق صلاهٔ نسبت به او سالم از مقید. (این بود حکم فرض چهارم که دلیل کل مطلق است و دلیل جزء یا مجمل است یا مختصّ، و در این فرض وقتی جزء متعذّر شد بقیه اجزاء واجب الانجام است).

(بیان فرض سوم شیخ و فرض پنجم ما)

بله، اگر (جزئیت) جزء و (شرطیّت) شرط، به واسطه همان امر به کلّ و مشروط ثابت شود (بدین معنا که دلیل کل با دلیل اجزاء یکی باشد)، و ما قائل شویم به این که الفاظ عبادات، اسامی برای عبادت صحیحه هستند، از انتفاء و تعذّر اجزاء و شرائط، انتفاء امر به کلّ، لازم می‌آید، و امر (و دلیل) دیگری وجود ندارد، تا که شما بقیّه اجزاء را (هم) به جا آورید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۷۶

(بیان فرض چهارم شیخ و فرض ششم ما)

و این چنین است اگر اجزاء امر مرکب از (طریق) اوامر متعدّد ثابت شوند، پس هریک از اوامر متعدّد، امر غیری است، و لذا وقتی امر در آن به خاطر عاجز بودن مرتفع شد، امر به ذی المقدّمه نیز مرتفع می‌شود.

در نتیجه: حکم به عدم سقوط بقیّه اجزاء منحصر می‌شود در فرض اوّل (از سه فرض آخر یعنی فرض چهارم) چنان که توضیح داده‌ایم.

پس (بنا بر فرض اوّل شیخ و فرض چهارم ما که گفته شد الباقی ساقط نیست، کسانی که قادر هستند نماز ده‌جزئی می‌خوانند و آنها که عاجزند نماز نه جزئی می‌خوانند، در نتیجه این سؤال پیش می‌آید.

که آیا با استعمال أقیموا الصلاة در اینجا استعمال در دو معنا پیش نمی‌آید؟ و لذا شیخ در پاسخ می‌فرماید:).

خیر، از این فرض استعمال لفظ مطلق (یعنی أقیموا الصلاة) در دو معنا: یعنی: نماز (نه جزئی) مجرد از آن جزء نسبت به عاجز، و نماز (ده‌جزئی) مشتمل برآن جزء نسبت به قادر، لازم نمی‌آید.

زیرا کلمه مطلق چنان که در مباحث الفاظ روشن شده وضع شده است برای ماهیت مهمله (یا مطلقه)، که صادق بر مجرّد از قید و مقیّد (هر دو) می‌باشد.

به‌هرحال: اگر بنا بشود که استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد لازم بیاید، پس بسیاری از مطلقات در معانی کثیر استعمال شده‌اند، زیرا خطاب وارد بر صلاة (یعنی أقیموا الصلاة)، همه مکلفین موجود در زمان نزول یا مطلق موجودین و معدومین به واسطه آن مورد خطاب واقع شده‌اند، و حال‌آنکه مردم عالم در تمکّن از آب برای وضو و عدم آن و در حضر و سفر و صحّت و مرض و غیر ذلک مختلف‌اند، و این چنین است مطلب در سایر واجبات.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۷۷

تشریح المسائل

* دوّمین تنبیه از تنبیهات باب اقلّ و اکثر و یا شک در جزئیّت و شرطیّت راجع به چه امری است؟

راجع به اینست که: اگر به دلیل خاص ثابت شود که فلان امر جزء فلان امر مرکب است مثلا فاتحهٔ الکتاب جزء نماز است و یا فلان امر شرط فلان مشروط است، مثلا طهارت شرط نماز است، آیا مقتضای قواعد و اصول اینست که این جزئیّت و شرطیّت مطلقتین باشند و یا مقیدتین؟

* مقدمهٔ بفرمائید مراد از مطلق و یا مقیّد بودن چیست؟

۱- مطلق بودن به این معناست که جزئیّت فلان امر و یا شرطیّت آن اختصاص به فرض تمکّن آن ندارد بلکه چه در فرض تمکّن و چه تعذّر، جزئیّت یا شرطیّت دارد.

یعنی: تحت هیچ شرائطی عمل بدون آن صحیح نیست چه آن امر مقدور مکلّف باشد یا نه.

۲- مقیّد بودن به این معناست که: این جزئیّت و یا شرطیّت مخصوص به حال تمکّن مکلّف از انجام آن است و لکن در فرض تعذر شرطیّت یا جزئیت ندارد.

* ثمره این دو مطالب چیست؟

اینست که:

۱- بنا بر مطلق بودن، مرکّب یا مشروط بدون این جزء یا شرط مطلوبیّتی ندارد، بلکه به همراه این جزء یا شرط مطلوب امر است.

حال: اگر از انجام چنین جزء و یا شرطی متمکّن بودیم، عمل با این جزء یا شرط مطلوبیّت داشته و واجب است. و اگر قادر بر انجام چنین جزء و یا شرطی نبودیم، اصل وجوب و تکلیف به مرکّب یا مشروط از عهده ما برداشته می‌شود.

زیرا عمل بدون این قید مطلوبیّت ندارد، مثل اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ که مطلوب مولی عتق خصوص رقبه مؤمنه است و غیر آن مطلوب

نیست. و لذا:

الف: اگر قادر بر عتق رقبه مؤمنه بودیم، انجام آن بر ما واجب است.

ب: اگر قادر بر عتق رقبه مؤمنه نبودیم، اصل وجوب عتق از ریشه ساقط است.

۲- امّا بنا بر قول دوّم که شرطیّت یا جزئیّت مقیّدتین به حال تمکّن هستند نتیجه این می‌شود که در صورت تعذر، فلان امر جزئیّت یا شرطیّت ندارد و لکن اصل تکلیف نسبت به باقی مانده، به قوت خود باقی است و از عهده ما ساقط نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۷۸

* مقدمهٔ بفرمائید دلیل به لحاظ اجمال و اطلاق چگونه است؟

اینست که: گاهی مجمل است و گاهی مطلق:

اگر دلیل مجمل باشد، تمسّک به دلیل مجمل عند الشك بی‌معناست، چرا که مجمل عند الشك تنها قدر متیقّن را در برمی گیرد.

اگر دلیل مطلق باشد، تمسّک به دلیل مطلق عند الشك بلا اشکال است.

حال سؤال اینست که: خطاب صلّ مجمل است یا مطلق؟

می گوئیم: بنابراین که الفاظ عبادات و معاملات برای معنای صحیح وضع شده باشند، مجمل است. چرا؟

زیرا: صلاهٔ یک عمل تام الاجزاء و الشرائط است و لکن این که این اجزاء و شرائط چه هستند و چگونه کم و زیاد می‌شوند، تفصیلش از عهده لفظ صلاهٔ خارج است.

امّا بنابراین که الفاظ عبادات و معاملات برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده باشند صلاهٔ مطلق است. چرا؟

زیرا: صلاهٔ در اینجا به معنای ارکان مخصوصه است، و لذا این ارکان مخصوصه صحیح انجام شوند یا فاسد، همه اجزاء و شرائط همراه با صلاهٔ باشند یا نه، به مرکب انجام شده صلاهٔ گفته می‌شود.

پس: صلاهٔ بناء علی الوضع للصحیح مجمل و بناء علی الوضع للاعمّ مطلق.

* اگر اجماع واقع شود بر این که (الصلاهٔ واجبهٔ)، صلاهٔ مطلق به حساب می‌آید یا مجمل؟ چرا؟

مجمل به حساب می‌آید، زیرا: اجمال دلیل لبی بی‌زبان است، مثل عقل که دلیلی لبّی است، این کتاب و سنت است که دارای لسان است و اطلاق دارد.

و لذا نوعا معقد اجماع را مجمل به حساب می‌آورند و نه مطلق.

* با توجه به مقدّمهٔ اوّل بفرمائید مقتضای قواعد و اصول عامه در اینجا مطلق بودن است یا مقیّد بودن؟

۱- در مواردی که یقین داریم به مطلق بودن جزئیّت یا شرطیّت براساس یقین خود عمل می کنیم، چرا که یقین حجت عقلی است.

۲- در مواردی هم که یقین داریم به مقیّد بودن جزئیت یا شرطیت باز هم براساس یقین خود عمل می کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۷۹

* پس انما الکلام در چیست؟

در موارد شك است، یعنی در جائی که شرطیّت و یا جزئیّت امری مدلّل شده است و لکن ما نمی‌دانیم مطلقه است یا مقیّده؟ و لذا مقتضای قواعد و اصول عامه به درد این گونه موارد می‌خورد.

* اگرچه محل بحث روشن شد و لکن با ذکر یک مثال آن را بیشتر تبیین کنید؟

بحث در ما نحن فیه در اینست که: اگر مولی به مرکبی ده‌جزئی امر فرمود و لکن انجام یکی از اجزاء با تعذّر روبرو شد و فی المثل ما نتوانستیم نماز را در حال قیام انجام دهیم، آیا انجام بقیّه اجزاء و شرائط ساقط می‌شود یا نه؟

و یا اگر یکی از شرائط مربوط به نماز بر ما متعذّر شد فی المثل ستر عورت که یکی از شرائط نمازگزار است برای ما متعذّر شد آیا

بقیه اجزاء و شرائط از عهده ما ساقط می‌شود یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا اگر اتیان یکی از اجزاء و یا یکی از شرائط مشروط بر مکلّف متعذّر شد، بقیه اجزاء و شرائط ساقط شده از عهده من مکلف برداشته می‌شوند یا نه؟

مثلاً: آیا می‌توان گفت کسی که عاجز از ستر عورت است دیگر لازم نیست که نماز بخواند و یا کسی که قادر بر قیام نیست می‌تواند که نماز نخواند؟ یا این که وقتی جزء و یا شرطی متعذّر شد، تنها خود آن جزء یا شرط ساقط می‌شود و لکن باید بقیّه اجزاء و شرائط را انجام داد؟

* با توجه به روشن شدن محلّ بحث، کلام در چه مقامی قرار می‌گیرد؟

بحث در دو مقام واقع می‌شود: ۱- در باب اجزاء ۲- در باب شرائط.

* مبحث اجزاء در چه مراحلی صورت می‌گیرد؟

در سه مرحله:

این که مقتضای اصول عملیه در اینجا چیست؟

این که مقتضای اصول لفظیّه در اینجا چیست؟

این که مقتضای روایات عامّه در اینجا چیست؟

* با توجّه به سؤال محل بحث، مقتضای اصول عملیه و اصول لفظیّه چیست؟ و چه پاسخی به سؤال مزبور داده می‌شود؟

برای روشن شدن مقتضای اصول عملیه و لفظیّه باید تمام صور مسئله را که شش صورت است و شیخ چهار صورت را عنوان فرموده و متعرّض دو فرض دیگر نشده، مطرح نمود که در چهار صورت کلّ عمل ساقط می‌شود، در یک فرض نیز ما بقی اتیان می‌شود و لکن یک فرض

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۸۰

محلّ کلام است که آیا باید بقیّه را به جا بیاوریم یا نه؟

۱- تارةً فرض می‌کنیم که هریک از کل و جزء دارای دلیل مستقل‌اند، لکن هم دلیل کلّ مطلق است، هم دلیل جزء اطلاق دارد.

یعنی: دلیلی که اصل مرکب و مأمور به را بر ما واجب می‌کند نسبت به فرض تمکّن و تعذّر مطلق است، دلیلی هم که جزء را ثابت می‌کند نسبت به فرض تمکّن و تعذّر مطلق است.

فی المثل: از یک طرف دلیل مرکب می‌گوید: أقیموا الصلاة، و فرض هم اینست که ما قائلیم به این که صلاة وضع شده است برای اعم از صحیح و فاسد و یا کامل و ناقص و بدون انجام یک جزء نیز عنوان صلاة صادق است.

از طرف دیگر مولی با این خطاب در مقام بیان است و مقدّمات حکمت تام می‌باشد.

در نتیجه: خطاب صلاة دلالت دارد بر وجوب آن مطلقا چه در فرض تمکّن و چه در فرض تعذّر.

۲- دلیل الجزء هم می‌گوید: لا صلاة الا بفاتحة الکتاب که این نیز اطلاق دارد چرا که هم فرض تمکّن را دربر می‌گیرد و هم فرض تعذّر را.

* دو دلیل مطلق را چگونه با هم مرتبط می‌کنید؟

قوانین مطلق و مقیّد را میان دو دلیل اجرا کرده، مطلق را بر مقیّد حمل می‌کنیم که نتیجه این می‌شود که نماز مقیّد به فاتحة الکتاب به نحو مطلق مطلوبیت دارد، یعنی تحت هیچ شرائطی فاتحة الکتاب نباید ترک شود، چرا که نماز بدون فاتحه مطلوب مولی نیست.

نتیجه این که: اگر ما قادر بر انجام فاتحة الکتاب هستیم وجوب کلّ بر ما ثابت بوده و در حق ما باقی است. و اگر قادر بر انجام فاتحة نبوده و عاجز باشیم، وجوب کلّ از عهده ما ساقط می‌شود.

* عبارهٔ اخرای فرض و تصوّر فوق را به زبانی ساده بیان کنید؟

از یک طرف مولی فرموده: أقیموا الصلاهٔ، بدون این که آن را مقیّد به قیدی کرده باشد پس مطلق است. از طرف دیگر فرموده: لا صلاهٔ الا بفاتحهٔ الکتاب و آن را مقید به فرض تمکّن و تعذّر نکرده پس مطلق است.

به عبارت دیگر:

– نه أقیموا الصلاهٔ این قید را دارد که اگر توانستی فاتحهٔ الکتاب را بخوانی پس نماز بخوان و اگر نتوانستی نماز نخوان.

– نه فاتحهٔ الکتاب مقیّد به این قید شده که اگر توانستی آن را بخوان و اگر نتوانستی نخوان.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۸۱

به عبارت دیگر: فاتحهٔ الکتاب را قید و یا شرط نماز کرده است و لکن دیگر نفرموده اگر بتوانی فاتحهٔ بخوانی و لکن اگر نخوانی، نماز دیگر نماز نیست و لکن اگر نتوانستی آن را بخوانی پس فاتحهٔ لازم نیست و نماز هم نماز است.

حال در این فرض: اگر در این میان فاتحهٔ الکتاب و یا طهور متعذّر شود، کلّ و یا تکلیف به کلّی ساقط می‌شود.

چرا؟ زیرا فرمود: لا صلاهٔ الّا بفاتحهٔ الکتاب، و مقتضای این خطاب اینست که: اگر فاتحهٔ بلد نیستی، نماز نخوان چرا که نماز بدون فاتحهٔ، نماز نیست.

پس: اگر دلیل کلّ و دلیل جزء هر دو مطلق باشد، عند التّعذّر فی الجزء و الشّک، تکلیف به طور کلّی ساقط است.

* مراد از (اذا ثبت جزئیّهٔ شیء او شرطیّته فی الجملهٔ فهل یقتضی الاصل ... الخ) چیست؟

تصویر فرض دوّم ما و فرض اوّل شیخ است که درحقیقت محلّ بحث است.

فرض و تصوّر دوم اینست که: هریک از کلّ و جزء دارای دلیل جداگانه‌ای است درحالی‌که هریک از دو دلیل مجمل بوده و معلوم نیست که آیا وجوب را مطلقا ثابت می‌کنند یا تنها در فرض تمکّن؟

* علت اجمال هر دو دلیل در اینجا چیست؟

۱– گاهی به لحاظ اینست که هر دو دلیل لبّی هستند فی المثل اجماع قائم شده بر وجوب نماز که قدر متیقّن آن وجوب عند التمکّن است، و اجماع دیگری نیز بر وجوب سوره یا قرائت قائم شده که آن نیز قدر متیقّنش در فرض تمکّن است.

۲– گاهی هم به لحاظ اینست که هر دو دلیل لفظی هستند و لکن مقدّمات حکمت در آنها فراهم نیست تا بگوئیم اطلاق دارند، بلکه اجمال یا اهمال دارند و قدر متیقّن از آنها فرض تمکّن است.

۳– و گاهی نیز به لحاظ اینست که دلیل الکل یک دلیل لفظی مجمل و دلیل الجزء یک دلیل لبی است که باز هم قدر متیقّن را باید گرفت و گاهی هم بالعکس است.

* عبارهٔ اخرای فرض مزبور به زبان ساده چیست؟

اینست که: گاهی فرض می‌کنیم که دلیل کل و دلیل جزء هر دو مجمل است.

فی المثل: ۱– دلیل کلّ فرموده: الصلاهٔ واجبهٔ، و ما قائلیم که لفظ صلاهٔ وضع شده برای صحیح و لذا خطاب أقیموا الصلاهٔ می‌شود مجمل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۸۲

۲– دلیل جزء نیز می‌گوید: فاتحهٔ الکتاب واجبهٔ و لکن این دلیل الجزء چون اجماع است مجمل است چرا که اجماع قائم شده بر این که نماز فاتحهٔ الکتاب می‌خواهد و چیزی که اجماع برآن قائم شده مجمل است.

پس: هر دو دلیل مجمل شد. حال آیا در این فرض، اگر جزء متعذّر شود و یا شرط متعذّر گردد. کلّ ساقط می‌شود یا نه؟

در اینجا دو قول وجود دارد: قیل یسقط، و قیل لا یسقط

محلّ بحث و نزاع ما در همین‌جاست، که بعدا بدان خواهیم پرداخت.

* تصویر فرض و صورت سوّم چگونه است؟

اینست که: فرض می‌کنیم هریک از کلّ و جزء دارای دلیلی علی‌حده و مستقل است، منتهی؛

۱- دلیل کل و مرکب اطلاق دارد بدین معنا که هم فرض تمکّن را شامل می‌شود، هم فرض تعذّر را.

۲- دلیل الجزء تنها اختصاص دارد به فرض تمکّن.

فی المثل: دلیل الکل می‌گوید: أقیموا الصلاۀ، و ما معتقدیم که مقدّمات حکمت نیز در اینجا تمام است و لفظ صلاۀ هم وضع شده است برای اعم. یعنی: اگر تنها اجزاء رکنیّه را داشته باشد عنوان صلاۀ بر آن اطلاق می‌شود.

حال اگر در اینجا در جزء زائدی شک داشته باشیم، شک ما از قبیل شک در تقیید است و لذا اگر دلیل الجزء نسبت به حال تمکّن و عجز اطلاق داشته باشد این مطلق را تقیید می‌زند. امّا:

فرض اینست که دلیل الجزء:

- یا دلیلی است لفظی و لکن مقیّد به فرض تمکّن است.

- یا دلیلی است لبّی از قبیل اجماع که دارای قدر متیقّن است، و قدر متیقّن از دلیل الخارجیّۀ همان ثبوت جزئیّت است در حق کسانی که قادر بر انجام آن هستند و لکن نسبت به کسانی که عاجز از اتیان آن هستند شک می‌کنیم که آیا این جزئیّت در حق آنها نیز ثابت است یا نه؟

از آنجا که: الاصل عند الشک فی التقیید، البراءۀ، می‌گوئیم: یجب الاتیان بالباقی من الاجزاء بعد التعذّر.

* اگر گفته شود که این فرض مستلزم استعمال لفظ واحد در اکثر از معنای واحد است چه؟

به عبارت دیگر: شما لفظ مطلق یعنی صلاۀ را در دو معنا استعمال نمودید:

۱- صلاۀ نسبت به شخص عاجز بدون جزء استعمال شده.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۸۳

۲- صلاۀ نسبت به فرد قادر مشتمل بر جزء استعمال شده است و این استعمال در اکثر از معناست که محال است، چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوئیم: خیر فرض مذکور مستلزم استعمال در اکثر نیست، چرا که در باب اطلاق و تقیید گفته شد که الفاظ مطلقه از قبیل: رجل، انسان و ... برای طبیعت به نحو لا بشرط قسمی وضع شده و در مقام استعمال نیز در همان معنا استعمال می‌شوند، منتهی خاصیت لا بشرط اینست که با شروط متعدّده‌ای جمع می‌شود بدین معنا که هم با وجود شرط قید می‌سازد، هم با عدم آن و این‌ها مصادیق مختلفه آن معنای کلّی هستند و نه معانی متعدّده و الّا باید نسبت به اکثر مطلقات نیز همین ایراد را داشته باشیم.

زیرا: مولی به قول مطلق فرموده: أقیموا الصلاۀ، این خطاب شامل همه مکلّفین می‌شود اعم از موجودین در عصر نزول و غائبین و معدومین. و حال‌آنکه افراد به لحاظ حالات متفاوتند به اینکه برخی حاضر، برخی مسافر، برخی سالم، برخی مریض و ... هستند.

امّا همه این افراد مصادیق مختلفه یک معنای کلّی هستند و نه معانی مختلفه یک لفظ.

* فرض چهارم چیست و چگونه می‌باشد؟

در اینجا فرض اینست که دلیل المرکب و کلّ مجمل است و دلیل الجزء مطلق است فی المثل: در دلیل الکل اجماع قائم شده بر وجوب نماز، و در دلیل الجزء آمده است که لا صلاۀ الّا بفاتحۀ الکتاب.

به عبارت دیگر: ۱- در دلیل الکل آمده أقیموا الصلاۀ و ما قائل به وضع اللفظ للصحیح هستیم لکن نمی‌دانیم که صلاۀ چیست؟ آیا بدون جزء صلاۀ است یا نه نمی‌دانیم و لذا مجمل است.

۲- در دلیل الجزء آمده است لا صلاۀ الا بفاتحۀ الکتاب لکن آن را مقیّد نکرده است به فرض تمکّن و عدم آن و لذا مطلق است.

در این فرض اگر جزء یا شرط متعذر شود کلّ ساقط شده تکلیفی باقی نمی‌ماند.

* تصویر فرض پنجم چگونه است؟

فرض اینست که هریک از کلّ و جزء دارای دلیل مستقل نیستند بلکه هر دو یک دلیل دارند به نحوی که ما اجزاء را از همان دلیل کلّ می‌فهمیم.

به عبارت دیگر: در این فرض دلیل الجزء او الشرط یک دلیل جداگانه نمی‌باشد، بلکه خطاب واحدی از مولی صادر شده است لکن نسبت به کلّ و یا مشروط.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۸۴

حال: ما از امر به کلّ، امر به جزء درست کرده‌ایم و لذا جزئیّت به نفس همان امر به کلّ ثابت شده است. فی المثل مولی فرموده: أقیموا الصلاة، و ما معتقد به وضع اللفظ لخصوص الصحیح هستیم، یعنی قائلیم که الفاظ عبادات برای خصوص صحیح یعنی جامع جمیع اجزاء و شرائط وضع شده‌اند.

و لذا فلان امری که جزئیّت دارد برای کل، عند التمکّن باید انجام شود.

در اینجا: انجام این جزء بر ما متعذّر شده و می‌دانیم که پس از تعذر امری به جزء بقیّه اجزاء وجود ندارد.

در نتیجه: اذا انتقی الجزء، انتفی الکلّ. و لذا:

۱- از یک طرف چون جزء از بین می‌رود، امر به کلّ هم از بین می‌رود.

۲- از طرف دیگر فرض اینست که امر علی‌حده و مستقلّی هم نسبت به عمل فاقد این جزء مشکوک نداریم.

در نتیجه: با تعذّر جزء یا شرط، وجوب کلّ و مشروط هم ساقط شده از بین می‌رود.

* فرض و یا تصور ششم در این مسئله چگونه است؟

بالعکس فرض قبلی است، یعنی فرض اینست که کلّ دارای امر و یا دلیل علی‌حده و جداگانه‌ای نیست بلکه از طریق اوامر و یا ادلّه‌ای که به تک‌تک اجزاء تعلّق گرفته وجوب کلّ را ثابت کرده و یا می‌فهمیم.

فی المثل: مولی فرموده: کبر، در جای دیگر فرموده: اقرأ، در جای دیگر فرموده: ارکع، در جای دیگر فرموده: اسجد و هکذا ....

۱- ما از مجموعه این اوامر غیریّه مقدمیّه، امر به کلّ نماز را انتزاع می‌کنیم.

۲- روشن است که امر انتزاعی تابع منشا انتزاع است.

در نتیجه: اگر امر به اخلال جزء در اثر تعذّر ساقط شود، امر به کل نیز ساقط می‌شود.

حال: امر به کلّ در اثر سقوط امر به جزء، ساقط شده و برداشته می‌شود.- فرض هم اینست که امر مستقل دیگری هم به مرکب فاقد این جزء نداریم.

- به عبارت دیگر: انتزاع امر به صلاة از امر به اجزاء باقی مانده نیز مشکوک است.

در اینجا: الاصل، البراءة.

پس: اگر یک جزء متعذر شود، کلّ زیر سؤال رفته وجوبش ساقط شده از بین می‌رود.

جمع‌بندی مطلب اینست که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۸۵

۱- فرض و صورت اوّل از ما و سایر محشّین است و شیخ اعظم متعرّض آن نشده است.

۲- فرض و صورت دوّم که اصل بحث را تشکیل می‌داد در عبارت (اذا اثبت الی آخر) آمد.

۳- فرض و صورت سوم در عبارت (نعم، اذا ورد الامر ...) آمد و ذکر گردید.

۴- فرض و صورت چهارم از ما و سایر محشّین است که باز شیخ متعرّض آن نشده بود.

۵- فرض و صورت پنجم با عبارت (نعم، لو ثبت الجزء و الشرط) آمد و بررسی گردید.[۳۲۵]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۹ ؛ ص۵۸۵

ض و صورت ششم نیز با عبارت (و کذلک لو ثبت اجزاء المرکب ...) آمد و ذکر شد.

در نتیجه:

۱- در فرض اوّل، چهارم، پنجم و ششم، اذا تعذّر الجزء بالشّک سقط الباقی.

۲- در فرض سوّم، چون شک در تقیید است، الاصل، البراءة و لذا: یجب الاتیان بالباقی من الاجزاء.

۳- انما الکلام در فرض اوّل شیخ و فرض دوّم ماست که دلیل کلّ و جزء هر دو مجمل است به عبارت دیگر محلّ بحث آن جائی است که شیخ فرمود:

اذا ثبت جزئیّة شیء او شرطیّته فی الجملة، فهل یقتضی الاصل جزئیته و شرطیّته المطلقتین ...

او اختصاص اعتبارهما بحال التّمکن؟

و در پاسخ فرمود: وجهان، بل قولان: یک قول می‌گوید: مقتضای اصول و قواعد، مطلقه بودن جزئیّت و شرطیّت است.

* اولین دلیل طرفداران قول اوّل بر این مدّعی چیست؟

۱- اصالة البراءة است، یعنی پس از این که فلان جزء متعذّر شد ما شک می‌کنیم که آیا مرکب و مأمور به خالی از این جزء بر ما واجب است یا نه؟

پس: شک در تکلیف وجوبی است، و اصل عند الشک فی التکلیف، البراءة: و این معنای مطلقه بودن جزئیّت است، بدین معنا که مقیّد به فرض تمکّن نیست.

به عبارت دیگر: اگر از این حضرات بپرسیم: اذا تعذّر الجزء و الشرط، هل سقط الباقی او لا یسقط؟

می‌گویند: وقتی ما نتوانستیم فاتحةالکتاب و یا وضوء را به جای آوریم، شک می‌کنیم که آیا واجب است بقیّه اجزاء را به جا آوریم یا نه؟ الاصل، البراءة، چرا که شک ما در وجوب تکلیفی است.

بنابراین اصل اینست که: ذمّه ما از وجوب بقیّه بریء است و انجام بقیه بر ما واجب نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۹، ص: ۵۸۶

* مراد از (لا یعارضها استصحاب وجوب الباقی ... الخ) چیست؟

درحقیقت پاسخ به یک اشکل است مبنی بر این که: اینجا جای استصحاب بقاء وجوب است و با وجود چنین استصحابی نوبت به جریان برائت نمی‌رسد، به بیان دیگر:

۱- آن‌وقت که قادر بودی بر تمامیّت نماز، انجام بقیة الاجزاء نیز بر تو واجب بود.

۲- اکنون که مقداری از آن متعذر شده و شما شک داری که وجوب البقیة باقی است یا نه؟

استصحاب کنید وجوب البقیة را. و به عبارت دیگر:

۱- قبل از تعذر این جزء باقی‌مانده از اجزاء در ضمن کل بر تو واجب بود به عبارت دیگر:

مجموع اجزاء با ضمیمه فاتحة الکتاب بر تو واجب بود.

۲- اکنون پس از تعذر این جزء شک کرده‌ای که آیا وجوب الباقی، باقی است یا نه؟

استصحاب کن بقاء وجوب را چرا که هم یقین سابق هست، هم شک لا حق.

بنابراین: با وجود استصحاب نوبت به اصل برائت نمی‌رسد، چرا که استصحاب بر اصول دیگر مقدم است.

و لذا جناب شیخ در پاسخ به این اشکال می‌فرماید: کدام وجوب البقیهٔ را استصحاب می‌کنید، وجوب نفسی را و یا وجوب مقدّمی آن را؟

*- اگر بگوئید وجوب نفسی را، به شما خواهیم گفت، بقیّه که وجوب نفسی نداشت: آنکه وجوب نفسی داشت همان مرکب ده‌جزئی بود و لکن هریک از اجزاء به‌خودی‌خود، دارای وجوب نفسی نبود.

و لذا وقتی یک جزء متعذّر شد، ۹ جزء دیگر، وجوب نفسی ندارد تا شما آن را استصحاب کنید.

*- اگر بگوئید وجوب غیری را استصحاب می‌کنیم چرا که وقتی مرکب ده‌جزئی واجب شده، هر جزئی در ضمن این مرکب دارای وجوب مقدّمی است، زیرا: انّ الاجزاء مقدّمهٔ للمرکب.

پس این نه جزء در ضمن آن ده جزء وجوب غیری داشت و ما آن را استصحاب کردیم به شما می‌گوییم: وجوب غیری برای رسیدن به غیر و یا ذی المقدّمه است، حال که شما از انجام ذی المقدّمه یعنی مرکب عاجز هستید، وجوب المقدمهٔ چه معنائی دارد؟

فلذا: در این صورت اگر یک جزء متعذّر شود، بقیّه اجزاء ساقط می‌شود.

* عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ در قالب یک پاسخ فنّی چیست؟

شیخ می‌فرماید: اینجا جای استصحاب نیست. چرا که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۸۷

۱- قبل از تعذّر فلان جزء وجوب باقی اجزاء در ضمن کلّ و به تبع کلّ و یک وجوب مقدّمی بود. یعنی: هر جزئی که انجام می‌گرفت برای رسیدن به کلّ یعنی ذی المقدّمه بود.

۲- حال که فلان جزء متعذّر شده و ما قادر بر انجام آن نیستیم دیگر کلّ و ذی المقدّمه واجب نیست تا چه رسد به مقدّمه آنکه وجوبش به تبع کلّ یعنی ذی المقدّمه است.

پس: آن وجوبی که قبل از تعذّر و متیقّن الحدوث بود بعد از تعذر مقطوع الارتفاع است

* پس مراد از (و ثبوت الوجوب النّفسیّ له مفروض الانتفاء ...) چیست؟

اینست که: وجوب نفسی باقی مانده از اجزاء از ابتدای امر مفروض الانتفاء است.

یعنی فرض بحث در اینست که: کلّ، مرکّب است که واجب نفسی است نه تک‌تک اجزاء، و لذا آن فرد از وجوب که متیقّن بود اکنون مشکوک نیست، و آن فرد دیگر از اوّل مشکوک الحدوث و بلکه مفروض الانتفاء است.

علی‌ای‌حال: ارکان استصحاب ناتمام است، و استصحاب در اینجا جاری نمی‌شود.

* مراد از (و عدم ما یصلح لاثبات التکلیف به ...) چیست؟

دومین دلیل طرفداران قول اوّل است مبنی بر اثبات مدّعی با ابطال دلیل خصم.

یعنی بنا بر عقیده قول اوّل: هیچ‌یک از ادله قول دوم که به زودی مطرح خواهد شد صلاحیّت اثبات تکلیف نسبت به مرکب بدون این جزء را ندارد.

و لذا وقتی دلائل قائلین به تقیید ابطال شد، خودبه‌خود نظریه قائلین به اطلاق اثبات می‌شود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۸۸

متن و للقول الثانی: استصحاب وجوب الباقی إذا کان المکلف مسبوقا بالقدرهٔ، بناء علی أنّ المستصحب هو مطلق الوجوب، بمعنی لزوم الفعل من غیر التفات إلی کونه لنفسه أو لغیره، أو الوجوب النفسیّ المتعلّق بالموضوع الأعمّ من الجامع لجمیع الأجزاء و الفاقد

لبعضها، بدعوى[۳۲۶] صدق الموضوع عرفا على هذا المعنى الأعمّ الموجود فى اللاحق و لو مسامحهٔ؛ فإنّ أهل[۳۲۷] العرف يطلقون على من عجز عن السورهٔ بعد قدرته عليها: أنّ الصلاهٔ كانت واجبهٔ عليه حال القدرهٔ على السورهٔ، و لا يعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها.

و لو لم يكف هذا المقدار فى استصحاب لاختلّ جريانه فى كثير من الاستصحابات، مثل استصحاب كثرهٔ الماء و قلّته؛ فإنّ الماء المعيّن الذى اخذ بعضه أو زيد عليه يقال:

إنّه كان كثيرا أو قليلا، و الأصل بقاء ما كان، مع أنّ هذا الماء الموجود لم يكن متيقّن الكثرهٔ أو القلّهٔ؛ و إلّا لم يعقل الشكّ فيه، فليس الموضوع فيه إلّا[۳۲۸] هذا الماء مسامحهٔ فى مدخليّهٔ الجزء الناقص أو الزائد فى المشار إليه؛ و لذا يقال فى العرف: هذا الماء كان كذا، و شكّ فى صيرورته كذا من غير ملاحظهٔ زيادته و نقيصته.

و يدلّ على المطلب أيضا: النبوىّ و العلويّان المرويّات فى عوالى اللآلى.

فعن النبى صلّى اللّه عليه و آله: «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم»[۳۲۹].

و عن علىّ عليه السّلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»[۳۳۰]، و «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه»[۳۳۱].

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۵۸۹

و ضعف أسنادها مجبور باشتهار التمسّك بها بين الأصحاب فى أبواب العبادات، كما لا يخفى على المتتبع[۳۳۲].

نعم، قد يناقش فى دلالتها:

أمّا الاولى، فلاحتمال كون «من» بمعنى الباء أو بيانيّا، و «ما» مصدريّهٔ زمانيّهٔ[۳۳۳].

و فيه: أنّ كون «من» بمعنى الباء مطلقا و بيانيّهٔ فى خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد، كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام.

و العجب معارضهٔ هذا الظاهر[۳۳۴] بلزوم تقييد الشىء- بناء على المعنى المشهور- بما كان له أجزاء حتّى يصحّ الأمر بإتيان ما استطيع منه، ثمّ تقييده بصورهٔ تعذّر إتيان جميعه، ثمّ ارتكاب التخصيص فيه بإخراج ما لا يجرى فيه هذه القاعدهٔ اتفاقا، كما فى كثير من المواضع؛ إذ لا يخفى أنّ التقييدين الأوّلين يستفادان من قوله: «فأتوا منه ... الخ»، و ظهوره حاكم عليهما.

نعم، إخراج كثير من الموارد لازم، و لا بأس به فى مقابل ذلك المجاز البعيد.

و الحاصل: أنّ المناقشهٔ فى ظهور الرواية من اعوجاج الطريقهٔ فى فهم الخطابات العرفيّهٔ.

*** ترجمه

(قول به عدم سقوط الباقى و دليل آن:)

و دليل بر قول دوم (كه الباقى واجب است):

۱- استصحاب وجوب بقيّه اجزاء است، وقتى كه مكلّف مسبوق به قدرت است، البتّه بنا بر اين كه مستصحب همان مطلق وجوب (و يا كلّى)، و به معناى لزوم انجام فعل است بدون توجّه به اين كه اين وجوب لنفسه است يا لغيره.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۵۹۰

۲- و يا (استصحاب) وجوب نفسى متعلّق به موضوعى است كه اعم از جامع جميع اجزاء (يعنى نماز ده‌جزئى) و فاقد برخى از اجزاء (كه نماز نه جزئى است)، مى‌باشد، (آن‌هم) به واسطه ادّعاى صدق عرفى موضوع (مثلا صلاهٔ) بر اين معناى اعمى كه (هم شامل نماز ده‌جزئى مى‌شود) و (هم اكنون نيز) در (اجزاء) لاحق، موجود است، و لو (اعم گرفتنش) مسامحهٔ باشد.

زيرا اهل عرف، بر كسى كه عاجز است از (خواندن) سوره پس از آنى كه قادر بر خواندن آن بود اطلاق مى‌كنند به اين كه: نماز با سوره در حال قدرت بر اين شخص واجب بود و لكن (اكنون)، بقاء وجوب آن باقى، پس از عجز و ناتوانى از انجام سوره معلوم

نیست، (و لذا استصحاب می‌کنیم بقاء وجوب آن را).

و اگر این مقدار از مسامحهٔ در استصحاب کافی نباشد، جریان مسامحه در بسیاری از استصحابات مختل خواهد شد، مثل استصحاب کثرت الماء و قلهٔ الماء.

زیرا به آب معیّنی که (در حوض بود و) مقداری از آن برداشته شده و یا مقداری بر آن افزوده شد، عرفا گفته می‌شود: قبلا کثیر بود و یا قلیل بود. (لکن اکنون نمی‌دانیم که کثیر است یا قلیل)، الاصل، بقاء ما کان (یعنی آنکه کثیر بود اکنون هم کثیر است و آنکه قلیل بود اکنون هم قلیل است). در صورتی که این آب موجود متیقّن الکثرهٔ یا قلهٔ نبود و گرنه شک در آن عاقلانه نمی‌بود.

پس موضوع در این مستصحب نیست مگر آبی که بدون مدخلیت جزء ناقص و یا زائد در آن مسامحهٔ همان آب است، و لذا گفته می‌شود: این آب قبلا چنین بود، و لکن (اکنون) شک می‌شود در این که چنان شده باشد، بدون در نظر گرفتن کم و زیاد شدن آن.

(استدلال بر این قول با سه روایت:)

و دلالت می‌کند بر این قول، حدیث نبوی صلّی اللّه علیه و آله و آن دو حدیثی که در عوالی اللآلی از امیر مؤمنان علی علیه السّلام نقل شده است.

از پیامبر صلّی اللّه علیه و آله نقل شده: هرگاه شما را به کاری فرمان دادم آن مقداری که مقدورتان است انجام دهید.

از امام علی علیه السّلام نقل شده است: آن عملی که میسور و مقدور شماست (و به راحتی از عهده انجامش برمی‌آئید) به واسطه آن عملی که معسور و متعذّر شده، از عهده شما ساقط نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۹۱

و از همین امام همام نقل شده است که: چیزی که همه‌اش قابل ادراک نیست و نمی‌توانید به کلّ آن دسترسی پیدا کنید، نباید از خیر کلّ آن بگذرید و همه‌اش را ترک کنید.

و ضعف سندی این احادیث به واسطه شهرت عملیّه تمسّک اصحاب به آنها در ابواب مختلفه عبادات جبران می‌شود بله گاهی در دلالت این روایات مناقشه می‌شود.

و امّا اشکال دلالی حدیث اوّل اینست که: شاید (من) به معنای (باء) تعبیه، یا بیانیّه و (ما) به معنای ماء مصدریّه زمانیه باشد.

شیخ می‌فرماید: در این که می‌گوئید شاید من به معنای باء تعبیه و یا من بیانیّه باشد اشکالی وجود دارد، و آن اینست که:

به معنای باء بودن (من) مطلقا وجود ندارد و بیانیّه بودن آن در خصوص این مقام، مخالف با ظاهر کلام و جدّا بعید است (بلکه حق اینست که من تبعیضیّه است و مای موصولیه) چنان که بر عارف بر اصول و قواعد سخن پوشیده نیست.

(مناقشه صاحب فصول در ظهور این حدیث درست نیست.)

شگفت از معارضه، (قرار دادن صاحب فصول است) این ظهور را:

۱- به لزوم تقیید (کلمه) شیء (که در حدیث به طور مطلق آمده) به شیء مرکب دارای اجزاء (مثل اذا امرتکم بشیء ذی الاجزاء) تا صحیح باشد امر به انجام آنچه استطاعت از آن وجود دارد.

۲- و سپس تقیید این شیء، به صورتی که انجام جمیع (یعنی همه آن)، میسور نباشد (بلکه انجام بعض عمل میسور و بعضی متعذّر باشد مثل (اذا امرتکم بشیء ذی الاجزاء و لم تتمکّن اتیان جمیعها).

۳- سپس ارتکاب به تخصیص در این شیء است با خارج کردن مرکّباتی که این قاعده (تبعیض) بالاتفاق در آنها جاری نمی‌شود. چنان که در بسیاری از مواضع و موارد مثل صوم و ...

چنین است.

زیرا: بر کسی پوشیده نیست که دو تقیید اوّل از این سخن (فأتوا منه ...) استفاده می‌شوند (یعنی می‌فهمیم مراد از شیء، آن شیئی است که ذو اجزاء باشد وگرنه تبعیض لازم نداشت و از کلمه ما استطعتم روشن می‌شود که مقداری از عمل در محدوده استطاعت است و مقداری از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۹۲

آن خارج از حیطه قدرت و لذا تقریر لازم نیست (. و ظهور حدیث حاکم بر این دو معناست.

بله، (این تخصیص یعنی خارج کردن بسیاری از مرکبات لازم است و لکن اشکالی به واسطه این تخصیص پیش نمی‌آید در برابر ان مجاز بعیدی که (مناقش ادعا کرد).

حاصل مطلب این که: مناقشه کردن در ظهور روایت ناشی از کج‌سلیقگی است در فهم خطابات عرفیه.

***

تشریح المسائل

* حاصل و خلاصه بحث تنبیه دوم تا به اینجا چه بود؟

۱- شارع مرکب و یا مأمور به دارای اجزاء و شرایط را بر مکلفین واجب نموده است.

۲- گاهی اوقات انجام برخی از اجزاء و یا شرائط این مرکب با تعذّر روبرو می‌شود.

۳- این سؤال پیش می‌آید که آیا پس از تعذّر انجام برخی اجزاء مرکب، وجوب بقیّه اجزاء همچنان باقی است و یا این که از بین رفته از عهده مکلّف برداشته می‌شود.

- در یک فرض نتیجه این شد که لا یسقط الباقی.

- در چهار فرض نتیجه این شد که یسقط الباقی.

- یک صورت نیز محل الکلام واقع شد و آن در جائی بود که هم دلیل مرکب مجمل است، هم دلیل جزء و شرط.

در اینجا دو قول در پاسخ به سؤال مذکور آمد:

*- یک قول گفت که بقیّهٔ الاجزاء و الشرائط واجب نیست و از عهده مکلّف ساقط است.

دلیلشان بر این مدّعی: یکی اصالهٔ البراءهٔ بود، یکی هم عدم قاعده خارجیّه‌ای که صلاحیت داشته باشد برای اثبات تکلیف البقیّهٔ.

- کسی اشکال کرد که چرا برائت جاری می‌کنید، بیائید و استصحاب وجوب الباقی را اجرا کنید.

- گفته شد وجوب یا غیری است یا نفسی:

وجوب نفسی مرکب پس از تعذّر انجام جزء از بین رفته و لذا استصحاب وجوب نفسی ممکن نیست.

وجوب غیری هم به تبع وجوب نفسی از بین می‌رود چرا که اجزاء و شرائط وجود مقدّمی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۹۳

دارند برای ذی المقدّمه. و لذا استصحاب وجوب غیری هم ممکن نیست.

* پس مراد از (و للقول الثانی: استصحاب وجوب الباقی اذا کان ...) چیست؟

تبیین نظر قائلین به قول دوم است، بدین معنا که:

*- یک قول دیگر می‌گوید: مقتضای اصول و قواعد عامّه اینست که: جزئیت و شرطیّت مقیّدتین هستند.

به عبارت دیگر می‌گویند: با تعذّر جزئی از اجزاء و یا شرطی از شروط وجوب بقیّه اجزاء از ما ساقط نمی‌شود، بلکه باید بقیّه را به

جا آورید.

* دلیلشان بر این مدّعا چیست؟

استصحاب الوجوب است.

* مگر در پاسخ به اشکالی که شد نگفتید که استصحاب الوجوب در اینجا جاری نمی‌شود، نه نفسی و نه غیری؟ اکنون چگونه استصحابی را می‌خواهید پیاده کنید؟

شیخ می‌فرماید، چرا اکنون هم می گوئیم اگر بنای ما در باب استصحاب بر دقت عقلیّه باشد، نوع استصحابات در اینجا قابل جریان نیست. چرا که:

اوّلا: موردی نیست الا این که در موضوع آن تغییر و تحولی و لو اندک پیش آمده است وگرنه شک در بقاء پیش نمی‌آمد.

ثانیا: اگر موضوع قدیم با تمام خصوصیاتش احراز شود، قطعا حکمش باقی بوده و ما شکم نداریم تا نیازمند به استصحاب باشیم.

حال: اگر تغییری پیش آمده باشد با دقت نظر عقلی مشخّص می‌شود که موضوع عوض شده است.

اگر موضوع عوض شود، دیگر اجراء حکم یک موضوعی در موضوع دیگر استصحاب نیست بلکه قیاس است که باطل است.

با توجه به این مطلب حتی بسیاری از استصحابات ضروریّه از قبیل استصحاب بقاء لیل، بقاء نهار، استصحاب کثرت ماء و قلّت ماء باید کنار گذاشته شود.

چرا؟ زیرا فی المثل: قبلا- به کثرت آب در فلان ظرف و کرّ بودن آن یقین داشتیم، لکن اکنون پس از این که مقداری مثلا- یک سطل از این آب را برداشته‌ایم و نقصانی در آن پدید آمده است، به حسب دقت نظر عقلی این آب موجود غیر از آن آب قبلی است و موضوع عوض شده است، در نتیجه جای استصحاب نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۹۴

امّا به لحاظ مسامحه عرفیّه، این آب همان آب است، چرا که عرفا مختصری کم شدن و یا بالعکس در طرف قلّت و مقداری زیاد شدن آن، موضوع عوض نمی‌شود بلکه عرف این کم و زیاد شدن مختصر را تغییر حالات و تبدّل عوارض می‌داند.

پس: این موضوع، همان موضوع قبلی است که مختصر تفاوتی در آن پیش آمده و موجب شک در بقاء شده که جای جریان استصحاب است.

بنابراین: اگر ما بنا را بر مسامحه عرفیه بگذاریم، استصحاب در خیلی جاها جاری می‌شود و در باب استصحاب خواهد آمد که مناط در جریان استصحاب، بقاء الموضوع به بقاء عرفی است و نه به دقّت عقلیّه.

* عبارهٔ اخرای کلام شیخ در پاسخ به اشکال و یا سؤال مذکور نسبت به دلیل استصحاب در قول دوّم چیست؟

اینست که: اگر فردی از کلّی محقّق شود، پس از آن یقین حاصل شود که آن فرد محقّق شده از بین رفته است و لکن احتمال بدهیم که فرد دیگری جایگزین او شده است، با قطع‌نظر از فرد اوّل و فرد دوم، حق داریم کلّی میان این افراد را استصحاب کنیم.

بله، خصوص فرد اول و خصوص فرد دوم، استصحاب ندارد، لکن کلّی میان آنها قابل استصحاب است.

فی المثل: آقای زید در فلان خانه زندگی می‌کرد و لکن من یقین حاصل می‌کنم که او اکنون مرده است، و لکن احتمال می‌دهم که آقای عمر به جای او در آن خانه سکنی گزیده باشد.

حال: با قطع‌نظر از زیدی که حتما مرده و عمری که احتمال می‌دهم جایگزین او شده یا نه؟ کلّی انسان را استصحاب می‌کنیم. و به عبارت دیگر می‌گوئیم:

۱- در فلان خانه انسانی زندگی می‌کرد که می‌دانم مرده است.

۲- اکنون نمی‌دانم که انسانی در آن زندگی می‌کند یا نه؟

استصحاب می‌کنم بقاء انسان را.

حال در ما نحن فیه نیز می‌گوئیم:

۱- قبل از تعذر وجوب غیری وجود داشت، می‌دانم که این وجوب غیری از بین رفته است.

۲- اکنون احتمال می‌دهم که وجوب نفسی جایگزین آن شده باشد.

یعنی: تا به حال نه جزء وجوب غیری داشت، اکنون همان نه جزء وجوب نفسی پیدا کرده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۹۵

به عبارت دیگر: احتمال می‌دهم آن وجوب که رفته، این وجوب جایگزین آن شده باشد.

در اینجا: ما نه در وجوب غیری استصحاب جاری می‌کنیم و نه در وجوب نفسی، بلکه در کلّی و یا قدر مشترك این دو استصحاب جاری می‌کنیم.

* جناب شیخ این قدر مشترك چیست با ذکر مثال آن را بیشتر تبیین کنید؟

کلّی وجوب قدر مشترك است بدین صورت که می‌گوئیم: این نه (۹) جزء قبلاـ و در ضمن مرکب وجوب داشت، اکنون هم وجوب دارد و دیگر کاری به نفسی و یا غیری بودن آن ندارم، چرا که وجوب غیری از بین رفته، وجوب نفسی نیز مشکوك الحدوث است.

بنابراین: شما که در برخی از اجزاء و شرائط متعذّر می‌شوید، موظف هستید به خاطر استصحاب الوجوب، بقیّه اجزاء و شرائط را انجام دهید.

* جناب شیخ نام چنین عملی را چه می‌گذارید؟

نام این گونه عمل را مسامحه در مستصحب می‌گذاریم. چرا؟

۱- یا به خاطر این که در مستصحب مسامحه کرده و نه سختگیری، بدین معنا که از نفسی بودن و غیری بودن چشم‌پوشی شده و کلّی مد نظر قرار می‌گیرد و استصحاب می‌شود.

۲- یا به خاطر این که در موضوع مستصحب مسامحه می‌شود و نه در خود مستصحب، یعنی: مستصحب وجوب است، موضوع وجوب، نماز است، و در نماز مسامحه می‌شود، فی المثل می‌گوئیم:

شارع وجوب نفسی را برده روی نماز (۱۰) جزئی و لکن به نظر عرف نماز نه (۹) جزئی و ده‌جزئی (۱۰) تفاوتی ندارد.

به عبارت دیگر: عرف نماز نه (۹) جزئی را نماز می‌گوید، نماز ده‌جزئی (۱۰) را هم نماز می‌گوید و لذا ما از نه جزئی بودن و ده‌جزئی بودن صرف‌نظر می‌کنیم، همان‌طور که اگر شما چند مثقال به مقداری از حبوبات اضافه کنید و یا چند مثقال از آن کم کنید عرف این کم و زیاد را در نظر نمی‌گیرد.

حال ما هم در اینجا می‌گوئیم:

۱- وجوب نفسی رفته روی نماز، و این نه جزئی را که شما قادر بر انجام آن هستید، عرفا همان نماز است.

۲- اکنون شك می‌کنیم که این وجوب نفسی باقی است یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۹۶

استصحاب می‌کنیم، همان وجوب نفسی را، منتهی با مسامحه در موضوع وجوب که صلاة است.

پس: در اینجا در وجوب مسامحه نکردیم، بلکه در موضوع وجوب یعنی نماز مسامحه کردیم.

* جناب شیخ موضوع آن وجوب قبلی نماز ۱۰ جزئی بود و حال‌آنکه مقدور شما اینك نه (۹) جزئی است چه طور شما وجوبی را که موضوعش تغییر کرده استصحاب می‌کنید؟

بلـه در نظر عرف ۹ جزء با ۱۰ جزء فرقی نمی‌کنـد، کانّ این ۹ جزء همان ۱۰ جزء است و چنـان که گفتیم این مسـامحه در موضوع وجوب صورت می‌گیرد. و نه در خود وجوب.

* با توجه به بیانی که از قول اوّل و دوّم شد، نظر شیخ و مختار ایشان چیست؟

شیخ از قبول استصحاب ابائی نداشته آن را می‌پذیرد و به عبارت دیگر: ایشان قول دوم را که نتیجه تصویر آن وجوب الباقی است به خاطر استصحاب وجوب آن‌هم از طریق مسامحه در وجوب و یا از طریق مسامحه در موضوع آن یعنی نماز، قبول می‌کند.

* جناب شیخ بنا شد که مبحث اجزاء را طی سه مرحله مطرح کنید، تا به اینجا چه کردید؟

مرحله اول و دوم یعنی مقتضـای اصول و قواعـد عـامّه عملیه و لفظیّه را بیان کرده حاصل و نتیجه آن را مشـخص نمودیم و لـذا باقی ماند مرحله سوم یعنی مقتضای اخبار عامّه که اینك وارد این مرحله شده می گوئیم:

برای اثبـات قـول دوم یعنی وجـوب البـاقی بـه سـه روایت اسـتدلال شـده و برخی مـدعی هسـتند که جزئیّت و شـرطیّت مطلقه از این روایات استفاده می‌شود، چنان که برخی منکر این معنا هستند.

یکی از این سه روایت: ۱- حدیث معروف نبوی است که در فرازی از آن می‌فرمایند:

هرگاه شما را به کاری فرمان دادم آن مقداری که مقدورتان است انجام دهید.

حال در ما نحن فیه: یکی از اجزاء بر ما متعذّر شده و لکن قادر بر بقیّه اجزاء هستیم، پس باید انجام دهیم و هذا هو المطلوب.

در نتیجه: جزئیت آن جزء متعذّر مخصوص به حال تمکن می‌باشد.

۲- حدیث علوی اوّل نیز عبارتست از این که: آن عملی که مقدور شماست و از عهده انجامش برمی‌آئید، به واسطه عملی که متعذّر و معسور شماست، از عهده شما ساقط نمی‌شود، پس باید مقدار میسور انجام شود.

حال در ما نحن فیه: یک جزء از نماز فی المثل متعذّر شده است، لکن بقیه اجزاء یعنی ۹ جزء

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۹۷

دیگر میسور ماست، پس باید انجام شود. و نمی‌توانیم آن را ترك کنیم، و هذا هو المطلوب.

پس: باز هم جزئیت این جزء متعذّر به حکم این حدیث، اختصاص به حال تمکّن دارد.

۳- دوّمین حـدیث علوی عبارتست از این که: چیزی که همه‌اش قابل ادراك نیست و نمی‌توانی به کلّ آن دسترسـی پیدا کنی، نباید از خیر کلّ آن بگذری و همه‌اش را ترک کنی، بلکه آن اندازه که می‌توانی از ان انجام داده آن را متروك نگذاری.

حال: در ما نحن فیه، مکلف به تمام ده جزء دسترسـی ندارد و لکن قادر بر انجام نه جزء آن می‌باشد، پس باید انجام دهد، و هذا هو المطلوب، که باز هم همان جزئیّت مقیّده را نتیجه می‌دهد که اختصاص به حال تمکّن دارد.

* مراد از (و قد يناقش فی دلالتها ...) چیست؟

اشاره به اشکالاتی است که از دو جهت به این روایات شده است.

۱- اشکال سندی ۲- اشکال دلالی.

* در اشکال سندی به این روایات چه می گویند؟

می گویند: اوّلا: روایت نبوی عامی بوده از درجه اعتبار ساقط است، دو حدیث علوی نیز چون مرسل بود، حجّت نیست.

ثانیـا: به فرض مسـند بودنشـان هم چـون راوی این روایـات ابن ابی جمهور احسـائی در کتـاب غوالی اللئـالی است که فردی مطعون است، فاقد حجیّت هستند.

* مراد از (و ضعف اسنادها مجبور باشتهار التمسّك بها بين الاصحاب ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به اشکال سندی به این روایات و لذا می‌فرماید:

۱- مشهور فقهای ما از قدیم الایام در ابواب مختلفه عبادت به این روایات عمل کرده‌اند.

۲- شهرت عملیه، ضعف سند حدیث را جبران می کند.

در نتیجه: به لحاظ سندی ما محذوری نداریم.

* اولین اشکال دلالی حضرات به دلالت حدیث نبوی صلّی اللّه علیه و آله چیست؟

اینست که: در این حدیث سه احتمال وجود دارد:

احتمال اوّل این که: کلمه (من) برای تبعیض باشد و کلمه (ما) موصوله و به معنای الذی در این صورت معنای حدیث این می‌شود که: (فاتوا بعضه المقدور،) یعنی اگر قادر به انجام همه آن نیستند، بلکه قادر بر انجام برخی از آن هستید، همان بعض مقدور را انجام دهید.

طبق این احتمال حدیث مفید قول ثانی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۹۸

احتمال دوّم این که: کلمه (من) به معنای (باء) تعدیه باشد و کلمه (ما) مصدریّه زمانیّه، تا ما بعد خود را به تأویل مصدر برده معنای حدیث این شود که: (فأتوا به، ای بالمأمور به دوام استطاعتکم):

احتمال سوّم اینکه: لفظ (من) برای تبیین باشد، چنان که این معنا یکی از معانی حقیقیه (من) است و لفظ (ما) مصدریّه زمانیه، که در این صورت معنای حدیث این می‌شود که: (فأتوا المأتیّ به من المأمور به دوام استطاعتکم).

- طبق این دو احتمال حدیث در مقام بیان این مطلب است که قدرت، شرط تنجّز هر عملی است و لذا تا زمانی یک عمل بر شما واجب است که قادر بر انجام آن باشید، و این مسئله ربطی به مسئله وجوب الجزء عند تعذّر الکل ندارد.

پس: به دلیل احتمالات متعدده در این حدیث باید از خیر آن گذشت.

* پاسخ جناب شیخ به اشکال فوق چیست؟

می‌فرماید: به معنای باء تعدیه بودن لفظ (من):

اوّلا: در تمام موارد خلاف ظاهر است، چرا که این معنا هیچ‌یک از معانی مختلفه لفظ (من) نیست تا ظهور در آن داشته باشد، بلکه نیازمند به قرینه است.

ثانیا: اگرچه معنای بیانیّت یکی از معانی مختلفه (من) است و لکن بلا تردید اراده آن در خصوص این حدیث جدّا بعید است.

زیرا: بیانیّت در موردی اراده می‌شود که قبلا- اجمال و ابهامی در کلام وجود داشته باشد و بعدا بیان شود. و حال‌آنکه نه لفظ امرتکم در این حدیث ابهام دارد و نه لفظ شیء که اطلاق دارد و هر شیئی از آن می‌تواند مورد نظر باشد و نه لفظ (فأتوا).

بنابراین: دو احتمال بعدی ابطال می‌شود و در نتیجه احتمال اوّل تعیّن می‌یابد و این از لفظ (من)، ظاهر است که همان مراد ماست.

پس: این حدیث دلیلی است بر قول دوّم.

* عبارهٔ اخرای این پاسخ در یک گفتگوی ساده چگونه است؟

شیخ می‌فرماید: این حدیث ظهور در ما نحن فیه دارد که همان وجوب الاتیان در الباقی باشد برخی نیز این ظهور را پذیرفته‌اند و لکن می گویند اگر ما به ظهور این حدیث تمسّک کنیم دچار مشکل می‌شویم.

برخی هم گفته‌اند: حدیث ذو احتمالین است و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۵۹۹

* از جناب شیخ می‌پرسیم ظهور حدیث در ما نحن فیه چگونه است؟

می‌فرماید: (من) تبعیضیه است و (ما) در ما استطعتم موصوله.

پس تقدیر حدیث اینست که: وقتی شما را امر کردم به عملی، به جا بیاورید آن مقداری از آن را که مقدور شماست. پس حدیث عینا ظهور در ما نحن فیه دارد و مدّعای ما را که وجوب الباقی است اثبات می کند.

* اشکال وارده به حدیث چیست؟

برخی گفته‌اند احتمال دیگر اینست که: (من) بیانیّه باشد و یا به معنای (باء) تعدیه باشد و (ما) نیز، مای مصدریّه ظرفیّه باشد و نه موصوله.

حال: اگر (من) تبعیضیه باشد و (ما) موصوله، معنا و تقدیر حدیث این می‌شود که:

اذا امرتکم بشيء فأتوا بعضه الذی تقدرون.

و اگر (من) بیانیه باشد و (ما) مصدریه، تقدیر و معنای حدیث این می‌شود که:

اذا امرتکم بشيء فأتوا و المأتیّ ما استطعتم.

و اکر (من) به معنای (باء) تعدیه گرفته شود، تقدیر حدیث این می‌شود که:

فأتوا به مدّة استطاعتکم.

یعنی: اگر دستور دادم به چیزی، آن را انجام دهید تا زمانی که قدرت و استطاعت دارید.

فی المثل: مولی امر کرده به روزه، باید مادامی که قادر بر گرفتن روزه هستید، روزه بگیرید.

خوب مفهوم آن اینست که: وقتی از قدرت و استطاعت افتادید می‌توانید روزه نگیرید و یا فی المثل: شارع از شما نماز خواسته است، باید این نماز را مادامی که قادر بر خواندن و انجامش هستید، انجام دهید و لذا در زمانی که چنین استطاعتی از دست رفت، خوب نماز هم از عهده ساقط است.

حال: بنا بر معنای اوّل: هدف حدیث اینست که: وقتی یک مقداری از عمل را نمی‌توانی انجام بدهی آن را انجام نده و لکن مقداری را که قادر هستی باید انجام بدهی.

بنا بر معنای دوم: هدف حدیث اینست که: کلیّه تکالیف الهیه مشروط به قدرت است اگر انسان قادر بر مأمور به باشد، مکلّف است و لکن اگر قادر برآن نبود تکلیفی ندارد. و خلاصه این که حدیث در مقام بیان یکی از شروط تکلیف یعنی قدرت است.

خلاصه این که: دو احتمال و یا سه احتمال در حدیث می‌رود. اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۰۰

* پاسخ شیخ به این اشکال چیست؟

می‌فرماید:

اوّلا: ما نشنیده‌ایم که (من) به معنای (باء) تعدیه باشد.

ثانیا: این که گفتید (من) بیانیه است، بله (من) بیانیه داریم، و لکن ما نحن فیه جای (من) بیانیه نیست، چرا که در اینجا امر مبهمی وجود ندارد تا که بخواهیم با (من) بیانیه آن را برداریم؟

کجای أمرتکم بشيء فاتوا منه، مبهم است؟

بنابراین: حق اینست که: (من) ظهور دارد در (من) تبعیضیّه و (ما) نیز ظهور دارد در (ماء) موصوله.

* اشکال صاحب فصول به حدیث نبوی در اینجا چیست؟

می‌فرماید:

۱- (من) برای تبعیض است، (ما) نیز موصوله است، معنا هم همانی که شیخ فرمود.

۲- امّا حمل حدیث بر ظاهر مستلزم تقدیرات کثیره است.

در نتیجه: الاصل، عدم التقدیر، پس از خیر حمل حدیث بر ظاهر باید گذشت.

* مراد صاحب فصول از این مطلب چیست؟

اینست که: اگر لفظ (من) به معنای تبعیضیه باشد:

۱- باید کلمه شیء را که در حدیث به طور مطلق ذکر شده است تقیید بزنیم به شیء مرکب و دارای اجزاء تا بتوانیم بگوئیم: (فأتوا بعضه المقدور)، امّا: الاصل، عدم التقیید.

۲- همین شیء مرکب را نیز باید تقیید بزنیم به صورتی که انجام جمیع ممکن نباشد بلکه انجام بعض عمل ممکن و بعضی متعذّر باشد.

امّا: الاصل، عدم التّقیید.

۳- پس از این تقیید است که دچار تخصیص اکثر می‌شویم، چرا که باید مواردی را که این قاعده در آنها جاری نیست، از قبیل باب صوم، باب حج و ... که اگر بعض عمل در آنها متعذّر باشد، کلّ عمل ساقط می‌شود، را از معرکه خارج کرد.

امّا: الاصل، عدم التّخصیص.

در نتیجه: قول مشهور و شما جناب شیخ، مستلزم تقییدات کثیره، تخصیص اکثر و تقدیرات بسیار است و لذا معنای حدیث این می‌شود که:

اذا امرتکم بشیء ذی اجزاء و لم تقدروا علی اتیان جمیعه فأتوا بعضه المقدور الّا الحجّ و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۰۱

الصّوم و ....

حاصل این که تمام این موارد خلاف ظاهر و خلاف اصل است، پس باید (من) را به معنای (باء) تعدیه گرفت تا از مشکل این همه تقدیر و تخصیص نجات پیدا کرد.

حال: اگر حدیث به معنای (باء) تعدیه باشد به درد قول دوم یعنی وجوب الباقی نمی‌خورد.

* پاسخ جناب شیخ به مرحوم صاحب فصول (ره) چیست؟

اینست که: جناب صاحب فصول: ۱- دو تقیید اوّل از خود کلمه (منه ما استطعتم) استفاده می‌شود، چرا که وقتی (من) برای تبعیض بود، خودش قرینه است بر این که مراد از (شیء)، شیء ذی الاجزاء است و به ضمیمه ما استطعتم قرینه می‌شود بر این که برخی از عمل مقدور است و برخی دیگر نه.

و لذا: ظهور کلمه (منه) در این دو امر، حاکم است بر ظهور مطلق در اطلاقش که شما می‌گوئید آن را به اطلاقش واگذار کنیم.

۲- بله سخن ما مستلزم تخصیص کثیر است، لکن تخصیص کثیری از موارد که اولی است از ارتکاب آن مجازات بعیده که لفظ (من) را به معنای (باء) تعدیه بگیریم، و حال‌آنکه هیچ ضرورتی ندارد.

حاصل مطلب این که: این مناقشه در ظهور روایت از درست نفهمیدن خطابات عرفیّه است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۰۲

متن و أمّا الثانیة، فلما قیل[۳۳۵]: من أنّ معناه أنّ الحکم الثابت للمیسور لا یسقط بسبب سقوط المعسور، و لا کلام فی ذلک؛ لأنّ سقوط حکم شیء لا یوجب بنفسه سقوط الحکم الثابت للآخر.

فتحمل الروایة علی دفع توهّم السقوط فی الأحکام المستقلّة التی یجمعها دلیل واحد، کما فی «أکرم العلماء».

و فیه:

أولا: أنّ عدم السقوط[۳۳۶] محمول على نفس الميسور لا ـ على حكمه، فالمراد به عدم سقوط الفعل الميسور بسبب سقوط[۳۳۷] المعسور يعنى: أنّ الفعل الميسور إذا لم يسقط عند عدم تعسّر شىء فلا يسقط بسبب[۳۳۸] تعسّره. و بعبارة اخرى: ما وجب عند التّمكّن من شىء آخر فلا يسقط عند تعذّره. و هذا الكلام إنّما يقال فى مقام يكون ارتباط وجوب الشىء بالتمكّن من ذلك الشىء الآخر محقّقا ثابتا من دليله كما فى الأمر بالكلّ، أو متوهّما كما فى الأمر بما له عموم أفرادىّ.

و ثانيا: أنّ ما ذكر من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور، كاف فى إثبات المطلوب، بناء على ما ذكرنا فى توجيه الاستصحاب:

من أنّ أهل العرف يتسامحون فيعبّرون عن وجوب باقى الأجزاء بعد تعذّر غيرها من الأجزاء ببقاء وجوبها، و عن عدم وجوبها، بارتفاع وجوبها و سقوطه؛ لعدم مداقّتهم فى كون الوجوب الثابت سابقا غيريّا، و هذا الوجوب الذى يتكلّم فى ثبوته و عدمه نفسىّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۰۳

فلا يصدق على ثبوته البقاء، و لا على عدمه السقوط و الارتفاع.

فكما يصدق هذه الرواية لو شكّ- بعد ورود الأمر بإكرام العلماء بالاستغراق الأفرادىّ- فى ثبوت حكم إكرام البعض الممكن الإكرام و سقوطه بسقوط حكم إكرام من يتعذّر إكرامه، كذلك يصدق لو شكّ بعد الأمر بالمركّب فى وجوب باقى الأجزاء بعد تعذّر بعضه، كما لا يخفى.

و بمثل ذلك يقال فى دفع دعوى: جريان الإيراد المذكور على تقدير تعلّق عدم[۳۳۹] السقوط بنفس الميسور لا بحكمه، بأن يقال: إنّ سقوط المقدّمة لمّا كان لازما[۳۴۰] لسقوط ذيها، فالحكم بعدم الملازمة فى الخبر لا بدّ أن يحمل على الأفعال المستقلّة فى الوجوب؛ لدفع توهّم السقوط الناشئ عن إيجابها بخطاب واحد.

*** ترجمه

(اشکال در دلالت روایت دوّم)

و امّا حدیث دوّم: به دلیل این که گفته شده: معنای این حدیث اینست که: حکم (یعنی احکام مستقلّه‌ای که)، ثابت (شده) است بر (افراد) میسور، ساقط نمی‌شود به سبب سقوط حکم معسور، بحثی در آن نیست.

زیرا: سقوط حکم یک شیء به تنهائی موجب سقوط حکم ثابت بر شیء دیگر نمی‌شود.

پس این روایت حمل می‌شود بر دفع توهّم این سقوط در احکام مستقلّه‌ای که دلیل واحدی جمع‌کننده آنهاست (و الا ربطی به یکدیگر ندارند)، چنان که در اکرم العلماء چنین است (یعنی حدیث مربوط است به افرادی عام نه به اجزاء مرکب و مربوط است به احکام مستقله و نه به احکام تبعیّه که محلّ بحث ماست).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۰۴

(رفع اشکال)

شیخ (ره) می‌فرماید در این اشکال، اشکالی وجود دارد و آن اینست که:

اوّلا: این عدم سقوط (یعنی لا یسقط) حمل می‌شود بر خود میسور و نه بر حکم آن (و لذا چه داعی دارید که حکم را در تقدیر بگیرید).

پس مراد از این حدیث شریف اینست که: فعلی که میسور (شماست) به سبب ساقط شدن عملی که معسور شماست، ساقط نمی‌شود.

یعنی پس آن عملی که میسور (شماست)، وقتی ساقط نمی‌شود که شما قادر بر شیء (یعنی همه افراد آن) هستی، به سبب تعسّر برخی از اجزاء.

به عبارت دیگر: آن عملی که بر شما لازم بود در هنگام توانائی، در صورت تعذّر مقداری از آن، بقیّه‌اش ساقط نمی‌شود.

این کلام (که المیسور لا یسقط بالمعسور)، معمولا در مقامی گفته می‌شود که:

۱- ارتباط وجوب شیء (یعنی ۹ جزء)، به سبب تمکن از شیء دیگر (یعنی فاتحهٔ الکتاب) است که محقّق و ثابت باشد به واسطه دلیل خودش، همان‌طور که در امر به کلّ (مثل أقیموا الصلاهٔ) که وجوب همه اجزاء به هم مربوط است.

۲- و یا ارتباط توهم شده باشد، چنان که در امر به چیزی که عموم افرادی است (مثل اکرم العلماء که هریک حکم مستقل دارد و لکن چون دلیل یکی بیشتر نیست، انسان خیال می‌کند که این‌ها به هم مربوطاند.)

ثانیا: این که گفته شد حکم ثابت (شده) برای میسور، ساقط نمی‌شود، به سبب سقوط حکم ثابت (شده) برای معسور، در اثبات مطلوب ما کافی است، (البته)، بنا بر آنچه ما در توجیه استصحاب ذکر کرده و گفتیم که اهل عرف (در یکی دانستن وجوب نه جزء و وجوب ده جزء) تسامح می‌کنند و پس از این تسامح:

از وجوب بقیّه اجزاء بعد از تعذر برخی دیگر اجزاء، به بقاء وجوب و از عدم وجوب بقیّه اجزاء، به ارتفاع وجوب آن اجزاء و سقوط وجوب آن تعبیر می‌نمایند.

(و این) به دلیل عدم دقّت عقلیّه اهل عرف به غیری بودن وجوب ثابت قبلی (به آن نه جزء است) و حال‌آنکه این وجوبی که در ثبوت و عدمش صحبت می‌شود نفسی است (و وقتی آن وجوب غیری بود و این وجوب نفسی است)، پس نه بر ثبوت این وجوب، بقاء صدق می‌کند و نه بر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۰۵

عدمش سقوط و ارتفاع.

پس همان‌طور که اگر (پس از ورود امر مولی به اکرم العلماء به نحو استغراق افرادی)، در ثبوت حکم اکرم آن بعضی که ممکن‌الاکرام‌اند شک شود، و در سقوطش به سبب سقوط حکم کسانی که متعذّرالاکرام‌اند شک شود، این روایت شریف صدق می‌کند، کذلک، اگر پس از امر به مرکب (یعنی أقیموا الصلاهٔ) در وجوب بقیّه اجزاء پس از تعذّر برخی از اجزاء شک شود، (باز هم) این حدیث شریف، صدق می‌کند (و فرقی نیست میان افراد عام و اجزاء مرکب)، چنان که مطلب بر کسی پوشیده نیست.

و مثل این مطالب (را که عرف هم نه جزء را نماز می‌گوید و هم ده جزء را) در دفع ادعای جریان مذکور گفته می‌شود (البته) بنا بر فرض تعلّق عدم سقوط به خود میسور و نه به حکم آن به این که (از جانب مستشکل) گفته شود که:

سقوط مقدمه (یعنی نه جزء)، وقتی ملازم با سقوط ذی المقدّمه (یعنی ۱۰ جزء) است پس حکم (امام) به عدم ملازمه در این روایت (که می‌فرماید لا ملازمهٔ بین سقوط البعض و سقوط البقیّهٔ)، به ناچار باید حمل شود بر افعال مستقلّه در وجوب؛ به خاطر دفع توهّم سقوطی که ناشی از وجوب این اجزاء به خطاب واحد است.

***

تشریح المسائل

* مقدّمهٔ بفرمائید خطابات وارده به لحاظ وحدت و کثرت بر چند قسم‌اند؟

بر سه قسم‌اند:

۱- خطاباتی که ظاهرا و باطنا متعدّد بوده و هریک دارای خطاب مستقلّی هستند و ربطی به دیگری ندارند. مثل: أقیموا الصلاهٔ، آتوا

الزکاة، و أمر بالمعروف، صوموا، تصحّوا، جاهدوا فی سبیل اللّه.

۲- خطاباتی که علی الظاهر وحدت دارند و یک خطاب محسوب می‌شوند و لکن در واقع متعدّد و متغایر هستند. مثل: اکرم العلماء بنابراین که عام استغراقی باشد، چنان که حق هم همین است و ظاهرش یک خطاب است و لکن در باطن منحل شده و به تعداد افراد علماء خطاب وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۰۶

یعنی: اکرم زیدا، اکرم عمرا، اکرم بکرا و ....

۳- خطاباتی که ظاهرا و باطنا وحدت دارند بدین معنا که یک خطاب دارند و یک امتثال می‌طلبند، که همان مرکب داری اجزاء باشد.

أقیموا الصلاة، و للّه علی النّاس حج البیت و ....

* با توجه به مقدّمه فوق بفرمائید حاصل اشکال به دلالت حدیث دوّم چیست؟

مستشکل می گوید: آیا مراد از میسور اجزاء المرکب است که دارای یک حکم‌اند مثل آن نه جزء و ده جزء یا افراد العام است که هریک دارای یک حکم مستقل است؟

به عبارت دیگر:

آیا مراد از این که می گوئید: لا یسقط: خود (المیسور لا یسقط بالمعسور) است و یا حکم (المیسور لا یسقط [به حکم] المعسور)؟

اگر بگوئید مراد: الحکم الثابت للمیسور لا یسقط بسبب المعسور است به ناچار باید بپذیرید که مراد حدیث احکام مستقله مربوط به افراد العام است که هیچ‌یک به سبب تعذر دیگری از بین نمی‌رود. چرا؟

زیرا: در احکام غیر مستقلّه مثل اجزاء مرکب:

۱- وجوب بقیّه اجزاء تابع وجوب کلّ است و استقلال ندارد.

۲- بلا شک وجوب کلّ و ذی المقدّمه که رفت، وجوب بقیّه از اجزاء هم که مقدّمه هستند از بین می‌رود.

در نتیجه: نمی‌توان حدیث را بر این معنا حمل کرد.

* پس مراد از (فتحمل الروایة علی دفع توهّم السقوط ... الخ) چیست؟

پاسخ خود مستشکل است به اشکالی که بر او وارد کرده است مبنی بر این که: در احکام مستقله جای این گونه بحث‌ها نیست، چرا که افراد مبتدی هم می‌فهمند که با تعذّر صوم فی المثل صلاة و یا ... از عهده مکلّف ساقط نمی‌شود، پس معنای این حرف شما چیست؟

و لذا مستشکل می گوید: این سخن ما برای دفع توهم است که در موارد عمومات استغراقیه مثل اکرم العلماء که علی الظاهر خطاب واحد است این توهم پیش نیاید که اگر اکرام برخی از علما با تعذّر روبرو شد پس اکرام جمیع العلماء از عهده او ساقط می‌شود. و لذا این حدیث می گوید:

وجوب بقیّه افراد به حال خود باقی است و ربطی به افراد معسوره ندارد پس این حدیث به درد ما نحن فیه نمی‌خورد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۰۷

* عبارة اخرای این اشکال در یک گفتمان ساده چیست؟

مستشکل می گوید: قطعا در عبارت حدیث، حکمی در تقدیر است بدین معنا که حکم المیسور لا یسقط بحکم المعسور.

سپس می گوید: اگر (حکم) در تقدیر باشد که هست، شما حکم اجزاء را در تقدیر می گیرید و یا حکم افراد را؟

چرا که میسور هم به معنای اجزاء می‌آید، هم به معنای افراد.

اگر مرادتان از میسور، اجزاء باشد، حکم اجزاء تبعی یعنی حکم کلّ است و شما نمی‌توانید در اینجا میسور را به معنای اجزاء بگیرید. تا حکمش بشود تبعی.

زیرا حکم تبعی چنان که از نامش پیداست تبعی و تابع کلّ است، و وقتی شما نتوانی کلّ را انجام بدهی، نمی‌توانی جزء را هم انجام بدهی.

به عبارت دیگر: وقتی حکم الکل ساقط شد، حکم الجزء هم ساقط می‌شود. و لذا نمی‌توان گفت: حکم الاجزاء که تبعی است، لا یسقط به حکم المعسور.

پس ناچار هستید که میسور را به معنای افراد گرفته و حکم در تقدیر را از احکام مستقلّه به حساب آورید تا بتوانید بگوئید: حکم الافراد المیسور، لا یسقط بحکم الأفراد المعسور فی المثل:

مولی فرموده: اکرم العلماء.

شما قادر بر اکرم تعدادی از علماء هستید و لکن قادر بر اکرم تعداد دیگری از آنها نیستند شما باید آن تعدادی را که مقدورتان هست اکرام کنی، چرا که هر فردی از افراد در اینجا حکم مستقل مربوط به خود دارد. و در اثر تعذّر از دیگری ساقط نمی‌شود.

در این صورت: حدیث از ما نحن فیه خارج می‌شود، چرا که بحث ما در افراد عام نیست بلکه بحث ما در اجزاء فعل مرکّب است. چرا؟

زیرا گفته شد: فاذا تعذّر اجزاء المرکّب، سقط الباقی او لا یسقط؟

* پاسخ جناب شیخ (ره) به اشکال مزبور چیست؟

می‌فرماید:

اوّلا: لازم نیست که ما حکمی را در اینجا در تقدیر بگیریم، بلکه عدم سقوط در حدیث به خود المیسور اسناد داده شده نه به حکم المیسور، تا شما بگوئید این معنا در احکام و افعال مستقله و یا افراد العام به کار می‌رود.

خیر، حدیث فرموده: المیسور، یعنی: الفعل المیسور، و وقتی مراد خود میسور و معسور باشد،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۰۸

حدیث تعمیم یافته هم شامل اجزاء مرکب می‌شود، هم شامل افراد کلّی و عام. لکن نه از باب استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، بلکه از باب مصادیق مختلفه. فی المثل:

مولی فرموده: اکرم العلماء، و شما قادری که ۱۰۰ نفر از علماء را اکرام کنی و لکن از اکرام بقیه علماء عاجزید، شما باید آن مقداری را که می‌توانی اکرام کنی چرا که اکرام آن تعدادی که مقدور شماست، به سبب تعذّر بقیّه ساقط نمی‌شود.

پس حدیث با ما نحن فیه ربط داشته و به درد استدلال در اینجا می‌خورد.

ثانیا: سلّمنا که مضاف محذوفی هم به نام (حکم) در تقدیر است و مراد از عبارت این باشد که: حکم المیسور لا یسقط بالمعسور. و لکن باز هم به نحوی است که هم شامل حکم الاجزاء می‌شود، هم شامل حکم الافراد.

اگر بپرسید جناب شیخ مگر شما نگفتید که حکم الاجزاء تبعی است و نمی‌شود گفت: لا یسقط؟ می‌گویم بله، و لکن این را هم گفتم که در نظر عرف ۹ جزء و ۱۰ جزء شیء واحد است، نه جزئی باشد نماز است، ۱۰ جزئی هم باشد نماز است.

اگر بپرسید که با در نظر گرفتن این مسامحه عرفی حکم وجوبی را که می‌خواهید برای ۹ جزء و یا ده (۱۰) جزء ثابت کنید نفسی است یا غیری؟

به شما می‌گویم با توجّه به مسامحه مزبور نفسی است، یعنی همان‌طور که حکم الافراد نفسی است، حکم الاجزاء الباقیهٔ نیز مسامحهٔ نفسی است.

پس: ما مى‌توانيم حكم را در تقدير گرفته بگوئيم: حكم الميسور، لا يسقط بحكم المعسور.

يعنى: آن وجوبى كه روى اجزاء ميسور بار شده، ساقط نمى‌شود به خاطر سقوط حكم آن جزء معسور.

* پس مراد از (و بمثل ذلك يقال فى دفع دعوى: ... الخ) چيست؟

اينست كه: برخى گفته‌اند: چه مراد از اين حديث شريف، الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط الحكم للمعسور باشد و چه مراد از آن، العمل او الفعل الميسور لا يسقط باشد.

اين حديث به درد ما نحن فيه كه بحث از مركّب و اجزاء است نمى‌خورد. بلكه مخصوص احكام مستقله است كه از محلّ بحث ما بيرون‌اند. زيرا:

۱- اجزاء مركب مقدمه هستند براى خود مركّب و كلّ. (صغرى)

۲- ميان مقدّمه و ذى المقدّمه سقوطا و ثبوتا ملازمه است. (كبرى)

پس: سقوط مقدّمه لازمه لا ينفك سقوط ذى المقدمه است. (نتيجه)

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۶۰۹

اين در حالى است كه حديث شريف فرموده است: الميسور لا يسقط بالمعسور. يعنى ميان سقوط معسور هيچ‌گونه ملازمه‌اى نيست با سقوط ميسور.

پس: بايد اين حديث شريف حمل شود بر افراد و افعال مستقله‌اى مثل: اكرام زيد، عمر، خالد و ...

* پس مراد از (لدفع توهم السقوط الناشئ عن ايجابها بخطاب واحد) چيست؟

پاسخ مستشكل است به يك سؤال مقدّر مبنى بر اين كه:

آيا حمل اين كلام بر افعال و افراد داراى حكم مستقله موجب لغويّت آن نيست؟ زيرا ما ترديد نداريم كه افعال مستقلّه، با تعذّر برخى و سقوط آنها بقيه افراد كه ميسوراند ساقط نمى‌شود.

و لذا مستشكل در پاسخ مى‌گويد: خير اين مطلب براى دفع توهم است، چرا كه افعال مستقلّه در ظاهر با خطاب واحد بيان شده و جاى توهم سقوط باقى است و لذا امام عليه السّلام براى دفع چنين توهمى، اين گونه فرموده است.

* نظر جناب شيخ (ره) در مورد ادّعاى فوق چيست؟

پاسخ اين شبهه از پاسخ دوم شيخ روشن مى‌شود و آن اينست كه: سخن از استلزام مقدمه و ذى المقدمه، از روى دقت نظر عقليّه نيست و بلكه سخن از عينيّت است، بدين معنا كه اجزاء ميسور عين مركب و كلّ است و گويا اصلا چيزى كم نشده است و لذا اكنون هم، همان وجوب نفسى باقى است.

***

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۶۱۰

متن و أمّا فى الثالثة، فما قيل[۳۴۱]: من أنّ جملة «لا يترك» خبريّة لا تقيد إلّا الرجحان.

مع أنّه لو اريد منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فيها، إمّا بحمل الجملة على مطلق المرجوحيّة، أو إخراج المندوبات، و لا رجحان للتخصيص.

مع أنّه قد يمنع كون الجملة إنشاء؛ لإمكان كونه إخبارا عن طريقة الناس و أنّهم لا يتركون الشيء بمجرّد عدم إدراك بعضه.

مع احتمال كون لفظ «الكلّ» للعموم الأفرادى؛ لعدم ثبوت كونه حقيقة فى الكلّ المجموعى، و لا مشتركا معنويّا بينه و بين الأفرادى، فلعلّه مشترك لفظى أو حقيقة خاصّة فى الأفرادى، فيدلّ على أنّ الحكم الثابت لموضوع عامّ بالعموم الأفرادىّ إذا لم يمكن الإتيان به على وجه العموم، لا يترك موافقته فى ما أمكن من الأفراد.

و یرد علی الأوّل: ظهور الجملة فی الانشاء الإلزامی کما ثبت فی محلّه. مع أنّه إذا ثبت الرجحان فی الواجبات ثبت الوجوب؛ لعدم القول بالفصل فی المسألة الفرعیّة.

و أمّا دوران الأمر بین تخصیص الموصول و التجوّز فی الجملة، فممنوع؛ لأنّ المراد بالموصول فی نفسه لیس هو العموم قطعا؛ لشموله للأفعال المباحة بل المحرّمة، فکما یتعیّن حمله علی الأفعال الراجحة بقرینة قوله: «لا یترک»، کذلک یتعیّن حمله علی الواجبات بنفس هذه القرینة الظاهرة فی لوجوب.

و أمّا احتمال کونه إخبارا عن طریقة الناس، فمدفوع: بلزوم الکذب أو إخراج أکثر وقائعهم.

و أمّا احتمال کون لفظ «الکلّ» للعموم الأفرادیّ، فلا وجه له؛ لأنّ المراد بالموصول هو فعل المکلّف، و کلّه عبارة عن مجموعه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۱۱

نعم، لو قام قرینة علی إرادة المتعدّد من الموصول- بأن ارید أنّ الأفعال التی لا یدرک کلّها، کإکرام زید و إکرام عمرو و إکرام بکر، لا یترک کلّها- کان لما احتمله وجه.

لکنّ لفظ «الکلّ» حینئذ أیضا مجموعی لا أفرادیّ؛ إذ لو حمل علی الأفرادیّ کان المراد: «ما لا یدرک شیء منها لا یترک شیء منها»، و لا معنی له، فما ارتکبه فی احتمال العموم الأفرادیّ ممّا لا ینبغی له و[۳۴۲] لم ینفعه فی شیء.

فثبت ممّا ذکرنا: أنّ مقتضی الإنصاف تمامیّة الاستدلال بهذه الروایات؛ و لذا شاع بین العلماء- بل بین جمیع الناس- الاستدلال بها بهذه الروایات فی المطالب، حتّی أنّه یعرفه العوامّ، بل النسوان و الأطفال.

ثمّ إنّ الروایة الاولی و الثالثة و إن کانتا ظاهرتین فی الواجبات، إلّا أنّه یعلم بجریانهما فی المستحبّات بتنقیح المناط العرفیّ. مع کفایة الروایة الثانیة فی ذلک.

*** ترجمه

(اشکال در دلالت روایت سوم:)

و امّا اشکالاتی که در رابطه با دلالت حدیث سوّم گفته شد (چهارتاست):

(اشکال اوّل)

۱- اینکه: جمله (لا یترک)، جمله خبریه‌ای است که (دلالت و) فایده‌ای ندارد جز (مطلق) رجحان (یعنی رجحان نیز اعم است از این که بقیّه مستحب باشد و یا واجب).

(اشکال دوم)

۲- در صورتی که اگر از صیغه لا یترک حرمت (ترک البقیّة و وجوب اتیان آن) اراده شود، مخالفت با ظاهر حدیث لازم می‌آید؛ یا با حمل جمله (لا- یترک) بر مطلق مرجوحیّت و یا به سبب اخراج مستحبات، در حالی که رجحان برای تخصیص (اکثر) وجود ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۱۲

(اشکال سوم:)

۳- و گاهی از این که (لا یترک)، جمله انشائیه باشد منع می‌شود، چرا که ممکن است، اخبار باشد از طریقه و عادت مردم به این که

ایشان به مجرد عدم درک و عجز از انجام برخی از اجزاء یک شیء، همه آن شیء را ترک نمی‌کنند.

(اشکال چهارم:)

۴- احتمال دارد لفظ (کلّ) برای عموم افرادی باشد (و نه کلّ مجموعی)، چرا که برای ما ثابت نشده است که لفظ (کلّ) حقیقت باشد در کلّ مجموعی، و هنوز ثابت نشده است که مشترک معنوی باشد میان کلّ مجموعی و کلّ افرادی، پس شاید لفظ کلّ مشترک لفظی است و یا تنها حقیقت است در کلّ افرادی.

پس: بنابراین که (دلالت کند بر کلّ افرادی) دلالت می‌کند بر اینکه حکم ثابت (شده) برای یک موضوع عمومی، به صورت عام افرادی، وقتی انجام آن به وجه عموم ممکن نشد، نباید موافقت با آن مقدار از افرادش که میسور است ترک شود.

*- پاسخ شیخ به اشکال اوّل اینست که: ظهور این جمله (لا یترک کلّه) در انشاء الزامی یعنی ایجاب است (و نه در مطلق رجحان)، چنان که در مباحث الفاظ ثابت شده است، علاوه بر اینکه وقتی (به حکم لا یترک) رجحان (البقیّة) در واجبات ثابت شود، وجوب (البقیّة) نیز با عدم قول به فصل در این مسأله فرعیّه، ثابت می‌شود.

*- پاسخ شیخ به اشکال دوّم اینست که: دوران امر بین تخصیص این (ماء) موصوله و مجاز قرار دادن لا- یترک کلّه در مطلق الرّجحان ممنوع است.

زیرا مراد از (ماء) موصولیّه، از ابتدای به‌کارگیریش قطعا عموم نیست، چرا که آن‌وقت شامل مباحات و بلکه افعال محرّمه هم می‌شد (و حال آنکه به قرینه لا یترک مخصوص واجبات است).

پس: همان‌طور که حمل (ماء موصوله) به قرینه این سخن امام که می‌فرماید لا- یترک، بر افعال را حجه (و نه غیر راجحه)، تعیّن می‌یابد، همین‌طور هم حل آن بر واجبات از اوّل به همین قرینه‌ای که ظاهر در وجوب است تعیّن می‌یابد.

*- پاسخ شیخ به اشکال سوّم اینست که: احتمال این که این سخن امام علیه السّلام (لا یترک)، اخبار از طریقه و سلیقه مردم باشد، مدفوع است چرا که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۱۳

۱- یا مستلزم کذب است یا العیاذ باللّه که از معصوم کذب صادر شود.

۲- یا مستلزم اخراج اکثر وقایع و امور است (که همان تخصیص اکثر است.

*- پاسخ شیخ به اشکال چهارم اینست که: و امّا احتمال این که لفظ (کلّ) برای عموم افرادی باشد، هیچ دلیلی بر این احتمال وجود ندارد.

زیرا: مراد از (ماء) موصوله همان فعل مکلّف است (چرا که ماء موصوله به صورت مطلق معنا می‌شود و نه به صورت عام، یعنی گفته می‌شود چیزی که، نه چیزهائی که)، و کلّ فعل مکلّف عبارتست از مجموع اجزاء.

بله، اگر قرینه خارجیه‌ای اقامه شود بر اراده امور متعدّده (یعنی عام) از موصول [(به این معنا که از ماء موصوله اراده شود) به اینکه افعالی که همه افرادش درک نمی‌شود. مثل: اکرام زید و اکرام بکر و اکرام عمر، کلّش ترک نمی‌شود،] برای احتمالی که مستشکل داد (و گفت شاید مراد از موصول افراد عام باشد و نه اجزاء مرکب) وجهی خواهد بود، و لکن لفظ کلّ در این صورت نیز، کلّ مجموعی است و نه کلّ افرادی، چرا که اگر کلّ، حمل شود بر کلّ افرادی، مراد از آن این می‌شود که: شیئی که هیچ‌چیزی از آن درک نمی‌شود، هیچ‌چیزی از آن ترک نمی‌شود، و حال آنکه این عبارت معنا ندارد.

پس آن (اشکال چهارمی که مستشکل مرتکب آن شد و گفت شاید مراد از کلّ) عموم افرادی باشد، از جمله اموری است که اوّلا: شایسته او نبود، ثانیا: نفعی برای او نداشت (زیرا که (ماء) ظهور در مطلق دارد و نه عام افرادی).

(تام بودن استدلال به این روایات در اثبات مدّعا)

پس از مطالبی که گفتیم ثابت شـد که مقتضای انصاف تمام بودن اسـتدلال است به این روایات (که دلالت بر وجوب البقیهٔ دارند)، و لـذا اسـتدلال به این روایـات میان علماء و بلکه میان عموم مردم شایع است، حتّی عوام الناس بلکه زنان و اطفال نیز این احادیث را می‌شناسد.

سپس می‌فرماید: روایت اوّلی (یعنی اذا امرتکم شـیئا فاتوا ...) و روایت سوم (یعنی: لا یترک کلّه ...) اگرچه ظهور در واجبات دارند و لکن جریـان این سوّمی در مستحبات به خـاطر تنقیـح منـاط (یعنی: وجود صـیغه امر و مـادّه امر در آن)، روشن است. و حال‌آنکه روایت دوم (یعنی المیسور لا یسقط بالمعسور) کفایت کرده و (شامل واجبات و مستحبات هر دو می‌شود).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۱۴

تشریح المسائل

* اعتراض مستشکل به دلالت حدیث سوم یعنی (ما لا یدرک کلّه، لا یترک کلّه) چیست؟

می گوید: استدلال به این حدیث در اثبات وجوب اجزاء باقی مانده مبتنی است بر این که:

۱- مراد از (ماء)، موصوله و به معنای مرکّب یعنی ذی الاجزاء باشد.

۲- مراد از (لا یترک) هم انشائی باشد و نه اخباری.

۳- در صورت انشائی بودن هم، ظهور در تحریم ترک (و یا نهی از ترک)، داشته باشد.

۴- نهی از شیء مقتضی امر به ضدّ است.

پس: از نهی از ترک نتیجه بگیرد امر (و وجوب به انجام) بقیّه الاجزاء را بعد از تعذّر برخی دیگر. و لکن ما به این اسـتدلال اعتراض و اشکال داریم.

* مراد از (من انّ جملهٔ (لا یترک)، خبریّهٔ لا تفید الّا الرّجحان) چیست؟

اولین اشکال مستشکل است بر استدلال فوق مبنی بر این که:

اوّلا: جمله (لا یترک) فعل نفی است و نفی بالمطابقه، خبریّه است و نه انشائیّه و لذا: اگر از این جمله خبریه، معنای انشائی اراده شود حد اکثر ظهور در رجحان خواهد داشت، بدین معنا که ترک اجزاء میسور، مرجوح و انجام آنها راجح است.

پس: بیش از رجحان، یعنی وجوب را اثبات نمی کند.

به عبارت دیگر مستشکل می گوید: عبارت لا یترک، نه امر است، نه نهی است، بلکه نفی است و خبریّه.

و شـما از آن اسـتفاده انشائیـهٔ می کنید. حال: وقتی جمله خبریه به جای جمله انشائیّه به کار رفت، رساننده وجوب و یا حرمت نیسـت بلکه رساننده مطلق رجحان است.

حـدیث شـریف می گویـد: عملی که کلّش را درک نمی‌کنیـد، کلّش را ترک نمی‌کنیـد. و این بـدین معنـاست که خوب نیست که کلّش را ترک کنید، نه این که حرام است که کلّش را ترک کنید، چرا که خوب نیست اعم است از این که ترک کلّ حرام باشد یا مکروه.

به عبارت دیگر: نمی‌توان گفت: از جمله لا یترک کلّه، وجوب انجام بقیّهٔ الاجزاء اسـتفاده می‌شود، خیر بلکه می گوید بهتر است که بقیّه الأجزاء را به جای آورید لکن حدّ و اندازه این خوب بودن معلوم نیست، ممکن است مستحب باشد و یا واجب.

- و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۱۵

* مراد از (مع انّه لو ارید منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فیها، امّا: ...) چیست؟

دومین اشکال و اعتراض به استدلال به حدیث سوّم در اثبات وجوب الباقی است مبنی بر این که: سلّمنا که جمله لاـ یترک کلّه، ظهور داشته باشد در تحریم ترک و وجوب البقیّة و لکن با مشکل دیگری روبرو می‌شویم و آن اینست که در این حدیث شریف امر دائر می‌شود بین یکی از دو مخالفت با ظاهر:

۱- یا باید (ماء) موصوله را اختصاص بدهیم به مرکبات واجبه و مستحبات را از تحت آن خارج کنیم تا این که ظهور لا یترک محفوظ بماند. چرا که برفرض وجوب بقیّة الاـجزاء، این وجوب در واجبات است و نه در مستحبات، زیرا در مستحبات اگر فعل الکل هم میسور باشد، واجب نمی‌باشد تا چه رسد به فعل البعض.

۲- و یا باید از خیر ظهور لاـ یترک در تحریم ترک و وجوب فعل بگذریم و صرف‌نظر کنیم تا (ماء) موصوله بر عمومیّت خودش باقی بماند.

از طرفی هم صرف‌نظر از ظهور موصول، تخصیص آن اگرچه تخصیص شایع است و لکن در ما نحن فیه تالی فاسد دارد و آن اینست که مستلزم تخصیص اکثر است.

پس: باید از ظهور لا یترک صرف‌نظر کرده و آن را بر مطلق الرّجحان یعنی مرجوحیّت و راجحیّت حمل کنیم، بدین معنا که ترک الباقی مرجوح و انجام آن راجح است.

در نتیجه: مدّعای شما که وجوب انجام بقیّة الاجزاء است ثابت نمی‌شود.

به عبارت دیگر: مستشکل می‌گوید اگر بپذیریم که لا یترک کلّه ظهور در وجوب اتیان البقیة دارد و لکن مستلزم تخصیص اکثر است. یعنی باید بگوئیم: ما لا یدرک کلّه، لا یترک کلّه الّا المندوبات. چرا؟

زیرا: وقتی شما در اعمال مستحبّه قادر بر انجام برخی افعال نباشید واجب نیست که الباقی را به جا آورید، چرا که وقتی کلّش واجب نیست، جزئش هم واجب نیست.

به عبارت دیگر: در مستحبات، همان‌طور که کلّش را می‌توان ترک کرد، بقیّه را هم می‌توان ترک کرد.

حال اگر ظهور حدیث در وجوب اتیان البقیة را بپذیریم باید مستحبات و مباحات را از محلّ بحث خارج کنیم و این تخصیص اکثر است، چرا که مندوبات دهها برابر واجبات‌اند.

و لذا نباید لا یترک را حمل بر وجوب کرد بلکه باید حمل بر مطلق الرجحان نمود. یا برگردد به همان اشکال اوّل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۱۶

یعنی: وقتی حمل بر رجحان شد اعم است از این که البقیّة مستحب باشد و یا واجب.

پس: دو احتمال پیش می‌آید که اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

* مراد از (انّه قد یمنع کون الجملة انشاء؛ لامکان کونه اخبارا ... الخ) چیست؟

سومین اشکال به استدلال به حدیث شریف مذکور است مبنی بر این که: در عبارت (لاـ یترک کلّه)، دو احتمال وجود دارد که براساس یک احتمال به درد استدلال در ما نحن فیه می‌خورد. و یک احتمالش به درد اینجا نمی‌خورد:

۱- ممکن است (لا یترک) در مقام انشاء و بیان حکم شرعی باشد، پس قابل استدلال است.

۲- ممکن است (لاـ یترک) در مقام اخبار و بیان وضع مردم و عقلاء باشد بدین معنا که مردم معمولا در امورشان به صرف تعذّر برخی از کارها، بعض دیگر را از دست می‌دهند، و لکن این که در احکام شرعیّه نیز مطالب از همین قرار باشد اثبات نمی‌شود.

پس: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

* مراد از (مع احتمال كون لفظ (الكلّ) للعموم الافرادىّ؛ لعدم ...) چيست؟

چهارمين اشكال و اعتراض به حديث شريف است مبنى بر اين كه: چهار احتمال در لفظ (كلّ) در حديث شريف وجود دارد كه به شرح ذيل است:

۱- مراد از (كلّ)، كلّ مجموعى باشد كه مربوط به اجزاء مركب است كه محلّ بحث ماست.

۲- مراد از (كلّ)، كلّ افرادى باشد كه مربوط به احكام مستقلّه از قبيل اكرام زيد، اكرام بكر، اكرام عمر و ... مى‌شود كه خارج از محل بحث ماست.

۳- مراد از (كلّ)، مشترك معنوى ميان مجموعى و افرادى، باشد، يعنى براى قدر جامع ميان آن دو وضع شده و قابل صدق بر هريك مى‌باشد.

۴- مراد از (كلّ)، مشترك لفظى ميان مجموعى و افرادى باشد، يعنى كلّ براى هريك از اين دو به طور على‌حده، و جداگانه وضع شده است.

حال: استدلال به حديث شريف در ما نحن فيه بنا بر احتمال اوّل و سوّم درست است، و لكن در اين كه استدلال به حديث شريف بنا بر كداميك از دو احتمال ديگر درست است ترديد وجود دارد:

يعنى:

۱- ممكن است استدلال بر احتمال دوّم صحيح باشد بدين معنا كه (كلّ) وضع شده باشد براى خصوص عموم افرادى.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۶۱۷

۲- و ممكن است استدلال بر احتمال چهارم صحيح باشد كه موجب اجمال كلام شده و براى هيچ‌يک قابل استدلال نيست.

لذا: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

* عبارهٔ اخراى اشكال مذكور در قالب دو احتمال چگونه است؟

مى گويد:

اگر كلّ در ما يدرك كلّه، كلّ مجموعى باشد مربوط مى‌شود به مركب داراى اجزاء كه به درد ما مى‌خورد چرا كه بدين معناست كه عملى را كه قادر بر مجموعش نيستند، همه‌اش را رها نكنيد، بلكه آنچه را قادر هستيد انجام دهيد.

امّا اگر مراد از (كلّ) كلّ افرادى باشد، معنايش اينست كه: آن عامّى را كه قادر بر همه افرادش نيستند و نمى‌توانيد همه افرادش را تحصيل كنيد، همه افرادش را رها نكنيد، كه اين مربوط مى‌شود با افراد عام و نه به اجزاء مركب.

لذا: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

* احتمالات مزبور از كجا پيدا شده است؟

از آنجا كه براى ما ثابت نشده است كه آيا كلّ وضع شده است براى كلّ مجموعى و يا وضع شده است به عنوان مشترك معنوى و قدر جامع ميان كلّ مجموعى و كلّ افرادى و يا وضع شده است به عنوان مشترك لفظى براى كلّ مجموعى و بار ديگر براى كلّ افرادى و ...

* مراد از (و يرد على الاوّل: ظهور الجملهٔ فى الجملهٔ الانشاء الالزامى كما ...) چيست؟

پاسخ جناب شيخ است بر ايراد و اشكال اوّل مبنى بر اين كه:

اوّلاـ جمله خبريّه كه اگر ظهورش در وجوب اقواى از جمله انشائيه نباشد اضعف از آن نمى‌باشد، لذا وجوب ثابت مى‌شود و نه مجرّد رجحان.

ثانيا: در باب مركّبات واجبه، همان رجحان الباقى هم كه شما قبول داريد ثابت شود كافى است آنگاه از رجحان الباقى به ضميمه

عدم قول به فصل وجوب هم ثابت مى‌شود. چرا كه:

كسى تاكنون قائل نشده است كه انجام باقى اجزاء در واجبات تنها رجحان دارد و لكن واجب نيست.

پس: وجوب ثابت مى‌شود و هو المطلوب.

* مراد از (و امّا دوران الامر بين تخصيص الموصول و التّجوّز فى الجملة فممنوع) چيست؟

پاسخ جناب شيخ به اشكال و ايراد دوّم است، مبنى بر اين كه: خير، چنين دورانى كه شما ادّعا كرديد در ميان نيست، بلكه (ماء) موصوله از اوّل هم ظهور در عموميّت نداشته و شامل

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۶۱۸

مندوبات نبود تا در اينجا مستلزم تخصيص اكثر شود.

زيرا: اگر (ماء) موصوله عموميّت داشته باشد، بايد كلّ فعل لا يدرك كلّه، لا يترك كلّه، شامل مباحات، مكروهات و محرّمات نيز بشود. و حال‌آنكه اين چنين نيست.

به عبارت ديگر: چون كلمه لاـ يترك اگر حمل بر رجحان هم شود شامل محرّمات نمى‌شود، چرا كه در محرّمات اين گونه نيست كه اگر بعضش متعذّر شد، ترك باقى‌مانده‌اش مرجوح و انجام آن راجح باشد.

حال: به دليل مزبور شامل مكروهات هم نمى‌شود و به همين قرينه شامل مباحات و مستحبات نيز نمى‌شود.

پس: (ماء) موصوله مخصوص مركبات واجبه است و تعميم ندارد تا نيازى به تخصيص و يا حمل لا يترك برخلاف ظاهر باشد.

به عبارت ديگر جناب شيخ مى‌فرمايد: همان ظهور لا يترك در وجوب كافى است و نيازى به تخصيص يعنى الا المندوبات ندارد. چرا؟

زيرا مندوبات مثل، مباحات و مكروهات و محرّمات از ابتدا تخصّصا از محلّ بحث خارج شده‌اند.

* مراد از (و امّا احتمال كونه اخبارا عن طريقة الناس، فمدفوع) چيست؟

پاسخ شيخ به سومين اشكال به دومين حديث علوى است و لذا مى‌فرمايد:

اوّلاـ وظيفه شارع از آن جهت كه شارع است، انشاء و بيان احكام است و نه خبر دادن از يك واقعيت خارجى كه ربطى به بيان حكم ندارد.

ثانيا: حمل اين كلام بر اخبار از طريقه مردم مستلزم يكى از دو امر ذيل است:

۱- يا مستلزم كذب است، زيرا مواردى نيز يافت مى‌شود كه مردم چنين بنائى در آن موارد ندارند، در نتيجه بايد اين كلام معصوم كذب باشد، و حال‌آنكه كذب از معصوم صادر نمى‌شود.

۲- و يا مستلزم تخصيص اكثر است، چرا كه در بسيارى از امور عند الناس اين چنين نيست.

پس: اللازم بكلا القسمين باطل، فالملزوم مثله، پس حمل حديث بر اخبار از عادت مردم باطل است.

* مراد از (و امّا احتمال كون لفظ (الكل) للعموم الافرادىّ، فلا وجه له؛ ...) چيست؟

پاسخ جناب شيخ است به چهارمين اشكال به استدلال به حديث سوم و لذا فرمايد:

اوّلا: اين كه گفتيد احتمال دارد كه مراد از (كل)، كلّ و يا عام افرادى باشد، احتمال باطلى

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۹، ص: ۶۱۹

است، زيرا: در (ماء) موصوله دو احتمال وجود دارد:

۱- اين كه ظهور در عموميّت داشته و به معناى كلّ فعل باشد.

۲- اين كه ظهور اطلاق داشته باشد و يا مبهم بوده و به معناى فعل باشد.

و امّا احتمال و معنای دوم انسب است و براساس این معنا، کلّه به معنای مجموعه است و نه به معنای افراده، چرا که فعل واحد اجزاء دارد و نه افراد کثیره.

پس: کلّ در حدیث شریف با کلّ مجموعی تناسب دارد و نه با عام افرادی.

ثانیا: سلّمنا که در کلام قرینه‌ای وجود داشته باشد مبنی بر این که مراد از (ماء) موصوله عمومیّت و افعال متعدّده است و ما به معنای هر فعلی باشد مثل اکرم زید، اکرام بکر و ....

در این فرض امکان حمل (ما) بر عموم افرادی وجود دارد و لکن باز هم لفظ کلّ به معنای کلّ مجموعی است و نه افرادی، زیرا حمل آن بر کلّ افرادی تالی فاسد دارد و آن تالی فاسد اینست که:

معنای حدیث این می‌شود که: ما لا یدرک، ای الافعال التی لا یدرک کلّها ای شیء منها لا یترک کلّها، ای شیء منها.

به عبارت دیگر: کاری را که هیچ مقدارش برای تو مقدور و قابل ادراک نیست، حق نداری هیچ مقداری از آن را ترک کنی، لکن چنین مطلبی معقول نیست.

پس: باید (کلّ) را بر کلّ مجموعی حمل کرد که در نتیجه اثبات‌کننده مدّعای ماست.

* پس مراد از (فثبت ممّا ذکرنا: انّ مقتضی الانصاف تمامیّهٔ الاستدلال بهذه الرّوایات؛ و لذا شاع ...) چیست؟

اینست که: از مطالبی که پیرامون سند و دلالت روایات سه‌گانه ذکر کردیم اثبات می‌شود که استدلال به این روایات برای اثبات وجوب انجام بقیّهٔ الاجزاء تام است و ایرادی بدان وارد نیست.

به همین خاطر است که می‌بینم علاوه بر خواص و علما، میان عوام و حتی زنان و اطفال هم استدلال به این روایات شایع است.

نکته: چنان که در اوایل تنبیه دوّم دیدیم جناب شیخ به مقتضای اصل و قاعده اوّلیه عقلیّه طرفدار جزئیّت مطلقه شدند، و لکن در پایان بحث به مقتضای قاعده مستفاده از این روایات سه‌گانه قائل به قول دوم یعنی جزئیّت مقیّده شدند.

* مراد از (ثمّ انّ الرّوایهٔ الاولی و الثالثهٔ ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ به این سؤال است که آیا این سه روایت مخصوص به مرکبات واجبه مثل صلاهٔ،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۲۰

حج و ... می‌باشند و یا در مرکّبات مستحبّه نیز جاری می‌شوند؟

و لذا می‌فرماید: روایت اوّل و سوم ظهور در خصوص واجبات دارند، لکن روایت اوّل به قرینه امرتکم و فأتوا، و روایت سوم به قرینه لا یترک.

امّا در عین حال:

۱- از همین دو روایت نیز با تنقیح مناط عرفی تعمیم را استفاده می‌کنیم.

۲- حدیث دوم یعنی: المیسور لا یسقط بالمعسور، عمومیّت و اطلاق دارد و شامل مستحبات هم می‌شود. که همین یک حدیث هم برای اثبات عمومیّت کافی است.

حاصل و نتیجه مباحث در تعذّر الجزء این شد که: اگر جزئی از اجزاء مرکب متعذّر شد، باید بقیّه اجزاء اتیان و به جا آورده شود و لو به حکم روایات ثلاثی که بررسی شد یعنی: النبوی و العلویان.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۲۱

متن و أمّا الکلام فی الشروط:

فنقول: إنّ الأصل فیها ما مرّ فی الأجزاء[۳۴۳]: من أنّ دلیل الشرط إذا لم یکن فیه إطلاق عامّ لصورهٔ التعذّر و کان لدلیل المشروط

إطلاق، فاللازم الاقتصار فی التقیید علی صورة التمکّن من الشرط.

و أمّا القاعدة المستفادة من الروایات المتقدّمة، فالظاهر عدم جریانها.

أمّا الاولی و الثالثة، فاختصاصهما بالمرکّب الخارجیّ واضح. و أمّا الثانیة، فلاختصاصها- کما عرفت سابقا- بالمیسور الذی کان له مقتض للثبوت حتّی ینفی کون المعسور سببا لسقوطه، و من المعلوم أنّ العمل الفاقد للشرط- کالرقبة الکافرة مثلا- لم یکن المقتضی للثبوت فیه موجودا حتّی لا یسقط بتعسّر الشرط و هو الإیمان.

هذا، و لکنّ الإنصاف: جریانها فی بعض الشروط التی یحکم العرف- و لو مسامحة- باتّحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها.

أ لا تری: أنّ الصلاة المشروطة بالقبلة أو الستر أو الطهارة إذا لم یکن فیها هذه الشروط، کانت عند العرف هی التی فیها هذه الشروط، فإذا تعذّر أحد هذه صدق المیسور علی الفاقد لها، و لو لا هذه المسامحة لم یجر الاستصحاب بالتقریر المتقدّم.

نعم، لو کان بین واجد الشرط و فاقده تغایر کلّیّ فی العرف- نظیر الرقبة الکافرة بالنسبة إلی المؤمنة، أو الحیوان الناهق بالنسبة إلی الناطق، و کذا ماء غیر الرّمان بالنسبة إلی ماء الرمّان- لم یجر[۳۴۴] القاعدة المذکورة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۲۲

ترجمه

(قاعده در شروط همان چیزی است که در اجزاء گفته شد)

و امّا سخن در تعذّر شروط است.

و لذا می‌گوئیم: اصل و قاعده در شرائط همان چیزی است که در اجزاء بیان شد.

از جمله این که اگر در دلیل شرط اطلاق عامی نباشد که شامل صورت تعذّر شود، درحالی‌که دلیل مشروط مطلق است، آنچه لازم است اکتفاء و قناعت در مقیّد بودن به صورت تمکّن از شرط است. (یعنی هروقت این شرط ممکن شد آن را اتیان می‌کنیم و هروقت که ممکن نشد، مشروط تنها را اتیان می‌کنیم).

(دلیل خارجی)

و امّا ظاهر اینست که: قاعده‌ای که از روایات سه‌گانه، در اجزاء استفاده شده در شرائط جاری نیست.

- و امّا (عدم جریان) حدیث اوّل و سوم، به خاطر اختصاص این دو روایت به مرکّب خارجی (و یا اجزاء مرکب) است، که مطلب واضح و روشنی است (چرا که در حدیث اوّل، من تبعیضیّه مربوط به مرکب است و اجزاء و در حدیث سوم، لفظ (کل) مربوط است به اجزاء مرکبات).[۳۴۵]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۹ ؛ ص۶۲۲

ا (عدم جریان) حدیث دوّم، همان‌طور که قبلا هم دانسته شد، به خاطر اختصاص این حدیث است به میسوری که برای آن، مقتضای ثبوت و بقاء (موجود) باشد (یعنی میسوری که از نظر مسامحه عرفی با مأمور به یکی باشد)، تا این که سبب بودن معسور برای میسور (توسط امام علیه السّلام) نفی شده باشد.

روشن است که عمل فاقد شرط مثل رقبه کافره، مثلا مقتضی ثبوت و بقاء درش موجود نیست تا این که به سبب تعسّر شرط که همان ایمان است سقوط نکند (زیرا که کفر و ایمان متباینان‌اند و نه متحدان).

(حکم منصفانه در رابطه با جریان این قاعده:)

امّا انصاف اینست که: این حدیث شریف (المیسور)، در برخی از شروطی که عرف حکم می‌کند در آن به اتحاد مشروطی که فاقد این شروط است و مشروطی که واجد این شروط است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۲۳

آیا نمی‌بینی نمازی که شرعا مشروط به قبله یا ستر و یا طهارت است، اگر این شروط در آن ممکن نشود، عند العرف همان نمازی است که این شروط در آن وجود دارد.

در نتیجه: اگر یکی از این شروط متعذّر شد، حدیث شریف المیسور، بر فاقد این شروط نیز صدق می‌کند (بدین معنا که المیسور لا یسقط ...).

سپس می‌فرماید: اگر (استفاده از) این مسامحه عرفی نبود، استصحاب هم به بیانی که گذشت جاری نمی‌گردید. بله، اگر میان واجد شروط و فاقد شرط عند العرف تغایر کلّی باشد، مثل: رقبه کافر، نسبت به رقبه مؤمنه (متباینان‌اند)، و یا حیوان ناهق نسبت به حیوان ناطق و همچنین آب سیب نسبت به آب غیر سیب، قاعده مذکور در آن جاری نمی‌شود.

***

تشریح المسائل

* گفتیم به طور کلّی در تنبیه دوّم، دو مقام از بحث وجود دارد، مقام اوّل پیرامون اجزاء بود که که مفصّل روی آن بحث شد و نظر جناب شیخ هم روشن شد، بفرمائید مقام دوّم بحث در این تنبیه پیرامون چه امری است؟

پیرامون شرائط است.

* مراد از پاسخ مزبور چیست؟

اینست که: اگر شرطیّت یک عملی برای واجب ثابت شود:

۱- آیا مقتضای قاعده اینست که شرطیّت، مطلقه باشد؟ یعنی چه در حال تمکّن و چه در حال تعذّر، شرط باشد.

در نتیجه با تعذّر شرط، مشروط نیز از عهده مکلّف ساقط شود.

۲- و یا این که مقتضای قاعده، شرطیّت مقیّد است به حال تمکّن؟

در نتیجه با تعذّر شرط، مشروط و اصل واجب، به وجوبش باقی نبوده و باید امتثال شود.

* مراد از (انّ الاصل فیها ما مرّ فی الاجزاء: من انّ دلیل الشرط اذا ...) چیست؟

پاسخ شیخ اعظم است به سؤال فوق، و لذا می‌فرماید در مواردی که:

۱- دلیل الشرط دارای اطلاق و یا عمومی نباشد تا هم شامل صورت تمکّن و هم شامل صورت تعذّر شود، بلکه همچون اجماع یک دلیل لبّی باشد، که قدر متیقّن از آن فرض تمکّن است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۲۴

۲- متقابلا دلیل المشروط یک دلیل لفظی دارای اطلاق یا عموم باشد که هم شامل فرض تمکّن شود، هم شامل فرض تعذر.

این اطلاق نسبت به فرض تمکّن از این شرط، به آن مقید می‌شود، و لکن نسبت به صورت تعذّر به اطلاق خودش باقی است و باید امتثال شود.

* مفهوم سخن شیخ چیست؟

اینست که: اگر هریک از دلیل شرط و مشروط یک دلیل لبّی و قدر متیقّن باشند و یا اینکه هریک، دلیل لفظی و دارای اطلاق

باشند و یا اینکه دلیل مشروط اهمالی و دلیل شرط اطلاقی بوده و عمومیّت داشته باشد، در هریک از این صور، اذا تعذّر الشرط یسقط المشروط.

به عبارت دیگر مقتضای قاعده اولیه اینست که: همان‌طور که در بحث اجزاء ۶ صورت متصور بود و نتیجهٔ در یک صورت البقیهٔ لا یسقط در اینجا نیز همان ۶ صورت متصوّر است و در یک صورت المشروط لا یسقط.

* مراد از (و امّا القاعدهٔ المستفادهٔ من الرّوایات المتقدّمهٔ، ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر است مبنی بر این که:

آیا قاعده و قانونی که از روایات سه‌گانه در باب اجزاء استفاده شد در باب شروط هم جاری می‌شود یا نه؟

و لذا شیخ می‌فرماید: ظاهر اینست که این قاعده در شروط جاری نمی‌شوند. چرا؟ زیرا:

۱- اختصاص روایت اوّل و سوم به قرینه من تبعیضیّه مربوط به اجزاء و کلّ است، و نه به شرائط.

*- روایت سوم نیز به قرینه کلمه (کلّ) ظهور در مرکّب و اجزاء دارد، و نه در شرائط.

۲- روایت دوم نیز اگرچه قرینه مزبور را ندارد و لکن چنان که قبلاً روشن شد، اختصاص به مواردی دارد که مقتضی برای ثبوت موجود باشد، تا بتوان گفت: معسور سبب سقوط میسور نیست.

این مقتضی هم عبارت بود از این که با وجود مسامحه عرفیّه بتوان گفت البقیّهٔ، عین خود مرکب است و در نتیجه همان حکم را دارد.

امّا: در باب شرائط مقتضی موجود نیست. چرا؟ زیرا: در مثل اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ که رقبه مقیّد به قید ایمان است، رقبه مؤمنه با مسامحه عرفیه عین رقبه کافره نیست تا بتوانیم بگوئیم: اگر رقبه مؤمنه هم نباشد باز هم عتق باقی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۲۵

خیر، رقبه مؤمنه با رقبه کافره متغایر و متباین هستند و در نتیجه: نمی‌توان حکم به بقاء کرد.

به عبارت دیگر شیخ می‌گوید: میسور در حدیث المیسور لا یترک، هم در اجزاء به کار می‌رود.

هم در شرائط چرا که مراد از میسور یا اجزاء میسوره است و یا مشروط میسوره.

امّا: استفاده از این حدیث المیسور در شرائط، با مانعی روبرو است، و آن مانع اینست که:

میسور به لحاظ عرفی با مأمور به یکی نیست، و وقتی میسور از نظر مسامحه عرفی با مأمور به یکی نباشد، دیگر گفته نمی‌شود این عمل میسور آن عمل است، بلکه می‌گویند این عمل مباین با آن عمل است و لذا دیگر وجوبش را نمی‌گویند بقاء وجوب و عدم وجوبش را نمی‌گویند، سقوط وجوب درحالی‌که اگر میسور از نظر مسامحه عرفی با مأمور به یکی باشد، واجب بودنش را بقاء عرفی به شمار می‌آورند و واجب نبودنش را سقوط وجوب.

خلاصه این که: حدیث المیسور در جائی به کار می‌رود که میسور به لحاظ مسامحه عرفی با مأمور به یکی باشد که در ما نحن فیه چنین نمی‌باشد.

* جناب شیخ جریان شرط و مشروط، در اینجا چگونه است؟ آیا عمل واجد شرط با عمل فاقد شرط به لحاظ مسامحه عرفی یکی است؟ آیا نماز با طهارت با نماز بی‌طهارت به لحاظ مسامحه عرفی یکی است؟ آیا عرف واجب نبودن نماز بی‌طهارت را بقاء می‌گوید و واجب نبودن آن را سقوط الوجوب؟

اگر عمل فاقد شرط و عمل واجد شرط به لحاظ عرفی یکی است و بقاء و سقوط در آن صدق می‌کند، می‌توانید از حدیث استفاده کرده بگوئید: المیسور لا یسقط و مشروط خالی از شرط را انجام دهید.

اگر به نظر مسامحه عرفی فاقد شرط و واجد شرط یکی نیست مثلا صلاهٔ با طهارت با صلاهٔ بی‌طهارت متباینین‌اند و وجوبش را بقاء

و عدم وجوبش را سقوط نمی گویند، نمی‌توانید از حدیث المیسور در اینجا استفاده کنید.

* جناب شیخ شما بفرمائید که آیا به نظر مسامحه عرفی عمل فاقد شرط با عمل واجد شرط یکی است یا متباینین است؟

متباینین‌انـد و این حدیث در متباینین کاربردی ندارد. پس: اذا تعذّر الشـرط، سـقط الباقی، جز در یک صورت از صور شـش گانه‌ای که در بحث اجزاء هم گذشت.

* مراد از (و لکن الانصاف، جریانها فی بعض الشروط ... الخ) چیست؟

اینست که انصاف حکم می کند که بگوئیم: شرائط یک عمل نیز از دیدگاه عرف بر دو گونه است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۲۶

۱- برخی از شـروط از اموری هسـتند که عرف، عمل فاقد آن امور را مسامحهٔ عین عمل واجد آن می‌بیند، مثل: صلاهٔ مع الاستقبال، مع ستر العورهٔ و ... که عرف نماز فاقد این شروط را هم مسامحهٔ نماز واجد این شروط می‌داند.

در نتیجه: در اینجا نیز می‌توان گفت: الشرط المیسور. لا یسقط بالشرط المعسور.

پس: اگر یکی از این شروط متعذّر شود، اصل واجب از عهده مکلّف ساقط نمی‌شود.

۲- برخی از شروط نیز از اموری هستند که عمل فاقد آنها به لحاظ مسامحه عرفی هم نمی‌تواند عین عمل واجد آنها باشد.

مثل رقبه مؤمنه با رقبه کافره، که در این گونه موارد اذا تعذّر الشرط، سقط المشروط.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۲۷

متن و ممّـا ذکرنا یظهر ما فی کلام صاحب الریاض[۳۴۶]؛ حیث بنی وجوب غسل المیّت بالماء القراح بـدل ماء السدر، علی: أن لیس الموجود فی الروایهٔ الأمر بالغسل بماء السدر علی وجه التقیید، و إنّما الموجود: «و لیکن فی الماء شیء من السدر»[۳۴۷].

توضیح ما فیه: أنّه لا فرق بین العبارتین؛ فإنّه إن جعلنا ماء السدر من القید و المقیّد، کان قوله «و لیکن فیه شیء من السدر» کذلک، و إن کان من إضافهٔ الشیء إلی بعض أجزائه کان الحکم فیهما[۳۴۸] واحدا.

و دعوی: أنّه من المقیّد، لکن لمّا کان الأمر الوارد بالمقیّد مستقلا، فیختصّ بحال التمکّن، و یسـقط حال الضـرورهٔ، و تبقی المطلقات غیر مقیّدهٔ بالنسبهٔ إلی الفاقد.

مدفوعـهٔ: بأنّ الأمر فی هذا المقیّد للإرشاد و بیان الاشتراط، فلا یسـقط بالتعذّر، و لیس مسوقا لبیان التکلیف؛ إذ التکلیف المتصوّر هنا هو التکلیف المقـدّمی؛ لأنّ جعل السـدر فی مقدّمـهٔ للغسل بماء السدر المفروض فیه عدم الترکیب الخارجیّ، لا جزء خارجیّ له حتّی یسـقط عند التعذّر، فتقییده[۳۴۹] بحـال التمکّن نـاش من تقییـد وجوب ذیها، فلا معنی لإطلاق أحـدهما و تقییـد الآخر، کما لا یخفی علی المتأمّل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۲۸

ترجمه

(اشکال شیخ به نظر صاحب ریاض)

و از آنچه ذکر کردیم، اشـکالی که در کلاـم و نظریه صاحب ریاض است روشن می‌شود، آنجا که بنا گذاشـته است (وجوب غسـل میّت را با بـدل قرار دادم آب قراح، از ماء السـدر) بر این که: امر به غسل با آب سـدر (و یا کافور) علی وجه قیـد و مقیّـد در روایت وجود نـدارد، بلکه آنی که وجود دارد (و شـرعا به ما رسـیده) اینست که: بایـد مقـداری از سـدر (و یا کافور) در آن آب (مخلوط) باشـد (که این تعـدّد مطلوب و یـا جزء و کلّ است و نه قیـد و مقیّـد)، که در نتیجه وقتی این جزء متعـذّر شـد، الباقی ساقط نمی‌شود)

توضیح شیخ (ره) در مطلب مذکور اینست که: هیچ فرقی میان این دو عبارت، وجود ندارد، چرا که اگر ما، ماء السّدر را از قبیل قید و مقیّد قرار دهیم (و بگوئیم اذ انتفی القیـد، انتفی المقیّـد)، قول امام علیه السّـلام هم که می‌فرماید: باید مقداری از سدر در آن آب باشد این چنین است (یعنی می‌شود قید و مقید و اذا انتفی القید، انتفی المقید).

و اگر (اضافه سدر) از قبیل اضافه شیء به بعض اجزاء الماء باشد (و آن را جزء و کل محسوب کنیم)، حکم در و لیکن فیه شیء من السّـدر نیز این چنین است (و بایـد آن را جزء و کل حساب کنیم و لـذا باز هم فرقی نمی‌کند، چرا که اذا انتفی الجزء، انتفی الکل او المرکب).

(طرح یک دعوی و پاسخ آن)

و ادّعای این که ما نحن فیه (یعنی: یجب الغسل بالماء ثلاثا و لیکن فی الماء شـیء من السدر) از قبیل (مطلق و) مقید (و یا شـرط و مشـروط)، است و لکن چون امر وارده بر قید (یعنی سدر)، مستقلّ و علی‌حده است (و امر یک تکلیف است) پس اختصاص دارد به حال تمکّن و (لذا) ساقط شود در حال ضرورت و عدم قدرت و باقی می‌ماند مطلقات (یعنی یجب الغسل ثلاثا) و نسبت به فاقد سدر (یا کافور) مقیّد نیست، دفع می‌شود به این که:

این امر و لیکن در این قیـد برای ارشـاد و بیـان شـرطیت (سـدر و کـافور) در غسـل اول و دوّم است در نتیجه به تنهائی در اثر تعـذّر، ساقط نمی‌شود (بلکه به همراه شروط ساقط می‌شود اگرچه امر به مشروط مولوی است). و (این و لیکن شیء) سوق نشده است برای بیـان تکلیـف مولـوی زیرا: تکلیـف متصوّر در اینجـا همـان تکلیف مقـدّمی (یعنی ارشـادی) است، چرا که قرار دادن سـدر در آب، مقدّمه‌ای برای غسل با آب (مخلوط با) سدر است که ترکیب خارجی در آن نیست

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۲۹

تا این که به هنگام تعذّر ساقط شود.

پس تقییـد شـرط به حال تمکّن، ناشـی از تقییـد وجوب مشـروط است به حال تمکّن، (یعنی اگر قادر بر سـدر هستی، غسل را با ماء السدر انجام بده، قادر نیستی، نه سدرش لازم است نه عملش، بلکه غسل هم ساقط است).

پس اطلاق یکی از آن دو (یعنی غسل) و تقیید دیگری (یعنی سدر) بی‌معناست (چرا که شـرط و مشروطاند). و این مطلبی است که بر هیچ صاحب تأمّلی پوشیده نیست.

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و ممّا ذکرنا یظهر ما فی کلام صاحب الریاض ...) چیست؟

اشاره شیخ اعظم (ره) است به اشکال در نظر صاحب ریاض در یک مسأله فرعیّه‌ای که مرتبط با مسئله مورد بحث ماست.

صـاحب ریـاض در این مسأله فرعیه که بایـد میّت را به سه آب غسل داد یکی آب خالص، دیگری با آب کافور و سومی هم با آب سـدر فرموده است: اگر در این میان سـدر یافت نشده غسل سوم که نیاز به سدر دارد ساقط نمی‌شود بلکه می‌توانیم به جای آن یک بار دیگر میّت را با آب خالص غسل بدهیم.

به عبارت دیگر: اگر یکی از سه غسل متعذّر شد، آنکه میسور است ساقط نمی‌شود و باید به طریق دیگر انجام شود.

* دلیل صاحب ریاض بر این مطلب چیست؟

اینست که: در لسان روایت نیامـده است که یجب الغسل بماء السّـدر تا از قبیل قیـد و مقیـد بوده و مطلوب واحد باشد، و در نتیجه با

تعذّر قید و شرط، مقیّد و مشروط هم منتفی شود.

بلکه در یک روایت آمده است که یجب الغسل ثلاثا، و در حدیث دیگر آمده است، و لیکن فی الماء شیء من السّدر او الکافور ....

از این نحو معتبر در هریـک از این روایات استفاده می‌شود که اصل غسل با آب مستقلا مطلوب است و علاوه برآن بودن مقداری سدر در آب هم مستقلا مطلوب است.

و لذا: اگر این مطلوب مستقل که ماء السدر است، متعذّر شد، مطلوب مستقل دیگر که غسل با

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۳۰

آب و یا ماء الکافور است ساقط نمی‌شود، بلکه به قوت خود باقی است و باید انجام شود.

بله، اگر حـدیث گفته بود، ماء السـدر، می‌شد قید مقیّد و وقتی شد قید و متقیّد، می‌گفتیم اذا انتفی القید، انتفی المقیّد و لکن روایت این چنین نفرموده بلکه همان است که در بالا گفتیم.

به عبارت دیگر: وقتی (سـدر) قیـد نباشـد بلکه یا جزء است یا مطلوب جـداگانه، نتیجه‌اش این می‌شود که با متعذر بودنش، مشـروط ساقط نمی‌شود. و حال‌آنکه اگر (سدر) با (آب)، قید و مقیّد بودند، با تعذر قید، مقیّد ساقط می‌شد.

امّا از آنجا که رابطه (سدر) با (ماء) در اینجا رابطه جزء و کل است و یا تعدّد مطلوب می‌گوئیم: المیسور لا یسقط بالمعسور.

* پاسخ جناب شیخ به این مدّعای صاحب ریاض چیست؟

اینست که: تفاوتی میان این دو تعبیر نیست و لذا:

*- اگر اوّلی قید و مقید است، دومی هم کذلک و مطلوب واحد است.

*- اگر دومی از قبیل اجزاء و مرکّب است، اوّلی هم کذلک و لذا تفصیلی در اینجا وجود ندارد.

به عبارت دیگر: شیخ می‌فرماید: از مطالب ما این مطلب به دست می‌آید که مشروط یعنی غسل در اینجا ساقط می‌شود. چرا که:

آب خالص با آب کافور با آب سدر متباینین بوده و امر واحد نیستند.

مثل نماز با ستر، و نماز بی‌ستر نیستند، بلکه مثل رقبه مؤمنه و رقبه کافر هستند.

لذا: اکثر فقها معتقدند که اگر سدر و یا کافور ممکن نشود، غسل میّت از ریشه ساقط است. اگرچه صاحب ریاض می‌گوید با تعذر سدر و یا کافور غسل ساقط نمی‌شود.

* مراد از (و دعوی: انّه من المقید ...) چیست؟

اینست که اگر کسـی در دفاع از صاحب ریاض ادّعا کنـد که این دو کلام از قبیل مطلق و مقیـد است، بدین معنا که در یک روایت به اصل مقیّد امر شده است و در روایت دیگر به قید آن، و لذا از قبیل اجزاء و مرکب نیستند.

امّا: مطلق و مقید گاهی هر دو در یک خطاب ذکر می‌شوند، چنان که در تعبیر اوّل نیز آمده است که: یجب الغسل بماء السّدر.

در این صورت کلام ظهور در وحدت مطلوب دارد و لذا اذا انتفی القید، انتفی المقید. لکن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۳۱

گاهی هریک از مطلق و مقیّد در یک خطاب علی‌حده می‌آید، چنان که در ما نحن فیه آمده است:

(یجب غسل المیّت بالماء ثلاثا). و در جای دیگر آمده است: (و لیکن فی الماء شیء من السّدر.

یعنی امر به مقیّد مسـتقلا و جدای از امر به مطلق وارد شده است. و ما می‌دانیم که امر یک تکلیف است و تکلیف اختصاص به حال تمکّن دارد و لکن در حال ضرورت و تعذّر ساقط می‌شود.

پس اگر متمکّن از (جعل شـیء من السّـدر فی الماء)، بودیم، این امر متوجه ما می‌شود و الّا در صورت تعـذر، سـقوط می‌کنـد و در نتیجه آن مطلقات اولیه که به قول مطلق می‌گفت: یجب الغسل ثلاثا):

نسبت به حال تعذر از هرگونه تقییدی سالم مانده و ما می‌توانیم به اطلاق آن تمسّک کرده بگوئیم: باید بدل از ماء السّدر و ماء الکافور سه نوبت میت را با آب مراح غسل داد، و هذا هو مطلوب صاحب الریاض.

* پاسخ شیخ به مدّعای مزبور چیست؟

می‌فرماید: این ادّعا دفع می‌شود به این که: اوّلا: این امری که در خطاب، مقیّد وارد شده است یعنی امر (و لیکن) یک امر ارشادی است، یعنی ارشاد می‌کند به این که قرار دادن مقداری از سدر در آب شرطیّت دارد.

و جزء فلان واجب مثلا نماز است و یا فلان چیز شرط فلان مأمور به است و اساسا مولویّتی در این گونه از امرها نیست و لذا بر این اوامر ثواب و عقاب بالاستقلالی مترتب نمی‌شود.

حال: اگر امر ارشادی شد، یعنی دلالت کند بر جزئیت و اختصاصی به حال تمکّن نداشته باشد معنایش اینست که: (جعل شیء من السّدر فی الماء) مطلقا شرطیّت دارد و در هر حالی مطلوب است.

پس: اگر مقدور ما واقع شد باید انجامش دهیم و چنان چه متعذّر واقع شد اصل وجوب غسل ساقط می‌شود.

در نتیجه: وجهی برای بدلیّت غسل به آب خالص به جای آب سدر وجود ندارد.

ثانیا: سلّمنا که این امر یک امر مولوی باشد، باز هم باید بدانید که امر مولوی هم بر دو نوع است:

۱- امر مولوی استقلالی ۲- امر مولوی غیری و تبعی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۳۲

حال: امر مورد بحث در ما نحن فیه از قبیل اوامر غیریّه و مقدّمیّه است چرا که نفس قرار دادن مقداری از سدر در آب، مطلوب نیست، بلکه قرار دادن سدر در آب مقدّمه است برای امتثال امر به غسل با آب سدر.

لذا: وقتی قرار دادن مقداری از سدر در آب مقدمه شد، وجوب مقدّمه به لحاظ اطلاق و تقیید تابع وجوب ذی المقدمه است.

و اگر ذی المقدمه اطلاق داشت، مقدمات نیز اطلاق خواهند داشت. و بنا بر گفته شما که گفتید: یجب الغسل و بالماء ثلاثا به عنوان ذی المقدمه اطلاق دارد، پس (و لیکن) فیه شیء ...

هم به عنوان مقدمه نسبت به حال تمکّن و تعذّر اطلاق خواهد داشت.

در نتیجه: باز هم مراد اینست که: بودن مقداری از سدر در آب مطلقا مطلوب است: و لذا: اذا تعذّر، سقط اصل الغسل.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۳۳

متن و یمکن أن یستدلّ علی عدم سقوط المشروط بتعذّر شرطه، براویة عبد الأعلی مولی آل سام، قال:

«قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: عثرت فانقطع ظفری فجعلت علی اصبعی مرارة، فکیف أصنع بالوضوء؟ قال: یعرف هذا و أشباهه من کتاب اللّه عزّ و جلّ: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ؛ امسح علیه»[۳۵۰].

فإنّ معرفة حکم المسألة- أعنی المسح علی المرارة من آیة نفی الحرج- متوقّفة علی کون تعسّر الشرط غیر موجب لسقوط المشروط، بأن یکون المنفیّ- بسبب الحرج- مباشرة الید الماسحة للرجل الممسوحة، و لا ینتفی بانتفائه أصل المسح المستفاد وجوبه من آیة الوضوء؛ إذ لو کان سقوط المعسور- و هی المباشرة- موجبا لسقوط أصل المسح، لم یمکن[۳۵۱] معرفة وجوب المسح علی المرارة من مجرّد نفی الحرج؛ لأنّ نفی الحرج یدلّ علی سقوط المسح فی هذا الوضوء رأسا. فیحتاج وجوب المسح علی المرارة إلی دلیل خاصّ[۳۵۲] خارجی.

*** ترجمه

(استدلال به روایت عبد الاعلی بر عدم سقوط مشروط به سبب تعذّر شرط آن)

ممکن است استدلال شود بر سقوط نکردن مشروط به سبب تعذر شرطش به روایت عبد الاعلی غلام آل سام که می گوید: به امام صادق علیه السّلام عرض کردم، سر خوردم، در نتیجه ناخن (انگشت پایم) کنده شد پس پارچه‌ای بر روی انگشتم قرار دادم، بفرمائید چگونه وضو بسازم؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۳۴

امام علیه السّلام فرمودند: این گونه حکمها از کتاب خدا آنجا که فرموده است ما فعل حرجی در این دین برای شما قرار ندادیم، فهمیده می‌شود. (پس برو و) مسح کن بر روی مراره.

(کیفیت استنباط حکم مذکور از آیه شریفه)

شناخت حکم این مسئله یعنی مسح بر مراره از آیه نفی حرج، متوقّف است بر این که تعسّر شرط موجب سقوط مشروط نیست، چرا که آن شرط برداشته شده به سبب حرج، همان مباشرت ید ماسحه است برای پای ممسوحه، و لکن اصل مسحی که وجوبش از آیه وضوء استفاده شده با انتفاء شرط، منتفی نمی‌شود.

زیرا اگر سقوط معسور که همان مباشرت است، موجب سقوط اصل مسح می‌شد (یعنی آن مقدّمه خارجیه نبود)، شناخت وجوب مسح بر مراره، به مجرّد نفی حرج در آیه شریفه ممکن نبود.

زیرا آیه نفی حرج (بدون مقدّمه خارجیّه) دلالت می کند بر سقوط اصل مسح در این وضوء، پس وجوب مسح بر مراره، نیازمند به یک دلیل خاصّ خارجی است و از آیه به تنهائی این حکم استنباط نمی‌شود.

***

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید نظر جناب شیخ در رابطه با اجزاء و شرائط تاکنون چه بود؟

۱- در رابطه با شروط فی الجملهٔ نظرشان منفی بود، یعنی معتقد بود که در باب شروط با تعذّر شرط و قید، مشروط هم به دلیل وحدت مطلوب ساقط می‌شود، اگرچه در باب اجزاء نظرشان بر این بود که با تعذّر یک جزء بقیّه اجزاء مرکّب به قوّت خود باقی بوده و سقوط نمی کنند.

۲- امّا در این بخش نظر اثباتی پیدا کرده می‌فرماید: امکان دارد که کسی برای اثبات عدم سقوط مشروط در اثر تعذّر شرط به روایت عبد الاعلی استدلال نماید. و آن روایت اینست که عبد الاعلی از امام صادق علیه السّلام نقل می کند که: راوی از امام سؤال کرد: یا ابن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله، من لغزیده، زمین خوردم و در نتیجه ناخن پای من کنده شد. مقداری داوری گیاهی به واسطه پارچه‌ای روی آن گذاشتم، حال بفرمائید در رابطه با امر وضو چه وظیفه‌ای دارم؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۳۵

امام علیه السّلام فرمودند: حکم این مورد و امثال آن از این آیه شریفه معلوم می‌شود که فرموده است:

*- ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.

یعنی: خدای تعالی در دین اسلام احکام حرجیّه قرار نداده و عسر و حرج، از حدود و مرزهای تکالیف است، و لذا هر تکلیفی که حرجی شود، مرفوع است.

سپس حضرت فرمودند: (امسح علی المرارهٔ). یعنی بر روی همان پارچه مسح کن.

* کیفیت استدلال به آیه شریفه را بنویسید؟

اوّلا: امام علیه السّلام یک مقدّمه مسلّمه خارجیّه‌ای مد نظر قرار داده و با در نظر گرفتن آن قاعده خارجیه فرموده است حکم را از آیه شریفه استفاده کنید.

آن قاعده مسلّمه اینست که: با تعذّر شرط، مشروط ساقط نمی‌شود. و لذا می گوئیم:

۱- شرط المسح که عبارتست از مباشرهٔ الماسح للممسوح حرج‌آور است و نه مشروط به عبارت دیگر مباشرت است که در حق مکلف حرج دارد و نه مسح.

۲- آیه شریفه می‌فرماید، چیز حرجی در دین جعل نشده است.

۳- طبق آیه شریفه مباشرتی که حرج دارد مجعول دین واقع نشده است.

۴- قاعده مسلمه وجود دارد که سقوط الشرط لا یوجب سقوط المشروط.

پس: یجب المسح علی المرارهٔ.

به عبارت دیگر می گوئیم:

۱- مسح مشروط است چرا که قرآن در آیه وضو آنجا که فرموده: و امسحوا، ما را بدان امر نموده است.

۲- شرط مباشرت ماسح با ممسوح بدین معناست که دست باید بر خود پوست پا کشیده شود.

۳- طبق آیه نفی حرج، چون مسح علی البشرهٔ حرجی است برداشته می‌شود.

امّا: دو احتمال باقی می‌ماند:

۱- این که اصل مسح برداشته نشده باشد بلکه تنها شرط آن برداشته شد.

۲- این که اصل مسح ساقط شده باشد.

حال: اگر ما بخواهیم احتمال اوّل که باقی بودن اصل مسح است را از آیه شریفه برداشت کنیم. باید این مقدّمه خارجیه را که می گوید با تعسّر شرط، مشروط ساقط نمی‌شود، ضمیمه کنیم.

وگرنه اگر مشروط هم ساقط شود باید امام علیه السّلام می‌فرمود: مسح ساقط می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۳۶

* نتیجه نهائی این مباحث چیست؟

اینست که: جناب انصاری چه در باب اجزاء و چه شرائط براساس قاعده اولیه، شرطیت و جزئیت مطلقه را نتیجه گرفت که در نتیجه با تعذر شرط و یا با تعذّر جزء، مشروط و یا کلّ نیز ساقط می‌شود.

امّا: براساس قاعده ثانویّه استفاده شده از روایات که در باب جزء، سه روایت داشتیم و در باب شرط یک روایت، نتیجه گرفت جزئیّت و شرطیّت مقیّده را که در نتیجه: با تعذر جزء و یا شرط نیز، مشروط و یا کل ساقط نمی‌شود. با توجّه به این که تا زمانی که قاعده ثانویه داریم نوبت به قواعد اولیه نمی‌رسد.

بله اگر کسی معتقد باشد که قاعده ثانویّه ناتمام است می‌تواند به قواعد اولیه مراجعه کرده به آن فتوی دهد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۳۷

متن

فرعان:

الأوّل: لو دار الأمر بين الجزء و ترك الشرط، كما في ما إذا لم يتمكّن من الإتيان بزيادة عاشوراء بجميع أجزائها[۳۵۳] في مجلس واحد على القول باشتراط اتّحاد المجلس فيه- فالظاهر تقديم ترك الشرط، فيأتي بالأجزاء تامّة في غير المجلس[۳۵۴]؛ لأنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف، و يحتمل التخيير.

الثاني: لو جعل الشارع للكلّ بدلا اضطراريّا كالتيمّم، ففي تقديمه على الناقص وجهان:

من أنّ مقتضى البدليّة كونه بدلا عن التامّ فيقدّم على الناقص كالمبدل.

و من أنّ الناقص[۳۵۵] حال الاضطرار تامّ؛ لانتفاء جزئيّة المفقود، فيقدّم على البدل كالتامّ؛ و يدلّ عليه رواية عبد الأعلى المتقدّمة.

ترجمه

(دو فرع در رابطه با بحث جزئیّت و شرطیّت)

فرع اوّل اینست که:

اگر امر دائر شود بین ترک جزء و ترک شرط، مثل آن جائی که (شخص) تمکّن بر انجام تمام اجزاء زیارت عاشورا در مجلس واحد را ندارد، (البته) بنا بر قول به اشتراط اتحاد مجلس در آن، ترک شرط علی الظاهر مقدّم بر ترک جزء است (چرا که شرط خارج از مشروط و لکن جزء داخل در آن است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۳۸

پس باید تمام اجزاء را و لو در غیر مجلس واحد (یعنی دو مجلس) انجام دهد، زیرا فوات وصف بهتر است از فوات ذات و موصوف، و تخییر نیز (در اینجا) محتمل است (چرا که ممکن است وصف یا شرطی باشد که مصلحتش از ذات و یا جزء بیشتر باشد).

فرع دوم اینست که:

اگر شارع مقدّس برای کلّ (یعنی مأمور به مرکب مثل وضوء) بدلی مثل تیمّم قرار دهد در تقدیم آن بدل بر کلّ (یا وضوی ناقص یعنی جبیره‌ای)، دو احتمال وجود دارد:

احتمال اوّل اینست که: بنا بر مقتضای بدلیّت که بدل (یعنی تیمّم) بدل از عمل تام و کامل است، تیمّم مقدّم می‌شود بر (وضوی) ناقص، مثل مبدل منه (یعنی وضوی تام و کامل) که مقدّم می‌شود بر وضوی ناقص.

احتمال دوّم اینست که: بنابراین که (وضوی) ناقص در حال اضطرار، تام و کامل است (در حق مضطر) به دلیل انتقاء جزئی که به سبب تعذّر مفقود است، مقدّم می‌شود بر بدل (یعنی تیمّم) مثل وضوی تام که مقدم است بر تیمّم.

نتیجه این که: دلالت دارد بر این احتمال دوم روایت عبد الاعلی که قبلا گذشت چرا که امام فرمود: امسح علی المرارة و نفرمود: تیمّم.

***

تشریح المسائل

* دو فرع مورد نظر در پایان تنبیه دوم در رابطه با چه امری است؟

در رابطه با بحث جزئیّت و شرطیّت است.

* فرع اوّل چیست؟

اینست که: اگر مرکب واجب و یا مستحبّی داشته باشیم که دارای اجزاء و شرائطی است و لکن ادراک و یا انجام همه این اجزاء و

شرائط براى ما مقدور نباشد، بلكه از روى ناچارى يا بايد مقدارى از شرائط را ترك كنيم تا قادر بر انجام همه اجزاء شويم و يا بايد از خير برخى از اجزاء گذشته تا به همه شروط دست يابيم، و به عبارت ديگر: در اينجا كه امر دائر است بين ترك جزء و ترك شرط، چه بايد كرد؟ آيا ترك الجزء مقدم است يا ترك الشرط؟

فى المثل: چيزى از وقت نماز عصر باقى نمانده است و اگر ما بخواهيم تحصيل وضو كنيم

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۹، ص: ۶۳۹

مقدارى از نماز ما به خارج وقت مى‌افتد و لذا همه اجزاء را در وقت خودش درك نمى‌كنيم.

و لذا اگر بخواهيم همه اجزاء نماز را در وقت خودش درك كنيم بايد از خير وضو گذشته به تيمّم اكتفا كنيم، حال سؤال اينست كه كدام يك از اين دو صورت مقدّم است؟

و يا فى المثل: شرط خواندن زيارت عاشورا اتّحاد مجلس است و لكن شخصى قادر بر خواندن تمام آن در يك مجلس نيست و لذا: امر دائر مى‌شود ميان رعايت شرط اتحاد مجلس و انجام اجزاء در دو مجلس.

اگر شرط اتحاد مجلس را رعايت كند مقدارى از اجزاء زيارت را به دليل عدم تمكنش از دست مى‌دهد.

و اگر بخواهد اجزاء را كامل كند لكن نه در مجلس واحد بلكه در دو مجلس و يا در راه و غيره، شرط را از دست مى‌دهد.

در اينجا چه بايد بكند و كداميك از اين دو صورت مقدّم است؟

* مراد از (فالظّاهر تقديم ترك الشرط، فيأتى ...) چيست؟

پاسخ جناب شيخ است به سؤال فوق و لذا مى‌فرمايد: در دوران امر ميان ترك شرط و ترك جزء، ترك شرط اولويّت دارد. زيرا:

۱- ترك جزء موجب از بين رفتن اصل موصوف، مأمور به و مركب است.

۲- لكن ترك شرط موجب از بين رفتن وصفى از اوصاف مأمور به است.

و لذا: از بين رفتن وصف اولى از فوات موصوف است.

* پس مراد از (و يحتمل التخيير) چيست؟

اينست كه احتمال دارد فقيهى حكم به تخيير كند، بدين معنا كه ما مخير هستيم بين ترك شرط و ترك جزء و لذا آن اولويتى كه ذكر شد يك اولويّت ظنّيّه استحسانيه فاقد ارزش است.

* فرع دوم چيست؟

اينست كه: در برخى از موارد، شارع مقدّس براى مأمور به مركب يك بدل اضطرارى قرار داده است كه در هنگام ضرورت جاى مأمور به را مى‌گيرد.

فى المثل: فرموده است: و ان لم تجدوا ماء، فتيمّموا صعيدا طيّبا ....

اگر به آب دسترسى پيدا نكرديد، پس با خاك پاك (بدل از وضو) تيمم كنيد.

حال سؤال اينست كه: اگر در موردى ما از انجام وضوى كامل عاجز شديم و لكن قادر بر وضوى ناقص (مثلا جبيره‌اى) هستيم، آيا مى‌توانيم بگوئيم كه وضوى ناقص مقدّم بر بدل

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۹، ص: ۶۴۰

اضطرارى (يعنى تيمّم) است؟ و يا اين كه بدل اضطرارى بر وضوى ناقص مقدم است؟

* پاسخ جناب شيخ به سؤال مذكور چيست؟

مى‌فرمايد: دو احتمال در اينجا وجود دارد:

احتمال اوّل اين كه: بدل اضطرارى (از باب اينكه اين بدل عند الضروره جانشين يك وضوى كامل است)، مقدّم بر وضوى ناقص

است.

در این صورت: همان‌طور که مبدل (یعنی وضوی کامل) بر وضوی ناقص مقدّم است، بدل نیز بر وضوی ناقص مقدّم است.

احتمال دوم این که وضوی ناقص، از باب این که برای قادر ناقص است و لکن برای عاجز و مضطر کامل به حساب می‌آید بر بدل یعنی تیمّم، مقدّم است.

در این صورت: همان‌طور که کامل بر بدل مقدّم است، این ناقص که برای مضطر کامل است بر بدل مقدم است.

* روایت عبد الاعلی کدامیک از این دو احتمال را تأیید می‌کند؟

احتمال دوم را، زیرا امام نفرمودند: وضو نگیر و برو تیمّم کن، بلکه فرمودند: وضو بگیر و مسح را بر مراره انجام بده، یعنی وضوی ناقص مقدّم بر بدل اضطراری است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۴۱

تلخیص المطالب

* حاصل و خلاصه تنبیه دوّم در یک گفتمان ساده چیست و چگونه است؟

می‌گوئیم: جناب شیخ در مباحث اصلی باب اقلّ و اکثر سخن در این بود که اگر در رابطه با شرطیّت و یا جزئیّت امری شک کنیم. وظیفه ما چیست؟

آیا باید اصل برائت جاری نمود و یا از اصل احتیاط استفاده کرد؟ و لذا بفرمائید بحث در این تنبیه دوّم در چیست؟

بحث در اینست که: اگر اصل جزئیّت و یا شرطیّت یک امری فی الجملهٔ برای ما محرز شد و لکن شک کردیم که آیا مثلا سوره برای نماز جزئیّت مطلقه دارد (یعنی حتی در فرض تعذّر هم جزئیّت دارد)؟

یا اینکه شرطیّت و جزئیّت این گونه امور اختصاص به فرض تمکّن دارد؟

به عبارت دیگر: اگر مولی به بندگانش امر کند به مرکّبی که دارای یک سلسله اجزاء و شرائط است، سپس یکی از این اجزاء یا شرائط برای مکلّفین غیر مقدور باشد آیا بقیّهٔ الاجزاء و الشرائط از عهده مکلفین ساقط می‌شود و یا این که باید بقیه را اتیان نمود.

* جناب شیخ ثمره این بحث چیست؟

اینست که: اگر ثابت شود که این اجزاء و شرائط، شرطیّت و جزئیّت مطلقه دارند، لازمه‌اش اینست که در مواردی که قدرت بر طهارت و یا سوره نیست، اصل نماز از عهده ما ساقط می‌شود، چرا که اذا انتفی الشرط، انتفی المشروط و اذا انتفی الجزء انتفی الکلّ.

و اگر شرطیّت و یا جزئیّت یک امری به صورت تمکّن از آن امر مقید باشد مستلزم اینست که با تعذّر این امر، باقی‌مانده از اجزاء و شرائط برعهده ما ثابت است و باید اتیان شود.

* جناب شیخ مقتضای قاعده اولیّه در این مسئله چیست؟

مطلب دارای چند صورت است:

۱- گاهی هرکدام از دلیل کلّ و یا مشروط با دلیل جزء یا شرط اطلاق دارند.

یعنی: هم صورت تمکّن را شامل می‌شود، هم صورت تعذّر را، مثل: أقیموا الصلاهٔ علی القول بالاعم. و لا صلاهٔ الّا بفاتحهٔ الکتاب و یا لا صلاهٔ الّا بطهور.

در این صورت با تعذّر شرط یا جزء، کلّ یا مشروط نیز ساقط می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۴۲

۲- گاهی دلیل کلّ یا مشروط اطلاق دارند، مثل أقیموا الصلاة علی الاعمّ و لکن دلیل شرط یا جزء اجمال دارند.

فی المثل: اجماع بر این امر قائم شده است که دلیل مزبور اجمال دارد و لذا در این صورت قدر متیقّن اینست که: عند التمکن، فلان امر شرطیّت و یا جزئیّت دارد و لکن عند التعذّر به اطلاق دلیل کل و یا مشروط، تمسّک می کنیم.

۳- گاهی به عکس دلیل کلّ یا مشروط اجمال دارد مثل: أقیموا الصلاة علی القول بالصحیح و لکن دلیل شرط یا جزء، اطلاق دارد. مثل لا صلاة الّا بطهور و ....

در این صورت، اطلاق دلیل شرط یا جزء، بر اجمال دلیل کل یا مشروط مقدّم می‌شود در نتیجه: با تعذّر جزء یا شرط، کل یا مشروط ساقط می‌شود.

۴- گاهی هریک از دلیل کلّ یا مشروط با دلیل جزء یا شرط، اجمال دارند. مثل أقیموا الصلاة علی القول بالصحیح.

از طرفی هم اجماع قائم شده بر شرطیّت یا جزئیّت امری، در این صورت باید دید که مقتضای قاعده چیست؟

* جناب شیخ پاسختان به مقتضای قاعده در صورت اخیر چیست؟

۱- گروهی برآنند که عقل استقلالا حکم به برائت می کند، یعنی می گوید:

مع تعذّر الجزء و الشرط، نسبت به بقیّه از اجزاء و شرائط، وظیفه‌ای نداریم.

زیرا امری که مسلّم بود و به جامع از اجزاء و شرائط تعلّق گرفته بود با عجز از یک جزء یا شرط ساقط شد.

حال نسبت به باقی‌مانده از اجزاء و شرائط شک داریم که آیا امر دیگری آمد یا نه؟ اصالة العدم جاری می کنیم، یعنی اصل برائت.

به عبارت دیگر: عقل می گوید: لازم نیست بقیه را اتیان کنی و اگر اتیان نکردی کیفری نداری، چون چنین عقابی، عقاب بلا بیان است، که آن‌هم از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

۲- عدّه‌ای نیز معتقدند با تعذّر یک جزء یا شرط، سایر اجزاء به جزئیّت خودشان باقی هستند.

چرا؟

به دلیل استصحاب بقاء وجوب، لکن با مسامحه در موضوع مستصحب که عرفا این اجزاء باقی مانده را همان عمل به حساب می آورند.

حال: اگر این سخن را بپذیریم باید میان اجزاء و شرائط تفصیل قائل شده بگوئیم:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۴۳

۱- در آن دسته از اجزاء و شرائط که عرفا فاقد و واجد آنها مساوی است بگوئیم: وجوب باقی است.

۲- و در آن دسته از اجزاء و شرائط که واجد آنها با فاقدشان مغایرت و مباینت عرفیه دارند بگوئیم: با رفتن شرط، مشروط هم می‌رود.

* حق در این گونه موارد چیست؟

اینست که: عقل احتیاط کرده می گوید: شما که قادر بر انجام بقیّه هستی.

اوّلا: شما که قادر بر انجام بقیّه اجزاء یا شرائط هستی.

ثانیا: جزئیّت و شرطیّت مطلقه آن جزء یا شرط متعذّر هم که احراز نشده است.

پس: شاید اختصاص داشته باشد به حال تمکّن.

لذا: اگر بقیّه را ترک کنی معذور نبوده، احتمال عقاب وجود دارد. فیجب الاحتیاط.

نکته: به نظر ما شاید قانون الضرورات تتقدّر بقدرها اشاره به همین امر باشد و روایات سه‌گانه‌ای هم که در مقتضای قاعده ثانویه

می‌آید ارشاد به این حکم عقل است.

* جناب شیخ مقتضای قواعد ثانویّه در مسأله مورد بحث چیست؟

اتفاقی است که با تعذّر بعض، کلّ ساقط نمی‌شود. و مدرک این سخن هم یک حدیث نبوی صلّی اللّه علیه و آله است و دو حدیث علوی علیه السّلام:

۱- فرازی از حدیث نبوی که شاهد بر مطلب ماست اینست که: «فاذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم و اذا نهیتکم عن شیء فدعوه».

۲- مرسله غوالی اللآلی از امیر مؤمنان اینست که: (المیسور لا یسقط بالمعسور.)

۳- مرسله غوالی از امیر المؤمنین اینست که: (ما لا یدرک کلّه، لا یترک کلّه.)

* جناب شیخ از این که راوی نبوی أبو هریره است و عندنا اعتباری به او نیست و از این که علویّان هم ارسال دارند چه پاسخی می‌دهید؟

ضعف اسناد آنها با اشتهار تمسک به آنها در میان اصحاب جبران می‌شود

* اشکال دلالی به روایت نبوی صلّی اللّه علیه و آله چیست؟

می گویند: در این حدیث چهار احتمال وجود دارد و لذا: اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال.

*- و امّا احتمال اوّل: این که: (من) به معنای (با) باشد و کلمه (ما) مصدریّه زمانیّه که در این صورت معنای حدیث می‌شود: اذا امرتکم بشیء فاتوا به دوام استطاعتکم، که ضمیر (به)، به خود شیء برمی گردد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۴۴

یعنی: خود آن شیء را انجام دهید و ظهوری در انجام بعض آن شیء ندارد.

طبق این احتمال حدیث به درد ما نحن فیه نمی‌خورد، و لکن اشکال این احتمال وقتی است که (من) به معنای تعدیه باشد آن‌هم بدون قرینه که قابل قبول نیست.

*- و امّا احتمال دوم: اینست که: (من) بیانیّه باشد و لذا: فأتوا منه به معنای فأتوه دوام استطاعتکم می‌شود که در این صورت وجود (من) کالعدم است و لذا مثل صورت اوّل می‌شود و ظهوری در این ندارد که آن شیء، ذات الاجزاء باشد.

*- احتمال سوم: اینست که: (من)، تبعیضیّه باشد و مراد از شیء هم مرکّب ذات اجزاء باشد که در این صورت معنای حدیث این می‌شود که:

اذا امرتکم بمرکب ذات اجزاء فأتوا من ذلک المرکب الذی قدرتم.

و لذا به نظر ما که صاحب رسائل هستیم، جزء غیر مقدور مانعی از ترک آن نیست.

*- احتمال چهارم: اینست که: من تبعیضیّه باشد لکن یک‌بار به لحاظ اجزای مأمور به و یک بار به لحاظ افراد مأمور به.

حال: کلمه بعض با هر دو لحاظ می‌سازد و لذا معنای حدیث این می‌شود که: اذا امرتکم بشیء ای بطبیعهٔ ذات الاجزاء فأتوا منه ای من الافراد التی قدّرتم. و مؤیّد این احتمال صدر حدیث است.

* جناب شیخ نظرتان راجع به احتمالات مذکور در حدیث و استدلال به آن در اثبات مدّعا چیست؟

به نظر ما حدیث در احتمال سوّم ظهور دارد که ما هم به همین احتمال به حدیث استدلال نمودیم، لکن با توجه به احتمال چهارم، از خیر این حدیث باید گذشت.

نکته: به نظر ما چنان که قبلا هم گفتیم حدیث ارشاد به حکم عقل است.

* جناب شیخ کیفیّت استدلال به حدیث دوم چگونه است؟

اینست که: وقتی یک جزء یا شرطی متعذّر شد، سایر اجزاء که میسور و مقدور است لا یسقط پس: وجوب بقیّه اجزاء باقی است و باید انجام شود.

* چه اشکالی به حدیث دوّم شده است؟

می گویند: حدیث ذو احتمالین است و لذا اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال.

احتمال اوّل این که: حدیث به افراد طبیعت واحده ارتباط داشته باشد که در این صورت معنای حدیث این می‌شود که المیسور من افراد الطبیعهٔ و الکلی، لا یسقط بالمعسور.

بنابراین:

حدیث در مقام دفع توهّم است که چون خطاب علی الظاهر واحد است، مثل: اکرم کلّ عالم،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۴۵

کسی خیال نکند که پس با تعذّر صد نفی مثلا سایر افراد میسور هم ساقط می‌شوند، خیر وجوب اکرام آنها باقی است.

احتمال دوم این که: حدیث به اجزاء یک مرکب مربوط باشد، یعنی: المیسور من اجزاء الطبیعهٔ لا یسقط بالمعسور.

و لذا چنان که گفتیم: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

* جناب شیخ چه پاسخی به اشکال مزبور می‌دهید؟

می گوئیم: حدیث اطلاق دارد و شامل هر دو قسم می‌شود، و بلکه بالوجدان ظهور آن در قسم دوّم اقوی است.

پس: می‌توان برای اثبات مدّعا در ما نحن فیه به این حدیث استدلال نمود.

* اشکال وارده بر حدیث سوم چیست؟

اینست که: کلمه (کل) در حدیث مزبور دو بار ذکر شده و دارای چهار احتمال است:

۱- مراد از (کل) در هر دو فراز، عموم استغراقی باشد.

۲- مراد از (کل) در هر دو فراز، عموم مجموعی باشد.

۳- مراد از (کل) در فراز اول عموم استغراقی و در فراز دوم عموم مجموعی باشد.

۴- مراد از (کل) در فراز اول عموم مجموعی و در فراز دوم عموم استغراقی باشد.

و لذا: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

* چه پاسخی به اشکال مزبور داده می‌شود؟

می گوئیم: احتمال اول باطل است:

اذا لا یعقل الحکم بوجوب الاتیان بکل فرد فرد مع تعذّر الاتیان بکل فرد فرد.

احتمال دوم نیز باطل است:

اذ لا یعقل الحکم بوجوب الاتیان بالمجموع مع تعذّر الاتیان بالمجموع.

احتمال سوم نیز باطل است:

اذ لا یعقل وجوب الاتیان بالمجموع مع تعذّر الاتیان بکلّ فرد فرد.

پس: باقی می‌ماند احتمال چهارم که مراد از آن اینست که:

اذا تعذّر الاتیان بالمجموع لا یجمع فی التّرک بل یجب التیان بغیر المتعذّر.

و هذا المعنی یسمل الکلیّ الذی له افراد متعدّدهٔ تعذّر الجمع بینهما و الکلّ الذی له اجزاء مختلفهٔ الحقیقهٔ، قد تعذّر بعضها و علیه فکلّما کان الواجب ذا افراد او ذا اجزاء، وجب الاتیان بغیر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۴۶

المتعذّر من افراده و اجزائه.

* جناب شیخ آیا این احادیث هم شامل تعذّر شرط می‌شود هم شامل تعذّر جزء یا نه؟

حدیث اوّل به خاطر کلمه (من) تبعیضیّه و حدیث دوّم به خاطر داشتن کلمه (کلّ)، که ظهور در کلّ مجموعی دارد، اختصاص دارند به مرکب دارای اجزاء.

لکن حدیث دوم به خاطر اطلاقی که دارد هم شامل اجزاء میسوره با جز معسور می‌شود و هم شامل مشروط میسور با شرط معسور می‌شود. البته باید به لحاظ عرف و لو مع المسامحه بتوان گفت: این میسور فاقد آن جزء یا شرط، همان عمل است، تا بعد نتوان گفت لا یسقط، بدین معنا که همان حکم باقی است.

البته ناگفته نماند که عرف در برخی از موارد فاقد یک خصوصیّت را همان واجد به حساب می‌آورد مثل نماز با سوره و بی‌سوره و لذا در این‌گونه موارد حدیث المیسور جاری است. امّا:

۱- در برخی از موارد عند العرف و الشرع، عمل فاقد خصوصیت، همان عمل واجد نیست و لذا حدیث المیسور در این‌گونه موارد جاری نیست. مثل عملی که فقط سوره در آن مقدور است و لا غیر.

۲- در برخی موارد هم که عرف بالمسامحه عمل فاقد را همان عمل واجد می‌داند و لکن شرع روی نظر عرف خط بطلان کشیده و فاقد را همان واجد به حساب آورده است.

مثل: مراتب مختلفه نماز که برای مختار حاضر چهار رکعت و برای مسافر دو رکعت و برای عاجز تا سر حدّ اشاره مراتب درست کرده است.

۳- در برخی موارد هم چیزی عند العرف میسور است و لکن عند الشارع عنوان میسور ندارد.

مثل: کسی که در ماه رمضان از همه چیز امساک کند ولی از شرب آب اجتناب نکند.

حال: عرف این عمل فاقد را میسور دانسته می‌گوید: المیسور لا یسقط ... و لکن شرع آن را میسور به حساب نمی‌آورد.

و امّا حدیث اول اختصاص به واجبات دارد، چرا که فرموده: اذا امرتکم ... که در اینجا: امر ظهور در وجوب دارد.

و اما حدیث سوم نیز اختصاص به واجبات دارد، چرا که کلمه (لا یترک)، یا نهی است و ظهور در الزام دارد و یا نفی است و لکن خبر در مقام انشاء است و ظهورش در الزام، اقوی است.

* کدامیک از این سه حدیث شامل واجبات و مستحبات هر دو می‌شوند؟

حدیث دوم، چرا که مطلق است، منتهی با تفصیلی که در شرح گذشت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۴۷

متن الأمر الثالث لو دار الأمر بین الشرطیّة و الجزئیّة، فلیس فی المقام أصل کلیّ یتعیّن به أحدهما، فلا بدّ من ملاحظة کلّ حکم یترتّب علی أحدهما و أنّه موافق للأصل أو مخالف له.

*** ترجمه

(تنبیه سوم:)

اشاره

اگر امر دائر شود بین جزئیّت و شرطیّت امری (مثل نیّت و طمأنینه)، به لحاظ موضوعی یک اصل کلّی در این مقام وجود ندارد که

به واسطه آن یکی از این دو (مشخّص) و تعیین شود.

پس: چاره‌ای نیست جز مدّ نظر قرار دادن احکام مترتّب بر یکی از جزئیّت و شرطیّت و اینکه احکام یک از این دو مطابق اصل و کدامیک احکامش مخالف اصل است.

***

تشریح المسائل

* مقدّمهٔ بفرمائید در چه صورت احکام جزء و یا شرط بر یک امری در مأمور به مترتب می‌شود؟

چنان که در مطالب گذشته آمد:

*- اگر اعتبار یک امری در مأمور به مسلّم و قطعی شد و به جزئیت آن امر یقین حاصل کردیم، احکام جزء برآن مترتب می‌شود. از جمله این احکام این بود که با تعذّر جزء باقی‌مانده اجزاء ساقط نمی‌شود.

*- و اگر یقین حاصل نمودیم به شرطیّت آن امر، احکام الشرط برآن مترتب می‌شود. از جمله این احکام این بود که با تعذّر شرط، مشروط هم ساقط می‌شود.

* انما الکلام در چیست؟

در اینست که: اگر امر دائر شود میان جزئیّت یا شرطیّت و هیچ‌کدام برای ما محرز نباشد،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۴۸

مثل: نیّت عبادت و یا استقبال الی القبله و ... که ما نمی‌دانیم جزءاند و یا شرط، مقتضای قاعده چیست؟

* پاسخ جناب شیخ به سؤال مزبور چیست؟

اینست که: یک قاعده کلیّه‌ای وجود ندارد که به واسطه آن تکلیف شرطیّت یا جزئیّت را مشخّص کنیم. و لذا نمی‌توان گفت: الاصل، الجزئیّة، و یا نمی‌توان گفت: الاصل، الشرطیّة.

و لذا: احکامی که میان شرط و جزء مشترک‌اند، مثل وجوب اتیان و نقص العمل عمدا و هکذا ... مترتب می‌شود، چرا که فی الواقع شرط باشد این احکام را دارد، جزء هم باشد این احکام را دارد.

* پس تکلیف احکامی که به شرط اختصاص دارند یا به جزء چه می‌شود؟

باید ببینیم کدام موافق اصل و کدام مخالف اصل است. هریک که موافق اصل بود، همان مترتب می‌شود.

فی المثل: در مثال مذکور، حکم شرط اینست که: با تعذّر آن مشروط نیز ساقط می‌شود، یعنی واجب نیست و عدم وجوب هم مطابق اصل است.

امّا: حکم جزء که وجوب الباقی است، مخالف اصل است، و لذا حکم شرط مقدّم بر حکم جزء می‌شود.

* حاصل و خلاصه تنبیه سوم در یک بیان ساده چیست؟

اینست که: برخی از امور مثل نیّت، وجود دارد که ما نمی‌دانیم جزء است یا شرط چرا که جزء بودن آثاری دارد و هکذا شرط بودن.

به عبارت دیگر: برخی از امور در افعال مرکب وجود دارد که مردداند میان جزء بودن و شرط بودن.

فی المثل: نیت در نماز واجب است لکن ما نمی‌دانیم جزء نماز است و یا شرط نماز، چرا که هم لیاقت جزئیّت دارد، هم شایستگی شرطیّت.

و یا فی المثل: طمأنینه در نماز واجب است و لکن به دلیل همان لیاقت، ما نمی‌دانیم جزء نماز است و یا شرط آن.

حال بحث در تنبیه سوم در اینست که: آیا باید گفت این گونه امور جزء هستند آثار جزئیّت را بر آنها بار کرد و یا باید گفت شرط هستند و آثار شرطیّت را بر آنها مترتّب نمود؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۴۹

فی المثل: آیا در هنگام نیّت کردن برای نماز، آن را جزء به حساب آورده و بگوئیم: شما باید وضو داشته باشید، ستر داشته باشید، روبه‌قبله باشید و ...؟ چرا که که اجزاء نماز چنین شرائطی را لازم دارند.

یا اینکه بگوئیم نیّت شرط نماز است و نه جزء نماز، و لذا اگر آن را روبه‌قبله انجام ندادید اشکالی ندارد؟ چرا که در شرائط چیز دیگری شرط نیست.

* جناب شیخ پاسخ شما به این مسئله چیست؟

به نظر ما در اینجا یک اصل موضوعی وجود ندارد که بگوید:

الاصل، هنا، الجزئیهٔ، و یا الاصل هنا الشرطیّهٔ. فلذا باید به سراغ اصل حکمی رفته و توجّه می‌کنیم در این که آیا احکام شرط مطابق اصل است و یا احکام جزء مطابق اصل است؟

اگر این امر جزء برای مأمور به باشد، ستر و استقبال و ... در آن شرط است.

اگر این امر شرط برای مأمور به باشد، امور مذکور در آن شرط نیست.

حال: آنکه شرط است مطابق با اصل است یا آنکه شرط نیست مطابق اصل است؟

پاسخ اینست که آنکه شرط نیست مطابق اصل است. چرا؟ زیرا: اصل در اینجا برائت است.

فی المثل: من نمی‌دانم که آیا در هنگام نیّت استقبال الی القبله واجب است یا نه؟

گفته می‌شود: الاصل البراءهٔ.

یعنی: اصل اینست که: خیر، استقبال الی القبله شرط نیّت نیست تا این که واجب باشد.

به عبارت دیگر: در مثال مذکور حکم شرط اینست که: با تعذر آن مشروط ساقط می‌شود و واجب نیست و عدم وجوب مطابق اصل است.

امّا حکم جزء که وجوب الباقی باشد مخالف اصل است و در نتیجه حکم شرط مقدم می‌شود بر حکم جزء.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۵۰

متن الأمر الرابع لو دار الأمر بین کون شیء شرطا أو مانعا، أو بین کونه جزءا أو[۳۵۶] کونه زیادهٔ مبطلهٔ، ففی التخییر هنا؛ لأنّه من دوران الأمر فی ذلک الشیء بین الوجوب و التحریم. أو وجوب الاحتیاط بتکرار العبادهٔ و فعلها مرّهٔ مع ذلک الشیء و اخری بدونه، وجهان:

مثاله: الجهر بالقراءهٔ فی ظهر الجمعهٔ، حیث قیل بوجوبه[۳۵۷] و قیل بوجوب الإخفات و إبطال الجهر[۳۵۸]، و کالجهر بالبسملهٔ فی الرکعتین الأخیرتین، و کتدارک الحمد عند الشکّ فیه بعد الدخول فی السورهٔ.

فقد یرجّح الأوّل:

أمّا بناء علی ما اخترناه: من أصالهٔ البراءهٔ مع الشکّ فی الشرطیّهٔ و الجزئیّهٔ: فلأنّ المانع من إجراء البراءهٔ عن اللزوم الغیریّ فی کلّ من الفعل و الترک لیس إلّا لزوم المخالفهٔ القطعیّهٔ، و هی غیر قادحهٔ؛ لأنّها لا یتعلّق[۳۵۹] بالعمل؛ لأنّ واحدا من فعل ذلک الشیء و ترکه ضروریّ مع العبادهٔ، فلا یلزم من العمل الأصل فی کلیهما معصیهٔ متیقّنهٔ، کما کان یلزم فی طرح المتباینین کالظهر و الجمعهٔ.

و بتقریر آخر: إذا أتی بالعبادهٔ مع واحد منهما قبح العقاب من جههٔ اعتبار الآخر فی الواقع لو کان معتبرا: لعدم الدلیل علیه، و قبح

المؤاخذة من دون بیان، فالأجزاء المعلومة ممّا یعلم کون ترکها منشأ للعقاب، و أمّا هذا المردّد بین الفعل و الترک فلا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۵۱

یصحّ استناد العقاب إلیه؛ لعدم العلم به، و ترکهما جمیعا غیر ممکن حتّی یقال: إنّ العقاب علی ترکهما معا ثابت، فلا وجه لنفیه عن کلّ منهما.

و أمّا بناء علی وجوب الاحتیاط عند الشکّ فی الشرطیّة و الجزئیّة؛ فلأنّ وجوب الاحتیاط فرع بقاء وجوب الشرط الواقعیّ المردّد بین الفعل و الترک، و إیجابه مع الجهل مستلزم لإلغاء شرطیّة الجزم بالنیّة و اقتران الواجب الواقعیّ بنیّة الإطاعة به بالخصوص مع التمکّن، فیدور الأمر بین مراعاة الشرط المردّد، و بین مراعاة شرط الجزم بالنیّة.

و بالجملة: فعدم وجوب الاحتیاط فی المقام؛ لمنع اعتبار ذلک الأمر المردّد بین الفعل و الترک فی العبادة واقعا فی المقام- نظیر القول بعدم وجوب الاحتیاط بالصلاة مع اشتباه القبلة، لمنع شرطیّة الاستقبال مع الجهل- لا لعدم وجوب الاحتیاط فی الشکّ فی المکلّف به.

*** ترجمه

(تنبیه چهارم):

اشاره

در اینست که: اگر امر دائر شود بین شرط بودن شیئی (یعنی واجب بودنش) یا مانع بودن آن (یعنی حرام بودنش) یا بین جزء بودن عملی (یعنی واجب بودن آن) یا زیاد بودن و مبطله بودن آن (یعنی حرام بودنش). در تخییر در آن، به خاطر این که از قبیل دوران الامر در آن شیء مشکوک (یعنی در جزء عمل و یا شرط عمل) بین وجوب و تحریم است، (که الاصل در اینجا البراءة عن الوجوب و الحرمة)، و یا در وجوب احتیاط به واسطه تکرار عبادت و انجام آن یک بار با جهر و بار دیگر بدون جهر (یعنی با اخفات)، دو قول وجود دارد:

(ذکر مثال در تبیین محلّ بحث)

مثال آن: ۱- جهر به قرائت است در ظهر جمعه به جهت این که (عده‌ای) قائل به وجوب آن، و برخی قائل به اخفات و ابطال جهر شده‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۵۲

۲- و مثل جهر به بسم اللّه در دو رکعت آخر نماز.

۳- مثل تدارک و جبران فاتحة الکتاب عند الشک فیه، پس از ورودش در سوره.

(تخییر در مسئله و دلیل بر آن)

گاهی اوّلی (یعنی تخییر) ترجیح داده می‌شود:

امّا بنا بر آنچه که ما اختیار کرده‌ایم و آن اصالة البراءة در صورت شکّ در شرطیّت و جزئیّت (یک شیء) است؛ زیرا لازم غیری بودن در هریک از فعل و ترک، مانع از اجرای برائت نیست، مگر لزوم مخالفت قطعیّه بر علم اجمالی، و حال‌آنکه این مخالفت التزامیّه بی‌ضرر است. چرا که این مخالفت التزامیه به عمل تعلّق نمی‌گیرد. زیرا انجام عبادت با این امر مردّد میان شرطیّت و مانعیّت یا جزئیّت و زیادی مبطل بودن، ضروری است (یعنی ارتفاع نقیضین نیست).

پس از عمـل به اصـل برائت در هریـک از دو طرف، معصـیت متیقّنه‌ای لازم نمی‌آیـد، چنان که این مخالفت عملیه در طرح متباینین مثل ظهر و جمعه لازم می‌آید.

به بیـان دیگر: اگر (مکلّف) نمـاز را بـا یکی از این دو (جهرا و یا اخفاتا)، انجام دهـد، عقاب (بر او) قبیـح است به جهت معتبر بودن طرف دیگر، در صورتی که فی الواقع آن طرف معتبر باشـد. (و این قبح عقاب) به خاطر عدم دلیل برآن است، و مؤاخذه بدون دلیل هم قبیح است.

پس اجزاء معلومه (عند المکلّف) از جمله اموری هستند که روشن است که ترکشان منشا عقاب است.

امّا اسـتناد عقاب به این عملی که مردّد است بین فعل و ترک به دلیل عـدم علم به آن صـحیح نیست. درحالی‌که ترک هر دو طرف (چون مخالفت عملیه است)، ممکن نیست تا این که گفته شود: عقاب بر ترک هر دو با هم ثابت است.

پس وجهی برای نفی عقاب از هریک از آن دو وجود ندارد (و مثل متباینین نیست که هر دو را ترک کنیم).

و امّا بنا بر وجوب الاحتیاط (و احتیاطی بودن) در باب اجزاء و شرائط (در ما نحن فیه برائتی خواهیم بود).

زیرا واجب بودن احتیاط فرع بر بقاء وجوب شرط واقعی مردّد میان فعل (یعنی نماز با جهر)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۵۳

و ترک (یعنی نماز بی‌جهر) است (یعنی تا زمانی شک، شک در مکلف به است که شـرط از شرطیّت یا مانعیّت نیفتد و واجب بودن احتیاط بستگی دارد به این که شک شما در مکلّف به باشد).

و واجب بودن این شـرط و مانع در صورت جهل (آدم جاهل) مستلزم الغاء و گذشتن از خیر شرطیّت جزم به نیّت (یعنی قصد تعیین) یعنی مقترن شدن واجب واقعی به نیّت اطاعت به خصوص این عمل است، در صورت تمکّن.

پس امر دائر است بین مراعات این شـرطی که مردّد است (بین الفعل و الترک) و بین مراعات شرط جزم بالنّیّهٔ (که اولی رعایت جزم بالنیهٔ است و نه شرط مشکوک).

به طور خلاصه: عدم وجوب احتیاط در این مقام (که نمی‌دانیم فعلش را می‌خواهد یا ترکش را) به علّت عدم اعتبار این امری اسـت که مردد میـان فعـل و ترک در عبـادت واقعیّه است مثل همان قول به عـدم وجوب احتیاط در صـلاهٔ در صورت مشـتبه شـدن قبله به علّت منع شرطیّت استقبال در صورت جهل است و نه به علّت عدم وجوب احتیاط در شک در مکلّف به.

***

تشریح المسائل

* آخرین تنبیه از تنبیهات اقلّ و اکثر شک و در جزئیّت پیرامون چه امری است؟

پیرامون دو مطلب است، لکن چون احکامشان مشترک است با هم ذکر می‌شوند.

* مقدّمهٔ بفرمائید مراد از مانع و شرط چیست؟

۱- شرط آن است که وجودش در مأمور به دخیل است.

۲- مانع آن است که عدمش معتبر و وجودش مزاحم است.

* با توجه به مقدّمه فوق مطلب اوّل در چیست؟

در اینست که: در دوران امر میان شرطیّت چیزی و مانعیّت آن چه باید کرد؟

به عبارت دیگر: وقتی ما یقین داریم که فلان شـیء در مأمور به مدخلیّت دارد و لکن نمی‌دانیم که آیا بر وجه شرط دخیل است و یا بر وجه مانعیّت، چه باید کرد؟

فی المثل: در رابطه با جهر و یا اخفات قرائت نماز ظهر در روز جمعه دو قول وجود دارد:

برخی گفته‌اند: جهر به قرائت واجب است، یعنی قائل به شرطیّت شده‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۵۴

برخی گفته‌اند: اخفات واجب و جهر مبطل است، یعنی قائل به مانعیّت شده‌اند.

امّا: هیچ‌یک از دو قول مزبور برای ما مدلّل نیست، و لذا امر دائر است میان شرطیّت جهر و یا مانعیّت آن و یا بالعکس، امر دائر است میان شرطیّت اخفات یا مانعیّت آن.

و یا فی المثل: شما می‌دانید که در نمازهای سه یا چهار رکعتی، در رکعت سوّم یا چهارم مخیّر هستید میان خواندن سوره حمد یا تسبیحات اربعه و لکن نمی‌دانید که آیا باید بسم اللّه سوره حمد را جهرا بخوانید و یا اخفاتا؟

در اینجا دوران امر است میان شرطیّت و مانعیّت جهر به بسمله یا اخفات آن.

* مطلب دوّم در رابطه با چه مطلبی است؟

در دوران امر میان جزئیّت یک امری در عبادت و یا زیادی به آن. یعنی: ما اجمالا می‌دانیم که فلان امر جزء مأمور به است، پس انجامش واجب است و یا زیادی‌ای است که مبطل است، پس انجامش حرام است.

حال سؤال اینست که وظیفه ما در اینجا چیست؟

فی المثل: شما در اثناء خواندن سوره شک می‌کنید که آیا حمد را خوانده‌اید یا نه؟

در نتیجه مردّد می‌شوید که آیا برگردید و حمد را به جا آورید و یا برگشتن شما حرام است و چنان چه برگردید زیادتی را مرتکب شده‌اید که مبطل است؟

حال: منشا شک شما در وجوب و حرمت مذکور اینست که:

۱- اگر مجموعه حمد و سوره را جزء واحد به حساب بیاورید شک شما قبل از تجاوز محلّ است و باید به شکّتان اعتنا کنید و دوباره حمد را بخوانید.

۲- و اگر حمد را یک جزء و سوره را جزء دیگر بدانید، شک شما پس از تجاوز محلّ است و نباید به شک‌تان اعتنا کنید و چنان چه برگردید کار حرامی انجام داده‌اید.

پس: دوران امر است میان جزئیّت حمد و زیادی مبطل بودن آن.

* عبارهٔ اخرای مطالب فوق در لسانی ساده چیست؟

اینست که: من نمی‌دانم که آیا فلان عمل جزء واجب نماز است و یا زیادی محرّمه؟ و یا به عبارت دیگر نمی‌دانم فلان عمل در نماز شرط است و واجب یا مانع است و حرام؟

فی المثل: نمی‌دانم که آیا جهر به بسم اللّه در یک یا دو رکعت آخر نماز سه رکعتی و چهار رکعتی برای کسی که به جای تسبیحات، فاتحهٔ الکتاب می‌خواند، شرط است یا مانع و مبطل؟

و یا فی المثل: شما در هنگام نماز وارد سوره می‌شوید، لکن در اثناء سوره شک می‌کنید که آیا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۵۵

قبل از سوره فاتحهٔ الکتاب را خوانده‌اید یا نه؟

آیا اگر برگردید و فاتحهٔ الکتاب را بخوانید، جزء نماز محسوب می‌شود یا زیادت مبطله است؟

* چه پاسخی به این مسئله داده شده است؟

۱- برخی که معتقدند حمد و سوره مجموعا یک جزء نمازاند می‌گویند، شما که در اثناء سوره شک می‌کنید هنوز از محلّ جزء

تجاوز نکرده‌اید و لذا اگر برگردید و حمد را بخوانید می‌شود جزء صلاهٔ.

۲- برخی دیگر که هریک از حمد و سوره را جزء علی‌حده و مستقل می‌دانند می گویند: شما که در اثناء سوره شک می کنید، شک شما پس از محل جزء است چرا که از محل حمد خارج شده و در محل جزء بعدی هستید و لذا اگر برگردید و حمد را بخوانید می‌شود زیادت مبطله بنابراین:

امّت در این مسئله بر دو قول اختلاف کرده‌اند و نتیجه این اختلاف امت بر دو قول این شده است که ما ندانیم فی المثل فاتحهٔ الکتاب در اثناء سوره برای آدم شاک، زیادت مبطله است و یا جزء واجب؟

* با توجه به روشن شدن محلّ و موضوع بحث چه پاسخی به این مسئله داده شده است؟

سه نظریه عمده در این رابطه در رسائل آمده است:

۱- قول به تخییر و برائت مطلقا، اعم از این که در باب اقلّ و شک در جزئیّت و شرطیّت برائتی شویم یا احتیاطی.

۲- قول به احتیاط مطلقا اعم از این که در اقلّ و اکثر، نسبت به اکثر برائتی باشیم یا احتیاطی.

۳- قول به تفصیل میان برائتی بودن و احتیاطی بودن.

* حاصل مطلب در قول اوّل چیست؟

اینست که: دوران در این‌گونه موارد بین المحذورین است، چرا که دوران میان شرط عمل یا جزء عمل و نه خود عمل.

زیرا اگر آن عمل شرط باشد و یا جزء، پس واجب است و اگر مانع باشد یا زیادی مبطل پس حرام است.

و لذا: دوران بین وجوب شرط و جزء یا حرمت و مانعیّت آنهاست.

به عبارت دیگر:

*- یک دوران بین المحذورین در باب شک در مکلف به داریم که به زودی خواهد آمد.

*- یک دوران بین المحذورین هم در باب شک در تکلیف داشتیم که می گفتیم: دفن الکافر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۵۶

واجب او حرام.

*- هریک از این دو شک علاوه بر این که مربوط به خود عمل است سه، مطلب دارد که مطلب سوم آنها دوران بین المحذورین است.

امّا: این دوران بین المحذورین که در تنبیه چهارم مطرح است مربوط به شرط و جزء است و نه به خود عمل.

به عبارت دیگر: در اینجا خود عمل دوران الامر بین المحذورین نیست بلکه در جزء و یا شرط آن عمل دوران بین المحذورین وجود دارد.

فی المثل: بسم اللّه خود عمل است لکن جهر به بسم اللّه شرط این عمل و یا جزء آن است.

حال: دوران بین المحذورین مجرای اصالهٔ التخییر است، منتهی در شک در مکلف به محذورین دو فعل یا ترک مستقل بودند و لکن در ما نحن فیه، محذورین، جزء یا شرط غیر مستقل است.

بنابراین: یا عبادت را با این امر مردّد میان شرطیّت و مانعیّت یا جزئیّت و زیادی مبطل بودن انجام می‌دهیم و یا بدون آن. و هذا هو معنی التخییر بین الفعل و الترک.

* اگر بپرسید جناب شیخ پس جریان علم اجمالی چه می‌شود، مگر نه اینست که ما اجمالا به احد لامرین علم اجمالی داریم یعنی اجمالاـ می‌دانیم که این یا جزء است و واجب و یا زیادی مبطل است و حرام؟ با توجه به این علم اجمالی چگونه برائت جاری کنیم؟ آیا وجود علم اجمالی مانع از جریان برائت نمی‌شود؟

در پاسخ به شما می گوئیم: خیر، علم اجمالی در صورتی مانع از جریان اصلین در اطراف است که اجراء اصلین موجب مخالفت قطعیه عملیه شود.

مثل: علم اجمالی و دوران بین المتباینین از قبیل وجوب ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام.

زیرا:

اگر در وجوب ظهر بگوئیم الاصل البراءة و آن را ترک کنیم و در طرف دیگر نیز یعنی وجوب جمعه هم بگوئیم الاصل البراءة و آن را ترک کنیم، یقینا واجب واقعی را ترک کرده‌ایم چرا که علم اجمالی به یک طرف داریم و حال‌آنکه هر دوطرف را ترک گفته‌ایم و لذا مخالفت عملیه با علم اجمالی شده و در نتیجه مرتکب معصیت شده‌ایم که کاری قبیح است.

امّا: اگر از اجراء اصلین در دو طرف علم اجمالی هیچ‌گونه مخالفت عملیه قطعیه‌ای صورت نگیرد بلکه حد اکثر یک مخالفت التزامیه تحقق یابد مثل ما نحن فیه و یا کلیه دوران

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۵۷

بین المحذورین که یا عملا- انجام می‌دهیم، پس با احتمال وجوب موافقت شده و یا ترک می‌کنیم پس با احتمال حرمت موافقت شده است.

پس: مخالفت قطعیه‌ای در این مقام پیش نمی‌آید.

یعنی: اگر در هر طرف اصل برائت جاری کنیم و لکن قلبا به هیچ‌کدام ملتزم نشویم، این مخالفت التزامیّه است که این گونه مخالفت محذوری ندارد.

به عبارت دیگر: باید ببینیم اگر برائت جاری کنیم مخالفت عملیه لازم می‌آید و یا مخالفت التزامیه؟

پاسخ حتما مخالفت التزامیّه است، چرا که عملا ارتفاع نقیضین محال است.

به عبارت دیگر: ما عملا، بسم اللّه را جهرا می‌خوانیم و یا اخفاتا و لذا مخالفت عملیه‌ای با علم اجمالی لازم نمی‌آید. آنچه که لازم می‌آید مخالفت التزامیه است، یعنی من و شمائی که باید ملتزم باشیم و به حکم خدا که وجوب است یا حرمت، نه ملتزم به وجوب شده‌ایم، نه ملتزم به حرمت.

این می‌شود مخالفت التزامیه محضه و نه مخالفت عملیّه قطعیه، که آن‌هم بلا اشکال است.

* چرا مخالفت عملیه قطعیه حرام است و لکن مخالفت التزامیه محضه بلا اشکال است؟

زیرا آنچه در احکام فرعیّه اصل است، عمل است و التزام برفرض وجوب مقدّمه‌ای است برای عمل و به‌خودی‌خود موضوعیّت ندارد.

لذا: در این گونه موارد، علم اجمالی مانع از جریان اصلین نیست، پس برائت جاری کرده و نتیجه می گیریم قول به تخییر را.

* آنچه در استدلال قول اوّل تا به اینجا گفته شد بر چه مبنائی بود؟

بر مبنای اختیار برائت در باب اقل و اکثر و شک در جزئیّت و شرطیت بود.

* اگر در آن باب نسبت به اکثر یا جزء و شرط مشکوک احتیاطی شویم و فتوی دهیم به لزوم اتیان از باب احتیاط چه؟

باز هم در مسئله مورد بحث، نسبت به امر مردّد اصل برائت جاری نموده و قائل به تخییر می‌شویم.

* چه طور شد که عند الشک فی الجزئیّة و الشرطیّة باید احتیاطی شد و اکثر را به جا آورد و لکن عند الدوران بین المحذورین در اینجا باید برائت جاری نمود، دلیلتان چیست؟

علت اینست که: آنجا شک ما در مکلّف به است، چرا که فی المثل نمی‌دانیم اقلّ (یعنی نماز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۵۸

نه جزئی) واجب است یا اکثر (یعنی نماز ده‌جزئی)؟ و لـذا عـده‌ای گفتنـد باید احتیاط کرده و اکثر را به جا آورید، گرچه برخی هم برائتی بودند.

امّا شك ما در نحن فیه شك در مکلف به نیست بلکه شك در تکلیف است.

زیرا: شـك در مکلّف به بودن بسـتگی دارد به اینکه مشـکوك ما در شـرطیتش باقی باشـد و لکن اگر مشـکوك در شـرطیتش باقی نماند، شك در مکلّف به نیست.

فی المثل: گفتیم کسـی در قبله شك دارد، بایـد چهار جهت نماز بخوانـد حال اگر کسـی بگویـد، اصـلا قبله برای آدم جاهل شـرط نیست، این دیگر شكّ در مکلّف به نیست.

حـال: در مـا نحن فیه یعنی جهر به بسم اللّه بپرسـید که جهر در اینجـا شـرط است یا مانع؟ به شـما می‌گوئیم: اگر جهر به بسم اللّه در شرطیتش و یـا در مـانعیّتش بـاقی بمانـد، شـك در آن، شـك در مکلف به است، چرا که مـا نمی‌دانیم نماز با جهر بخوانیم و یا نماز بی‌جهر؟

و اگر جهر به بسم اللّه در حقّ آدم جاهل نه شرط باشد و نه مانع دیگر شك در آن شك در مکلّف به نیست.

به عبارت دیگر: جهر به بسم اللّه اگر شـرط هم باشد در حق آدم جاهل از شـرطیتش می‌افتد و چنان چه مانع باشد از مانعیتش ساقط می‌شود.

فلذا یك عمل به جا می‌آورد به هر صورت که بخواهد با جهر و یا بی‌جهر.

به عبارت دیگر دلیل مطلب اینست که:

۱- وجوب احتیاط متوقف بر اینست که مسـئله از موارد شك در مکلّف به باشـد و حال آنکه ما در شك در تکلیف برائتی هستیم و نه احتیاطی.

۲- شـك در مکلّف به متوقّف بر اینست که ایجـاب واقعی آن شـیئی که مردد است میان شـرطیت و جزئیّت تا اینکه فعلش واجب و مانعیّت و زیادی مبطل بودن تا ترکش واجب باشد، همچنان به فعلیت و تنجز خودش باقی باشد.

۳- بقاء آن بر تنجّز نیز مستلزم احتیاط و تکرار عبادت است.

در نتیجه یك‌بـار عبـادت را بـا این امر مردد انجام می‌دهـد و یك‌بار بـدون آن، تا به‌هرحال واقع امتثال شود، منتهی احتیاط و تکرار عمل مستلزم از دست دادن قصد وجه جزمی است.

* چرا با اینکه اجمالا می‌دانیم جهر به بسم اللّه یا شرط است یا مانع در حق آدم جاهل ساقط است و نه شرط است و نه مانع؟

بدین جهت ساقط است که اگر حق تعالی جهر به بسم اللّه را شرطا او مانعا بخواهد، باید از خیر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۵۹

قصد تعیین بگذرد.

زیرا در غیر این صورت مکلف جاهل بایـد دو نماز بخواند یکی را جهرا و یکی هم اخفاتا، وقتی او موظف به دو نماز شد، هیچ‌یک را نمی‌تواند به قصد تعیین بخواند.

پس: دار الامر بین اینکه حق تعالی، شـرطیّت و مانعیت جهر به بسم اللّه را از او بخواهـد و از خیر قصـد تعیین بگـذرد و یا اینکه از ما قصد تعیین را بخواهد و از خیر شرطیّت و مانعیّت جهریّه بسم اللّه بگذارد. بالاخره باید یك طرف را ملغی کند.

امّـا: خـدای تعالی: از خیر شـرط و مانع می‌گـذرد، یعنی جهر به بسم اللّه در حق جاهل نه شـرط است و نه مانع. و لـذا مکلف جاهل یك نماز با قصد تعیین می‌خواند.

نکته: شیخ قبلا فرمود که باید از قصد تعیین بگذرد و نه از خیر شرط و مانع.

حاصل و خلاصه مطلب اینکه:

وقتی ما ندانستیم که جهر به بسم اللّه شرط است یا مانع، برائت جاری کرده، شرطیّت و مانعیّت آن را از میان برمی‌داریم و خود را از تکلیف نسبت به این مسئله راحت می کنیم.

در نتیجه: یک نماز را جهرا و یا اخفاتا می‌خوانیم لکن با قصد تعیین اعم از این که در باب اجزاء و شرائط احتیاطی باشیم و یا برائتی.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۶۰

متن هذا، و قد یرجّح الثانی و إن قلنا بعدم وجوبه فی الشکّ فی الشرطیّة و الجزئیّة؛ لأنّ مرجع الشکّ هنا إلی المتباینین؛ لمنع جریان أدلّة نفی الجزئیّة و الشرطیة عند الشکّ فی المقام من العقل و النقل[۳۶۰].

و ما ذکر: من أنّ إیجاب الأمر الواقعیّ المردّد بین الفعل و الترک مستلزم لإلغاء الجزم بالنیّة، مدفوع بالتزام ذلک، و لا ضیر فیه؛ و لذا وجب تکرار الصلاة فی الثوبین المشتبهین، و إلی الجهات الأربع، و تکرار الوضوء بالماءین عند اشتباه المطلق و المضاف مع وجودهما، و الجمع بین الوضوء و التیمّم إذا فقد أحدهما.

مع أن ما ذکرنا فی نفی کلّ من الشرطیّة و المانعیّة بالأصل، إنّما یستقیم لو کان کلّ من الفعل و الترک توصّلیّا علی تقدیر الاعتبار، و إلّا فیلزم من العمل بالأصلین مخالفة عملیّة، کما لا یخفی.

و التحقیق: أنّه إن قلنا بعدم وجوب الاحتیاط فی الشکّ فی الشرطیّة و الجزئیّة و عدم حرمة المخالفة القطعیّة للواقع إذا لم تکن عملیّة، فالأقوی التخییر هنا، و إلّا تعیّن الجمع بتکرار العبادة، و وجهه یظهر ممّا ذکرنا.

*** ترجمه

(وجوب احتیاط و دلیل برآن)

و گاهی قول دوم (یعنی وجوب احتیاط) ترجیح داده می‌شود (یعنی دو نماز بخوان و لو ما قائل به عدم (وجوب) احتیاط در شک در شرطیّت و جزئیّت باشیم.

زیرا برگشت شک در اینجا (یعنی: نماز با جهر و نماز بی‌جهر) به (شک در مکلّف به است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۶۱

آن‌هم) متباینین (مثل ظهر و جمعه)، چرا که جریان ادلّه نفی جزئیّت و شرطیّت (یعنی برائت عقلیّه که قبح عقاب بلا- بیان است و برائت نقلیّه که رفع ما لا یعلمون است) به هنگام شک در این مقام ممنوع است.

و آنچه ذکر گردید در این که ایجاب (یعنی واجب کردن) آن امر واقعی مردّد میان فعل و ترک مستلزم الغاء (و گذشتن از خیر) جزم به نیّت است، دفع می‌شود به سبب التزامی بودن، در حالی که (این مخالفت التزامیه) ضرری ندارد.

و لذا تکرار نماز در ثوبین مشتبهین، به طرف جهات چهارگانه و تکرار وضو با هر دو آب هنگام مشتبه شدن آب مطلق با آب مضاف در صورت وجود هر دو آب و جمع میان وضو و تیمّم در صورتی که یکی از دو آب وجود دارد (و شما نمی‌دانید مطلق است یا مضاف)، واجب است.

علاوه برآن، مطلبی را که (در بحث قبلی) در نفی و برداشتن هریک از شرطیّت و مانعیّت با اصل گفتیم، تنها (در جائی قابل قبول است) و صحیح که هریک از فعل و یا ترک به فرض اعتبار توصّلی باشد (چرا که توصلیّات نیّت لازم ندارند) و الّا (اگر توصّلی نباشد مثل محلّ بحث ما که عبادت است)، از عمل به اصلین (بدین معنا که شما دو اصل برائت جاری کنید) مخالفت عملیّه لازم

می‌آید، چرا که یا شرط بوده و شما آن را ترک کرده‌ای یا مانع بود و آن را مرتکب شده‌ای و لذا نیّت را به طور کلّی از دست می‌دهید، پس: وظیفه شما احتیاط است و باید دو عمل به جا آورید.

(تحقیق شیخ در این مسئله)

و امّا تحقیق ما در این مسئله اینست که: اگر قائل شویم به عدم وجوب احتیاط، در باب شک در شرطیّت و جزئیّت و عدم حرمت مخالفت قطعیّه التزامیه با واقع، و مخالفت، مخالفت قطعیّه عملیّه نباشد، اقوی در اینجا تخییر است (یعنی می‌توان دو برائت جاری کرده، یک عمل را با جهر یا بی‌جهر انجام داد) و الّا (اگر احتیاط را واجب بدانیم یا این که مخالفت التزامیه را در اینجا حرام بدانیم) جمع به تکرار عبادت تعیّن می‌یابد (و باید دو تا عبادت به جا آوری).[۳۶۱]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۹ ؛ ص۶۶۱

ل آن نیز از مطلبی که گفتیم که روشن می‌شود (یعنی آنجا احتیاطی هستی اینجا نیز احتیاطی باش، آنجا احتیاطی نیستی، اینجا هم نباش، مخالفت التزامیه را حرام می‌دانی اصلین را جاری نکن، مخالفت التزامیه را حرام نمی‌دانی اصلین را جاری کن.)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۶۲

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در قول دوم چیست؟

اینست که: برخی معتقدند که به فرض که ما در مسأله شک در شرطیّت و جزئیّت برائتی شویم امّا در ما نحن فیه چاره‌ای نداریم جز این که احتیاطی شویم.

* سر مطلب چیست؟

اینست که: ما نحن فیه از قبیل دوران بین اقلّ و اکثر نیست تا نسبت به اکثر برائتی شویم، بلکه از قبیل دوران بین المتباینین است.

چرا؟ زیرا این امر مردّد:

۱- اگر در واقع مانع یا جزء باشد این مأمور به بشرط شیء بر ما واجب می‌شود.

۲- و اگر در واقع مانع یا زیادی مبطل باشد این مأمور به یا عمل بشرط لا بر ما واجب می‌شود.

روشن است که بشرط شیء و بشرط لا، قسیم یکدیگر و متباینین‌اند (مثل قصر و اتمام، که اگر فی الواقع قصر واجب باشد بشرط لا از زیادت است و اگر اتمام واجب باشد بشرط شیء یعنی بشرط زیادت است) و نه این که اقلّ و اکثر باشند که آن در مواردی است که اقل به نحو لا بشرط اخذ شده باشد تا با اکثر قابل جمع باشد.

حال وقتی از قبیل متباینین شد، در آنجا دیگر جای احتیاط است نه برائت و لذا باید یک‌بار واجب را با این امر مردد و یک‌بار بدون آن انجام دهیم.

* عبارهٔ اخری این قول به زبان ساده چیست؟

اینست که: اذا دار الامر بین الشرطیّهٔ او المانعیّهٔ یا بین الجزئیّهٔ و زیادهٔ المبطلهٔ شک شما شک در مکلّف به است، خودش هم از قبیل متباینین است مثل ظهر و جمعه، و وظیفه ما احتیاط است.

اگر بگوئید چرا متباینین‌اند؟ می‌گوئیم: چون از قبیل: الشیء بشرط شیء و الشیء بشرط لا هستند.

یعنی: جهر به بسم اللّه اگر شرط است، پس صلاهٔ مع الجهر واجب است و اگر مانع است، پس صلاهٔ بلا جهر واجب است.

در نتیجه: صلاهٔ با جهر با صلاهٔ بی‌جهر متباینین‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۶۳

* اگر بپرسید شما خودتان گفتید در صورتی که احتیاط بکنیم قصد یقین از بین می‌رود؟

می‌گوئیم: این را هم گفتیم که اگر امر دائر شود و در یک موردی شارع بخواهد از خیر قصد تعیین بگذرد یا از خیر چیزهای دیگر، باید از خیر قصد تعیین بگذرد.

زیرا: قصد تعیین در مرتبه سایر شرائط نیست چرا که سایر شرائط تحت‌الامرند و لکن قصد تعیین بعد الامر و مولود آن است و لذا اگر بخواهیم انجامش می‌دهیم، نخواستیم نه.

* با توجّه به مطالب بالا حاصل مطلب در (ما ذکر: من ان ایجاب الامر ... الخ) چیست؟

می‌فرماید: این که طرفداران قول اول گفتند احتیاط کردن مستلزم الغاء قصد وجه جزمی است به آنها می‌گوئیم: بله درست است و لکن:

اوّلا: هیچ دلیلی بر اعتبار قصد وجه جزمی وجود ندارد.

ثانیا: به فرض وجوب چنین قصد وجهی، اختصاص به مواردی دارد که قصد وجه جزمی ممکن باشد و آن موارد علم تفصیلی است.

امّا در موارد علم اجمالی و احتیاط قصد وجه جزمی ممکن نیست و لذا ساقط نمی‌شود. تا تکلیف ما لا یطاق لازم نیاید.

سپس قائل به قول دوم چهار شاهد می‌آورد مبنی بر عدم اعتبار قصد وجه جزمی در موارد علم اجمالی:

به عبارت دیگر در موارد علم اجمالی، قصد وجه جزمی معتبر نمی‌باشد، و لذا:

۱- تکرار نماز در دو لباس مشتبه هنگام اشتباه طاهر با نجس واجب می‌شود.

۲- تکرار نماز به جهات چهارگانه در هنگام اشتباه قبله واجب می‌شود.

۳- تکرار وضو با دو مایع هنگام اشتباه مطلق با مضاف لازم می‌آید.

۴- جمع میان وضوء و تیمم عند فقد المائعین المشتبهین واجب می‌شود.

* مراد از (مع انّ ما ذکرنا فی نفی کلّ من الشرطیّهٔ و المانعیّهٔ بالاصل ... الخ) چیست؟

پاسخ قائل به احتیاط به قائل به تخییر است.

قائل به تخییر می‌گفت: هرجا که از جریان اصلین در اطراف علم اجمالی، مخالفت عملیه‌ای لازم نیاید بلکه صرفا مخالفت التزامیه پیش آید، جریان اصلین در آن موارد بلا مانع است.

و لذا قائل به احتیاط در پاسخ به این مطالب می‌گوید:

۱- گاهی مأمور به یک امر توصّلی است و دوران میان وجوب و حرمت است.

۲- و گاهی مأمور به یک امر تعبدی است که اگر انجامش واجب باشد باید به قصد قربت انجام

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۶۴

شود و اگر ترکش هم لازم باشد کذلک.

حال: جریان اصلین دفعهٔ واحدهٔ در توصّلیات منجر به مخالفت عملیه نمی‌شود، اگرچه در دفعات متعدد و تدریجا به چنین مخالفتی منجر می‌شود.

امّا در تعبدیات بلا اشکال اجراء اصلین و عدم التزام به هیچ‌یک از دو طرف مخالفت عملیه است.

زیرا: یا آن را انجام می‌دهد بدون قصد قربت و یا ترکش می‌کند و لکن بدون قصد قربت، و هریک که باشد مستلزم مخالفت عملیه است، و چون بحث ما کلّی است، پس قول به تخییر تالی فاسد دارد.

حاصل مطلب در (و التحقیق: انّه ان قلنا بعدم وجوب الاحتیاط ...) چیست؟

اشاره به قول سوم یا تفصیل جناب شیخ اعظم است، و لذا می‌فرماید:

۱- اگر در باب شک در شرطیّت و جزئیّت قائل به برائت شده و مخالفت التزامیه را در این مسئله حرام ندانستیم، در ما نحن فیه نیز برائتی شده و قول اوّل را که تخییر باشد اختیار می کنیم.

البته: شیخ تخییر را تنها در توصلیات قبول دارد و الّا دلیلش بر تخییر همان است که در قول اوّل گذشت.

۲- و اگر در باب اقلّ و اکثر احتیاطی شدیم و یا در مسئله بعدی مخالفت التزامیّه را حرام دانستیم، براساس هریک از این دو مبنا باید در ما نحن فیه به همان دلیل که در قول دوم ذکر شد، احتیاطی شویم.

به عبارت دیگر: شیخ می‌فرماید: تحقیق مسئله اینست که: ما سه مبنا داریم:

روی دو مبنا باید احتیاط کرده و نماز خواند، یکی جهرا یکی اخفاتا.

روی یک مبنا هم احتیاط لازم نیست، بلکه یک نماز می‌خواند خواست جهرا بخواند و یا اخفاتا.

این دو مبنا عبارتست از:

۱- اگر شما در باب اجزاء و شرائط احتیاطی هستید، در ما نحن فیه هم باید احتیاطی باشید.

یعنی: وقتی که عند الشکّ فی الاجزاء و الشرائط نتوانستید برائت جاری کنید، عند الدوران بین الامرین هم نمی‌توانید برائت جاری کنید. و لذا: در آنجا احتیاط واجب است، در اینجا هم احتیاط واجب است.

و اگر مخالفت التزامیّه را حرام می‌دانید، حق ندارید در اینجا برائت جاری کنید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۶۵

زیرا قبلا گفته شد که وقتی دو اصل برائت جاری کنید، مخالفت التزامیه لازم می‌آید.

حال: کسانی که مخالفت التزامیه را حرام می‌دانند، در ما نحن فیه نیز اجازه اجرای دو اصل برائت نمی‌دهند.

۲- کسانی که در باب اقلّ و اکثر در باب جزء و شرط احتیاط را واجب نمی‌دانند و در باب دوران بین المحذورین مخالفت التزامیه را حرام نمی‌دانند، در ما نحن فیه اصلین یعنی دو اصل برائت را جاری کرده یک نماز آن‌طور که خود می‌خواهند به جا می‌آورد.

نکته: در باب شک در مکلّف به سه مطلب داشتیم:

شبهه تحریمیّه، شبهه وجوبیه، دوران بین المحذورین

هریک از دو شبهه تحریمیّه و وجوبیّه با چهار مسأله‌اش، به طور مفصّل برّرسی گردید. باقی ماند دوران بین المحذورین که متعاقبا بررسی می‌شود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۶۶

متن المطلب الثالث فی اشتباه الواجب بالحرام بأن یعلم أنّ أحد الفعلین واجب و الآخر محرّم، و اشتبه أحدهما بالآخر. و أمّا لو علم أنّ واحدا من الفعل و الترک واجب و الآخر محرّم، فهو خارج عن هذا المطلب؛ لأنّه من دوران الأمر بین الوجوب و الحرمهٔ الذی تقدّم حکمه فی المطلب الثالث من مطالب الشکّ فی التکلیف.

و الحکم فیما نحن فیه: وجوب الإتیان بأحدهما و ترک الآخر مخیّرا فی ذلک؛ لأنّ الموافقهٔ الاحتمالیّهٔ فی کلا التکلیفین اولی من الموافقهٔ القطعیّهٔ فی أحدهما مع المخالفهٔ القطعیّهٔ فی الآخر؛ و منشأ ذلک: أنّ الاحتیاط لدفع الضرر المحتمل لا یحسن بارتکاب الضرر المقطوع، و اللّه أعلم.

*** ترجمه

مطلب سوم (در اشتباه واجب با حرام، یعنی شکّ در مکلّف به و دوران بین المحذورین)

اشاره

به این که اجمالاـ معلوم است که یکی از این دو فعل واجب است و دیگری حرام (یعنی یا ذبح این غنم واجب است و ذبح آن دیگری حرام و یا بالعکس ذبح آن یکی حرام و ذبح این یکی واجب).

امّا اگر اجمالا معلوم باشد که یکی از فعل و یا ترک (فی المثل در یک گوسفند) واجب است و دیگری حرام، پس (چنین شکّی) خارج از این مطلب (یعنی شکّ در مکلّف به) است، زیرا (این چنین شکی) از باب دوران میان وجوب و حرمتی است که حکمش در مطلب سوّم از مطالب شک در تکلیف (که دوران یک فعل میان وجوب و حرمت بود) گذشت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۶۷

(و امّا حکم مسئله در ما نحن فیه)

و حکم در ما نحن فیه (یعنی شک در مکلّف به و دوران بین المحذورین) وجوب انجام یکی از دو عمل و ترک یکی دیگر است و تو در آن مخیّر هستی (که یکی را ذبح کرده و ذبح دیگری را ترک کنی).

زیرا: موافقت احتمالیه نسبت به هر دو تکلیف اولی از موافقت قطعیّه با یکی و مخالفت قطعیّه با دیگری است و منشا این اولویّت (در موافقت احتمالیه نسبت به هر دو) اینست که:

احتیاط برای دفع ضرر محتمل با ارتکاب و انجام ضرر قطعی و حتمی، خوب و نیکو نیست.

***

تشریح المسائل

* قبل از ورود به اصل بحث مقدّمهٔ بفرمائید دوران بین المحذورین به طور کلّی چند شعبه دارد؟

سه شعبه دارد: ۱- گاهی بدین نحو است که هر دو طرف احتمال مربوط به شیء واحد، یعنی راجع به فعل و یا ترک آن است.

فی المثل: دفن میّت کافر از نظر اسلام یا واجب است یا حرام، یا باید آن را انجام دهیم و یا این که باید ترک کنیم.

۲- گاهی هم دو طرف شبهه مربوط به دو امر است، منتهی به این صورت که یا این عمل واجب است و آن دیگری حرام نیست و یا آن دیگری حرام است و این یکی واجب نیست، بدین معنا که نفی و اثبات همراه است.

* نام این دو صورت چیست؟

این دو صورت را دوران بین الوجوب و الحرمهٔ می‌نامند، چرا که شبهه در اصل نوع تکلیف است، بدین معنا که آیا وجوبی در کار است یا نه؟ و یا حرمتی هست یا نه؟ گرچه جنس را که الزام است می‌دانیم.

نکته: حکم این صورت چنان که در مطلب سوم از مطالب شک در اصل تکلیف آمد، تخییر المکلّف بین الفعل و الترک است.

۳- و گاهی شبهه دارای دو طرف است، لکن به این صورت که یکی از دو عمل یقینا بر ما واجب و آن دیگری قطعا حرام است، منتهی واجب واقعی با حرام واقعی مشتبه شده است.

یعنی: ما اکنون اجمالا می‌دانیم که یا این واجب است و آن یکی حرام و یا آن واجب است و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۶۸

این یکی حرام؟

* نام این قسم از دوران چیست؟

دوران بین الواجب و الحرام است.

* کدامیک از سه قسم دوران فوق محلّ بحث ما در مطلب سوم است؟

قسم سوّم یعنی دوران بین الواجب و الحرام.

* حکم این مسئله چیست و تکلیف مکلّف در چنین دورانی چیست؟

به طور خلاصه اینست که: مکلّف مخيّر است میان انجام یکی و ترک دیگری، یعنی در انتخاب و انجام هریک از دو طرف آزاد است.

* چرا در مطلب اوّل و دوّم از مطالب علم اجمالی احتیاطی شدید و لکن در این مطلب سوم معتقد به تخییر شدید، آیا مانعی از اجرای احتیاط وجود دارد؟

چرا در اینجا نمی‌توانیم هر دو را از روی احتیاط انجام دهیم تا این که با جانب وجوب موافقت قطعیّه حاصل شود؟ و یا این که چه مانعی دارد که هر دو را از روی احتیاط ترک کنیم تا این که با جانب حرمت موافقت قطعیّه حاصل شود؟

زیرا: در جانب تخییر دو موافقت احتمالیه و دو مخالفت احتمالیّه وجود دارد. و لکن در جانب احتیاط تنها یک موافقت قطعیه و یک مخالفت قطعیه وجود دارد.

* دو موافقت احتمالیه در جانب تخییر کدام است؟

۱- شاید آن را که انجام دادم همان واجب واقعی بوده باشد پس موافقت شده و لکن این موافقت قطعی نیست بلکه احتمالیه است.

۲- و شاید آن را که ترک کرده‌ام، همان حرام واقعی بوده باشد، پس موافقت شده است و لکن این موافقت قطعيّه نیست بلکه احتمالیه است.

* دو مخالفت احتمالیه در جانب تخییر کدام است؟

۱- شاید آن را که انجام داده و مرتکب شده‌ام حرام واقعی بوده و مخالفت مولی شده باشد، و لکن مخالفتی احتمالی است.

۲- و شاید آن را که ترک کرده و انجام نداده‌ام، واجب واقعی بوده پس مخالفت شده، و لکن این مخالفت احتمالی است و نه از روی علم.

* چرا در جانب احتیاط یک موافقت قطعیه و یک مخالفت قطعیه وجود دارد؟

زیرا احتیاط را:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۶۹

۱- اگر در جانب وجوب مراعات کرده و هر دو را به جا آوریم با واجب واقعی قطعا موافقت شده و لکن حرام واقعی هم حتما انجام شده.

۲- و اگر در جانب حرمت آن را رعایت نموده هر دو طرف را ترک کنیم با حرام واقعی موافقت قطعيّه شده و لکن با واجب واقعی مخالفت قطعيّه شده است.

* نتیجه مطالب چیست؟

اینست که: عند العقل و العقلاء و الشّرع، موافقت احتمالیه با هر دو تکلیف اولویت دارد از مخالفت قطعيّه در یکی و موافقت قطعيّه در دیگری.

* فلسفه حکم عقلی مزبور چیست؟

اینست که: عقل رعایت احتیاط را به خاطر دفع عقاب محتمل لازم می‌داند و لذا: ما را ارشاد نمی‌کند به این که عقاب محتمل را با

ارتکاب عقاب مقطوع دفع کنید.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۷۰

تلخیص المطالب

* حاصل بحث در مطلب سوّم در یک گفتمان ساده و خلاصه چیست؟

این بود که محل بحث در اینجا دوران بین المحذورین است و لکن بدین معنا که در اینجا دو عمل وجود دارد و نه یک عمل و ما هم اجمالا می‌دانیم که یا این عمل واجب است و آن یکی عمل حرام و یا بالعکس آن عمل واجب است و این یکی حرام.

فی المثل: شما نذر کرده‌ای که یکی از دو گوسفندی را که دارای ذبح و دیگری را ذبح نکنی.

مدّتی گذشته و شما نمی‌دانی کدامیک از این دو گوسفند را باید ذبح کنی و ذبح کدامیک را ترک نمائی.

این شک، شکّ در مکلّف به است و دوران بین المحذورین.

* آیا نمی‌شود در اینجا هم یک عمل باشد و دوران بین المحذورین؟ به عبارت دیگر نمی‌شود یک عمل باشد و امر دائر شود بین این که فعلش واجب است و ترکش حرام و یا ترکش واجب باشد و فعلش حرام؟

خیر، زیرا این فرض برگشت دارد به همان شک در تکلیف و دوران بین‌المحذورینی که مربوط به شک در تکلیف است و حال‌آنکه بحث ما در دوران بین المحذورین شکّ در مکلّف به است.

* تکلیف و وظیفه مکلف در اینجا چیست؟

التخییر، یعنی هریک از این دو گوسفند را که می‌خواهد اختیار کرده ذبح کند و ذبح دیگری را ترک نماید.

و لذا جناب انصاری تفاوتی میان مسئله اول و ثانی و ثالث در اینجا قرار نداند.

چرا؟ زیرا: وقتی شما یکی را به اختیار گرفته و ذبح نمودید و ذبح دیگری را ترک گفتید، با این عملتان با وجوب و حرمت موافقت عملیّه نموده‌اید.

یعنی: هم با احتمال وجوب موافقت احتمالیّه کرده‌اید، هم با احتمال حرمت.

امّا: اگر هر دو را ذبح کنید، مستلزم موافقت قطعیه در واجب و مخالفت قطعیّه با حرام است.

تنظیر مسئله همان روغن روی روغن و برنج بی‌روغنی است که در لسان برخی اساتید می‌آید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۹، ص: ۶۷۱

نکته:

تا به اینجا بیست و چهار صورت از چهل و هشت صورت شک تبیین شد، که هشت صورت از آن اصل برائت بود و چهار صورت از آن اصل تخییر، و دوازده صورت هم از آن شک در مکلّف به و اصل احتیاط بود.

در نتیجه: بیست و چهار صورت باقی مانده است که مربوط به اصل استصحاب است که ان‌شاءالله پس از بحث خاتمه بدان خواهیم پرداخت.

و صلّی اللّه علی محمّد و اله الطّاهرین.

[۳۶۲]

[۱] (۱). او:« متباینین».

[۲] (۲).« بجمیع أقسامها».

[۳] (۳). فی النسخ بدل« الأکثر- إلی- الأقلّ»:« الأقلّ حینئذ معلوم الحرمة و الشکّ فی حرمة الأکثر».

[۴] (۱). العنوان منّا.

[۵] (۲). فی النسخ:« فیه».

[۶] (۳). مشارق الشموس: ۲۶۷.

[۷] (۴). القوانین ۲: ۳۷.

[۸] (۵). أی: حرمة المخالفة القطعیّة.

[۹] (۶). فی(النسخ):« أقربهما».

[۱۰] (۷). لم نعثر علیه فی التحریر، نعم ذکره فی المنتهی ۴: ۲۳۰.

[۱۱] (۱). فی النسخ:« ضعفا».

[۱۲] (۲). فی النسخ:« بترک».

[۱۳] (۳). فی النسخ:« لا تکلیفه».

[۱۴] (۴). انظر الوسائل ۵: ۳۶۵، الباب ۱۱ من ابواب قضاء الصلوات، الحدیث ۱ و ۲.

[۱۵] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۶] (۱). انظر الوسائل ۵: ۳۶۵، الباب ۱۱ من أبواب قضاء الصلوات، الحدیث ۱ و ۲.

[۱۷] (۲). فی النسخ زیادة:« حینئذ».

[۱۸] (۳). فی النسخ:« بتحریمها».

[۱۹] (۴).« بالأخذ» فی البعض النسخ.

[۲۰] (۵). فی النسخ زیادة:« و لو إجمالا».

[۲۱] (۱). الوسائل ۱۸: ۱۱۹، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۸.

[۲۲] (۲). عوالی اللآلی ۱: ۴۲۴، الحدیث ۱۰۹.

[۲۳] (۳). انظر الوسائل ۱۱: ۲۹۵، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس، الحدیث ۱، ۲ و ۳.

[۲۴] (۴). کذا فی النسخ.

[۲۵] (۱). انظر مشارق الشّموس: ۲۸۲.

[۲۶] (۲). القوانین ۲: ۳۷.

[۲۷] (۱).؟؟؟

[۲۸] (۲).؟؟؟

[۲۹] (۱). فی النسخ بدل« المعیّن»:« المغیّی».

[۳۰] (۲). مشارق الشموس: ۷۷.

[۳۱] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۳۲] (۱). شطبت« إلى» فى بعض النسخ.

[۳۳] (۲). فى النسخ:« تنجيز».

[۳۴] (۱). فى النسخ: فيتصوّر.

[۳۵] (۲). و المقرّب هنا ايضا نفس الاطاعة، من بعض النسخ.

[۳۶] (۱). فى النسخ:« المعتبرة».

[۳۷] (۲). لم ترد« حتّى» فى بعض النسخ.

[۳۸] (۳). فى النسخ« لا يقضى بقصده».

[۳۹] (۴). فى النسخ« يقضى بوجوب»، و فى بعض آخر:« يقتضى لوجوب».

[۴۰] (۵). فى بعض النسخ زيادة:« الواقعى».

[۴۱] (۱). كذا فى بعض النسخ:« بإتيان كلّ منهما عبادة، فيكون كلّ منهما واجبة فى».

[۴۲] (۱). انظر مبحث الاستصحاب

[۴۳] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۴۴] (۱).« بقيّة» من بعض النسخ.

[۴۵] (۱). فى بعض النسخ:« بغير الحرام».

[۴۶] (۲). البقرة: ۲۳۸.

[۴۷] (۳). الوسائل، ۳: ۱۵، الباب ۵ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ۴.

[۴۸] (۴). انظر الوسائل، ۳: ۱۴، باب ۵ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ۱- ۶، و الباب ۲ منها، الحديث الأوّل.

[۴۹] (۵). فى بعض النسخ: توجّه.

[۵۰] (۱). انظر القوانين، ۲: ۳۷.

[۵۱] (۲). انظر مشارق الشموس: ۷۷.

[۵۲] (۳). مشارق الشموس: ۲۸۲.

[۵۳] (۴).« أنّه» من بعض النسخ.

[۵۴] (۵). أى المحقّق الخوانسارى.

[۵۵] (۱). فى بعض النسخ:« فالمشهور».

[۵۶] (۲). انظر الوسائل، ۱۸: ۸۷- ۸۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۳۹، ۴۰، ۴۱ و ۴۴.

[۵۷] (۱). انظر القوانين، ج ۲، ص ۳۷.

[۵۸] (۲). لم ترد« تفصيلا» فى بعض النسخ.

[۵۹] (۳). فى النسخ:« صلاة».

[۶۰] (۴). انظر الوسائل، ۵: ۳۶۵، الباب ۱۱ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ۲.

[۶۱] (۱). انظر مفتاح الكرامة، ۳: ۴۰۵.

[۶۲] (۱). السرائر، ۱: ۱۸۴ و ۱۸۵.

[۶۳] (۲). فى بعض النسخ:« الترتّب».

[۶۴] (۳). لم ترد(و هذا- الى- المجهول) فى بعض النسخ.

[۶۵] (۱). کذا فی بعض النسخ:« تعیینه».

[۶۶] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۶۷] (۱). تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۳۱۵.

[۶۸] (۱). لم ترد« إن احتمل الجنابهٔ» فی بعض النسخ.

[۶۹] (۲). فی النسخ:« یرید».

[۷۰] (۱). انوار الهدایهٔ، امام خمینی، ج ۲، ص ۲۷۵.

[۷۱] (۲). تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۴۵۳؛ تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۳۱۷.

[۷۲] (۱). فی بعض النسخ:« من جههٔ عدم»، و فی آخر:« من عدم».

[۷۳] (۱). کذا فی النسخ:« عنها».

[۷۴] (۱). فی النسخ:« الواجب».

[۷۵] (۱). کذا فی النسخ:« أو».

[۷۶] (۲). کذا فی النسخ:« إن».

[۷۷] (۳). فی النسخ:« و».

[۷۸] (۴). فی بعض النسخ:« المتعیّن».

[۷۹] (۱). انظر الموجز الحاوی(الرسائل العشر لابن فهد): ۶۶.

[۸۰] (۲). انظر کشف الالتباس(مخطوط): ۱۳۴.

[۸۱] (۳). المسالک ۱: ۱۵۸.

[۸۲] (۴). روض الجنان: ۱۹۴.

[۸۳] (۵). المقاصد العلیّهٔ: ۱۱۷.

[۸۴] (۶). نهایهٔ الإحکام: ۱: ۲۸۲.

[۸۵] (۷). المدارک، ۲: ۳۵۹.

[۸۶] (۸). فی النسخ: الترتیب.

[۸۷] (۱).

[۸۸] (۲). فی النسخ:« الترتیب».

[۸۹] (۳). فی النسخ:« فی».

[۹۰] (۱). فی بعض النسخ:« تعیّن».

[۹۱] (۲). فی بعض النسخ:« و أمّا».

[۹۲] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۹۳] (۱). تنقیح الاصول، ج ۳ ص ۶- ۴۵۴.

[۹۴] (۱). فی النسخ:« فیرجع».

[۹۵] (۲). فی بعض النسخ:« الأقسام».

[۹۶] (۱). تهذیب الاصول، ج ۲ ص ۳۲۲.

[۹۷] (۱). تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۴۷۵.

[۹۸] (۱). تهذيب الاصول، ج ۲، ص ۳۲۲- ۳۲۱.

[۹۹] (۱). تنقيح الاصول، ج ۳، ص ۴۵۸- ۴۵۷.

[۱۰۰] (۱). هو المفيد الثانى(ولد الشيخ الطوسى)، على ما حكاه عنه الشهيد فى الذكرى(الطبعة الحجريّة): ۱۹۱، و انظر الكرامة ۲: ۳۹۹.

[۱۰۱] (۲). كالمحقّق السبزوارى فى ذخيرة المعاد: ۲۷۳، و شريف العلماء على ما فى ضوابط الاصول: ۳۲۶، و الشيخ تقى فى هداية المسترشدين: ۴۴۹، و السيد الجاهد فى مفاتيح الاصول: ۲۸۵.

[۱۰۲] (۳). انظر الانتصار: ۱۴۶ و ۱۴۸- ۱۴۹.

[۱۰۳] (۴). انظر الخلاف ۱: ۱۸۲، المسألة ۱۳۸.

[۱۰۴] (۵). فى النسخ:« كلماته».

[۱۰۵] (۶). انظر الذريعة ج ۲ ص ۸۳۲.

[۱۰۶] (۷). راجع الإحكام فى اصول الأحكام لابن حزم ۵: ۴۷، و تفسير القرطبى ۶: ۸۴.

[۱۰۷] (۸). الخلاف ۱: ۸۵، المسألة ۳۵.

[۱۰۸] (۹). السرائر ۱: ۲۳۲.

[۱۰۹] (۱۰). انظر المعارج: ۲۱۶- ۲۱۷، و المعتبر ۱: ۳۲، و المختلف ۱: ۴۹۵.

[۱۱۰] (۱۱). انظر القواعد و الفوائد ۱: ۱۳۲، و الذكرى ۱: ۵۳، و تمهيد القواعد: ۲۷۱.

[۱۱۱] (۱). انظر جامع المقاصد ۲: ۲۱۹ و ۳۲۸.

[۱۱۲] (۲). كالوحيد البهبهانى فى الفوائد الحائرية: ۴۴۱- ۴۴۲، و المحقق القمّى فى القوانين ۲: ۳۰، و صاحب الفصول فى الفصول: ۵۱ و ۳۵۷، و الفاضل النراقى فى المناهج: ۲۲۱.

[۱۱۳] (۳). كما عرفت من الانتصار و الذريعة.

[۱۱۴] (۴). كما عرفت من الانتصار و العدّة.

[۱۱۵] (۵). فى النسخ:« بل الشهيدين» و فى بعض آخر:« بل الشهيد».

[۱۱۶] (۱). انوار الهداية: ج ۲، ص ۲۸۲- ۲۷۹- و تنقيح الاصول: ج ۳، ص ۴۶۱- ۴۶۰.

[۱۱۷] (۱). فى بعض النسخ بدل« غير طلبيّة»:« مجملة».

[۱۱۸] (۲). كذا فى النسخ: فيلتزم.

[۱۱۹] (۱). فى النسخ:« غير مبتنية».

[۱۲۰] (۲). فى النسخ زيادة:« رأسا».

[۱۲۱] (۳). فى النسخ زيادة:« على».

[۱۲۲] (۴). انظر الفصول: ۲۳۷- ۲۳۸.

[۱۲۳] (۵). كالملا- قدّس سرّه، انظر كشف المراد: ۳۴۸(المسألة الثانية فى وجوب البعثة)، و ۴۰۸(المسألة الخامسة فى الثواب و العقاب)، و كذا المحقّق الثانى فى جامع المقاصد ۱: ۲۰۱- ۲۰۲.

[۱۲۴] (۱). قواعد الأحكام ۱: ۲۶۹.

[۱۲۵] (۲). المحقّق الثانى فى جامع المقاصد ۲: ۲۲۱، و انظر مفتاح الكرامة ۲: ۳۲۴.

[۱۲۶] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۲۷] (۱). انوار الهدایهٔ، ج ۲، ص ۳۰۰- ۲۹۸.

[۱۲۸] (۱). انوار الهدایهٔ، ج ۲، ص ۳۰۳- ۲۹۸ و تهذیب الاصول، ج ۲ ص ۳۴۳- ۳۴۰ و تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۴۷۳- ۴۷۰.

[۱۲۹] (۱). المدّثر: ۳.

[۱۳۰] (۲). البقرهٔ: ۲۳۸.

[۱۳۱] (۳). المزّمّل: ۲۰.

[۱۳۲] (۴). الحجّ: ۷۷.

[۱۳۳] (۵). کما فی البقرهٔ: ۴۳، و آل عمران: ۴۳.

[۱۳۴] (۶). لم ترد« المستقلّ» فی بعض النسخ.

[۱۳۵] (۷). فی بعض النسخ:« رفع».

[۱۳۶] (۱). راجع مبحث الظن ۱: ۱۲۷- ۱۲۸.

[۱۳۷] (۱). استدلّ به فی ضوابط الاصول: ۳۲۶، و هدایهٔ المسترشدین: ۴۵۰.

[۱۳۸] (۲).« مثل» من بعض النسخ.

[۱۳۹] (۳). استدلّ به فی ضوابط الاصول: ۳۲۷.

[۱۴۰] (۴). أشار إلی هذا الوجه فی ضوابط الاصول: ۳۲۶.

[۱۴۱] (۵). لم ترد« و هو العقاب» فی بعض النسخ.

[۱۴۲] (۶). هذا الوجه أیضا ذکره فی هدایهٔ المسترشدین: ۴۵۰، و ضوابط الاصول: ۳۲۸.

[۱۴۳] (۱). فی النسخ بدل« المؤاخذهٔ»:« العقاب».

[۱۴۴] (۲). فی النسخ زیادهٔ:« عنه».

[۱۴۵] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۴۶] (۱). فی النسخ:« الإناءین».

[۱۴۷] (۲). فی بعض النسخ زیادهٔ:« إذا».

[۱۴۸] (۳). لم ترد عبارهٔ(بقی الکلام- الی- العبادات) فی بعض النسخ و کتب علیها فی بعض آخر:« زائد».

[۱۴۹] (۱). انوار الهدایهٔ: ج ۲، ص ۳۰۳- ر. ک، تهذیب الاصول: ج ۲، ص ۳۴۳، و تنقیح الاصول: ج ۳، ص ۴۷۳.

[۱۵۰] (۱). هو صاحب الفصول فی الفصول: ۳۵۷.

[۱۵۱] (۲). الوسائل ۱۸: ۱۱۹، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۸.

[۱۵۲] (۳). الوسائل ۱۱: ۲۹۵، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس، الحدیث الأوّل.

[۱۵۳] (۱). هو شریف العلماء، انظر تقریرات درسه فی ضوابط الاصول: ۳۲۹

[۱۵۴] (۱). انوار الهدایهٔ، ج ۲، ص ۳۰۵.

[۱۵۵] (۱). انوار الهدایهٔ، ج ۲، ص ۳۰۵.

[۱۵۶] (۲). تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۴۷۴.

[۱۵۷] (۱). المتقدّم فی الصفحهٔ ۳۱۸.

[۱۵۸] (۲). هو صاحب الفصول فی الفصول.

[۱۵۹] (۳).« ثمّ» من بعض النسخ.

[۱۶۰] (۴). الفصول: ۵۱.

[۱۶۱] (۱). راجع الصفحة: ۲۹۳- ۲۹۴.

[۱۶۲] (۲). راجع الصفحة: ۳۲۶.

[۱۶۳] (۳). لم ترد« إثبات» فی بعض النسخ.

[۱۶۴] (۴). لم ترد عبارة« لو فرض- إلی- العقاب» فی بعض النسخ.

[۱۶۵] (۱). فی بعض النسخ زیادة:« کون الواجب هو».

[۱۶۶] (۲). فی النسخ بدل(منفیّ):(ملقی).

[۱۶۷] (۳). فی(ظ):(یتبیّن).

[۱۶۸] (۱). الفصول: ۵۱.

[۱۶۹] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۷۰] (۱). انظر الفصول: ۳۶۳.

[۱۷۱] (۲). فی النسخ زیادة:« أوّل».

[۱۷۲] (۳). لم ترد عبارة« أیضا من- إلی- و غیرها» فی(ظ).

[۱۷۳] (۴). العدّة ۲: ۷۵۳.

[۱۷۴] (۵). الغنیة(الجوامع الفقهیّة): ۴۸۶.

[۱۷۵] (۶). انظر المعتبر ۱: ۳۲، و نهایة الوصول(مخطوط): ۴۲۴.

[۱۷۶] (۷). الذکری ۱: ۵۲- ۵۳.

[۱۷۷] (۸). کالفضل التونی فی الوافیة: ۱۹۹، و صاحب الحدائق فی الحدائق ۱: ۴۵، و انظر القوانین ۲: ۱۳، و مناهج الأحکام: ۲۰۷.

[۱۷۸] (۹). لم ترد« و لا اختصاص- إلی- الوضعی» فی بعض النسخ.

[۱۷۹] (۱). فی النسخ:« الأمر».

[۱۸۰] (۲). لم ترد« الأثر الشامل- إلی- و النسیان» فی بعض النسخ.

[۱۸۱] (۱). وردت فی بعض النسخ بدل« لکنّ تصادق، الی، فافهم»:(و هنا یجری الاصلان لکن لا حاجة معهما الی التمسک بالنبوی).

[۱۸۲] (۱). فی النسخ:« المجهول».

[۱۸۳] (۲). لم ترد« و عدمها» فی بعض النسخ.

[۱۸۴] (۳). فی النسخ« لمرکّب مأمور»، و فی بعض آخر:« للمرکّب المأمور».

[۱۸۵] (۱). لم ترد:« فله وجه» فی بعض النسخ.

[۱۸۶] (۲). فی(ه):« بملاحظته».

[۱۸۷] (۱). فی النسخ:« عکن»، و فی بعض آخر:« عکرة»، و العکنة: ما انطوی و تثنّی من لحم البطن سمنا، و العکرة: من عکر، أی عطف و رجع، و المراد من کلیهما: انطواء بعض البطن و رجوعه علی بعضه الآخر من کثرة السمن.

[۱۸۸] (۱). فی النسخ:« لا تعیّن».

[۱۸۹] (۲). فی النسخ:« و إذا».

[۱۹۰] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۹۱] (۱). هو الشیخ محمّد تقی فی هدایهٔ المسترشدین: ۱۱۳.

[۱۹۲] (۲). فی النسخ زیادهٔ:« أنّه».

[۱۹۳] (۱). فی النسخ:« المقیّد»، و فی بعض آخر:« تقییده».

[۱۹۴] (۲). فی النسخ:« المقیّد».

[۱۹۵] (۳). فی النسخ بدل« کالقطع»:« کما یجب القطع»، و فی بعض آخر:« کما یقطع».

[۱۹۶] (۴). فی بعض النسخ:« للشروط».

[۱۹۷] (۱). فی النسخ:« فلا یجوز».

[۱۹۸] (۲). فی النسخ:« القید».

[۱۹۹] (۳). فی النسخ بدل« العبادهٔ»:« الصلاهٔ».

[۲۰۰] (۴). البقرهٔ: ۴۳، ۸۳ و ۱۱۰ و غیرها.

[۲۰۱] (۵). الوسائل، ۳: ۲۹، الباب ۱۱، من أبواب أعداد الفرائض، الحدیث ۵.

[۲۰۲] (۶). الوسائل، ۳: ۲۹، الباب ۱۰، من أبواب أعداد الفرائض، الحدیث ۸ و ۹.

[۲۰۳] (۱). فی النسخ:« هناک».

[۲۰۴] (۲). فی بعض النسخ زیادهٔ:« هو».

[۲۰۵] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۲۰۶] (۱). لم ترد« عدم تقییده» فی بعض النسخ.

[۲۰۷] (۲). فی النسخ:« هناک».

[۲۰۸] (۳). لم ترد« هناک» فی بعض النسخ.

[۲۰۹] (۱). فی النسخ: هنا.

[۲۱۰] (۱). لم ترد(و ترک المتکافئین) فی بعض النسخ.

[۲۱۱] (۱). لم ترد عبارهٔ« فهی- إلی- صرفا» فی النسخ، و لم ترد« صرفا» فی بعض آخر.

[۲۱۲] (۲). انظر مبحث التعادل و التراجیح.

[۲۱۳] (۱).« إذا» من بعض النسخ.

[۲۱۴] (۲). فی النسخ بدل« الفعل»:« الغسل».

[۲۱۵] (۱). فی بعض النسخ زیادهٔ:« متعلّق».

[۲۱۶] (۲). فی النسخ بدل« فیهما»، و فی بعض بدلها:« فی المسائل المتقدّمهٔ المحکومهٔ بالبراءهٔ فیها»، و فی بعض آخر بدلها:« فی المسألتین المتقدّمتین المحکوم فیها بالبراءهٔ».

[۲۱۷] (۳). فی النسخ:« لتعلّق».

[۲۱۸] (۴). فی النسخ زیادهٔ:« بما عداه»، و فی بعض آخر زیادهٔ:« لما عداه».

[۲۱۹] (۱). اصول کافی، ج ۳، ص ۳۹۷- ۳۹۹، و وسائل الشیعهٔ، ج ۴، ص ۳۴۷، ح ۷.

[۲۲۰] (۲). تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۴۹۳- ۴۹۸، انوار الهدایهٔ، ج ۲، ص ۳۲۴- ۳۲۸، و تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۳۵۴- ۳۵۹.

[۲۲۱] (۱). و هو الشکّ فی الجزء الخارجی.

[۲۲۲] (۲). وردت فی النسخ بـدل« أمّا الأوّل- إلی- حکمهما»:« و الظاهر اتحاد حکمهما، و الکلام فیه هو الکلام فیما تقـدّم»، إلّا أنّ فی بعض النسخ بدل« فیه»:« فیها».

[۲۲۳] (۳). لم ترد لفظ الجلالهٔ فی بعض النسخ.

[۲۲۴] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۲۲۵] (۱). فی النسخ زیادهٔ:« فی».

[۲۲۶] (۲). نهایهٔ الوصول(مخطوط): ۱۷۴.

[۲۲۷] (۳). المعترض هو سلطان العلماء فی حاشیته علی المعالم، انظر المعالم(الطبعهٔ الحجریهٔ): ۱۵۵، الحاشیهٔ المبدوّهٔ بقوله: « الجمع بین الدلیلین لا ینحصر ... الخ».

[۲۲۸] (۴). القوانین: ۳۲۵- ۳۲۶.

[۲۲۹] (۱). فی النسخ:« ذکره».

[۲۳۰] (۲). فی النسخ زیادهٔ:« وجود».

[۲۳۱] (۳). لم ترد« و» فی بعض النسخ.

[۲۳۲] (۴). انظر القوانین ۲: ۳۹.

[۲۳۳] (۱). شرح منظومه، ج ۲، ص ۳۴۸؛ الحکمهٔ المتعالیهٔ، ج ۱، ص ۲۷۲- ۲۷۳.

[۲۳۴] (۱). حکمت متعالیه، ج ۲، ص ۳۹- ۳۷.

[۲۳۵] (۱). انوار الهدایهٔ، ج ۲، ص ۳۱۴- ۳۱۰.

[۲۳۶] (۱). فی النسخ:« بالمتباینین».

[۲۳۷] (۲). فی النسخ:« لهما».

[۲۳۸] (۳). الوسائل، ۱۸: ۱۱۹، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۸.

[۲۳۹] (۴). عوالی اللآلی، ۱: ۴۲۴، الحدیث ۱۰۹.

[۲۴۰] (۵). فی النسخ:« فالمسألهٔ».

[۲۴۱] (۱). لم ترد« ذلک» فی بعض النسخ.

[۲۴۲] (۲). فی النسخ زیادهٔ:« الجزئیّهٔ أو».

[۲۴۳] (۳). فی النسخ زیادهٔ:« و الجزئیّهٔ».

[۲۴۴] (۱). فی النسخ:« أو».

[۲۴۵] (۲). راجع مجمع البحرین، ۶: ۲۵۷، و القاموس المحیط، ۴: ۲۲۹.

[۲۴۶] (۳). کما فی المبسوط، ۱: ۱۰۰، و التذکرهٔ، ۳: ۹۹- ۱۰۰.

[۲۴۷] (۴). کما فی جامع المقاصد، ۲: ۱۹۹، و روض الجنان، ۲۴۹.

[۲۴۸] (۵). فی النسخ:« الاختلال».

[۲۴۹] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۲۵۰] (۱). المستدرک، ۴: ۱۵۸، الباب الاوّل من ابواب القراءهٔ، الحدیث ۵.

[۲۵۱] (۱).

[۲۵۲] (۲). الوسائل، ۵: ۵۴۱، الباب ۲۳ من أبواب صلاهٔ المسافر، الحدیث الأوّل.

[۲۵۳] (۳). فی النسخ:« لتوجّه».

[۲۵۴] (۱). فی النسخ زیادة:« إطلاق».

[۲۵۵] (۱). لم ترد عبارة« نعم- إلی- فافهم» فی بعض النسخ.

[۲۵۶] (۲). هو صاحب الفصول فی الفصول: ۳۵۷.

[۲۵۷] (۳). لم ترد« بها» فی بعض النسخ.

[۲۵۸] (۴). الوسائل، ۴: ۶۸۳، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحدیث ۱۴.

[۲۵۹] (۵). الوسائل، ۵: ۳۴۶- ۳۴۷، الباب ۳۲ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحدیث ۳.

[۲۶۰] (۶). الوسائل، ۴: ۷۶۹، الباب ۲۹ من أبواب القراءة، الحدیث ۲.

[۲۶۱] (۷). انظر الوسائل، ۴: ۷۶۶- ۷۷۱، الباب ۲۷، ۲۸، ۲۹ و ۳۰ من أبواب القراءة، و الروایات متعدّدة.

[۲۶۲] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۲۶۳] (۱). انوار الهدایة، ج ۲، ص ۳۳۶- ۳۳۸.

[۲۶۴] (۱). سوره بقره، آیه ۲۸۶.

[۲۶۵] (۱). نهایة الافکار، ج ۳، ص ۴۲۶.

[۲۶۶] (۱). تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۵۰۷- ۵۱۱ و ر. ك: انوار الهدایة، ج ۲، ص ۳۴۳ تا ۳۴۷.

[۲۶۷] (۱). لم ترد« اشتراط» فی بعض النسخ.

[۲۶۸] (۲). فی النسخ زیادة:« ربما».

[۲۶۹] (۳). الوسائل، ۴: ۷۷۹، الباب ۴۰ من أبواب القراءة فی الصلاة، الحدیث الأوّل.

[۲۷۰] (۴).

[۲۷۱] (۱). فی النسخ زیادة:« بها».

[۲۷۲] (۲). لم ترد« ذلک» فی بعض النسخ.

[۲۷۳] (۳). المعتبر ۲: ۳۷۹.

[۲۷۴] (۴). استدلّ به الشهید الثانی فی تمهید القواعد: ۲۷۳.

[۲۷۵] (۱). انظر الوسائل ۱: ۱۷۴، أبواب نواقض الضوء، و ۴: ۱۲۴۰، الباب الأوّل من أبواب قواطع الصلاة، الحدیث ۹، و الصفحة ۱۲۴۴، الباب الثانی منها، الحدیث ۱۶.

[۲۷۶] (۲). انظر المبسوط ۱: ۱۱۷، و السرائر ۱: ۱۰۶، و الشرائع ۱: ۱۷- ۱۸ و ۹۱۱، قواعد الأحکام ۱: ۲۸۰.

[۲۷۷] (۱). الرادّ هو صاحب الفصول.

[۲۷۸] (۲). الفصول: ۵۰.

[۲۷۹] (۱). فی النسخ:« للهیئة الاتّصالیّة».

[۲۸۰] (۲). لم ترد« إنّ» فی بعض النسخ.

[۲۸۱] (۳). فی النسخ:« المبتنیة».

[۲۸۲] (۱). وردت عبارة« و بما ذکرنا- إلی- النسیان» فی النسخ بعد قوله:« و المفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب» فی الصفحة السابقة.

[۲۸۳] (۱). سورة محمّد صلّی اللّه علیه و آله: ۳۳.

[۲۸۴] (۲). لم نعثر على الاستدلال بهذه الآية فى كتب الشيخ و لا فى كتب غيره لإثبات صحّة العبادة عند الشك فى طروّ مانع. نعم، استدلّ بها جماعة لإثبات حرمة قطع الصلاة لغير حاجة، انظر تذكرة الفقهاء ۳: ۲۹۹، و الذكرى(الطبعة الحجريّة): ۲۱۵، و روض الجنان: ۳۳۸، و الرياض ۳: ۵۱۶. و لم نعثر على الاستدلال بها فى كتب الشيخ مطلقا.

[۲۸۵] (۳). البقرة: ۲۶۴.

[۲۸۶] (۴). البقرة: ۲۶۲.

[۲۸۷] (۱). فى النسخ زيادة:« عليه».

[۲۸۸] (۲). أى\:i وَ لا تُبْطِلُوا أَعْمالَكُمْ\.E

[۲۸۹] (۳). سوره محمّد صلّى اللّه عليه و آله: آيه ۳۳

[۲۹۰] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۲۹۱] (۱). أمالى الصدوق: ۴۸۶، المجلس ۵۸، الحديث ۱۴، و ثواب الأعمال: ۱۱، و انظر الوسائل ۴: ۱۲۰۶، الباب ۳۱ من أبواب الذكر، الحديث ۵.

[۲۹۲] (۲). كذا فى النسخ:« لا تمامه».

[۲۹۳] (۱). لم نعثر على الرواية، نعم قال المحقّق الأردبيلى فى مجمع الفائدة:(۲: ۲۶۴):« و قيل: معناه لا تبطلوا بالكفر». و فى التفسير الكبير للرازى:(۲۷: ۷۲):« أنّ الآية تحتمل وجوها، أحدها: و لا تشركوا فتبطل أعمالكم».

[۲۹۴] (۲). فى بعض النسخ زيادة:« مستحبّا».

[۲۹۵] (۳). فى النسخ:« و أنّ».

[۲۹۶] (۱). الوسائل ۵: ۳۳۲، الباب ۱۹ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ۲.

[۲۹۷] (۲). الوسائل ۵: ۳۳۲، الباب ۱۹ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث الأوّل.

[۲۹۸] (۳). لم نقف عليه فى تفسير العياشى، نعم حكاه فى الوسائل عن الخصال، انظر الوسائل ۵: ۵۳۲، الباب ۱۷ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ۸ و الخصال: ۶۰۴، باب الواحد إلى المائة، ضمن الحديث ۹.

[۲۹۹] (۴). الوسائل ۴: ۷۷۹، الباب ۴۰ من أبواب القراءة فى الصلاة، الحديث الأوّل.

[۳۰۰] (۵). الوسائل ۹: ۴۳۸، الباب ۳۴ من أبواب الطواف، الحديث ۱۱.

[۳۰۱] (۶). وعد المصنّف سابقا- فى الصفحة ۳۷۰- أن يبيّن معنى الزيادة فى الصلاة هنا، لكن أحاله هنا- أيضا- على مقام آخر، انظر كتاب الصلاة للمصنّف ۱: ۳۹۹.

[۳۰۲] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۳۰۳] (۱). فى النسخ:« الاختلال».

[۳۰۴] (۲). الوسائل ۴: ۶۸۳، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ۱۴.

[۳۰۵] (۳). فى النسخ:« الاختلال».

[۳۰۶] (۴). الوسائل ۵: ۳۴۶، الباب ۳۲ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ۳.

[۳۰۷] (۵). لم ترد« عمدا و» فى بعض النسخ.

[۳۰۸] (۱). لوسائل ۵: ۳۳۲، الباب ۱۹ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث الأوّل.

[۳۰۹] (۱). انوار الهداية، ج ۲، ص ۳۴۷- ۳۵۰.

[۳۱۰] (۱). تنقيح الاصول، ج ۳، ص ۵۱۴.

[۳۱۱] (۱). انوار الهدایهٔ، ج ۲، ص ۳۵۰- ۳۵۱.

[۳۱۲] (۲). تمهید القواعد، ص ۲۷۳.

[۳۱۳] (۳) انوار الهدایهٔ، ج ۲، ص ۳۵۱.

[۳۱۴] (۱). انوار الهدایهٔ، ج ۲، ص ۳۵۳- ۳۵۵.

[۳۱۵] (۲). وسائل الشیعهٔ، ج ۸، ص ۲۳۱، ح ۲.

[۳۱۶] (۱). همان منبع: ح ۱.

[۳۱۷] (۲). همان منبع، ج ۶، ص ۱۰۵، ح ۱.

[۳۱۸] (۳). همان منبع، ج ۸، ص ۵۰۸، ح ۸.

[۳۱۹] (۴). وسائل الشیعهٔ، ج ۶، ص ۹۱، ح ۵.

[۳۲۰] (۱). فی النسخ:« تعذّر».

[۳۲۱] (۲). فی النسخ:« تعذّر».

[۳۲۲] (۳). فی بعض النسخ زیادهٔ:« فیه الأمر».

[۳۲۳] (۴). لم ترد« أعنی الکلّ» فی بعض النسخ.

[۳۲۴] (۱). انظر مطارح الأنظار: ۲۱۶، و الفصول: ۲۲۳.

[۳۲۵] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۳۲۶] (۱). فی النسخ:« و دعوی».

[۳۲۷] (۲). لم ترد« أهل» فی بعض النسخ.

[۳۲۸] (۳). فی بعض النسخ زیادهٔ:« أعمّ من».

[۳۲۹] (۴). عوالی اللآلی ۴: ۴۸، الحدیث ۲۰۶.

[۳۳۰] (۵). نفس المصدر، الحدیث ۲۰۵.

[۳۳۱] (۶). نفس المصدر، الحدیث ۲۰۷.

[۳۳۲] (۱). انظر التنقیح الرائع ۱: ۱۱۷، و الریاض ۱: ۲۲۲، و ۶: ۲۰۱، و الفوائد الحائریّهٔ: ۴۳۷- ۴۳۸، و مفاتیح الاصول: ۵۲۲.

[۳۳۳] (۲). هذه المناقشهٔ من الفاضل النراقی فی عوائد الأیّام: ۲۶۳.

[۳۳۴] (۳). هذه المعارضهٔ مذکورهٔ فی العوائد أیضا: ۲۶۳- ۲۶۴.

[۳۳۵] (۱). القائل هو الفاضل النراقی أیضا فی العوائد: ۲۶۵.

[۳۳۶] (۲). فی النسخ زیادهٔ:« فی الروایهٔ».

[۳۳۷] (۳). بم ترد« سقوط» فی بعض النسخ.

[۳۳۸] (۴). فی النسخ بدل« بسبب»:« عند».

[۳۳۹] (۱).« عدم» من بعض النسخ.

[۳۴۰] (۲). فی النسخ زیادهٔ:« عقلیّا».

[۳۴۱] (۱). القائل هو الفاضل النراقی أیضا فی العوائد: ۲۶۵.

[۳۴۲] (۱). لم ترد« و» فی بعض النسخ.

[۳۴۳] (۱). کذا فی النسخ، و المناسب:(لم تجر).

[۳۴۴] (۲).

[۳۴۵] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۳۴۶] (۱). انظر الرياض ۲: ۱۵۴.

[۳۴۷] (۲). الوسائل ۲: ۶۸۳، الباب ۲ من أبواب غسل الميّت، الحديث ۷.

[۳۴۸] (۳). فى النسخ:« فيها».

[۳۴۹] (۴). وردت عبارة« السدر المفروض- إلى- فتقيده» مختلفة فى النسخ.

[۳۵۰] (۱). الوسائل ۱: ۳۲۷، الباب ۳۹ من أبواب الوضوء، الحديث ۵، و الآية من سورة الحج: ۷۸.

[۳۵۱] (۲). فى النسخ:« لم يكن».

[۳۵۲] (۳). لم ترد فى بعض النسخ:(خاصّ).

[۳۵۳] (۱). فى النسخ:« أجزائه».

[۳۵۴] (۲). فى النسخ زيادة:« و ترك الشرط بإتيان جميع الأجزاء أو بعضها بغير شرط».

[۳۵۵] (۳). فى النسخ زيادة:« فى».

[۳۵۶] (۱). فى النسخ:« و».

[۳۵۷] (۲). لم نقف عليه.

[۳۵۸] (۳). حكاه فى المعتبر(۲: ۳۰۴) عن بعض الأصحاب، و استقر به الشهيد فى البيان: ۱۶۲، و الدروس ۱: ۱۷۵، و قوّاه الشهيد الثانى فى الفوائد المليّة ۲: ۳۹۰، و انظر مفتاح الكرامة ۲: ۳۹۰.

[۳۵۹] (۴). كذا فى النسخ، و المناسب:« لا تتعلّق».

[۳۶۰] (۱). لم ترد« من العقل و النقل» فى بعض النسخ، و فى بعض آخر بدلها:« من الفعل و الترك».

[۳۶۱] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۳۶۲] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

جلد دهم

اشاره

خاتمة فيما يعتبر فى العمل بالأصل و الكلام: تارة فى الاحتياط، و أخرى فى البراءة:

أمّا الاحتياط:

فالظاهر: أنّه لا يعتبر فى العمل به أمر زائد على تحقّق موضوعه،

و يكفى فى موضوعه إحراز الواقع المشكوك فيه به و لو كان على خلافه دليل اجتهادىّ بالنسبة إليه؛ فإنّ قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شىء لا يمنع من الاحتياط فيه؛ لعموم أدلّة رجحان الاحتياط، غاية الأمر عدم وجوب الاحتياط و هذا ممّا لا خلاف فيه و لا إشكال.

إنّما الكلام يقع فى بعض الموارد، من جهة تحقّق موضوع الاحتياط و إحراز الواقع، كما فى العبادات المتوقّفة صحّتها على نية الوجه، فإنّ المشهور أنّ الاحتياط فيها غير متحقّق إلّا بعد فحص المجتهد عن الطرق الشرعية المثبتة لوجه الفعل، و عدم عثوره على طريق منها؛ لأنّ نيّة الوجه حينئذ ساقطة قطعا.

فإذا شكّ فی وجوب غسل الجمعهٔ و استحبابه، أو فی وجوب السورهٔ و استحبابها، فلا یصحّ له الاحتیاط بإتیان الفعل قبل الفحص عن الطّرق الشرعیهٔ؛ لأنّه لا یتمكّن من الفعل بنیّهٔ الوجه، و الفعل بدونها غیر مجد بناء علی اعتبار نیّهٔ الوجه؛ لفقد الشرط فلا یتحقّق قبل الفحص إحراز الواقع. فإذا تفحّص: فإن عثر علی دلیل الوجوب أو

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۶

الاستحباب، أتی بالفعل ناویا لوجوبه أو استحبابه، و إن لم یعثر علیه فله أن یعمل بالاحتیاط، لأنّ المفروض سقوط نیّهٔ الوجه؛ لعدم تمكّنه منها.

و كذا لا یجوز للمقلّد الاحتیاط قبل الفحص عن مذهب مجتهده، نعم یجوز له بعد الفحص. و من هنا قد اشتهر بین أصحابنا: أنّ عبادهٔ تارك طریقی الاجتهاد و التقلید غیر صحیحهٔ و إن علم إجمالا ـ بمطابقتها للواقع، بل یجب أخذ أحكام العبادات عن اجتهاد أو تقلید.[۱]

ثمّ إنّ هذه المسألهٔ أعنی بطلان عبادهٔ تارك الطریقین- یقع الكلام فیها فی مقامین؛ لأنّ العامل التارك فی عمله لطریقی الاجتهاد و التقلید: إمّا أن یكون حین العمل بانیا علی الاحتیاط و إحراز الواقع، و إمّا أن لا یكون كذلك.

ترجمه

خاتمه: در آنچه در عمل به اصل برائت و اصل احتیاط است

اشاره

و امّا سخن: یک بار در احتیاط است و بار دیگر در شرایط (اجرای) برائت.

و امّا (عمل) به احتیاط:

ظاهر این است که: در عمل به احتیاط، امر زایدی بیش از تحقّق موضوع آن معتبر نیست (بلکه کافی است که احتیاط شما، احتیاط باشد) و در تحقّق موضوع احتیاط، احراز آن واقعی که شک در آن واقع شده، به واسطه این احتیاط، کافی است، گرچه برخلاف احتیاط دلیلی اجتهادی نسبت به آن وجود داشته باشد (چنانکه احتیاط اصل و خبر واحد نسبت به آن دلیل است)، چرا؟

زیرا: قیام خبر (واحد) صحیح بر عدم وجوب چیزی، مانع از احتیاط در آن نیست، به دلیل عمومیت ادلّه رجحان احتیاط، نهایت امر (در این صورت) این است که:

احتیاط دیگر واجب نیست (بلکه مستحبّی است، چرا که در مباحث قبل گفته شد که لا اشكال فی رجحان الاحتیاط عقلا و نقلا).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۷

و این مطلب که احتیاط، چیز خوبی است، از جمله اموری است که نه اختلافی در آن وجود دارد و نه اشکالی در آن است.

(و اگر) سخنی و بحثی در برخی از موارد (مثل تعبدیّات) واقع می‌شود، از جهت تحقّق موضوع احتیاط و احراز واقع است (بدین معنا که آیا با این احتیاط واقع احراز می‌شود یا نه؟) همان‌طور که در عبادات، صحت شان متوقف است بر نیت (و یا قصد) وجه.

پس: مشهور برآنانـد که: احتیاط در عبادات تحقّق نمی‌یابد، مگر پس از فحص مجتهد از طرق ادلّه شرعیّه‌ای که روشن‌کننده و اثبات‌کننده وجه‌الفعل‌اند، و عدم دست‌یابی او بر طریقی از این ادلّه شرعیه که بر وجه الفعل دلالت کند. چرا؟

زیرا: قصد الوجه (در این صورت) به طور قطع از او ساقط است (و می‌تواند عبادت را به احتمال الوجه بجا آورد).

پس بنا بر عقیده مشهور:

اگر (مکلّف) در وجوب غسل جمعه و استحباب آن و یا در وجوب سوره (برای نماز) و استحباب آن شک کند، احتیاط به انجام

فعل قبل از فحص در طرق ادلّه شرعیه برای او صحیح نیست (و حال آنکه بنا بر عقیده جناب شیخ مکلّف می‌تواند بدون چنین فحصی احتیاط کند). چرا؟

زیرا او (قبل الفحص) قادر به انجام عمل با قصد وجه نمی‌باشد و حال آنکه انجام عمل بدون قصد وجه، بنا بر اعتبار (یعنی معتبر بودن) قصد وجه، بی‌فایده است.

چرا که فاقد شرط (لازم) است و لذا احراز واقع، قبل از فحص تحقّق نمی‌یابد (و احتیاط مکلّف، احتیاط نیست).

پس: اگر (مکلّف رفت و) تفحّص نمود، اگر برخورد کند به دلیلی (که دلالت بر) وجوب و یا استحباب فعل دارد، فعل را به قصد وجوب و یا استحباب آن انجام می‌دهد. (یعنی اگر دلیل بر وجوب فعل پیدا نمود، فعل را به قصد وجوب انجام می‌دهد و چنانچه دلیلی بر استحباب فعل پیدا نمود، آن را به قصد استحباب انجام می‌دهد). چرا؟

زیرا: فرض بر این است که نیّهٔ الوجه به دلیل عدم دست‌یابی او از طریق ادلّه شرعیّه ساقط می‌شود.

رأی مشهور بر بطلان عبادت کسی که ترک‌کننده دو راه اجتهاد و تقلید است

و همچنین برای مقلّد جایز نیست که قبل الفحص در روش مجتهد، احتیاط کند، بلکه (احتیاط برای او) جایز است، (لکن) پس از فحص از (رأی و فتوای) مجتهدش.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۸

و از اینجاست که در میان اصحاب ما مشهور شده است که: عبادت کسی که ترک‌کننده دو طریق اجتهاد و تقلید است، صحیح نیست، گرچه اجمالا به مطابقت آن عمل با واقع عمل داشته باشد، (یعنی: هم ظهر بخواند، هم جمعه که اجمالا می‌داند که یکی از آن دو مطابق با واقع است) بلکه اخذ احکام عبادات از طریق اجتهاد و یا تقلید (بر مکلّف) واجب است.

سپس (بدان که) کلام در این مسئله: یعنی باطل بودن عبادت کسی که ترک‌کننده دو طریق اجتهاد و تقلید است، در دو مقام واقع می‌شود. چرا؟

زیرا این عاملی که در (انجام) عملش، ترک‌کننده هر دو طریق اجتهاد و تقلید است: یا این است که: در حین عمل بنایش بر احتیاط است و احراز واقع و یا این است که (آدم بی‌مبالاتی است) و بنایش بر احتیاط نیست.

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمایید بحث در اینجا پیرامون چه مطلبی است؟

پیرامون شرائط عمل و بکار بردن اصول عملیّه از جمله اصل برائت و اصل احتیاط است.

حاصل مطلب در «انّه لا یعتبر فی العمل به أمر زائد ...» چیست؟

این است که: در عمل به احتیاط هیچ قید و شرطی وجود ندارد و جز تحقّق موضوع و یا به تعبیر دیگر صدق عنوان، امر دیگری در آن معتبر نمی‌باشد.

تحقّق موضوع در اینجا یعنی چه؟

یعنی همین‌که شرعا و عرفا بر فلان عمل عنوان احتیاط صدق کند، برای اجرای اصالهٔ الاحتیاط و حکم به پسندیده بودن و رجحان آن کافی است.

معیار در صدق عنوان احتیاط بر یک عمل و وجوب آن چیست؟

این است که: تمام محتملات آن عمل را به نحوی انجام دهیم که برای ما یقین حاصل شود که:

۱- اگر شبهه وجوبیّه بوده است، واجب واقعی را علی کلّ تقدیر انجام داده‌ایم.

۲- چنانچه شبهه تحریمیّه است، حرام واقعی را حتما ترک کرده و علی کلّ تقدیر به واقع رسانیده‌ایم.

آیا رسیدن به واقع در عمل به احتیاط در همه جا یکسان است؟

خیر، جا به جا فرق دارد، فی المثل:

۱- رسیدن به واقع در محتمل الوجوب به احتمال بدوی با انجام محتمل است مثل غسل جمعه و دعاء عند رؤیهٔ الهلال و ....

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۹

۲- دست‌یابی به واقع در محتمل الحرمه، با ترک محتمل است مثل شرب تتن و نظر به اجنبیّه.

۳- دست‌یابی به آن در موارد علم اجمالی و دوران میان اقلّ و اکثر با انجام اکثر است.

۴- در دوران بین المتباینین، به جمع میان هر دو عمل است، مثل ظهر و جمعه.

با توجه به مقدّمات فوق مراد از «و یکفی فی موضوعه احراز الواقع المشکوک ...» چیست؟

این است که: تنها شرط لازم المراعات احتیاط، همان احراز صدق عنوان احتیاط است و لو یک دلیل اجتهادی ظنّی معتبری هم برخلاف آن اقامه شود، باز هم احتیاط بایسته و حسن است. فی المثل:

۱- اگر در شبهه تحریمیّه بدویّه، خبر ثقه‌ای بر حلیت و اباحه شرب تتن دلالت نماید و برای ما مجوّز استفاده از آن را صادر نماید، لکن ما شرب آن را از روی احتیاط ترک نماییم، کار درستی کرده و احتیاط ما بجا می‌باشد. چرا؟ زیرا:

الف: خبر ثقه، الزام‌آور نبوده و بیان‌کننده وجوب شرب نمی‌باشد، بلکه حد اکثر اباحه را آورده است.

ب: احتمال حرمت اگرچه تضعیف شده لکن منتفی هم نشده است.

پس: باز هم احتیاط کردن بهتر است.

۲- اگر در شبهه وجوبیّه‌ای که مقرون به علم اجمالی است، خبر ثقه‌ای دلالت کند بر اینکه، جمعه واجب واقعی است، باز هم احتیاط کردن و ظهر را نیز انجام دادن اولویت دارد تا اینکه هرگونه احتمال خطا و اشتباهی از بین برود.

حاصل مطلب اینکه:

احتیاط علاوه بر اینکه دایره وسیعی دارد، بسیار پسندیده و کار به جایی است تا آنجا که با وجود قیام اماره معتبره نیز جاری می‌شود. نهایت اینکه، در صورت قیام دلیل اجتهادی بر یک طرف هم، می‌توان گفت که دیگر احتیاط واجب نیست، و لکن ادلّه رجحان آن تعمیم داشته و در این صورت نیز حکم به رجحان احتیاط می‌کنیم.

مراد از «و هذا ممّا لا خلاف فیه و لا اشکال» چیست؟

این است که: در رابطه با مطلبی که تاکنون راجع به احتیاط گفته شد، بحث و ایرادی وجود ندارد.

غرض از «انّما الکلام یقع فی بعض الموارد ...» چیست؟

این است که اگر اشکال و ایرادی در برخی از موارد و مسائل وجود دارد، از جهت تحقّق موضوع احتیاط و احراز واقع است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۰

مراد از مطلب مزبور چیست، با ذکر مثال آن را تبیین کنید؟

این است که: واجبات و مستحبات بر دو نوع‌اند:

۱- امور توصّلیه، که در رابطه با آنها هیچ‌گونه محذوری وجود ندارد، بلکه کافی است که احتمال وجوب فلان امر، مثل شستن لباس برای نماز را بدهیم و یا تنها احتمال حرمت فلان امر مثل شرب تتن را بدهیم و یا مثل دوران میان اقلّ و اکثر مقرون به علم اجمالی باشد، که در اینجا بلا اشکال احتیاط حسن و بایستنی است.

چه به واسطه ترک در محتمل‌التحریم‌ها باشد و چه با انجام فعل در محتمل‌الوجوبها باشد.

۲- تعبدیّات، که در رابطه با امور تعبّدیه کار با اشکال مواجه می‌شود.

اشکال در امور تعبّدیه نسبت به اجرای احتیاط صغروی است یا کبری؟

صغروی است، یعنی اشکال در صغرای مطلب است که همان صدق عنوان احتیاط تام و کامل بر عمل تعبّدی باشد و لذا چنانکه گفته شد، در کبرای کلّی مسئله اختلافی وجود ندارد، یعنی پس از احراز صدق عنوان احتیاط، کسی در حسن یا رجحان آن بحثی ندارد.

چرا در صدق عنوان احتیاط تام و کامل بر عمل تعبّدی، مشکل وجود دارد؟

زیرا: در عبادیات برخلاف توصلیات، تنها پیکره عمل مطلوب مولی نیست، بلکه عمل باید با ویژگی‌های ذیل انجام بگیرد تا غرض او حاصل شود:

۱- با قصد قربت انجام شود.

۲- با قصد وجه، یعنی وجوب یا استحباب و یا وجه الوجوب (که مصلحت ملزمه است) یا وجه النّدب (که مصلحت غیر ملزمه است)، جزما و حین العمل، انجام بگیرد.

با فرض اعتبار و اشتراط امور مذکور چنانکه عقیده مشهور است چه مشکلی وجود دارد؟

قصد وجه جزمی و قصد تمیز در صورتی که فعل مشترک باشد منتفی است، یعنی:

مکلّف با هر عملی که جهت اتیان آن روبرو می‌شود نمی‌داند آیا واجب واقعی همین عمل است تا قصد وجوب کند یا نه؟

فی المثل: به ظهر که می‌رسد نمی‌داند ظهر واجب است یا جمعه؟ و یا به سوره که می‌رسد، نمی‌داند نماز با سوره واجب است یا نماز بی‌سوره؟

و لذا روی همین اصل است که مشهور قدما در این رابطه فرموده‌اند:

۱- بر مکلّف مجتهد واجب است که در انجام تعبدیات ابتدا به سراغ ادلّه معتبره شرعیه برود و به طریق احتیاط اکتفا نکند و چنانچه بعد الفحص به دلیل معتبر علمی یا ظنّی بر وجوب و یا استحباب ظنّی دست پیدا نمود از دلیل متابعت کرده و همان عمل معیّن را به قصد وجه جزمی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۱

انجام دهد، و به عبارت دیگر:

اگر برای مکلّف امکان دارد باید علم و یا ظنّ تفصیلی تحصیل کند و در نتیجه امتثال تفصیلی تحویل مولی دهد، و لذا حق ندارد قبل از فحص، اقدام به احتیاط کند، چرا که احتیاط با نیت وجه جزمی، منافات دارد.

۲- چنانچه پس از فحص دستش از دلیل معتبر کوتاه شد، باید به سراغ احتیاط برود، اعم از اینکه واجب باشد و یا مستحب. چرا؟ زیرا:

۱- با فرض عدم تمکّن از تحصیل علم و یا ظنّ تفصیلی به واقع، قصد وجه جزمی ساقط شده و دیگر واجب نمی‌باشد و الّا تکلیف بما لا یطاق است.

۲- وقتی قصد وجه جزمی واجب نشد، مانعی هم فراراه احتیاط در عبادات وجود نخواهد داشت.

پس عند المشهور، احتیاط در عبادات مشروط به عدم تمکّن از قصد وجه جزمی است.

۳- و همچنین بر مکلّف مقلّد هم لازم است که ابتدا به رساله عملیه مرجع تقلید خودش و فتاوای او رجوع کند و از آن طریق واقع را به دست آورد و برطبق آن انجام وظیفه نماید.

حال: اگر مقلّد از ناحیه رجوع به مرجع مأیوس شد، نوبت به احتیاط می‌رسد و باید عمل را از روی احتیاط انجام دهد و الّا قبل از فحص از دلیل حق مراجعه به احتیاط را ندارد.

پس مراد از «ثمّ انّ هذه المسألة، اعنی بطلان عبادة تارک الطریقین ...» چیست؟

این است که شیخ می‌فرماید: قبل از قضاوت درباره صحت قول مشهور، قول مزبور، یعنی:

(اشتهر بین أصحابنا: انّ عبادة تارک طریقی الاجتهاد و التّقلید غیر صحیحة و ان علم اجمالا بمطابقتها للواقع) را تجزیه و تحلیل کرده، سپس در رابطه با هر قسمت رأی و نظر خود را بیان نماییم.

لذا می‌فرماید کلام: در رابطه با بطلان عبادت کسی که مجتهد است اگر طریق اجتهاد را ترک نماید و کسی که مقلّد است تقلید را رها کند، در دو مقام واقع می‌شود، چرا؟

زیرا: عاملی که دو طریق اجتهاد و یا تقلید را در انجام عملش ترک می‌کند:

۱- آگاهی از ابتدا بنا بر احتیاط و احراز واقع اقدام به انجام عمل کرده و تمام محتملات را انجام می‌دهد.

۲- و گاهی بدون چنین بنائی، بلکه با بناگذاری بر انجام برخی از محتملات اقدام به عمل می‌کند.

به عبارت دیگر، عامل تارک دو طریق اجتهاد و تقلید در عمل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۲

۱- در موارد شک در تکلیف بنا را بر برائت می‌گذارد و نه بر احتیاط.

۲- در موارد دوران بین الاقل و الاکثر بنا را می‌گذارد بر قناعت کردن به اقلّ.

۳- در دوران بین المتباینین بنا را می‌گذارد بر انجام یک طرف.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۳

و المتعلّق بما نحن فیه هو الأوّل، و أمّا الثانی فسیجیء الکلام فیه فی شروط البراءة.

فنقول:

إنّ الجاهل التارک للطریقین البانی علی الاحتیاط علی قسمین؛ لأنّ إحرازه للواقع:

تارة لا یحتاج إلی تکرار العمل، کالآتی بالسّورة فی صلاته احتیاطا، و غیر ذلک من موارد الشکّ فی الشرطیّة و الجزئیّة.

و أخری یحتاج إلی التکرار کما فی المتباینین، کالجاهل بوجوب القصر و الإتمام فی مسیرة أربع فراسخ، و الجاهل بوجوب الظهر و الجمعة علیه.

أمّا الأوّل، فالأقوی فیه الصحّة، بناء علی عدم اعتبار نیة الوجه فی العمل. و الکلام فی ذلک قد حرّرناه فی الفقه فی نیّة الوضوء.[۲]

نعم، لو شکّ فی اعتبارها و لم یقم دلیل معتبر- من شرع أو عرف- حاکم بتحقّق الإطاعة بدونها، کان مقتضی الاحتیاط اللازم الحکم بعدم الاکتفاء بعبادة الجاهل، حتّی علی حدّ سائر[۳] الشّروط المأخوذة فی المأمور به الواقعة فی حیّز الأمر، حتّی إذا شکّ فی تعلّق الإلزام به من الشارع حکم العقل بقبح المؤاخذة المسبّبة عن ترکه، و النقل بکونه مرفوعا عن المکلّف، بل هو علی تقدیر اعتباره شرط لتحقّق الإطاعة و سقوط المأمور به و خروج المکلّف عن العهدة، و من المعلوم أنّ مع الشکّ فی ذلک لا بدّ من الاحتیاط و إتیان المأمور به علی وجه یقطع معه بالخروج عن العهدة.

و بالجملة: فحکم الشکّ فی أنّ أمر المولی متعلّق بنفس الفعل لا بشرط أو به بشرط کذا. و المختار فی الثانی البراءة، و المتعین فی الأوّل الاحتیاط

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۴

لکنّ الإنصاف: أنّ الشکّ فی تحقّق الإطاعة بدون نیة الوجه غیر متحقّق؛ لقطع العرف بتحقّقها، و عدّهم الآتی بالمأمور به بنیّة الوجه

الثابت علیه فی الواقع مطیعا و إن لم یعرفه تفصیلا، بل لا بأس بالإتیان به بقصد القربهٔ المشترکهٔ بین الوجوب و الندب من غیر أن یقصد الوجه الواقعی المعلوم للفعل إجمالا. و تفصیل ذلک فی الفقه.[۴]

إلّا أنّ الأحوط عدم اکتفاء الجاهل عن الاجتهاد أو التقلید بالاحتیاط؛ لشهرهٔ القول بذلک بین الأصحاب، و نقل غیر واحد[۵] اتّفاق المتکلّمین علی وجوب إتیان الواجب و المندوب لوجوبه أو ندبه أو لوجههما، و نقل السید الرضی قدس سرّه إجماع أصحابنا علی بطلان صلاهٔ من صلّی صلاهٔ لا یعلم أحکامها، و تقریر اخیه الأجلّ علم الهدی قدس سرّه له علی ذلک فی مسألهٔ الجاهل بالقصر.[۶]

بل یمکن ان یجعل هذان الاتّفاقان المحکیّان من اهل المعقول و المنقول المعتضدان بالشهرهٔ العظیمهٔ، دلیلا فی المسألهٔ، فضلا عن کونهما منشأ للشکّ الملزم للاحتیاط، کما ذکرنا.[۷]

ترجمه

حکم تارک طریقین در صورتی که بنایش بر احتیاط باشد

اشاره

و امّا آنکه به ما نحن فیه تعلّق داشته و مورد بحث ماست، همان اوّلی (یعنی عامل به احتیاط) است، و امّا آن دوّمی (یعنی عامل به برائت مورد بحث کنونی ما نیست) و به زودی سخن از آن در بحث شروط برائت خواهد آمد. بنابراین ما می‌گوییم:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۵

جاهل ترک‌کننده دو طریق اجتهاد و تقلید که بنایش (در اعمالش) بر احتیاط است، بر دو قسم است، زیرا احراز واقع:

۱- گاهی احتیاج به تکرار عمل ندارد، مثل به‌جاآورنده سوره در نمازش از روی احتیاط (در جایی که نمی‌داند نماز با سوره واجب است یا بی‌سوره)، و غیر ذلک از موارد شک در شرطیّت و جزئیت (مثل موارد شک در تکلیف، همچون شک در وجوب دعاء عند الهلال).

۲- و گاهی نیاز به تکرار عمل دارد چنانکه در (دوران بین) المتباینین چنین است، مثل جاهل به وجوب قصر یا اتمام، در مسیر چهار فرسنگی (در مسافرت) و جاهل به وجوب ظهر و جمعه بر او.

رأی شیخ اعظم در صورت اوّل:

امّا (صورت) اوّل، اقوی (به نظر ما) در آن صحت است (یعنی مکلّف بدون اجتهاد و تقلید می‌تواند عملش را به قصد احتمال وجه اتیان کند). چطور؟

بنابراین که: (به نظر من) قصد وجه در عمل (عبادی)، معتبر نیست و (ما) تحریر و تقریر این مورد را در فقه، در بحث وضو آورده‌ایم (راجع).

بله، اگر در معتبر بودن قصد الوجه (در عبارت) شک شود و دلیلی معتبر از جانب شرع و یا عرف، نزد (مکلّف) قائم نشد که حکم نماید به تحقّق عبادت بدون قصد وجه (و در شک بماند)، مقتضای احتیاط لازم، حکم به عدم اکتفای احتیاط است در عبادت جاهل (یعنی باید برود دنبال اجتهاد و یا تقلید). حتّی بنا بر رأی مختار خود ما (که در آن قائل شدیم به) اجرای برائت در شک در شرطیت. چرا؟

زیرا این شرط، در حدّ سایر شروط مأخوذه در مأمور به که تحت امر (وارده) واقع می‌شوند، نیست، تا اگر در تعلّق این الزام به آن، از جانب شارع شک شود عقل حکم به قبح مؤاخذه‌ای کند که مسبّب از ترک آن است و نقل (یعنی حدیث بگوید) این از مکلّف

مرفوع است، بلکه این شرط (یعنی نیت وجه)، بنا بر معتبر بودنش، شرطی است برای تحقّق اطاعت (نه مأمور به) و اسقاط مأمور به و خروج مکلّف از عهده، و روشن است که:

در صورت شک در (تحقّق اطاعت) ناگزیر از احتیاط و انجام مأمور به است بر وجهی که برای او قطع حاصل شود که از عهده (تکلیفی که بر او واجب بوده است) برآمده است.

به طور خلاصه: پس حکم شک در تحقّق (یافتن) اطاعت و خارج شدن از عهده (تکلیف) بدون قصد وجه، غیر از حکم شک در این است که آیا امر مولی به نفس صلات تعلّق گرفته است، آن‌هم لا بشرط طهارت و یا به شرط طهارت؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۶

و (امّا) مختار ما (شیخ) در دوّمی (اجرای) برائت است، و (آنچه) در اوّلی متعین است احتیاط است.

امّا انصاف این است که:

(اصلا) این شک در تحقّق اطاعت بدون قصد وجه (و یا نیه الوجه) تحقّق نمی‌یابد (بلکه احتمال الوجه نیز کفایت می کند)، چرا؟

به خاطر اینکه (در باب نحوه طاعت و نحوه معصیت طریقه عرف ملاک است) و عرف (هم بدون قصد الوجه) قطع به تحقّق طاعت دارند، و کسانی را که مأمور به را به نیه الوجهی که در واقع ثابت است بجا می‌آورند (یعنی با احتمال وجه) مطیع به حساب می‌آورند و لو مکلّف تفصیلا بدان علم ندارد (بدین معنا که تفصیلا نمی‌داند فلان عمل واجب است یا مستحب).

بله، انجام مأمور به، به قصد قربتی که مشترک میان وجوب و استحباب است، بدون اینکه آن قصد وجه واقعی را که برای عمل معلوم است، قصد نماید، اشکالی ندارد، و تفصیل این مطلب در فقه در کتاب طهارت آمده است.

مگر (اینکه بگوییم بله) احتیاط مستحب، عدم اکتفاء جاهل از اجتهاد و تقلید به احتیاط است (به تعبیر دیگر احتیاط این است که به احتیاط قناعت نکند و برود دنبال اجتهاد و تقلید).

به چه دلیل؟

۱- به دلیل اینکه قول به آن (یعنی مقدّم بودن اجتهاد و تقلید بر احتیاط) در میان فقها شهرت دارد.

۲- و به دلیل تکیه کردن عدّه زیادی بر اتفاق اهل کلام بر انجام دادن واجب لوجوبه و انجام دادن مستحب لاستحبابه و یا انجام دادن واجب به وجه الوجوب (یعنی مصلحت ملزمه) یا انجام دادن مندوب به وجه النّدب (یعنی مصلحت غیر ملزمه).

و نقل سید رضی از اجماع فقهای ما بر بطلان نماز کسی که نمازی می‌خواند که احکام آن را نمی‌داند، و تقریر و تأیید برادرش سید مرتضی علم الهدی از او بر ادعای آن اجماع در مسئله جاهل به قصر (که در سفر قصر واجب است).

۳- بلکه امکان دارد که این دو اجماع را که از اهل معقول و منقول یعنی سید رضی و سید مرتضی حکایت شده است، علاوه بر ادعائی که قبلا بر شهرت عظیمه نمودند، در این مسئله دلیل گرفت، چه رسد که ما این شهرت و این اجماعات را منشأ این شک قرار دهیم که واجب‌کننده احتیاط است، کما ذکرنا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۷

تشریح المسائل

مراد از «و المتعلّق بما نحن فیه هو الاوّل، و أمّا الثانی ...» چیست؟

این است که: بحث از مقام ثانی که مربوط به اصل برائت است در باب شروط برائت خواهد آمد و لذا اکنون بحث ما در رابطه با شروط احتیاط در مقام اوّل است و آن این است که به طور کلّی احتیاط بر دو قسم است، چرا که احراز واقع و احتیاط:

۱- گاهی مستلزم تکرار عمل نیست، مثل دوران بین الاقل و الاکثر، فی المثل، نمی‌دانیم که سوره در نماز واجب است یا نه؟ پاسخ

داده مى‌شود كه به فرض وجوب، نيازى به تكرار عمل نيست، چرا كه احتياط به انجام اكثر است.

۲- و گاهى مستلزم تكرار عمل است، مثل دوران بين المتباينين، از قبيل ظهر و جمعه و يا قصر و اتمام و ... زيرا كه احتياط به انجام اطراف شبهه است كه هم بايد ظهر را بخوانيم، هم جمعه، هم قصر بخوانيم، هم اتمام.

با توجه به مقدّمه فوق مراد از «أمّا الاوّل، فالأقوى فيه الصحّة ...» چيست؟

مى‌فرمايد: قول قوى‌تر در اين قسم اين است كه: قبل از فحص از دليل معتبر، به دنبال احتياط رفتن و اكثر را بجا آوردن صحيح بوده و بلامانع است. چرا؟

زيرا: اطاعت و امتثال امر مولى عند العرف و العقلاء بر اين احتياط و امتثال اجمالى صدق مى‌كند و غرض مولى حاصل مى‌شود، و لذا دليلى براى لزوم تحصيل علم و يا ظنّ تفصيلى و به دنبال آن امتثال تفصيلى وجود ندارد.

پس انما الكلام در چيست و چه مانعى بر سر راه نظر فوق وجود دارد؟

در اين است كه: عند المشهور، در عبادات حين العمل، قصد وجه جزمى لازم است، در نتيجه كسى كه قبل از فحص، اقدام به احتياط كند، فاقد قصد وجه است.

پس: عبادت و يا به تعبير ديگر عمل عبادى چنين كسى باطل است، اگرچه بعد الفحص و عدم دست‌يابى به دليل معتبر، مانعى از احتياط كردن او نمى‌باشد، و لذا شيخ در اينجا مى‌فرمايد: (بناء على عدم اعتبار نيّة الوجه فى العمل).

يعنى: اگر ما در اينجا فتوا به جواز احتياط داديم بر اين مبناست كه قصد وجه را در عبادت معتبر و لازم ندانيم.

مگر در رابطه با اعتبار قصد الوجه چند نظر وجود دارد؟

دو نظر وجود دارد:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۰، ص: ۱۸

۱- مشهور قدما برآن بودند كه قصد الوجه در اعمال عبادى، حتى الامكان معتبر است و مراعات نكردن آن مبطل عمل مى‌باشد.

۲- مشهور متأخرين از جمله خود شيخ معتقدند كه در عبادات تنها قصد قربت معتبر است.

چرا؟

زيرا براى وجوب قصد قربت دليل وجود دارد، و لكن دليلى بر اعتبار قصد وجه نمى‌باشد.

چرا شيخ فرمود: «و الكلام فى ذلك قد حرّزناه فى الفقه ...»؟

زيرا محلّ اصلى بحث در اين مسئله نفيا و اثباتا در فقه و در باب طهارت يا صلاة است، چرا كه در آنجاست كه سخن از نيت وضو و نماز مى‌رود.

فى المثل:

۱- شهيد اوّل رحمه اللّه در متن لمعه در باب نيت وضو بر اساس مشهور قدما فرموده است:

«مشتملة على قصد الوجه و التّقرّب به و الاستباحة». و هكذا در باب نيت نماز.

۲- شهيد ثانى رحمه اللّه در شرح لمعه باب طهارت در همين مسئله بر اساس مشهور متأخرين فرموده است: «و لا شبهة فى اجزاء النيّة المشتملة على جميع ذلك و ان كان فى وجوب ما عدا القربة نظر لعدم نهوض دليل عليه، و امّا القربة فلا شبهة فى اعتبارها فى كلّ عباد».

پس مراد از «نعم، لو شكّ فى اعتبارها ...» چيست؟

پاسخ به يک سؤال است مبنى بر اينكه اگر مجتهدى در اينكه آيا قصد وجه در عبادات معتبر است يا نه مردّد شد و به هيچ دليل معتبر شرعى و يا عرفى هم دست نيافت كه بگويد آيا در عبادات نيز اطاعت و امتثال بدون قصد وجه محقّق مى‌شود يا نه حكم

چیست؟ و لذا می‌فرماید:

چنین مجتهـدی به حکم عقل و به مقتضای احتیاط لازم باید فتوی به لزوم فحص از دلیل و عدم اکتفا به احتیاط قبل از فحص مطلقا، یعنی چه در مباحث شک در شرطیت و جزئیت نسبت به جزء و یا شرط مشکوک احتیاطی باشد و چه برائتی.

سرّ مطلب در اینجا چیست؟

این است که: قصد وجه به عنوان یک شرط به فرض هم که معتبر باشد، با سایر شروط معتبره در عبادت از قبیل: وضو نسبت به نماز و یا استقبال نسبت به نماز و هکذا ... تفاوت بارزی دارد و آن تفاوت این است که:

الف) شـرایطی مثل وضو نسبت به نماز و یا استقبال نسبت به آن از جمله شرایطی هستند که مولی می‌تواند آنها را در متعلّق خطابش اخذ کرده مثلا بفرماید: صلّ مع الطّهارة و الاستقبال.

در نتیجه اگر ما نسبت به لزوم و اعتبار شرطی از این‌گونه شروط تردید کردیم دو صورت دارد:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۹

۱- اگر بعد الفحص به دلیلی اجتهاد دست نیافتیم به آن تمسّک کرده می گوییم:

مولی در مقام بیان بود، علاوه بر اینکه سایر مقدّمات حکمت نیز فراهم بود و لکن تبیین نکرد و صلاة را بدان شرط مقید نفرمود.

پس: قید زایدی نسبت به نماز در حصول غرض او دخالت ندارد.

۲- و چنانچه بعد الفحص دست ما از دلیل اجتهادی کوتاه شد، به سـراغ اصول عملیّه می‌رویم، که اصل عملی در شک در شـرطیت مثلا وضو و یا استقبال، اصالة البراءة است. چرا؟

زیرا که ما تابع بیان شارع هستیم و اکنون که بیانی در این زمینه از جانب شارع نرسیده است:

۱- هم برائت عقلی جاری است، چرا که عقاب بلا بیان قبیح است.

۲- هم برائت شرعی جاری است، چرا که رفع ما لا یعلمون.

و امّا:

ب) شرایطی مثل قصد وجه و قصد قربت و ... از جمله شروطی هستند که به فرض لزوم و اعتبارشان، متعلق امر مولی واقع نمی‌شوند، یعنی مولی نمی‌تواند امرش را مقید به آنها کرده بفرماید: اقم الصلاة مع قصد الوجه و القربة و ...

سر مطلب در اینجا چیست؟

چنانکه در بحث الفاظ، در باب اوامر، در مباحث امور توصّلی و تعبدی گفته آمد:

چنین تقییدی مستلزم دور و یا خلف است، و لذا می گوییم:

اگر فقیهی در اعتبار قصد وجه شک نماید، نمی‌تواند آن را نادیده گرفته و از اصل عدمی کمک بگیرد، بلکه باید احتیاط کرده:

۱- ابتدا به فحص از دلیل معتبر بپردازد.

۲- بعد الفحص اگر از دلیل مأیوس شد به احتیاط و امتثال اجمالی اکتفاء کند. چرا؟

زیرا اگر ابتـداء و بـدون فحص عبادت را بـدون قصـد وجه انجام دهد خود شک می کند آیا عنوان اطاعت مولی و عبادت بر عملش صدق می کند یا نه؟

آیا به عنوان یک مکلّف از عهده انجام وظیفه برآمده است یا نه؟

به عبارت دیگر:

آیا این عمل او محصّل غرض مولی می‌باشد یا نه؟

بنابراین: در شک در محصّل غرض و یا محصّل عنوان، چنانکه قبلا هم گفته‌ایم باید احتیاط نمود. و لذا در ما نحن فیه پس از فحص

از دلیل می‌توان به امتثال اجمالی اکتفا نمود، چرا که عقل می‌گوید: الاشتغال الیقینی، یستدعی الفراغ الیقینی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۰

اگر در ما نحن فیه فقیهی مثل مشهور قدما قاطع بود به اینکه قصد وجه در عبادات معتبر است چه باید بکند؟

باید فتوی بدهد به اینکه در عبادات قبل از فحص، حق اکتفا به احتیاط و امتثال اجمالی را نداریم، بلکه باید فحص کرده و طبق دلیل معتبر و با قصد وجه و تمیز، مأمور به را انجام دهیم.

حال: اگر فقیهی مثل مشهور متأخرین از جمله شیخ قاطع باشد به اینکه قصد وجه در عبادات لازم و معتبر نیست، باید فتوی بدهد که:

در عبادات نیز همچون توصلیات، ابتداء و قبل الفحص عن الأدلّهٔ می‌توان به احتیاط بسنده کرد و به دنبال امتثال تفصیلی نرفت، چنانکه حق هم همین است.

پس مراد از «لکنّ الانصاف ...» چیست؟

این است که: شیخ می‌فرماید: به نظر ما اصلا در تحقّق عنوان اطاعت و امتثال امر مولی بدون رعایت قصد وجه، حتی در عبادات، شکی تحقّق نمی‌یابد تا اینکه جای چنین مباحثی باشد، بلکه ما قاطع هستیم به عدم لزوم قصد وجه در عبادات.

دلیل شیخ بر این عقیده چیست؟

۱- فهم و قضاوت عرف و عقلاء عالم است، چرا؟

زیرا عند العرف اگر کسی مأمور به را علی ما هو علیه فی الواقع من الوجه انجام دهد او را مطیع و متمثّل به حساب می‌آورند و دیگر کاری ندارند که آیا او علم تفصیلی به وجه عمل داشته است تا او را مطیع به حساب آورند یا اینکه نداشته است تا او را مطیع ندانند.

مراد از عبارت «علی ما هو علیه فی الواقع من الوجه» چیست؟

این است که: اگر عمل را انجام بدهد و نیتش این باشد که من به قصد وجه واقعی عملم را انجام می‌دهم و لذا واقع هرچه باشد، قبول دارم، چه وجوب و چه استحباب.

۲- گذشته از آن مکلّف در انجام عمل اصلا نیازی به قصد وجه واقعی ندارد تا اینکه حتما علی ما هو علیه فی الواقع را در نیت خود خطور بدهد، بلکه کافی است که عبادت را به قصد قربت مشترک انجام دهد، چرا که عمل واجب باشد مقرّب است، مستحبّ هم باشد، مقرّب است. بلکه حتی اگر او علم تفصیلی به وجه عمل هم داشته باشد، بدین معنا که فلان جزء به طور معیّن واجب است و احتمال استحباب ندارد، باز هم نیت وجوب کردن معتبر نیست، تا چه رسد به موارد علم اجمالی و تفصیلی.

پس: تکلیف ما که قاطع به عدم اعتبار قصد الوجه در عبادات هستیم روشن است، و لذا مأمور به را علی ما هو علیه فی الواقع من الوجه انجام می‌دهیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۱

پس مراد از «الّا انّ الاحوط عدم اکتفاء الجاهل ... بالاحتیاط» چیست؟

این است که شیخ می‌فرماید: با اینکه ما قاطع به عدم مراعات قصد وجه بوده و گفتیم که الاقوی فیه الصحّهٔ و لکن احتیاط را از دست نداده می‌گوییم:

احتیاط مستحب این است که: مکلّف جاهل به واقع حق ندارد بدوا به احتیاط تنها اکتفا کرده و به دنبال اجتهاد و یا تقلید نرود.

سر مطلب در اینجا چیست؟

این است که:

۱- از طرفی شهرت محصّل‌له قدما بر اعتبار قصد وجه در عبادت قائم است، چنانکه ما خود نیز چنین شهرتی را تحصیل کرده‌ایم و صرفا منقول نمی‌باشد.

۲- از طرف دیگر بسیاری از فقها از جانب اهل کلام و اهل معقول نقل اجماع کرده‌اند بر این که، مکلّف باید عبادات واجبه را به نیت وجه الندب انجام دهد.

از طرفی هم سید رضی و سید مرتضی که هریک از اهل منقول‌اند، در موردی نقل اجماع نموده‌اند، فی المثل:

سید رضی رحمه اللّه در مورد مسئله نماز فردی که احکام نماز را نمی‌داند فرموده است:

فقهای ما اجماع دارند بر بطلان نماز او، و مرحوم سید مرتضی در مسئله جاهل به قصر این ادّعای اجماع را تأیید کرده است.

حاصل و نتیجه مطلب اینکه:

با وجود این شهرت عظیمه و این اجماعات منقوله و لو متواتر هم نباشند، به خود اجازه مخالفت صددرصد نداده و احتیاط را از دست نمی‌دهیم.

پس مراد از «بل یمکن ان یجعل هذان ...» چیست؟

در حقیقت بیان سومین وجه و یا دلیل بر مدّعای مزبور است و لذا می‌فرماید:

اگرچه تا به حال روی فتوای خود ایستاده‌ایم، لکن احتیاط را از دست نداده می گوییم:

بر اساس مباحثی که در باب حجیت اجماع منقول داشتیم امکان دارد که بگوییم:

می توان این اجماعات منقوله به علاوه آن شهرت عظیمه را دلیل محکمی بر لزوم اعتبار قصد الوجه دانست.

پس: باید قاطعانه فتوا به بطلان عبادات تارک طریق اجتهاد و تقلید بدهیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۲

و أمّا الثانی و هو ما یتوقّف الاحتیاط فیه علی تکرار العبادة، فقد یقوّی فی النظر أیضا:

جواز ترک الطریقین فیه إلی الاحتیاط بتکرار العبادة، بناء علی عدم اعتبار نیّة الوجه.

لکنّ الانصاف: عدم العلم بکفایة هذا النحو من الإطاعة الإجمالیّة، و قوّة احتمال اعتبار الإطاعة التّفصیلیة فی العبادة، بأن یعلم المکلّف حین الاشتغال بما یجب علیه، أنّه هو الواجب علیه.

و لذا یعدّ تکرار العبادة لإحراز الواقع مع التمکّن من العلم التفصیلی به أجنبیّا عن سیرة المتشرّعة، بل من أتی بصلوات غیر محصورة لإحراز شروط صلاة واحدة بأن صلّی فی موضع تردّد فیه القبلة بین أربع جهات، فی خمسة أثواب أحدها طاهر، ساجدا علی خمسة أشیاء أحدها ما یصحّ السجود علیه، مائة صلاة مع التمکّن من صلاة واحدة یعلم فیها تفصیلا اجتماع الشروط الثلاثة، یعدّ فی الشّرع و العرف لاعبا بأمر المولی.

و الفرق بین الصّلوات الکثیرة و صلاتین لا یرجع إلی محصّل.

نعم، لو کان ممّن لا یتمکّن من العلم التفصیلی، کان ذلک منه محمودا مشکورا.

و ببالی: أنّ صاحب الحدائق قدّس سرّه یظهر منه: دعوی الاتّفاق علی عدم مشروعیة التّکرار مع التمکّن من العلم التفصیلی.

و لقد بالغ الحلّی فی السرائر، حتّی أسقط اعتبار الشرط المجهول تفصیلا، و لم یجوّز التکرار المحرز له، فأوجب الصلاة عاریا علی من عنده ثوبان مشتبهان و لم یجوّز تکرار الصلاة فیهما، مع ورود النصّ به لکن من طریق الآحاد؛ مستندا فی ذلک إلی وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه.

و کما لا یجوز الدخول فی العمل بانیا علی إحراز الواقع بالتکرار، کذا لا یجوز بانیا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۳

على الفحص بعد الفراغ، فإن طابق الواقع و الّا أعاده.

و لو دخل فى العبادة بنيّة الجزم، ثمّ اتّفق له ما يوجب تردّده فى الصحّة و وجوب الإتمام، و فى البطلان و وجوب الاستئناف، ففى جواز الإتمام بانيا على الفحص بعد الفراغ و الإعادة مع المخالفة و عدمه، وجهان:

من اشتراط العلم بالصحّة حين العمل كما ذكرنا؛ و لذا لم يجوّز هذا من أوّل الأمر. و بعبارة أخرى: الجزم بالنيّة معتبر فى الاستدامة كالابتداء.

و من أنّ المضى على العمل متردّدا بانيا على استكشاف حاله. بعد الفراغ؛ محافظة على عدم إبطال العمل المحتمل حرمته واقعا على تقدير صحّته ليس بأدون من الإطاعة التفصيلية، و لا يأباه العرف و لا سيرة المتشرّعة.

و بالجملة: فما اعتمد عليه فى عدم جواز الدخول فى العمل متردّدا من السيرة العرفية و الشرعية، غير جار فى المقام.

و يمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردّد فى الصحّة ممّا وجب على المكلّف تعلّم حكمه قبل الدخول فى الصلاة؛ لعموم البلوى، كأحكام الخلل الشائع وقوعها و ابتلاء المكلّف بها، فلا يجوز لتارك معرفتها إذا حصل له التردّد فى الأثناء المضى و البناء على الاستكشاف بعد الفراغ؛ لأنّ التّردّد حصل من سوء اختياره، فهو فى مقام الإطاعة كالداخل فى العمل متردّدا و بين كونه ممّا لا يتّفق إلّا نادرا؛ و لأجل ذلك لا يجب تعلّم حكمه قبل الدّخول؛ للوثوق بعدم الابتلاء غالبا، فيجوز هنا المضى فى العمل على الوجه المذكور.

هذا بعض الكلام فى الاحتياط

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۲۴

ترجمه و امّا قسم دوم:

یعنی موردی که احتیاط در آن متوقّف است بر تکرار عبادت (مثل علم اجمالی به ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام ...) پس گاهی نیز تقویت می‌شود، جایز بودن ترک اجتهاد و تقلید، و رفتن به طرف احتیاط با تکرار عبادت، با این بنا که نیت وجه (یعنی تمییز) در عبادت معتبر نمی‌باشد.

پنجمین دلیل شیخ:

اشاره

امّا (حکم) منصفانه:

۱- عدم علم (و یقین من)، به کفایت این نحو از اطاعت اجمالیه، و قوی بودن اعتبار اطاعت تفصیلیه در عبادت است، به اینکه مکلّف در هنگام اشتغال به انجام عملی که بر او واجب است، بداند که آن عمل همان عملی است که بر او واجب است.

۲- و لذا: تکرار عبادت به خاطر احراز واقع، در صورت توانایی بر علم تفصیلی به آن، بیگانه از سیره مستمرّه اهل شریعت به شمار می‌آید، بلکه کسی که جهت احراز واقع (و یا شروط) یک نماز، نمازهای متعدّد بجا می‌آورد به این صورت که صد (۱۰۰) نماز می‌خواند، در موردی که قبله در آن مردد میان چهار طرف است و در پنج لباسی که یکی از آنها پاک است و درحالی‌که سجده‌کننده بر چیزهایی است که یکی از آنها از جمله اشیائی است که سجده بر آنها صحیح است، درحالی‌که قادر است به خواندن یک نمازی که اجتماع شروط ثلاثه یعنی (قبله، ثوب و مسجد) را (با پرسش و تعلیم) تفصیلا در آن می‌داند، در عرف و شرع بازی‌کننده با امر مولی شمرده می‌شود.

و تفاوت میان نمازهای کثیره و دو نماز، بازگشت به امر محصّلی ندارد (و منطقی نیست).

۳- بله، اگر مورد از مواردی باشد که امکان علم تفصیلی بدان نیست، احتیاط از جانب مکلّف پسندیده و مشکور است.

اولین مؤید شیخ بر حکم مزبور

به نظرم می‌آید که: صاحب حدائق رحمه اللّه در صورت توانایی (بر تحصیل) علم تفصیل، ادّعای اجماع بر عدم مشروعیت تکرار عمل نموده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۵

دوّمین مؤید شیخ بر حکم مزبور

و به تحقیق ابن ادریس رحمه اللّه در سرائر (در این مسئله) مبالغه فرموده است، تا آنجا که معتبر بودن شرطی (که برای مکلّف) مجهول تفصیلی است را ساقط کرده است و تکراری که احرازکننده آن شرط مجهول باشد را جایز ندانسته است.

و لذا نماز را برای کسی که در لباس مشتبه به طهارت و نجاست دارد به صورت عریان (بدون جامه) واجب دانسته است و تکرار نماز در آن دو لباس را جایز ندانسته است با اینکه (در این رابطه) روایتی هم وارد شده که در دو جامه نماز بخواند، و لکن (این روایت) خبر واحد است (و او خبر واحد را حجت نمی‌داند)، و مستند ایشان (بر فتوای فوق) در این مسئله (که ما باید از خیر شرط در صورت مجهول بودنش بگذریم) وجوب مقارنت عمل واجب با قصد وجه تفصیلی است (یعنی شرعا واجب است که عمل واجب همراه با قصد وجه تفصیلی انجام پذیرد و قصد وجه اجمالی کافی نیست و لذا باید یک‌بار انجام دهد تا حین الفعل چنین قصدی برایش محرز شود).

و همان‌طور که ورود در عبادت با قصد اینکه آن‌قدر تکرار کند تا واقع را احراز کند جایز نیست، همچنین ورود در عبادت با این بناگذاری که فعلا عمل را با فلان خصوصیت انجام می‌دهم و پس از فراغت از عمل به فحص می‌پردازم، آن‌گاه اگر عمل مطابق با واقع درآمد فهو المطلوب وگرنه اعاده خواهم کرد، صحیح نمی‌باشد (چرا که به قصد وجه تفصیلی لطمه می‌زند و حال آنکه قصد وجه تفصیلی لازم المراعاة است).

حکم کسی که جازما بالنّیة وارد نماز می‌شود و در اثنای آن دچار تردید می‌گردد:

اگر (مکلّف خود را عارف به مسئله حساب کرده) و جازما بالنّیة وارد عمل شود، سپس (در اثناء عمل) حادثه‌ای برای او رخ دهد که موجب شک و تردید او در صحت (عمل) و وجوب اتمام آن و در باطل بودن (عمل) و وجوب استیناف (یعنی از سر گرفتن عمل) می‌شود:

۱- در جواز اتمام عمل (با همین تردید) بنا بر فحص و تحقیق پس از فراغت از عمل و اعاده آن در صورت مخالفتش با واقع.

۲- و عدم جواز اتمام عمل (و قطع نمودن و از سر گرفتن عمل)، دو وجه (و یا دو قول) دارد:

الف) یکی اینکه علم به صحت عمل در هنگام انجام آن چنانکه ذکر شده شرط است، و لذا از اوّل امر انجام چنین عملی (که همراه با تردید است) جایز نیست.

به عبارت دیگر: جزم به نیت در ادامه عمل معتبر است، چنانکه در ابتدای ورود به عمل معتبر است.

ب) یکی اینکه اقدام در عمل درحالی‌که (مکلّف) متردّد است بنا بر روشن کردن حال و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۶

وضعیت عمل پس از اتمام آن، به خاطر باطل نکردن عملی که در آن است، که حرمت آن (یعنی قطع العمل) برایش، برفرض

صحت عمل، واقعا محتمل است، (ارزشش کمتر از اطاعت تفصیلیه نیست، و نه عرف از آن اباء (و ممانعت) می‌کند و نه سیره متشرّعه.

حاصل و خلاصه مطلب اینکه:

آن دو دلیلی که من در عدم جواز ورود به عمل در حال تردّد بدان اعتماد کردم، یعنی سیره مستمرّه و لزوم لعب به امر مولی، در این مقام جاری نیست (چرا که عرف و شرع از چنین شیوه‌ای ممانعت نکرده‌اند).

تفصیل شیخ در مسئله مزبور

سپس شیخ می‌فرماید، تفصیل:

۱- میان این حادثه‌ای که موجب تردّد (مکلّف)، در صحت (عمل) می‌شود، از جمله حوادثی است که یاد گرفتن حکم آن قبل از ورود در نماز به دلیل عام البلوی بودنش بر مکلّف واجب بوده، مثل احکامی که در خلال نماز پیش می‌آید و وقوعشان شایع بوده و مکلّف مبتلای به آنهاست.

(مثل شکیات و سهویّات).

و لذا برای کسی که شناخت و معرفت این احکام را ترک کرده است، اگر در اثناء عمل برای او تردید حاصل شود، جایز نیست که عمل را انجام دهد و بنا را بگذارد بر روشن کردن حال و وضعیت عمل پس از فراغت و انجام آن، چرا که این تردد از سوء اختیار او ناشی شده است.

پس: چنین کسی در مقام اطاعت مثل کسی است که از ابتدا متردّدا داخل در عمل شده است.

۲- و میان اینکه این حادثه (و پیشامد) از آن حوادثی است که اتفاق نمی‌افتد مگر بسیار کم (مثل: قتل حیه و یا غرق شدن کسی ...) و (لذا) به خاطر این نادر الوقوع بودن، آموختن حکم آن قبل از ورود به عمل عبادی بر مکلّف واجب نیست، چرا که (غالبا مکلّف) اطمینان به عدم وقوع چنین اموری دارد.

پس: در اینجا اتمام عمل بر وجه مذکور جایز نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۷

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمایید، مسئله مورد بحث در «الثانی» چیست؟

مواردی است که احتیاط در آنها مستلزم تکرار عبادت است، مثل علم اجمالی به ظهر و جمعه، قصر و اتمام و ...

مراد از «فقد یقوی فی النظر ایضا ...» چیست؟

این است که: در این فرض نیز می‌توان مثل فرض قبلی یعنی اقل و اکثر، به اطاعت اجمالیّه و احتیاط اکتفا نمود و لذا نیازی به دنبال کردن طریق اجتهاد برای کسی که مجتهد است و یا طریق تقلید برای کسی که مقلّد است نمی‌باشد، بلکه می‌توان احتیاط کرد و میان دو عمل جمع نمود.

البته، مبنی بر اینکه قصد وجه جزمی را در عبادت شرط ندانیم و الّا با تمکّن از تحصیل آنجا را برای احتیاط نخواهد بود.

پس غرض شیخ از «لکنّ الانصاف: عدم العلم ...» چیست؟

این است که: با فرض تمکّن از تحصیل علم تفصیلی و توانایی بر امتثال تفصیلی نمی‌توان به احتیاط اکتفا نمود و دست به تکرار عمل زد. چرا؟

زیرا:

۱- خود ما شک داریم و یا به تعبیر دیگر یقین ندارم که این نحو از اطاعت یعنی اطاعت اجمالی نیز کافی باشد، بلکه احتمال می‌دهم که در عبادات، امتثال تفصیلی لازم باشد، بدین معنا که:

مکلّف باید در هنگام انجام عمل بداند و آگاه باشد به اینکه همین عمل معینا بر او واجب شده است، که چنین امری با احتیاط حاصل نمی‌آید.

و لذا: وقتی در لزوم قصد وجه جزمی شک نمودیم، باید جانب احتیاط را مراعات کرده، ابتدا به سراغ امتثال تفصیلی برویم و چنانچه این امتثال برای ما حاصل نشد به سراغ احتیاط برویم.

مراد از «و لذا یعدّ تکرار العبادهٔ لإحراز الواقع مع التمکّن من العلم ...» چیست؟

این است که: در صورت تمکن مکلّف از علم تفصیلی در رابطه قصد الوجه در عمل، تکرار عمل و اقدام به احتیاط با سیره مستمرّه اهل شریعت ناسازگار است و به عبارت دیگر:

متشرّعین با تمکن از امتثال تفصیلی به احتیاط و امتثال اجمالی اکتفا نمی‌کنند، بلکه به دنبال علم تفصیلی می‌روند.

بلکه در بسیاری از موارد اقدام به احتیاط و تکرار عمل جهت رسیدن به واقع مستلزم این است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۸

که مردم بگویند او دین را بازیچه قرار داده است که چنین امری عقلا و نقلا قبیح است.

فی المثل:

اگر شخصی تفصیلا نمی‌داند که قبله کدام است و لکن اجمالا می‌داند که قبله در یکی از جهات چهارگانه است، چنانچه بخواهد احتیاط کند و به سراغ علم و یا ظنّ تفصیلی نرود باید چهار نماز به چهار طرف بخواند.

حال: اگر اشتباه الساتر نیز به این اشتباه القبله اضافه شود، بدین معنا که به حسب فرض دارای پنج جامه و یا پیراهن است که اجمالا می‌داند یکی از آنها پاک است و لکن تفصیلا نمی‌داند که کدامیک از آنها پاک است، در این صورت باید:

برای احراز واقع پنج نماز در پنج ساتر لکن در هریک به چهار طرف نماز بخواند که مجموعا می‌شود بیست نماز.

حال: اگر اشتباه المسجد نیز به اشتباهات فوق اضافه شود بدین معنا که پنج مهر دارد که اجمالا می‌داند یکی از آنها پاک است و لکن تفصیلا نمی‌داند کدام‌یک از این پنج مهر است.

در اینجا نیز برای احراز واقع باید هریک از بیست نماز مذکور را با این پنج مهر بخواند که در مجموع می‌شود صد نماز.

بنابراین: اگر این شخص بخواهد بنا را بر احتیاط بگذارد و شرط الاستقبال، طهارت السّاتر و طهارت المسجد را مراعات نماید، شاید که مورد تمسخر دیگران هم واقع شود.

آیا در همه موارد اقدام به احتیاط و تکرار عمل چنین است؟

خیر، در مواردی هم تکرار عبادت به عنوان احتیاط مستلزم دو نماز است.

فی المثل:

شما شک داری که ظهر واجب است یا جمعه، اقدام به احتیاط کرده دو نماز می‌خوانی و لکن از آنجا که کسی میان حسن این قسم از تکرار و با قبح آن قسم قبلی از تکرار تفصیل نداده، اکتفا کردن به احتیاط تالی فاسد داشته و نمی‌توان بدان ملتزم شد.

پس مراد از «نعم، لو کان ممّن لا یتمکّن من العلم التفصیلی ...» چیست؟

این است که: بله، اگر مکلّف بعد الفحص به یأس رسید و علم اجمالی او مبدّل به علم تفصیلی به یک طرف نشده می‌تواند اقدام به احتیاط کرده و بدان اکتفا نماید، چرا که در این صورت راه بهتری از راه احتیاط برای او وجود ندارد.

پس مراد از «و ببالی: أنّ صاحب الحدائق رحمه اللّه يظهر منه ...» چيست؟

ذكر دو مؤيد است براى مطالبى كه ايشان قبل از نعم فرمود و لذا مى‌فرمايد:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۲۹

۱- تا به آنجا كه در خاطر دارم مرحوم صاحب حدائق دارد كه از آن استظهار اجماع مى‌شود، بدين معنا كه ايشان ادّعاى اجماع كرده است بر اينكه كسانى كه قادر بر تحصيل علم تفصيلى هستند، حق احتياط و تكرار عبادت را ندارند و تكرار در حق آنها مشروعيت ندارد.

۲- مرحوم ابن ادريس مدّعى شده است كه هر شرطى از شروط عبادت كه براى ما تفصيلا معلوم نباشد، آن شرط ساقط شده و ما حق نداريم كه براى احراز آن اقدام به تكرار عمل كنيم.

فى المثل: كسى كه دو پيراهن دارد و بالاجمال مى‌داند كه يكى از آن دو نجس است، حق ندارد كه دو بار و هربار در يكى از آن دو لباس نماز بخواند، بلكه بايد بدون پيراهن يك نماز به قصد وجه بخواند، گرچه روايتى هم وجود دارد كه بايد در دو جامه نماز بخواند.

چرا؟

زيرا: مرحوم ابن ادريس خبر واحد را حجّت نمى‌داند و لذا بدان اعتنا نكرده و چنين فتوايى را داده است.

دليل ابن ادريس رحمه اللّه بر اين فتوايش چيست؟

مى‌فرمايد:

۱- لازم است كه عمل واجب همراه با قصد وجه تفصيلى اتيان شود، چرا كه قصد وجه اجمالى كفايت نمى‌كند.

پس: بايد يك بار عمل را انجام دهد تا حين العمل قصد مزبور برايش محرز شود.

غرض از «و لما لا يجوز الدّخول فى العمل بانيا على إحراز الواقع بالتكرار ...» چيست؟

مى‌فرمايد: همان‌طور كه ورود در عبادت به قصد اينكه از طريق تكرار واقع را احراز كند جايز نيست، همان‌طور هم ورود در عبادت با اين قصد كه فعلا- عمل را با فلان خصوصيت انجام مى‌دهم و پس از انجام عمل به تحقيق پرداخته چنانچه عملم مطابق با واقع درآمد كه هو المطلوب و الّا آن را اعاده مى‌كنم، نيز جايز نيست. چرا؟

زيرا كه به قصد وجه تفصيلى لطمه وارد مى‌كند، درحالى‌كه لازم المراعات است.

مراد از «و لو دخل فى العبادة بنيةٔ الجزم، ثمّ اتفق له ما يوجب تردّده ...» چيست؟

بيان فرع ديگرى است مبنى بر اينكه:

اگر كسى از آغاز جازم به صحت عبادت باشد و لكن در اثناء عمل براى او حادثه‌اى رخ دهد فى المثل تجشّئى صادر شود و يا دچار خميازه‌اى گردد و از اينجا به بعد ترديد كند كه آيا نمازم صحيح است تا ادامه دهم؟ و يا باطل است و بايد اعاده كنم، چه بايد بكند؟

آيا مكلّف در اينجا مى‌تواند بنا را بر فحص و تحقيق بعد العمل بگذارد و عبادتش را به آخر

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۳۰

برساند با اين نيت كه پس از اتمام فحص كرده چنانچه كشف خلاف شد عمل را اعاده كند يا نه؟

و لذا مى‌فرمايد سه قول در پاسخ به سؤال مزبور مطرح است:

۱- عبادت چنين كسى باطل مى‌شود و لذا حق ندارد، آن را ادامه دهد و به آخر برساند، بلكه بايد قطع كرده و دوباره عمل را از سر بگيرد.

چرا؟ زیرا:

الف: از لحظه‌ای که با تردید حرکت می‌کند عملش فاقد وجه جزمی است و در حکم همان کسی است که از اوّل با تردید وارد عمل می‌شود.

ب: از طرفی، قصد وجه جزمی همان‌طور که در ابتداء عمل لازم است، در استدامه عمل نیز معتبر و لازم است، و حال آنکه در اینجا چنین جزمی وجود ندارد.

پس: عمل او باطل است و یجب الاستیناف.

۲- چنین کسی می‌تواند با بناگذاری مزبور عملش را ادامه دهد و پس از اتمام عمل به فحص بپردازد:

اگر عملش مطابق با واقع و صحیح بود که فهو المطلوب و الّا باید اعاده کند. چرا؟

زیرا:

در اینجا امر دائر است بین اطاعت و امتثال تفصیلی همراه با قصد وجه جزمی که با قطع عمل و استیناف آن به دست می‌آید و بین ادامه عمل و اتمام آن و رعایت قاعده «لا تُبْطِلُوا أَعْمالَكُمْ» که با عمومش موارد مشکوک را نیز دربر گرفته و حرمت قطع را می‌رساند.

بلاشک مواظبت بر شقّ دوّم کمتر از مراعات شقّ اولی نبوده و او می‌تواند به همین شق اولویت داده و عمل خود را ادامه داده تمام کند و سپس به فحص بپردازد.

چرا؟ زیرا:

اولا: دو دلیلی که قبلا برای لزوم قصد وجه جزمی یعنی سیره مستمرّه و لزوم لعب به امر مولی ذکر شده در اینجا جاری نمی‌باشد.

ثانیا: عرف و شرع از چنین شیوه‌ای ممانعت ننموده است.

پس مراد از «و یمکن التفصیل بین کون الحادث ...» چیست؟

در حقیقت بیان قول و یا پاسخ سوّم به سؤال قبلی است و لذا شیخ می‌فرماید:

امکان دارد که ما در این مسئله قائل به تفصیل شده بگوییم:

۱- یادگیری برخی از احکام به خاطر عام البلوی بودنشان قبل از عمل بر مکلّف واجب است، مثل احکام شکوک نماز از قبیل شک در رکعات نماز.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۱

۲- یادگیری برخی از احکام نیز به خاطر نادر الوقوع بودنشان بر مکلّف واجب نیست چرا که مکلّف عادة و به طور معمول امکان حدوث آن را نمی‌دهد، مثل غرق شدن فردی در حین نماز مکلّف، و یا ورود عقرب و یا مار در مکان نماز او ...

حال:

۱- اگر آن امری که در اثناء نماز مکلّف رخ داده و سبب تردید او می‌شود که ادامه دهد و یا قطع کند از احکامی باشد که قبل از عمل واجب التعلیم است، مکلّف باید در همان‌جا عبادت را قطع کرده و با قصد وجه جزمی یک عمل کامل انجام دهد. چرا؟

زیرا کسی که حکم چنین امری را نگرفته، مقصّر است، و شرع مقدّس به مقصر سخت گرفته است.

۲- و چنانچه آن حادث از قسم دوم یعنی احکامی است که واجب التعلیم نیست، مکلّف می‌تواند با بناگذاری مذکور، عمل را ادامه داده به اتمام برساند، سپس تفحّص نماید:

اگر عملش صحیح و مطابق با واقع بود که فهو المطلوب و الّا اگر باطل بود باید آن را اعاده کند. چرا؟

زیرا مقصّر نیست و شریعت در حق غیر مقصّر تخفیف قائل شده است.

ذکر مطالبی که گذشت در یک گفتمان ساده با شیخ

جناب شیخ موضوع بحث در اینجا چیست؟

در شرایط عمل به اصول عملیه از جمله اصل احتیاط است.

شرایط عمل به اصل احتیاط چیست؟

هیچ شرطی ندارد، و کسی که عمل به احتیاط نماید عملش نیکو و پسندیده است.

پس انما الکلام در چیست؟

در تحقّق موضوع احتیاط است، بـدین معنا که احتیاط تو واقعا احتیاط باشـد و لذا اگر در این مورد ایرادی وارد شود در جایی است که نیازی به احتیاط شما نیست.

مراد از پاسخ اخیر چیست و چه امری از آن فهمیده می‌شود؟

برخی گفته‌اند که چرا احتیاط نیازمند به یک شرط است و آن فحص از دلیل است قبل از احتیاط. یعنی چه؟

یعنی: اگر مجتهدی ادلّه را بررسـی کند و چنانچه مقلّدی به رساله مرجعت رجوع نما اگر دستوری راجع به مسئله پیدا نکردی آنگاه عمل به احتیاط کن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۲

جناب شیخ نظر شما راجع به مطلب فوق چیست؟

به نظر من، فحص از آن جهت که فحص است، شرط عمل به احتیاط نیست.

پس مراد حضرات در قول مذکور چیست؟

مرادشان این است که، احتیاط تو، قبل از فحص، احتیاط نیست.

مگر احتیاط قبل از فحص با احتیاط بعد از فحص چه فرقی دارد؟

فی المثل شما نمی‌دانید که دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟

اگر بخواهیـد بـدون فحص از ادلّه احتیـاط کرده، اقـدام به خوانـدن دعا بکنی، آیا دعا را با قصـد وجه انجام می‌دهی یا بـدون قصـد وجه؟

اگر بگویید با قصد وجه انجام می‌دهم، به شما گفته می‌شود این تشریع است، وجوب را از کجا آوردی؟

اگر بگویید بدون قصد وجه انجام می‌دهم، گفته می‌شود لغو بوده و دیگر عبادت نیست.

امّا:

اگر ابتدا به دنبال ادلّه رفتی و پس از فحص دلیلی بر وجوب دعای مزبور پیدا نکردی، دیگر قصد وجه در حق شما معتبر نبوده ساقط می‌شود، و لذا می‌توانید عمل را به احتمال وجه بجای آوری، بدین صورت که دعا عند الهلال را بجا می‌آورم احتیاطا قربهً الی اللّه.

در این صورت یعنی بعد الفحص و الیأس عن الدلیل احتیاط است و می‌توانی اقدام به احتیاط بکنی.

جناب شیخ آیا شما نیز فحص را قبل از احتیاط معتبر می‌دانید و یا اینکه احتمال الوجه را از اوّل کافی می‌شمارید؟

من در اینجا قائل به یک تفصیل هستم که پس از تفصیل پاسخ این سؤال را خواهم داد و لذا می‌گویم:

اگر مکلّف می‌خواهد بدون اجتهاد و تقلید یعنی بدون فحص در ادلّه دینش به احتیاط عمل کند، دو صورت دارد:

۱- تارهً احتیاطش موقوف به تکرار است.

۲- و تارهً احتیاطش موقوف به تکرار نیست.

آنجا كه احتياطش موقوف به تكرار است مثل:

۱- اينكه نمى‌داند ظهر واجب است يا جمعه، اگر بخواهد احتياط كند راهش تكرار است يعنى هم بايد ظهر را بخواند، هم جمعه.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۳۳

۲- اينكه قبله بر او مشتبه شده و نمى‌داند كه كدام طرف قبله است، اگر بخواهد احتياط كند بايد چهار نماز به چهار طرف بخواند.

و آنجا كه احتياطش موقوف به تكرار نيست مثل:

۱- اينكه نمى‌داند دعاء عند الهلال واجب است يا نه؟ كه همان شك در تكليف است، و ما احتياط را در آن واجب ندانستيم، بلكه او مى‌تواند دعا را استحبابا و از روى احتياط بخواند.

۲- يا اينكه در اقلّ و اكثر ارتباطى نمى‌داند كه نماز نه جزئى واجب است يا ده‌جزئى، اگر بخواهد احتياط كند، تكرار لازم ندارد، يك عمل را اتيان مى‌كند و آن اكثر است.

حال:

آنجا كه عمل به احتياط موقوف به تكرار است و مكلّف مى‌خواهد روى احتياط عمل را تكرار كند بماند براى بعد، تا بررسى كنيم كه انسان در اينجا مى‌تواند بدون فحص به احتياط عمل كند و از روى احتياط عمل را تكرار كند يا نه؟

و امّا آنجايى كه مى‌خواهد به احتياط عمل كند و احتياطش نيازى به تكرار ندارد نظر ما اين است كه: خير در اينجا مكلّف نيازى به فحص ندارد و مى‌توان عمل را احتياطا انجام دهد.

چرا؟

زيرا به نظر ما عبادت قصد وجه نمى‌خواهد، بلكه همان احتمال الوجه هم كفايت مى‌كند.

فى المثل: وقتى نمى‌داند دعاء عند الهلال واجب است يا نه؟ مى‌تواند بدون اجتهاد و تقليد و به قصد احتمال الوجه قربةً الى اللّه دعاء را بخواند، احتياطش، احتياط است و عملش مشكور.

پس: اقوى اين است كه چنين احتياطى نيازى به فحص ندارد و عمل مكفى است.

جناب شيخ نظر مشهور در اين مسئله چيست؟

برخلاف نظر ماست، يعنى آنها معتقدند كه عبادت قصد الوجه مى‌خواهد و لذا مكلّف نمى‌تواند بدون فحص اقدام به عمل عبادى كند، لكن بعد الفحص مى‌تواند، چرا كه در اين صورت احتمال الوجه نايب مناب قصد الوجه شده و عمل مكلّف مى‌شود كامل.

جناب شيخ شما كه گفتيد احتياط قبل الفحص در جايى كه عمل نياز به تكرار ندارد جايز است نظر خودتان را فرموديد و مشهور هم كه گفتند احتياط قبل الفحص جايز نيست بلكه بعد الفحص و اليأس عن الدليل با احتمال الوجه جايز است نظر خودشان را گفتند، حال بفرماييد ببينيم اگر كسى شك نمود كه آيا عبادت قصد وجه مى‌خواهد يا نه؟ آيا احتمال الوجه در عمل عبادى كفايت مى‌كند يا نه؟ چه بايد بكند و قاعده چيست؟

آيا قاعده اين است كه در اينجا بگويد ان‌شاءالله كه عبادت قصد وجه نمى‌خواهد و فحص لازم

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۳۴

نيست و يا اينكه احتياط كرده بگويد، چرا در عبادت قصد وجه لازم است و برود دنبال فحص يعنى اجتهاد و تقليد؟

چنين كسى بايد اصالة الاحتياط را جارى كند.

جناب شيخ شما كه در باب اجزاء و شرايط برائتى هستيد، چطور در اينجا احتياطى شديد؟

بله، در اينجا مى‌گوييم اگر كسى شك بكند وظيفه‌اش عمل به احتياط است و لو در ساير جاها برائتى باشم. چرا؟

زيرا برخى از شرطها هست كه در مأمور به اخذ شده و لكن برخى از شرطها به حكم عقل بعد الامر توليد شده‌اند، حال:

آنجا که گفتم اگر در شرط شک کردیم باید برائت جاری کنیم منظورمان شرطهایی بود که در مأمور به اخذ شده‌اند. فی المثل:

۱- اگر شک کردی که قبله در نماز شرط است یا نه؟ برائت جاری کن.

۲- اگر شک کردی که ستر عورت در نماز شرط است یا نه؟ برائت جاری کن.

امّا در اینجا که می‌گوییم اگر شک کردی احتیاط کن منظورم آن شرطهای بعد الامر است که از ناحیه حکم عقل صادر شده است، فی المثل:

۱- اگر شک کردی که نیت و یا تشکیلات نیت شرط عمل عبادی است یا نه؟ باید احتیاط کنی.

چرا؟

زیرا اگر در انجام نیت احتیاط نکنی از اوّل تا به انتهای عمل نگران خواهی بود که آیا اطاعت مولی کردم یا نه؟ و لذا مادامی‌که انسان یقین به اطاعت حاصل نکند نباید احتیاط را از دست بدهد.

جناب شیخ حکم منصفانه در اینجا چیست؟

این است که بگوییم: احتیاط مستحب این است که: مکلّف ابتداء اقدام به احتیاط یعنی انجام عمل از روی احتیاط نکند، بلکه ابتدا به دنبال فحص یعنی اجتهاد و تقلید برود.

چرا جناب شیخ، منشأ این حرف شما چیست؟

زیرا فتوای مشهور میان علمای ما این است که: انسان قبل از اجتهاد و تقلید، احتیاط نکند علاوه بر این شهرت از علمای معقول یعنی متکلمین نقل اجماع شده است بر اینکه مکلّف با نیت کامل یعنی با قصد وجه انجام دهد و نه با احتمال وجه، چنانکه علمای منقول نیز از جمله سید رضی و سید مرتضی در علم فقه و اصول ادعای اجماع کرده‌اند بر اینکه مکلّف باید به دنبال اجتهاد و تقلید رفته و عمل را با قصد وجه انجام دهد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۵

بله، اگر من به مدّعای خود یقین نداشتم، بر اساس شهرت مزبور و این اجماع معقول و منقول حکم به اشتباه بودن احتیاط کرده می‌گفتم مکلّف باید به دنبال اجتهاد و تقلید برود و لکن یقین دارم که احتیاط در آنجایی که گفتم کافی است و دنبال اجتهاد و تقلید رفتن لازم نیست ولی خوب در رابطه با حضرات مماشات به خرج داده می‌گوییم، مستحب است که انسان برود دنبال اجتهاد و تقلید.

جناب شیخ نظرتان در رابطه آنجایی که احتیاط نیاز به تکرار عمل دارد مثل شک در متباینین که مکلّف نمی‌داند ظهر واجب است یا جمعه، چیست؟

ابتدا به ذهن می‌آید که نمازگزار باید احتیاط کرده و تا نماز بخواند هم ظهر را و هم جمعه را و عیبی هم ندارد، چنانکه اگر در قبله نیز شک کند می‌تواند چهار نماز به چهار طرف بخواند نیازی هم به اجتهاد و تقلید نیست، لکن انصاف این است که:

خیر، در اینجا من همچون فرض قبلی قطع به چنین مطلبی ندارم که عرفا بشود به چنین کسی مطیع گفت و احتیاط او را حسن دانست، بلکه نظرم در اینجا این است که باید آن طرف قضیه را تقویت کرده بگوییم:

خیر قبل از فحص و رجوع به اجتهاد و تقلید، احتیاط و تکرار عمل صحیح نمی‌باشد.

پس: مکلّف باید اوّل برود دنبال اجتهاد و تقلید، در صورتی که دستش از دلیل کوتاه شد آنگاه برود به دنبال احتیاط، این عیبی ندارد.

اگر در ابتدا گفتم که احتیاط خوب است لکن به شرط اینکه احتیاط تو احتیاط باشد.

به عبارت دیگر: احتیاط این است که: مکلّف اوّل باید فحص بکند، اگر بعد الفحص، از ادله مأیوس شد اقدام به احتیاط کند؟

جناب شيخ دليلتان بر مدّعاى اخيرتان چيست؟

۱- يكى اين است كه خودم در اينجا شك دارم كه آيا اگر بدون فحص، اقدام به احتياط كرده عبادتم را بدون قصد وجه انجام دهم، عملم مكفى است يا نه؟

به عبارت ديگر: در مطالب پيشين گفتم: اگر در شرايطى كه تحت الامر است شك بكنيم بايد برائت جارى كنيم، و لكن اگر در شرايطى كه تحت الامر است شك كنيم به نظر من بايد احتياط نموده منتهى: در فرض قبلى گفتم كه شك ندارم تا نيازمند به احتياط باشم و لكن در اين فرض خودم هم شك دارم.

و لذا وقتى كه در اينجا شك بكنم، مقتضاى احتياط اين است كه: احتياط نكنم و به عبارت ديگر احتياط اين است كه:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۳۶

۱- بايد به دنبال اجتهاد و تقليد رفت و نه به دنبال احتياط.

۲- اينكه سيره مستمرّه علما بر اين است كه در عبادات قصد تعيين و قصد تمييز شرط است و لذا ابتداء عمل را از روى احتياط تكرار نمى‌كنند، بلكه ابتدا به دنبال اجتهاد و تقليد مى‌روند.

۳- اينكه وقتى مكلّف قادر بر اجتهاد و تقليد است و لكن به دنبال اجتهاد و تقليد نمى‌رود و مرتبا اعمال عبادى را تكرار مى‌كند مورد مذمّت عرف قرار مى‌گيرد، چرا كه فكر مى‌كنند او به اين شكل عبادات را ملعبه قرار داده است.

بنابراين با اين سه وجه ادعا مى‌كنم كه قبل الفحص، تكرار عبادت از روى احتياط درست نيست.

جناب شيخ اگر كسى جازما بالنيّة وارد عمل شود و بگويد فلان عمل را بجا مى‌آورم قربة الى اللّه، به نحوى كه اگر از او بپرسيم كه آيا شما از تمام اجزاء و شرايط عمل مطلع هستى بگويد: بله، وظيفه‌ام را مى‌دانم و لكن در اثناء عمل در اثر عارق زدن يا خميازه كشيدن به تردّد بيفتد كه آيا عملم درست است يا نه؟ چه بايد بكند؟

در پاسخ شما مى‌گويم: اگر از اوّل چنين ترديدى داشت به نظر من وظيفه‌اش اجتهاد و تقليد است، و لذا يا بايد برود مجتهد بشود و يا اينكه برود رساله مرجعش را ببيند.

امّا اكنون كه پس از جزم، در اثناء نماز دچار شك و ترديد شده است مى‌گويم:

در اينجا دو قول و يا وجه است:

۱- يك وجه اينكه بله مى‌تواند عملش را تمام كند، چرا كه او از اوّل جازما بالنية وارد عمل شده است و ترديدى نداشته است و اين جازما بالنية بودن به عمل او روح داده است و عبادتش ذى روح است و لذا ترديد در اثناء عمل بى‌معناست و لذا مى‌تواند نمازش را ادامه داده تمام كند، بعد از آن فحص كرده ببيند عملش مطابق واقع بوده يا نه؟

اگر باطل بوده كه بايد اعاده كند و الّا هيچ.

۲- قول ديگر اين است كه: الجزم بالنية كما انّه معتبر ابتداء، معتبر استدامة يعنى:

جزم به نيت همان‌طور كه از اوّل معتبر است، يعنى اگر از اوّل مردّد باشى حق ورود به عبادت را ندارى، استدامة هم معتبر است.

پس: اگر در اثناء عمل ترديد نمودى بايد عمل را قطع كرده، حكم مسئله را ياد گرفته و آن را جازما بالنية بجا آورى.

جناب شيخ نظر خود شما در پاسخ به سؤال مذكور چيست؟

ما قائل به تفصيل هستيم، يعنى از چنين مكلّفى مى‌پرسم اين ترديد و نگرانى كه در اثناء

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۳۷

مسئله براى شما پيش آمده عام البلوى است و يا نادر الوقوع؟

اگر بگويد عام البلوى است مثل شكيّات نماز و سهويات آن، به او مى‌گويم تو مقصّر به حساب مى‌آيى، چرا كه نرفته‌اى و اين

مسأله عام البلوی را یاد بگیری.

پس: باید عملت را قطع کرده، بروی مسئله را یاد بگیری و سپس آن را انجام دهی.

اگر بگوید نادر الاتفاق است مثل غرق شدن بچه درحالی که او نماز می‌خواند، به او می گویم:

عمل تو درست است، بخوان و برو، چرا که مقصّر نیستی، چون مسئله از اموری نیست که به ذهن شما خطور کند که چنین حادثه‌ای در اثناء نماز شما رخ خواهد داد تا که شما ابتدا بروی عملیات غریق نجات را یاد بگیری و سپس بیایی نمازت را بخوانی تا چنانچه چنین اتفاقی افتاد اقدام به آن را بلد باشی.

خیر، عمل شما به لحاظ عرف اطاعت به حساب آمده و صحیح است.

حاصل آراء شیخ و نقطه نظرات حضرت امام خمینی

۱- شیخ رحمه اللّه در مورد عمل به اصل احتیاط فرمود:

ظاهرا در عمل نمودن به احتیاط، چیزی بیش از تحقّق موضوع آن شرط نیست.

در تحقّق موضوع نیز کافی است که آن حکم واقعی که شک در موردش به وجود آمده، با احتیاط کردن احراز شود، و لو دلیل اجتهادی نسبت به واقع، برخلاف احتیاط وجود داشته باشد، چرا که وجود خبر صحیح بر عدم وجوب چیزی، مانع از احتیاط کردن در آن نیست. چرا؟

زیرا ادلّه رجحان احتیاط عمومیت دارد، نهایت اینکه بگوییم آن احتیاط واجب نیست.

نکته: حضرت امام خمینی نسبت به شرط مزبور اظهارنظری نفرموده و علی الظّاهر مخالفتی با شرط لزوم تحقّق موضوع در عمل به اصل احتیاط ندارند.

۲- شیخ رحمه اللّه در رابطه با احتیاط فرمود: مقتضای احتیاط این است که:

اگر کسی جاهل به دو طریق اجتهاد و تقلید است، نباید به احتیاط اکتفا کند، چرا که مشهور میان فقهای امامیه این است که عبادت تارک دو طریق اجتهاد و تقلید صحیح نمی‌باشد گرچه اجمالا بداند که عبادتش مطابق با واقع است، و در این رابطه دو مؤید آورد.

۳- ایشان با لازم دانستن قصد وجه در عبادت، انجام دادن احتیاطی عبادات را، مشروط به فحص و جستجو از راه‌های شرعی‌ای دانست که اثبات‌کننده وجه فعل می‌باشند، به این معنا که:

احتیاط کردن در عباداتی که صحت آنها بر قصد کردن وجه فعل بستگی دارد مشروط بر این است که مجتهد، راه‌های شرعی اثبات‌کننده وجه فعل هستند را مورد فحص قرار دهد، و در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۸

صورت عدم دست‌یابی به دلیلی که آن را اثبات کند، مجاز به احتیاط کردن است، چرا که قصد وجه در این صورت ساقط است و الّا در غیر این صورت موضوع احتیاط محقّق نمی‌باشد، که امثله آن ذکر گردید.

نکته: حضرت امام خمینی با نظر جناب شیخ در مورد قصد وجه در عبادت مخالفند، چرا؟

زیرا: اولا: قصد وجه در فعل به معنای تعیین وجوب یا استحباب آن، لازم نیست چنانکه نظر خود شیخ نیز در ابتدا همین بود و لکن بعدا تغییر عقیده داد.

ثانیا: مسلّما که قصد وجه واجب باشد و با جهل به وجه الفعل نیز، قصد وجه ممکن باشد و فرقی نکند شکی که نسبت به وجوب و یا استحباب فعل وجود دارد، شک بدوی باشد و یا شک مقرون به علم اجمالی. و لکن جزم در نیت، چنانچه در عبادت شرط باشد، جز با علم تفصیلی ممکن نیست.

بنابراین: اشکال تنها در صورت شرط بودن جزم در نیت است، که نه دلیل عقلی برآن دلالت دارد و نه دلیل نقلی.

و امّا اینکه دلیل عقلی بر شرط بودن جزم درست نیست وجود ندارد به خاطر این است که:

۱- امر مقتضی انجام متعلّق خود است با تمام قیدها و حدّها، و جز با بجا آوردن متعلّق خودش اقتضای چیز دیگری را ندارد.

۲- و در واجب تعبّدی، قصد تقرّب و اخلاص معتبر است و دلیلی بر اعتبار اموری از قبیل قصد امر و یا جزم در نیت، وجود ندارد.

بنابراین: وقتی که مکلّف نماز را با تمام قیدهای شرعی آن از تکبیرهٔ الاحرام تا سلام، با احتمال مطلوب بودن آن برای مولی و تعلّق گرفتن امر به آن انجام داد، در نزد عقل و عقلاـ مطیع است و بین او و کسی که آن عبادت را با علم به وجوب بجا آورده، فرقی نمی‌باشد، چنانکه عند العقل و العقلاء بین برانگیخته شدن با بعث و فرمان معلوم، و برانگیخته شدن با احتمال بعث و فرمان، فرقی نمی‌باشد، حتی اگر تحصیل علم تفصیلی ممکن باشد.

بنابراین: معیار عقلی در صحیح بودن عبادت، موافقت عمل انجام شده با مأمور به است.

و امّا اینکه دلیل شرعی برای کسی که در مظانّ وجود دلیل‌های شرعی، تتبع و جستجو می کند آشکار است.[۸]

سپس حضرت امام خمینی، جزم در نیت را با نفی دلیل شرعی و عقلی برآن نفرموده است، و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۹

به آن دلیل شرعی که جناب شیخ به آن تمسّک می‌نمود یعنی اجماع فقها و متکلمین پاسخ داده، می‌فرماید: ادعای اجماعی که کاشف از دلیل معتبر تعبّدی در مثل این مسئله عقلی است و عند الفقهاء رایج است، از جمله چیزهایی است که خالی از گزافه نمی‌باشد.

۱- و امّا در رابطه با اتّفاق متکلّمین در مسئله می‌فرماید:

به فرض وجود آن، جز به جهت عقلی بودن مسئله نمی‌باشد، چنانکه بعید نیست که اتفاق فقها هم مبتنی بر عقلی بودن مسئله باشد.

۲- و در رابطه با ادّعای سید رضی رحمه اللّه به اینکه اصحاب ما بر باطل بودن نماز کسی احکام آن را نمی‌داند، اجماع دارند می‌فرماید:

بعید نیست که مبتنی بر واضحیت عقلی اعتبار قصد وجه، نزد ایشان باشد چنانکه از محقّق طوسی نقل شده که ادّعای اجماع یا اتفاق کرده بر این است که استحقاق ثواب در عبادت بر نیت وجه بستگی دارد،[۹] با اینکه روشن است که قضیه استحقاق ثواب، عقلی است و نه شرعی.[۱۰]

و امّا در رابطه با عباداتی که به صورت احتیاطی انجام می‌شود شیخ فرمود:

چنین عبادتی بر دو قسم است:

۱- یا احتیاط مستلزم تکرار عمل است، چنانکه با جهل به وجوب نماز ظهر و جمعه در عصر غیبت، یا جهل به جهت قبله، چند نماز می‌خواند.

۲- یا اینکه نیاز به تکرار عمل نمی‌باشد، چنانکه جاهل نسبت به وجوب سوره، آن را احتیاطا بجا می‌آورد. و لذا شیخ: عمل احتیاطی در صورت اول را بازیچه قرار دادن امر مولی دانست و گفت: کسی که برای احراز شروط یک نماز، تعداد بی‌شماری نماز اقامه کند که به ۱۰۰ نماز رسید، و حال آنکه متمکّن از اقامه نمازی است که تفصیلا بداند که شروط سه‌گانه را دارد، چنین نمازی در عرف و شرع بازیچه گرفتن امر مولی محسوب می‌شود.

در نتیجه: جناب شیخ، عمل به احتیاط، در عباداتی که مستلزم تکرار است را مشروط به عدم تمکّن از علم تفصیلی دانست و فرمود: بنا بر معتبر نبودن نیت وجه، جواز ترک دو طریقه اجتهاد و تقلید و عمل کردن به احتیاط با تکرار عبادت، به نظر قوی می‌رسد، و لکن انصاف این است که:

علم به کافی بودن این‌گونه از اطاعت احتمالی وجود ندارد، و احتمال معتبر بودن اطاعت تفصیلی در عبادت، قوی است. چرا؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۴۰

زیرا مکلّف هنگام اشتغال به چیزی که بر او واجب است، بداند همان کاری که می‌کند چیزی است که بر او واجب است، و لذا تکرار عبادت برای احراز واقع، در صورت تمکّن از تحصیل علم تفصیلی به واقع، از سیره متشرّعه بیگانه است ... و چنانچه تمکّن از علم تفصیلی نداشته باشد، تکرار عبادت از او پسندیده و مورد قدردانی است.

و امّا: حضرت امام خمینی برخلاف نظر جناب شیخ:

احتیاط را مانع از تحقّق عبادت نمی‌دانند، و لو مستلزم تکرار فعل عبادی باشد.

تقریر حضرت امام از شبهه مانعیّت تکرار چگونه است؟

می‌فرماید اشکال این است که:

تکرار عبادت در چیزی که تحصیل علم تفصیلی نسبت به آن ممکن است، به بازی گرفتن امر مولی می‌باشد؛ و با آن عبادت چگونه تحقّق پیدا می‌کند؟ آیا نمی‌بینی که اگر بنده‌ای بداند برای مولایش مطلوبی است که میان امور غیر مرتبط بسیاری مردد باشد، و با وجود امکان پرسیدن از مولی سؤال کردن را ترک نماید و اقدام به انجام اطراف علم اجمالی نماید، مثلا به احتمال اینکه مطلوب مولی منعقد کردن مجلس عقد نکاح است گروهی از علما را دعوت کند؛ و به احتمال این که بعضی از خویشاوندان او از دار دنیا رفته‌اند، حمل‌کنندگان میت را باخبر نماید؛ و گروهی از حمّالها، بنّاها و نجّارها را بیاورد و همچنین، اسب، گاو، گوسفند و پرندگان را حاضر نماید؛ بازی‌کننده با دستور مولی به حساب می‌آید و با این کیفیت عمل کردن، مسخره کردن مولی است؟! با اینکه امکان پرسش و رفع اشتباه وجود داشته است.

پاسخ امام خمینی به شبهه مذکور چیست؟

دو پاسخ به شبهه مذکور داده‌اند:

۱- مثال ذکر شده از مثالهای جزئی است، و استنتاج نتیجه کلّی از مثالهای جزئی جایز نیست.

پس: ادعای (عبث و بیهوده بودن مطلق تکرار است) با این مثال اثبات نمی‌شود بلکه باید دلیلی بر اینکه مطلق تکرار، و عبث و بازی است، اقامه شود، که چنین دلیلی وجود ندارد.

۲- اگر فرض شود که بنده مورد نظر، درصدد مسخره کردن و اهانت نمودن به مولایش بوده و انگیزه‌اش در جمع کردن میان محتمل‌ها، احتمال امر مولی نبوده، بلکه انگیزه‌های دیگری مثل بازی کردن، بیهودگی و مسخره کردن، بوده است، در این صورت از محل بحث خارج است و به جهت چنین انگیزه‌ای، بلا اشکال مستحق کیفر است، بلکه اگر معلوم تفصیلی را با چنین انگیزه‌ای بجا آورد، مستحق کیفر است.

لکن اگر فرض شود که بنده در صدد اطاعت مولی بوده و انگیزه‌اش در جمع کردن میان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۴۱

محتمل‌ها، همان علم اجمالی به مطلوب مولی بوده است، در این صورت اگر در تکرار فعل عبادی غرض عقلایی وجود داشته باشد، اشکالی در آن نیست و چنانچه فرض شود، غرض عقلانی در آن نیست و در کیفیت اطاعت، بازیگر بوده است در صورتی که بجا آوردن اصل مأمور به جهت اطاعت مولی باشد، ضرری به عبادت بودنش نمی‌زند و تکرار از قبیل ضمیمه‌های مباح است و هیچ عبادتی از این ضمیمه‌ها که عبارتند از ویژگی‌های بیرون از حریم عبادت، به خلوص در عبادت ضرر داشته باشد لازم می‌آید که همه عبادت‌ها صحیح نباشند. چرا که امکان ندارد عبادتی از آنها خالی باشد.

بنابراین:

ویژگیهایی که در عبادت داخل نیستند، وقتی که به مأمور به ضمیمه شوند، با اینکه انگیزه انجام اصل مأمور به همان انگیزه الهی است، و انگیزه بجا آوردن آن ویژگیها، غرض‌های دیگر عقلایی یا غیر عقلایی هستند موجب باطل شدن عبادت نمی‌شود، و حال آنکه تکرار از قبیل ضمیمه‌ها نیست، بلکه کارش راحت‌تر است چنانکه مخفی نیست.

آنچه گفته می‌شود، (که تکرار به بازی گرفتن امر مولی است).

۱- چنانچه مقصود این باشد که از امر مولی که اجمالاً معلوم است، برانگیخته نمی‌شود، بلکه انگیزه‌اش مسخره کردن مولی و بازی گرفتن دستور اوست، این مورد از موضوع بحث خارج است.

۲- و اگر مقصود این باشد که با اینکه از دستور مولی برانگیخته می‌شود اما با امکان اکتفا کردن به یکی از آن‌ها، تکرار، سفیهانه است، می گوییم:

سفیهانه بودن عمل، موجب بطلان عبادت نیست، بلکه اگر فرض شود انگیزه‌اش در انجام ویژگی و خصوصیت عبادت، بازی و شوخی و وارد کردن سرور در قلوب حاضرین باشد، موجب بطلان عبادت نمی‌شود.

فی المثل: اگر مکلّف نمازش را در نوک مناره‌ای بلند بجا آورد، درحالی‌که انگیزه‌اش در خصوصیت عبادت (نه در اصل آن) بازی باشد، عبادتش صحیح است.

نکته: از آنچه گفتیم به دست آمد که اگر تکرار به جهت احتیاط انجام شود، از چیزهایی است که اشکالی ندارد.[۱۱]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۴۲

و أمّا البراءة:

فإن کان الشکّ الموجب للرجوع إلیها من جهة الشّبهة فی الموضوع، فقد تقدّم أنّها غیر مشروطة بالفحص عن الدّلیل المزیل لها،[۱۲] و إن کان من جهة الشبهة فی الحکم الشرعی، فالتحقیق: أنّه لیس لها إلّا شرط واحد، و هو الفحص عن الأدلّة الشرعیة.

و الکلام: یقع تارة فی أصل الفحص، و أخری فی مقداره.

ترجمه[۱۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱۰ ؛ ص ۴۲

آنچه در عمل به برائت معتبر است:

۱- پس اگر این شکّی که موجب رجوع (مکلّف) به برائت است، از جهت شبهه در موضوع است، به تحقیق گذشت که چنین شکّی مشروط به فحص از دلیلی که زایل‌کننده آن شبهه باشد نیست (یعنی برای اجرای اصل برائت در شبهه موضوعیه، شما نیازی به فحص قبل از اجرا جهت رفع شبهه نداری).

۲- و اگر شک مزبور از ناحیه شک در شبهه حکمیه شرعیه باشد (که فی المثل شما ندانی که دعا عند الهلال واجب است یا نه؟)، تحقیق آن است که:

چنین شکّی تنها یک شرط دارد و آن فحص و جستجوی مجتهد است از ادلّه شرعیه (قبل از اجراء برائت).

سپس می‌فرماید: بحث یک بار در اصل (وجوب) فحص است و بار دیگر در مقدار و میزان این فحص.

تشریح المسائل

حاصل مطلب در «فإن کان الشکّ الموجب للرجوع إلیها ...» چیست؟

این است که:

۱- اگر شک از جهت شبهه در موضوع باشد، تمسّک به اصل برائت مشروط به فحص از دلیل شرعی نیست.

فی المثل: نمی‌دانیم که آیا این اناء خلّ است یا خمر و یا آن مایع خارجی حلال است یا حرام؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۴۳

در این‌گونه موارد، اجراء اصالهٔ البراءهٔ مشروط به هیچ شرطی نبوده و نیاز به تفحّص و تحقیق از ادلّه‌ای که رافع شبهه هستند ندارد، یعنی نه اجتهاد لازم دارد و نه تقلید.

بلکه از همان اوّل کار که برای من مکلّف شبهه‌ای پیش می‌آید، مجاز هستم که از اصل برائت استفاده کنم.

۲- امّا اگر شک از جهت شبهه در حکم باشد، تنها یک شرط دارد که عبارتست از تفحّص و جستجو در یافتن دلیل‌های شرعی برای شناختن حکم واقعه مشکوک الحکم.

فی المثل:

شک داریم که آیا اقامه برای نماز واجب است یا مستحب؟ آیا نگاه کردن به نامحرم حلال است یا حرام؟ آیا دعا عند الهلال واجب است یا نه؟

حال: اگر پس از فحص و تحقیق دلیلی قاطع و یا اماره ظنّیه معتبره‌ای بر یک طرف به دست آوردیم، برطبق آن عمل می‌کنیم و الّا اگر پس از فحص از دست‌یابی به دلیل مأیوس شدیم، نوبت به اجرای اصل برائت می‌رسد.

نکته: در این‌گونه موارد جهت استفاده از اصل برائت و اجرای آن شرائطی مطرح شده است که جناب شیخ بعدا به پاره‌ای از آن شرایط اشاره خواهند کرد.

امّا آنچه از این شرائط مورد تأیید شیخ است، فحص از ادلّه احکام شرعیه است بدین معنا که هرجا به شبهه‌ای از شبهات حکمیه برخورد نمودیم، ابتدا وظیفه داریم که به دنبال فحص از ادله در منابع فقهی رفته و ابواب مختلف فقه را بررسی کنیم.

امّا پس از فحص، اگر دستمال از دلیلی قاطع و یا اماره ظنیه معتبری بر یک طرف خالی ماند اقدام به اجرای اصل برائت می‌کنیم.

آیا رعایت شرط مزبور اختصاص به اجرای اصل برائت دارد؟

خیر، چنانکه بعدا به این مطلب اشاره خواهد شد، و لکن در اینجا به‌طور خلاصه پاسخ می‌دهیم که در تمام اصول علمیه عامه و خاصّه و همچنین اصول لفظیه رعایت این شرط لازم است، و لذا نمی‌توان به محض برخورد با یک عام یا مطلق از کتاب و یا سنت و یا به مجرد برخورد به یک شبهه از این اصول لفظی و عملی استفاده نمود.

مراد شیخ از «و الکلام: یقع تارهٔ فی أصل الفحص، و اخری فی مقداره» چیست؟

این است که: در رابطه با تفحص در دو مقام بحث و گفتگو می‌شود:

۱- اصل وجوب فحص؛ ۲- مقدار و اندازه فحص.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۴۴

وجوب أصل الفحص[۱۴] أمّا وجوب أصل الفحص، و حاصله: عدم معذوریّهٔ الجاهل المقصّر فی التعلّم، فیدلّ علیه وجوه:

الاوّل: الإجماع القطعی علی عدم جواز العمل بأصل البراءهٔ قبل استفراغ الوسع فی الأدلّهٔ.

الثانی: الأدلّهٔ الدالّهٔ علی وجوب تحصیل العلم، مثل آیتی: النفر للتفقّه و سؤال أهل الذکر،[۱۵] و الأخبار الدالّهٔ علی وجوب تحصیل العلم[۱۶] و تحصیل التفقّه،[۱۷] و الذمّ علی ترک السؤال[۱۸].

الثالث: ما دلّ علی مؤاخذهٔ الجهّال بفعل المعاصی المجهولهٔ، المستلزم لوجوب تحصیل العلم؛ لحکم العقل بوجوب التحرّز عن مضرّهٔ العقاب:

مثل قوله صلّی اللّه علیه و آله فی من غسّل مجدورا أصابته جنابة فکزّ فمات:

«قتلوه، قتلهم الله، أ لا سألوا، أ لا یمّموه».[۱۹]

و قوله علیه السّلام لمن أطال الجلوس فی بیت الخلاء لاستماع الغناء: «ما کان أسوأ حالک لو متّ علی هذه الحالة»، ثمّ أمره بالتوبة و غسلها.[۲۰]

و ما ورد فی تفسیر قوله تعالی: فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ[۲۱]، من أنّه: «یقال للعبد یوم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۴۵

القیامة: هل علمت؟ فإن قال: نعم، قیل: فهلّا عملت؟ و إن قال: لا، قیل له، هلّا تعلّمت حتی تعمل؟».[۲۲]

و ما رواه القمّی فی تفسیر قوله تعالی: الَّذِینَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلائِکَةُ ظالِمِی أَنْفُسِهِمْ: «نزلت فی من اعتزل عن أمیر المؤمنین علیه السّلام و لم یقاتل معه»، «قالوا فیم کنتم قالوا کنّا مستضعفین فی الأرض» أی لم نعلم من الحقّ، فقال الله تعالی: «أ لَمْ تَکُنْ أَرْضُ اللَّهِ واسِعَةً فَتُهاجِرُوا فِیها»[۲۳]، أی دین اللّه و کتابه واسعا متّسعا، فتنظروا فیه، فترشدوا و تهتدوا به سبیل الحقّ».[۲۴]

الرابع: أنّ العقل لا یعذر الجاهل القادر علی الاستعلام فی المقام، الذی نظیره فی العرفیات ما إذا ورد من یدّعی الرسالة من المولی، و أتی بطومار یدّعی أنّ الناظر فیه یطّلع علی صدق دعواه أو کذبها، فتأمّل.

و النقل الدالّ علی البراءة فی الشبهة الحکمیة معارض بما تقدّم من الأخبار الدالّة علی وجوب الاحتیاط حتّی یسأل عن الواقعة، کما فی صحیحة عبد الرحمن المتقدّمة، و ما دلّ علی وجوب التوقّف بناء علی الجمع بینها و بین أدلّة البراءة بحملها علی صورة التمکّن من إزالة الشبهة.

الخامس: حصول العلم الإجمالی لکلّ أحد قبل الأخذ فی استعلام المسائل بوجود واجبات و محرّمات کثیرة فی الشریعة، و معه لا یصحّ التمسّک بأصل البراءة؛ لما تقدّم من أنّ مجراه الشکّ فی أصل التکلیف، لا فی المکلّف به مع العلم بالتکلیف.

فإن قلت: هذا یقتضی عدم جواز الرجوع إلی البراءة فی أوّل الأمر و لو بعد الفحص؛

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۴۶

لأنّ الفحص لا یوجب جریان البراءة مع العلم الإجمالی.[۲۵]

قلت: المعلوم إجمالا وجود التکالیف الواقعیة فی الوقائع التی یقدر علی الوصول إلی مدارکها، و إذا تفحّص و عجز عن الوصول إلی مدارک الواقعة خرجت تلک الواقعة عن الوقائع التی علم إجمالا بوجود التکالیف فیها، فیرجع فیها إلی البراءة.

و لکن هذا لا یخلو عن نظر؛ لأنّ العلم الإجمالی إنّما هو بین جمیع الوقائع من غیر مدخلیة لتمکّن المکلّف من الوصول إلی مدارک التکلیف و عجزه عن ذلک، فدعوی اختصاص أطراف العلم الإجمالی بالوقائع المتمکّن من الوصول إلی مدارکها مجازفة.

مع أنّ هذا الدلیل إنّما یوجب الفحص قبل استعلام جملة من التکالیف یحتمل انحصار المعلوم إجمالا فیها، فتأمّل و راجع ما ذکرنا فی ردّ استدلال الأخباریین علی وجوب الاحتیاط فی الشبهة التحریمیة بالعلم الإجمالی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۴۷

ترجمه

ادلّه وجوب فحص

اشاره

و امّا وجوب اصل فحص (در ادلّه و منابع)، و حاصل آنکه عبارتست از:

معذور نبودن مکلّف جاهل مقصّر در یادگیری (احکام خدای تعالی)، پس (اینک بیان) ادلّه‌ای که دلالت دارند بر وجوب این فحص:

اجماع محصّل قطعی

دلیل اوّل: اقامه اجماع قطعی است بر اینکه عمل (مکلّف) به اصل برائت قبل از بذل و بکارگیری طاقت و توان (خودش) در ادلّه جایز نیست.

ادلّه‌ای که دلالت بر وجوب تحصیل علم دارند

دلیل دوّم: وجود ادلّه (بسیاری است) که دلالت بر وجوب تحصیل علم (بر مکلّف) دارند مثل:
دو آیه شریفه نفر و آیه سؤال از اهل ذکر و دانایی، و اخبار فراوانی که بر وجوب تحصیل علم و وجوب تحصیل تفقّه، و مذمّت از ترک سؤال، دلالت می‌کنند.

ادلّه‌ای که دلالت بر مؤاخذه جهّال دارند

دلیل سوم: (ادلّه‌ای است که) دلالت دارند بر مؤاخذه جهّالی که مرتکب (یک سری) معاصی شده‌اند، که برای آنها مجهول (و ناشناخته) بوده است، و این (مؤاخذه) مستلزم وجوب تحصیل علم (بر مکلّف جاهل) است، به دلیل حکم عقل به وجوب پرهیز از ضررهایی عقاب، مثل:
۱- این سخن پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله در حق کسی که مبتلا به آبله بوده و دچار جنابت شد (و طبق دستور افراد بی‌اطلاع) غسل کرد و سپس مبتلا به کزاز یعنی سرمازدگی شد، و حضرت فرمودند:
این‌ها او را کشتند، خدای بکشدشان، چرا نپرسیدند تا از حقیقت آگاه شوند؟ چرا او را امر به تیمّم نکردند؟
۲- و مثل این سخن امام علیه السّلام در رابطه با کسی که نشستن برای رفع حاجتش را در بیت الخلاء جهت شنیدن غنائی که از دیوار همسایه می‌رسید طولانی نمود، و حضرت فرمودند:
چقدر وضع و حال تو رقّت‌بار بود اگر در همین حالت (یعنی معصیت الهی) می‌مردی، و سپس فرمان توبه و غسل توبه برای او صادر فرمودند.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۴۸
۳- روایتی که در تفسیر آیه شریفه فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ، وارد شده است، به اینکه:
روز قیامت به بنده‌ای (که جهت محاکمه آورده شده است) گفته می‌شود:
آیا حکم خدا را در دنیا می‌دانستی: اگر بگوید: آری، گفته می‌شود پس چرا عمل نکردی؟ و اگر بگوید: خیر، به او خطاب می‌شود که چرا نیاموختی تا عمل کنی؟ (و در هر دو صورت مستحق کیفر الهی است).
روایتی است که مرحوم قمی در تفسیر این سخن خدای تعالی که می‌فرماید:
الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظالِمِي أَنْفُسِهِمْ نقل می‌کند که این آیه شریفه راجع به گروهی است که از امام علی علیه السّلام کناره گرفتند و در کنار او با معاویه نجنگیدند.
و در روز قیامت به آنها گفته می‌شود:

در دنیا چه حالی داشتید؟ می‌گویند: جزء مستضعفین فکری در زمین بودیم. یعنی نمی‌دانستیم که حقّ با کیست. به آنها خطاب می‌شود: آیا دین خدا و کتاب الهی روشن و گسترده نبود؟ چرا بود، اگر بدان توجّه می‌کردید، شما را راهنمایی و هدایت کرد، راه حق را به شما نشان می‌داد.

دلیل عقل

دلیل چهارم: اینکه عقل، فرد جاهلی را که قادر است بر استعلام احکام خدا در این مقام (یعنی احکام الهی) معذور نمی‌داند، مقامی که مشابه آن در عرفیات آنجایی است که اگر کسی وارد شود که ادّعای رسالت از جانب مولی می‌کند و نامه‌ای آورده، ادّعا می‌کند که بیننده این نامه از صدق ادّعای او و یا دروغ بودن آن مطّلع می‌شود. پس: تأمل کن.

و امّا آن روایاتی که دلالت بر جریان اصل برائت در شبهه حکمیه دارند (یعنی حدیث رفع) معارضه دارند با اخباری که (قبلا) گذشت و دلالت می‌کرد بر وجوب احتیاط، در سؤال و پرسش از آنچه واقع است (و شما نمی‌دانید)، چنانکه در صحیحه عبد الرحمن که قبلاـ گذشت (و آمده بود که اذا ... حتّی تعلموا) و (معارضه دارد با) ادلّه‌ای که دلالت می‌نمود بر وجوب توقف (از قبیل: الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة) و نتیجه تعارض این ادله برائت با ادلّه احتیاط و توقف)، جمع میان ادله احتیاط و توقف و جمع (این دو) با ادلّه برائت است به:

۱- حمل ادلّه احتیاط و توقّف بر صورت تمکّن (که مکلّف قادر بر تحصیل علم است) و مرتفع کردن شبهه.

۲- و حمل ادلّه برائت بر کسی که از تحصیل علم ناتوان است (یعنی فحص می‌کند و لکن دستش از تحصیل علم به احکام کوتاه می‌شود).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۴۹

علم اجمالی

اشاره

دلیل پنجم: حصول و وجود علم اجمالی کبیر برای هر مسلمانی است، پیش از شروع در استعلام مسائل، به وجود واجبات و محرّمات فراوانی در شریعت، که با وجود این علم اجمالی کبیر، تمسّک به اصل برائت صحیح نمی‌باشد. چرا؟

زیرا گذشت که مجرای اصل برائت، شک در اصل تکلیف است (و نه) شک در مکلّف به، و حال آنکه علم به اصل تکلیف وجود دارد.

اشکال: اگر (شما به عنوان مستشکل) بگویی:

این علم اجمالی کبیر، جایز نبودن رجوع به اصل برائت در اوّل امر را اقتضاء می‌کند و لو بعد الفحص باشد، چرا که این فحص در صورت این علم اجمالی، موجب جریان برائت نمی‌شود (بلکه موجب احتیاط می‌شود).

پاسخ: می‌گویم: آنچه اجمالاـ قبل الفحص معلوم است، وجود تکالیف واقعی در وقایعی است که (مکلّف) قادر بر دست‌یابی به مدارک آنهاست (که این همان محدودیت است) و اگر (مکلّف) تفحّص کند، از دست‌یابی به مدارک آن واقعه ناتوان شود، آن واقعه از وقایعی که اجمالا علم به وجود آن تکالیف در آن محدوده وجود دارد، خارج می‌شود (یعنی از اطراف علم اجمالی خارج و داخل در شک بدوی می‌گردد)، و لذا در این‌گونه تکالیف رجوع می‌شود به برائت امّا:

اشكال شيخ بر پاسخ مزبور:

اولاـ اين پاسخ خالى از اشكال نيست، چرا كه علم اجمالى (انسان مسلمان) در ميان تمامى وقايع و احكام (اسلامى) است، بدون اينكه در تمكّن و توانايى مكلّف در وصول به مدارك آن وقايع و ناتوانى او از دست‌يابى به آن مدارك، مدخليت و خصوصيتى داشته باشد.

ثانيا: ادعاى اختصاص اطراف علم اجمالى به وقايع و تكاليفى كه (مكلّف) قادر بر دست‌يابى به مدارك آنهاست، حرف گزافى است (كه نه آيه‌اى برآن دلالت دارد و نه روايتى).

نظر شيخ در رابطه با اصل اين دليل

مى‌فرمايد: از آن گذشته، اين دليل (يعنى علم اجمالى كبير) كه موجب فحص است (مربوط است به صدر اسلام و) قبل از استعلام (و بررسى و تحقيق) از تكاليف كه انحصار (تكاليف) معلوم بالاجمال در آن احتمال داده مى‌شود (و ما زاد برآن مى‌شود شك بدوى).

و لذا: تأمل كرده و مراجعه كنيد به آنچه در ردّ استدلال اخباريين بر وجوب احتياط در شبهه تحريميّه ذكر نموديم.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۵۰

تشريح المسائل

حاصل مطلب در «أمّا وجوب أصل الفحص، و حاصله ...» چيست؟

بحث در مقام اوّل يعنى اصل فحص است و لذا مى‌فرمايد:

شخص جاهل مقصّر در اين رابطه معذور نخواهد بود، چرا كه به نظر ما فحص از دليل، در شبهات تكيه لازم است، و دلايلى بر وجوب اين تفحّص دلالت مى كند:

دليل اوّل: اجماع محصّل قطعى است، يعنى علماى اسلام اعم از حضرات شيعه و سنّى بر وجوب فحص قبل از اقدام به جريان برائت اتفاق نظر دارند، و چنين اجماع و اتفاقى بالاجماع حجّت است.

دليل دوّم: وجود آيات و روايات فراوانى است كه بر وجوب تفحص و رفتن به اجتهاد و تقليد دلالت دارند، و از ترك سؤال و تحقيق مذمّت مى كنند.

از جمله:

۱- آيه نفر كه مى‌فرمايد: ما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ.

۲- آيه سؤال كه مى‌فرمايد: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ.*

۳- روايت شريفه: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم و مسلمة».[۲۶]

۴- و روايت شريفه: «انّما يهلك النّاس لأنّهم لا يسألون».[۲۷]

۵- و يا روايت شريفه: «تفقّهوا فى الدّين فانّ من لم يتفقّه، فهو اعرابىّ و ...».[۲۸]

كيفيت استدلال به ادلّه مزبور در اثبات وجوب تفحص از ادلّه قبل از اجراى برائت را بنويسيد؟

۱- اگر با وجود قدرت و توانايى بر تحصيل علم به احكام، مراجعه به اصل برائت عند الشبهة و قبل الفحص جايز بود، لازمه‌اش اين

بود که شارع مقدّس تحصیل علم را در حق مکلّف متمکّن، واجب نکند:

۲- اللازم باطل، یعنی شارع مقدّس تحصیل علم را در صورت مزبور واجب کرده است.

پس: الملزوم مثله، یعنی: فحص و طلب علم واجب است.

آیا مراد از تحصیل علم، خصوص علم به معنای یقین و اعتقاد جازم است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۵۱

خیر، امارات معتبره هم مورد نظر است، یعنی با تمکّن از مراجعه به خبر واحد ثقه و دیگر طرق معتبره شرعیه نیز ما نمی‌توانیم در صورت برخورد با شبهه اقدام به اجرای برائت کنیم، و لذا تا زمانی که راه به سوی واقع و لو ظنّی وجود داشته باشد جا را برای اصول عملیه وجود ندارد.

سپس اشاره به یک اشکال کرده که مستشکل می گوید:

علم اجمالی به واجبات و محرّمات بسیار، مقتضی عدم جواز رجوع به اصل برائت از آغاز ورود به عمل است، حتی اگر پس از فحص هم باشد. چرا؟

زیرا با وجود علم اجمالی، فحص موجب جریان اصل برائت نمی‌شود.

نکته: حضرت امام خمینی:

۱- در پاسخ به دلیل اوّل شیخ یعنی اجماع محصّل قطعی می‌فرماید:

ادّعای اجماع قطعی بر وجوب تفحّص تمام نمی‌باشد، چرا که احتمال قوی وجود دارد که مستند اجماع‌کنندگان، همان دلیل عقلی باشد و نه دلیل شرعی.[۲۹]

بنابراین:

اجماع دلیل مستقلّی که کاشف از دلیل معتبری باشد، نیست تا در موارد مشکوک به آن تمسّک شود و تفاوتی نمی کند که شبهه ابتدایی و یا مقرون به علم اجمالی باشد.[۳۰]

۲- و در نقد دلیل دوم شیخ که آیات و روایات از مستندات آن دلیل است می‌فرماید: بعید نیست ادّعا شود که دلالت آیات و روایات مذکور بر لزوم تفقّه و تحصیل فهم عمیق نسبت به دین و فراگیری آن، دلالت ارشادی به حکم عقل باشد، و نه دلیل تأسیسی تعبّدی، مضافا بر اینکه، هرگاه امر و دستور به عنوان‌های الی و آینه‌گونه (مثل تفقّه و تعلّم) تعلّق گیرد ظهور در مقدّمیت برای حفظ عنوان‌هایی دارد که جنبه استقلالی و ذاتی دارند.

پس: وقتی که گفته می‌شود: «تفقّهوا فی الدین» و یا «طلب العلم فریضهٔ» این دستورها، در وجوب مقدّمی برای حفظ کردن دین و احکام خدای تعالی و عمل به آن ظهور دارند.

ایشان در ادامه می‌فرماید:

در خود این ادلّه، شاهدهایی بر آنچه که ما گفته‌ایم وجود دارد، مثل آیه نفر که دلالت دارد بر اینکه: هدف نهایی وجوب تفقه در دین، احتذار شنوندگان است؛ و روشن است که خود ترساندن از عذاب قیامت و احتذار، مطلوب نیست، بلکه مطلوب، عمل کردن به احکام الهی است.

از طرف دیگر روایتی که در ذیل آیه فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ در دلیل سوم، وارد شده است،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۵۲

صراحت دارد در این فراگیری تنها برای عمل کردن است و خودش غایت و هدف نهایی برای فراگیرنده نیست.[۳۱]

دلیل سوم: وجود ادلّه‌ای است که دلالت دارند بر مؤاخذه و عقاب کسانی که از روی جهالت مرتکب معاصی می‌شوند.

۱- مثل اين سخن امام؛ در رابطه با شخصى كه آبله زده بود و مبتلا به جنابت شده و از كسانى كه با احكام آشنايى نداشتند از وظيفه او پرسيدند و آنان گفتند بايد كه غسل جنابت كند، او غسل كرده و دچار سرمازدگى شد و مرد، ماجرا را براى امام عليه السّلام نقل كردند، حضرت فرمود:

اين‌ها او را كشتند، خداى بكشدشان، چرا نپرسيدند تا از حقيقت آگاه شوند؟ چرا او را امر به تيمّم نكردند؟

نكته: دو فراز از آخر حديث در مقام مذمّت از كسى است كه نمى‌داند و نمى‌پرسد و اقدام به عمل مى‌كند.

۲- و مثل اين سخن امام عليه السّلام: در رابطه با شخصى كه جهالت به حكم شرعى داشت جهت قضاء حاجت به بيت الخلاء رفته بود، و در آنجا به صداى غنايى كه از خانه همسايه مى‌رسيد گوش مى‌داد، غافل از اينكه چنين استماعى حرام است، و لذا امام به او فرمودند: چقدر حال و وضع تو بد بود اگر در اين حالت مى‌مردى، سپس فرمان توبه و غسل توبه به او دادند.

۳- روايتى است از ائمّه معصومين عليهم السّلام در تفسير آيه شريفه: فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ، مبنى بر اينكه: به بنده‌اى كه براى محاكمه آورده شده گفته مى‌شود: آيا حكم خدا را در دنيا مى‌دانستى؟

اگر بگويد: بله، به او گفته مى‌شود: پس چرا عمل نكردى؟ اگر بگويد: خير، به او خطاب مى‌شود كه چرا نياموختى تا عمل كنى؟

۴- روايتى است كه مرحوم قمى در تفسيرش، در ذيل آيه شريفه: الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظالِمِي أَنْفُسِهِمْ، نقل مى‌كند كه مى‌گويد: اين آيه راجع به گروه خوارج است كه از حضرت على عليه السّلام كناره گرفته و در برابر معاويه نجنگيدند و دلالت دارد بر اينكه در فرداى قيامت به اين‌ها گفته مى‌شود: فيم كنتم؟

يعنى: در (دنيا) در چه حالى بوديد؟ قالوا كنّا مستضعفين فى الارض، يعنى مستضعف فكرى بوديم و لذا نتوانستيم حق و باطل را تشخيص دهيم.

به آنها خطاب مى‌شود: أَ لَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ واسِعَةً فَتُهاجِرُوا فِيها؟ يعنى: آيا دين خدا و كتاب

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۵۳

الهى روشن و گسترده نبود؟، چرا آيات الهى و معيارهاى شناخت بود و لكن شما بدان توجّه نكرديد، اگر مراجعه مى‌كرديد هدايت مى‌شديد.

كيفيت استدلال به اين اخبار در اثبات وجوب تفحّص از ادلّه عند الشبهة را بنويسيد؟

۱- جاهل به احكام اللّه اگر جهت رفع جهلش اقدام نكند، مستحقّ كيفر و عذاب است.

۲- عقاب بر واقعى كه مجهول است مستلزم عدم جواز رجوع به اصل عند الشّك است.

پس: كسى كه جاهل به احكام اللّه است عند الشبهة بر او واجب است كه به اجتهاد و يا تقليد رجوع كند.

مقدمهٔ بفرماييد، جهل به حكم شرعى ناشى از چيست؟

۱- گاهى ناشى از تقصير جاهل است، يعنى منشا جهل، عدم تعلّم و فراگيرى حكم شرعى مى‌باشد.

۲- گاهى عدم دست‌يابى و بى‌خبر ماندن از احكام شرعى است، يعنى: مكلّف در اينجا در تعلّم و تحصيل حكم شرعى سعى و تلاش مى‌كند، و حتى در مظانى كه احتمال دارد حكم شرعى وجود داشته باشد، تتبع و تحقيق مى‌كند، و لكن حكمى نمى‌يابد و نسبت به حكم واقعى آن واقعه، بى‌خبر مى‌ماند و لذا ممكن است حكمى كه بدان عمل مى‌كند با حكم واقعى واقعه مخالف باشد.

بنابراين در اين صورت: مخالفت با حكم واقعى از اراده مكلّف ناشى نشده و در مخالفت خودش معذور است.

امّا: اينكه اگر بدون تحقيق و تفحص به مخالفت با حكم واقعى دچار شود، آيا معذور است يا نه؟ بستگى به وجوب يا عدم وجوب فحص و تحقيق دلالت مى‌كند، تمام باشد، معذور نمى‌باشد.

با توجه به مقدمه فوق مراد از «انّ العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام فى المقام ...» چيست؟

میان چهارمین دلیل که یک دلیل عقلی است بر وجوب تفحص و لذا می‌فرماید:

عقـل هر عـاقلی مسـتقلا حکم می کنـد به اینکه مکلّف جـاهلی که قـادر بر اسـتعلام احکـام الهی است، اگر به فحص در منـابع معتبر احکام شـرعیه نپردازد بلکه در محتمل الحرمـهٔ و الوجوب، به اجرای برائت بپردازد، معـذور نخواهـد بود، و لذا اگر مرتکب معصـیت مولی شود، عقابش حتمی است.

آیا این حکم عقلی مبتنی بر علم اجمالی در دلیل پنجم است؟

خیر، با فرض نبود علم اجمالی کبیر هم این حکم وجود داشته و مبتنی بر خود عقل است.

مراد از «الّذی نظیره فی العرفیات ...» چیست؟

این است که: بر مبنای حکم مذکور، همه عقلاء عالم بالاتفاق معتقدند که اگر کسی مدّعی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۵۴

نبوت بود، و لو ما یقین اجمالی هم به صدق او نداشته باشیم و لکن باید احتمال صدق او را بدهیم و در نتیجه احتمال بدهیم که اگر به دستور او عمل نکنیم در قیامت عقاب بشویم و لذا:

به حکم اینکه دفع ضـرر محتمـل واجب، عقلاـ بایـد در ادلّه و معجزات مورد ادعای او دقت کنیم تا حقانیت و یا عـدم حقّانیت او را مدلّل قبول کنیم.

پس: عقل انسان متمکّن در جهل مانده را چه در اصول دین، چه در فروع دین و چه در عرفیات، معذور نمی‌داند.

حاصل مطلب در «و النّقل الدّالّ علی البراءهٔ فی الشبههٔ الحکمیهٔ ...» چیست؟

دفع و یا پاسخ یک اشکال است، مبنی بر اینکه:

بله، درست است که عقل از باب وجوب دفع عقاب محتمل حکم به عـدم معـذوریت می کنـد، و لکن شارع مقدّس خود برای ما در برخی از امور مجوّز صادر نموده است و ما را از احتمال عـذاب در امان داشـته است، مثل: «رفع ما لا یعلمون»، و یا «کلّ شـیء حلال ...» یا «کلّ شیء مطلق ...».

پس با وجود مؤمّن شرعی، نیازی به تبعیت از عقل نیست، و لذا با این مؤمّن دیگر نوبت به حکم عقل مستقل نمی‌رسد.

و لذا جناب شیخ می‌فرماید:

اخبار مذکور که دلالت بر اجرای برائت دارند، در تعارض با اخبار فراوانی هستند که به قول مطلق:

۱- ما را به احتیاط می‌خوانند، مثل: «خذ بالحائطهٔ لدینک، أخوک دینک فاحتط لدینک».

۲- و یا دستور به توقّف می‌دهند، مثل: «قف عند الشبههٔ» و یا «الوقوف عند الشّبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» و ...

پس مراد از «بناء علی الجمع بینها و بین ادلهٔ البراءهٔ بحملها علی صورهٔ التّمکّن ...» چیست؟

وجه‌الجمعی است که جناب شیخ به مقتضای قانون (الجمع مهما امکن) در میان این دو دسته از اخبار قرار داده و آن این است که:

اخبار احتیاط را مربوط به قبل از فحص دانسته و اخبار برائت را به پس از فحص از ادلّه و یأس از آن، در نتیجه:

هیچ‌گونه مانعی بر سر راه حکم عقلی مزبور نیست و لذا حکم به عدم معذوریت جاهل متمکّن، منجّز و قطعی است.

به عبارت دیگر جمع عرفی میان روایات احتیاط و ادلّه برائت مقتضی این است که:

حکم روایات احتیاط بر صورت تمکّن و توانایی ازاله و از بین رفتن شبهه حمل شود؛

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۵۵

یعنی احتیاط در جائی واجب است که امکان ازاله شبهه وجود دارد؛ و تفحّص راهی برای ازاله شبهه است.

نکته: حضرت امام خمینی نیز، جاهل به تکلیف را در صورت ترک تفحّص معذور نمی‌دانند، چنانکه در این‌باره فرموده‌اند:

مناط و ملاک قبح عقاب بدون بیان، از نظر عقل، اگرچه بیانی است که به مکلّف رسیده باشد، ولی معیار رساندن بیان، رساندنش به گوش تک‌تک مکلفین و دیگر قوای ادراکی آنان نمی‌باشد، بلکه آنچه در این مسئله معتبر است، رساندن متعارف است؛ که البته به حسب تفاوت مولاها و بندگان و احکام، مختلف می‌شود.

پس: مولایی که برای تمام بندگانش قانون وضع می‌کند، احکام را به وسیله پیامبران و فرستادگانش و کتابهایی که نازل کرده است و احادیثی که از انبیاء روایت شده و به واسطه کتابهایی که این احادیث در آن نوشته شده، می‌رساند، نه اینکه سخنان خود را به صورت نامه برای تک‌تک آنان به گوششان برساند.

بنابراین بیان کردن مولای قانون‌گذار، همان وضع کردن قانون و رساندن آن به پیامبران است.

۲- و ابلاغ پیامبران این است که: آن را به صورت متعارف در میان بندگان پخش نمایند، به این طریق که آن قوانین را به تعدادی از علما آموزش دهند و کتابت کرده در میان مردم پخش کنند.

پس اگر بیانی از ناحیه مولی نرسد و یا اینکه به پیامبر او برسد و لکن او تبلیغ نکند و یا به غیر شیوه متعارف تبلیغ کند، کیفر کردن به خاطر مخالفت مکلّف با حکم شرع، کیفر بدون بیان می‌باشد.

امّا: با وجود رساندن خداوند متعال و تبلیغ متعارف پیامبر و ائمه اطهار علیهم السّلام و حفظ و نگهداری این احکام در رساله‌ها، اگر مکلّف وظیفه‌اش را که همان تفحّص و تحقیق است، رها کند و به مخالفت با حکم شرع دچار شود، کیفر و عقاب او عقاب بدون بیان نخواهد بود و عند العقلاء معذور نمی‌باشد.

بنابراین: عقل حکم می‌کند که در هنگام پیدایش شبهه، تفحّص واجب است و برائت عقلی در این صورت جاری نمی‌شود.[۳۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۵۶

و امّا دلیل پنجم و یا علم اجمالی این است که:

۱- هر مسلمانی پیش از استعلام مسائل شرعیه و رجوع به منابع احکام جهت دست‌یابی به واجبات و محرّمات، علم اجمالی دارد به اینکه واجبات و محرّمات فراوانی در شریعت وجود دارد.

۲- با وجود این علم اجمالی، حق ندارد که ابتدا به ساکن و قبل از تفحّص در این احکام به اصل برائت تمسّک جوید.

زیرا محلّ و مجرای اصل برائت، موارد شک در اصل تکلیف است و نه موارد شک در مکلّف به، چرا که شک در مکلّف به جای احتیاط است.

پس: مکلّف عند الشبهة الحکمیّة، قبل الفحص و الیأس، نمی‌تواند به اجرای برائت بپردازد.

چه اشکالی به دلیل مزبور وارد شده است؟

اینکه: علم اجمالی به واجبات و محرّمات بسیار، مقتضی عدم جواز رجوع به اصل برائت از ابتدای کار است، حتی اگر پس از فحص باشد، چرا؟

زیرا با وجود علم اجمالی، تفحّص و جستجو موجب جریان اصل برائت نمی‌شود.

قلت: جناب شیخ در مقام پاسخ از اشکال مذکور می‌فرماید:

آنچه معلوم اجمالی است این است که: تکالیف واقعی در واقعه‌هایی وجود دارد که مکلّف قدرت رسیدن به آنها را دارد.

حال: وقتی که مکلّف تفحّص کرد و از رسیدن به مدارک و مستندان واقعه ناتوان شد این واقعه از آن وقایعی که به وجود تکلیف در آنها علم اجمالی داشته است، خارج می‌شود؛ پس در این واقعه به اصل برائت رجوع می‌کند.

غرض از «و لکن هذا لا یخلو عن نظر ...» چیست؟

این است که: شیخ پس از دفاع در مقابل شبهه مذکور و پاسخ به آن، دو اشکال و ایراد به این استدلال وارد می‌کند که عبارتند از:

۱- علم اجمالی دایره‌اش وسیع است و شامل تمام وقایع و افعال اختیاریه ما می‌شود و تمکّن و عدم تمکّن مکلّف در رسیدن به مدارک و دلایل تکلیف، دخالتی در علم اجمالی ندارد.

بنابراین: اطراف علم اجمالی، به وقایعی که مکلّف توانایی رسیدن به مدارک آن را دارد، اختصاص ندارد و ادّعای اختصاص به آن وقایع، گزافه‌ای بیش نیست.

۲- علاوه بر این اشکال که به پاسخ مزبور وارد است، خود دلیل نیز مورد ایراد است و آن عبارتست از اینکه:

این دلیل، تفحّص و جستجو کردن را تنها پیش از استعلام تعدادی از تکالیف که احتمال داده

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۵۷

می‌شود، معلوم اجمالی منحصر در آن تعداد باشد را واجب می‌کند، و با استعلام آن تعداد، دیگر تفحّص واجب نیست.

نکته: حضرت امام خمینی:

استدلال مذکور را جهت اثبات وجوب تفحّص از تکالیف را نپذیرفته و آن را ضعیف توصیف کرده است و آن را از محلّ بحث خارج دانسته‌اند؛ چرا؟

زیرا بحث تنها در شرایط جریان اصل برائت است، نه در مکلّف به، و لذا استدلال به علم اجمالی، خروج از موضوع بحث است.

۲- همچنین مناقشه جناب شیخ بر اینکه استدلال مذکور از جهتی اعم و از جهتی اخصّ از مدّعاست را متذکّر شده و تعرّض‌هایی که نسبت به مناقشه جناب شیخ شده است را نیز پاسخ داده‌اند، و لکن خودشان متعرّض آن نشده‌اند و دفاعی هم از مناقشه نکرده‌اند.[۳۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۵۸

و کیف کان: فالأولی ما ذکر فی الوجه الرابع، من أنّ العقل لا یعذر الجاهل القادر علی الفحص، کما لا یعذر الجاهل بالمکلّف به العالم به إجمالا. و مناط عدم المعذوریة فی المقامین هو: عدم قبح مؤاخذة الجاهل فیهما، فاحتمال الضّرر بارتکاب الشبهة غیر مندفع بما یأمن معه من ترتّب الضّرر.

أ لا ـ تری: أنّهم حکموا باستقلال العقل بوجوب النظر فی معجزة مدّعی النبوّة و عدم معذوریّته فی ترکه، مستندین فی ذلک إلی وجوب دفع الضرر المحتمل، لا إلی أنّه شکّ فی المکلّف به.

هذا کلّه، مع أنّ فی الوجه الأوّل و هو الإجماع القطعی کفایة.

ثمّ إنّ فی حکم أصل البراءة کلّ أصل عملی خالف الاحتیاط

بقی الکلام فی حکم الأخذ بالبراءة مع ترک الفحص:

و الکلام فیه: إمّا فی استحقاقه العقاب، و إمّا فی صحّة العمل الذی اخذ فیه بالبراءة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۵۹

ترجمه

حاصل مطلب

درهرصورت، عقل، جاهلی را که قادر بر فحص است (اگر در شبهه‌ای که در اصل تکلیف است بدون فحص دست به اجرای برائت بزند) معذور نمی‌داند، چنانکه کسی را که جاهل به مکلّف به است و بالاجمال بدان علم دارد و لو بعد الفحص، معذور نمی‌داند (فی المثل اجمالا می‌داند که یک نمازی واجب است و لکن تعیینا نمی‌داند که ظهر است یا جمعه؟).

سرّ تشبیه مزبور

این است که: ملاک معذور نبودن (جاهل) در این دو وجه، همان قبیح نبودن مؤاخذه جاهل در این دو وجه یا مقام است.

پس: احتمال ضرر اخروی به سبب ارتکاب به شبهه (در حقّ این‌گونه جاهل‌ها)، دفع نمی‌شود، به واسطه یک راهی که این آدم به واسطه آن در امنیّت از ترتّب ضرر باشد، (یعنی آدمی که فحص نمی‌کند مؤمّن ندارد، چنانکه مکلّفی که علم اجمالی دارد، مؤمّنی جز احتیاط ندارد و در ما نحن فیه نیز مؤمّنی جز فحص ندارد).

می‌بینید که عقلای عالم حکم کرده‌اند:

۱- به استقلال عقل (آدمی) در (حکم) به وجوب دقّت و تفحّص در معجزه کسی که ادّعای نبوت کرده.

۲- معذور نبودن او در ترک این فحص و دقّت نظر.

درحالی‌که استناد می‌کنند در حکم به وجوب دفع ضرر محتمل، و نه به شکّ در مکلّف به (و علم اجمالی):

این دلیل چهارم، و تمام (مطالبی که در رابطه با آن مطرح شد، و در صورتی که مورد اشکال هم واقع شود)، وجه و دلیل اوّل که همان اجماع محصّل قطعی است بر وجوب فحص کفایت می‌کند.

باقی می‌ماند بحث در حکم (کسی که) اخذ به برائت کرده و فحص را ترک نموده است و سخن در حق چنین کسی: یا در استحقاق عقاب اوست، و یا در صحت عمل اوست، عملی که با تمسّک با برائت آن را شروع و انجام داده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۶۰

أمّا العقاب:

فالمشهور: أنّه على مخالفة الواقع لو اتّفقت، فإذا شرب العصير العنبيّ من غير فحص عن حكمه، فإن لم يتّفق كونه حراما واقعا فلا عقاب، و لو اتّفقت حرمته كان العقاب على شرب العصير، لا على ترك التعلّم.

أمّا الأوّل؛ فلعدم المقتضى للمؤاخذة، عدا ما يتخيّل: من ظهور أدلّة وجوب الفحص و طلب تحصيل العلم فى الوجوب النفسى.

و هو مدفوع: بأنّ المستفاد من أدلّته بعد التأمّل إنّما هو وجوب الفحص لئلّا يقع فى مخالفة الواقع، كما لا يخفى.

أو ما يتخيّل: من قبح التجرّى، بناء على أنّ الإقدام على ما لا يؤمن كونه مضرّة كالإقدام على ما يعلم كونه كذلك، كما صرّح به جماعة منهم الشيخ فى العدّة[۳۴] و أبو المكارم فى الغنية[۳۵].

لكنّا قد أسلفنا الكلام فيه صغرى و كبرى.

و أمّا الثانى؛ فلوجود المقتضى، و هو الخطاب الواقعى الدالّ على وجوب الشىء أو تحريمه، و لا مانع منه عدا ما يتخيّل: من جهل المكلّف به، و هو غير قابل للمنع عقلا و لا شرعا.

أمّا العقل، فلا يقبح مؤاخذة الجاهل التارك للواجب، اذا علم أنّ بناء الشارع على تبليغ الاحكام على النحو المعتاد المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعى، و كان قادرا على إزالة الجهل عن نفسه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۶۱

أمّا النقل، فقد تقدّم عدم دلالته على ذلك؛ فإنّ الظاهر منها و لو بعد ملاحظة ما تقدّم من أدلّة الاحتياط الاختصاص بالعاجز.

مضافا إلى ما تقدّم فى بعض الأخبار المتقدّمة فى الوجه الثالث المؤيّدة بغيرها، مثل رواية تيمّم عمّار المتضمّنة لتوبيخ النبيّ صلّى اللّه عليه و آله إيّاه بقوله: «أ فلا صنعت كذا».[۳۶]

و قد يستدلّ أيضا: بالإجماع على مؤاخذة الكفّار على الفروع مع أنّهم جاهلون بها.

و فيه: أنّ معقد الإجماع تساوى الكفّار و المسلمين فى التكليف بالفروع كالاصول و مؤاخذتهم عليها بالشروط المقرّرة للتكليف، و هذا لا ينفى دعوى اشتراط العلم بالتكليف فى حقّ المسلم و الكافر.

ترجمه

عقاب جاهل مقصّر به دلیل مخالفتش با واقع

اشاره

مشهور این است که: عقاب چنین فردی (یعنی جاهل مقصّر) به خاطر مخالفتش با واقع است (البته در صورتی که چنین مخالفتی) اتّفاق افتد، پس اگر عصیر عنبی را بدون فحص و تحقیق از حکمش بنوسد:

۱- در صورتی که این عصیر اتفاقا فی الواقع حرام نباشد، عقابی برای او نیست.

۲- و چنانچه عصیر مزبور حرام باشد، عقاب (این فرد) به خاطر شرب این عصیر (و مخالفتش با واقع است) و نه به خاطر ترک تعلّم، امّا (علت حکم مسئله، عدم وجود مقتضی برای عقاب و مؤاخذه است، جز آنچه (توسط برخی به عنوان مقتضی) خیال می‌شود از جمله:

۱- ظهور ادلّه وجوب فحص و طلب تحصیل علم در وجوب است.

این تخیّل دفع می‌شود به اینکه آنچه پس از تأمل و اندیشه از ادلّه وجوب فحص و تحصیل علم استفاده می‌شود این است که، وجوب فحص و تحصیل علم به خاطر این است که در مخالفت با واقع قرار نگیرد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۶۲

۲- یا آنچه (به عنوان) قبح تجرّی خیال شده است، بنا بر اینکه اقدام بر چیزی که از ضررش در امان نیست (یعنی ضرر محتمل) مثل اقدام بر چیزی است که قطعیّ الضّرر است، چنانکه جماعتی از علماء، از جمله شیخ طوسی در عدّه و ابو المکارم در غنیه به این مطلب تصریح کرده‌اند، لکن ما بحث در مشکل صغروی و کبروی این مدّعی را قبلا به اتمام رسانیدیم (و گفتیم که ضرر محتمل دنیوی دفعش واجب نیست، لکن بقیّه ضررها دفعش واجب است لکن واجب ارشادی که مخالفتش تجرّی است و قبح تجرّی هم فاعلی است و نه فعلی).

[وجه اول] استدلال بر عقاب جاهل مقصر در صورت مخالفت با واقع

و امّا (علّت حکم) دوّمی (که برائت جاری کرد و مرتکب حرام یعنی ترک واجب شده است):

۱- وجود مقتضی عقاب است که همان خطاب واقعی (اجتنب عن الحرام و یا صلّ و یا اقرأ الدعاء عند رؤیهٔ الهلال ...) است که دلالت بر وجوب این تکلیف دارد.

۲- نبودن مانع از عقاب مگر جهل مکلّف به این خطاب (که توسط برخی به عنوان مانع) خیال می‌شود و حال اینکه امّا اینکه عقلا مانع نیست (به نظر ما) این نداشتن نه عقلا مانع عقاب است و نه شرعا.

به خاطر این است که مؤاخذه جاهل (مقصّر که) تارک واقعی است، تقبیح نمی‌شود، چرا که می‌دانند که بنای شارع مقدّس در رساندن احکام شرعیه به نحو متعارف و معمول (بر بندگان) است که لازمه‌اش به دلیل برخی از دواعی و جهات (مثل: تنبلی و یا ندانستن معنای مطلب و ...) مخفی ماندن برخی از احکام است، درحالی‌که در برطرف کردن جهل و نادانی از خودش تواناست.

اما اینکه نقلا (این جهل) مانع از عقاب نیست:

به خاطر عدم دلالت «رفع ما لا یعلمون ...» و ... است بر این‌گونه از جهل‌ها پس ظاهرا ادلّه برائت، و لو پس از مورد نظر قرار دادن مطالبی در رابطه با (ادلّه توقف و) ادلّه احتیاط، اختصاص به جاهل قاصر دارد و نه مقصّر.

وجه دوّم بر اینکه جاهل مقصّر مستحقّ عقاب است

علاوه بر آنچه که در رابطه با بعضی اخبار در وجه سوّم گذشت (که در قیامت از او سؤال می‌شود چرا عمل نکردی، می گوید نمی‌دانستم، می گویند چرا نرفتی بیاموزی تا عمل کنی ...) که (این اخبار) به روایت دیگری مثل روایت تیمّم عمار تأیید می‌شود که خود متضمّن توبیخ پیامبر است بر او با این سخنش که «أ فلا صنعت كذا».

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۶۳

وجه سوّم بر عقاب جاهل مقصّر

اشاره

گاهی نیز استدلال می‌شود به اجماع علماء بر عقاب و مؤاخذه کفار به خاطر ترک این فروع، در صورتی که آنها جاهل به این فروع‌اند (منتهی جاهل مقصّر).

مناقشه جناب شیخ در دلیل فوق

شیخ می‌فرماید:

در این دلیل سوّم اشکال است به اینکه اجماع بر این است که کفّار و مسلمین در تکلیف به فروع باهم مساوی‌اند، کما اینکه در اصول (اعتقادی) باهم مساوی‌اند، چنانکه در مؤاخذه بر فروع و اصول (نیز) به سبب شرایط مقرّر شده، مساوی‌اند.

و این مسئول بودن، شرط بودن علم به تکلیف را در حقّ مسلمان و کافر نفی نمی کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۶۴

و قد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك[۳۷] تبعا لشيخه المحقّق الأردبيلى[۳۸]؛ حيث جعلا عقاب الجاهل على ترك التعلّم؛ لقبح تكليف الغافل و فهم منه بعض المدقّقين[۳۹] أنّه قول بالعقاب على ترك المقدّمة دون ذى المقدّمة.

و يمكن توجيه كلامه: بإرادة استحقاق عقاب ذى المقدّمة حين ترك المقدّمة؛ فإنّ من شرب العصير العنبىّ غير ملتفت حين الشرب إلى احتمال كونه حراما، قبح توجّه النهى إليه فى هذا الزمان؛ لغفلته، و إنّما يعاقب على النهى الموجّه إليه قبل ذلك، حين التفت إلى أنّ فى الشريعة تكاليف لا يمكن امتثالها إلّا بعد معرفتها، فإذا ترك المعرفة عوقب عليه من حيث إفضائه إلى مخالفة تلك التكاليف ففى زمان الارتكاب لا تكليف؛ لانقطاع التكليف حين ترك المقدّمة و هى المعرفة.

و نظيره: من ترك قطع المسافة فى آخر أزمنة الإمكان؛ حيث إنّه يستحقّ أن يعاقب عليه؛ لإفضائه إلى ترك أفعال الحجّ فى أيّامها، و لا يتوقّف استحقاق عقابه على حضور أيّام الحجّ و أفعاله.

و حينئذ: فإن أراد المشهور توجّه النهى إلى الغافل حين غفلته، فلا ريب فى قبحه.

و إن أرادوا استحقاق العقاب على المخالفة و إن لم يتوجّه إليه نهى وقت المخالفة:

فإن أرادوا أنّ الاستحقاق على المخالفة وقت المخالفة، لا قبلها؛ لعدم تحقّق معصية ففيه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۶۵

أنّه لا وجه لترقّب حضور زمان المخالفة؛ لصيرورة الفعل مستحيل الوقوع لأجل ترك المقدّمة. مضافا إلى شهادة العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذة من رمى سهما لا يصيب زيدا و لا يقتله إلّا بعد مدّة مديدة، بمجرد الرمى.

و إن أرادوا استحقاق العقاب فى زمان ترك المعرفة على ما يحصل بعد من المخالفة، فهو حسن لا محيص عنه.

ترجمه

رأى صاحب مدارك بر عقاب فرد جاهل به خاطر ترك تعلّم

۱- صاحب مدارك رحمه اللّه به پيروى از استاد محقّقش مرحوم اردبيلى، در آنچه كه ما گفتيم (كه عقاب مقصّر به خاطر مخالفت با واقع است) با ما مخالفت كرده است، آنجا كه جاهل را به خاطر ترك تعلّم معاقب قرار داده‌اند، چرا كه (معتقدند) تكليف غافل جاهل به واقعيات قبيح است.

۲- و برخى از اهل دقت از سخن ايشان چنين فهميده‌اند كه مراد ايشان اين است كه؛ عقاب به خاطر ترك مقدّمه (يعنى تعلّم) است، نه به خاطر ذى المقدّمه (كه خود عمل مثلا نماز)، است.

توجيه كلام صاحب مدارك

۳- به اينكه مرادشان (اين است كه اين آدم جاهل) استحقاق عقاب ذى المقدّمه را دارد (لكن) از هنگام ترك مقدّمه (يعنى تحصيل علم):

پس: كسى كه (در چند سال بعد مثلا) عصير عنبى را مى‌نوشد، درحالى‌كه به هنگام شرب متوجّه نيست كه شرب اين عصير حرام است، متوجّه كردن نهى به جانب او در اين زمان به دليل غافل بودنش قبيح است، و لذا به خاطر آن نهى‌اى كه از قبل متوجّه او بوده است عقاب مى‌شود (يعنى از وقتى كه مكلّف شد و ملتفت گرديد كه در شريعت، احكام و تكليفى وجود دارد) كه امتثالشان ممكن نيست، مگر پس از شناخت و (دست‌يابى) به آنها.

پس اگر (در شروع تكليف) معرفت (به احكام را) ترك نمايد، به خاطر آن عقاب مى‌شود، چرا كه اين ياد نگرفتن او را به مخالفت با آن تكاليف مى‌كشاند.

بنابراين:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۶۶

در زمان ارتكاب (به شرب خمر) به دليل منقطع شدن تكليف از او به هنگام ترك مقدّمه كه همان معرفت به احكام است، تكليفى ندارد.

و نظير اين مسئله، كسى است كه قطع مسافت (براى انجام حج) را در آخرين زمان ممكن ترك مى‌كند (و با آخرين غافله هم حركت نمى‌كند) و بدين جهت است كه او مستحق است كه به خاطر آن عقاب شود، چرا كه اين ترك او را به ترك افعال حجّ در ايام خودش مى‌كشاند، و لذا استحقاق عقاب او متوقّف بر حضورش در ايام حج و انجام افعال آن نمى‌باشد.

مراد مشهور در قول به عقاب جاهل مقصّر به خاطر مخالفت با واقع

بنابراين:

۱- اگر مراد مشهور توجّه نهى به اين آدم غافل در زمان غفلت اوست، پس در اينكه خطاب به (چنين كسى) قبيح است، شكّى وجود ندارد.

۲- و اگر مرادشان استحقاق عقاب است به خاطر مخالفت، بدون اینکه در هنگام مخالفت با واقع (و ارتکاب به شرب) نهی متوجّه او بشود (که باید تاریخ عقابش را نیز مشخص کنند).

و اگر مرادشان این است که: استحقاق عقاب به خاطر مخالفت است در حین مخالفت و نه قلبش به دلیل عدم تحقق معصیت (در زمان جلوتر)، پس در آن اشکال است چرا که:

دلیلی بر انتظار (فرارسیدن) زمان مخالفت وجود ندارد، چرا که فعل و عمل به سبب ترک مقدّمه (یعنی تحصیل علم) برای او مستحیل الوقوع شده است.

علاوه بر اینکه تمام عقلاء عالم شهادت می‌دهند به پسندیده بودن عقاب و مؤاخذه کسی که تیری را رها می‌کند (از همان زمان پرتاب تیر)، و حال آنکه این تیر به مجرّد پرتاب (به طرف مقابل) اصابت نمی‌کند و او را نمی‌کشد مگر پس از صرف مدّت زمانی.

۳- و اگر مرادشان استحقاق عقاب (این جاهل مقصّر است) از زمان ترک معرفت و یادگیری، به خاطر مخالفت با واقعی که (در سالهای بعد) انجام می‌دهد، حرفی و نظری نیکوست و گریزی هم از آن نیست (پس احتمال سوم صاحب مدارک و ... با احتمال سوم این حضرات مشهور باهم موافق است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۶۷

تشریح المسائل

حاصل مطلب در «و کیف کان: فالاولی ما ذکر فی الوجه الرابع ...» چیست؟

این است که: درهرصورت چه دلیل پنجم مفید فایده باشد یا نه، آنچه اولی و بهتر است، مطالبی است که ما در دلیل چهارم گفتیم مبنی بر اینکه:

عقل مستقل، در موارد شک در اصل تکلیف که مورد بحث ماست، مکلفی را که جاهل به حکم الهی است درحالی‌که قادر بر فحص از دلیل است، چنانچه بدون فحص به برائت تمسّک کرده عملی را انجام دهد که مخالف با واقع است، معذور نمی‌داند و او را مستحقّ عقاب می‌داند، همان‌طور که در موارد علم اجمالی و شکّ در مکلّف به مکلّف را معذور نمی‌داند و او نمی‌تواند عذر بیاورد که من علم تفصیلی ندارم و لذا آزادم، خیر وظیفه‌اش این است که احتیاط کند، چه قبل از فحص و چه بعد از فحص.

سر این تشبیه چیست؟

این است که ملاک عدم معذوریت در هر دو مقام یکسان است و آن همان احتمال عقاب است که عقلا و نقلا دفع آن واجب است و جاهل مقصّر در این باب معذور نمی‌باشد تا زمانی که یک طریق مؤمّن برای خود پیدا کند و آن طریق عبارتست از: تحصیل علم و یا ظنّ معتبر و یا احتیاط نمودن.

حاصل مطلب در «أ لا تری ...» چیست؟

بیان یک شاهد بر مطلب مذکور است مبنی بر اینکه:

فقهاء حکم کرده‌اند به اینکه عقل همه عقلاء استقلال دارد به اینکه اگر کسی ادّعای نبوت نمود، هر مکلّفی موظف است که با دقت نظر در مورد ادّعای او تحقیق کرده ببیند، ادّعای راست و درست تا او را متابعت کند و یا دروغگوست تا از او اجتناب کند و الا بدون تحقیق معذور نخواهد بود.

و لذا:

در مقام استدلال در بحث‌های اعتقادی به این قانون عقلی تمسّک کرده می‌گویند:

۱- در عدم الفحص عقلا احتمال ضرر عقاب می‌دهیم.

۲- دفع عقاب و ضرر محتمل واجب است.

۳- حکم مزبور شامل ما نحن فیه نیز می‌شود.

پس: در موارد شک در اصل تکلیف باید فحص نمود و ابتداء اقدام به برائت ننمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۶۸

پس مراد از «هذا کلّه، مع انّ فی الوجه الاوّل، و هو الاجماع القطعی الکفایهٔ» چیست؟

این است که: به فرض هم که کسی اشکال کرده بگوید منشأ این حکم عقلی در دلیل چهارم همان علم اجمالی بوده و به همان ایراد است مبتلاست چرا که قبل از فحص و پس از فحص را مساوی گرفته و اجازه جریان برائت را به مکلّف نمی‌دهد، می گوییم: همان دلیل اوّل که اجماع قطعی فقها و علمای اسلام است برای اثبات وجوب فحص از ادلّه عند الشبهه در اصل تکلیف و ... کافی است و نیازی به سایر وجوه نمی‌باشد.

غرض از «ثمّ انّ فی حکم اصل البراءهٔ کلّ اصل عملی خالف الاحتیاط» چیست؟

این است که: تمام اصول عملیّه‌ای که به نحوی مخالف با احتیاط بوده و نتیجه آنها یکی نیست، چه از اصول عامه باشند مثل اصالهٔ التخییر و اصالهٔ الاستصحاب، و چه از اصول خاصّه باشند، مثل: اصالهٔ الحلیّهٔ و اصالهٔ الطهارهٔ و ... محکوم به همین حکم و مشروط به همین شرطاند که قبل از فحص جایی برای تمسّک به آنها نیست.

بله، پس از فحص کردن و مأیوس شدن از دلیل می‌توان به این دلیل تمسّک کرد.

حاصل مطلب در «بقی الکلام ...» چیست؟

این است که: پس از اثبات وجوب فحص در شبهات بدویه و موارد شک در اصل تکلیف قبل از تمسّک به اصل برائت، باقی می‌ماند یک مطلب و آن این است که:

اگر کسی با این واجب مخالفت کرده و قبل از فحص و یأس از دلیل، اقدام به اجرای اصل برائت کرده و متحمل الحرمهٔ را مرتکب شود و یا محتمل الوجوب را ترک نماید حکمش چیست؟

جناب شیخ پاسخ می‌دهد که دو مقام از بحث در پاسخ به این سؤال وجود دارد:

۱- یکی راجع به حکم تکلیفی چنین مکلّفی که آیا مستحق عقاب هست یا نه؟

۲- یکی هم راجع به حکم وضعی او و اینکه آیا عبادات و معاملات او صحیح است یا نه؟

نکته:

هر دو مقام از بحث تحت عنوان احکام جاهل مقصر مورد بررسی قرار می گیرد که در متون بعدی خواهد آمد.

در رابطه با عقاب جاهل مقصر چه نظریاتی وجود دارد؟

۱- نظریه مشهور.

۲- نظریه مرحوم صاحب مدارک و استادش مرحوم محقق اردبیلی.

نظر مشهور در این رابطه چیست؟

این است که: جاهل مقصر به خاطر مخالفتش با واقع عقاب می‌شود و نه به خاطر ترک تعلّم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۶۹

یعنی: اگر به حسب فرض شما نسبت به شرب تتن احتمال حرمت می‌دادید و لکن بدون تحقیق برائت جاری کرده و آن را مرتکب شدید، بستگی به مطابقت و یا عدم مطابقت عمل شما نسبت به واقع دارد:

اگر خوش‌شانس باشید و این عمل شما مصادف با حرام واقعی نشود، بلکه فی الواقع شرب تتن حرام نبوده باشد، معاقب نخواهید بود.

لکن اگر مصادف با حرام واقعی شد یعنی این عمل فی الواقع حرام باشد، عقاب شما قطعی و حتمی است، منتهی به خاطر همین ارتکاب به حرام و نه بر ترک تعلّم حکم.

و هکذا نسبت به واجب واقعی یعنی:

اگر شما احتمال بدهید که دعاء عند الهلال واجب باشد لکن بدون فحص از دلیل، برائت جاری کرده و ترک دعا کنید دو صورت دارد:

۱- اگر دعاء عند الهلال فی الواقع واجب باشد و شما آن را ترک کرده‌ای قطعا مؤاخذه خواهید شد و عقابتان به خاطر همین مخالفت با واقع حتمی است.

۲- و چنانچه دعاء مزبور فی الواقع واجب نباشد، معاقب نخواهید بود.

پس: مدّعای مشهور دارای دو بخش است:

الف: بخش سلبی که جریان برائت منجر به مخالفت با واقع نمی‌شود.

ب: بخش ایجابی که جریان برائت مستلزم مخالفت با واقع است.

غرض از «فلعدم المقتضی للمؤاخذة» چیست؟

دلیل بر بخش اوّل این مدّعی یعنی جهت سلبی آن است یعنی اگر بپرسید چرا در صورتی که جریان برائت منجر به مخالفت با واقع نشود مکلّف معاقب نیست؟

می‌فرماید: به خاطر اینکه اصلا مقتضی برای مؤاخذه و عقاب در اینجا وجود ندارد.

چرا؟ زیرا مقتضی عقاب معصیت مولی است در اثر ارتکاب حرام واقعی و یا ترک واجب واقعی، که در این صورت هیچ‌یک از این دو صورت نپذیرفته است. و مجوزی برای عقاب وجود ندارد.

پس مراد از «عدا ما یتخیل: من ظهور ادلّة به وجوب الفحص و طلب تحصیل العلم فی الوجوب النفی» چیست؟

اشاره به رأی و نظر کسانی است که دو مقتضی برای مؤاخذه در این صورت آورده‌اند:

مقتضی اوّلشان چیست؟

می گویند آیات و روایات فراوانی وجود دارد که دلالت بر وجوب نفسی تحصیل علم بر مکلّف دارند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۷۰

و لذا مکلّف به خاطر خود ترک تعلّم که ترک یک واجب استقلالی است عقاب می‌شود، چه عملش مخالف با واقع درآید و چه مطابق با آن.

مراد از «و هو مدفوعة ...» چیست؟

پاسخ شیخ است به ادّعای فوق و لذا می‌فرماید:

اگر شما در اطراف این آیات و روایات تأمّل و تدبّر کنید خواهید یافت که:

اوّلاـ این آیات و روایات ارشاد به حکم عقل است که می گوید مراقب باش که گرفتار مخالفت با واقع نشوی، این ادله نیز همین مطلب را متذکّر می‌شوند. و لذا وقتی این ادله ارشادی هستند، مستقلا و جدای از واقع و نفس الامر، ثوابی برشان مترتّب نمی‌باشد.

ثانیا: سلّمنا که اوامر در این آیات و روایات مولوی باشد، لکن غیری و مقدّمی هستند چرا؟

زیرا: در فروع دین و مسائل عملیه، صرف تحصیل علم و التزام قلبی بدان مطلوب نیست بلکه علم مقدّمه عمل است.

بنابراین: وقتی امری مولوی غیری و مقدّمی شد، از آن جهت که غیری و مقدمی است، دارای ثواب و عقاب نمی‌باشد.

مقتضی دومشان چیست؟

تجرّی است، یعنی می گویند:

۱- کسی که بدون تحقیق محتمل الحرمهٔ را مرتکب و محتمل الوجوب را ترک می کند متجرّی است.

۲- تجرّی قبیح است و در صورت اقدام بر محتمل الضّرر همچون اقدام بر مقطوع الضّرر قبیح باشد و دارای مؤاخذه چنانکه بنای شیخ طوسی اینست.

پس: شخص مزبور متجری بوده و دارای عقاب و مؤاخذه می‌باشد.

مراد شیخ از «لکنّا، قد اسلفنا الکلام فیه صغری و کبری» چیست؟

پاسخ شیخ به ادّعای مزبور است و لذا می‌فرماید:

۱- صغرای سخنتان که مسئله را مبتنی گردید بر اینکه اقدام بر محتمل الضّرر مثل اقدام بر مقطوع الضرر، دارای عقاب باشد، قابل قبول نیست، چرا که مراد از ضرر، ضرر دنیوی است یا اخروی؟

۲- کبرای استدلالتان نیز مخدوش است، چرا که تجرّی بر مقطوع الحرمهٔ، موجب عقاب نیست تا چه رسد به تجرّی بر محتمل الحرمهٔ او الوجوب.

سرّ مطلب چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۷۱

این است که: تجرّی تنها قبیح فاعلی دارد نه قبح فعلی و عقاب دائر مدار قبح فعلی است و نه فاعلی.

پس مراد از «و امّا الثانی: فلوجود المقتضی، و هو الخطاب الواقعی ...» در «الثانی» چیست؟

اوّلین دلیل بر بخش دوّم مدّعای حضرات مشهور یعنی جهت ایجابی آن است، یعنی اگر اجراء برائت مستلزم مخالفت با واقع شود، موجب عقاب است.

چرا؟ به دلیل وجود مقتضی و عدم المانع است.

مقتضی در اینجا چیست؟

همان خطابات احکام شرعیه است، مثل: اجتنب عن الحرام و ...

و این خطاب واقعی دالّ بر حرمت شرب تتن و یا عصیر عنبی و یا وجوب دعاء عنه رؤیهٔ الهلال و ... می‌باشد که مقید به علم و جهل نمی‌باشد بلکه به طور مساوی شامل همگان می‌شود چه عالم به علم تفصیلی و چه عالم به علم اجمالی و چه جاهل و شاکّ.

بنابراین:

مقتضی موجود است که همان شمول خطاب است.

مراد از «و لا مانع منه عدا ما یتخیل: من جهل المکلّف به ...» چیست؟

بیان فقد المانع و یا به تعبیر دیگر عدم المانع است در دلیل مذکور و لذا می‌فرماید:

اگر بتوان مانعی را در این مقام تصوّر کرد که بتواند جلوی تأثیر مقتضی را بگیرد و مانع تنجز و فعلیت عقاب شود، جهل مکلّف است به واقع که خوشبختانه در اینجا چنین جهلی، نه عقلا مانع از عقاب است و نه شرعا.

چرا جهل مکلّف به واقع در اینجا عقلا نمی‌تواند مانع از عقاب باشد؟

زیرا چنانکه در دلیل چهارم هم گفتیم عقل انسان چنین جاهل تارک واقعی را معذور نمی‌داند به خاطر اینکه او شیوه شارع را می‌داند و می‌داند که در این شیوه او درحالی که قادر بر تحصیل واقع است باید به دنبال حکم شرعی برود و حکم شرعی خودش به

دنبال او نمی‌آید.

پس:

معذوریتی در میان نیست و مانعی هم از عقاب وجود ندارد چه شرعا و چه عقلا.

چرا جهل مکلف به واقع در اینجا شرعا نمی‌تواند مانع از عقاب باشد؟

زیرا چنانکه در ادامه همان دلیل چهارم گفتیم، اخبار برائت با ادلّه احتیاط متعارض‌اند و لکن حاصل جمع میان متعارضین این شد که اخبار برائت اختصاص یافت به افراد ناتوان از تحصیل واقع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۷۲

پس: شرعا نیز مانعی از عقاب وجود ندارد و عقاب چنین کسی حتمی است.

حاصل مطلب در «مضافا الی ما تقدّم فی بعض الاخبار المتقدّمة ...» چیست؟

بیان دومین دلیل بر بخش دوّم مدّعای مشهور مبنی بر اینکه:

۱- چهار روایتی که در دلیل سوم از ادله وجوب فحص ذکر نمودیم و امثال این روایات دلالت دارند بر اینکه چنین جاهلی معاقب است.

۲- اینکه روایت معروف تیمم عمّار یاسر مؤید روایات مزبور است و آن اینکه: عمّار جنب شد درحالی‌که می‌دانست با نبود آب باید تیمم کرد و لکن حکم چگونگی تیمم را نمی‌دانست و لذا لخت شد و تمام بدنش را در خاک مالید.

پیامبر صلّی اللّه علیه و آله فرمود: «کذلک یتمرّغ الحمار»، سپس فرمود: «ا فلا صنعت هکذا؟»

سپس تیمم را یاد دادند.

نکته: در این حدیث معلوم است که پیامبر اکرم، عمار را توبیخ نمودند و این مؤید مطلب ماست که می‌گوییم جاهل مقصّر مستحقّ مذمّت و مؤاخذه است.

مراد از «و قد یستدلّ أیضا، بالاجماع علی مؤاخذة الکفّار علی الفروع ...» چیست؟

تمسّک برخی بر اجماع در اثبات مدّعای مشهور است و آن اینکه:

اجماع قائم است بر اینکه «الکفّار مکلّفون علی الفروع کما انّهم مکلّفون علی الاصول و معاقبون علی الفروع کما انّهم معاقبون علی الاصول».

و حال آنکه همه می‌دانیم که کفار نسبت به احکام خدا جاهل‌اند، لکن جاهل مقصّر.

پس: به حکم اجماع جاهل مقصّر، عقاب و مؤاخذه دارد.

نظر جناب شیخ در رابطه با اجماع مزبور چیست؟ این است که: معقد الاجماع بر اصل مکلف بودن و معاقب بودن کفّار در برابر فروع دین است، برخلاف ابو حنیفه و پیروان او و لکن اینکه آیا شرط تنجّز معقد الاجماع نیست.

پس: دلیل سوّم، یعنی اجماع مزبور دلیل بر مدّعای مشهور نیست، و همان دو دلیل قبلی در مدّعای آنها کافی است.

حاصل مطلب در «و قد خالف فیما ذکرنا، صاحب المدارک ...» چیست؟

رأی مرحوم صاحب مدارک و استادش مرحوم محقّق اردبیلی است در مقابل و مخالفت با رأی مشهور، مبنی بر اینکه:

جاهل مقصّر بر خود ترک تعلّم مؤاخذه خواهد شد و نه بر مخالفت واقع، چرا که تکلیف غافل قبیح است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۷۳

به عبارت دیگر: ملاک کیفر کردن تارک تفحّص، بجا نیاوردن احکام واقعی شرعی نیست، زیرا کسی که غافل از واقع است، تکلیفی بابت واقع ندارد، و جعل تکلیف برای غافل از واقع، قبیح است.[۴۰]

مراد از فرموده این دو بزرگوار چیست؟

۱- شاید مراد این باشد که تعلّم، واجب نفسی است و مستقلا دارای ثواب و عقاب است و لکن قبلا گفته شد که ادلّه وجوب تعلّم ارشادی و یا مولوی غیری است، و لذا چنین احتمالی مردود است.

۲- شاید مراد این باشد که تعلّم واجب مقدّمی است، بدین معنا که تعلّم مقدّمه است برای عمل به واقع، ولی درعین‌حال عقاب برای ترک مقدمه است نه ترک ذی المقدمه، و لکن این احتمال هم مردود است، چرا که قبلا اثبات شد که وجوب مقدّمی دارای ثواب و عقاب نیست.

مراد از «و یمکن توجیه کلامه ...» چیست؟

توجیه خود جناب شیخ است از کلام صاحب مدارك و مولی احمد اردبیلی مبنی بر اینکه:

ممکن است مراد آنها این باشد که تارك:

۱- از زمان ترك تفحّص یعنی مقدّمه، مستحقّ کیفر حکم واقعی شرعی یعنی ذی المقدمه می‌باشد.

۲- بر اساس مقدمه فوق کسی که شراب نوشیده و هنگام نوشیدن متوجّه احتمال حرام بودن آن نبوده، قبیح است که نهی از آشامیدن در آن زمان متوجّه او شود، چرا که او نسبت به آن غافل است.

پس: صرفا بابت نهیی که قبل از آن متوجه او شده عقاب می‌شود، یعنی زمانی که او توجّه پیدا کرده به اینکه در شریعت، تکالیفی وجود دارد که جز با شناختن آنها، امکان امتثال و فرمانبرداری وجود ندارد.

بنابراین: وقتی که کسب شناخت و معرفت را ترك نمود، به خاطر ترك آن کیفر می‌شود، چرا که این ترك منجر به مخالفت با آن تکالیف می‌شود.

حاصل مطلب اینکه:

تارك، در زمان ارتکاب، تکلیفی ندارد، چونکه به خاطر ترك مقدّمه که همان کسب شناخت است، تکلیف از بین رفته است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۷۴

مثل کسی که در مسیر رفتن به حجّ، در ساعت‌های آخر پیموده شدن راه، آن را رها کند و خود را از رساندن به حج بازدارد، که چنین کسی از هنگام رها کردن حج استحقاق کیفر را پیدا نموده است، چرا؟

زیرا رها کردن آن به انجام نگرفتن کارهای حج در روزهای مشخص شده، منجر خواهد شد، و لذا پیدا کردن استحقاق کیفر، به فرارسیدن روزهای حج و زمان انجام کارهای آن وابسته نیست.

بنابراین:

برای پیدا کردن استحقاق کیفر، رسیدن زمان مخالفت با حکم شرعی لازم نیست و دلیلی ندارد که انتظار فرارسیدن زمان مخالفت را بکشد، زیرا به جهت رها کردن مقدّمه، انجام تکلیف از حیث وقوع و انجام یافتن محال شده است.

عبارهٔ اخرای توجیه شیخ به زبان ساده‌تر چیست؟

این است که امکان دارد که مراد این دو بزرگوار این باشد که:

۱- عقاب به خاطر ذی المقدّمه باشد که مخالفت با واقع است، و لکن زمان استحقاق عقاب، زمان ترك مقدمه است و نه حین المخالفهٔ.

سپس دو مثال در تبیین این مطلب می‌آورد که عبارتند از:

۱- هر مکلفی اجمالا می‌داند که یك سلسله واجبات و محرّمات در شریعت اسلام وجود دارد که امتثال و انجام آنها ممکن نیست مگر پس از معرفت و شناخت آنها، معذلك به دنبال تحصیل علم و معرفت به این احکام نرفت و مثلا- مرتکب شرب تتن و یا

مرتکب شرب خمر شد.

حال این فرد:

آن زمان که التفات اجمالی به امور مزبور داشت، خطاب تنجیزی هم داشت و لذا از همان زمان مستحق عقاب می‌شود.

امّا: در هنگام ارتکاب به شرب تتن با شرب خمر که احتمال حرمت هم نمی‌داد و توجّهی به این مقوله نداشت، توجه نهی تنجیزی به او قبیح است، چرا که غافل است و غافل هم قابل خطاب نیست.

۲- مکلّفی که فی المثل چند ماه قبل از فرارسیدن موسم حج به درجه استطاعت رسیده و وجوب حج بر او فعلی شده است، چنانچه با کاروان حج عازم نشود، حج واجب از او فوت می‌شود.

حال عقلاء او را از همان زمان ترک عزیمت یعنی مقدّمه، مقصّر و مستحق عقاب می‌دانند، چرا که ترک این مقدّمه، سبب ترک ذی المقدمه می‌شود.

نکته: جناب شیخ از این توجیه عدول فرموده که در مطالب بعدی خواهد آمد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۷۵

مراد از «و حینئذ: فان اراد ...» چیست؟

بازگشت شیخ به نظر مشهور است تا ببیند مراد آنها از اینکه فرمودند: عقاب بر مخالفت واقع است و نه بر ترک تعلّم چیست؟ و لذا احتمال در اینجا بررسی کرده و پاسخ می‌دهد و لذا می‌فرماید:

۱- اگر مراد مشهور این باشد که در همان زمانی که مکلّف مشغول فعل حرام و یا ترک واجب است که همان مخالفت با واقع است، نهی فعل متوجه اوست و لذا حین المخالفهٔ مستحق عقاب می‌شود، این تالی فاسد دارد، چرا که تکلیف آدم غافل قبیح است.

۲- اگر مراد مشهور این باشد که حین المخالفه و در زمان انجام و یا ترک، عقاب می‌آید بدون اینکه نهی بالفعلی متوجه مکلّف باشد یعنی که پیش از آن هیچ‌گونه استحقاق عقابی در کار نیست چون‌که معصیتی قبل از آن صورت نگرفته دو سؤال برای ما پیش می‌آید:

اوّلا- چون ترک مقدّمه یعنی ترک تعلّم در زمان قبل از اشتغال به ترک و یا فعل حرام و به طور خلاصه مخالفت واقع است و این سبب مستحیل شدن انجام ذی المقدمه است، باید تاریخ استحقاق عقاب را به جلو بیاورید و بگویید این استحقاق عقاب را به تأخیر می‌اندازید؟

ثانیا: اگر تیراندازی تیری را بدون توجّه و لحاظ کردن هدف رها کند و پس از چند لحظه به فرد ثالثی اصابت نماید و او را بکشد، عقلاء عالم او از همان زمان که تیر را رها می‌کند مورد مذمّت قرار می‌دهند، و منتظر کشته شدن فرد در لحظات بعد نمی‌مانند.

ثالثا: اگر مراد مشهور این باشد که عقاب به خاطر مخالفت با واقع است، لکن زمان استحقاق عقاب از همان لحظه ترک تعلّم است، به آنها می‌گوییم سخنی نیکوست چنانچه اختلافی هست در ظاهر تعبیر است.

آیا این توجیه و یا وجه‌الجمعی که شیخ در این احتمال بین عبارات حضرات نمود صحیح است یا نه؟

خیر، پس از این احتمال شیخ دو شاهد از عبارات خود مشهور اقامه می‌کند بر اینکه مراد مشهور، همان احتمال اوّل است.

به عبارت دیگر: شخص جاهل مقصّر با اینکه حین المخالفهٔ، غافل است و توجّه ندارد به اینکه در حال مخالفت با اوامر و یا نهی مولی است، مع‌ذلک مورد خطاب فعلی است.

یعنی: منتهی به نهی فعلی و یا مأمور به امر فعلی است و لذا حین المخالفه است که عقاب به پای او نوشته می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۷۶

هـذا، و لکن بعض کلماتهم ظاهرة فی الوجه الأوّل، و هو توجّه النهی إلی الجاهل حین عدم التفاته؛ فإنّهم یحکمون بفساد الصـلاة فی المغصوب جاهلا بالحکم؛ لأنّ الجاهل کالعامد، و أنّ التحریم لا یتوقّف علی العلم به.[۴۱]

و لو لا توجّه النهی إلیه حین المخالفة لم یکن وجه لبطلان الصلاة، بل کان کناسی الغصبیّة.

و الاعتـذار عن ذلـک: بأنّه یکفی فی البطلان اجتماع الصـلاة المأمور بها مع ما هو مبغوض فی الواقع و معاقب علیه و لو لم یکن منهیّا عنه بالفعل.

مدفوع مضافا إلی عدم صـحّته فی نفسه: بأنّهم صـرّحوا بصحّة صلاة من توسّط أرضا مغصوبة فی حال الخروج عنها؛ لعدم النهی عنه و إن کان آثما بالخروج.[۴۲]

إلّا أن یفرّق بین المتوسّط للأرض المغصوبة و بین الغافل، بتحقّق المبغوضیّة فی الغافل، و إمکان تعلّق الکراهة الواقعیّة بالفعل المغفول عن حرمته مع بقـاء الحکم الواقعیّ بالنسـبة إلیه؛ لبقاء الاختیار فیه، و عـدم ترخیص الشارع للفعل فی مرحلـة الظاهر، بخلاف المتوسّط؛ فإنّه یقبح منه تعلّق الکراهة الواقعیّة بالخروج کالطلب الفعلیّ لترکه؛ لعدم التمکّن من ترک الغصب.

و ممّا ذکرنا: من عـدم الترخیص؛ یظهر الفرق بین جاهل الحکم و جاهل الموضوع المحکوم بصـحّة عبادته مع الغصب و إن فرض فیه الحرمة الواقعیّة.

نعم، یبقی الإشکال فی ناسی الحکم خصوصا المقصّر. و للتأمّل فی حکم عبادته مجال،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۷۷

بل تأمّل بعضهم[۴۳] فی ناسی الموضوع؛ لعدم الترخیص الشرعیّ من جهة الغفلة، فافهم.

و ممّا یؤیّـد إرادة المشـهور الوجه الأوّل دون الأخیر: أنّه یلزم حینئـذ عـدم العقاب فی التکالیف الموقّتة التی لا تتنجّز علی المکلّف إلّا بعـد دخـول أوقاتهـا، فـإذا فرض غفلـة المکلّـف عنـد الاسـتطاعة عن تکلیـف الحـجّ، و المفروض أن لاـ تکلیف قبلهـا، فلاـ سـبب هنا لاسـتحقاق العقاب رأسا. أمّا حین الالتفات إلی امتثال تکلیف الحـجّ؛ فلعدم التکلیف به؛ لفقد الاسـتطاعة. و أمّا بعد الاسـتطاعة؛ فلفقد الالتفات و حصول الغفلة. و کذلک الصلاة و الصّیام بالنسبة إلی أوقاتها.

و من هنا قـد یلتجأ إلی ما لا یأباه کلام صاحب المـدارک[۴۴] و مـن تبعه، من أنّ العلم واجب نفسـیّ، و العقـاب علی ترکه من حیث هو، لا من حیث إفضائه إلی المعصیة، أعنی ترک الواجبات و فعل المحرّمات المجهولة تفصیلا.

و مـا دلّ بظـاهره من الأدلّـة المتقدّمـة علی کون وجوب تحصـیل العلم من باب المقدّمـة، محمول علی بیان الحکمـة فی وجوبه، و أنّ الحکمـة فی إیجـابه لنفسه صـیرورة المکلّف قابلاـ للتکلیف بالواجبات و المحرّمات حتّی لا یفوته منفعـة التکلیف بها و لا تناله مضـرّة إهماله عنها؛ فإنّه قـد یکون الحکمة فی وجوب الشّیء لنفسه صـیرورة المکلّف قابلا للخطاب، بل الحکمة الظاهرة فی الإرشاد و تبلیغ الأنبیاء و الحجج علیهم السّلام لیست إلّا صیرورة الناس عالمین قابلین للتکالیف.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۷۸

ترجمه

ظهور برخی عبارات مشهور بر توجّه نهی به جاهل به هنگام جهلش به واقع حین العمل

این بود (تصوّرات و احتمالات در مورد قول مشـهور و طرفداران صاحب مدارک) و لکن برخی از کلمات این حضرات ظهور دارد در وجه اوّل که همان توجّه نهی به جاهل است به هنگام عدم توجّه (و غفلتش حین العمل)، چرا، زیرا که ایشان حکم می‌کنند:

۱- به بطلان نماز در (دار، و یا زمین) غصبی درحالی‌که (چنین نمازگزاری جاهل به حکم است، به خاطر اینکه (آدم) جاهل مقصّر مثل (آدم) عامد (به انجام نماز در محلّ غصبی) است.

۲- و به اینکه حرام بودن یک چیزی متوقّف بر علم به حرمت آن چیز نیست (یعنی چه بدانی چه ندانی حرام، حرام است).

و اگر نهی در حین مخالفت با واقع، متوجّه او (یعنی جاهل مقصر) نشده بود، وجهی برای بطلان نمازش وجود نمی‌داشت، بلکه (این جاهل به غصب) می‌شد، مثل ناسی غصبیت (که معتقدند نمازش صحیح است چون نهی ندارد).

و عذر آوردن از این مطلب (بطلان نماز) به اینکه در این بطلان، اجتماع نمازی که بدان امر شده است با غصبی که فی الواقع مبغوض است کفایت کرده و به خاطر آن عقاب می‌شود، و لو بالفعل از آن نهی نشده است، علاوه بر اینکه فی حدّ نفسه غلط است (چون اجتماع با مبغوضیّت نماز را باطل نمی‌کند). بلکه دفع می‌شود به اینکه (این) حضرات (خودشان) تصریح کرده‌اند به صحیح بودن نماز کسی که در وسط زمین غصبی است (و نمازش را در آخرین وقت باقی مانده و) در حال خروج از آن می‌خواند، چرا که نهی از آن وجود ندارد، اگرچه (این آدم) در حال خروجش نیز گناهکار است (یعنی معصیت‌کار هست چون به اختیار خودش رفته است و لکن نهی نیست چرا که اگر نهی باشد تکلیف ما لا یطاق پیش می‌آید، به خاطر اینکه در آن مدّت باقی‌مانده قادر بر خروج نیست).

مگر اینکه فرق گذاشته شود:

۱- بین کسی که در وسط زمین مغصوبه است و بین جاهل، به سبب تحقّق مبغوضیت در عمل جاهل مقصّر و امکان تعلّق کراهت شارع به عملی که حرمتش مغفول عنه واقع شده، با بقاء حکم واقعی نسبت به آن حرمت به دلیل وجود و بقاء اختیار در این فرد (که می‌تواند در آنجا یعنی محلّ غصبی نماز نخواند و برود در جای دیگر نماز بخواند) و اینکه علی الظاهر نیز شارع به او اجازه نداده است، برخلاف متوسط (یعنی که در وسط زمین غصبی است چرا که) تعلّق کراهت واقعیه از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۷۹

جانب شارع به خروج این آدم قبیح است، چنانکه طلب عدم خروج (او) از آن (محل غصبی) قبیح است. (چون‌که می‌شود افسد و لذا باید دستور خروج بدهد).

تفاوت میان جاهل به حکم و جاهل به موضوع

و از این تفاوتی که بین من توسّط و بین الجاهل ذکر کرده و گفتیم که این‌گونه جاهل ترخیص ندارد و لکن (فرد) متوسط ترخیص دارد، تفاوت بین الجاهل به حکم و جاهل به موضوع روشن می‌شود. (یعنی جاهل به حکم به دلیل عدم ترخیص، نمازش باطل است) و لکن جاهل به موضوع، حکم به صحّت عبادتش شده است در جای غصبی، اگرچه فرض بر این است که در واقع حرام بوده است (چون شارع در موضوعات حکم به ترخیص کرده و فحص را واجب نفرموده است).

اشکال در حکم به صحت نماز ناسی حکم به‌ویژه ناسی مقصّر

بله، باقی می‌ماند اشکال در ناسی حکم، به‌ویژه آن ناسی که مقصّر است (و این‌ها می‌گویند نمازش صحیح است) و (لذا) زمینه برای تأمّل در حکم (به صحت) عبادتش وجود دارد.

بلکه برخی در ناسی موضوع نیز تأمّل کرده‌اند، چرا که در ناسی و غافل از موضوع ترخیص شرعی وجود ندارد، پس دقت کن و بفهم.

مؤیدی بر اینکه مراد مشهور همان وجه و یا احتمال اوّل است

آنچه تأیید می‌کند اراده مشهور را بر وجه اوّل و نه بر وجه سوم، این است که: لازمه وجه سوّم، عدم عقاب جاهل مقصّر در تکالیف

موقّته (مثل نمازهای یومیّه، روزه حج و ... است، که بر مکلّف منجّز نمی‌شود، مگر بعد از دخول وقتشان.

پس: اگر فرض شود که مکلّف به هنگام استطاعت به تکلیف حج جاهل است و فرض هم این است که قبل از استطاعت، تکلیفی بر او نبوده است (تا او برود و بیاموزد)، در این صورت اصلا سببی برای استحقاق عقاب او وجود ندارد (به عبارت دیگر: آنوقت که ترک تعلّم نموده مستطیع نبوده، آنوقت هم که مستطیع شده، غافل و یا جاهل بوده، جاهل هم که تکلیفی ندارد، و لذا بنا بر احتمال سوم، سببی برای استحقاق عقاب او وجود ندارد).

امّا در هنگام رسیدن به تکلیف و توجّه به امتثال تکلیف حج (به عنوان یکی از واجبات در اسلام)، به دلیل عدم تکلیفش به (انجام) حج در اثر عدم استطاعت (مستحق عقاب نشد) و امّا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۸۰

پس از استطاعت (بر انجام حج) نیز به دلیل عدم توجّه و التفاتش و حصول غفلت در او (مستحق عقاب نمی‌شود، چرا که امر و نهی متوجّه جاهل نمی‌شود).

و این‌چنین است (حکم) نماز و روزه نسبت به اوقات خودشان (و لذا ناچارند که به احتمال اوّل تمسّک نمایند که عقاب جاهل مقصر به هنگام مخالفت است به خاطر اینکه جاهل مقصّر حین المخالفهٔ امر و نهی دارد).

التجای برخی به واجب نفسی بودن تعلّم

و از این جهت است که گاهی (برخی)، پناه می‌برند به یک احتمالی که کلام صاحب مدارک و پیروان او از قبول آن ابایی ندارد و آن احتمال این است که:

تعلّم واجب نفسی است و عقاب به خاطر ترک این تعلّم است از آن جهت که واجب نفسی است و نه ازآن‌جهت که او را به معصیت می‌کشاند، (و لذا واجب چه دائم باشد، چه موقت مکلّف باید آن را یاد بگیرد و الّا مستحق عقوبت است).

رأی صاحب مدارک و پیروان ایشان

آن دلیلی که از ادلّه متقدّمه به حسب ظاهرش دلالت می‌کرد بر اینکه وجوب تحصیل علم از باب وجوب مقدّمه (و غیری) است (و نه واجب نفسی)، حمل می‌شود بر بیان حکمت و فلسفه (واجب نفسی) بودن تحصیل علم، و آن قابلیت پیدا کردن مکلّف است برای انجام واجبات (و ترک) محرّمات، تا اینکه منفعت و مصلحت آنچه بدان تکلیف دارد، از او فوت نشود، و ضرر اهمال‌کاریش در انجام واجبات و ترک محرّمات به او نرسد.

پس (مانعی ندارد که) گاهی فلسفه واجب نفسی بودن یک شیء، قابل خطاب شدن مکلّف باشد.

بلکه حکمت و فلسفه ظاهری در وجوب ارشاد (مکلّف) و تبلیغ انبیاء و حج، نیست مگر عالم و قابل شدن مردم برای تکالیف.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۸۱

تشریح المسائل

حاصل مطلب در «هذا، و لکن بعض کلماتهم ظاهرهٔ فی الوجه الاوّل» چیست؟

این است که: این بود توجیه ما از عبارات مشهور و وجه الجمع میان کلمات مشهور و مرحوم صاحب مدارک و مرحوم مقدّس و لکن برخی عبارات و کلمات مشهور ظهور دارد بر اینکه مراد مشهور همان احتمال اوّل است که شخص جاهل مقصّر همان حین المخالفهٔ استحقاق عقاب پیدا می‌کند، گرچه غافل است و نمی‌داند که دارد با امر و یا نهی مولی مخالفت می‌کند، چرا که نهی فعلی

اجتنب عن الحرام متوجّه اوست.

مراد از «و هو توجّه النّهى الى الجاهل حين عدم التفاته ...» چيست؟

اقامه شاهد اوّل است بر مدّعاى فوق و لذا مى‌فرمايد:

مشهور فتوا داده‌اند بر اينكه اگر كسى جاهل مقصّر به حكم باشد و از روى جهالت در مكان غصبى نماز بخواند، نمازش باطل است.

چنانكه علّامه حلّى[۴۵] و آقا ميرزا جواد عاملى[۴۶] فرموده‌اند: نماز در لباس يا مكان مغصوب، درحالى‌كه جاهل به حكم غصب باشد، باطل است. چرا؟

به دو دليل:

۱- اينكه چنين جاهلى در حكم عالم عامد است، يعنى در حكم كسى است كه با علم به حكم از روى عمد در مكان غصبى نماز مى‌خواند كه بالاجماع نمازش باطل است.

۲- اينكه احكام شرعيه متوقف بر علم و دائر مدار علم نيست بلكه ميان عالم و جاهل مشترك است و الّا تالى فاسد دارد و آن اين است كه: يا مستلزم دور است و يا خلف و يا محال.

چه تفاوتى در مطلب اخير نسبت به جاهل قاصر و جاهل مقصّر وجود دارد؟

احكام واقعيّه مورد اشاره:[۴۷]

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى ؛ ج‌۱۰ ؛ ص۸۱

در حق عالم ملتفت و جاهل مقصّر و (حتّى ناسى مقصّر)، به درجه فعليّت و تنجّز رسيده است و لذا مخالفت با آن موجب عقاب است.

۲- لكن در حق جاهل قاصر به فعليت نرسيده است.

نتيجه مطلب؟

اين است كه: نماز فرد جاهل به حكم، آن‌هم جاهل مقصّر، باطل است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج‌۱۰، ص: ۸۲

چرا؟ زيرا: نهى فعلى حين المخالفة متوجّه اين مكلّف است و الّا وجهى براى بطلان نماز او وجود نداشت، بلكه مثل ناسى غصبيت مى‌بود. كه حكم به صحّت صلاة او مى‌شود. چرا كه نهى فعلى متوجّه او نيست. چرا كه حفظ موضوعات همچون يادگيرى آن واجب نيست.

به عبارت ديگر:

حكم به بطلان نماز در مغصوب، ظهور دارد در اينكه در زمان بى‌توجّهى و عدم التفات، نهى متوجّه جاهل مقصّر به حكم است و در غير اين صورت دليلى براى باطل بودن نماز او وجود ندارد، بلكه او همانند فراموش‌كننده غصبيّت مى‌باشد.

پس غرض از «و الاعتذار عن ذلك ...» چيست؟

اين است كه: برخى‌ها در بطلان نماز جاهل به حكم، در هنگام مخالفت با نهى، عذر آورده‌اند به اينكه نمازى كه مورد امر و دستور است، با غصبى كه در واقع مورد بغض است و كيفر برآن وجود دارد، اجتماع پيدا كرده است، كه همين اجتماع در بطلان نماز كفايت مى‌كند، حتى اگر بجا آوردن آن نماز بالفعل مورد نهى نباشد و نهى متوجّه جاهل نشده باشد.

فتواى مشهور به بطلان نماز، از باب اجتماع امر و نهى و تقديم جانب نهى و به فعليت رسيدن آن نيست، تا شما بگوييد: عند

المشهور، حین المخالفهٔ، نهی فعلی متوجّه جاهل مقصر است و حین المخالفه استحقاق عقاب می‌آید، پس رأیشان مخالف با رأی صاحب مدارک است. بلکه این بطلان از باب اجتماع امر با مبغوضیّت ذاتیه است.

یعنی چه؟ یعنی کافی است که مأمور به در مقام عمل با عملی جمع شود که ذاتا مبغوض است و موجب عقوبت می‌باشد. و لذا موجب بطلان عبادت می‌شود.

به عبارت دیگر:

۱- نماز جاهل مقصر به غصب با غصبی که مبغوضیت ذاتیّه دارد، جمع شده است.

۲- با عملی که مبغوضیّت ذاتیّه دارد تقرّب به سوی مولی حاصل نمی‌شود.

۳- عملی که تقرّب ندارد، عبادت نیست.

پس: نماز جاهل مقصر، عبادت نیست. چه نهی فعلی باشد چه نباشد.

پاسخ جناب شیخ به این عذرخواهی چیست؟

می‌فرماید: علاوه بر اینکه خود این عذر صحیح نبوده و غیر قابل قبول است، با فتوای مشهور فقها، که تصریح کرده‌اند به اینکه کسی که در حال بیرون رفتن از زمین غصبی، از آن به عنوان واسطه استفاده نماید، نمازش صحیح است، منافات دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۸۳

چرا؟

زیرا استفاده از زمین غصبی به این صورت، مورد نهی قرار نگرفته است، هرچند به واسطه تصرّفش گناهکار است.

یعنی باید میان کسی که زمین غصبی را واسطه خروج قرار می‌دهد و شخصی که از حکم شرعی غافل است تفاوت قائل شد به اینکه:

۱- در غافل از حکم شرعی، مبغوض بودن عمل محقّق است و تعلّق گرفتن نفرت و کراهت واقعی نسبت به فعلی که حرمت آن مورد غفلت قرار گرفته، ممکن است زیرا: اختیار مکلّف در مورد آن حکم از بین نرفته است و شارع مقدّس در حالت شک نسبت به حکم واقعی، در مرحله ظاهر، اجازه انجام فعل را نداده است برخلاف کسی که زمینی را به واسطه بیرون رفتن قرار داده است، که تعلّق نفرات و کراهت واقعی نسبت به بیرون رفتن از زمین غصبی، قبیح است؛ همان‌طور که درخواست فعلی برای ترک غصب (بدون رفتن از زمین غصبی) قبیح است. چرا که در این صورت متمکّن از ترک غصب نیست.

مراد از «و ممّا ذکرنا: من عدم الترخیص ...» چیست؟

این است که: از آنچه راجع به عدم صدور رخصت و اجازه بابت انجام تکلیف با حکم ظاهری گفتیم، تفاوت میان جاهل به حکم که عبادتش باطل است، با جاهل به موضوع که عبادتش با وجود غصب، محکوم به صمت است، و لو فرض این است که نسبت به او نیز حرمت واقعی وجود دارد، روشن می‌شود.

به عبارت دیگر:

آنچه تاکنون گفته شد در رابطه با احکام جاهل مقصّر بود نسبت به حکم، و لکن نسبت به جاهل به موضوع که نمی‌داند آن مکان غصبی است یا نه و لو عالم به حکم باشد باید بگوییم که:

چه قاصر باشد و چه مقصّر اگر در مکان غصبی نماز بخواند، نمازش صحیح است.

چرا؟

زیرا: فحص بر جاهل به موضوع واجب نیست، و لذا واقع در حق او به درجه فعلیت و تنجّز نرسیده است.

پس: حرمت واقعیه بر او فعلی نیست، و لذا عقاب ندارد و عملش صحیح است.

پس مراد از «نعم، یبقی الاشکال فی ناسی الحکم خصوصا المقصّر ...» چیست؟

این است که: اگرچه راجع به ناسی، مشهور فتوی داده‌اند به اینکه چه ناسی حکم باشد و چه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۸۴

ناسی موضوع و چه ناسی هر دو، عبادتش صحیح است و لکن به نظر ما، در صحت عبادت ناسی، مخصوصا در صورتی که فراموشی از روی تقصیر باشد، اشکالی وجود دارد که در آن مجال تأمّل وجود دارد؛ بلکه علّامه حلّی[۴۸]، در مورد فراموش‌کاری که موضوع را فراموش کرده، تأمل نموده است؛ چرا که از جهت غفلت، که موجب فراموشی شده، رخصت شرعی صادر نشده است.

به عبارت دیگر ما می‌گوییم:

اگر ناسی به حکم باشد و این نسیان در اثر بی‌مبالاتی باشد، مشکل است که بگوییم عبادت او، صحیح است و لذا با جاهل مقصّر فرق دارد. و بلکه این اشکال در ناسی به موضوع نیز وجود دارد، چرا که ترخیص شرعی روی عنوان جاهل به موضوع بار شده است و نه روی عنوان ناسی آن.

پس مراد شیخ از «فافهم» در پایان عبارت چیست؟

شاید اشاره به این باشد که:

اگر جاهل به موضوع مرخّص باشد، پس ناسی به آن به طریق اولی مرخّص است.

چرا؟

زیرا: با اینکه در حق جاهل احتیاط ممکن است، مع‌ذلک بر او واجب نشده است پس در حق ناسی که احتیاط هم ممکن نیست، به طریق اولی باید مرخّص باشد.

حاصل مطلب در «و ممّا یؤیّد إرادة المشهور، الوجه الاوّل دون الأخیر ...» چیست؟

ارائه شاهد دوم است بر اینکه کلام مشهور با کلام صاحب مدارک فرق دارد و مشهور نظر به احتمال اوّل دارند،

به عبارت دیگر از جمله اموری که مراد مشهور را در توجّه نهی به غافل، در هنگام غفلت تأیید می‌کند، تکلیف‌های موقتی است که:

اگر در هنگام غفلت، متوجه غافل نباشد، مستلزم این است که کیفری به تکالیف زمان‌داری که جز با فرارسیدن وقتش بر مکلّف تنجّز پیدا نمی‌کند، تعلّق نگیرد.

بنابراین: اگر فرض شود که مکلّف در هنگام دارا بودن استطاعت، از تکلیف حج غافل باشد و قبل از داشتن استطاعت نیز تکلیفی وجود ندارد. پس سبب و علّتی برای استحقاق کیفر وجود نخواهد داشت، چرا؟ زیرا مکلّف، یا ملتفت است، یا غافل:

و امّا: در هنگام توجّه و التفات به امتثال و فرمانبرداری تکلیف حج، تکلیفی نسبت به او وجود ندارد، زیرا که فاقد استطاعت است؛

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۸۵

و امّا پس از پیدا کردن استطاعت هم، التفات و توجّه از بین رفته و غفلت به وجود آمده است.

نکته: نماز و روزه نیز نسبت به زمان فرارسیدن وقت انجام آن، همین حکم را دارند.

و لذا به‌همین‌جهت است که سید عاملی و محقّق سبزواری[۴۹] و دیگران گرایش به وجوب نفسی احکام پیدا کرده‌اند، با اینکه ظاهر سخنان علما این است که در هنگام غفلت نیز نهی، متوجّه مکلّف می‌باشد. لکن جناب شیخ به صراحت می‌فرماید: شکّی در قبح توجّه تکلیف به غافل در هنگام غفلت وجود ندارد.

عبارهٔ اخرای مطالب در بحث از این شاهد دوم بر نظر مشهور به احتمال اوّل چیست؟

این است که: می‌دانیم که برخی از واجبات، واجب موقت بوده و مشروط به وقت خاصّی هستند، مثل حج، روزه و نماز. حال سؤال این است که:

اگر مکلّفی قبل از وقت، حکم واجبات مزبور را یاد نگیرد و این موجب شود که در وقت خودش این عبادات را ترک نماید، آیا مؤاخذه و عقاب دارد یا نه؟

مشهور بر آن‌اند که: بله، عقاب دارد، چون مقصّر است، چرا که قبل از وقت بدان ترتیب اثر می‌داد و احکامشان را می‌آموخت.

در نتیجه: اکنون که فحص نکرده و نیاموخته و واجب را در وقت خودش تفویت کرده معاقب است و مؤاخذه می‌شود.

چه نتیجه‌ای از این بحث گرفته می‌شود؟

می‌گوییم: اگر مراد مشهور احتمال سوّم می‌بود، نباید در اینجا حکم به استحقاق عقاب می‌کنند. به خاطر اینکه:

۱- واجب موقت، تا وقتش داخل نشود اصلا وجوبی ندارد.

۲- وقتی واجب موقت، وجوب نیابد، مقدّمه‌اش هم واجب نمی‌باشد.

پس:

اوّلا: قبل از وقت به خاطر ترک تعلّم عقابی نیست، چرا که به تبع ذی المقدمه واجب نیست.

ثانیا: پس از دخول وقت نیز که علی الفرض مکلف ملتفت نیست که مکلّف به چنین تکلیفی است و غافل است، غافل، نهی یا امر فعلی ندارد تا که عقاب شود.

در نتیجه: قبل از وقت که التفات اجمالی است، وجوبی نیست و بعد از وقت که باید وجوب بیاید، التفاتی نیست تا وجوب فعلی شود. فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۸۶

بنابراین:

اگر کلام مشهور بر احتمال ثالث حمل شود، با فتوای مذکور به استحقاق عقاب ناسازگار است، مگر اینکه بر احتمال اوّل حمل شود که در این صورت حین المخالفة نهی فعلی ثابت می‌شود و استحقاق عقاب می‌آید.

این بود شاهدی دیگر بر مخالفت رأی مشهور با رأی صاحب مدارک.

با توجه به مطلبی که گذشت مقدّمه قبل از وقت ذی المقدمه واجب است یا نه؟

۱- چنانکه در بالا گفته آمد بنا بر نظر مشهور، خیر، مقدّمه قبل از وقت ذی المقدمه واجب نیست.

۲- به عقیده برخی از متأخرین از جمله مرحوم مظفر، مانعی از وجوب مقدّمه، قبل از ذی المقدمه نیست، بلکه باید چنین باشد.

غرض از «و من هنا قد یلتجأ الی ما لا یأباه ...» چیست؟

این است که: اگر کلام صاحب مدارک نیز بر احتمال سوم حمل شود، مشمول همین اشکال خواهد شد، و لذا می‌فرماید:

همان‌طور که کلام مشهور به خاطر اشکال مزبور حمل بر احتمال اوّل شد و گفته شد.

که مراد آن این است که: تعلّم واجب نفسی است و ترک آن مستقلا موجب عقاب است، همین‌طور هم باید کلام صاحب مدارک را بر احتمال اوّل حمل نمود و گفت: مراد ایشان نیز این است که: تعلّم واجب نفسی است و ترک آن مستقلا موجب عقاب است.

پس مراد از «و ما دلّ بظاهره، من الادلّة المتقدّمة ...» چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر است که تقدیرش چنین است:

اگر کلام صاحب مدارک را حمل می‌کنید بر وجوب نفسی تعلّم، پس آن‌همه ادلّه‌ای که ظهور داشتند در وجوب مقدّمی تعلّم و خود شما نیز آن ادله را قبول کردید چه می‌کنید و چه پاسخی می‌دهید؟

و لذا شیخ می‌فرماید: آن را حمل می‌کنیم بر بیان حکمت وجوب.

مراد از این عبارت اخیر شیخ چیست؟

این است که: اگرچه برخی از واجبات بالنّفس واجب هستند و لکن حکمت وجوبشان از جانب شارع این است که: مکلّف قابلیت برای خطاب و تکلیف به واجبات و محرّمات را پیدا کند، تا بدین‌وسیله از مصالح واقعی محروم نگردد و به مفاسد واقعی دچار نشود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۸۷

لکنّ الإنصاف: ظهور أدلّة وجوب العلم فی کونه واجبا غیریّا، مضافا إلی ما عرفت من الأخبار فی الوجه الثالث الظاهرة فی المؤاخذة علی نفس المخالفة.

و یمکن أن یلتزم حینئذ: باستحقاق العقاب علی ترک تعلّم التکالیف الواجب، مقدّمة، و إن کانت مشروطة بشروط مفقودة حین الالتفات إلی ما یعلمه إجمالا من الواجبات المطلقة و المشروطة؛ لاستقرار بناء العقلاء فی مثال الطومار المتقدّم علی عدم الفرق فی المذمّة علی ترک التکالیف المسطورة فیه بین المطلقة و المشروطة، فتأمّل.

هذا خلاصة الکلام بالنسبة إلی عقاب الجاهل التارک للفحص العامل بما یطابق البراءة.

و أمّا الکلام فی الحکم الوضعی: و هی صحّة العمل الصادر من الجاهل و فساده، فیقع الکلام فیه تارة فی المعاملات، و أخری فی العبادات.

ترجمه

ظهور ادله وجوب تحصیل علم بر غیری بودن این وجوب

امّا انصاف این است که:

ادلّه وجوب (تحصیل) علم، ظهور دارند در وجوب مقدّمی و غیری (این تحصیل) علم (و نه وجوب نفسی آن)، علاوه بر اینکه آنچه از اخبار وجه و دلیل سوّم دانسته شد، ظهور این اخبار در مؤاخذه (مکلّف) بود به خاطر نفس مخالفت (او با واقع).

راه حلّ شیخ در خارج کردن وجه سوّم از بن‌بست

و در اینجا (یعنی احتمال سوم)، ملتزم شدن (این حضرات) به استحقاق عقاب (مکلّف جاهل) به سبب ترک تعلّم تکلیف، (یعنی تعلّمی) که مقدّمه واجب است، ممکن است، اگرچه این تکالیف

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۸۸

مشروط به شروطی هستند که به هنگام التفات و توجّه او به آنچه که اجمالا از واجبات مطلقه و مشروطه می‌داند، مفقودند. به دلیل استقرار بنای عقلاء در مثال طوماری که (در بحث‌های قبلی) گذشت، بر اینکه در مذمت بر ترک تکالیفی که در آن طومار مسطور است بین مطلقه و مشروطه فرقی نمی‌گذارد.

این بود خلاصه و حاصل سخن نسبت به عقاب جاهلی که مقصّر است و تارک فحص است و مطابق با برائت عمل می‌کند.

آیا عمل صادره از جاهل صحیح است یا فاسد؟

و امّا (اینک) سخن در حکم وضعی است، و حکم وضعی، همان (تعیین) صحت و درستی و یا عدم صحّت و فساد عمل صادر شده از جاهل است.

بنابراین: کلام در اینجا یک بار در رابطه با معاملات (جاهل مقصّر) است، و بار دیگر در عبادت (او).

تشریح المسائل

حاصل مطلب در «لکنّ الانصاف ...» چیست؟

این است که: جناب شیخ پس از ذکر دیدگاه‌های مختلف، همراه با تبیین و شواهد تأییدکننده نظریّات آنان می‌فرماید:

۱- رأی منصفانه این است که: ادلّه وجوب فراگیری و علم‌آموزی ظهور در این دارند که فراگیری واجب غیری است. و به تعبیر دیگر این ادلّه تحصیل علم، ظهور در طلب غیری و وجوب مقدّمی دارند، نه نفسی.

۲- علاوه برآن، روایاتی که در وجوب اصل تفحّص از تحصیل حکم شرعی یا کسب اطمینان به برائت از آنکه قبلا گفته آمد، ظهور در این دارند که مؤاخذه و کیفر بر مخالفت با حکم شرعی می‌باشد و نه بابت فراگرفتن.

به عبارت دیگر: این اخبار دلالت می‌کرد بر اینکه شخص به خاطر خود مخالفت واقع یعنی ترک واجب واقعی و انجام حرام واقعی مؤاخذه می‌شود و نه به خاطر ترک تعلّم، و لذا این اخبار را نمی‌توان حمل کرد بر وجوب نفسی تعلّم.

مراد از «و یمکن ان یلتزم حینئذ ...» چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۸۹

حلّ مشکل واجبات موقّته است توسط شیخ بر مبنای خودش و لذا می‌فرماید:

۱- عند المشهور، وقت، شرط اصل وجوب است و تا وقت داخل نشود، وجوبی در کار نیست، و لذا اشکال مذکور متوجّه مشهور است که قبل از وقت که التفات بود، وجوب نبود.

۲- لکن عندنا، کلّیه واجبات، چه مطلقه، چه مقیّده، از همان زمانی که مکلّف التفات اجمالی به واجبات و محرّمات پیدا نمود، در حق او واجب شده و خطاب مولوی می‌آید، و وجوب فعلی می‌شود.

و وقتی وجوب فعلی شد، مانعی از وجوب مقدّمات آن از جمله تعلیم وجود ندارد و لذا: اگر تعلّم را ترک نمود و در وقت خود، واجب از او فوت شده استحقاق عقاب از همان زمان ترک تعلم برای او ثبت می‌شود. چرا؟

به دلیل بناء عقلاء در جریان طوماری که قبلا ذکر گردید و آن اینکه:

چنین عذری مقبول نبوده و او را مستحق مؤاخذه می‌دانند و فرق نمی‌گذارند میان تکالیفی که در آن طومار نوشته شده بین مطلقه بودن و مشروطه بودن.

حاصل و نتیجه بحث تا بدینجا چیست؟

این است که: جناب شیخ، رأی مشهور را چنانکه در مباحث نیز آمد پذیرفت و در استدلال بر رأی مشهور فرمود:

۱- اگر بدون فحص و تحقیق مرتکب فعلی شود که حرام واقعی نباشد، مقتضی کیفر و مؤاخذه وجود ندارد، جز آنکه چیزی که تصوّر شده که مقتضی کیفر است و آن عبارتست از:

ادّعای اینکه ادلّه وجوب فحص و طلب تحصیل علم و فراگیری، ظهور در وجوب نفسی دارند؛ که گفتیم این ادّعا مردود است.

۲- لکن اگر مخالفت با حکم واقعی اتفاق بیفتد، مقتضی عقاب و کیفر، که همان خطاب واقعی است که دلالت دارد بر وجوب یا حرمت، وجود دارد، ضمن اینکه مانعی هم از کیفر وجود ندارد؛ و تنها مانعی که ممکن است وجودش تصوّر شود، جاهل بودن مکلّف به آن حکم می‌باشد؛ که جهل و ناآگاهی مکلّف، عقلا و شرعا قابلیت مانعیت را ندارد.

امّا از لحاظ عقل: پس جاهلی که می‌داند بنای شارع بر این است که احکام را به طور متعارف و معمولی تبلیغ کند، و این مستلزم پنهان ماندن بعضی از احکام، به سبب بعضی از انگیزه‌ها می‌باشد، درحالی‌که قدرت بر ازاله جهل را دارد، و با این حال واجبی را

ترک کند، مؤاخذه او قبیح نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۹۰

و امّا از لحاظ نقلی، که آیات و روایات آن در دلیل سوّم وجوب اصل فحص ذکر گردید، دلالتی بر مانعیّت جهل با وضعیت مذکور ندارد؛ زیرا آن ادلّه حتی با ملاحظه دلیلهایی که در وجوب احتیاط ذکر شد، ظهور در این دارند که مانعیت جهل برای کیفر، اختصاص به عاجز دارد. علاوه برآن، بعضی از روایات متقدّمه که در آن فرموده‌اند: چرا فرانگرفتی تا عمل کنی، که با روایات دیگر، مانند روایت توبیخ پیامبر صلّی اللّه علیه و آله نسبت به عمّار که فرمودند: «أ فلا صنعت کذا؟!»[۵۰] تأیید شده است؛ که از آن نیز مانعیت جهل برای عاجز فهمیده می‌شود.

بفرمایید ملاک کیفر ترک فحص از نظر حضرت امام خمینی چیست؟

حضرت امام خمینی نیز همانند شیخ انصاری، در ملاک کیفر ترک فحص، رأی مشهور را پذیرفته‌اند، یعنی ملاک کیفر را همان انجام ندادن تکلیف واقعی شرعی می‌دانند، اگرچه تحقیق و تفحّص نسبت به تحصیل حکم شرعی یا تحصیل اطمینان به نبودن حکم شرعی واجب است، لکن اگر کسی به این واجب عمل نکرد و در نتیجه از حکم واقعی شرعی بی‌خبر ماند و به تکلیف واقعی عمل نکرد، بابت انجام ندادن تحقیق و تفحّص، مستحق عقوبت نمی‌شود؛ بلکه تنها بابت انجام ندادن تکلیف شرعی است که مستحق عقوبت می‌شود. چرا؟

زیرا با احتمال وجود تکلیف شرعی، پیش از تحقیق و تفحّص، واقع منجز است؛ و معنای تنجّز واقع این است که عقوبت بر ترک تکلیف واقعی صحیح و جایز است.

اگر کسی بگوید: گرچه احتمال وجود تکلیف را می‌دادم، لکن نمی‌دانستم که در واقع تکلیف وجود دارد؛ پس با جهل به تکلیف، نباید عقوبت و کیفر باشد چه پاسخ می‌دهند؟

می‌فرمایند: گرچه جهل به تکلیف وجود دارد، و لکن این جهل عذر نیست؛ چرا که با احتمال وجود تکلیف، تفحّص واجب می‌شود.

اگر از امام سؤال شود که علّت اینکه بابت ترک تحقیق و تفحّص واجب نیست چه پاسخ می‌دهند؟ می‌فرمایند علّت آن این است که: دلیلی بر حرمت ترک تفحّص در شرع وجود ندارد؛ بلکه دلیل‌هایی که بر وجوب تفحّص اقامه شده، ظهور در ارشادی بودن دارند؛ که ارشاد به حکم عقل می‌کنند و لزوم تفحّصی فقط برای حفظ تکلیف‌های واقعی و از دست ندادن آن است؛ و لذا خود تحقیق حکم ندارد، بلکه از بابت طریقیت حکم پیدا می‌کند.[۵۱]

به عبارت دیگر: با قطع نظر از ملاحظه حکم عقل، حکم فحص دایر مدار مخالفت با واقع است، و اینکه مخالفت با واقع در صورت بیان شدن حکم شرعی آن، موجب استحقاق عقوبت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۹۱

است، و بدون بیان حکم شرعی، موجب استحقاق عقوبت نیست، و چون وصول بیان منحصرا به وارد شدن آن در کتاب و سنّت بستگی دارد، عقل به لزوم فحص جهت کشف حکم شرعی حکم می‌کند و در صورتی که فحص نکند، عقل حکم می‌کند که به علّت مخالفت با واقع، مستحق کیفر است؛ و کیفر کردن در چنین صورتی، کیفر بدون بیان نیست.

بنابراین: ترک فحص ذاتا قبیح نیست و از نظر عقلی، فحص کردن حکم نفسی ندارد، بلکه حکم غیری دارد؛ یعنی جهت کشف واقع موضوعیت پیدا می‌کند.

پس از آن بحث می‌شود که آیا استحقاق عقوبت در اثر ترک فحص، در صورتی است که با واقع مخالفت کرده باشد؛ اگرچه بیان شرعی برآن تکلیف وجود نداشته باشد، یا اینکه استحقاق کیفر مشروط است به اینکه اگر تفحّص می‌کرد، به حرمت آن پی

می‌برد؟

در پاسخ ممکن است گفته شود که:

به طور مطلق مستحق عقوبت و کیفر است، و سبب آن نیز: ۱) یا به جهت مخالفت با واقع، بدون عذر شرعی است، و راهی که به واسطه منابع موجود و واقعی بر حلال بودن آن وجود دارد، موجب عذر و حجّت شرعی نیست تا در مقام عذر آوردن، برآن اعتماد نماید، چنانکه شیخ انصاری فرموده‌اند؛ ۲) و یا به جهت حکم عقل است که در صورت ترک تفحّص، احتیاط را واجب می‌نماید؛ و این حکم عقل، بیان شرعی بر واقع است.

البته اگر تفحّص می‌کرد و به حکم شرعی دست نمی‌یافت، حکم به احتیاط نمی‌نمود و قاعده قبح عقاب بدون بیان جاری بود و لکن قبل از تفحّص، عقل حکم می‌کند که یا تفحّص کند و یا احتیاط نماید، که این حکم عقل، بیان تکلیف تخییری می‌باشد.

پس اگر تفحّص را ترک نمود، احتیاط بر او لازم است، و لذا اگر با وجود حکم عقل به وجوب احتیاط، با تکلیف واقعی مخالفت نماید، این مخالفت موجب استحقاق عقوبت است، مگر اینکه گفته شود:

حکم عقل به وجوب احتیاط، مستقلا و مستقیما به جهت حفظ تکلیف واقعی و از دست نرفتن آن نیست؛ بلکه بابت این است که: احتمال دارد بیان شرعی رسیده، و در کتاب و سنّت مضبوط شده باشد؛ که با این احتمال، موضوع قاعده (قبح عقاب بدون بیان) رفع می‌شود و بیان، تمام و کامل می‌گردد. و در مثل آن، ترک احتیاط موجب استحقاق عقوبت بر مخالفت با تکلیف واقعی شرعی نمی‌شود، تا چه رسد به اینکه تکلیف، متضاد باشد.[۵۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۹۲

بفرمایید حکم ترک تفحّص در صورتی که سبب ترک واجب مشروط یا موقت شود از نظر امام خمینی چیست؟

می‌فرمایند: رأی محقّقانه این است که درهرصورت، چه وجوب فعلی دانسته شود و واجب استقبالی، و چه وجوب مقید به وجود شرط و وقت دانسته شود، استحقاق عقاب دارد؛ چه ما دیدگاه مشهور را که ملاک کیفر را ترک تکلیفی می‌دانند، بپذیریم یا نپذیریم. چنانکه فرقی نمی‌کند که مناط و ملاک وجوب تفحّص، جنبه مقدّمیت آن باشد، یا نباشد.

پس: اگر نظریه مشهور را در وجوب مشروط بپذیریم و وجوب را مشروط به وجود شرط بدانیم و نیز قائل به وجوب مقدّمی شویم، خواهیم گفت:

وجوب مقدّمه همانند وجوب ذی المقدّمه، دارای مبادی و مقدّمات مخصوص به خود می‌باشد؛ که اگر این مبادی و مقدّمات وجود یابد، وجوب تحقّق پیدا می‌کند، و در غیر این صورت واجب نخواهد بود، چه ذی المقدمه فعلا واجب باشد یا نه.

بنابراین:

۱- اگر قائل به وجوب مقدّمه شدیم و تلازم میان آن و ذی المقدّمه را پذیرفتیم می‌گوییم:

هروقت مولی توقف واجب مشروط بر چیزی را قبل از آمدن شرط آن تصور نمود به نحوی که اگر بنده آن را در زمان حاضر بجا نیاورد، موجب از میان رفتن قدرت او در زمان به وجود آمدن شرط آن شود، بدون شک اراده مولی، از باب مناط و ملاک مقدّمیت، به ایجاد آن شیء تعلّق گرفته است. چرا؟

زیرا مبادی اراده مقدّمیه، که عبارتند از: تصوّر و تصدیق به فایده و ... حاصل شده است و تحقّق نیافتن وجوب آن در زمان حاضر، موجب حاصل نشدن مبادی اراده مقدّمه و واجب نبودن آن نیست.

۲- و اگر قائل به وجوب مقدّمه نباشیم، یا اینکه وجوب مقدّمه به مناط و ملاک مقدّمه بودن باشد، چنانکه در هر دو مسئله، رأی درست و حق همین است، باز هم بدون شک، استحقاق عقوبت دارد. چرا؟

زیرا عقل و عقلاء حکم می‌کنند به اینکه از دست دادن واجب مشروط، بدون داشتن عذر شرعی، موجب استحقاق کیفر است و

کسی که می‌داند شرط واجب مشروط فردا حاصل می‌شود، ولی در مقدّمات وجودی آن تساهل نماید و موجب از دست رفتن واجب مشروط شود، معذور نیست؛ اگرچه مولی تصریح کند که واجب مشروط قبل از فرارسیدن شرط آن، اصلا واجب نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۹۳

چرا؟

زیرا عقل در معذور نبودن بنده، میان واجب مشروطی که وجود یافتن شرطش معلوم است، و واجب مطلق، فرقی نمی‌گذارد و عقلا نیز حکم به استحقاق کیفر می‌کنند.

پس: به عقلا مراجعه نما تا این حقیقت روشن شود.

البته مقتضای تدبّر در ادلّه شرعی و اخبار بسیاری که در باب‌های متفرّقه فقهی پراکنده می‌باشد، که بخشی از آن در فصل مربوط به وجوب اصل تفحّص ذکر شد، این است که:

تحصیل مرتبه فقاهت و اجتهاد در احکام شرعی، مستحب مؤکّد نفسی و یا واجب کفائی نفسی است.[۵۳]

در پایان بفرمایید مراد از «و امّا الکلام فی الحکم الوضعی ...» چیست؟

بحث در مقام دوم و یا حکم وضعی جاهل مقصر یعنی صحت و یا فساد اعمال او می‌باشد و به عبارت دیگر پاسخ به این سؤال است که: آیا معاملاتی که جاهل مقصر انجام می‌دهد:

۱- صحیح است، یعنی آیا آثار مورد نظر از این معاملات، بر عمل وی مترتّب می‌شود؟

فی المثل: آیا بیع او موجب تملیک می‌شود، و یا نکاح او سبب زوجیت می‌شود، و یا اینکه طلاق او سبب فراق می‌شود؟

۲- و یا اینکه باطل است، بدین معنا که آیا اثر مورد قصد از معامله برآن مترتّب نمی‌شود؟

فی المثل: آیا عبادات جاهل مقصّر محکوم به صحّت است، یعنی سبب امتثال امر مولی و رسیدن به ثواب می‌گردد؟ یا اینکه باطل بوده و چنین عبادتی مجزی نیست و باید اعاده کند؟

نکته: در این رابطه نیز در دو مرحله بحث می‌شود:

۱- معاملات جاهل مقصر.

۲- عبادات جاهل مقصّر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۹۴

أمّا المعاملات:

فالمشهور فیها: أنّ العبرة فیها بمطابقة الواقع و مخالفته، سواء وقعت عن أحد الطریقین أعنی الاجتهاد و التقلید، أم لا عنهما، فاتّفقت المطابقة للواقع؛ لأنّها من قبیل الأسباب لامور شرعیّة، فالعلم و الجهل لا مدخل له فی تأثیرها و ترتّب المسبّبات علیها.

فمن عقد علی امرأة عقدا لا- یعرف تأثیره فی حلّیة الوطء فانکشف بعد ذلک صحّته، کفی فی صحّته من حین وقوعه، و کذا لو انکشف فساده رتّب علیه حکم الفاسد من الوقوع. و کذا من ذبح ذبیحة بفری ودجیه، فانکشف کونه صحیحا أو فاسدا.

و لو رتّب علیه أثرا قبل الانکشاف، فحکمه فی العقاب ما تقدّم: من کونه مراعی بمخالفة الواقع، کما إذا وطأها فإنّ العقاب علیه مراعی. و أمّا حکمه الوضعیّ کما لو باع لحم تلک الذّبیحة فکما ذکرنا هنا: من مراعاته حتّی ینکشف الحال.

و لا إشکال فیما ذکرنا بعد ملاحظة أدلّة سببیّة تلک المعاملات، و لا خلاف ظاهرا فی ذلک أیضا إلا من بعض مشایخنا المعاصرین قدّس سرّه[۵۴] حیث أطال الکلام هنا تفصیل ذکره بعد مقدّمة، هی:

أنّ العقود و الإیقاعات بل کلّ ما جعله الشارع سببا، لها حقائق واقعیّة: هی ما قرّره الشارع أولا، و حقائق ظاهریّة، هی ما یظنّه المجتهد أنّه ما وضعه الشارع. و هی قد تطابق الواقعیّة و قد تخالفها، و لمّا لم یکن لنا سبیل فی المسائل الاجتهادیّة إلی الواقعیّة، فالسّبب و

الشّرط و المانع فی حقّنا هی الحقائق الظاهریّة، و من البدیهیّات التی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۹۵

انعقد علیها الإجماع بل الضرورة: أنّ ترتّب الآثار علی الحقائق الظاهریّة یختلف بالنسبة إلی الأشخاص؛ فإنّ ملاقاة الماء القلیل للنّجاسة سبب لتنجّسه عند واحد دون غیره، و کذا قطع الحلقوم للتذکیة، و العقد الفارسیّ للتملیک أو الزوجیّة.

ترجمه

ملاک مشهور در صحّت و یا عدم صحت معاملات جاهل مقصّر

امّا معاملات:

مشهور در معاملات (جاهل) این است که: معیار و میزان اصلی در آنها، مطابقت و یا مخالفت آنها با واقع است، خواه معامله از یکی از دو طریق یعنی اجتهاد و تقلید واقع شده باشد یا نه، بدون اجتهاد و تقلید (معامله را انجام داده باشد) و مطابقت آن با واقع اتفاق افتاده باشد، چرا که معاملات از قبیل اسباب برای امور شرعیه است (فی المثل: قطع رگهای چهارگانه گوسفند سبب شرعی است برای حلیت ذبیحه و یا فلان عقد کذائی سبب است برای حصول نقل و انتقال و لذا سبب غیر قابل انفکاک از مسبب است)، و لذا علم و جهل، مدخلیتی در تأثیر اسباب و ترتّب مسبّبات برآن اسباب ندارند.

بنابراین:

کسی که زنی را عقد می‌کند، درحالی‌که تأثیر آن عقد را در حلیت مباشرت (با آن زن) نمی‌کند (یعنی نمی‌داند که اینکه آیا با این عقدی که جاری کرد، این زن به این مرد حلال شد یا نه؟)، پس بلافاصله، صحت آن عقد کشف شده در صحّتش از حین وقوعش کفایت می‌کند.

و این‌چنین است حکمش اگر عدم صحت (یعنی فسادش) کشف شود که در نتیجه حکم فاسد (بودنش) از حین وقوعش، برآن مترتّب می‌شود.

و همچنین است کسی که ذبیحه‌ای را با بریدن دو رکش ذبح کرده، سپس کشف می‌شود که ذبحش صحیح بوده است یا فاسد.

حال:

اگر (این جاهل مقصّر گوش نکرد و) اثری را قبل از انکشاف برآن عمل مترتّب نمود پس حکمش در عقاب همان مطلبی است که (در آن گفته شد که ملاک این است که) عملش (مطابق

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۹۶

با واقع باشد) و یا مخالفت با واقع برخورد کند. همان‌طور که اگر مباشرت کند با آن زن، عقابش به خاطر این مباشرت مراعی است (یعنی بستگی دارد به شانس او که عقد شرعی واقع شده باشد و یا اینکه مخالفت با واقع درآید).

و امّا حکم وضعی آن: (چنانکه اگر گوشت آن ذبیحه را تا قبل از انکشاف) بفروشد، همان‌طور که در اینجا یعنی مطالب فوق ذکر کردیم، مراعات آن است تا اینکه وضعیت آن روشن شود.

عدم اختلاف علماء در مطالب شیخ و اظهارنظر فاضل نراقی رحمه اللّه

در آنچه که ما پس از ملاحظه ادلّه سببیت این معاملات ذکر نمودیم، اشکالی وجود ندارد و علی الظاهر، اختلافی هم در آن، میان علماء وجود ندارد، مگر از جانب برخی از بزرگان معاصر یعنی مرحوم نراقی، که طول کلام داده است در این مسئله در تفصیلی که ذکر کرده است آن را بعد از مقدّمه‌ای و آن مقدّمه عبارتست از:

عقود و ایقاعات بلکه (برای) هرآنچه که شارع آن را سبب (شرعیه) قرار داده است دارای:

۱- حقایق واقعیه‌ای است که شارع آن حقایق را در درجه اوّل قرار داده است.

۲- چنانکه دارای حقایق ظاهریه‌ای هستند که مجتهد به آنها ظنّ پیدا می‌کند، به اینکه شارع مقدّس آنها را به عنوان مقررات، وضع نموده است.

و این حقایق ظاهریه، گاهی با حقایق واقعیه مطابقت می‌کنند و گاهی با آن واقعیات مخالفت می‌کنند.

و از آنجا که در مسائل اجتهادیه راهی برای ما به حقایق واقعیه وجود ندارد، در نتیجه، سبب و شرط و مانع در حقّ ما، همان حقایق ظاهریه است (که فقها از ادله استخراج می‌کنند).

و یکی از بدیهیّاتی که اجماع برآن منعقد شده است و بلکه یکی از ضروریات این است که:

ترتّب آثار بر حقایق ظاهریه نسبت به اشخاص مختلف می‌شود، چنانکه ملاقات آب قلیل با چیز نجس، سبب است برای نجس شدن آن آب نزدیکی (و یا برخی) از مجتهدین، برخلاف دیگر (و یا برخی دیگر از) مجتهدین (که ملاقات آب قلیل با نجس سبب تنجس آن نمی‌شود.)

و این‌چنین است (حکم) قطع حلقوم و بریدن بعضی از اوداج برای تذکیه (مثلا) غنم (که نزد برخی سبب تذکیه است و نزد برخی نه)، و یا عقد فارسی برای تملیک و یا زوجیت (که نزد فارسی بودن کفایت می‌کند و نزد برخی نه).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۹۷

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمایید موضوع بحث در اینجا چیست؟

پاسخ به یک سؤال اساسی است که تقدیر آن چنین است:

اگر جاهل به حکم شرعی، بدون تحقیق و تفحّص، جهت یافتن حکم شرعی و یا اطمینان به برائت شرعی، کاری انجام دهد، آیا عمل او صحیح است یا باطل؟

و لذا جناب شیخ در پاسخ به سؤال مزبور، حکم وضعی افعال تارک فحص و تحقیق را در دو مرحله و یا دو مبحث مورد بررسی و ارزیابی قرار داده است:

۱- یک مبحث به معاملات جاهل مقصّر اختصاص دارد.

۲- یک مبحث نیز به عبادات جاهل مقصّر اختصاص دارد.

قبل از ورود به بحث بفرمایید معنای کلمه معاملات چیست؟

کلمه معاملات دارای دو معناست:

۱- یک معامله بالمعنی الاخص که به عقود و ایقاعات اختصاص دارد و بلکه شامل قدر متیقن عقود می‌شود.

۲- و یکی هم معامله بالمعنی الاعم است که شامل افعالی می‌شود که قصد قربت در آنها معتبر نمی‌باشد مثل عقود و ایقاعات و کلیه احکام توصیه در اسلام مثل:

الف: غسل که سبب طهارت می‌شود.

ب: قطع مسافت، که سبب نیل به مقصد می‌شود.

د: بریدن رگهای گوسفند که سبب تذکیه می‌شود.

مراد از «معاملات» در ما نحن فیه کدام‌یک از این دو معناست؟

معنای دوّم یعنی معامله بالمعنی الاعم مورد نظر است و جناب شیخ انصاری در مورد صحت و یا بطلان فعل جاهل به حکم شرعی معاملات که تفحّص را ترک کرده است، سه نظریه و یک توهّم را به عنوان نظریه چهارم نقل فرموده است:

۱- نظریه مشهور.

۲- نظریه مرحوم نراقی.

۳- نظریه مرحوم قمی.

۴- ربّما یتوهّم ...

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۹۸

با توجه به مطالب فوق مراد از «فالمشهور فیها ...» چیست؟

بیان عقیده مشهور فقهاء و اصولین از جمله خود شیخ است مبنی بر اینکه:

سنجش صحّت یا عدم صحّت معامله جاهل که ترک تفحّص نموده، مطابقت و مخالفت آن فعل با حکم واقعی است، و لذا:

فرقی نمی‌کند که آن معامله از یکی از دو طریق اجتهاد و تقلید واقع شده باشد، و یا از طریق آن دو واقع نشده باشد، لکن درعین‌حال و از روی اتفاق، با واقع مطابق شده باشد، چرا؟

زیرا معاملات از قبیل اسباب، برای امور شرعیه هستند، و علم و جهل در تأثیر سبب‌ها و مترتّب شدن مسبّب‌ها مدخلیتی ندارد.

به عبارت دیگر: معیار اصلی در صحت و بطلان معاملات جاهل مقصّر، موافقت و مخالفت با حکم اللّه واقعی است، بنابراین:

اگر معامله چنین شخصی منطبق با واقع درآمد، محکوم به صحت است و از همان ابتدای صدور معامله، تمام آثار مطلوبه از آن معامله بر این عمل صادر می‌شود، حال از هرکسی که صادر شود چه از عالم به واقع، چه از ظانّ به واقع به ظن اجتهادی یا تقلیدی و چه از جاهل به واقع از همه اقسامش.

و لذا ما و مشهور، همان‌طور که در رابطه با عقاب جاهل مقصّر و حکم تکلیفی او، معیار را واقع گرفته و مطابقت و یا مخالفت عمل او را با واقع سنجیدیم، همین‌طور هم در رابطه با صحت و بطلان، یعنی حکم وضعی معاملات او، معیار را واقع قرار می‌دهیم.

چرا و به چه علّت؟

به خاطر اینکه معاملات به معنای اعم کلمه یعنی عقود از قبیل عقد البیع و النکاح ... و ایقاعات از قبیل طلاق و ... و اموری از قبیل قطع رگهای چهارگانه که سبب تذکیه است یک سلسله اسباب و علل شرعیّه‌ای هستند که تأثیر گذاشته و یک سری مسبّباتی را به وجود می‌آورند.

و لذا: همان‌طور که در نظام تکوین نیز اگر علّت و یا سبب تامّه چیزی محقق شود، آن چیز قطعا محقّق می‌شود، چه ما علم داشته باشیم یا نه. و خلاصه اینکه علم و ظنّ و جهل مکلف در تحقّق مسبّب خارجی نقشی ندارند.

۲- همین‌طور هم در نظام تشریع و قانون‌گذاری نیز اگر سببی محقّق شود بدون فاصله مسبّب آن نیز محقّق می‌شود، چرا که تخلّف معلول از علّت تامّه محال است، چه ما علم داشته باشیم و یا بدان جاهل باشیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۹۹

پس: اگر سبب واقعی شرعی تحقّق یابد، مسبّب آن نیز محقق خواهد شد.

بنابراین:

۱- اگر کسی زنی را عقد نماید، درحالی‌که تأثیر آن را در حلال شدن آن آمیزش نمی‌داند، پس از آن صحیح بودن عقد کشف شود، در صحّت عقد از هنگام واقع شدن آن کافی است، و در صورتی که بطلان آن معلوم شود، حکم بر بطلان آن عقد از زمان وقوعش مترتّب می‌شود.

۲- و یا کسی که ذبیحه‌ای را با بریدن دو رگ ودجان ذبح کند؛ سپس کشف شود که ذبح درست انجام گرفته، و لو حکم شرعی آن را نمی‌دانسته حلال است و در صورتی که درست انجام نگرفته باشد، حرام است.

غرض از «و لو رتّب علیه اثرا قبل الانکشاف ...» چیست؟

این است که: اگر قبل از کشف شدن صحت و بطلان هریک از دو اقدام بالا، اثری برآن مترتّب کرده باشد، حکم او در کیفر داشتن، همان چیزی است که در مبحث قبلی گفته شد که بستگی دارد به مخالفت نمودن با حکم شرعی واقعی، فی المثل:

اگر با زن عقد شده آمیزش کرده باشد، مستحق کیفر بودنش بستگی به مخالفت کردن با واقع دارد، چنانکه اگر گوشت این ذبیحه را بفروشد، صحت معامله‌اش بستگی دارد به اینکه وضعیت آن ذبیحه از حیث درست یا نادرست بودن ذبح آن آشکار شود.

مراد از «و لا اشکال فیما ذکرنا» چیست؟

پاسخ به شبهه‌ای است که در معامله جاهل وجود دارد و آن اشکال این است که:

چون حکم شرعی را نمی‌داند، پس در عقود و ایقاعات قصد انشاء او متمشّی نمی‌شود و نمی‌تواند انشاء را قصد کند، چرا که در مترتّب شدن اثر بر آنچه که واقع می‌سازد شک دارد، و چون در اثر ترتّب اثر شرعی شک دارد، نمی‌تواند قصد انشاء نماید؛ بنابراین معامله باطل می‌باشد.

و لذا شیخ در پاسخ می‌فرماید: منحصرا با قصد و اراده تحقیق مضمون صیغه که عبارتست از انتقال در خریدوفروش، و زوجیت در نکاح، قصد انشاء حاصل می‌شود، و قصد انشاء با این مفهوم، به صحیح بودن یا باطل بودن معامله بستگی ندارد، و چنانچه یقین داشته باشد که معامله شرعا باطل است، این قصد حاصل می‌شود، تا چه رسد به اینکه در صحت آن شک داشته باشد.

فی المثل: در قمار، فروختن مال غصبی و چیزهای دیگری که معامله آن باطل می‌باشد، مردم تملیک را قصد و اراده می‌کنند.

بنابراین: در صحیح بودن معامله جاهل در صورتی که پس از عقد، صحت آن کشف شود، بین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۰۰

اینکه هنگام صدور عقد، شک در صحت داشته باشد یا یقین به بطلان فرقی نمی‌باشد.

به عبارت دیگر: اگر وقتی که عقد را جاری می‌کرد یقین داشت که معامله باطل است و پس از واقع ساختن آن کشف شد که معامله صحیح بوده است اثر معامله برآن مترتّب می‌شود و جهل به صحت، مانعی برای مترتّب شدن اثر معامله نیست.

نظر حضرت امام خمینی در صحت و یا بطلان معامله جاهل چیست؟

حضرت امام متعرّض این قسمت از بحث یعنی صحت معامله جاهل نشده و آن را مطرح نکرده‌اند.

پس غرض از «الّا من بعض مشایخنا المعاصرین ...» چیست؟

طرح نظریه دوّم از مرحوم فاضل نراقی صاحب کتاب مناهج است که از اساتید مرحوم شیخ اعظم رحمه اللّه بوده که در این مطلب با مشهور مخالفت کرده و قائل به تفصیل شده است، منتهی قبل از بیان این تفصیل مقدّمه‌ای آورده است مبنی بر اینکه:

کلیه عقود و ایقاعات و بلکه کلیه اموری که شارع مقدّس آنها را سبب برای اثری از آثار قرار داده است اعم از عقود، ایقاعات و سایر اسباب شرعیه مثل (فری الاوداج و الغسل و الملاقاة و ...

دارای دو نوع حقیقت می‌باشند:

۱- حقایق واقعیه، یعنی اموری که شارع مقدّس در واقع و نفس الامر آنها را جعل فرموده است، فی المثل: عقد به لسان عربی سبب زوجیت و یا ملکیت می‌شود و یا بریدن اوداج اربعه سبب تذکیه و حلیت گوشت گوسفند می‌شود.

۲- حقایق ظاهریه، یعنی اموری که مجتهد از طریق اجتهاد روی منابع استنباط نموده است به گمان می‌کند که عقد به لسان فارسی نیز سببیت داشته و سبب زوجیت و یا ملکیت می‌شود و یا تنها قطع حلقوم سبب تذکیه و حلیت گوسفند می‌شود.

حاصل و خلاصه مطلب اینکه: آنچه را که ظنّ مجتهد نتیجه می‌دهد، حقیقت ظاهریه می گویند.

مراد مرحوم نراقی از بیان این مقدّمه چیست؟

این است که: این اجتهاد و فتوای مجتهد دو صورت دارد:

۱- یا مطابق با واقع است که در این صورت همین حکم واقعی در حقّ ما منجّز می‌شود و تقلید مقلّد برای او، عذرآور است.

بنابراین: اگر ما به واقعیات دسترسی داریم که باید این عمل را با واقع بسنجیم، که اگر مطابق با واقع بود، همگان نسبت به آن مساوی هستند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۱۰۱

پس انّما الکلام در سخن مرحوم نراقی چیست؟

این است که: ۱- در عصر ما که متأخّر از عصر حضور ائمه است، در نوع موارد برای ما قطع به حکم واقعی پیدا نمی‌شود، بلکه حد اکثر ظنّ و گمان است، و اجتهاد هم استفراغ الوسع برای تحصیل ظنّ به حکم است. پس: سبب واقعی و شرط واقعی و مانع واقعی در حقّ ما منجّز نمی‌باشد، بلکه همین اسباب و شروطی که مجتهد کشف نموده و از جمله امور و حقایق ظاهریه هستند، در حق ما ثابت می‌باشند. ۲- ترتیب اثر بر حقایق ظاهریه نسبت به اشخاص متفاوت است.

فی المثل:

الف: یک فقیه، مجرّد قطع حلقوم را سبب تذکیه و حلیت گوشت گوسفند می‌داند که این فتوا در حق خود او و مقلّدینش معتبر است و نباید از کس دیگری در این مسئله تقلید کند.

ب: فقیه دیگر، بریدن چهار رگ را سبب تذکیه و حلیت گوشت گوسفند می‌داند که فتوای او نیز در حق او و مقلدینش معتبر است و باید بدان عمل نمایند.

با توجّه به مقدّمه فوق، تفصیل مرحوم نراقی در مسئله چیست؟

این است که: به طور کلی انسان مکلّف یا مجتهد است، یا محتاط است، یا مقلّد است و یا جاهل. حال:

۱- تکلیف مجتهد روشن است، زیرا اولا تا زمانی که بر اجتهاد سابقش باقی است، باید به همان چیزی که گمان اجتهادی او بدان منتهی شده متعبد باشد.

ثانیا: و در صورتی که رأیش در گمان اجتهادی گذشته‌اش تغییر نمود و از اجتهاد سابق به اجتهاد لاحق روی آورد، تمام آثاری که در دوران اجتهاد سابق مترتّب نموده به قوّت خود باقی است، و لکن از زمان اجتهاد لاحق به بعد باید طبق اجتهاد جدیدش عمل کند.

۲- تکلیف محتاط نیز روشن است، چرا که در دوران بین المتباینین جمع بینهما می کند و در اقلّ و اکثر، اکثر را انجام می‌دهد و در شبهه تحریمیه ترک و در شبهه وجوبیه مرتکب می‌شود.

نکته: در مباحث گذشته گفته شد که در توصلیات احتیاط ممکن است و نیازی به فحص و یأس هم نمی‌باشد، بلکه کافی است که عنوان احتیاط محرز باشد.

۳- وظیفه مقلّد نیز روشن است، چرا که تا زمانی که بر تقلید از مجتهد قبلی ماندگار است، باید به فتاوای او متعبّد باشد، و چنانچه مقلّد مجتهد دیگری شود، و کشف خلاف در فتوای قبلی شود، باید طبق فتوای جدید و یا مجتهد جدید عمل کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۱۰۲

و حاصل ما ذکره من التفصیل:

أنّ غير المجتهد و المقلّد على ثلاثة أقسام؛ لأنّه إمّا غافل عن احتمال كون ما اتى به من المعاملة مخالفا للواقع، و إمّا أن يكون غير غافل، بل يترك التقليد مسامحة.

فالأوّل، فى حكم المجتهد و المقلّد؛ لأنّه يتعبّد باعتقاده كتعبّد المجتهد باجتهاده و المقلّد بتقليده ما دام غافلا، فإذا تنبّه: فإن وافق اعتقاده قول من يقلّده فهو، و إلّا كان كالمجتهد المتبدّل رأيه، و قد مرّ حكمه فى باب رجوع المجتهد.

و أمّا الثانى، و هو المتفطّن لاحتمال مخالفة ما أوقعه من المعاملة للواقع: فإمّا أن يكون ما صدر عنه موافقا أو مخالفا للحكم القطعى الصادر من الشارع، و إمّا أن لا يكون كذلك، بل كان حكم المعاملة ثابتا بالظنون الاجتهاديّة.

فالأوّل، يترتّب عليه الأثر مع الموافقة، و لا يترتّب عليه مع المخالفة؛ إذ المفروض أنّه ثبت من الشارع قطعا أنّ المعاملة الفلانيّة سبب لكذا، و ليس معتقدا لخلافه حتّى يتعبّد بخلافه، و لا دليل على التقييد فى مثله بعلم و اعتقاد، و لا يقدح كونه محتملا للخلاف أو ظانا به؛ لأنّه مأمور بالفحص و السؤال، كما أنّ من اعتقد حلّية الخمر مع احتمال الخلاف يحرم عليه الخمر و إن لم يسأل؛ لأنّه مأمور بالسؤال.

و أمّا الثانى، فالحقّ عدم ترتّب الأثر فى حقّه ما دام باقيا على عدم التقليد، بل وجود المعاملة كعدمها، سواء طابقت على أحد الأقوال أم لا؛ إذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعيّ من الشّارع، بل هو مظنون للمجتهد، فترتّب الأثر هو فى حقّه.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج‏۱۰، ص: ۱۰۳

ترجمه

حاصل تفصیلی که مرحوم نراقی ذکر نموده است

این است که: (فردی که) غیر مجتهد و (غیر) مقلّد است (یعنی جاهل مقصّر)، بر سه قسم است:

زیرا: چنین کسی:

۱- یا غافل است از احتمال اینکه معامله‌ای را که انجام داده است مخالف با واقع باشد (بدین معنا که صددرصد به صحّت و حقانیت عمل خود معتقد است).

۲- و یا اینکه غافل نیست (بلکه اعتقادش نسبت به معامله‌ای که انجام داده است متزلزل است که آیا صحیح است یا نه؟) بلکه تقلید را (نیز) مسامحة ترک کرده است.

پس: اوّلی (که معامله را با اعتقاد جزمی انجام داده است) در حکم مجتهد و مقلّد است، چرا که او (نیز) تعبّد به اعتقاد خودش می‌کند، مثل تعبّد مجتهد به اجتهادش و مقلّد به تقلیدش، (البته) تا زمانی که غافل (از احتمال مخالفتش می‌باشد) و به عملش معتقد است.

و لذا: زمانی که (از حالت غفلت خارج شده) و به احتمال مزبور آگاه شود:

۱- اگر اعتقادش مطابق و موافق با فتوای مجتهدی باشد که از او تقلید می‌کند، فهو، (از این به بعد نیز همان خط را مشی می‌کند).

۲- و اگر اعتقادش مطابق با رأی آن مجتهد نبود، مثل مجتهدی است که در رأیش تبدّل پیدا شده است. (و لذا از این به بعد باید برطبق رأی مجتهد عمل کند). و به تحقیق حکم تبدّل رأی در باب رجوع مقصّری است که توجّه به احتمال اینکه آنچه را انجام داده مخالف با واقع باشد، دارد. و لذا:

۱- یا آنچه از او صادر شده موافق با آن حکم قطعی است که از جانب شارع صادر شده است و یا مخالف با آن است (یعنی عمل او با واقعی که در دسترس ماست از جمله ضروریات و مسلّمات سنجیده می‌شود و مطابقت یا عدم مطابقت آن با واقع مشخّص می‌گردد).

۲- و یا اینکه این‌گونه نیست (یعنی موافق و یا مخالف بودنش با واقع معلوم نیست چرا که مسئله نه از ضروریّات است و نه از مسلّمات)، بلکه حکم این معامله به واسطه ظنون اجتهادیّه به دست می‌آید (پس عمل او در این صورت با اجتهاد و فتوای مجتهد، سنجیده می‌شود).

بنابراین: حکم آن اوّلی (که عمل جاهل با خود واقع سنجیده می‌شود) به این صورت است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۰۴

در صورت موافقت (آن) با واقع، اثر برآن مترتب می‌شود، و در صورت مخالفت با واقع اثری برآن ترتّب نمی‌شود. (چرا؟ زیرا:)

۱- فرض این است که: قطعا از جانب شارع ثابت شده است که فلان معامله سبب است برای فلان مطلب.

۲- (فرد جاهل مقصر) معتقد به خلاف بودن آن (یعنی عملش) با واقع نیست تا (گفته شود) که به خلاف خودش متعبّد شده است.

۳- و دلیلی بر تقیید در مثل این عمل (که مطابق با واقع است) به علم و اعتقاد وجود ندارد.

۴- و (تنظیم مطلب به صورت فوق) قدح و ضرری به اینکه احتمال خلاف (در عمل او) داده شود و یا اینکه (او) ظانّ برخلاف باشد، وارد نمی‌کند (بلکه به همان ظنّ و همان اختلاف احترام بگذارید، چرا که او مأمور به فحص و سؤال است، یعنی وظیفه دارد که یا مجتهد باشد و یا مقلّد).

مثل کسی که به حلیت خمر معتقد است، در صورتی که احتمال خلاف (یعنی حرمت آن را) نیز می‌دهد، شرب خمر بر او حرام است و لو سؤال نکند، چرا که مأمور به سؤال است.

و اما (حکم و یا فرض) دوّم (که در حقیقت می‌شود فرض سوم و) معامله را متزلزلا انجام داده و بناست که عمل او را با رأی مجتهد بسنجیم)، حق این است که:

تا زمانی که بر عدم تقلید است (و از مجتهدی تقلید نمی‌کند)، اثری در حقّ او (بر عملش) مترتّب نمی‌شود، بلکه وجود چنین معامله‌ای مثل عدمش می‌باشد، خواه (انجام این معامله)، با رأی برخی از مجتهدین مطابقت کند یا نه.

زیرا فرض در اینجا عدم القطع به وضع (و یا حکم) واقعی از جانب شارع است، بلکه مسئله مورد ظنّ مجتهد است، و لذا ترتّب اثر قطعا در حق مجتهد (و مقلّدین) اوست (و حال آنکه این جاهل مقصر هنوز مقلّد نشده است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۰۵

ثمّ إن قلّد بعد صدور المعاملة المجتهد القائل بالفساد، فلا إشكال فيه. و إن قلّد من يقول بترتّب الأثر، فالتحقيق فيه التفصيل بما مرّ فى نقص الفتوى بالمعنى الثالث، فيقال:

إنّ ما لم يختصّ أثره بمعيّن أو بمعيّنين كالطهارة و النّجاسة و الحلّية و الحرمة و أمثالها، يترتّب عليه الأثر، فإذا غسل ثوبه من البول مرّة بدون تقليد، أو اكتفى فى الذبيحة بقطع الحلقوم مثلا كذلك، ثمّ قلّد من يقول بكفاية الأوّل فى الطهارة و الثانى فى التذكية ترتّب الأثر على فعله السابق؛ إذ المغسول يصير طاهرا بالنسبة إلى كلّ من يرى ذلك، و كذا المذبوح حلالا بالنسبة إلى كلّ من يرى ذلك، و لا يشترط كونه مقلّدا حين الغسل و الذبح.

و أمّا ما يختصّ أثره بمعيّن أو معيّنين، كالعقود و الإيقاعات و أسباب شغل الذمّة و أمثالها، فلا يترتّب عليه الأثر؛ إذ آثار هذه الامور لا بدّ و أن تتعلّق بالمعيّن؛ إذ لا معنى لسببيّة عقد صادر عن رجل خاصّ على امرأة خاصّة لحلّيتها على كلّ من يرى جواز هذا العقد و مقلّديه.

و هذا الشخص حال العقد لم يكن مقلّدا، فلم يترتّب فى حقّه الأثر كما تقدّم، و أمّا بعده و إن دخل فى مقلّديه، لكن لا يفيد لترتّب الأثر فى حقّه؛ إذ المظنون لمجتهده سببيّة هذا العقد متّصلا بصدوره للأثر، و لم يصر هذا سببا كذلك. و أمّا السببيّة المنفصلة فلا دليل عليها، إذ ليس هو مظنون المجتهد، و لا دليل على كون الدخول فى التقليد كإجازة المالك، و الأصل فى المعاملات الفساد.

مع أنّ عدم ترتّب الاثر كان ثابتا قبل التقليد فيستصحب[۵۵] انتهى كلامه ملخّصا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۰۶

ترجمه

ادامه بحث و تفصیل مرحوم نراقی

سپس جناب فاضل در ادامه بحث می‌فرماید:

اگر پس از صدور معامله از مجتهدی تقلید کند که قائل به فساد (چنین معامله‌ای) است، اشکالی در عدم صحت (و فساد) آن معامله وجود ندارد.

و اگر تقلید کند از مجتهدی که قائل به ترتّب اثر (بر چنین معامله‌ای) است، تحقیق در این مسئله، همان تفصیل به آن مطلبی است که در نقض فتوای به معنای سوّم گذشت و لذا گفته می‌شود:

۱- اگر اثر این (معامله‌ای که صورت داده) اختصاص به یک نفر یا دو نفر به طور معین، ندارد، مثل طهارت و نجاست و حلیت و حرمت و امثال این‌ها (که اثر نوعی دارند)، اثر از همان اوّل برآن مترتب می‌شود، (چرا که او خود مقلّد نبوده است و لکن دیگران که مقلّد بوده‌اند و این عمل مطابق رأی مجتهد آنها بوده است).

پس اگر لباسش را برای پاک شدن از نجاست بول یک بار بشوید، بدون اینکه از کسی تقلید کند، و یا در ذبح حیوان به قطع حلقوم فی المثل قناعت کند، سپس (برود و) از مجتهدی تقلید کند که قائل به کفایت اوّلی (یعنی یک بار شستن) در طهارت و به دوّمی (صرف بریدن حلقوم) در تذکیه است، اثر بر عمل قبل از تقلید این (جاهل مقصر) مترتب می‌شود.

چرا؟ زیرا: آنچه که شسته می‌شود، نسبت به هرکسی که قائل به یک بار شستن است، طاهر می‌شود، و همچنین آن حیوان ذبح شده نسبت به هرکسی که قائل به بریدن حلقوم در تذکیه است، حلال می‌شود، و مقلّد بودن این آدم به هنگام شستن و ذبح، شرط نمی‌باشد.

۲- و امّا معامله‌ای که اثرش (شخصی) و به یک یا دو فرد به طور معین اختصاص دارد مثل عقود و ایقاعات و اسباب شغل الذّمّه و امثال آن، اثری برش مترتّب نمی‌شود (گرچه با نظر مجتهد مطابق درآید، چرا؟)

زیرا آثار این‌گونه امور، باید به فرد معین تعلّق بگیرد، زیرا معنا ندارد که این عقدی که از رجل خاصّ و معینی نسبت به زن معینی جهت حلیت او صادر می‌شود، سبب حلیت برای هر مجتهدی و یا مقلدین او بشود که قائل به جواز این‌چنین عقدی است. و این شخص در حال عقد مقلّد نبود، پس اثری در حق او (یعنی بر عقدش) مترتب نمی‌شود، چنانکه قبلا گفته‌ایم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۰۷

و امّا پس از صدور عقد، اگر داخل شود در مقلّدین آن مجتهدی که قائل به جواز چنین عقدی است، (این تقلید) مفید ترتّب اثر در حق این مرد نیست، چرا که آنچه مورد ظن مجتهد (و مرجع) اوست، سببیت این عقد برای داشتن اثر است در صورتی که متصل به (زمان) صدورش باشد، و حال آنکه این عقد متّصلا، سبب نشده است.

و امّا دلیلی (هم) بر سببین منفصله وجود ندارد، چون‌که سببیت منفصله مظنون مجتهد نیست (چنانکه) دلیلی بر این دخول در تقلید مثل اجازه مالک وجود ندارد (یعنی اجازه بعدی مالک سبب لزوم و صحت ما مضی می‌شود و لکن دخول بعدی مقلّد در تقلید، سبب لزوم و یا صحّت ما مضی نمی‌شود). و اصل اولی در معاملات (در این مقام فساد است و عدم ترتّب اثر.

با وجود اینکه عدم ترتّب اثر قبل از تقلید ثابت است، لکن پس از تقلید (نیز وقتی شک می‌کنیم که آیا این اثر شخصی مترتب می‌شود یا نه؟) استصحاب عدم ترتب اثر جاری می‌کنیم.

پس: به دلایل ذیل اثر شخصی مترتب نمی‌شود:

۱- ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

۲- اصالهٔ الفساد.

۳- استصحاب.

تشریح المسائل

مراد از «و حاصل ما ذکره من التّفصیل» چیست؟

این است که شخص غیر مجتهد و مقلّد و محتاط یعنی جاهل مقصّر که مورد بحث ماست از سه حال خارج نیست:

۱- یا جاهل مرکّب است، بدین معنا که در اثر تقلید از والدین و یا دیگر افراد قطع پیدا کرده که مثلا عقد به لسان فارسی و یا بریدن حلقوم غنم به تنهایی هم کافی است و به این قطع خود عمل می‌کند، و حال آنکه در واقع چنین نیست.

۲- یا جاهل بسیط یعنی شاکّ است، بـدین معنا که توجّه دارد که وظیفه‌اش، اجتهاد و یا تقلیـد است، مع‌ذلک از روی سـهل‌انگاری این دو شیوه را ترک کرده، به سراغ اصل برائت رفته و خودش را راحت کرده و به خواندن عقد فارسی بسنده می‌کند.

غرض از «فالأوّل، فی حکم المجتهد و المقلّد ...» چیست؟

این است که: به عقیده مرحوم نراقی، جاهل مرکب به منزله مجتهد یا مقلّد است یعنی:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۱۰۸

همـان‌طور که مجتهـد برطبق اجتهـاد خویش متعبّـد است و به آن عمـل می‌کنـد تـا اینکه تبـدّل رأی برای او حاصل شود، همین‌طور جاهـل مرکب نیز برطبق اعتقاد جزمی خود متعبـد است بایـد بر اساس یقین خودش حرکت کنـد و تمام آثار را مترتب سازد تا اینکه برای او کشف خلاف شود.

سرّ مطلب چیست؟

این است که: یقین چنـانکه در مبـاحث قطع گفـتیم طریق به سوی واقع است و لـذا حجت عقلی است و متـابعت از آن عقلاـ واجب است، کما اینکه فرقی نمی‌کنـد که این یقین از چه طریقی حاصل شود، متعارفه و یا غیر متعارفه، چنانکه فرقی نمی‌کنـد که برای چه کسی حاصل شود، آدم متعارف یا قطّاع.

مراد از «و امّا الثّانی، و هو المتفطّن ...» چیست؟

در رابطه با جاهل بسیط و معامله‌ای است که او انجام می‌دهد و لذا مرحوم نراقی می‌فرماید:

معامله چنین شخصی از دو حال خارج نیست:

۱- یا این است که حکم واقعی قطعی صادر شـده از جانب شارع در اختیار اوست، و وی می‌توانـد، مطابقت و یا عـدم مطابقت یعنی مخالفت عملش با واقع را با آن بسنجد و یا به عبارت دیگر:

عقدی را که جاری کرده و سببی را که ایجاد کرده با آن حکم واقعی بسنجد.

اگر دید که خدای تعالی نیز در واقع، همین عقد فارسی را سبب قرار داده که هو المطلوب.

یعنی: عقد او صحیح بوده و تمام آثار یک عقد صحیح از اوّل برآن مترتّب بوده و هست.

و اگر دیـد که خیر خـدای تعـالی، در واقع و لوح محفوظش، عقـد فارسـی و یا بریـدن و قطع حلقوم را و ... سـبب برای ملکیت و یا زوجیت و یا حلیت و ... قرار نداده است، آن عقد و یا عملش باطل و از اوّل آثاری برآن مترتب نبوده و نمی‌باشد.

۲- یا اینکه به دلیل عـدم دسترسـی به واقع، حکم واقعی قطعی در اختیار او نیست، بلکه آنچه در اختیار اوست، همین احکام ظاهریه

است که ظنّ مجتهد بدان رسیده و طبق آن فتوی داده است. چنانکه ۹۵٪ احکام نظری از این قبیل‌اند.

پس مراد از «و لیس معتقدا لخلافه حتّی یتعبّد بخلافه ...» چیست؟

این است که: در تبیین حالت اوّل و به دنبال آن می‌فرماید:

فرض در این حالت این است که: این شخص جاهل بسیط است و نه مرتکب تا بگوییم او به خلاف واقع اعتقاد پیدا نموده و قاطع شده است و لذا عقلا وظیفه داشته است که برطبق قطعش

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۱۰۹

متعبد باشد و در نتیجه آثاری که تا به حال مترتب نموده صحیح بوده است و از حالا به بعد مثل مجتهدی است که در رأیش تغییر حاصل شده و یا مثل مقلّد است.

خیر، او شاک بوده و به چیزی متعبّد شده است تا که عملش مطابق حجّت عقلی و یا جعلی باشد.

پس مراد از «و لا دلیل علی التّقیید فی مثله بعلم و اعتقاد ...» چیست؟

پاسخ به یک اشکال مقدّر است که تقدیرش چنین است:

در فرض دسترسی فرد مورد نظر به واقع، حتما اگر پس از سنجش عملش مطابق با واقع هم درآید فاقد ارزش است چرا که حین المعامله، علم به موافقت عملش با واقع نداشته است، تا چه رسد به فرض مخالفت.

و لذا جناب نراقی می‌فرماید: معاملات مثل عبادات نیست که لازم باشد مکلّف علم به صحّت یعنی مطابقت با واقع داشته باشد تا بتواند قصد وجه و تمیز و قربت بکند، بلکه در معاملات صرف موافقت تصادفی با واقع هم کافی است.

مراد از «و لا یقدح کونه محتملا للخلاف او ظانّا ...» چیست؟

این نیز پاسخی است از یک اشکال مقدّر دیگر که تقدیرش چنین است:

جاهل مزبور اگرچه واقع را نمی‌دانسته است و لکن احتمال صحت عملش را که می‌داده است و یا اینکه ظنّ به صحّت که داشته است پس چه مانعی دارد، به قطع حساب کرده بگوییم: و لو در واقع معامله‌اش باطل بوده است و لکن تمام آثار تا زمان کشف خلاف علی الظاهر بر عملش مترتّب می‌شود. و لذا:

فاضل نراقی می‌فرماید:

احتمال و یا ظنّ مزبور، عقلا و شرعا، فاقد ارزش است، چرا که، شبهه او در اینجا، شبهه حکمیه است و او وظیفه دارد که تفحّص کرده از اهل علم بپرسد و حال آنکه چنین نکرده است.

برخلاف جاهل مرکب که قطع او به لحاظ عقلی در حق او حجّت بوده و باید از آن متابعت کند.

این بود حکم حالت اوّل که حکم واقعی قطعی صادر شده از جانب شارع در اختیار جاهل بسیط قرار دارد.

غرض از «و امّا الثّانی، فالحقّ عدم ترتّب الاثر فی حقّه ما دام باقیا علی عدم التقلید بل وجود المعاملهٔ لعدمها ...» چیست؟

بحث در رابطه با حکم حالت دوّم جاهل بسیط و معامله اوست، درحالی‌که دسترسی به واقع ندارد و حکم واقعی قطعی در اختیار او نیست و لذا می‌فرماید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۱۱۰

چنین کسی و لو تفحّص و تحقیق کند و به این نتیجه برسد، که عمل او با یکی از فتاوای فقهاء موافق و مطابق است، چون مقلّد او نیست، شرعا نمی‌تواند به معامله‌اش ترتیب اثر بدهد، و چنین معامله‌ای کالعدم است.

جناب فاضل اگر فرد مزبور از مجتهدی تقلید می کرد چه؟

در این صورت از دو حال خارج نیست:

۱- یا نظر مجتهدی که این فرد از او تقلید می‌کند بر این است که چنین معامله‌ای که او بر اجرای عقد فارسی انجام داده باطل است، که در این صورت هیچ اثری بر معامله این شخص مترتب نمی‌شود.

۲- یا این است که آن مجتهد مرجع، نظرش بر صحّت عقد فارسی در معاملات است که در این صورت باید قائل به تفصیل شد:

الف: آن سری از اعمال و معاملات که بالمعنی الاعم بوده و دارای اثر نوعی می‌باشند و آثار آنها نیز به یک و یا دو نفر معین اختصاص ندارد، مثل طهارت و یا حلیت یک شیء، و مجتهد نیز طهارت و یا حلیت را به عنوان یک سبب کافی می‌داند، بله، از ابتدا بر عمل این مکلّف اثر بار می‌شود.

فی المثل: اگر این مکلّف در ذبح یک گوسفند به بریدن حلقوم گوسفندی در روز عید قربان اکتفا کند و سپس مقلّد مرجعی شود که همین قطع حلقوم را به عنوان سبب حلیت در ذبح کافی می‌داند، از ابتدای صدور عمل اثر برآن بار می‌شود.

و یا فی المثل:

اگر لباسی با بول و یا هر نجس دیگر نجس شود و مکلّف بدون اینکه از کسی تقلید کند آن را یک‌بار در آب بشوید، سپس مقلّد مرجعی شود که همین یک‌بار شستن را سبب طهارت می‌داند، از همان ابتدا بر عمل شستن این مکلّف اثر بار می‌شود، چرا؟

زیرا: اثر طهارت و یا حلیت نوعی است، یعنی برای هر مقلّد و یا مجتهدی که همین رأی را دارا باشد اثر دارد.

آیا مکلّف مزبور حتما باید حین العمل مقلّد باشد؟

دلیلی بر وجود چنین شرطی وجود ندارد و لذا مانعی از صحت و ترتّب اثر وجود ندارد.

ب: امّا آن سری از اعمال که اثرشان مختصّ به یک یا دو نفر معین باشد، از قبیل:

۱- عقود، مثل بیع اجاره، عقد نکاح و ...

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۱۱۱

۲- ایقاعات مثل طلاق و ...

۳- اسباب مشغول الذّمه شدن، مثل نذر، عهد، یمین و ... که ذمّه شخص خاصّی بدان مشغول می‌شود. آثار مطلوبه مترتب نمی‌شود و لو بعد از عمل برود و مقلّد کسی بشود که حکم به صحت می‌نماید.

چرا؟ زیرا: اثر افعال مذکور به شخص معین تعلّق دارد.

فی المثل:

۱- وقتی که زید با خانمی ازدواج می‌کند، نکاح زید نسبت به این خانم، تنها برای زید حلیت وطی می‌آورد، نه برای هرکسی که معتقد است که اجرای عقد به لسان فارسی سبب حلیت وطی می‌شود.

۲- فرض مزبور در صورتی است که زید حین العمل مقلّد نبوده است و لذا در زمان عمل و اجرای عقد، اثر مطلوب در حق او ثابت نبوده است.

۳- اگرچه بعد العمل زید مقلّد مجتهدی می‌شود که عقد به زبان فارسی را سبب حلیت می‌داند، و لکن تقلید بعدی برای ترتّب اثر از قبل کافی نیست. به خاطر اینکه تقلید بعدی برای ترتّب اثر از قبل کافی نمی‌باشد. چون‌که آنچه را که مجتهد مزبور به واسطه اجتهادش بدان ظنّ پیدا نموده.

سببیت این عقد برای فلان اثر یعنی حلیت وطی در نکاح، به نحوی که همزمان با صدور عقد، اثر هم برآن مترتّب شود، نه اینکه عقد صادر شود و لکن پس از سپری شدن مدّتی اثر بیاید.

حال: در ما نحن فیه نیز این‌چنین است، یعنی پس از انجام عمل، اثر مترتّب شده که در حق زید ثابت نیست.

در نتیجه: ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

مراد از «و امّا السّببیهٔ المنفصلهٔ فلا دلیل علیها ...» چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر است که تقدیرش چنین است:

درست است که سببیت متّصله نیست، لکن چه مانعی دارد که سببیت منفصله را نیز سبب بدانیم، بدین معنا که سبب اکنون صادر شده و لکن مدّتی بعد اثر بیاید؟

و لذا مرحوم نراقی پاسخ می‌دهد که:

اوّلا: معنای سبب این است که: مسبّب یعنی اثر، متصل به ذو الاثر باشد، و حال آنکه در اینجا اثر متصل به ذو الاثر نیست و این یک مانع عقلی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۱۲

ثانیا: ما دلیلی بر سببیت منفصله نداریم، آنچه وجود دارد، همین فتوای مجتهد و ما ادّی الیه ظنّه می‌باشد که آن نیز به ترتّب اثر از حین صدور فعل تعلّق گرفته است و نه به ترتب اثر با فاصله از ذو الاثر.

مراد از «و لا دلیل علی کون الدّخول فی التقلید کاجازهٔ المالک ...» چیست؟

این نیز پاسخ به یک سؤال مقدّر است که تقدیرش چنین است:

مگر شما در معاملات فضولیه نگفتید که اجازه بعدی مالک در لزوم عقد کافی است و کاشف است از اینکه، از زمان صدور عقد، اثر مترتب است و یا بنا بر نقل از زمان اجازه اثر مترتّب می‌شود گرچه میان ذو الاثر و اثر فاصله افتاده است، چرا همین حرف را در اینجا نمی‌زنید؟

زیرا:

۱- در اجازه لاحقه مالک، چه کاشفه باشد چه ناقله، دلیل وجود دارد و حال آنکه در ما نحن فیه دلیلی وجود ندارد که دخول در تقلید مجتهد نیز مثل اجازه بعدی مالک باشد.

۲- اصل اوّلی در معاملات فساد و عدم ترتب اثر است، حال در ما نحن فیه کافی است که در ترتب اثر شک کنیم. که عدم ترتب اثر استصحاب می‌شود.

یعنی:

قبل از تقلید که اثر مترتب نبود، پس از تقلید نیز شک می‌کنم که آیا این اثر شخصی مترتب می‌شود یا نه؟

استصحاب می‌شود عدم ترتب اثر. پس به دلایل ذیل اثر شخصی مترتب نمی‌شود:

۱- ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

۲- استصحاب.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۱۳

و المهمّ فی المقام بیان ما ذکره فی المقدّمهٔ: من أنّ کلّ ما جعله الشارع من الأسباب لها حقائق واقعیّهٔ و حقائق ظاهریّهٔ.

فنقول بعد الإغماض عمّا هو التحقیق عندنا تبعا للمحقّقین، من أنّ التسبیبات الشرعیّهٔ راجعهٔ إلی تکالیف شرعیّهٔ:

انّ الأحکام الوضعیّهٔ علی القول بتأصّلها، هی الامور الواقعیّهٔ المجهولهٔ للشارع، نظیر الامور الخارجیّهٔ الغیر المجعولهٔ کحیاهٔ زید و موت عمرو، و لکنّ الطریق إلی تلک المجعولات کغیرها قد یکون هو العلم، و قد یکون هو الظنّ الاجتهادیّ أو التقلید، و کلّ واحد من الطرق قد یحصل قبل وجود ذی الأثر، و قد یحصل معه، و قد یحصل بعده.

و لا فرق بینها فی أنّه بعد حصول الطریق یجب ترتیب الأثر علی ذی الأثر من حین حصوله.

إذا عرفت ذلک، فنقول: إذا کان العقد الصادر من الجاهل سببا للزوجیّهٔ، فکلّ من حصل له إلی سببیّهٔ هذا العقد طریق عقلیّ أعنی

العلم، أو جعلیّ بـالظنّ الاجتهـادیّ أو التقلیـد، یـترتّب فی حقّه أحکـام تلـک الزوجیّـهٔ من غیر فرق بین نفس الزّوجین و غیرهمـا؛ فـإنّ أحکام زوجیّـهٔ هنـد لزیـد لیست مختصّـهٔ بهما، فقـد یتعلّق بثالث حکم مترتّب علی هذه الزوجیّهٔ، کأحکام المصاهرهٔ، و توریثها منه، و الإنفاق علیها من ماله، و حرمهٔ العقد علیها حال حیاته.

و لا فرق بین حصول هذا الطریق حال العقد أو بعده.

ثمّ إنّه إذا اعتقد السّببیّهٔ و هو فی الواقع غیر سبب، فلا یترتّب علیه شیء فی الواقع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۱۴

نعم لا یکون مکلّفا بالواقع ما دام معتقدا، فإذا زال الاعتقاد رجع الأمر إلی الواقع و عمل علی مقتضاه.

و بالجملهٔ: فحال الأسباب الشرعیّهٔ حال الامور الخارجیّهٔ کحیاهٔ زید و موت عمرو، فکما أنّه لا فرق بین العلم بموت زید بعد مضیّ مدّهٔ من موته و بین قیام الطریق الشـرعیّ فی وجوب ترتیب آثار الموت من حینه، فکـذلک لا فرق بین حصول العلم بسـببیّهٔ العقد لأثر بعد صـدوره و بین الظنّ الاجتهادیّ به بعـد الصّـدور؛ فإنّ مؤدی الظنّ الاجتهادی الـذی یکون حجّـهٔ له و حکما ظاهریّا فی حقّه: هو کون هذا و المفروض أنّ دلیل حجّیهٔ هذا الظنّ لا یفید سوی کونه طریقا إلی الواقع، فأیّ فرق بین صدور العقد ظانّا بکونه سـببا و بین الظنّ به بعد صدوره؟

و إذا تأمّلت فی ما ذکرنا عرفت مواقع النّظر فی کلامه المتقدّم، فلا نطیل بتفصیلها.

ترجمه

مناقشه شیخ انصاری در مطالب مرحوم نراقی

مهم در اینجا، بیان آن مطلبی است که مرحوم نراقی در مقدّمه ذکر نموده گفتند:

هرآنچه را که شارع به عنوان اسباب شرعیه جعل فرموده، دارای حقایق واقعیه و حقایق ظاهریه‌اند.

پس از اغماض و صـرف‌نظر از آنچه که به پیروی از اهل تحقیق، نزد ما رأی محقّقانه است بـدین معنا که تسبیبات شـرعیه بازگشـت دارند به تکالیف شرعیه (و از آنها انتزاع می‌شوند)، می‌گوییم که:

احکـام وضـعیه بنـا بر تأصّل و وضـعشان (از جانب شارع)، همان امور واقعیه جعل شـده از جانب شارع‌انـد (و لکن سـخنی از حقایق ظـاهریه در بین نیست)، همچـون امـور خـارجیه‌ای که مجعولاـت (یعنی اسـباب شـرعیه) همچـون (طریق به سوی) غیر آنهـا (از امور خارجیه و غیر مجعوله)، گاهی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۱۵

علم است، گاهی هم همان ظنّ اجتهادی و یا تقلیدی است، و هریک از این طرق سه‌گانه (یعنی علم و اجتهاد و تقلید)، گاهی قبل از وجود ذی الاثر (فی المثل جریان عقـد) حاصل می‌شود و گاهی همزمان با ایجاد آن (عمل) به دست می‌آیـد، و گاهی پس از انجام عمل، به دست می‌آید، و لذا:

فرقی نیست بین این طرق و یا به تعبیر دیگر این صوری که قبل و یا همزمان و یا اینکه پس از عمل، حاصل می‌شونـد، در اینکه پس از حصول طریق (یعنی واقع)، ترتّب اثر از همان زمان حصولش بر ذی الاثر واجب می‌شود.

وقتی متوجه این مطلب شدی که (طرق مزبور صرف طریق‌اند و موضوعیّتی ندارند)، می‌گوییم:

وقتی عقـد صـادر شـده از جـانب جاهـل، سـبب برای زوجیت باشـد، پس هرکسـی که طریقی عقلی، یعنی علم و یا طریقی جعلی به واسـطه ظنّ اجتهـادی و یـا تقلیـدی نسـبت به این عقـد برای او حاصل شود، احکام آن زوجیت در حقّ او نیز مترتّب می‌شود، بـدون اینکه بین خود زوجین و غیر زوجین (در این ترتّب) تفاوتی باشد. (چرا؟)

زیرا احکام زوجیت (زنی به نام) هند برای (مردی به نام) زید، اختصاصی به آن دو ندارد بلکه حکمی که بر زوجیت این زوج مترتب می‌شود به شخص ثالثی (نیز) تعلّق می گیرد.

مثل: احکام مصاهره، و ارث بردن این زن از آن مرد (پس از مرگ مرد) و مثل نفقه دادن به این زن از مال آن مرد (در اثر غیبت او) و مثل حرام بودن عقد (مرد دیگری) برای این زن مادامی که آن مرد زنده است.

و فرقی نمی کند که حصول این طریق (و این سببیت) در حال عقد باشد یا قبل از آن و یا پس از آن سپس:

اگر این جاهل مقصِّر به سببیت (عقدش) معتقد باشد و حال آنکه این (عقد) در واقع سبب نیست، پس هیچ اثری در واقع برآن مترتب نمی‌شود.

بله، مادامی که معتقد است (و از روی قطع عملش را انجام می‌دهد) مکلّف به واقع نمی‌باشد.

بنابراین:

اگر (زمانی) اعتقاد او از (سببیت آن عمل) زائل شود، رجوع می کند در این امر به واقع، و عمل می کند به مقتضای آن.

به طور خلاصه اینکه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۱۶

مثل (و حکم) این اسباب شرعیه (که مجعول به جعل شارع هستند) همان مثل امور خارجیه مثل حیات زید و ممات عمر است (که مجعول به جعل شارع نیستند).

پس: همان‌طور که فرقی نیست بین علم به موت زید پس از گذشت مدتی از مرگ او و بین قیام یک طریق شرعی، در وجوب ترتّب آثار بر مرگ او از همان زمان مرگش همین‌طور هم فرقی نیست بین حصول علم به سببیت این‌چنین عقدی بر یک اثری پس از صدور آن و بین حصول ظنّ اجتهادی به آن پس از صدور.

بنابراین:

مؤدّای ظنّ اجتهادی که در حق این فرد حجّت است و در حق او حکم ظاهری و وظیفه است؛ همان (واقع‌بینی است، یعنی) عقد مزبور از هنگام صدورش ایجادکننده علقه زوجیت میان زید و هند است (و لذا تفاوتی نمی کند که علم باشد و یا ظنّ).

و فرض این است که: دلیل حجیت این ظنّ اجتهادی و یا تقلیدی، مفید فایده نیست جز آنکه طریق و نشان‌دهنده واقع است (به ما).

پس چه فرقی است بین (اینکه به هنگام) صدور عقد ظنّ پیدا بکند که این عقد سبب است و بین (اینکه) ظنّ به آن پس از صدور آن باشد.

و لذا اگر در مطالبی که ما گفتیم تأمّل کنی، موارد مورد نظر در کلام مرحوم نراقی را خواهی شناخت، در نتیجه ما بحث را با تفصیل این موارد طولانی نمی کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۱۷

و محصّل ما ذکرنا: أنّ الفعل الصادر من الجاهل باق علی حکمه الواقعی التکلیفی و الوضعی، فإذا لحقه العلم أو الظنّ الاجتهادی أو التقلید، کان هذا الطریق کاشفا حقیقیّا أو جعلیّا عن حاله حین الصّدور، فیعمل بمقتضی ما انکشف.

بل حقّقنا فی مباحث الاجتهاد و التقلید: أنّ الفعل الصادر من المجتهد أو أیضا باق علی حکمه الواقعی[۵۶]، فإذا لحقه اجتهاد مخالف للسابق کان کاشفا عن حاله حین الصدور، فیعمل بمقتضی ما انکشف، خلافا لجماعة حیث تخیّلوا أنّ الفعل الصادر عن الاجتهاد أو التقلید إذا کان مبنیّا علی الدوام و استمرار الآثار کالزوجیّة و الملکیّة لا یؤثّر فیه الاجتهاد اللاحق. و تمام الکلام فی محلّه.

و ربّما یتوهّم الفساد فی معاملة الجاهل؛ من حیث الشّکّ فی ترتّب الأثر علی ما یوقعه، فلا یتأتّی منه قصد الإنشاء فی العقود و الإیقاعات.

و فیه: أنّ قصد الإنشاء إنّما یحصل بقصد تحقّق مضمون الصیغة و هو الانتقال فی البیع و الزوجیّة فی النکاح، و هذا یحصل مع القطع بالفساد شرعا، فضلا عن الشکّ فیه؛ أ لا تری: أنّ الناس یقصدون التملیک فی القمار و بیع المغصوب و غیرهما من البیوع الفاسدة.

و ممّا ذکرنا یظهر: أنّه لا ـ فرق فی صحّة معاملة الجاهل مع انکشافها بعد العقد، بین شکّه فی الصحّة حین صدورها و بین قطعه بفسادها، فافهم.

هذا کلّه حال المعاملات.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۱۸

ترجمه

حاصل و خلاصه گفتار شیخ انصاری

حاصل و خلاصه آنچه ما ذکر نمودیم این است که:

فعل صادر شده از جاهل (بستگی به شانس او دارد، یعنی چه از نظر استحقاق عقاب، چه از نظر صحت و فساد)، بر وضع واقعی باقی است.

پس اگر (پس از آن) ملحق شود به آن، علم و یا ظنّ اجتهادی و یا ظنّ تقلیدی، این طریق، کاشفی حقیقی و یا جعلی است بر حال عمل به هنگام صدور، پس عمل می‌کند به مقتضای آنچه کشف شده است.

بحثی در اجتهاد و تقلید

بلکه ما در مباحث اجتهاد و تقلید نیز تحقیق کرده‌ایم که فصل صادره از مجتهد یا مقلّد نیز، باقی است بر حکم واقعی (و حال آنکه اجتهاد و تقلید طریق الی‌الواقع‌اند و طریق هم، گاهی به واقع اصابت می‌کند و گاهی به خطا می‌رود).

پس اگر (پس از انجام عمل برطبق اجتهاد سابقش)، ملحق شود به او، اجتهادی که مخالف (اجتهاد) سابق اوست، (این اجتهاد و تبدّل رأی)، کاشف است از حال (و باطل بودن) این عمل (که در مثال شستن لباس بود)، از هنگام صدور و انجام.

پس عمل می‌کند به مقتضای آنچه کشف شده است (و دوباره آن لباس را می‌شوید)، برخلاف جماعتی (از جمله محقّق قمی) که خیال می‌کرده‌اند که فعل صادره از روی اجتهاد یا تقلید، اگر مبتنی بر دوام و استمرار آثار باشد، مثل زوجیت و ملکیت (که بنای عقد بر استمرار زوجیتی است که در اثر عقد صورت می‌پذیرد)، اجتهاد لاحق اثری در این فعل ندارد (و لازم نیست که دوباره عقد بخواند)،

البته، تمام کلام در رابطه با این موضوع در محل خودش یعنی باب اجتهاد و تقلید آمده است.

توهم فساد در معامله جاهل

چه‌بسا در معامله جاهل به جهت شک (او) در ترتّب اثر بر آنچه واقع می‌سازد توهم می‌شود، که قصد انشاء از چنین فردی در عقود و ایقاعات ایجاد نمی‌شود و لذا معامله‌اش باطل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۱۹

پاسخ شیخ از توهم مزبور

این است که قصد انشاء حاصل می‌شود به قصد تحقّق مضمون (و معنای) آن صیغه (در خارج) و آن (مضمون) همان انتقال

(ملکیت) در بیع و زوجیت در نکاح است و این‌چنین (قصد) حاصل می‌شود با قطع به فساد شرعا، چه برسد به شک در آن.

آیا نمی‌بینی که مردم در قمار و بیع شیء غصب شده و غیر این‌ها از بیوع فاسده، قصد تملیک می‌کنند.

و از آنچه ما ذکر نمودیم روشن می‌شود که، در صحّت معامله جاهل در صورت انکشاف آن پس از عقد، فرقی نیست، بین اینکه شک او در صحت معامله به هنگام انجام آن باشد و بین قطع او به فساد آن.

این بود حال و وضعیت معاملات جاهل مقصّر به لحاظ حکم آن.

تشریح المسائل

حاصل مطلب در «و المهمّ فی المقام بیان ما ذکره فی المقدّمة ...» چیست؟

مناقشه جناب شیخ است در مطالب مرحوم فاضل و ردّ تفصیل ایشان، منتهی دو ایراد و اشکال اساسی ایشان به مقدّمه مرحوم نراقی است و لذا شیخ می‌فرماید احکام تکلیفیه پنجگانه از قبیل وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه، بالاجماع از محصولات شرعی هستند، و لکن در رابطه با احکام وضعیه، از قبیل سببیت، شرطیت، جزئیت و ... اختلاف است که آیا مجعول به جعل مستقیم شرعی هستند و یا اینکه از اموری انتزاعیه هستند؟ و امّا:

۱- ما از کلام جناب نراقی که فرمود: کلّما جعله الشارع سببا استفاده می‌شود که احکام وضعیّه مذکور نیز از مجعولات شرعی هستند.

لکن به عقیده ما، تسبیبات شرعیه از مجعولات شارع نمی‌باشند، بلکه شارع مقدس اموری از قبیل طهارت، حلیت، وجوب و ... را جعل می‌کند و یا به تعبیر دیگر جعل فرموده است و ما از این مجعول یعنی حلیت مثلا، سببیت قطع حلقوم برای تزکیه را انتزاع می‌کنیم و یا از وجوب، جزئیت و یا شرطیت را انتزاع می‌کنیم.

۲- سلّمنا که احکام وضعیه نیز مستقیما به دست شارع مقدّس جعل شده باشند و لکن اینکه شما گفتید که این‌گونه احکام بر دو نوع هستند:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۲۰

الف) حقایق واقعیه؛ ب) حقایق ظاهریه.

در پاسخ به شما می‌گوییم:

۱- همان‌طور که تمام امور خارجیه مجعول به جعل تکوینی، تنها دارای یک حقیقت واقعیه هستند و علم و جهل و ظنّ ما، دخالتی در آن ندارد، بلکه طریق به سوی آنها می‌باشد.

۲- همین‌طور هم مجعولات به جعل شرعیه در واقع و نفس الامر نیز دارای یک حقیقت و یک حکم می‌باشند، و حقیقت دیگری برای آنها متصوّر نیست.

یعنی: علم یا جهل، یا ظن یا اجتهاد و تقلید ما در اصل وجود این حقایق نقشی ندارد، بلکه طرق ما به سوی این واقعیتها هستند.

بنابراین:

فرقی نمی‌کند که این طرق و راهها قبل از تحقّق ذو الاثر محقق شوند و یا همزمان با آن موجود شوند، و یا اینکه پس از عمل مکلّف تحقّق یابند.

پس: علم و جهل و ظن یا اجتهاد و تقلید صرف طریق هستند و موضوعیتی ندارند.

بله، بر مبنای سببیت امارات می‌توان گفت که ظن اجتهاد و یا تقلیدی برطبق مؤدّای اماره، سببیت دارد برای ایجاد مصلحت و یا مفسده و لکن این بود طریقت خیر، جایی برای این گونه تفاصیل نمی‌باشد.

این بود اشکال و ایراد شیخ انصاری به مقدّمه مرحوم فاضل نراقی.

چه ایراداتی به خود تفصیل نراقی در اینجا وارد است؟

۱- اینکه ایشان احکام وضعیه را نیز مثل احکام تکلیفیه مجعول مستقیم شارع دانسته و برای آنها اصالت قائل شده است و حال آنکه این احکام از امور انتزاعیه هستند.

۲- اینکه مجعولات شرعیه را بر دو نوع دانست و حال آنکه هریک از این احکام دارای یک حقیقت و یک حکم‌اند.

۳- اینکه جاهل مرکب را در حکم مجتهدی دانست که به اجتهاد خودش متعبّد است. و حال آنکه، علم و ظنّ و اجتهاد، طرق به سوی واقع‌اند و لذا:

اگر عمل در واقع صحیح باشد از اول صدور اثر برآن مترتب می‌شود و الّا فلا.

۴- اینکه گفتند مجتهد باید متعبّد به اجتهاد اوّل باشد و هرگاه که تبدّل رأی برای او پیدا شد از زمان پیدا شدن تبدّل رأی بر اساس اجتهاد جدیدش عمل کند و این تبدیل رأی آثار قبلی اجتهاد اول باطل نمی‌کند و هکذا المقلّد، و حال آنکه به نظر شیخ و دیگران وقتی برای او کشف خلاف

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۱۲۱

شد و دید که در رأی قبلی به واقع نرسیده، باید اعمال گذشته را اعاده کند، چرا که فاقد اثر بوده‌اند.

۵- اینکه اثر نوعی را از اثر شخصی جدا کرد و فرمود، بر اوّلی اثر مترتب می‌شود و بر دومی نه، و حال آنکه به نظر شیخ تفاوتی میان اثر نوعی و اثر شخصی وجود ندارد.

و لذا: عند الکشف الوفاق همه آثار مترتّب است و عند کشف الخلاف هیچ اثری مترتب نخواهد بود.

۶- اینکه آثار زوجیت و عقد نکاح را شخصی و بین الاثنینی دانستند و حال آنکه بسیاری از آثار آن نوعی بوده و حد اقل به شخص ثابت مربوط می‌شود، از جمله احکام مصاهره که تا روشن نشدن واقع، این زن حق ندارد با پدر این مرد عاقد و یا برادر او ازدواج کند، چنانکه مرد هم متقابلا حق ندارد که با مادر و یا خواهر این زن ازدواج کند و هکذا احکام مربوطه.

۷- اینکه میان یک عملی که مقرون به تقلید انجام می‌گیرد و یا اینکه قبل از تقلید صورت می‌پذیرد تفاوت قائل شده و فرمودند که در فرض دوّم که عمل قبل از تقلید صورت گرفته اثر مترتب نمی‌شود. و حال آنکه به نظر شیخ چه قبل از تقلید و چه پس از تقلید اگر معامله‌اش مطابق واقع باشد کافی بوده و آخر برآن مترتب است. چرا؟

زیرا: در معاملات، عناوینی مثل تقلید، اجتهاد، ظنّ و علم و ... موضوعیت ندارد. بلکه اگر عمل مکلف مزبور تصادفا هم مطابق واقع درآید کافی است.

غرض از «خلافا لجماعة ...» چیست؟

اشارت به تفصیل و یا نظریّه سوّمی است در ما نحن فیه از مرحوم محقق قمی در کتاب قوانین که می‌فرماید:

معاملاتی که از روی اجتهاد و تقلید صورت می‌پذیرند:

۱- اگر مبتنی بر دوام و استمرار باشند، بدین معنا که آثارشان ذاتا اقتضای دوام داشته باشد، در صورتی که مانعی از تحقّق آنها وجود نداشته باشد:

چه این اثر شخصی باشد، مثل، زوجیت و مالکیت و ...

چه این اثر نوعی باشد، مثل، طهارت و نجاست ...

اجتهاد لاحق بلا تأثیر بوده و آثار اجتهاد سابق مترتّب می‌شود با تبدّل رأی مجتهد، باطل می‌شود و او حق ندارد اثری برآن مترتب کند.

پاسخ جناب شیخ به این فرموده صاحب قوانین چیست؟

همان پاسخی است که به فرموده جناب نراقی دادند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۲۲

غرض از «و ربّما یتوهّم الفساد ...» چیست؟

اشارت به چهارمین نظریه است که در رابطه با صحت یا بطلان معاملات جاهل بسیط و لذا می‌فرماید: برخی مدّعی شده‌اند که معاملات جاهل بسیط، مطلقا فاسد و باطل است، چرا که عقود، قصد انشاء لازم است.

یعنی: یکی از شرایط صحت عقد این است که طرفین قاصد مدلول، به قصد انشائی باشند و الّا معامله باطل است، به خلاف جاهل مرکب که روی اعتقاد به صحت، قصد انشاء از او ممکن است.

مراد از «و فیه: انّ قصد الانشاء انّما یحصل بقصد تحقّق مضمون الصیغهٔ ...» چیست؟

پاسخ به شیخ به توهّم مزبور است و لذا می‌فرماید:

قصد انشاء که یک امر قلبی است، به راحتی تحقّق می‌یابد و آن این است که:

۱- شخص به قصد تحقّق مضمون صیغه یعنی زوجیت و یا مالکیت و ... صیغه را بخواند.

۲- قصد تحقّق مضمون صیغه با قطع به فساد معاملات هم حاصل می‌شود، تا چه رسد به شک در آنکه به طریق اولی حاصل می‌شود.

۳- شاهد مطلب بر ادعای فوق این است که: دیده می‌شود که مردم به قمار قصد تملیک می‌کنند با قصد به بطلان عمل، و یا غاصبان جنس مغصوب را به قصد تملیک می‌فروشند، حتی کسانی که معامله ربوی می‌کنند به قصد انشاء صیغه بیع را می‌خوانند و هکذا من الموارد ...

حاصل مطلب در «و ممّا ذکرنا ...» در پایان عبارت چیست؟

بیان جناب شیخ است مبنی بر اینکه:

اگرچنان‌که ما گفتیم: مناط و ملاک صحت معامله مطابقت و موافقت با واقع باشد، در اینکه فرد مذکور حین العمل، علم به موافقت داشته باشد یا اینکه شک داشته باشد و سپس کشف وفاق شود، تفاوتی در صحت معامله ندارد.

به عبارت دیگر:[۵۷]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱۰ ؛ ص۱۲۲

ر وقتی که عقد را جاری می‌کند یقین داشته باشد که معامله باطل است، و لکن بعد از واقع ساختن آن کشف شود که معامله صحیح بوده است، اثر معامله برآن مترتّب می‌شود و جهل به صحت، مانعی از ترتب اثر معامله وجود ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۲۳

و أمّا العبادات:

فملخّص الکلام فیها: أنّه إذا أوقع الجاهل عبادهٔ عمل فیها بما یقتضیه البراءهٔ، کأن صلّی بدون السورهٔ، فإن کان حین العمل متزلزلا فی صحّهٔ عمله بانیا علی الاقتصار علیه فی الامتثال، فلا إشکال فی الفساد و إن انکشف الصحّهٔ بعد ذلک، بلا خلاف فی ذلک ظاهرا؛ لعدم تحقّق نیّهٔ القربهٔ؛ لأنّ الشاکّ فی کون المأتی به موافقا للمأمور به کیف یتقرّب به؟

و ما یری: من الحکم بالصحّهٔ فیما شکّ فی صدور الأمر به علی تقدیر صدوره، کبعض الصّلوات و الأغسال التی لم یرد بها نصّ

معتبر، و إعادة بعض العبادات الصحيحة ظاهرا من باب الاحتياط، فلا يشبه ما نحن فيه.

لأنّ الأمر على تقدير وجوده هناك لا يمكن قصد امتثاله إلّا بهذا النحو، فهو أقصى ما يمكن هناك من الامتثال، بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود أمر من الشارع، فإنّ امتثاله لا ـ يكون إلّا بإتيان ما يعلم مطابقته له، و إتيان ما يحتمله لاحتمال مطابقته له لا يعدّ إطاعة عرفا.

ترجمه

حکم عبادتی که جاهل مقصّر علی طبق البراءة انجام می‌دهد

و امّا عبادات (جاهل مقصّر):

خلاصه کلام در عبادات فرد جاهل (مقصّر) این است که:

وقتی فرد جاهل (مقصّر) عبادتی را انجام دهد که در آن برطبق آنچه برائت اقتضای آن را دارد، عمل نماید، مثل اینکه نماز (را) بدون سوره بخواند؛

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۲۴

اگر به هنگام انجام عمل در صحت آن متزلزل و مردّد باشد، درحالی‌که بنایش در امتثال و فرمانبرداری، قناعت بر همان عمل (علی طبق البراءة یعنی اقلّ) است، پس اشکالی در فساد این عمل وجود ندارد، و لو صحت آن (نماز بدون سوره) پس از آن روشن شود. بدون اینکه ظاهرا در این مسئله (بین فقها) اختلافی باشد، به خاطر عدم تحقّق نیت قربت (و یا به تعبیر دیگر قصد وجه و احتمالی بودن آن).

زیرا کسی که شک دارد در اینکه این عملی را که بجا می‌آورد موافق با مأمور به است یا نه؟

چگونه به واسطه آن قصد قربت می‌کند؟

پاسخ شیخ به یک اشکال مقدّر

سپس شیخ می‌فرماید:

آنچه را می‌بینی از حکم به صحت در مواردی که (فرد) شک می‌کند در صادر شدن امر به آن (عملی که انجام می‌دهد)، بنا بر فرض صدور امر به آن صحیح می‌باشد، مثل برخی از نمازها (که ما شک داریم که امر دارد یا نه)؟ و لکن احتیاطا آن را بجا می‌آوریم، به‌ویژه نمازهای مستحبّی که سند خیلی قوی ندارند) و یا برخی از غسلها که نصّ معتبری نسبت به آنها وارد نشده است (و لکن ما به امیدی آن را بجا می‌آوریم)، و مثل اعاده (و بجا آوردن دوباره) برخی از عبادات که علی الظاهر از باب احتیاط صحیح‌اند.

پس: این موارد، شبیه ما نحن فیه نیستند.

زیرا امر بنا بر تقدیر وجودش در این موارد، قصد امتثالش ممکن نیست، مگر به این نحو (که همان وجه است)، پس این (بجا آوردن عبادات با احتمال وجه) نهایت درجه از امتثال است که در اینجا ممکن است، برخلاف ما نحن فیه، چرا که قطع دارد به وجود امری (بر عمل) از جانب شارع.

پس: امتثال آن امر نمی‌شود مگر با انجام عملی که مطابقت آن با مأمور به را بداند، و لذا شمرده نمی‌شود (بلکه بی‌احتیاطی و عدم اطاعت به حساب می‌آید).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۲۵

و بالجملة: فقصد التّقرّب شرط فی صحّة العبادة إجماعا نصّا[۵۸] و فتوی[۵۹]، و هو لا یتحقّق مع الشکّ فی کون العمل مقرّبا.

و أمّا قصد التقرّب فی الموارد المذکورة من الاحتیاط فهو غیرممکن علی وجه الجزم، و الجزم فیه غیر معتبر إجماعا؛ إذ لولاه لم یتحقّق احتیاط فی کثیر من الموارد، مع رجحان الاحتیاط فیها إجماعا.

و کیف کان: فالعامل بما یقتضیه البراءة مع الشکّ حین العمل، لا یصحّ عبادته و إن انکشف مطابقته للواقع.

أمّا لو غفل عن ذلک أو سکن فیه إلی قول من یسکن إلیه من أبویه و أمثالهما فعمل باعتقاد التقرّب، فهو خارج عن محلّ کلامنا الذی هو فی عمل الجاهل الشّاک قبل الفحص بما یقتضیه البراءة؛ إذ مجری البراءة فی الشاکّ دون الغافل و معتقد الخلاف.

و علی أیّ حال: فالأقوی صحّته إذا انکشف مطابقته للواقع؛ إذ لا یعتبر فی العبادة إلّا إتیان المأمور به علی قصد التقرّب، و المفروض حصوله.

و العلم بمطابقته للواقع أو الظنّ بها من طریق معتبر شرعی، غیر معتبر فی صحّة العبادة، لعدم الدلیل؛ فإنّ أدلّة وجوب رجوع المجتهد إلی الأدلّة و رجوع المقلّد إلی المجتهد، إنّما هی لبیان الطّرق الشرعیّة التی لا یقدح مع موافقتها مخالفة الواقع، لا لبیان اشتراط کون الواقع مأخوذا من هذه الطرق، کما لا یخفی علی من لاحظها.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۲۶

ثمّ إنّ مرآة مطابقة العمل الصادر للواقع: العلم بها، أو الطریق الذی یرجع إلیه المجتهد أو المقلّد.

و توهّم: أنّ ظنّ المجتهد أو فتواه لا یؤثّر فی الواقعة السابقة غلط؛ لأنّ مؤدّی ظنّه نفس الحکم الشرعیّ الثابت للأعمال الماضیة و المستقبلة.

و أمّا ترتیب الأثر علی الفعل الماضی فهو بعد الرجوع؛ فإنّ فتوی المجتهد بعدم وجوب السورة کالعلم فی أنّ أثرها قبل العمل عدم وجوب السورة فی الصلاة، و بعد العمل عدم وجوب الصلاة الواقعة من غیر سورة، کما تقدّم نظیر ذلک فی المعاملات.

ترجمه

عدم تحقّق قصد قربت با وجود شک در اینکه عمل مقرّب است یا نه؟

به طور خلاصه: پس قصد تقرّب، بر اساس نصّ و روایت و فتوای فقها، شرط صحت عبادت است و لکن این قصد تقرّب در آن (مسئله‌ای که) از باب احتیاط ذکر شد، به صورت قطعی و جزمی ممکن نیست، و به اجماع فقها و جزم و قطع در آن موارد (یعنی نیست احتیاطی) شرط نیست (و لذا احتمال الوجه کفایت می‌کند). چرا؟

زیرا: اگر جزم لازم باشد (و احتمال الوجه کفایت نکند)، در بسیاری از موارد، احتیاط محقّق نمی‌شود، و حال آنکه به اجماع فقهاء و احتیاط در آن موارد رجحان دارد.

درهرصورت: کسی که با داشتن شک به هنگام انجام عبادت، به چیزی که مقتضای برائت است عمل نماید، عبادتش صحیح نیست، اگرچه مطابقت آن عبادت با واقع آشکار شود.

امّا اگر مکلف (در هنگام عمل) غافل (از حکم شرعی آن عبادت) باشد و یا اینکه (در حکم شرعی آن) به سخن کسی که برای او اطمینان می‌آورد مثل والدین و ... اطمینان پیدا کند و با اعتقاد به تقرّب عمل را انجام دهد، (گرچه اگر مطابقتش با واقع آشکار شود اقوی صحت آن است) و لکن مورد مزبور از محل بحث ما که همان عمل جاهل شاک و متزلزل است قبل از فحص به آن چیزی که برائت آن را اقتضاء می‌کند، خارج است. چرا؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۲۷

زیرا: مجرای اصل برائت جاهل شاک (یعنی جاهل مقصّر بسیط) است و نه غافل (که از آن جهت که غافل است نمی‌تواند از برائت

استفاده کند، و نه معتقد به خلاف (که جزم به عدم جزئیت دارد).
به‌هرحال: اقوی صحت عبادت چنین آدمی است، اگر مطابقت عملی (و عبادت او) با واقع روشن شود.
زیرا: در عبادت، جز بجا آوردن مأمور به با قصد تقرّب، چیز دیگری شرط نیست، و فرض این است که: قصد تقرّب (در اینجا) وجود دارد.

نشان‌دهنده مطابقت عمل عبادی با واقع

و علم به مطابقت عبادت با واقع (حین العمل) یا ظنّ به صحت آن از یک راه معتبر شرعی (یعنی اجتهاد و تقلید)، به خاطر عدم دلیل، در صحت عبادت شرط نیست (و همان شانس کفایت می‌کند).
زیرا: ادلّه وجوب رجوع مجتهد به ادلّه وجوب رجوع مقلّد به مجتهد، همه برای بیان راههای شرعی است که در صورت مخالفت عمل عبادی با واقع، به آن ضرر نمی‌رسد، نه اینکه این ادلّه برای بیان شرط بودن این است که واقع باید از این راه‌ها اخذ شده باشند، و لذا برای کسی که این ادلّه را ملاحظه نماید، این نکته پنهان نخواهد بود.
سپس می‌فرماید: آینه مطابقت عمل عبادی (این آدم) با واقع، علم به آن عمل با واقع و یا راههایی است که مجتهد و یا مقلّد به آن‌ها رجوع می‌کند.

پاسخ به یک توهّم

اینکه ظن مجتهد یا فتوای او در واقعه سابقه مؤثر نیست، غلط است.
زیرا: مؤدّای ظنّ مجتهد، خود حکم شرعی است که برای عمل گذشته و آینده ثابت است.
و امّا:
ترتیب اثر دادن بر فعل گذشته، پس از مراجعه به مجتهد می‌باشد، چرا که فتوای مجتهد به واجب نبودن قرائت سوره در نماز مثل علم است و اثر آن قبل از عمل، عدم وجوب سوره در نماز است، و پس از عمل واجب نبودن اعاده عادی است که بدون سوره خوانده است، و نظیر این بحث در معاملات گذشت.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۲۸

تشریح المسائل

حاصل مطلب در «و امّا العبادات» چیست؟
بیان مرحله دوّم از افعال و اعمال جاهل مقصّر یعنی عبادات اوست از حیث حکم وضعی یعنی صحت و فساد.
مراد از «فملخّص الکلام فیها ...» چیست؟
پاسخ به یک سؤال مقدّر است که تقدیرش چنین است:
اگر کسی نسبت به وجوب قرائت سوره در رکعات نماز تردید داشته باشد و بدون انجام دادن تحقیق و تفحّص و بر اساس اصل برائت، به اقامه نماز بپردازد، نمازش از حیث صحت و بطلان چه حکمی دارد؟
به عبارت دیگر:
آیا مکلّفی که به حکم عبادتش جاهل است و از روی بی‌اطلاعی فی المثل نمازش را بدون سوره می‌خواند، یعنی نمازش را بدون جزئی از اجزاء و یا شرطی از شروط بجا می‌آورد، نمازش صحیح است یا نه؟

و لذا جناب شیخ در پاسخ به سؤال مزبور می‌فرماید: خلاصه کلام در مورد عبادات این است که:

اگر جاهل عبادتی را واقع سازد و در انجام آن عبادت به آنچه مقتضای برائت است، بدین معنا که عمل را بدون بجا آوردن مورد مشکوک انجام دهد، فی المثل اگر نسبت به وجوب قرائت سوره شک دارد و نماز را بدون سوره بخواند، در صورتی که در هنگام بجا آوردن عمل عبادی، در صحیح بودن فعل خود تردید و تزلزل داشته باشد و در امتثال و فرمانبرداری، بنا را بر اقتصار عمل بگذارد، بلاشک عمل او باطل است، و لو پس از بجا آوردن عمل، صحّت آن آشکار شود، و ظاهرا در حکم به بطلان چنین عملی، مخالف وجود ندارد.

به عبارت دیگر: شخص جاهل از سه حال خارج نیست:

۱- یا جاهل به جهل مرکب است، بدین معنا که توجّه دارد که نمازش بدون سوره است و لکن احتمال نمی‌دهد که سوره در نماز واجب باشد، بلکه اعتقاد جزمی دارد به اینکه سوره در نماز واجب نیست، و تفاوتی ندارد که این اعتقاد جزمی از چه طریقی حاصل شده باشد.

۲- یا اینکه غافل است، یعنی اصلا توجّهی ندارد که نمازش بدون سوره است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۲۹

۳- یا جاهل به جهل بسیط یا شاك است یعنی توجّه دارد و می‌داند که مثلا نمازش بدون سوره است و لکن احتمال هم می‌دهد که سوره در نماز واجب باشد به عبارت دیگر: با شك در وجوب یا عدم وجوب سوره، سوره را ترك می‌کند.

حال انّما الکلام در این قسم از جاهل است یعنی کسی که جاهل به جهل بسیط یا شاك است.

و لذا گفته می‌شود که:

اگر چنین کسی نمازش را بدون سوره بخواند، سپس کشف وفاق شود، یعنی معلوم شود که نمازش صحیح و مطابق با واقع است، یعنی در واقع نیز سوره در نماز وجوب و ضرورتی ندارد، از چند حال خارج نیست:

۱- یا چنین کسی جاهل قاصر است، یعنی:

یا در اثر عدم دسترسی به حکم واقعی نمازش را بدون سوره می‌خواند.

یا به خاطر اینکه بعد الفحص نیز دلیلی بر وجوب سوره نمی‌یابد و سپس از یأس از دلیل، اصل برائت جاری کرده به اقلّ یعنی نماز بدون سوره قناعت می‌کند، که در این صورت نمازش صحیح است، چرا که عبادتش به لحاظ روحی و جسمی کمبودی ندارد.

الف: روحا کمبودی ندارد، چون قصد قربت جزمی دارد.

ب: جسما کمبودی ندارد. چون پیکره عمل او نیز به لحاظ اجزاء و شرایط واقعیه تمام است.

۲- و یا چنین کسی جاهل مقصّر است، منتهی بنا را بر احتیاط می‌گذارد و عملش را شروع می‌کند، یعنی احتمال می‌دهد که سوره جزء نماز باشد و لکن بدون تفحّص بنا را بر احتیاط گذاشته، اکثر یعنی نماز را با سوره بجا می‌آورد.

این قسم از جاهل و اینکه آیا احتیاط در عبادت شرط است یا نه؟ موضوعا از محل بحث ما خارج است و ما در این مورد در اوّل خاتمه در بحث‌های قبلی روی آن بحث نمودیم.

۳- و یا اینکه چنین کسی جاهل مقصّر است، یعنی می‌تواند که برود و فحص کند بدین معنا که:

اگر مجتهد است به منابع رجوع نماید و چنانکه مقلّد است به فتوای مرجعش مراجعه نماید و لکن، نه به دنبال فحص می‌رود و نه بنا را بر احتیاط می‌گذارد، بلکه بر اقل یعنی نماز بدون سوره اکتفا می‌کند.

حال: یا از روی اتفاق نمازش مطابق واقع درمی‌آید و یا بدشانسی آورده مخالف واقع در می‌آید. حال: ما نحن فیه و مورد بحث ما در اینجا ملحق به همین فرض اخیر است که در سؤال و جواب بالا گفته آمد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۳۰

یعنی: اگر کسی با شک وارد عمل شود و نمازش را بدون سوره بخواند با این بنا که پس از فراغت از عمل به دنبال فحص می‌روم اگر عمل من مخالف با واقع بود اعاده می‌کنم و الّا فلا، نمازش باطل است مطلقا، چه مخالف واقع درآید و چه موافق واقع.

مراد از «لعدم تحقّق نیّة القربة ...» چیست؟

دلیل بر حکم مزبور یعنی بطلان عبادت جاهل مقصّری است که با شک وارد عبادت شده و به اقل اکتفا می‌کند و لذا می‌فرماید دلیل باطل بودن این عمل این است که:

قصد قربت در چنین عبادتی محقّق نشده و یا نمی‌شود، زیرا کسی که در مطابقت و موافقت آنچه که بجا آورده با مأمور به شک دارد، چگونه با آن تقرّب می‌جوید؟

به عبارت دیگر:

۱- روح عبادت قصد قربت است.

۲- روح مزبور از عامل شاک مزبور منتفی است.

پس: صحت عبادت عامل شاک مزبور منتفی است

به عبارت دیگر:

وقتی می‌توان از روی قطع عبادتی را به قصد قربت انجام داد که یقینا مأتی به با مأمور به موافق و هماهنگ باشد، تا اینکه قصد قربت جزمی صورت پذیرد.

امّا فرد شاکی که بدون سوره نماز می‌خواند؛ ۱) خودش شک دارد که مأتیّ به موافق با مأمور به است یا نه؟ ۲) به دنبال آن شک دارد که عمل او مقرّب است یا نه؟

در نتیجه: نمی‌تواند قصد قربت جزمی کند، آنچه برای او مقدور است قصد قربت احتمالی است، که قصد قربت احتمالی از مکلّف متمکّن پذیرفته نیست.

مراد از «و ما تری: من الحکم بالصحّة فیما شکّ فی صدور الامر ...» چیست؟

پاسخ به یک اشکال مقدّر است که تقدیرش چنین است:

۱- خود شما در موارد شبهات حکمیّه بدویّه، مثل آنجا که نمی‌دانیم آیا دعا عند رؤیة الهلال واجب است یا نه؟

فرمودید: اگر احتیاط کنید و به قصد قربت احتمالیه عمل را انجام دهید، نفس این احتیاط دارای ثواب است، با قطع نظر از اینکه مطابق با واقع بودن و ...

۲- همچنین در موارد شبهات حکمیه‌ای که مقرون به علم اجمالی هستند، مثل ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام و ... خود شما طرفدار لزوم احتیاط شده فرمودید باید احتیاط نمود و هریک را به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۳۱

این نیت بجا آورد که به توسط آن یا رفیقش که قبل یا بعد انجام می‌شود، تقرّب حاصل شود.

۳- و نیز در شبهات موضوعیه مثل موردی که نمازگزار سپس از فراغت، احتمال می‌دهد که فلان جزء یا شرط را مراعات نکرده باشد، فرمودید اعاده واجب نیست و لکن از باب احتیاط بلامانع بلکه راجح می‌باشد.

حاصل مطلب اینکه:

در تمام موارد مذکور، قصد قربت جزمی در عمل عبادی منتفی بوده و صرفا احتمالی می‌باشد و لذا اگر این مقدار کافی نباشد، باید سفره احتیاط را برچید و دیگر توجّهی به او ننمود و حال آنکه عقل و عرف قضاوتش غیر از این بوده و احتیاط را طریق نجات

می‌دانند.

به عبارت دیگر:

۱- برخی از نمازها و غسل‌ها هستند که نص و روایت معتبری نسبت به آنها وارد نشده است.

و یا اینکه در صادر شدن امر و دستور نسبت به آن، شک و تردید وجود دارد. و لکن با این نیت که چنین امر و دستوری در مورد آنها صادر شده است بجا آورده می‌شوند.

حال: با اینکه نیت در اینجا به صورت تردیدی است، و لکن حکم به صحت عبادت می‌شود.

۲- همچنین اگر کسی عبادتی را که ظاهرا درست انجام داده است و لکن دوباره آن را از باب احتیاط بجا می‌آورد، حکم به صحت عبادت او می‌شود.

غرض از «فلا یشبه ما نحن فیه ...» چیست؟

پاسخ شیخ به سؤال و یا اشکال فوق است مبنی بر اینکه:

دو مسأله مزبور شباهتی به مسئله مورد بحث ما ندارد و مقیاس ما نحن فیه به باب احتیاط مع الفارق است، چرا؟

زیرا نسبت به عبادت‌هایی که در صدور امر برای بجا آوردن آن شک و تردید وجود دارد، به فرض صدور امر نسبت به آنها، امتثال آنها جز با نیت ممکن نیست، و نهایت کاری که در فرمانبرداری ممکن است انجام بگیرد، همان نیت با فرض صدور امر است.

به عبارت دیگر:

به فرض که در واقع امری نسبت به این امور صادر شده باشد، هیچ راهی جهت امتثال آنها و رسیدن به واقع نداریم.

خلاصه اینکه: امر احتمالی، خواهان امتثال احتمالی و قصد امر احتمالی است. به خلاف آنچه که مورد بحث ما در اینجاست؛ چرا؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۳۲

زیرا: در اینجا ما قطع به وجود امر از طرف شارع دارد و لذا امتثال در اینجا غیر از امتثال در آن مسائل و موارد است، یعنی:

امتثال و فرمانبرداری نسبت به عبادتی که یقین به وجود امر شارع در آن دارد جز با بجا آوردن چیزهایی که می‌داند با دستور و مأمور به مطابقت دارد، وجود پیدا نمی‌کند، چرا که بجا آوردن چیزی که احتمال مطابقت با مأمور به را دارد، عرفا اطاعت شمرده نمی‌شود.

به عبارت دیگر:

امر قطعی خواهان امتثال قطعی است و امتثال قطعی محقّق نمی‌شود مگر اینکه کاری بکنیم که یقین به مطابقت عمل به امر داشته باشیم و این یقین حاصل نمی‌شود جز با انجام اکثر و لذا:

۱- به صرف اینکه ما اقلّ را انجام دهیم، یعنی کاری را بکنیم که شاید مطابق با امر باشد و شاید هم نه، عند العرف و العقلاء اطاعت مولی به حساب نمی‌آید.

۲- وقتی اطاعت محقّق نشد، عمل مجزی نیست.

پس: باید اعاده شود.

مراد از «و بالجملة ...» چیست؟

۱- این است که بر اساس نصّ و روایت[۶۰]، و فتوای فقها[۶۱]، قصد قربت در صحت عبادت شرط است، و لذا با شک در اینکه عمل در حال انجام، سبب تقرّب است یا نه؟، قصد قربت محقق نمی‌شود.

۲- با نبود قصد قربت، عمل نیز صحیح نمی‌باشد.

پس: عمل باید اعاده شود.

امّا در موارد مذکوره در باب احتیاط یعنی آن دو مسأله‌ای که ذکر شد، قصد قربت به صورت قطعی و جزمی ممکن نیست؛ و به اجماع فقها، در نیت احتیاط، جزم و قطع شرط نیست؛ چرا؟

زیرا اگر جزم لازم باشد، در بسیاری از موارد، احتیاط محقّق نمی‌شود؛ در صورتی که به اجماع فقها احتیاط در آن موارد رجحان دارد.

به عبارت دیگر: قصد قربت جزمی در مواردی ممکن است که ممکن باشد و الّا عند التّعذر بالاجماع معتبر نمی‌باشد و لذا می توان به همان احتمال بسنده کرد و اگر چنین نبود، احتیاط در بسیاری از موارد محقق نمی‌شد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۳۳

علی ایّ حال:

کسی که با داشتن شک در هنگام بجا آوردن عبادت، به چیزی که مقتضای برائت است عمل نماید، عبادتش صحیح نیست، حتی اگر مطابقت آن عبادت با واقع آشکار شود.

غرض از «امّا لو غفل عن ذلک او سکن فیه الی قول من یسکن الیه ...» چیست؟

این است که: اگر مکلّف در هنگام بجا آوردن عبادت، غافل از حکم شرعی آن باشد و یا اینکه در حکم شرعی آن، به سخن کسی که برای او سکونت خاطر و اطمینان می‌آورد مثل والدین و ... اطمینان پیدا کرده، و با اعتقاد به تقرّب عمل را انجام دهد، در صورتی که مطابقت آن با واقع آشکار شود، اقوی این است که عبادتش صحیح است؛

چرا؟ زیرا:

۱- در عبادت، جز بجا آوردن مأمور به با قصد تقرّب، چیز دیگری شرط نیست؛ و فرض این است که قصد تقرّب وجود دارد.

نکته:

مورد فوق از محلّ بحث ما خارج است چرا که مجرای اصل برائت در مورد شک است و مجری آن انسان شاک می‌باشد، و حال آنکه غافل و یا جاهل مرکب نمی‌توانند از اصل برائت استفاده کنند. چرا؟ زیرا:

۱- غافل، از آن جهت که غافل است نمی‌تواند از این عمل استفاده کند.

۲- و جاهل مرکب هم که شک ندارد تا مجری برائت باشد بلکه جزم به عدم جزئیت دارد.

پس: محلّ بحث ما تبیین حکم جاهل مقصّر بسیط یعنی شاک است که روشن شد.

مراد از «و العلم بمطابقته للواقع او الظنّ بها ...» چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر است که تقدیرش چنین است:

درست است که شخص غافل و جاهل به جهل مرکب اعتقاد جزمی به صحت عمل خویش دارد و یا اینکه در اثر شنیدن از والدین و یا معلم و یا ... ظنّ به مطابقت پیدا کرده است و مطمئن به صحت عمل گردیده و با علم و اطمینان عبادتش را با قصد قربت جزمی انجام داده است و فی الواقع هم عمل صحیح بوده است و لکن این علم و اطمینان او از طرق معتبره شرعیه حاصل نگردیده است و فاقد ارزش است و وجودش کالعدم می‌باشد.

پس باید غافل و جاهل مرکب را به شاک و جاهل بسیط ملحق نموده و در هر دو باب، یا حکم به صحت کنیم یا بطلان.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۳۴

و لذا شیخ در پاسخ می‌فرماید:

داشتن علم یا ظنّ معتبر بر مطابقت عمل عبادی با واقع در صحت عبادت شرط نیست؛ چون که دلیلی بر آن وجود ندارد.

به عبارت دیگر:

لازم نیست که علم به مطابقت عمل با واقع و یا ظنّ به آن از یک طریق شرعی معتبر حاصل شود، بلکه از هر طریق که حاصل آید و برای مکلّف قصد قربت جزمی بیاورد کافی است و لو از طریق پدر و مادر باشد. چرا؟

زیرا دلیلی وجود ندارد بر اینکه اعتبار حصول علم و یا ظنّ حتما باید از طرق شرعیه باشد.

مراد از «فانّ ادلّهٔ وجوب رجوع المجتهد ...» چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر است که تقدیرش چنین است؟

ادلّه شرعیّه و عقلیّه بسیاری نقل شده است مبنی بر اینکه اگر مکلف مجتهد است، باید به ادلّه تفصیلیّه مراجعه کند و چنانچه مقلّد است باید به مجتهد و رساله او مراجعه نماید و از این طریق علم و یا اطمینان پیدا کند و الا کفایت نمی‌کند و لذا شیخ می‌فرماید:

گمان نشود که رجوع مجتهد به ادلّه و رجوع مقلّد به مجتهد، دلیل بر علم یا ظن به مطابقت می‌باشد؛ زیرا این ادلّه منحصرا برای بیان راههای شرعی‌ای است که در صورت مخالفت عمل عبادی با واقع، به آن ضرری نمی‌رسد؛ نه اینکه آن ادلّه برای بیان شرط بودن واقع از این راهها اخذ شده باشد؛ و برای کسی که آن ادلّه را ملاحظه نماید، این نکته پنهان نخواهد بود.

مراد از «ثمّ انّ مرآهٔ مطابقهٔ العمل الصادر للواقع: العلم بها، او ...» چیست؟

این است که: آینه مطابقت عمل عبادی با واقع؛ علم به آن عمل با واقع یا راههایی است که مجتهد یا مقلّد به آن‌ها رجوع می کند.

به عبارت دیگر:

در مورد غافل و جاهل مرکب که پس از انجام عمل کشف مطابقت عمل با واقع می‌شود:

۱- گاهی این انکشاف صحت به واسطه علم است.

۲- و گاهی هم این انکشاف به واسطه یک طریق شرعی است که برای مجتهد همان منابع است و برای مقلّد همان رساله عملیّه.

نکته قابل توجه این است که میان انواع مختلف انکشاف فرقی نمی‌باشد.

حاصل مطلب در «و توهّم: انّ ظنّ المجتهد و فتواه ...» چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۱۳۵

پاسخ به یک توهّم و یا شبه است مبنی بر اینکه: فتوایی که مجتهد می‌دهد و ظن مجتهد نسبت به عملی باشد که در گذشته رخ داده و یا در آینده رخ می‌دهد، ظن و فتوای مجتهد در عمل گذشته اثر نمی کند، و لکن در عمل آینده اثر می کند.

به عبارت دیگر: مجرّد مطابقت عمل با واقع و با فتوای مجتهد کافی نمی‌باشد بلکه باید عمل از روی اجتهاد و با تقلید انجام شده باشد، یعنی:

۱- اوّل باید برود اجتهاد و یا تقلید کند، پس از آن با اتکاء به آن عمل را انجام دهد تا کافی باشد، و الّا اگر عمل کند و پس از عمل به سراغ فحص برود و تحقیق کند که عملش مطابق فتوا بوده یا نه کفایت نمی کند.

و لذا شیخ در پاسخ می‌فرماید:

این توهم غلط است؛ زیرا مؤدّای ظنّ مجتهد، خود حکم شرعی است که برای اعمال گذشته و آینده ثابت است؛ و ترتیب اثر دادن بر فعل گذشته، بعد از مراجعه به مجتهد می‌باشد؛ زیرا فتوای مجتهد به واجب نبودن قرائت سوره در نماز (مثلا) مثل علم است و اثر آن قبل از عمل، عدم وجوب سوره در نماز است، و پس از عمل واجب نبودن اعاده نمازی است که بدون سوره خوانده است؛ و نظیر این بحث در معاملات بیان شد.

به عبارت دیگر:

ظنّ مجتهد، موضوعیت ندارد تا شرط باشد که صدور عمل به استناد آن بلکه طریق به سوی حکم واقعی باشد و لذا بدون آن نیز اگر عمل کرد و مطابق واقع درآمد صحیح است، منتها تا زمانی که اجتهاد یا تقلید نکرده حق ندارد اثر مترتب کند، مثلا از گوشت

گوسفند بخورد يا از زوجه‌اى كه به عقد فارسى عقد كرده استمتاع ببرد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۱۳۶

و لنختم الكلام فى الجاهل العامل قبل الفحص بامور:

الأوّل

هل العبرة فى باب المؤاخذة و العدم بموافقة الواقع الذى يعتبر مطابقة العمل له و مخالفته، و هو الواقع الأوّلى الثابت فى كلّ واقعة عند المخطّئة؟ فإذا فرضنا العصير العنبى الذى تناوله الجاهل حراما فى الواقع، و فرض وجود خبر يعثر عليه بعد الفحص على الحلّية، فيعاقب، و لو عكس الأمر لم يعاقب؟

أو العبرة بالطريق الشرعىّ المعثور عليه بعد الفحص، فيعاقب فى صورة العكس دون الأصل؟

أو يكفى مخالفة أحدهما، فيعاقب فى الصورتين؟

أم يكفى فى عدم المؤاخذة موافقة أحدهما، فلا عقاب فى الصورتين؟

وجوه:

من: أنّ التكليف الأوّلى إنّما هو بالواقع، و ليس التكليف بالطرق الظاهريّة إلّا على من عثر عليها.

و من: أنّ كلّا من الواقع و مؤدّى الطريق تكليف واقعىّ، أمّا إذا كان التكليف ثابتا فى الواقع، فلأنّه كان قادرا على موافقة الواقع بالاحتياط، و على إسقاطه عن نفسه بالرجوع إلى الطريق الشرعىّ المفروض دلالته على نفى التكليف، فإذا لم يفعل شيئا منهما فلا مانع من مؤاخذته. و أمّا إذا كان التكليف ثابتا بالطريق الشرعىّ، فلأنّه قد ترك موافقة خطاب مقدور على العلم به؛ فإنّ أدلّة وجوب الرجوع إلى خبر العادل أو فتوى المجتهد يشمل العالم و الجاهل القادر على المعرفة.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۱۳۷

و من: عدم التكليف بالواقع؛ لعدم القدرة، و بالطريق الشرعىّ؛ لكونه ثابتا فى حقّ من اطّلع عليه من باب حرمة التجرّى، فالمكلّف به فعلا المؤاخذ على مخالفته: هو الواجب و الحرام الواقعيّان المنصوب عليهما طريق، فإذا لم يكن وجوب أو تحريم فلا مؤاخذة.

نعم، لو اطّلع على ما يدلّ ظاهرا على الوجوب أو التحريم الواقعىّ مع كونه مخالفا للواقع بالفرض، فالموافقة له لازمة من باب الانقياد و تركها تجرّ. و إذا لم يطّلع على ذلك لتركه الفحص فلا تجرّى أيضا.

و أمّا إذا كان وجوب واقعىّ و كان الطريق الظاهرىّ نافيا؛ فلأنّ المفروض عدم التمكّن من الوصول إلى الواقع، فالمتضمّن للتكليف متعذّر الوصول إليه، و الذى يمكن الوصول إليه ناف للتكليف.

[مطلب اول]

تشريح المسائل

غرض شيخ از عبارت «و لنختم» چيست؟

اين است كه: بهتر است، مبحث احكام جاهل مقصّرى را كه قبل الفحص و اليأس، از اصل برائت استفاده مى‌كند، با بيان سه مطلب ديگر به پايان ببريم.

جهت يادآورى بفرماييد رأى جناب شيخ و مشهور، در رابطه با حكم تكليفى، يعنى عقاب جاهل مقصّر چه شد؟

اين شد كه عقاب و عدم عقاب و يا به تعبير ديگر مؤاخذه داشتن و يا نداشتن، دائر مدار واقع و نفس الامر است. يعنى: اگر كه جاهل مقصّر با اجراء اصل برائت مرتكب شده است، با حكم واقعى مطابق درآمد، عقاب و يا مؤاخذه‌اى نخواهد داشت. و اگر عمل

مزبور مخالف واقع درآمد، به خاطر مخالفتش با واقع، معاقب بوده، مؤاخذه خواهد شد.

نکته اینکه: رأی مزبور، برخلاف رأی صاحب مدارک و استادش بود، چرا که صاحب مدارک و استادش، عقاب را بر ترک تعلّم می‌دانستند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۳۸

انّما الکلام در اینجا چیست؟

این است که: حکم واقعی در یک تقسیم بر دو قسم است: ۱- واقعی اوّلی؛ ۲- واقعی ثانوی.

مراد از حکم واقعی اوّلی چیست؟

۱- احکامی است که در لوح محفوظ و عند الله تعالی که عالم واقع است، ثبت و ضبط است و دائر مدار مصالح و مفاسد نفس‌الامریه‌ایست که در متعلّقات آنها وجود دارد.

۲- این احکام غیر قابل تغییر و تنها ذات حق، پیامبر اعظم و ائمّه طاهرین علیهم السّلام از آن باخبر هستند.

منظور از حکم واقعی ثانوی چیست؟

۱- احکام شرعیه‌ای است که از طریق شرعی یعنی ادلّه اربعه برای مکلّفین و یا به تعبیر دیگر مجتهدین به دست می‌آید. یعنی هر حکمی که توسط مجتهد از طریق این ادلّه به دست آید، حکم واقعی نامیده می‌شود. چرا؟ چون هریک از این ادلّه طریق به سوی واقع‌اند، به نحوی که ما مفاد آن را به چشم واقع می‌نگریم.

با توجه به مقدمات فوق مراد از «الاوّل، هل العبرهٔ ... عند المخطّئهٔ؟» چیست؟

این است که: اینکه می‌گوییم معیار در عقاب داشتن و نداشتن موافقت و مخالفت با واقع است، آیا مراد خصوص حکم واقعی اوّلی است؟ و یا مراد خصوص حکم واقعی ثانوی است؟ و یا یکی از این دو لا- علی التعیین مراد است؟ و یا اینکه هر دو باهم ملاک هستند؟

چه پاسخی به این مسئله داده شده است؟

۱- مشهور برآن‌اند که: معیار، موافقت و مخالفت با حکم واقعی اوّلی است.

بنابراین: اگر کسی بدون تفحّص و تحقیق و صرفا با اجرای برائت عصیر عنبی را بنوشد در حالی که این عمل در لوح محفوظ محکوم به حرمت بوده، مؤاخذه خواهد شد، اگرچه در ظاهر، اماره معتبره‌ای مثل خبر ثقه بر حلیّت آن دلالت کند و وی فحص نکرده و به این اماره که مؤمّن است، دسترسی پیدا ننموده است، که این صورت اصل است.

۲- برخی هم برآن‌اند که معیار، موافقت و مخالفت با حکم واقعی ثانوی و یا به تعبیر دیگر طریق شرعی است، که اگر فحص و تحقیق می‌کرد بدان می‌رسید و لذا کاری با واقع اوّلی ندارد.

بنابراین: اگر حکم واقعی و ثابت در لوح محفوظ حلیت و اباحه عصیر عنبی بوده و لکن طریق شرعی بر حرمت دلالت کند و این شخص بدون تحقیق از آن برائتی شده، آن را مرتکب شود، مؤاخذه خواهد شد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۳۹

۳- برخی هم معتقدند که میزان و معیار در عقاب داشتن، مخالفت با یکی از این دو حکم است.

یعنی اگر: تنها با واقع مخالفت کند معاقب خواهد بود، که این صورت اصل است.

و اگر فقط با حکم ظاهری و مؤدّای طریق شرعی مخالفت کند، باز هم معاقب است که بر این صورت عکس است.

و اگر با هر دو مخالفت کند، یعنی هم واقع و هم طریق شرعی، هر دو باهم دلالت بر حرمت کنند و او مرتکب عمل شود، باز هم مؤاخذه خواهد شد، که این هم صورت اصل است و هم صورت عکس و لذا دو سبب تداخل نموده و لکن یک عقاب بیشتر ندارد.

و امّا اگر با واقع اوّلی و ثانوی هر دو موافقت کند، عقاب نخواهد داشت.

۴- و گروهی به عکس قول سوّم می‌گویند: معیار در عدم عقاب، موافقت با یکی از آن دو است.

بنابراین: اگر عمل وی یعنی شرب العصیر، فی المثل هم با لوح محفوظ و هم با طریق شرعی مخالف باشد، او مؤاخذه خواهد شد.

و اگر عمل وی تنها با طریق شرعی مخالف باشد، باز هم او مؤاخذه خواهد شد، و لکن، اگر عمل او تنها با طریق شرعی موافق باشد، عقاب نخواهد داشت، اگرچه با واقع اوّلی مخالف باشد، و این صورت اصل است.

و اگر تنها با واقع اوّلی موافق باشد، باز عقابی نخواهد داشت که این صورت عکس است.

و اگر با هر دو موافق باشد، یعنی هم واقع دلالت بر حلیت آن بکند هم طریق شرعی، در این صورت نیز به طریق اولی مؤاخذه‌ای در کار نیست.

غرض از عبارت «من انّ التّکلیف الاوّلی انّما هو بالواقع ...» چیست؟

بیان دلیل وجه اوّل است مبنی بر اینکه:

۱- آنچه وظیفه اولیّه هر مکلّفی است و بر اساس مصالح و مفاسد، در حقّ همه افراد مکلّف جعل شده است، همان حکم واقعی است که در لوح محفوظ ثبت و ضبط است. یعنی: وظیفه ما حتّی الامکان دست‌یابی به همان واقعیات است که میان عالم و جاهل یکسان‌اند.

۲- حکمی که مفاد طریق شرعی است تنها در حق کسانی ثابت است که بدان مطلع شوند.

۳- بنا بر فرض، مکلّف جاهل مقصّر از این مفاد مطلع نشده است.

پس: به خاطر واقع اوّلی که مکلّف بدان است مؤاخذه می‌شود و نه به خاطر واقع ثانوی.

مراد از عبارت «و من انّ الواقع اذا کان فی علم اللّه ...» چیست؟

بیان دلیل وجه دوم است مبنی بر اینکه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۴۰

۱- حکم واقعی اوّلی در لوح محفوظ و در علم خداوند ثبت و ضبط است.

۲- غیر از عالم الغیب احدی نمی‌تواند به طور مستقیم از حکم واقعی اوّلی در لوح محفوظ آگاه شود.

۳- وظیفه ما این است که از طرق شرعیّه مجعوله به احکام واقعی اولیه دست پیدا کنیم.

پس: تکلیف فعلی ما همین مؤدّای طرق شرعیه است و نه واقع علی ما هو علیه.

و لذا: وقتی که ما مکلّف به واقع نیستیم چگونه ممکن است که ذات حق، ما را برای مخالفت با واقع عقاب کند، چگونه این کار با حکمت خداوند سازگار است.

مراد از عبارت «و من: انّ کلّا من الواقع و مؤدّی الطریق تکلیف واقعی ...» چیست؟

بیان دلیل وجه سوّم است مبنی بر اینکه:

هریک از حکم واقعی اوّلی و ثانوی در حق ما یک تکلیف واقعی هستند و نه صوری و ظاهری. و لذا:

۱- اگر هر دو بر اباحه و جواز دلالت کنند فهو المطلوب.

۲- و اگر هر دو بر حرمت دلالت کنند، و ما مرتکب عمل شویم، عقاب حتمی است.

۳- و چنانچه حکم واقعی اوّلی حرمت باشد و لکن مؤدّای اماره حلیت، در صورت مخالفت با واقع مؤاخذه و عقاب خواهیم شد.

چرا؟ زیرا: اگرچه مکلّف به تفصیل دسترسی به واقع ندارد و لکن:

۱- قادر بر احتیاط دارد و می‌تواند که با احتیاط از کنار این شبهه تحریمیه بگذرد.

۲- قادر است به طریق شرعیه مراجعه کرده و برای خود عذر و بهانه‌ای پیدا کند.

۳- وی با وجود قدرت هر دو طریق را رها کرده و بدون تحقیق اصل برائت جاری کرده و عصیر عنبی را مرتکب شده است.

پس: عذری نداشته، و در قیامت عقاب خواهد شد.

۴- و در صورتی که حکم واقعی ثانوی حرمت باشد، و به قول مرحوم شیخ تکلیف از طریق حکم شرعی ثابت باشد، باز هم مخالفت با آن عقاب دارد. چرا؟

زیرا وی موافقت با خطابی را ترک کرده که اگر مراجعه می‌کرد و تحقیق می‌نمود بدان علم پیدا نمی‌کرد و لکن مراجعه نکرده و در اثر کوتاهی و قبل الفحص انجام داد، پس معاقب است. و فرض هم این است که ادلّه می‌گوید: بر شما واجب است که اگر مجتهد هستید به خبر عادل مراجعه کنید و اگر مقلّد هستید به فتوای مجتهد مراجعه کنید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۴۱

یعنی: فرقی میان عالم و جاهل نمی‌گذارد بلکه همان‌طوری که عالم باید از این‌ها متابعت کند جاهل مقصّر نیز باید پیروی کند و لکن چون متابعت نکرده مؤاخذه خواهد شد.

مراد از عبارت «و من: عدم التکلیف بالواقع: لعدم القدرة، و بالطریق الشّرعی ...» چیست؟

بیان دلیل وجه چهارم است مبنی بر اینکه:

اگر مطلبی در واقع حرام باشد و لکن طریق شرعی دلالت بر حلیت آن بکند، مکلف به خاطر مخالفت با واقع عقاب نمی‌شود. چرا؟

زیرا: بالفعل نسبت به واقع مکلّف نمی‌باشد، چون قادر بر نیل به واقع و امتثال آن را ندارد.

و اگر در ظاهر و به حکم طریق شرعی حرمت آن مطلب ثابت شود، و لکن در واقع حلال باشد و مکلف آن را مرتکب شود، باز هم عقابی نیست. چرا؟

زیرا اگر هم عقابی باشد، در حق کسانی ثابت است که از طریق شرعی مطلع و باخبر باشند و حال آنکه این جاهل است و از آن خبر ندارد. پس عقاب هم ندارد. البته اهل اطلاع از طریق شرعی هم عقابشان به خاطر مخالفت طریق، از باب تجری است و نه به خاطر مخالفت واقعیه، و تجری هم عقاب‌آور نیست.

بنابراین:

۱- اگر در واقع وجوب یا حرمتی در کار نباشد، عقابی هم در کار نیست، چه از طریق شرعی مطلع باشیم یا نه. بله؛

اگر از طریق شرعی اطلاع و آگاهی یافت و طریق شرعی برخلاف واقع، مثبت تکلیف الزامی باشد، موافقت با آن از باب انقیاد لازم و مخالفت آن از باب تجرّی حرام است.

و اگر در اثر ترک فحص، از طریق شرعی مطلع نشد، تجرّی هم نمی‌باشد تا چه رسد به مخالفت عملیه.

۲- و اگر در واقع وجوب و یا حرمت باشد، و لکن طریق شرعی آن را نفی می‌کند باز هم عقابی در کار نیست، چرا که علی الفرض مکلف دسترسی به واقع ندارد.

پس:

آنی که مکلّف به آن دسترسی دارد که همان طریق شرعی باشد، نافی تکلیف است.

و آنی که مثبت تکلیف است که همان واقع و لوح محفوظ باشد، مکلف دسترسی به آن ندارد، فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۴۲

و الأقوی: هو الأوّل، وجهه بالتأمّل فی الوجوه الأربعة.

و حاصله: أنّ التکلیف الثابت فی الواقع و إن فرض تعذّر الوصول قادرا علیه، غیر مطّلع علی طریق شرعیّ ینفیه، و لا واجدا لدلیل

یؤمّن من العقاب علیه مع بقاء تردّده، و هو العقل و النقل الـدالّان علی براءهٔ الذّمـهٔ بعد الفحص و العجز عن الوصول إلیه، و إن احتمل التکلیف و تردّد فیه.

و أمّا إذا لم یکن التکلیف ثابتا فی الواقع، فلا مقتضی للعقاب من حیث الخطابات الواقعیّهٔ. و لو فرض هنا طریق ظاهریّ مثبت للتکلیف لم یعثر علیه المکلّف، لم یعـاقب علیه؛ لأنّ مؤدّی الطریق الظـاهریّ غیر مجعول من حیث هو هو فی مقابـل الواقع، و إنّمـا هو مجعول بعنوان کونه طریقا إلیه، فإذا أخطأ لم یترتّب علیه شـیء؛ و لذا لو أدّی عبادهٔ بهذا الطریق فتبیّن مخالفتها للواقع، لم یسقط الأمر و وجب إعادتها.

نعم، إذا عثر علیه المکلّف لم یجز مخـالفته؛ لأنّ المفروض عـدم العلم بمخالفـهٔ للواقع، فیکون معصـیهٔ ظاهریّـهٔ؛ من حیث فرض کونه طریقا شرعیّا إلی الواقع، فهو فی الحقیقهٔ نوع من التجرّی. و هذا المعنی مفقود مع عدم الاطّلاع علی هذا الطریق.

و وجوب رجوع العامّی إلی المفتی لأجل إحراز الواجبات الواقعیّهٔ، فإذا رجع و صادف الواقع وجب من حیث الواقع، و إن لم یصادف الواقع لم یکن الرجوع إلیه فی هـذه الواقعـهٔ واجبـا فی الواقع، و یترتّب علیه آثـار الوجوب ظاهرا مشروطهٔ بعـدم انکشاف الخلاف، إلّا استحقاق العقاب علی الترک؛ فإنّه یثبت واقعا من باب التجرّی.

و من هنا یظهر: أنّه لا یتعدّد العقاب مع مصادفهٔ الواقع من جهۀ تعدّد التکلیف.

نعم، لو قلنـا بـأنّ مؤدّیـات الطرق الشـرعیّهٔ أحکـام واقعیّـهٔ ثانویّـهٔ، من ذلـک انقلاـب التکلیف إلی مؤدیات تلک الطرق، و کان أوجه الاحتمالات حینئذ الثانی منها.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۴۳

تشریح المسائل

حاصل مطلب در عبارت «و الاقوی: هو الاوّل ...» چیست؟

رأی و نظر جناب شیخ رحمه اللّه است که می‌فرماید: عقیده ما همان قول مشهور است که می گوید:

عقاب دائر مدار تکلیف واقعی اوّلی است.

مراد از «انّ التکلیف الثابت فی الواقع ...» چیست؟

این است که: اگر در واقع و لوح محفوظ تکلیفی باشد مثل حرمت شـرب عصیر عنبی، عقاب هم در حق جاهل مقصّر ثابت می‌شود.

چرا؟

زیرا: مقتضی از برای عقاب موجود و مانع از آن مفقود است و لذا یؤثّر المقتضی اثره.

مقتضی برای عقاب در اینجا چیست؟

همان اوامر و نواهی واقعیه و وجوب و حرمت واقعی هسـتند که مقتضـی عقاب‌انـد، چه وصول به آنها ممکن باشـد و چه ممتنع، و به حسب فرض هم وجوب و یا حرمت موجود است.

چرا مانعی از عقاب جاهل مقصّر به خاطر مخالفتش با واقع وجود ندارد؟

زیرا:

۱- مکلّف جاهـل مقصّـر خود احتمـال عقاب را می‌دهـد، دفع عقاب محتمل هم که واجب است و لـذا بایـد کار بکنـد که از عقاب برهد.

۲- قادر است که با تحقیق و تفحص هم واقع را بیابد، هم آن را انجام دهد و لو به طریق احتیاط.

۳- در اثر سـهل‌انگاری و عدم تفحص، حتی به یک طریق شرعی ظاهری هم که نافی تکلیف الزامی باشد دست پیدا نکرده تا آن را

بهانه کند.

۴- راه به هیچ اصل عملی که مؤمن او از عقاب باشد نیز ندارد تا در پناه آن آسوده باشد. چرا؟

زیرا که اصل برائت عقلیه و نقلیه از عقاب برای چنین کسی نیست، بلکه کسی می‌تواند از این اصل استفاده کند که تفحّص کرده باشد و به دلیل اجتهادی دست نیافته باشد، بدین معنا که بعد الفحص و الیأس از این اصل استفاده می کند، اگرچه بعد الفحص نیز احتمال تکلیف را می‌دهد و تحیّر باطنی از او زایل نشده و لکن برای اجرای برائت مجوّز دارد.

پس: در مواردی که تکلیفی ثابت باشد، مانعی از عقاب وجود ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۴۴

غرض از «و امّا اذا لم یکن التکلیف ثابتا فی الواقع ...» چیست؟

این است که: اگر تکلیفی در لوح محفوظ ثابت نباشد، فی المثل عصیر عنبی در واقع حلال باشد و نه حرام، در این صورت به لحاظ واقع عقابی در کار نیست. چرا؟

چون تکلیفی در کار نیست و عقاب سالبه به انتفاع موضوع است.

پس مراد از «و لو فرض هنا طریق ظاهری مثبت للتکلیف ...» چیست؟

این است که اگر به فرض که از طریق شرعی یک حرمت و یا وجوبی ثابت شود، و فی المثل خبر ثقه‌ای دلالت بر حرمت عصیر عنبی نماید، عقابی در کار نخواهد بود، چه دسترسی به آن پیدا کنیم یا نه.

البته اگر در اثر عدم فحص و تحقیق به آن دلیل دست نیافتیم، که همین مسأله مورد بحث ماست علّت عدم عقاب این است که:

مفاد و مؤدّای طریق شرعی، مستقلا و بما هو هو در برابر حکم واقعی جعل نشده است.

بلکه جعل این طرق شرعیه صرفا به لحاظ این است که این‌ها طریق به سوی واقع هستند، و الّا هیچ‌گونه مصلحتی در مؤدّای آنها وجود ندارد.

بنابراین: عند کشف الخلاف، عقابی برآن مترتب نمی‌شود.

اگر فحص کردیم و دست به اماره‌ای پیدا نمودیم که دال بر حرمت بود و معذلک مخالفت نمودیم چه؟

حد اکثر تجرّی می‌باشد و نه معصیت واقعیه، و حال آنکه عقاب از نظر ما دائر مدار معصیت واقعیه است و نه تجرّی. چنانکه همین حکم برای مقلّد نیز هست.

یعنی رجوع مقلّد به فتوای مجتهد مثل رجوع مجتهد است به امارات که صرفا طریق است.

حاصل و نتیجه این کلام چیست؟

این است که:

۱- اگر فتوای مجتهد برای مقلّد و یا امارات ظنیه برای مجتهد، مصادف با واقع باشد، مخالفت آنها با واقع، عقاب دارد، درحالی که اگر مخالف با واقع باشد و مقلّد بدان دسترسی پیدا نکند نه عقابی دارد نه تجرّی کرده است.

البته اگر مقلّد از آن مطّلع شود و مخالفت کند، حد اکثر تجرّی کرده است، که تجرّی هم موجب عقاب نمی‌شود.

با توجه به مطالب فوق وظیفه مجتهد و یا مقلّد چیست؟

علی الظاهر بر آنها واجب است که به این طرق معتبره مراجعه کنند، چرا که راهی امن‌تر از آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۴۵

وجود ندارد. منتهی این‌ها راه‌اند و نه مقصد، ضمن اینکه مصلحت واقعیه دائر مدار این طرق نیست، بلکه دائر مدار واقع است، منتهی راه نیل به واقع را هم، عقل و شرع در اختیار ما گذاشته است که در عصر غیبت بهترین راه ممکن اجتهاد مجتهد و تقلید مقلّد است

و لکن این‌ها صرف طریق هستند، که برطبق مؤدای آنها هیچ‌گونه مصلحتی وراء مصلحت واقع احداث نمی‌شود، و لذا:

حضرات در مبحث اجزاء، فتوی به عدم اجزاء داده می‌گویند:

اگر کسی عبادتی را برطبق طریقی شرعی اجتهادی و یا تقلیدی انجام دهد و بعدا کشف خلاف شود، علما و ظنّا عملش مجزی نیست و امر واقعی را از عهده او برنمی‌دارد، بلکه باید اعاده کند.

حاصل مطلب در «و من هنا یظهر: انّه ...» چیست؟

می‌فرماید: شاهدی دیگر بر طریقیّت محضه این‌ها این است که:

عقاب ندارد، بلکه عقاب واحد دارد و آن به خاطر مخالفت با واقع است. چرا؟

زیرا امارات طریق محض بوده و موافقت و یا مخالفت آنها، جدای از واقع نه دارای ثواب است و نه دارای عقاب.

حاصل مطلب در «نعم، لو قلنا بانّ مؤدّیات الطّرق الشّرعیهٔ احکام واقعیهٔ و ثانویهٔ ...» چیست؟

این است که: بله؛ اگر کسی مثل مصوّبه معتقد باشد که احکام واقعیه اولیه، یا نداریم، و یا اگر هم داشته باشیم، در مرحله شأنیّت باقی می‌مانند، و آنچه در حق ما به فعلیت می‌رسد، همین مؤدیات امارات است، و لذا:

اگر فتوای مجتهد مخالف واقع درآید، انقلاب حاصل می‌شود چرا که حکم واقعی تابع آراء مجتهدین است، و چنین کسی می‌تواند بگوید:

عقاب دائر مدار طرق شرعیه است، که در این فرض، قول دوّم از اقوال چهارگانه‌ای که گذشت، اقوی می‌باشد و نه قول اوّل

نظر شیخ در این رابطه چیست؟

چنانکه گذشت این مبنا را قبول ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۴۶

الثانی

قد عرفت: أنّ الجاهل العامل بما یوافق البراءهٔ مع قدرته علی الفحص و استبانهٔ الحال، غیر معذور، لا من حیث العقاب و لا من جههٔ سائر الآثار، بمعنی: أنّ شیئا من آثار الشیء المجهول عقابا أو غیره من الآثار المترتّبهٔ علی ذلك الشیء فی حقّ العالم لا یرتفع عن الجاهل لأجل جهله.

و قد استثنی الأصحاب من ذلك: القصر و الإتمام و الجهر و الإخفات، فحکموا بمعذوریّهٔ الجاهل فی هذین الموضعین. و ظاهر کلامهم إرادتهم العذر من حیث الحکم الوضعیّ، و هی الصّحّهٔ بمعنی سقوط الفعل ثانیا دون المؤاخذهٔ، و هو الذی یقتضیه دلیل المعذوریّهٔ فی الموضعین أیضا.

فحینئذ: یقع الإشکال فی أنّه إذا لم یکن معذورا من حیث الحکم التکلیفیّ کسائر المجهولهٔ للمکلّف المقصّر، فیکون تکلیفه بالواقع و هو القصر بالنّسبهٔ إلی المسافر باقیا، و ما یأت به من الإتمام المحکوم بکونه مسقطا إن لم یکن مأمورا به فکیف یسقط الواجب؟ و إن کان مأمورا به فکیف یجتمع الأمر به مع فرض وجود الأمر بالقصر؟

و دفع هذا الإشکال: إمّا بمنع تعلّق التکلیف فعلا بالواقعیّ المتروك، و إمّا بمنع تعلّقه بالمأتیّ به، و إمّا بمنع التنافی بینهما.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۴۷

ترجمه

مطلب دوم

اشاره

به تحقیق (در مباحث اصلی جاهل مقصّر)، دانسته شد که:

جاهل عمل کنند: به عملی که موافق اصل برائت است، در صورتی که قادر بر تفحص (در راه اجتهاد و یا تقلید) و تحقیق حال است، معذور نیست، نه از حیث عقاب (و حکم تکلیفی) و نه از حیث (صحت و فساد) و سایر آثار (وضعیه)، به این معنا که هیچ‌یک از آثار تکلیف مجهول چه به لحاظ عقاب و چه به لحاظ غیر عقاب، از آثاری که برآن عمل مترتّب می‌شود و در حق آدم عالم ثابت است (در حق آدم جاهل نیز ثابت است)، و از عهده جاهل، به خاطر جهلش برداشته نمی‌شود. (فی المثل: اگر عالم، عمدا عقد را غلط بخواند وظیفه‌اش این است که دوباره آن را بخواند، آدم جاهل نیز اگر عملش را مطابق با واقع انجام ندهد، وظیفه‌اش این است که آن را دوباره انجام دهد).

معذوریت جاهل در قصر و اتمام، و در جهر و اخفات

و به تحقیق، اصحاب ما (دو مورد) از این احکام (تکلیفیه) را استثناء کرده‌اند:

۱- قصر و اتمام.

۲- جهر و اخفات. و حکم فرموده‌اند به معذور بودن جاهل در این دو موضع.

و ظاهر کلام اصحاب (نشان می‌دهد که) اراده آنها از عذر جاهل، از لحاظ حکم وضعی است و این (حکم وضعی) همان صحت (عمل) است که به معنای سقوط فعل است برای بار دوم، و نه آن را در این دو مسئله اقتضاء می‌کند. خلاصه اینکه:

(جاهل مقصّر در این دو باب نیز، بر مخالفت واقع مؤاخذه خواهد شد، و لکن به لحاظ اعاده عمل معذور است، یعنی همین عملی را که انجام داده از او پذیرفته می‌شود و اعاده لازم ندارد. چه اداء و چه قضاء)

اشکال وارده بر مطلب فوق و یا طرح و ایجاد یک معمّا

پس در این حال؛ اشکال وارد می‌شود در اینکه: وقتی آدم جاهل از حیث حکم تکلیفی معذور نباشد، مثل سایر احکام مجهوله برای مکلّف مقصّر (که نسبت به آنها) معذور نیست:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۴۸

۱- پس تکلیف این آدم جاهل به واقع که عبارتست از وجوب قصر بر آدم مسافر به حال خود باقی است (و بقاء آن بدون امر نمی‌باشد، و لذا امر به قصر در این دو باب هم در حق جاهل مقصر، ثابت است).

۲- و امّا عملی را که به عنوان عمل تمام انجام داده (یعنی نماز چهار رکعتی) و محکوم است به اینکه مسقط واجب (واقعی) است:

اگر مأمور به نبوده (و فاقد امر بوده است)، پس چگونه واجب را ساقط می‌کند (و اعاده و یا قضا ندارد)؟

و اگر مأمور به بوده (و دارای امر بوده است)، پس چگونه امر به آن (یعنی اتمام)، با امر به قصر، با فرض وجود امر به قصر جمع می‌شود؟

دفع اشکال مزبور از طریق راه‌حلهای پیشنهادی شیخ

جناب شیخ رحمه اللّه می‌فرماید دفع این اشکال:

۱- یا به سبب منع تعلّق تکلیف فعلی به مأمور به واقعی است (بدین معنا که بگوییم در این گونه موارد، امر فعلی به واجب واقعی مثلا_ قصر تعلّق نمی‌گیرد، و لو مخالفت با آن عقاب داشته باشد، بلکه این اتمام است که مأمور به است و لذا امر به ضدین لازم

نمی‌آید).

۲- و یا به سبب منع تعلّق تکلیف است به آنچه (این آدم جاهل) انجام داده است. (یعنی بگوییم در این‌گونه موارد، امر به واجب واقعی، یعنی نماز قصری تعلّق گرفته و این نماز تمامی که این جاهل خوانده، مأمور به نبوده است، و در نتیجه محذوری پیش نمی‌آید.)

۳- و یا به سبب منع تنافی میان قصر و اتمام است (بدین معنا که بگوییم: در این‌گونه موارد هم امر به قصر وجود دارد، هم امر به اتمام. و لذا امر به ضدّین بلا مانع است.)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۴۹

فالأوّل، إمّا بدعوى كون القصر مثلا واجبا على المسافر العالم، و كذا الجهر و الإخفات.

و إمّا بمعنى معذوريّة فيه، بمعنى: كون الجهل بهذه المسألة كالجهل بالموضوع يعذر صاحبه، و يحكم عليه ظاهرا بخلاف الحكم الواقعيّ. و هذا الجاهل و إن لم يتوجّه إليه خطاب مشتمل على حكم ظاهريّ كما فى الجاهل بالموضوع، إلّا أنّه مستغنى عنه باعتقاده لوجوب هذا الشيء عليه فى الواقع.

و إمّا من جهة القول بعدم تكليفى الغافل بالواقع، و كونه مؤاخذا على ترك التعلّم، فلا يجب عليه القصر؛ لغفلته عنه. نعم يعاقب على عدم إزالة الغفلة، كما تقدّم استظهاره من صاحب المدارك و من تبعه.

و إمّا من جهة تسليم تكليفه بالواقع، إلّا أنّ الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة؛ لقبح خطاب العاجز. و إن كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفلة على ترك القصر، لكنّه ليس مأمورا به حتّى يجتمع مع فرض وجود الأمر بالإتمام.

لكن هذا كلّه خلاف ظاهر المشهور؛ حيث إنّ الظاهر منهم كما تقدّم بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة إلى الجاهل؛ و لذا يبطلون صلاة الجاهل بحرمة الغصب؛ إذ لو لا النهى حين الصلاة لم يكن وجه للبطلان.

ترجمه

توضیح هریک از طرق سه‌گانه

امّا راه حلّ اوّل: (که گفته شد واجب واقعی یعنی نماز قصر مأمور به، به امر فعلی نباشد به یکی از چهار وجه ذیل قابل قبول است:)

۱- یا با این ادّعا که بگوییم: وجوب قصر بر مسافری است که عالم (به حکم) است، و کذا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۵۰

وجوب جهر در موضع اخفات و بالعکس (و لذا کسی که جاهل به قصر است و حکم فعلی او اتمام است و یا کسی که جاهل به جهر است، حکم فعلی او اخفات است و بالعکس، ولی درعین‌حال معاقب است چرا که مقصّر است، و الّا واجب واقعی در حق او، مأمور به، به امر فعلی نخواهد بود).

۲- و یا به معنای معذوریت جاهل به حکم است، یعنی: جهل به این مسئله که (حکم) می‌شود در حقّ او برخلاف حکم واقعی (یعنی: وظیفه ظاهری او غیر از حکم واقعی است).

ان قلت

این جاهلی که (در ما نحن فیه مورد بحث ماست)، اگرچه خطابی که مشتمل بر حکم ظاهری باشد (یعنی مجوّز ترخیص)، متوجه او نیست، چنانکه در جاهل به موضوع (این مجوز شرعی) وجود دارد، و لکن این آدم جاهل (در ما نحن فیه) به سبب اعتقادش به

وجوب آن عملی (که انجام می‌دهد) در واقع، بی‌نیاز از آن خطاب (و مجوّز ترخیص) است.

۳- و یا (چنانکه صاحب مـدارک معتقد بود) به جهت اعتقاد به مکلّف نبودن آدم جاهل به واقع، و مؤاخذ و معاقب بودنش به خاطر ترک تعلّم است. پس: قصـر بر این (آدم جاهـل)، به خـاطر غفلتش از آن، واجب نیست. بله، به خـاطر عـدم ازاله غفلت (و نیاموختن حکم خدا)، عقاب می‌شود، چنانکه تبیین آن از نظر صاحب مدارک و کسانی که او را تبعیت می‌کنند، گذشت.

۴- و یا به جهت مکلّف بودن جاهل مقصّر به واقعیات، جز اینکه این خطاب به واقع به هنگام غفلت، به دلیل قبح خطاب بر فرد غافل عاجز، منقطع می‌شود. (مثل: من توسّط فی ارض).

البته، اگر این عجز و نـاتوانی، از روی سوء اختیـار او باشـد، پس او از زمان غفلتش به خاطر ترک قصـر، عقاب می‌شود، و لکن (این نماز قصر) مأمور به نیست تا اینکه با فرض وجود امر به اتمام، با آن جمع شود (و اجتماع ضدّین حاصل آید).

مناقشه در این وجه چهارم

این است که: تمام این مطالب و صور برخلاف ظاهر (و رأی) مشـهور است، چرا که ظاهر کلمات مشـهور چنانکه گذشت این است که: تکلیفی فعلی به آن واقع مجهول، (یعنی قصـر) در حق جاهل همچنان باقی است و مرتفع نمی‌شود. (پس امر به قطع منقطع نشده است) و لـذا (در مثـال جهل به حرمت غصبیت) حکم به ابطال نماز جاهل به حرمت غصب می‌کننـد، و حال آنکه اگر در اثر جهل، نهی منقطع می‌شد، وجهی برای بطلان نبود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۵۱

و الثـانی، منع تعلّق الأـمر بالمـأتیّ به، و التزام أنّ غیر الواجب مسـقط عن الواجب؛ فـإنّ قیام ما اعتقـد وجوبه مقام الواجب الواقعیّ غیر ممتنع.

نعم، قد یوجب إتیان غیر الواجب فوات الواجب، فیحرم بناء علی دلالهٔ الأمر بالشـیء علی النهی عن الضدّ، کما فی آخر الوقت؛ حیث یستلزم فعل التمام فوات القصر.

و یردّ هـذا الـوجه: أنّ الظـاهر مـن الأدلّهٔ کـون المـأتیّ بـه مـأمورا بـه فی حقّـه، مثـل قـوله علیـه السّـلام فی الجهر و الإخفـات: «تمّت صلاته»[۶۲] و نحو ذلک.

و فی الموارد التی قام فیها غیر الواجب مقام الواجب نمنع عدم وجوب البدل، بل الظاهر فی تلک الموارد سقوط الأمر الواقعیّ و ثبوت الأمر بالبدل، فتأمّل.

و الثـالث، بمـا ذکره کاشف الغطاء رحمه اللّه: من أنّ التکلیف بالإتمام مرتّب علی معصـیهٔ الشارع بترک القصـر، فقـد کلّفه بالقصـر و الإتمام علی تقدیر معصیته فی التکلیف بالقصر.

و سلک هذا الطریق فی مسألهٔ الضدّ فی تصحیح فعل غیر الأهمّ من الواجبین المضیّقین، إذا ترک المکلّف الامتثال بالأهمّ.[۶۳]

و یردّه: أنّا لا نعقل الترتّب فی المقامین، و إنّما یعقل ذلک فیما إذا حدث التکلیف الثانی بعد تحقّق معصـیهٔ الأوّل، کمن عصی بترک الصلاهٔ مع الطهارهٔ المائیّهٔ، فکلّف لضیق الوقت بالترابیّهٔ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۵۲

ترجمه

راه حل دوّم

و امّا وجه (و یا راه حلّ) دوّم (که گفته شد آنچه انجام داده مأمور به نبوده است و درعین‌حال مسقط اعاده و قضاء است)، و التزام به اینکه (عمل) غیر واجب (به دلیل اعتقاد جاهل بر وجوب آن)، است، بجای واجب واقعی، ممکن است و غیر محال.
بله، گـاهی انجام دادن غیر واجب (یعنی اتمام) موجب فوات واجب (یعنی عمل قصـری) می‌شود، پس (در چنین موردی اتمام منهی عنه) و حرام می‌شود بنا بر اینکه امر به شـیء، دلالت بر نهی از ضـدش دارد، مثل اینکه این آدم، در آخر وقت نماز بخوانـد، چرا که انجام نماز (به صورت) تمام، مستلزم فوت نماز قصر است (به عبارت دیگر یک عمل حرام مسقط یک عمل واجب شده است).

مناقشه در وجه مزبور

این وجه رد می‌شود به اینکه: ظاهر آنچه از ادلّه و اخبار به دست می‌آید که مأتی به یعنی اتمام در حق جاهل، (صـرفا از باب مسقط بودن نیست بلکه) در حق جاهل (همین) مأمور به است.
مثل این سـخن امام علیه السّـلام در باب جهر و اخفات، که فرمودنـد: (اگر به جای جهر مثلا) اخفاتا نمازش را بخواند) نمازش تام و کامل است. و امثال این تعبیرات.
نتیجه اینکه:
در مواردی هم که غیر واجب قائم مقام واجب شـده است، ما قبول نـداریم که بدل واجب نباشد، بلکه ظاهر قضـیه در آن موارد این است که امر واقعی ساقط شده و امر به بدل ثابت می گردد. پس بیندیش و ...

وجه سوّم

وجه (یا راه حل سوّم) در رابطه با مطلبی است که مرحوم کاشف الغطاء آن را ذکر فرموده و آن عبارتست از اینکه:
تکلیف (و امر) به اتمام، مترتّب است بر معصیت (کردن مکلّف) شارع را، به سبب ترک قصر (یعنی امر اوّل).
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۵۳
پس: حق تعـالی، مکلف فرمود او (یعنی آدم مسـافر) را به (خوانـدن نمـاز) قصـر و اتمام (لکن تکلیف او به اتمام) به فرض معصـیت اوست، نسـبت به تکلیف (و امر) به قصـر، و این طریق را (علاوه بر اینکه در دو مسـئله قصـر و اتمـام، و جهر و اخفات به کار گرفته است) در مسئله ضدّ (یعنی امر به شیء نهی عن الضدّ)، در تصحیح فعل غیر اهم یعنی مهم، از دو واجب مضیق نیز بیهوده است، البته در صورتی که مکلف، امتثال به اهم را ترک نماید.

مناقشه شیخ در وجه مزبور

این است که: رد می کند آن را به اینکه: ما نمی‌توانیم ترتّب را در این دو مقام (یعنی قصـر و اتمام و جهر و اخفات، تعقّل کنیم (چرا که آنچه را که شـما می گویید معصـیت، معصـیت نیست تا مسـقط امر باشد، بلکه اراده معصـیت است که صـرف اراده معصـیت هم کافی برای ساقط کردن امر نیست، و لذا امر دوّم که آمد، می‌شود اجتماع ضدّین).
بلکه، ترتّب در صورتی تعقـل می‌شود که تکلیف دوم حادث و یا به تعبیر دیگر ایجاد شود (لکن) پس از تحقّق معصـیت (نسبت به تکلیف و یا امر) اوّلی، مثل کسـی که معصـیت می کنـد، به سبب ترک نماز با طهارت مائیه (بـدین صورت که آن‌قـدر نمازش را به تأخیر می‌اندازد تا وقت گذشته و دیگر نمی‌تواند آن را با طهارت مائیه بخواند، و معصیت محقّق می‌شود).
در نتیجه: در اثر ضیق و تنگی وقت، مکلّف می‌شود به نماز با طهارت ترابیه (که این ترتب است و مستلزم اجتماع ضدّین نیست).

تشریح المسائل

حاصل مطلب در مباحث اصلی جاهل مقصّر چه بود؟

این بود که مکلّفی که قادر بر تفحّص و تحقیق حال است ولی درعین‌حال اصل برائت جاری کرده و عمل محتمل الحرمه را مرتکب و یا محتمل الوجود را ترک می کند، معذور نخواهد بود نه از حیث عقاب و حکم تکلیفی و نه از حیث صحّت و فساد و سایر آثار وضعیه بلکه همه آثاری که در حقّ عالم ثابت است، در حق جاهل قاصر نیز ثابت است.

فی المثل:

همان‌طور که اگر کسی عالما عامدا حرامی را مرتکب شود معاقب است، جاهل مقصّر نیز اگر حرامی را مرتکب شود عقاب دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۵۴

و یا همان‌طور که اگر کسی عالما عامدا معامله فاسدی را انجام دهد، معامله‌اش بی‌اثر است جاهل مقصّر نیز اگر معامله فاسدی انجام دهد، بی‌اثر است.

و یا همین‌طور که اگر کسی عالما عامدا عبادتی را به صورت باطل انجام دهد، اعاده و قضاء بر او لازم است، جاهل مقصّر نیز اگر عبادتی را به صورت باطل انجام دهد، باطل و اعاده و قضاء بر او لازم است. حاصل و خلاصه مطلب اینکه الجاهل المقصّر فی تمام الشئون کالعلم العامد، و لکن ملاک و مناط، موافقت و مخالفت با واقع است، یعنی:

اگر موافق واقع بود، نه عقابی در کار است و نه اعاده‌ای.

و اگر مخالف با واقع درآمد، عقاب دارد و اعاده لازم دارد، فی المثل اگر ذبحی که انجام داده شرعی درنیامد نمی‌تواند از گوشت ذبیحه بخورد.

حاصل مطلب در «الثانی» چیست؟

در این است که جاهل مقصر چنانکه گذشت از تمام جهات به منزله عالم عامد است مگر در دو باب، که این دو باب را علمای ما مستثنا کرده‌اند.

به عبارت دیگر فقهای ما فرموده‌اند: جاهل مقصّر در تمام احکام شرعیه، تنها در دو مسئله با عالم عامد فرق دارد و معذور است مطلقا چه قاصر باشد و چه مقصّر:

۱- یکی مسأله قصر و اتمام است، بدین معنا که مکلّف نمی‌داند مسافر باید در حال سفر نمازش را قصر بخواند و لذا از روی جهل به حکم، نماز را کامل می‌خواند، مشهور برآن‌اند که چنین کسی معذور است.

۲- یکی هم مسأله جهر و اخفات است، بدین معنا که مکلّف نمی‌داند که نماز را باید جهرا بخواند و یا اخفاتا، و لذا از روی جهل به حکم آنجا که باید جهرا بخواند، اخفاتا می‌خواند، و آنجا که باید اخفاتا بخواند، جهرا می‌خواند، در این باب نیز حضرات نظرشان بر این است که: چنین کسی معذور است.

پس انّما الکلام در چیست؟

در این است که:

۱- آیا مراد مشهور از این معذوریّت، معذوریت از حیث حکم تکلیفی و مؤاخذه است؟

بدین معنا که جاهل مقصّر همه جا به خاطر مخالفت با واقع معاقب است، جز در دو مسئله قصر و اتمام و جهر و اخفات و لکن پس از فحص و کشف مخالفتش با واقع، اعاده و لزوم قضا به حال خود باقی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۵۵

۲- و یا مرادشان از معذوریت، معذور بودن از لحاظ حکم وضعی است؟

بدین معنا که جاهل مقصّر در این دو مسئله نیز مثل بقیّه احکام، به خاطر مخالفت با واقع مؤاخذه خواهد شد و لکن از لحاظ اعاده عمل معذور است، یعنی عملی را که انجام داده از او پذیرفته می‌شود. و اعاده لازم ندارد، چه اداء و چه قضاء.

۳- و یا اینکه مرادشان از این معذوریت، از هر دو حیثیت است؟ بدین معنا که جاهل مقصّر از روی جهل به حکم این دو مسئله را برخلاف واقع انجام داد، مثلا بجای قصر، اتمام و بجای جهر، اخفات خواند، نه احکام تکلیفی یعنی مؤاخذه بر او ثابت می‌شود و نه احکام وضعیه، برعکس عمل در موارد دیگر که اگر با واقع مخالفت نمود، هم احکام تکلیفی یعنی مؤاخذه بر او ثابت است، هم احکام وضعیه؟

غرض جناب شیخ از «و ظاهر کلامهم ... الی ... أیضا» چیست؟

این است که از ظاهر کلمات حضرات علما برمی‌آید که مرادشان از این معذوریت، از حیث حکم وضعی است، و نه از حیث حکم تکلیفی.

به عبارت دیگر: اگر جاهل مقصّر از روی جهل به حکم مرتکب حرام شود، عقاب دارد، لکن عملش صحیح است و اعاده و قضا لازم ندارد.

به عبارت دیگر: معذوریت مورد نظر حضرات مشهوره از حیث اعاده و قضاء است و نه از حیث استحقاق عقاب و لذا از او سؤال می‌شود که چرا نرفتی و حکم خدا را یاد بگیری تا که مخالفت با خطاب نکنی؟

دلیل مشهور بر حکم مزبور چیست؟

روایت است: از جمله این روایت است در باب قصر و اتمام از امام باقر علیه السّلام:

فی من صلّی فی السّفر اربعا، ان قرئت علیه. آیهٔ التّقصیر و صلّی اربعا، اعاد، و ان لم یکن قرئت علیه، و لم یعلمها، فلا اعادهٔ علیه

در اینجا سخن از اعاده یعنی حکم وضعی است، بدین معنا که:

۱- اگر این مکلّف مسافر عالم به حکم قصر در سفر بوده و معذلک نمازش را در سفر چهار رکعتی خوانده است باید نمازش را اعاده کند.

۲- و چنانچه جاهل به حکم بوده و از روی جهل به حکم نمازش را تمام خوانده، معذور است و اعاده بر او لازم نیست.

چنانکه، در مورد جهر و اخفات نیز آمده است که: ایّ ذلک فعل متعمّدا فقد نقص صلاته و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۵۶

علیه الاعادهٔ، و ان فعل ذلک ناسیا او ساهیا او لا یدری، فلا شیء علیه، فقد تمّت صلاته

در اینجا نیز سخن از اعاده و عدم اعاده است.

نکته: از دو حدیث مذکور استفاده می‌شود که مراد حضرات مشهور از معذوریت جاهل مقصّر در دو مسئله قصر و اتمام و جهر و اخفات، به لحاظ حکم وضعی، یعنی اعاده و عدم اعاده آن است.

بنابراین: دلیلی بر معذوریت این آدم جاهل در این دو مسئله به لحاظ حکم تکلیفی وجود ندارد، پس: به خاطر مخالفت با واقع عقاب می‌شود، و حکم تکلیفی به فعلیت خود باقی است.

مراد جناب شیخ از «یقع الاشکال ...» چیست؟

طرح یک اشکال و یا به تعبیر دیگر ایجاد یک معمّاست و آن این است که:

۱- اینکه می گوئید، جاهل مقصّر در دو مسئله مزبور از حیث حکم تکلیفی معذور نیست مقتضای معذور نبودن از حیث حکم تکلیفی این است که:

وجوب واجب واقعی، مثلا قصر بحال خود باقی است و لکن بقاء آن بدون امر نخواهد بود.

پس: امر به فقر در این دو مسئله نیز در حق جاهل مقصّر ثابت است.

۲- و اینکه می گوئید، جاهل مقصّر در این دو باب از حیث حکم وضعی یعنی اعاده نداشتن معذور است، تقاضای معذور بودن از حیث وضعی این است که:

همین نماز چهار رکعتی را که او انجام داده است، کافی بوده و مسقط واجب واقعی است.

حال سؤال این است که: آیا این نماز تمامی را که این آدم بجا آورده است، مأمور به است یا نه؟

۱- اگر مأمور به است، پس لازم می آید که در آن واحد، نسبت به یک مکلّف هم امر فعلی به قصر وجود داشته باشد، هم به اتمام و این مستلزم امر به ضدّین است و امر به ضدّین از جانب مولای حکیم محال است.

۲- و اگر مأمور به نیست، پس چگونه مسقط واجب واقعی است؟

حاصل و خلاصه تقریر فوق چیست؟

این است که:

۱- حضرات مشهور، جاهل مقصّر را در این دو مسئله به لحاظ حکم وضعی معذور و به لحاظ حکم تکلیفی، غیر معذور می‌دانند.

۲- اینکه از حیث حکم تکلیفی مقصّر نیست، نشان‌دهنده این است که حکم، وجوب قصر است و اینکه از حیث حکم وضعی معذور است، نشان‌دهنده این مطلب است که همان نماز تمامی را که این جاهل بجای آورده کافی دانسته، اعاده و قضا لازم ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۵۷

حال اینجا این سؤال مطرح می‌شود که:

آیا این نماز تمامی را که او خوانده است، امر داشته یا نه؟

اگر امر نداشته است، چگونه عبادتی که خود مأمور به نیست می‌تواند مسقط و یا مبرئ از ذمّه باشد و اعاده و قضا، لازم نداشته باشد؟ به خاطر اینکه عبادت بدون امر، لغو است.

و اگر امر داشته است، اجتماع امرین متضادین پیش می آید، مگر می‌شود که در آن واحد، دو امر به تکلیف واحد، صادر شود، هم امر به قصر، هم امر به اتمام، قطعا خواهید گفت که خیر، چون این امر به ضدین است.

دفع این اشکال و یا به تعبیر دیگر راه حل این معمّا چگونه است؟

جناب شیخ سه راه حل برای حلّ این معمّا پیشنهاد فرموده است:

۱- اینکه بگوییم: در این‌گونه موارد، امر فعلی به واجب واقعی، فی المثل: قصر، تعلّق نمی گیرد، و به تعبیر دیگر نماز قصری بر این آدم جاهل واجب نبوده است. بلکه تنها جانب مقابل یعنی نماز تمام، مأمور به است، و لذا مستلزم ضدین نیست.

۲- اینکه بگوییم: در این‌گونه موارد، امر فعلی به واجب واقعی یعنی نماز قصر تعلّق گرفته است و در صورت مخالفت، عقاب دارد و لذا تمام مأمور به نیست، در نتیجه محذوری پیش نمی آید.

۳- اینکه بگوییم: در این‌گونه موارد، هم امر فعلی به قصر تعلّق گرفته، هم به اتمام، و چه اشکال دارد که هم امر به قصر بشود، هم امر به اتمام.

نکته: در مرحله بعد به ارزیابی هریک از مراحل سه‌گانه مزبور پرداخته، مطالب صحیح را بیان می‌فرماید.

غرض جناب شیخ از «فالاوّل ...» چیست؟

ارزیابی ایشان از راه حلّ اوّل است که در آن گفته شد، واجب واقعی یعنی قصر مأمور به، به امر فعلی نیست.

حال سؤال این است که چطور می‌شود که آقای مسافری که وظیفه‌اش نماز قصری بوده، و لکن از روی جهل به حکم، آن را تمام

خوانده است، نسبت به تکلیف واقعی مسئولیتی نداشته و اعاده یا قضا، لازم نیاید؟

و لذا شیخ می‌فرماید این وجه که واجب واقعی مأمور به، به امر فعلی نباشد، به یکی از چهار وجه ذیل قابل قبول است:

الف: وجه اول اینکه بگوییم: هیچ حکمی از احکام واجب و حرام در دین اسلام، مقید به علم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۵۸

نبوده و اختصاص به مکلفین عالم نـدارد. بلکه تمام احکام میان عالم و جاهل مشترک‌اند مگر در این دو مسئله، که وجوب قصـر بر مسافری است که عالم به حکم باشد، و هکذا، وجوب جهر در نماز، در موضع اخفات و بالعکس. بنابراین:

اگر کسی عالم به قصر و جهر و اخفات باشد، وظیفه فعلی او همان چیزی است که بدان علم دارد.

لکن اگر کسـی جاهـل به این امور باشـد، حکم فعلی او اتمـام است، و در جهر و اخفات یا جهر است یا اخفات، ولی مع‌ذلک چون مقصّر است، عقاب می‌شود.

چرا؟

زیرا: اگر معاقب نباشد، واجب واقعی در حق او و مأمور به، امر فعلی نخواهد بود.

نکته:

اشکال طریق فوق این است که: اختصاص حکم مزبور به مسافر عالم و عدم شرکت جاهل در آن مستلزم دور یا تصویب است.

ب: و امّا وجه دوّم اینکه بگوییم: مأمور به به امر فعلی نبودن واجب واقعی، به معنای معـذوریت جاهل در آن است، چنانکه در جهل به موضوع، در شبهات موضوعیه معذور است.

به عبارت دیگر:

شارع مقدّس، جهل به حکم در این دو مسئله را مثل جهل به موضوع در شبهات موضوعیه قرار داده است.

یعنی:

همـان‌طور که اگر مکلّف در رابطه بـا نجس بودن و یـا پـاک بودن مـایع موجود در فلاـن ظرف شک کنـد، وظیفه‌اش اجرای برائت است و آشامیـدن آن، همین‌طور در مورد جاهـل به حکم شـرعی نیز بایـد بگوییم، خصوص این دو مورد به منزله جاهـل به موضوع است که صاحب آن معذور است، و وظیفه ظاهری او غیر از حکم واقعی است.

به عبـارت دیگر: چه اشـکالی دارد که خداونـد عـالم که جاهـل به موضوع را معـذور داشـته، در این دو مورد نیز جاهـل به حکم را معذور بدارد؟

پس غرض از «و هذا الجاهل و ان لم یتوجّه الیه خطاب مشتمل ...» چیست؟

در حقیقت پاسخ به یک اشکال مقدّر است که تقدیرش چنین است:

جاهل به موضوع را خداوند، به سبب کلّ شیء لک حلال، حتی تعرف انّه حرام بعینه، علنا و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۵۹

صراحتا مجاز فرموده است، و او مجوّز شـرعی دارد، و حال آنکه به جاهل به حکم در قصـر و اتمام و جهر و اخفات چنین ترخیصـی داده نشـده است، به خـاطر اینکه این جاهـل، غافـل است و در اثر همین غفلت است که متوجّه نیست که مجـاز است یا نه و لـذا این مقیاس شـما، قیاس مع الفارق است؟ و لـذا جناب شـیخ می‌فرمایـد: همان اعتقاد که جاهل غافل به لزوم و یا وجوب اتمام پیـدا کرده است، جانشین آن ترخیص شرعی شده است.

و لذا همین کافی است، البته بنا بر اینکه امر عقلی نیز مجزی و موجب امتثال شود.

ج: و امّـا وجه سوّم در پـذیرش اینکه واجب واقعی یعنی قصـر مـأمور به، به امر فعلی نیست، این است که بگوییم: آدم جاهل در همه

جا معذور است و تکلیف واقعی برعهده او نمی‌باشد، چه در باب قصر و اتمام و چه در باب جهر و اخفات و چه در دیگر ابواب.

منتهی اگر عقاب می‌شود، به خاطر ترک واقع و مخالفت با آن نیست، بلکه چنانکه صاحب مدارک و استادش محقّق اردبیلی می گفتند، به خاطر ترک تعلّم است پس محذوری در کار نیست.

اشکال این طریق چیست؟

این است که: عقاب به خاطر مخالفت و یا ترک واقع است و نه به خاطر ترک تعلّم که وجوب غیری و ارشادی دارد.

د: و امّا وجه چهارم در قبول اینکه واجب واقعی یعنی قصر، مأمور به، به امر فعلی نیست.

این است که بگوییم:

بله، جاهل مقصّر، مکلف به واقع است و مثلا ـ امر به قصر دارد، لکن وقتی در اثر اعتقادش به اتمام به طور کلّی از واقع غافل می‌باشد، قصورا و یا تقصیرا، خطاب به واقع هم در حق او منقطع می‌شود. چرا؟

چون وی در اثر غفلت، از امتثال واقع عاجز است، و تکلیف عاجز هم عقلا قبیح است، قبیح هم از مولای حکیم صادر نمی‌شود. چه این عجز از خارج بر او تحمیل شود و چه از روی سوء اختیار باشد.

چنانکه در ما نحن فیه، ترک تعلّم موجب این امور شده است، و لکن چون این ترک تعلّم به سوء الاختیار است، به خاطر واقع، یعنی ترک قصر، عقاب می‌شود.

لکن در اثر غفلت امرش منقطع شده و دیگر بالفعل مأمور به نیست، تا اینکه امر به ضدین پیش آید، و خلاصه اینکه:

مثل این شخص، مثل من توسط فی ارض مغصوبهٔ، است، که از آن ابتدا که قدم به زمین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۶۰

غصبی می‌گذارد، نهی دارد که این کار را نکن و لکن او مخالفت می‌کند، و لکن در هنگام برگشتن نهی از غصب منقطع می‌شود، اگرچه عقابش تا آخرین لحظه وجودش در آن زمین غصبی به حال خود باقی است.

چرا به هنگام برگشتش، نهی از غصب منقطع می‌شود؟

چون خداوند به او امر فرموده که اخرج و لذا دیگر معقول نیست که از طرف دیگر بفرماید لا تحرّک. و نهی از حرکت کند.

چرا تا آخرین لحظه گام برداشتنش در ارض غصبی عقاب دارد؟

چون از ابتدا حرکتش به سوء الاختیار بود. و این سوء اختیار تا آخرین حرکتش در ارض غصبی باقی است.

اشکال این وجه چیست؟

این است که: خلاف ظاهر مشهور است، چرا که ظاهر کلمات مشهور این است که:

تکلیف فعلی به آن واقع مجهول، یعنی نماز قصری، در حق جاهل همچنان باقی است و مرتفع نمی‌شود.

پس: امر به قصر منقطع نشده است، و لذا در مثال جهل به حرمت غصبیت اگر کسی در دار غصبی نماز بخواند، حکم به بطلان آن می کنند، و حال آنکه اگر در اثر جهل، نهی منقطع می‌شد، دیگر وجهی برای بطلان نبود.

حاصل مطلب در «و الثانی» یعنی راه حل دوم چیست؟

بیان دومین راه حل آن معمّا، در دو باب قصر و اتمام و جهر و اخفات است و آن اینکه، ما ملتزم شویم به اینکه، همان واجب واقعی یعنی قصر، و یا جهر، در حق جاهل مقصّر، مأمور به، به امر فعلی است، و لذا مخالفت با آن عقاب دارد. و منع کنیم از اینکه امر فعلی به مأتی به یعنی اتمام تعلّق گرفته باشد، که در نتیجه معمّای امر به ضدّین حل می‌شود.

پس غرض از «و التزام انّ غیر الواجب مسقط عن الواجب ...» چیست؟

این است که: در این راه حل علاوه بر منع تعلّق امر فعلی به مأتی به یعنی اتمام ملتزم شویم به اینکه در ما نحن فیه با اینکه اتمام

مأمور به، به امر فعلی نیست و بر جاهل واجب نمی‌باشد، مع‌ذلک مسقط واجب یعنی قصر است.

مگر می‌شود که اتمام مأمور به، به امر فعلی نباشد و درعین‌حال مجزی بوده و اعاده لازم نداشته باشد، چه اداء و چه قضاء؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۶۱

بله موارد زیادی وجود دارد که خود عمل واجب و یا مأمور به، به امر فعلی نیستند و لکن مسقط مأمور به واقعی هستند.

به عبارت دیگر: موارد بسیاری در شریعت وجود دارد که عمل غیر واجب قائم‌مقام واجب واقعی شده و مکلّف را از آن بی‌نیاز کرده است، فی المثل:

۱- مسئله سفر در ماه مبارک رمضان است که امری مباح و یا مکروه و یا مستحب است و وجوبی ندارد، مع‌ذلک، فی الجملهٔ مسقط وجوب صوم است، یعنی اداء مسقط آن است و نه قضاء.

۲- یکی حیض است که آن نیز فی الجملهٔ مسقط صوم است و لکن بالجمله مسقط صلاهٔ است، یعنی هم اداء مسقط نماز است، هم قضاء.

حال: چه مانعی دارد که ما نحن فیه نیز یکی از آن موارد باشد که درحالی‌که اتمام واجب نیست و مأمور به، به امر فعلی نمی‌باشد، مع‌ذلک مسقط واجب واقعی یعنی قصر باشد.

غرض شیخنا از «نعم، قد یوجب اتیان غیر الواجب فوات الواجب ...» چیست؟

در حقیقت پاسخ به یک سؤال مقدّر است که تقدیرش چنین است:

بله، ممکن است که یک غیر واجب، مسقط یک واجب باشد لکن این‌گونه نیست که یک حرام مسقط واجب شده است، و لکن آنگاه که وقت ضیق است، از باب اینکه:

۱- انجام اتمام موجب فوات قصر می‌شود.

۲- از طرفی هم قصر مأمور به، به امر فعلی است.

۳- از طرفی نیز امر به شیء (مثل قصر)، مقتضی نهی از ضدّ (یعنی اتمام) است.

انجام اتمام، منهی عنه و حرام است.

حال سؤال این است که: چطور می‌شود که یک عمل حرام مسقط یک عمل واجب شود؟

و لذا شیخ می‌فرماید:

بله، مراد ما نیز این است که تا مادامی‌که وقت وسیع باشد، انجام اتمام به جای قصر از مصادیق امر غیر واجب است که مسقط از واجب می‌شود و نه هنگامی که وقت ضیق است.

پس مراد از «و یردّ هذا الوجه ...» چیست؟

عدم قبول راه حل مزبور یعنی راه حل دوم از جانب شیخ است، و لذا می‌فرماید:

آنچه از ظاهر ادلّه و اخبار به دست می‌آید این است که: همان مأتی به یعنی اتمام، در حق جاهل مأمور به است، نه اینکه صرفا از باب مسقط بودن در حق او باشد. مثل:

آنچه در باب جهر و اخفات آمده که امام علیه السّلام فرموده:[۶۴]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱۰ ؛ ص ۱۶۲

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۶۲

اگر به جای جهر مثلا اخفاتا نماز بخواند، نمازش تام و کامل است و هکذا امثالهم.

حاصل و نتیجه رأی شیخ در اینجا چیست؟

این است که: این طریقه، حلّ کننـده معمای امر به ضدّین نیست، و آن مواردی هم که غیر واجب قائم‌مقام واجب شده است، ما قبول نداریم که بدل واجب نباشد بلکه ظاهر قضیه در آن موارد این است که: امر واقعی ساقط شده، و امر به بدل ثابت می گردد.

حاصل مطلب در «و الثالث ...» چیست؟

بیـان سومین راه حـل در دفع اشـكال حاصـله و یـا حـلّ معمّای ایجادشـده، یعنی راه ترتّب است كه مخترع آن مرحوم كاشف الغطاء است و آن عبارتست از اینكه:

اگر هم فی الواقع قصـر واجب باشـد، هم به خـاطر جهل به حكم واقعی فرد جاهل، فعلا تمام واجب باشـد، منافاتی نـدارد. به عبارت دیگر:

هم واجب واقعی یعنی قصر امر فعلی دارد، هم اتمام امر دارد، منتهی، مسئله به نحو ترتّب و طولیت است، یعنی:

اگر امر به قصـر فعلی و مطلق باشـد، بدین نحو كه مولی فرموده: یجب علی المسافر القصـر و لكن امر به اتمام مشـروط و مقید است، بدین صورت كه فرموده: و ان عصیت فیجب علیك، الاتمام، هیچ‌گاه امر به قصر با امر به تمام یكجا مجتمع نمی‌شوند، تا استحاله‌ای پیش آید.

در تبیین مطالب فوق یعنی ترتب مثال بزنید؟

فی المثل:

شارع، به فرد مسافر امر می كند كه مقصّر، و همزمان می‌فرماید: اذا عصیت فاتمم.

یعنی اگر عصیان كرده، قصر نخواندی، تمام بخوان.

پس: در اینجا هم امر به قصـر شده است، و هم امر به اتمام، لكن امر اوّل مطلق است و امر دوم مشروط و مقید به معصیت امر اوّل، و لذا:

اگر مكلّف در اینجا نمازش را تمام بخواند، نمازش درست است و اعاده و قضاء لازم ندارد.

چرا كه، علی تقدیر عصیان امر اوّلی، امر به دوّمی یعنی اتمام داشته است.

غرض شیخ از «و سلك هذا الطریق فی مسألهٔ الضدّ ...» چیست؟

این است كه: مرحوم كاشف الغطاء علاوه به‌كارگیری طریق ترتّب در مسـئله قصـر و اتمام و جهر و اخفات در ما نحن و فیه، در حلّ مسئله ضد، در رابطه با دو واجب مضیقی كه یكی اهم و دیگری مهم است، نیز استفاده كرده است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۶۳

فی المثل: از یک طرف مسجد متنجّس شده است، از طرف دیگر وقت نماز رسیده است.

حال: مكلف در اینجا با دو امر شارع روبرو است:

۱- از یک طرف فرموده: ازل النجاسهٔ عن المسجد،

۲- از طرف دیگر فرموده: صلّ.

حال: از آنجا كه ازاله نجاست از مسجد فوری است، از طرفی هم وقت داخل شده و مأمور به نماز واجب متحیر است كه چه كند، و چگونه می‌شود همزمان، هم تطهیر مسجد كند، هم نماز ظهرش را بخواند.

كاشف الغطاء در حل این مسئله می‌فرماید:

از آنجا كه یكی از این دو تكلیف، مثل ازاله نجاست، مضیق است، و دیگری یعنی نماز موسّع است، باید اوّل مضیق را انجام دهد، و حق ندارد كه موسّع را بجا آورد.

چرا؟

زیرا: امر به شـیء مقتضـی نهی عن الضّـد است، یعنی وقتی گفته می‌شود ازل النجاسـۀ، هر چیزی بر ضـد ازاله فوری نجاسـت باشـد، منهی عنه است، مثل نماز خواندن، خوردن و ....

و لذا اگر به ازاله نپردازد و نماز بخواند یا ناهار بخورد و ... مرتکب حرام شده است.

جنـاب کـاشف الغطاء اگر مکلّف به این حرفها توجه نکرد و گفت بگـذار اکنون نماز را بخوانم بعـد از آن مسـجد را تطهیر می‌کنم چه، حکم چنین نمازی چیست؟

نماز او باطل است، چرا که نهی در عبادت، موجب فساد است.

به عبارت دیگر: امر به شـیء مسـتلزم نهی است، نهی مسـتلزم فساد است، و لذا این نماز باطل است یعنی: هرچه در این وسـعت وقت نماز بخواند باطل است.

جناب کاشف الغطاء اگر وقت تنگ شود به مقـداری که تنها بتواند نمازش را بخواند، و لذا اوّل نماز بخواند تا پس از نماز به تطهیر مسجد بپردازد چه؟

این مشکل به واسطه اینکه امر ترتبی و یا مشروط است قابل حلّ است.

به عبارت دیگر:

۱- مولی فرموده: ازل النّجاسۀ عن المسجد، این امری است مطلق و غیر شروط.

۲- همزمان فرموده: صلّ اذا عصیت الازالۀ.

یعنی: امر اوّلی مطلق است. لکن امر دوّمی مشـروط به عصـیان امر اوّلی است و لذا اگر مکلّف مذکور ازاله را انجام ندهد و مرتکب معصیت شود و نمازش را بخواند نمازش صحیح است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۶۴

جناب کاشف الغطاء اگر دوتا واجب باهم تزاحم کنند چه؟

فی المثل:

نزدیـک غروب آفتـاب است، مکلـف نمـاز عصـرش را نخوانـد، و امر به صـلاۀ العصـر دارد از طرفی کسوف رخ داده، امر به صـلاۀ الکسوف هم می‌آید، تکلیف او با این دو واجب مضیق چیست؟

قاعده در اینجا چه می‌باشد؟

قاعـده در اینجا، اهمّ و مهم است، یعنی آنی که اهم است امر دارد و امرش به فعلیت می‌رسـد، و آنکه مهم است، از باب ضدّ، منهی عنه است، و لو هر دو مضیق باشند در نتیجه: نماز عصرش را که بالاجماع اهمّ است بجا می‌آورد. سپس نماز آیات را قضاء می‌کند.

جناب کاشف الغطاء اگر مکلّف به این قاعده گوش نداد و گفت می‌خواهم مهم را انجام بدهم و لذا اقدام به نماز آیات کرد چه؟

به نظر ما نماز آیاتش صحیح است.

چگونه صحیح است درحالی‌که این عبادتش فاقد امر است و عبادت بدون امر هم باطل است؟

به نظر ما این عبادتش نیز امر دارد، یعنی:

یـک امر رفتـه روی اهـمّ کـه نمـاز عصـر اسـت، که امری مطلق است، و یـک امر رفته روی مهم که نمـاز آیـات است، منتهی امری مشروط به عصیان امر اول است.

یعنی:

امر اوّل فرموده: صلّ العصر، امر دوم فرموده: اذا عصیت العصر، صلّ الآیات

پس: می‌تواند عصیان کند نماز عصر را نخواند و نماز آیات را بجا آورد، که صحیح است.

غرض جناب شیخ از «و یردّه ...» چیست؟

اظهارنظر جناب شیخ انصاری است پیرامون الگوی جناب کاشف الغطاء بدین معنا که آن را رد کرده، نه در ما نحن فیه یعنی قصر و اتمام و نه در مسئله ضد نمی‌پذیرد و لذا در پاسخ به جناب کاشف الغطاء می‌فرماید: بله؛

۱- گاهی مکلّف، اهم یعنی واجب واقعی را ترک می‌کند به نحوی که دیگر فرصت ندارد و نمی‌تواند که آن را اداء بجا آورد و در نتیجه معصیت تحقّق می‌یابد.

در چنین صورتی امر به نماز در سایه این معصیت ساقط شده و امر به دیگری فعلی می‌شود، فی المثل:

وقتی که به مکلّف امر می‌شود که صلّ الظهر و لکن او آن‌قدر سهل‌انگاری می‌کند تا وقت تمام

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۶۵

می‌شود و دیگر قادر نیست که آن را بجا آورد و معصیت صورت می‌پذیرد، این امر ساقط شده، قضای آن نماز ثابت می‌شود.

به عبارت دیگر: همان‌طور که اطاعت و انجام عمل امر را ساقط می‌کند، معصیت نیز امر را ساقط می‌کند.

و یا فی المثل:

وظیفه مکلّف نماز با طهارت مائیه نعنی غسل و وضو است و بدان مأمور می‌باشد، لکن مکلّف تا ضیق و تنگی وقت آن را ترک می‌کند به نحوی که دیگر قادر نیست که نمازش را با طهارت مائیه بخواند و لذا مرتکب معصیت شده و امر مزبور ساقط می‌شود چرا که در وقت خود انجام نمی‌گیرد، در نتیجه امر دوّم یعنی امر به نماز با طهارت ترابیه که همان تیمّم است برعهده ما مستقرّ می‌شود و این مصداق (صلّ مع الطهارهٔ المائیهٔ و ان عصیت فصلّ مع الطهارهٔ الترابیّهٔ) است.

۲- و لکن مکلّف گاهی، صرفا عزم و اراده بر معصیت می‌کند، یعنی او مرتکب معصیت نمی‌شود بلکه اراده معصیت می‌کند و لذا با اراده معصیت امر ساقط نمی‌شود.

فی المثل:

در ما نحن فیه مکلّف وظیفه‌اش قصر است و در صورت تحقّق معصیت بر قصر می‌تواند آن را به صورت اتمام بخواند و لکن بنا را بر اتمام و ترک قصر گذاشته و عزم و اراده معصیت می‌کند و لکن صرف اراده معصیت کافی نبوده و سبب سقوط امر به قصر نمی‌شود.

بنابراین:

در هنگام اتیان به اتمام، هم امر به قصر فعلی است، هم امر به اتمام به فعلیت می‌رسد، و در نتیجه اجتماع ضدین به حال خود باقی است و طریق شما کارساز نیفتاد.

پس: همان راه حل اوّل که برخی وجوهش مخدوش و برخی قابل قبول بود بهترین راه حل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۶۶

الثالث أنّ وجوب الفحص إنّما هو فی إجراء الأصل فی الشبههٔ الحکمیهٔ الناشئهٔ من عدم النصّ، أو إجمال بعض ألفاظه، أو تعارض النصوص.

أمّا إجراء الأصل فی الشبههٔ الموضوعیّهٔ:

فإن کانت الشبههٔ فی التحریم، فلا إشکال و لا خلاف ظاهرا فی عدم وجوب الفحص.

و یدلّ علیه إطلاق الأخبار مثل قوله علیه السّلام: «کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم»[۶۵]، و قوله: «حتّی یستبین لک غیر هذا أو تقوم به البیّنهٔ»[۶۶]، و قوله: «حتّی یجیئک شاهدان أنّ فیه المیتهٔ»[۶۷] و غیر ذلک[۶۸] السالم عمّا یصلح لتقییده.

و إن كانت الشبهة وجوبيّة، فمقتضى أدلّة البراءة حتّى العقل كبعض كلمات العلماء:
عدم وجوب الفحص أيضا، و هو مقتضى حكم العقلاء فى بعض الموارد، مثل المولى لعبده: «أكرم العلماء أو المؤمنين»، فإنّه لا يجب الفحص فى المشكوك حاله فى المثالين.
إلّا أنّه قد يتراءى: أنّ بناء العقلاء فى بعض الموارد على الفحص و الاحتياط كما إذا أمر المولى بإحضار علماء البلد أو أطبّائها، أو إضافتهم، أو إعطاء كلّ واحد منهم دينارا، فإنّه قد يدّعى أنّ بناءهم على الفحص عن اولئك، و عدم الاقتصار على المعلوم ابتداء مع احتمال وجود غيرهم فى البلد.
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۱۶۷
ترجمه

سومین و آخرین مطلب در خاتمه احکام جاهل مقصر

اشاره

این است که: وجوب فحص در اجراء اصل برائت، در شبهه حکمیّه‌ای است که ناشی از عدم نص، اجمال (نص، یعنی اجمال در) برخی از الفاظ و یا تعارض نصوص است.

عدم وجوب فحص در شبهه موضوعیّه تحریمیّه

و امّا اجراء اصل برائت در شبهه موضوعیّه:
۱- اگر شبهه تحریمیه (یعنی بدویه و یا اقلّ و اکثری که منحل می‌شود به یک معلوم و یک مشکوک) باشد. (مثل اینکه آیا این اناء حلال است یا حرام؟) اشکالی (در اجرای برائت) در آن وجود ندارد، و ظاهرا اختلافی هم در عدم وجوب فحص وجود ندارد (یعنی می‌توان بدون فحص، اجرای برائت کرده بگوییم ان شاء اللّه که حلال است و آن را مرتکب شد).
و دلالت می‌کند بر این مطلب، اخباری:
مثل این سخن امام علیه السّلام که می‌فرماید: هر موضوعی برای تو حلال است، تا اینکه متوجّه شوی که آن مصداقا و بعینه حرام است.
و مثل این سخن امام علیه السّلام که می‌فرماید: (اشیاء رو به حلیت است) تا اینکه بدون فحص (و به صورت خودبه‌خود) عدم حلیت آن روشن شود، یا اینکه بینه بر عدم حلیت اقامه شود.
و مثل این سخن امام علیه السّلام که (در رابطه با پنیری که نمی‌دانی پاک است یا نجس) می‌فرماید:
برای تو حلال است، تا اینکه دو نفر شاهد (به پای خودشان بیایند) و شهادت بدهند که آن حرام و یا نجس است، و غیر از این اخبار، که سالم از چیزی که آنها را مقید کند به فحص.

آیا فحص در شبهه موضوعیّه وجوبیّه، واجب است یا نه؟

۲- و اگر شبهه، موضوعیه وجوبیه باشد، مقتضای ادلّه برائت شرعیه (مثل: رفع ما لا یعلمون، و ...)، حتی مقتضای برائت عقلیه مثل بعضی کلمات علماء نیز، عدم وجوب فحص است، و این عدم وجوب فحص همان مقتضای حکم عقلاء در بعضی موارد است، مثل

این کلام مولی به عبدش که: علماء و یا مؤمنین را اکرام کن (و عبد در خارج یقین دارد که فلانی و فلانی و ... عالم و مؤمن و یا فلان و فلان جاهل و یا کافرند، و فلان و فلان حالشان مشکوک است)، پس فحص در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۶۸

مواردی که وضعیتشان مشکوک است (مثل دو مثال فوق) لازم نیست (و لذا قناعت می‌شود به همان عالم‌ها و یا مؤمن‌هایی که به آنها علم دارد).

بناء عقلاء بر فحص در برخی موارد شبهه موضوعیه

لکن به نظر می‌رسد که: بناء عقلاء در برخی موارد (شبهه موضوعیه وجوبیه) بر فحص و احتیاط است (یعنی فحص شرط اجراء برائت است)، چنانکه وقتی مولی امر می‌کند به حاضر کردن علماء شهر و یا پزشکان آن، و یا ضیافت و میهمانیشان، و یا دادن یک دینار به هریک از آنان، ممکن است که ادّعا شود که بناء عقلاء (در رابطه با این افراد) بر فحص است و قناعت نکردن عبد به افرادی که عالمیت یا طبیب بودن آنها معلوم است (بلکه وظیفه او تفحص از افراد مجهول الحال نیز هست نه اینکه نسبت به افراد مشکوک برائت جاری کند).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۶۹

قال فی المعالم، فی مقام الاستدلال علی وجوب التبیّن فی خبر مجهول الحال بآیهٔ التّثبت فی خبر الفاسق:

إنّ وجوب التثبت فیها متعلّق بنفس الوصف، لا بما تقدّم العلم به منه، و مقتضی ذلک إرادهٔ الفحص و البحث عن حصوله و عدمه؛ أ لا ـ تری أنّ قول القائل: «أعط کلّ بالغ رشید من هذه الجماعهٔ مثلا درهما» یقتضی إرادهٔ السؤال و الفحص عمّن جمع الوصفین، لا الاقتصار علی من سبق العلم باجتماعهما فیه، انتهی.

و أیّد ذلک المحقّق القمّی قدّس سرّه فی القوانین:

ب «أنّ الواجبات المشروطهٔ بوجود شیء إنّما یتوقّف وجوبها علی وجود الشرط لا مشروط مثل: أنّ من شکّ فی کون ماله بمقدار استطاعهٔ الحجّ لعدم علمه بمقدار المال لا یمکنه أن یقول: إنّی لا أعلم أنّی مستطیع و لا یجب علیّ شیء. بل یجب علیه محاسبهٔ ماله؛ لیعلم أنّه واجد للاستطاعهٔ أو فاقد لها.

نعم، لو شکّ بعد المحاسبهٔ فی أنّ هذا المال هل یکفیه فی الاستطاعهٔ أم لا؟ فالاصل عدم الوجوب حینئذ».[۶۹] ثمّ ذکر المثال المذکور فی المعالم بالتقریب المتقدّم عنه.

ترجمه

کلام صاحب معالم در وجوب فحص در خبر مجهول الحال

صاحب معالم در کتاب معالم الاصول، در مقام استدلال بر وجوب فحص و تبیین در خبری که مجهول و یا مشکوک الحال است، به سبب (وجود) آیه تثبت که در شأن خبر فاسق نازل شده است، قائل شده است به اینکه:

وجوب تثبت در این آیه شریفه متعلّق است به نفس الوصف (یعنی فاسق واقعی) و نه فاسقی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۷۰

که سابقا علم به فسق او داشته است، و مقتضای این مطلب، اراده بر فحص و جستجو از حصول فسق و عدم آن (در راوی خبر).

استشهاد به بناء عقلاء

آیا نمی‌بینی که قول قائل به اینکه: به هر فرد بالغ رشیدی از این جماعت مثلا، یک درهم بده، اقتضاء می‌کند سؤال و فحص را، در رابطه با کسی که (دو وصف) بلوغ و رشد را در خود جمع کرده است، نه اکتفا و قناعت به کسی که قبلا به اجتماع بلوغ و رشد در او داشته است، تمام.

کلام محقّق قمی در قوانین تأییدی بر نظر صاحب معالم

و مرحوم محقّق قمی در کتاب قوانین الاصول خویش، این مطلب صاحب معالم را تأیید کرده است به اینکه:

واجباتی که وجوبشان مشروط است به چیزی (مثلا: عمل به خبر فاسق که مشروط به تبین و یا حج که مشروط به استطاعت و یا زکات که مشروط به نصاب است)، وجوبشان متوقّف بر وجود (واقعی) شرط است، و نه بر وجود علمی آن. (یعنی چه بدانی که مخبر فاسق است و چه ندانی باید در رابطه با او صدق و کذب خبرش تفحّص کنی، چنانکه اگر بدانی که مستطیعی یا ندانی که مستطیعی، حج بر تو واجب است، یعنی وجوب حج بر تو مشروط بر این نیست که بدانی مستطیعی، بلکه اگر هم ندانی و در واقع مستطیع باشی، باز هم حج بر تو واجب است).

پس: واجبات نسبت به علم (به شرط واجب) مطلق‌اند، و نه مشروط (یعنی هیچ واجبی نسبت به علم مشروط نیست، که اذا علمت یجب علیک کذا و کذا)، مثل:

کسی که به دلیل آگاهیش به مقدار مالش شک دارد در اینکه آیا مالش به اندازه استطاعت حج هست یا نه؟ امکان ندارد برای او که بگوید: من نمی‌دانم که مستطیع هستم یا نه، و لذا چیزی (یعنی حج) بر من واجب نیست، بلکه محاسبه مالش بر او واجب است، تا بداند که دارای استطاعت است یا نه؟ بله، اگر پس از محاسبه مالش، شک کرد در اینکه آیا این مال او را در استطاعت حج کفایت می‌کند یا نه؟، اصل، در اینجا؛ عدم وجوب حج است.

سپس؛ همان مثال مذکور در معالم (یعنی اعط کلّ بالغ رشید من هذا درهما) را با تقریبی که گذشت، ذکر نموده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۷۱

و أمّا کلمات الفقهاء فمختلفهٔ فی فروع هذه المسألهٔ: فقد أفتی جماعهٔ منهم کالشیخ[۷۰] و الفاضلین[۷۱] و غیرهم[۷۲] بأنّه لو کان له فضّهٔ مغشوشهٔ بغیرها و علم بلوغ الخالص نصابا و شکّ فی مقداره، وجب التصفیهٔ؛ لیحصل العلم بالمقدار، أو الاحتیاط بإخراج ما یتیقّن معه البراءهٔ.

نعم، استشکل فی التحریر فی وجوب ذلک[۷۳]، و صرّح غیر واحد من هؤلاء[۷۴] مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب: بأنّه لا یجب التصفیهٔ.

و الفرق بین المسألتین مفقود إلّا ما ربّما یتوهّم: من أنّ العلم بالتکلیف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب، بخلاف ما لم یعلم به.

و فیه: أنّ العلم بالنّصاب لا- یوجب الاحتیاط مع القدر المتیقّن و دوران الأمر بین الأقلّ و الأکثر مع کون الزائد علی تقدیر وجوبه تکلیفا مستقلّا؛ أ لا تری: أنّه لو علم بالدّین و شکّ فی قدره، لم یوجب ذلک الاحتیاط و الفحص.

مع أنّه لو کان هذا المقدار یمنع من إجراء البراءهٔ قبل الفحص لمنع منها بعده؛ إذ العلم الإجمالی لا یجوز معه الرجوع إلی البراءهٔ و لو بعد الفحص.

و قال فی التحریر فی باب نصاب الغلّات: و لو شکّ فی البلوغ، و لا- مکیال هنا و لا- میزان، و لم یوجد، سقط الوجوب دون الاستحباب[۷۵] انتهی.

و ظاهره: جریان الأصل مع تعذّر الفحص و تحصیل العلم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۷۲

و بالجملة: فما ذكروه من إيجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكّن فى بعض أفراد الاشتباه فى الموضوع، مشكل.

و أشكل منه: فرقهم بين الموارد، مع تقرّر عندهم من أصالة نفى الزائد عند دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر.

ترجمه

اختلاف کلمات فقها در فروع این مسئله

امّا کلمات و عبارات فقها، در فروع این مسئله مختلف است به اینکه:

۱- جماعتی از آنها مثل شیخ طوسی و شهید ثانی و فاضل نراقی و دیگران فتوی داده‌اند به اینکه:

اگر این مکلّف دارای مقداری نقره باشد که مخلوط به غیر نقره (مثل مس) است و می‌داند که خالص آن به حدّ نصاب می‌رسد و لکن در مقدار آن شک دارد، واجب است:

۱- جدا کردن (آن نقره از مس)، تا اینکه تحصیل کند علم به مقداره نقره را.

۲- و یا احتیاط کردن (به اخراج آن مقداری از نقره که یا یقین به آن، برای او برائت حاصل شود.

بله، علامه در تحریر بر این احتیاط کردن اشکال کرده است، چنانکه بسیاری از علما، تصریح کرده‌اند به اینکه در صورت عدم علم به رسیدن خالص آن به حدّ نصاب، تصفیه (مزبور) واجب نیست.

و لکن (به عقیده ما) فرقی بین دو فرع مذکور وجود ندارد، جز اینکه برخی توهّم کرده‌اند که:

در صورت علم به رسیدن مال به نصاب، علم اجمالی به تکلیف ثابت است، به خلاف آنجا که علم به نصاب آن (مال) ندارد (بلکه شک دارد که در این صورت دیگر علم اجمالی وجود ندارد و جای جریان اصل برائت است).

و در این مسئله این اشکال وجود دارد که:

علم اجمالی به نصاب با وجود قدر متیقّن (که همان نصاب اوّل است)، و دوران میان اقلّ و اکثر، که با فرض اینکه آن مقدار زائد واجب باشد، موجب احتیاط نمی‌شود.

آیا نمی‌بینی که اگر (کسی) علم به بدهی (خود) داشته باشد و لکن در مقدار آن (که آیا ۱۰۰

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۷۳

تومان است و یا ۱۰۰۰ تومان) شک کند (این علم اجمالی او)، موجب فحص و احتیاط نمی‌شود.

علاوه بر اینکه (این علم اجمالی فحص و احتیاط نمی‌شود) اگر این مقدار علم اجمالی قبل از فحص مانع از اجراء برائت بشود، پس بعد الفحص هم مانع از اجراء برائت خواهد شد.

زیرا با وجود این علم اجمالی (هم) رجوع به برائت جایز نیست و لو بعد الفحص.

مرحوم علامه در کتاب تحریر، در باب نصاب غلّات می‌فرماید:

اگر (کسی) در رسیدن (گندم و یا به طور کلّی غلات خود به حدّ نصاب) شک کند، درحالی‌که نه وسیله کیلی در آن وجود دارد و نه ابزار کشیدنی، و این ابزار یافت نشود، وجوب زکات ساقط می‌شود، اگرچه استحباب دادن آن به حال خود باقی است. تمام.

سپس شیخ می‌فرماید:

و ظاهر این سخن علّامه (یعنی و لم یوجد)، در صورت تعذّر و دشواری از فحص و تحصیل علم به مقدار نصاب، اصل، اجرای برائت است.

- خلاصه مطلب اینکه:

۱- مطلبی را که این حضرات ذکر کردند که در صورت امکان فحص در مورد برخی از افراد شبهه موضوعیّه، تحصیل علم به واقع واجب است مشکل است.

۲- و مشکل‌تر از آن (که فحص را واجب دانسته‌اند)، فرق گذاشتنشان بین این موارد است (که در برخی موارد فحص را واجب دانسته‌اند و در یک صورت در شبهه موضوعیه وجوبیه، فحص لازم نیست)، در صورتی که نزد فقها تقریر شده است که در دوران امر بین اقل و اکثر، اصل، نفی آن مقدار زائد است. (یعنی عندنا وجهی برای این تفصیل نیست).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۷۴

و أمّا ما ذکره صاحب المعالم رحمه اللّه و تبعه علیه المحقّق القمّی رحمه اللّه: من تقریب الاستدلال بآیة التثبّت علی ردّ خبر مجهول الحال، من جهة اقتضاء تعلّق الأمر بالموضوع الواقعیّ وجوب الفحص عن مصادیقه و عدم الاقتصار علی القدر المعلوم، فلا یخفی ما فیه.

لأنّ ردّ خبر مجهول الحال لیس مبنیّا علی وجوب الفحص عند الشکّ؛ و إلّا لجاز الأخذ به، و لم یجب التبیّن فیه بعد الفحص و الیأس عن العلم بحاله، کما لا یجب الإعطاء فی المثال المذکور بعد الفحص عن حال المشکوک و عدم العلم باجتماع الوصفین فیه.

بل وجه ردّه قبل الفحص و بعده: أنّ وجوب التبیّن شرطیّ، و مرجعه إلی اشتراط قبول الخبر فی نفسه من دون اشتراط التبیّن فیه بعدالة المخبر، فإذا شکّ فی عدالته شکّ فی قبول خبره فی نفسه، و المرجع فی هذا الشکّ و المتعیّن فیه عدم القبول؛ لأنّ عدم العلم بحجّیة شیء کاف فی عدم حجّیته.

ثمّ الذی یمکن أن یقال فی وجوب الفحص: أنّه إذا کان العلم بالموضوع المنوط به التکلیف یتوقّف کثیرا علی الفحص بحیث لو اهمل الفحص لزم الوقوع فی مخالفة التکلیف کثیرا، تعیّن هنا بحکم العقلاء اعتبار الفحص، ثمّ العمل بالبراءة، کبعض الأمثلة المتقدّمة؛ فإنّ إضافة جمیع علماء البلد أو أطبّائهم لا یمکن للشخص الجاهل إلّا بالفحص، فإذا حصّل العلم ببعض، و اقتصر علی ذلک نافیا لوجوب إضافة من عداه بأصالة البراءة من غیر تفحّص زائد علی ما حصّل به المعلومین عدّ مستحقّا للعقاب و الملامة عند انکشاف ترک إضافة من تمکّن من تحصیل العلم به بفحص زائد.

و من هنا یمکن أن یقال فی مثال الحجّ المتقدّم: إنّ العلم بالاستطاعة فی أوّل أزمنة حصولها یتوقّف غالبا علی المحاسبة، فلو بنی الأمر علی ترکها و نفی وجوب الحجّ بأصالة

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۷۵

البراءة، لزم تأخیر الحجّ عن أوّل سنة الاستطاعة بالنسبة إلی کثیر من الأشخاص، لکنّ الشأن فی صدق هذه الدعوی.

و أمّا ما استند إلیه المحقّق المتقدّم: من أنّ الواجبات المشروطة یتوقّف وجوبها علی وجود الشرط لا العلم بوجود الشرط لا العلم بوجوده، ففیه: أنّه مسلّم، و لا یجدی؛ لأنّ الشکّ فی وجود الشرط یوجب الشکّ فی وجوب المشروط و ثبوت التکلیف، و الأصل عدمه.

غایة الأمر الفرق بین اشتراط التکلیف به وجود الشّیء و اشتراطه بالعلم به؛ انّه مع عدم العلم فی الصورة الثانیة یقطع بانتفاء التکلیف من دون حاجة إلی الأصل، و فی الصورة الاولی یشکّ فیه، فینفی بالأصل.

ترجمه

مناقشه شیخ در مطالب صاحب معالم و محقّق قمی

و امّا در آنچه که صاحب معالم ذکر فرمود و محقّق قمی از او تبعیت نمود، یعنی:

تقریب استدلال به آیه تثبّت بر ردّ خبر مجهول الحال (بدین معنا که آیه مزبور دال بر این است که نه تنها خبر معلوم الفسق ردّ

می‌شود، بلکه خبر مجهول الحال هم ردّ می‌شود)، از این جهت که مقتضای تعلّق امر به موضوع واقعی، وجوب فحص است از مصادیق آن (که همان مخبرانی هستند که از حیث فسق و عدالت مجهول‌الحال‌اند) و عدم اکتفا بر کسانی که معلوم‌الفسق‌اند.

اشکالاتی وجود دارد که مخفی و پوشیده نیست. (چرا؟)

زیرا ردّ خبر مجهول الحال (یعنی حجت نبودن آن) مبنی و مربوط بر وجوب فحص به هنگام شک در شبهه موضوعیّه نیست و الّا (اگر عدم حجیتش مربوط به این مسئله بود).

اخذ (و عمل) به آن جایز می‌شد (و خبر حجّت می‌گردید) و (دیگر) تفحّص و تبیّن در آن بعد الفحص و الیأس از علم به حال او (که آیا فاسق است یا عالم) واجب نمی‌شد. چنانکه اعطاء درهم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۷۶

در مثالی که ذکر شد پس از فحص از حال (آن فرد مشکوک) و عدم علم به اجتماع دو وصف رشد و بلوغ در او، واجب نیست.

بلکه وجه و دلیل ردّ (یعنی حجت نبودن) خبر مجهول الحال پیش از فحص و پس از فحص این است که: وجوب تبین، وجوب شرطی است، و بازگشت آن به اشتراط قبول خود خبر، بدون اینکه تبین در آن شرط باشد، به عدالت مخبر است (یعنی همان‌طور که شرط حجیت خبر، عدالت مخبر است و ما باید عدالت مخبر را احراز کنیم تا خبر شر حجّت باشد، در خبر مجهول الحال نیز که تبین لازم است به منظور احراز عدالت مخبر است).

پس وقتی در عدالت مخبر شک می‌شود، در قبول خبر او فی نفسه نیز شک می‌شود (یعنی شک می‌شود که آیا این خبر حجّت است یا نه؟)، و وقتی شک کردیم که آیا این خبر حجّت است یا نه؟ الاصل، عدم الحجیّهٔ، و بازگشت این شک و آنچه در آن متعین می‌شود، به عدم قبول است، چرا که عدم علم به حجیت یک چیز، در عدم حجیت آن کافی است (یعنی به فحص اینکه شک کردیم که آیا این خبر حجت هست یا نه، همان شک ما کفایت می‌کند بر اینکه آن خبر حجّت نیست، به خاطر اینکه اثر از آن شک است و نه مال مشکوک).

رأی جناب شیخ در مسئله مزبور

آنچه ممکن است در وجوب فحص گفته شود این است که:

اگر علم به موضوع که تکلیف منوط به آن موضوع است، کثیرا متوقف بر فحص باشد به نحوی که اگر در فحص کوتاهی شود، در خیلی از موارد مخالفت با واقع (یعنی مخالفت با) تکلیف الهی لازم آید، در چنین مواردی به حکم عقل و عقلاء فحص لازم است، و سپس (بعد الفحص و الیأس) عمل به برائت کند (تا معذور باشد)، مثل برخی از مثالهایی که (در استطاعت حج و ...) گذشت. (چرا؟)

زیرا (فی المثل در مثال احضار علماء بلد یا ضیافت آنها و یا اطباء) امتثال امر و ضیافت همه آنها برای شخص جاهل امکان ندارد مگر با فحص.

پس اگر علم به بعض را تحصیل نمود و به همان تعدادی که به آن علم حاصل کرده اکتفا نمود و بدون تفحص بیشتر برآن کسانی که بدانها علم داشت، نسبت به دیگران برائت جاری نمود، در صورتی که کشف شود که او اضافه کسانی را که امکان داشته است با فحص بیشتری به آنها علم پیدا کند، مستحق عقاب و ملامت شمرده می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۷۷

و از اینجاست که ممکن است در رابطه با مثال حجّی که گذشت گفته شود که:

علم به استطاعت در سال اوّل حصول آن، غالبا متوقف است بر محاسبه، و لذا اگر بنا شود که امر بر ترک محاسبه باشد و وجوب

حج با اصل برائت نفی شود، تأخیر حج از سال اوّل استطاعت نسبت به بسیاری از افراد لازم می‌آید حال آنکه حج واجب فوری است و تأخیر آن جایز نیست و لکن تمام سخن در اثبات این ادّعاست که استطاعت غالبا بدون محاسبه حاصل نیاید (و لذا مثال محقق قمی هم قابل اشکال است).

رجوع به مناقشه محقق قمی و اظهارنظر شیخ پیرامون آن

و امّا مطلبی را که محقق قمی به آن استناد کرده و فرمود:

واجبات مشروط، وجوبشان متوقّف است و مشروط به وجود واقعی شرطشان و نه مشروط به علم به وجود آن شرایط، امری مسلّم است (و ما نیز قبول داریم که کلیه واجبات وجوبشان نسبت به علم مطلق است و نه مشروط و گرنه همان سخن باطل مصوّبه پیش می‌آید) و لکن ثمری در آن نیست (و مطلوب را که وجوب فحص است در شبهه موضوعیه اثبات نمی‌کند).

زیرا: شک در وجود شرط، موجب شک در وجوب مشروط یعنی اصل تکلیف است و هرکجا که در اصل تکلیف شک کنیم، اصل، عدم وجوب تبین است. نهایت امر اینکه: فرق میان اشتراط تکلیف به وجود فسق و اشتراط آن به علم به فسق این است که:

۱- در صورت عدم علم در صورت دوّم (که نمی‌دانی این مخبر فاسق است یا نه؟) قطع حاصل می‌شود به انتفاء تکلیف (یعنی عدم وجوب تبین)، بدون اینکه نیازی به اصل باشد.

۲- و در صورت اوّل، که شک می‌شود در آن، با اصل نفی می‌شود (بدین معنا که به اصل نیاز داریم).

تشریح المسائل

حاصل مطلب در اینجا چیست؟

بیان سومین و آخرین مطلبی است که در خاتمه احکام جاهل می‌آورد و آن این است که:

شبهه:

۱- گاهی حکمیّه است، که منشأ آن یا فقدان نص است، یا اجمال نص است و یا تعارض نصین است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۷۸

۲- و گاهی موضوعیه است و منشأ آن امور خارجیه است.

حال: هریک از این دو شبهه حکمیه و موضوعیه خود بر دو قسم است؛ یا تحریمیه است یا وجوبیه.

انّما الکلام در اینجا چیست؟

در این است که آیا اینکه ما در پایان مباحث اصول عملیه ثلاث یعنی برائت، تخییر، و استصحاب گفتیم که شرط مسلّم اجراء هریک از این اصول، یأس عن الدلیل بعد الفحص است، در اصل احتیاط نیز چنین است و به تعبیر دیگر این حکم در هر رابطه با هر چهار اصل است یا نه؟

نظر جناب شیخ در این رابطه چیست؟

این است که:

۱- نسبت به شبهات حکمیه، اعم از اینکه تحریمیه باشند و یا وجوبیه، بالاجماع امر چنین است، یعنی تا مجتهد تحقیق و تفحص کامل از ادله نکند و به یأس عن الدلیل نرسد، حق عمل به برائت را ندارد. که ادلّه آن قبلا گفته آمد.

۲- امّا نسبت به شبهات موضوعیّه تحریمیّه، بالاجماع امر غیر از مطلب مذکور است، یعنی بالاجماع، فحص لازم نیست، و لذا ابتدا به

ساکن هم که به شبهه موضوعیه بربخوریم می‌توانیم اصل برائت جاری کرده، آن را مرتکب شویم.

دلیل مطلب چیست؟

اطلاقات اخبار و ادلّه است. یعنی چه؟ یعنی:

۱- اخبـاری که دلالـت دارنـد بر جواز اجرای اصـل برائت در این‌گونه موارد، اطلاـق دارنـد، بـدین معنـا که هم شامـل قبل الفحص می‌شوند، هم شامل بعد الفحص می‌شوند.

۲- دلیلی هم که صلاحیت از برای تقیید این اخبار را داشته باشد وجود ندارد. چرا؟

زیرا: ادلّه وجوب فحص قطعا مخصوص شبهه حکمیه‌اند، و لا غیر.

این اخبار عبارتند از: کل شیء لک حلال، حتّی تعلم انّه حرام.

یعنی تا علم به حرمت پیدا نکرده‌ای آزادی که آن را مرتکب شوی، چه فحص کرده باشی یا نه.

الاشیاء کلّها علی هذا حتی یستبین لک غیر هذا او تقوم به البینهٔ.

یعنی تفحص بر شـما لازم نیست، بلکه می‌توانیـد و آزاد هستیـد که تـا زمانی که خودبه‌خود برای شـما غیر آزادی و حلیت آشکار شود.

حتّی یجیئک شاهدان یشهدان انّ فیه المیتهٔ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۷۹

پس انما الکلام در چیست؟

در شبهه موضوعیه وجوبیه است که آیا اجراء اصل برائت در این شبهه، مشروط به فحص و یأس است یا نه؟

و لذا می‌فرماید: کلمات فقها در شبهه موضوعیه وجوبیه مختلف است، و در این رابطه چهار نظریه را مطرح می‌سازد.

با توجّه به مطلب فوق مراد از «و مقتضی ادلّهٔ البراءهٔ حتی العقل کبعض کلمات العلماء ...» چیست؟

نظر مشهور فقهاء است در این مسئله مبنی بر اینکه:

اگر شبهه، موضوعیه وجوبیه باشد، فحص واجب نیست، و بدون فحص هم می‌توان اصل برائت جاری کرد و آن را مرتکب شد.

چرا؟ زیرا:

۱- ادلّه نقلیه برائت اطلاق دارند، چنانکه دلیل عقلی برائت اطلاق دارد.

۲- این معنا از برخی فتاوای فقها استفاده می‌شود، چنانکه مقتضای حکم عقلای عالم نیز در برخی موارد، همین معناست. فی المثل:

اگر مولا به عبدش بگوید: اکرم العلماء، و یا بگوید: اکرم المؤمنین، و عبد یقین داشته باشد که در خارج:

۱- فلان‌کس و فلان‌کس و ... عالم و یا مؤمن هستند.

۲- و فلان‌کس و فلان‌کس و ... جاهل و یا کافر هستند.

۳- و لکن فلان‌کس و فلان‌کس و ... حالشان مشکوک است.

در اینجا عقلاء عالم حکم می‌کننـد به اینکه او می‌توانـد نسبت به افراد مشـکوک الحال، برائت از وجوب اکرام جاری کنـد، بـدون اینکه نیازی به فحص و یأس باشد.

حاصل مطلب در «الّا انّه قد یتراءی ...» چیست؟

این است که: در پاره‌ای از موارد کلمات برخی از جمله: صاحب معالم و محقق قمی و همچنین از بناء عقلاء اسـتفاده می‌شود که در شبهه موضوعیه وجوبیه مثل شبهه حکمیه، فحص لازم است و لذا شرط اجراء اصل برائت در این شبهه می‌باشد.

بناء عقلاء در این مسئله چیست با ذکر مثال توضیح دهید؟

این است که فی المثل: اگر مولایی عبدش را امر کند به اینکه باید:

۱- همه دانشمندان شهر و یا طبیبان آن را نزد من حاضر کنی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۸۰

۲- و یا اینکه همه آنها را اکرام نمائی.

۳- و یا به هریک از آنان درهمی اعطاء نمایی، می‌توان گفت که بناء عقلاء در اینجا بر فحص و احتیاط است.

یعنی: عبد نباید تنها به افرادی که عالم بودن و یا پزشک بودن آنها معلوم است اکتفا کند و نسبت به افراد مشکوک الحال برائت جاری کند. بلکه او وظیفه دارد که در رابطه با افراد مجهول الحال تفحّص نماید.

نظریه صاحب معالم در این مسئله چیست؟

مدّعی است که تنها خبر عدل که روایتشان امام عادل باشند، حجّت است و در اثبات این مدّعی به آیه نبأ، استدلال نموده است.

تمسّک ایشان به آیه نبأ در مقام استدلال چگونه است؟

می‌فرماید:

همان‌طور که باید در اطراف خبر شخص معلوم الفسق تبین نمود که آیا صدق است و یا کذب و به صرف صدور خبر می‌توان آن را قبول کرد، در رابطه با خبر فرد مجهول الحال نیز باید تبین کرد، منتهی در رابطه با خبر مجهول الحال دو تبین لازم است:

۱- یکی در رابطه با خود خبر که آیا فی الواقع فاسق است یا نه؟

۲- یکی هم در رابطه با خبر وی، بدین معنا که اگر معلوم شود او فاسق است، آیا خبرش راست است یا دروغ؟ و لذا حق نداریم که ابتدا به ساکن و بدون فحص به با خبر وی عمل کنیم.

چرا؟ زیرا:

در آیه نبأ نفرمود: ان جاءکم معلوم الفسق بنبإ فتبینوا، تا بگوییم مفهوم آن این است که: اگر معلوم الفسق خبر نیاورد تبین لازم نیست و لو مخبر العلوم العدالهٔ باشد و یا مجهول الحال. بلکه فرمود: ان جاءکم فاسق ...

بنابراین:

۱- وجوب تبین را روی عنوان و وصف فسق مخبر بار کرده است

۲- الفاظ اسامی بوده و وضع شده‌اند برای معانی واقعیه و نفس الأمریهٔ و نه معانی معلوم به قید العلم.

پس: منظور خدای تعالی این است که: اگر فاسق خبری آورد باید تبین کنید.

و لذا:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۸۱

اگر در موردی وضع مخبر به لحاظ فسق برای ما روشن است و می‌دانیم که فاسق است، باید در خبر او تحقیق کنیم.

و اگر وضع او برای ما نامشخص و مجهول الحال است، هم باید در حال خودش، هم در صدق و کذب خبرش تفحص کنیم.

مراد از «الا تری انّ قول القائل ...» چیست؟

استشهاد صاحب معالم است در تأیید مطلب فوق به بناء عقلاء که می‌گویند:

اگر مولایی به عبدش بگوید: اعط کلّ بالغ رشید من هذه الجماعهٔ درهما، و عبد بداند که مثلا پانصد نفر از این جماعت واجد دو ویژگی رشد و بلوغ هستند و پانصد نفر هم فاقد این دو ویژگی هستند و لکن سیصد نفر مثلا مجهول الحال هستند، در مقام امتثال نمی‌تواند که به همان افراد معلوم الحال قناعت کرده به هریک، یک درهم بدهد. بلکه بناء عقلاء بر این است که افراد مشکوک الحال را نیز مورد بررسی قرار داده در رابطه با آن به فحص بپردازد. حال:

اگر این عبد چنین نکند، عقلاء او را مستحق ملامت می‌دانند.

نکته:

شبهه، هم در آیه نبأ، هم در مثال فوق، موضوعیّه وجوبیّه است، معذلک صاحب معالم قائل به وجوب فحص در آن شده است.

به عبارت دیگر مرحوم صاحب معالم می‌فرماید:

۱- تثبیت در رابطه با خبر فاسق واجب است، و مراد از فاسق هم، فاسق واقعی است و نه تنها فاسقی که فسقش برای ما معلوم است.

۲- از آن جهت که موضوع تبین فاسق واقعی است، عبد نباید تنها به فاسقی که فسقش برای او معلوم است اکتفا کند.

بلکه باید در رابطه با افراد مجهول الحال هم تفحّص کند، و ببیند که آیا فلان‌کس هم فاسق است یا نه؟

به عبارت دیگر:

۱- اینکه شک می‌کند که آیا فلان‌کس عادل است یا فاسق، مصداق شک و شبهه‌اش موضوعیه است.

۲- موضوع تبین در آیه شریفه فاسق فی الواقع است، چه ما بدانیم یا نه؟

پس: باید فحص شود که فلان مخبر مجهول الحال، فاسق است یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۸۲

حال:

اگر ما فحص کردیم و فحص ما در رابطه با فرد مجهول الحال به نتیجه رسید و دیدیم که فرد عادلی است، خبرش را می‌پذیریم.

و اگر فحص ما به نتیجه نرسید و بعد الفحص نیز مجهول الحال باقی ماند، واجب است که احتیاط کرده، در رابطه با خبر او تبین و تحقیق کنیم.

حاصل و خلاصه مطلب اینکه عبد مکلّف:

۱ اوّل باید فحص کند از اینکه آیا این مخبر فاسق است یا عادل، یعنی فحص عن الموضوع.

۲ در صورتی که موضوع، همچنان مجهول الحال باقی بماند، یجب الاحتیاط، بدین معنا که در خبر او تفحص کرده، از خارج به صحت و سقم آن برسد.

نظر محقّق قمی صاحب قوانین در این مسئله چیست؟

سخن صاحب معالم را در این مسئله تکرار کرده، آن را با این مطلب تأیید می‌کند که:

۱- تمام واجبات مشروطه، وجوبشان مشروط است به وجود واقعی شرط و نه به وجود علمی آن، فی المثل:

۱- وجوب تبین مشروط است به فسق مخبر، یعنی اینکه آورنده خبر در واقع فاسق باشد، چه ما بدانیم یا نه؟ چرا که خدا فرموده: ان جاءکم فاسق و نفرموده: ان جاءکم معلوم الفسق.

۲- وجوب حج مشروط است به استطاعت، یعنی فی الواقع طرف مستطیع باشد چه خود بداند یا اینکه نداند، چرا که خدا فرموده: وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ ... و نفرموده: من علم مستطیع.

۳- وجوب زکات مشروط است به وجود واقعی نصاب و نه وجود علمی آن.

غرض صاحب قوانین از «فبالنسبهٔ الی العلم مطلق لا مشروط ...» چیست؟

سخنی است متفرّع بر مطلب فوق مبنی بر اینکه:

۱- هیچ واجبی از واجبات، نسبت به علم مشروط نیست بدین معنا که (اذا علمت یجب علیک کذا و کذا).

۲- هریک از واجبات نسبت به علم به شرط، مطلق است، ویژگی واجب مطلق این است که:

مقدّماتش باید تحصیل شود. برخلاف واجب مشروط که مقدّماتش مفروض الحصول‌اند.

پس:

اگر کسی فی المثل شک دارد که آیا اموالش در حدّ استطاعت است یا نه؟ نمی‌تواند عذر و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۸۳

بهانه بیاورد که چون نمی‌دانم که مستطیع هستم یا نه، پس حج بر من واجب نیست، بلکه باید برود و به حساب اموالش برسد، تا بداند که آیا در حدّ استطاعت هست یا نه؟

حاصل مطلب:

با اینکه مورد مزبور از موارد شبهات موضوعیه و وجوبیه است، جناب محقق می‌فرماید ما موظف به فحص بوده و حق نداریم به هنگام شک در آن ابتدا به ساکن برائت جاری کنیم.

پس مراد مرحوم قمی از عبارت «نعم، لو شکّ بعد المحاسبة ...» چیست؟

این است که: بله، پس از محاسبه اموال و به دست آوردن میزان و مقدار آن، باز هم شک کرد که آیا این اموال به اندازه‌ای هست که وی بتواند با آنها حج بجا آورد یا نه؟ که در نتیجه به دنبال شک مزبور، شک در وجوب حج برای او پیدا می‌شود، می‌تواند اصل عدم وجوب و برائت جاری نماید.

مراد جناب شیخ از «و امّا کلمات الفقهاء مختلفة فی فروع هذه المسألة ...» چیست؟

بیان نظریه دیگری است از فقهاء و لذا می‌فرماید:

با مراجعه به کتب فقهیه و ملاحظه آراء علما متوجه می‌شویم که فتاوای آنها در این مسئله متفاوت است، بدین معنا که:

۱- در برخی از شبهات موضوعیه وجوبیه قائل به فحص شده آن را واجب دانسته و ابتدا به ساکن به دنبال اجراء برائت نرفته‌اند.

۲- در برخی دیگر از شبهات موضوعیّه وجوبیّه، فحص را واجب ندانسته‌اند، و ابتدا به ساکن به دنبال اجراء برائت رفته‌اند.

فی المثل: درحالی‌که زکات دراهم نقره دارای نصابها مختلف است مثلا نصاب اوّل درهم در باب زکات ۲۰۰ درهم است، بدین معنا که اگر دراهم یک شخص به ۲۰۰ درهم برسد، ۵ درهم زکات دارد، و نصابهای بعدی ۴۰ تا ۴۰ تا بالا می‌رود درحالی‌که ۱/ ۴۰ زکات دارد. حال:

اگر مکلّفی دارای مبالغی درهم است، لکن ناخالص و آمیخته با غیر نقره یعنی مس می‌باشد و می‌داند که اگر دراهمش را پاکسازی کرده تصفیه کند به نصاب اوّل یعنی ۲۰۰ درهم می‌رسد. و لکن نمی‌داند که آیا به نصاب دوّم که ۲۴۰ درهم است می‌رسد یا نه؟ تکلیف او در اینجا چیست؟

جماعتی از فقها در اینجا فتوی داده‌اند به اینکه بر این مکلف واجب است که:

یا باید نقره‌هایش را تصفیه کند تا تفصیلا مقدار آن را به دست آورد و طبق آن زکات آن را بپردازد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۸۴

یا باید احتیاط کند، یعنی در صورتی که میان نصاب او ۲ مردد است، زکات هر دو نصاب را بدهد که اکثر است.

یعنی حق ندارد که به اقل قناعت کند و نسبت به اکثر برائت جاری کند.

پس: در اینجا که شبهه مکلف موضوعیه است فتوی داده‌اند به یجب الفحص.

امّا: اگر این مکلف نداند و یا به تعبیر دیگر شک داشته باشد که آیا نقره‌هایش پس از تصفیه به حدّ نصاب اوّل می‌رسد یا نه؟

همین فقها فتوی داده‌اند به اینکه تصفیه و به تعبیر دیگر تفحص بر او واجب نیست و از اوّل می‌تواند اصل برائت جاری کرده خود را خلاص نماید.

حاصل اینکه:

۱- در آنکه می‌داند به آن زکات تعلّق می گیرد، لکن نمی‌داند که نصاب اوّل را دارد و یا نصاب دوّم را می گویند فحص بر تو واجب است، تا ببینی به نصاب دوم رسیده است یا نه؟

۲- و در آنکه نمی‌داند اصل دراهمش به حد نصاب رسیده است یا نه؟ می گویند فحص بر تو واجب نیست، می توانی برائت جاری کرده، بگویی ان‌شاءالله که متعلّق زکات نیست.

حاصل مطلب در «و الفرق بین المسألتین مفقود ...» چیست؟

پاسخ شیخ به این سؤال است که مگر هر دو شبهه، شبهه موضوعیه نیست، پس چرا در یکی فحص را لازم دانسته و در دیگری نه، بلکه اجازه برائت داده‌اند، چه فرقی بین این دو مسئله وجود دارد؟

و لذا شیخ می‌فرماید: به عقیده ما بین این دو فرع فرقی وجود ندارد.

پس مراد شیخنا از «الّا ما ربّما یتوهم؛ من انّ العلم بالتکلیف ثابت ...» چیست؟

این است که: برخی گمان کرده‌اند که تفاوت میان این دو مسئله در این است که:

۱- مسأله دوّم از مصادیق شبهات بدویه موضوعیه وجوبیّه است، که در آنها احتیاط و تفحّص لازم نیست، و الاصل، البراءهٔ.

۲- مسئله اوّل از موارد شبهات مقرونه به علم اجمالی و دوران بین اقلّ و اکثر است که باید فحص کرده و نسبت به آن علم تفصیلی به دست آورد و یا اینکه احتیاط نمود.

به عبارت دیگر این‌ها می گویند امکان دارد ابتداء به ذهن بیاید که:

۱- در یکی از دو فرض، طرف علم اجمالی دارد که زکات به نقره‌هایش تعلّق گرفته است و لذا چون علم اجمالی دارد یا باید فحص کند و یا اینکه عمل به احتیاط نماید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۱۸۵

۲- لکن در فرض دیگر چون شک بدوی خالص وجود دارد می‌تواند برائت جاری کند.

یعنی: آنجا که می‌داند نقره به حدّ نصاب رسیده است باید زکاتش را بدهد، لکن چون نمی‌داند در حدّ نصاب اوّل است و یا به نصاب دوم رسیده است، باید فحص بکند و یا اینکه احتیاط کرده زکات آن حدّ نصاب بیشتر را بدهد.

و آنجا که نمی‌داند به حد نصاب رسیده است یا نه، چون علم اجمالی به زکات ندارد می‌تواند برائت جاری بکند.

مراد شیخ از «و فیه: انّ العلم بالنّصاب لا یوجب الاحتیاط مع ...» چیست؟

این است که:

اوّلا: مسئله اوّل از موارد اقل و اکثر است و نه متباینین، آنهم اقل و اکثر استقلالی و نه ارتباطی.

مشهور معتقدند که در چنین موردی نسبت به اقلّ باید اقلّ را که قدر متیقن است امتثال نمود، و لکن نسبت به اکثر و آن مقدار ما را در شک ما بدوی است. چرا؟

زیرا: علم اجمالی در اینجا منحل می‌شود به یک قدر متیقن که باید امتثال شود و یک شک بدوی که محل اجرای اصل برائت است و جایی برای احتیاط نیست.

پس: وجهی برای وجوب فحص و فرق میان این دو مسئله وجود ندارد.

ثانیا: اگر قرار باشد به صرف علم اجمالی ما نتوانیم از اصل برائت استفاده کنیم به شما خواهیم گفت که در موارد علم اجمالی تفاوتی میان قبل الفحص و بعد الفحص وجود ندارد، چونکه بعد الفحص و الیأس نیز باید احتیاط نمود.

و لذا چرا شما بین قبل التصفیهٔ و بعد التصفیهٔ قائل به تفاوت و تفصیل می‌شوید و حال آنکه فرقی میان این دو فرع وجود ندارد.

به عبارت دیگر شیخ می‌فرماید:

علم اجمالی در صورتی دارای اثر است که یا مردّد بین المتباینین باشد و یا لااقلّ مردّد میان اقلّ و اکثر ارتباطی باشد و حال آنکه علم اجمالی ما در این مسئله نه مردد بین المتباینین است و نه مردد بین اقلّ و اکثر ارتباطی، بلکه مردد بین اقلّ و اکثر استقلالی است.

فی المثل: چنانکه در مثال بالا ذکر شد:

وقتی فرد مردد است که آیا زکات نصاب اوّل بر او واجب است یا زکات نصاب دوّم تردیدش در اقلّ و اکثر استقلالی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۸۶

چنانکه وقتی شما شک می‌کنید که آیا ۱۰۰ تومان به مغازه‌دار بدهکار هستید یا ۱۰۰۰ تومان علم اجمالی شما، اقلّ و اکثر استقلالی است.

به عبارت دیگر: علم اجمالی که در اینجا وجود دارد عینا مثل شک بدوی است که منحل می‌شود به یک قدر متیقن که همان علم تفصیلی است و یک شک بدوی که محل اجرای برائت است.

حال:

اقلش که نصاب اوّل است، متیقّن است و باید بدهد، و در رابطه با زکات نصاب دوم که مشکوک است، اصل برائت جاری می کند.

حاصل مطلب در «و قال فی التّحریر فی باب نصاب الغلات ...» چیست؟

این است که: مرحوم علامه در کتاب تحریر در باب نصاب غلّات فرموده است:

اگر کسی شک کند که آیا گندم و یا جو و یا برنج و ... به حدّ نصاب رسیده و متعلّق زکات قرار گرفته است یا نه؟

در صورتی که مکیال و یا میزانی وجود دارد، باید غلّه‌اش را با آن پیمانه و یا وزن کند و الّا اگر ابزار مزبور یافت نشود وجوب زکات از عهده او ساقط است گرچه استحباب پرداخت آن به حال خود باقی است.

جناب شیخ در رابطه‌ی با این نظر هم می‌فرماید: ظاهر این سخن نیز تفصیل است.

بدین معنا که:

در یک صورت فحص لازم است و در صورت دیگر که شبهه موضوعیه وجوبیه است فحص لازم نیست. و لکن از نظر ما وجهی برای این تفاصیل وجود ندارد.

مراد شیخ از «و امّا ما ذکره صاحب المعالم و تبعه علیه المحقق القمی ...» چیست؟

پاسخ شیخ به ادّعای صاحب معالم است که فرمود:

در آیه نبأ وجوب تثبت بر عنوان فاسق بار شده و مراد از فاسق هم فاسق واقعی است و نه علمی. و لذا:

اگر مخبری از حیث فسق و عدالت مجهول الحال باشد، بر ما واجب است که از حال او تبین کنیم:

اگر عدالت او معلوم شد که نعم المطلوب به خبرش عمل می کنیم، و لکن در صورتی که مخبر همچنان مجهول الحال بماند، احتیاط کرده در رابطه با خبر او تبین می کنیم در صورت صدق خبر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۸۷

به آن عمل می کنیم و در صورت کذب آن را رها می کنیم. و سپس مثال اعط کلّ بالغ رشید را در تنظیر مطلب آورده و لذا شیخ می‌فرماید: قیاس شما یک قیاس مع الفارق است. چرا؟

زیرا:

۱- وجوب اعطاء درهم به هر فرد بالغ رشید در مثال مزبور، یک وجوب استقلالی است، که در این گونه موارد بعد الفحص و الیأس، اصل، عدم وجوب، و محلّ اجرای برائت است.

۲- در مسئله مورد بحث ما یعنی مجیء الفاسق بخبر، وجوب تبین، یک وجوب شرطی است.

یعنی: عدالت مخبر، شرط حجیت خبر اوست، پس ما باید عدالت او را احراز کنیم تا خبر او حجّت باشد.

۳- وجوب تبین در خبر مجهول الحال نیز به منظور احراز عدالت است و لذا پس از تفحّص از حال او: اگر معلوم شد که عادل بوده، خبرش را می‌پذیریم. و الّا اگر معلوم شود که فاسق بوده آن را قبول نمی‌کنیم.

و اگر باز هم مجهول الحال باقی ماند، باز هم جای اصل برائت نیست و ما مجاز به عمل به خبر او نیستیم، چنانکه در ما نحن فیه مقصود همین است. بلکه جای احتیاط و عدم عمل به خبر اوست، مگر پس از تبین در خود خبر.

سرّ مطلب چیست؟

۱- قوام حجیت به علم است. و لذا اگر علم نباشد، اعم از اینکه علم به عدم باشد و یا عدم العلم، حجیتی هم در کار نیست.

۲- شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است.

در نتیجه: قیاس شما، قیاس مع الفارق است.

عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ به زبان ساده‌تر چیست؟

این است که: اگر مسئله از این قرار است که چون مراد فاسق واقعی است پس باید در مجهول الحال تبین کرد، پس باید بعد الفحص نیز بتواند برائت جاری کند. چرا؟

زیرا کسانی که فحص را در شبهات موضوعیه لازم می‌دانند بعد الفحص هم برائت جاری می‌کنند.

به عبارت دیگر:

اصلا در شبهات موضوعیه فحص لازم نمی‌باشد، اگر هم لازم باشد، و لکن بعد الفحص نیز باز هم برائت جاری می‌کنند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۸۸

امّا در مثال مورد بحث ما حتی پس از فحص هم نمی‌توان برائت جاری نمود و چنانکه گفتیم باید احتیاط کرده به خبر مجهول الحال پرداخته آن را تبیین نماییم.

اگر به صحت آن رسیدیم قبولش کنیم و الّا آن را رد می‌کنیم.

در نتیجه معلوم می‌شود که این مسئله مربوط به محلّ بحث ما نیست و حساب جداگانه‌ای دارد.

جناب شیخ این حساب جداگانه چیست؟

این است که: پذیرش یک خبر بدون تبین، مشروط به عدالت مخبر است، و لذا اذ انتفی الشّرط، انتفی المشروط. و لذا:

اگر عدالت مخبر را احراز کردی می‌توانی بدون تبین خبرش را قبول کنی و الّا فلاـ حق نداری بدون تبین در خبر او، آن را قبول نمایی. چه علم به فسقش داشته باشی و چه مجهول الحال باشد. فحص کرده باشی یا نه.

حاصل مطلب اینکه:

از آیه: إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ ... مشخص می‌شود که قبول خبر، بدون تبین مشروط به عدالت مخبر است و چنانچه این شرط نباشد، مشروط هم محقّق نخواهد شد.

در نتیجه: فرقی بین الفاسق و بین مجهول الحال و بین قبل الفحص و بین بعد الفحص نمی‌باشد. پس در اینجا:

وجوب فحص مربوط به این نیست که بگوییم، چون شبهه، موضوعیه وجوبیه است، یجب الفحص، خیر، مربوط به این قسمت نیست.

کلام محقق قمی چه بود؟

این بود که به هنگام عنوان این مسئله، مطلبی را اضافه نموده فرمود:

شرط وجوب تبین در خبر، فاسق بودن مخبر است، و مراد از فاسق هم، فاسق واقعی است.

به تعبیر دیگر:

شرط مزبور، شرط واقعی است و نه شرط علمی، و لذا اگر فرد مجهول الحالی برای شما خبری آورد باید تبین کنید.

جناب شیخ نظر شما در این رابطه چیست؟

مطلب مزبور، مطلب نو و ذی قیمتی نیست، چرا که تفاوتی میان شرط واقعی و شرط علمی بودن نیست، تنها فرقی که وجود دارد این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۸۹

اگر شرط، شرط علمی باشد، وقتی مجهول الحال خبری می‌آورد، یقینا می‌دانیم که این خبر باید قبول بشود، چرا که وجوب تبین در صورتی است که معلوم الفسق خبر را بیاورد و حال آنکه مجهول الحال، معلوم الفسق نیست، و لذا تبین در آن واجب نیست.

و اگر شرط، شرط واقعی باشد، وقتی مجهول الحال خبری می‌آورد، شک می‌کنیم که آیا خبر او حجیت دارد یا نه؟ و آیا تبین در آن لازم است یا نه؟

در اینجا: اصل عدم وجوب تبین است، و می‌توان برائت جاری کرد.

به عبارت دیگر:

وقتی شرط علمی باشد، اگر نباشد، مشروط نیز که وجوب تبین است واجب نخواهد بود چنانکه لازم نیست اصل برائت جاری کنیم.

وقتی شرط واقعی باشد اگر مجهول الحال خبری آورد، شک می‌کنیم که آیا در اینجا تبین لازم هست یا نه؟ اصل برائت جاری می‌کنیم.

بنابراین: فرقی نمی‌کند که شرط علمی باشد و یا واقعی، تنها فرقی که هست این است که:

اگر شرط علمی باشد، حتی نیاز به اصل برائت هم نداریم، و اگر شرط واقعی باشد، یک برائت جاری می‌کنیم. و لذا مطلب جناب قمی چندان اهمیتی ندارد.

حاصل مطلب در «ثمّ الذی یمکن ان یقال فی وجوب الفحص ...» چیست؟

عقیده و نظر شیخنا در این مسئله یعنی شبهات موضوعیه وجوبیه است که می‌فرماید:

۱- در برخی از موارد، علم پیدا کردن به موضوع نیازمند فحص و تحقیق است به نحوی که اگر مکلف فحص نکند در بسیاری از موارد، مخالفت با واقع پیش می‌آید و او مرتکب حرام و یا تارک واجب واقعی می‌شود.

بله، در چنین مواردی فحص لازم است، منتهی پس از فحص اگر از دست‌یابی به دلیل مأیوس شد، به اجرای اصل برائت می‌پردازد تا که معذور باشد. مثلا:

در مثال احضار علماء شهر، یا ضیافت آنان و یا اکرام اطباء شهر، امتثال امر و ضیافت و یا اکرام همه آنها مطلوب مولی است حاصل نمی‌آید، مگر اینکه عبد اقدام به فحص کرده و به افرادی که می‌شناسد اکتفا نکند.

در چنین موردی اگر عبد فحص نکند و در مخالفت واقع بیفتد، عقلا مستحقّ ملامت است.

۲- لکن در برخی از موارد، این‌گونه نیست که اگر فحص نکند کثیرا ما در مخالفت واقع قرار بگیرد و لذا در این‌گونه موارد فحص لازم نیست. مثلا:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۹۰

در باب نصاب غلّات اربعه، نوعا اگر محاسبه وکیل و وزن ننماید، نمی‌تواند بفهمد که غلّه‌اش به حدّ نصاب رسیده است یا نه، و حال آنکه کثیرا ما ممکن است در واقع به حدّ نصاب باشد که در نتیجه فحص لازم است، و لکن در مثل نصاب انعام ثلاثه غالبا وضعش معلوم است، نیازی به فحص نمی‌باشد.

حاصل مطلب در «و من هنا یمکن ان یقال ...» چیست؟

این است که: شاید مثال حج و استطاعت نیز که در سخنان میرزای قمی بود از همین قبیل باشد، چرا که اطلاع و آگاهی از اینکه مستطیع شد، یا نه غالبا نیازمند محاسبه دقیق اموال است، و لذا:

اگر محاسبه را ترک کرده، اصل برائت را جاری کند، مستلزم تأخیر حج از اوّلین سال استطاعت خواهد بود، و حال آنکه حج واجب فوری است و تأخیر آن جایز نیست.

حاصل اینکه غالبا بدون محاسبه استطاعت حاصل نمی‌شود و لذا مثال محقق قمی هم قابل اشکال است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۹۱

[مقدار الفحص][۷۶] و أمّا الکلام فی مقدار الفحص، فملخّصه: أنّ حدّ الفحص هو الیأس عن وجدان الدّلیل فیما بأیدینا من الأدلّة، و یختلف ذلک باختلاف الأعصار؛ فإنّ فی زماننا هذا إذا ظنّ المجتهد بعدم وجود دلیل التکلیف فی الکتب الأربعة و غیرها من الکتب المعتبرة فی الحدیث التی یسهل تناوبها علی نوع أهل العصر علی وجه صار مأیوسا، کفی ذلک منه فی إجراء البراءة.

أمّا عدم وجوب الزائد؛ فللزوم الحرج، و تعطیل استعلام سائر التکالیف؛ لأنّ انتهاء الفحص فی واقعة إلی حدّ یحصل العلم بعدم وجود دلیل التکلیف یوجب الحرمان من الاطلاع علی دلیل التکلیف فی غیرها من الوقائع، فیجب فیها إمّا الاحتیاط، و هو یؤدّی إلی العسر، و إمّا لزوم التقلید لمن بذل جهده علی وجه علم بعدم دلیل التکلیف فیها، و جوازه ممنوع؛ لأنّ هذا المجتهد المتفحّص ربما یخطّئ ذلک المجتهد فی کثیر من مقدّمات استنباطه للمسألة.

نعم، لو کان جمیع مقدّماته ممّا یرتضیها هذا المجتهد، و کان التفاوت بینهما أنّه اطّلع علی ما لم یطّلع هذا، أمکن أن یکون قوله حجّة فی حقّه. لکنّ اللازم حینئذ أن یتفحّص فی جمیع المسائل إلی حیث یحصل الظّنّ بعدم وجود دلیل التکلیف، ثمّ الرجوع إلی هذا المجتهد، فإن کان مذهبه مطابقا للبراءة کان شاهد عدل علی وجود دلیل التکلیف.

فإن لم یحتمل فی حقّه الاعتماد علی الاستنباطات الحدسیّة و العقلیّة من الأخبار، أخذ بقوله فی وجود دلیل، و جعل فتواه کروایته.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۹۲

و من هذا القبیل: ما حکاه غیر واحد، من أنّ القدماء کانوا یعملون برسالة الشیخ أبی الحسن علیّ بن بابویه عند إعواز النصوص.

و التّقید بإعواز النصوص مبنیّ علی ترجیح النصّ المنقول بلفظه علی الفتوی التی یحتمل الخطأ فی النقل بالمعنی.

و إن احتمل فی حقّه ابتناء فتواه علی الحدس و العقل، لم یکن دلیل علی اعتباره فی حقّه، و تعیّن العمل بالبراءة.

ترجمه

حدّ فحص، همان یأس است

و امّا خلاصه سخن در اندازه و مقدار فحص (در موارد وجوب فحص) این است که:

حدّ و اندازه فحص، همان یأس و ناامیدی (مجتهد) است از دست‌یابی به دلیل در میان ادلّه‌ای که در دسترس ما است، و (آنچه در دسترس ما قرار دارد) به اختلاف اعصار و قرون مختلف، تفاوت می‌کند.

پس در این عصر و زمان ما، هرگاه که مجتهد، به نبود (دلیلی که دلالت بر تکلیف کند) در کتب اربعه و غیر آن از کتاب‌های معتبره در حدیث (از جمله کافی، من لا یحضر، تهذیب، استبصار، بحار، وسائل، مستدرک الوسائل، وافی، جامع احادیث شیعه)، که به دست آوردن آن برای نوع مردمان این زمان آسان است، به نحوی مأیوس شود، این یأس در اجراء برائت برای او کافی است.

امّا واجب نبودن زیادتر از (این مقدار فحص که گفته شد)، به دلیل (این است که بیشتر از این مقدار) مستلزم حرج و تعطیل بسیاری از احکام و تکالیف الهی است.

زیرا فحص کردن در یک واقعه (یعنی فرعی از فروع فقهیه) تا حدّی که علم به نبود دلیل تکلیف حاصل آید، موجب محرومیت از دست‌یابی و آگاه شدن به دلیل تکلیف در دیگر وقایع می‌شود، و لذا واجب می‌شود (که مجتهد)، در رابطه با این وقایع:

۱- یا احتیاط کند، درحالی‌که احتیاط موجب عسر و سختی می‌شود.

۲- و یا از مجتهدی تقلید کند که به نحوی تلاش کرده که علم به نبود دلیل تکلیف پیدا نموده است که جواز چنین تقلیدی هم ممنوع است. چرا؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۹۳

زیرا: چه‌بسا این مجتهد متفحص، در بسیاری از مقدّمات استنباط، مجتهد دیگر را در این مسئله تخطئه کند.

بله، اگر تمام مقدّمات استنباط آن مجتهد به نحوی است که این مجتهد متفحص به آن راضی است و تنها تفاوت میان این دو مجتهد در این است که آن یکی بر اموری مطلع و آگاه شده که این یکی (برآن امور) مطلع و آگاه نشده است. ممکن است که قول آن مجتهد مطلع در حقّ این یکی مجتهد حجّت باشد.

امّا لازم است که خود مجتهد متفحص در تمام مسائل تحقیق کند تا آنجا که اطمینان به نبود دلیل تکلیف حاصل نماید (و پس از یأس) رجوع کند به آن مجتهد دیگر.

پس: اگر مشی و مذهب آن مجتهد مطلع نیز مطابق با برائت بود، این تقلید مؤید آن ظنّی است (که مجتهد متفحص) به عدم دلیل پیدا کرده بود.

و اگر مشی و مذهب او برخلاف برائت بود (بدین معنا که فتوا بر وجوب و یا حرمت داده بود، فتوایش) شاهد عادلی بر وجود دلیل تکلیف است.

آنگاه اگر مجتهد متفحص (احتمال بدهد که مجتهد مطلع (فتوایش) را از مقدّمات استنباطیه و حدس و تخمین و از قرائن به دست آورده است کار مشکل می‌شود و لکن) اگر این احتمال را در حقّ او ندهد (بلکه مطمئن شود که مستقیما از لسان خبر عدل و یا ثقه گرفته است که این مجتهد متخصص قبول دارد، در این صورت قول او را در وجود دلیل اخذ کرده و فتوایش را به منزله روایت قرار می‌دهد.

و از این قبیل است، آنچه که از مشهور قدما نسبت به رساله عملیه مرحوم علی بن بابویه یعنی صدوق به هنگام اعواض نصوص، نقل شده است.

و اگر مجتهد متفحص احتمال بدهد که فتوای او عن حدس و اجتهاد است، دلیلی بر اعتبار قول مجتهد مطلع در حق مجتهد متفحص نمی‌باشد و عمل به برائت برای او متعین می‌شود.

تشریح المسائل

حاصل مطلب در «الکلام فی مقدار الفحص ...» چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر است که تقدیرش چنین است:

در مواردی که شرط اجراء اصل برائت فحص است، مقدار فحص چقدر باید باشد؟

و لذا سه نظریه را در پاسخ به این سؤال مطرح می‌کند:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۹۴

۱- برخی برآنند که فحص باید به مقداری باشد که ما اطمینان به نبود دلیل اجتهادی بر خلاف پیدا کنیم، اعم از اینکه این ظنّ و یا اطمینان قوی باشد و یا ضعف، و لو ۱ درهم احتمال بدهیم کافی است.

این رأی باطل است، چون هیچ دلیلی بر اعتبار آن وجود ندارد الّا دلیل انسداد که آن‌هم ابطال شد.

۲- برخی هم برآنند که مقدار فحص باید به اندازه‌ای باشد که ما علم به نبود دلیل اجتهادی پیدا کنیم، و لذا تا علم به عدم دلیل پیدا نکرده‌ایم، حق استفاده از اصل عملی را نداریم.

این رأی نیز باطل است چرا که مستلزم عسر و حرج شدید و اختلال در نظام زندگی و تعطیل اجتهاد و استعلام دیگر احکام و تکالیف می‌شود.

چرا رأی مزبور مستلزم عسر و حرج می‌شود؟

زیرا برای یک مجتهد زمان بسیاری نیاز است تا بدین‌طریق فحص کرده و راجع به دلیل تکلیف و یا عدم آن به علم برسد و چه‌بسا به بررسی چند حکم بیشتر موفق نشود و از سایر احکام باز بماند.

چرا وجوب تحصیل علم در مقدار فحص مستلزم اختلال نظام زندگی می‌شود؟

زیرا در این صورت هر فقیهی باید تمامی امور زندگی را کنار گذاشته و تنها به دنبال فحص و تحقیق باشد، در عین حال به جایی هم نرسد که این هم خردپسند نیست.

چرا تعطیل استعلام از سایر احکام و تکالیف صحیح نیست؟

زیرا کوتاه ماندن دست مجتهد از هزاران فرع فقهی در مسائل مستلزم این است که:

۱- یا باید راه احتیاط را برود و هرکجا که به شبهه تحریمیه گرفتار شد آن را ترک کند و هرکجا که دچار شبهه وجوبیه شد آن را مرتکب شود. که این خود مستلزم عسر و حرج شدید است. و حال آنکه احتیاط تا زمانی قابل قبول و بایسته است که مستلزم عسر و حرج و اختلال در نظام زندگی نشود.

۲- یا باید مقلّد مجتهد دیگری باشد که آن مجتهد، در سایر مسائلی که این مجتهد نتوانسته است به علم برسد، به سرحدّ علم به عدم دلیل تکلیف رسیده باشد که این طریق نیز دارای تالی فاسد است.

چرا تقلید چنین مجتهدی از یک مجتهد دیگر دارای تالی فاسد است؟

زیراکه ممکن است مشی و طریق و مبنای استنباط هریک از این دو مجتهد باهم متفاوت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۱۹۵

باشد بدین معنا که این یکی مجتهد در اجتهادش، مبانی خاص به خود را دارد و مقدّماتی را قبول دارد که آن یکی ندارد.

پس این مجتهد نمی‌تواند ابتدا به ساکن از آن یکی مجتهد تقلید کند، چرا که ممکن است به نظر این مجتهد، شیوه استنباط آن یکی ناتمام باشد.

آن یکی مجتهد به خبر ثقه اعتماد می‌کند و لکن این یکی به خبر عادل اکتفا می‌کند و لا غیر و لذا رأی او برای این یکی حجیت ندارد.

پس مراد از «نعم، لو کان جمیع مقدّماته ممّا یرتضیها هذا المجتهد ...» چیست؟

این است که: بله، اگر به نظر این مجتهد متفحّصی که در بسیاری از مسائل فرصت تحقیق در ادلّه تکالیف را پیدا نکرده، کلیه مبانی استنباط مجتهد دیگر کامل باشد و مشی آن مجتهد در استنباط مورد رضایت اوست، و تنها تفاوتشان این است که مجتهد دیگر از آن مسائل مطلع است و لکن این یکی از آنها آگاهی ندارد. در چنین فرضی ممکن است تقلید این مجتهد را از آن مجتهد دیگر از باب ضرورت، جایز دانست، لکن از آنجا که این خلاف اصل است مجتهد متفحص باید به قدر متیقن عمل کند.

پس مراد از «لکنّ اللازم حینئذ ...» چیست؟

تبیین عبارت اخیر است که گفته شد چون مطلب خلاف اصل است، مجتهد و متفحص باید به قدر متیقن عمل نماید، یعنی:

مجتهـد متفحص اوّل بایـد تحقیق کند و پس از حصول اطمینان و یا ظنّ به عدم وجود دلیل تکلیف به آن یکی مجتهد مطلع مراجعه نماید. حال:

اگر نظریه مجتهـد مطلع نیز عـدم وجوب بود که مطابق با برائت است و فتوای او مؤیـد ظنّ و اطمینان وی می‌شود که بله دلیل وجود ندارد و لذا با راحت خیال برائت جاری می کند.

و اگر مـذهب و یـا فتوای مجتهـد مطلع مخـالف اصـل برائت بود، این فتوی برای مجتهـد متفحص به منزله خبر عـادل است بر وجود تکلیف، یعنی از باب حجیت خبر عادل، برای این مجتهد حجّت است، مثل نقل اجماع.

سپس می‌فرماید این مجتهد متفحص:

اگر احتمـال بدهـد که آن مجتهـد این فتوا را از مقـدّمات اسـتنباطیه و حـدس و تخمین و از قرائن به دست آورده است، کار مشکل می‌شود چرا که فتوی و یا خبری که عن حدس و اجتهاد است حجّت نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۹۶

۲- و لکن اگر اطمینان حاصل کند آن فتوی عن حدس نیست بلکه مستقیما از لسان خبر عادل و یا ثقه گرفته است به نحوی که این مجتهد متفحص نیز قبول دارد، در این صورت فتوای او به منزله روایت بوده و دارای ارزش است و می‌تواند از وی تقلید کند و لذا:

اگر شـروط مذکور حاصل نبود، مجتهد متفحص حق ندارد در مسائل مورد بحث از مجتهد مزبور تقلید کند، بلکه می‌تواند به همان مقدار فحصی که خود کرده است قناعت کرده و دست به اجرای برائت بزند.

به عبارت دیگر نظر مشهور بر این است که:

مجتهـد متفحص بایـد به مقـداری فحص و تحقیق کنـد که اطمینـان به عـدم دلیـل پیـدا کنـد چرا که اطمینـان و یأس از وجود دلیل، عقلانی است چرا که «خیر الأمور أوسطها» و همین مقدار فحص کافی است.

آیا یأس از ظفر به دلیل و اطمینان به عدم دلیل در اعصار مختلف یکی است؟

خیر، متفاوت است، فی المثل:

۱- در زمـان ائمه علیهم السّـلام راه فحص و یـأس، مراجعه به امـام علیه السّـلام و یـا اصـحاب آن حضـرات بـود که در این صـورت دست‌یابی به آنان مفید علم بود.

۲- در زمان غیبت و قبل از جمع احادیث در جوامع روایی، باید به کتب حیثی اربعمائه مراجعه می کرد تا اینکه مأیوس می‌شد.

۳- در زمانی متأخر که احادیث ائمه علیهم السّلام جمع آوری، تنظیم، تبویب و تدوین شده است مثل:

کافی، من لا یحضـر، تهذیب، اسـتبصار، بحار الانوار، وسائل الشـیعهٔ، مستدرک الوسائل، وافی، جامع احادیث الشیعهٔ، خصال صدوق رحمه اللّه، امالی مفید رحمه اللّه و صدوق و شیخ طوسی و ...

فقیه باید به مراجعه به آنها اطمینان به عدم دلیل پیدا کرده و از اصل برائت استفاده نماید.

بنابراین: به نظر جناب شیخ، تنها شرط اجراء اصل برائت عبارتست از فحص و یأس از دست‌یابی به دلیل اجتهادی.

دیدگاه حضرت امام خمینی در صحّت عبادت جاهل تارک فحص چیست؟

ایشان ضمن بدون اشکال دانستن وجوب اعاده عمل، در صورتی که با حکم واقعی مخالف باشد در رابطه با عبادات فرموده‌اند:

در صورت مطابقت با واقع هم، اگر قصد قربت از جاهل تارک متمشّی نشود؛ اعاده بر او واجب است. چرا؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۹۷

زیرا مـأمور به انجـام نگرفته و دلیلی هم بر صـحت و مجزی بودن عمـل انجـام شـده وجود نـدارد؛ مگر در دو مورد که این دو مورد عبارتند از:

۱- انجام نماز تمام به جای نماز قصر.

۲- بلند خواندن قرائت در جایی که می‌باید آن را آهسته بخواند و بالعکس.

دلیل عدم لزوم اعاده نماز در دو مسئله مذکوره به نظر ایشان چیست؟

روایات و فتوای فقهای امامیّه[۷۷] است که بر صحت و کامل بودن نماز در هر دو مسئله دلالت می‌کند. البته در صورت جهل به حکم شرعی، اگرچه از روی تقصیر باشد؛ با اینکه به علت ترک مأمور به مستحقّ عقوبت و کیفر است.[۷۸]

آیا به نظر امام خمینی پیش از تفحّص، امکان اعمال برائت شرعی وجود دارد یا نه؟

ایشان فرموده‌اند:[۷۹] «گفته می‌شود که مقتضای اطلاق ادلّه برائت، از قبیل: رفع ... ما لا یعلمون و الناس فی سعهٔ ما لا یعلمون، عدم وجوب تفحّص برای تحصیل و فراگیری حکم شرعی می‌باشد؛ زیرا مقتضای ادلّه این است که چیزی را که نمی‌داند از او برداشته شده است، نسبت به آن در توسعه خواهد بود؛ چه قبل از تفحّص و چه بعد از آن».

نظر خود ایشان راجع به مطلب فوق چیست؟

در پاسخ به آن فرموده‌اند: ممکن است گفته شود: ادلّه برائت از چیزهایی است که امکان تمسّک به اطلاق آن قبل از تفحّص وجود ندارد. چرا؟

زیرا حکم عقل بر وجوب لطف بر خداوند متعال در مبعوث کردن پیامبران و فروفرستادن کتب آسمانی، تا مردم مثل چهارپایان و دیوانگان نباشند، منحصرا برای بهره بردن از طریق احکام خداوند در دنیا و آخرت می‌باشد و سزاوار عمل نمودن برطبق این احکام، برای وضعیت معیشت آنان در دنیا و آخرت آنان است؛ و خدای تعالی به خاطر همین غرض و غایت، رسولان خود را فرستاده و به آنان وحی نموده است.

حال: آیا به لحاظ عقلی جایز است که یکی از احکام خدای تعالی، رفع آن چیزی باشد که نمی‌دانند؟ یعنی: آیا برای قاطبه مردم جایز است که به سخن پیامبران و علما گوش فراندهند و فراگرفتن احکام خدا را رها نمایند و انگشت خود را در گوش‌هایشان قرار دهند و به جایی بروند تا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۹۸

که چیزی از احکام او را نشنوند؟!

آیا این جز اذن دادن به این سخن نیست که مردم مثل چهارپایان و دیوانگان بشوند؟!

سپس حضرت امام می‌فرماید:

اگر از تقیید عقلی ابا داشتی و گفتی: با آشکار بودن بسیاری از احکام و وجود علم اجمالی به بسیاری از آن‌ها، از نظر عقلی، امتناعی وجود ندارد که نسبت به بقیه برائت جاری شود.

در نتیجه: حد اقل این است که: ادلّه برائت نسبت به پیش از فحص و تحقیق انصراف دارد.[۸۰]

نظر نهایی حضرت امام نسبت به اعمال برائت پیش از فحص و تحلیل دلالت ادلّه برائت چیست؟

می‌فرماید: نظر محقّقانه این است که: موضوع ادلّه برائت، از قبیل حدیث (رفع ... ما لا یعلمون)، عدم علم وجدانی نیست، تا ادلّه امارات و اصول، برآن حکومت داشته باشند و از قبیل مخصص برای مدلول آن به شمار آیند، چرا؟

زیرا مخصص بودن امارات و اصول بر (ما لا یعلمون) حتی اگر به صورت حکومت باشد، مستهجن است؛ بلکه موضوع حدیث (ما لا یعلمون) عدم وجود حجّت شرعی است، مثل اینکه فرموده باشد: رفع ما لا حجّهٔ له؛ یعنی: کسی که حجّت نداشته باشد، تکلیف یا مؤاخذه از او برداشته می‌شود.

امّا: بلا شک، حجّتی که در کتاب و سنّت وجود دارد، به حسب متعارف، به مکلّف رسیده است.

بنابراین: با عدم فحص، علم به وجود موضوع اصل برائت پیدا نمی‌کند و این نکته در صورت تأمل روشن می‌شود. بنابراین: اگر تصور شود که حدیث (لا- یعلمون) اطلاق دارد و شامل قبل از فحص هم می‌شود، با اموری که در خود ادلّه برائت وجود دارد مقیدی شود:

۱- مثل آیه: وَ ما کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا[۸۱] که خدای تعالی مبعوث کردن رسول را غایت رفع عذاب قرار داده است؛ و بر اساس لزوم وجود مناسب میان حکم و موضوع، مراد این است که: هرگاه رسول به کسانی که مبعوث شده است، به حسب متعارف ابلاغ نماید، حجّت تمام می‌شود و در صورت مخالفت، عذاب واقع می‌گردد.

البته، فرض همچنان که گفته شد این است که ابلاغ به صورت متعارف، انجام گرفته است، وجود احکام در کتاب و سنّت، حجّت تام و کامل برائت می‌باشد و چشم بستن از آن جایز نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۱۹۹

۲- و مثل آیه لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها[۸۲] البته بنا بر اینکه از ادلّه اصل برائت باشد، همچون آیه فوق الذّکر است.

۳- و مثل دو آیه شریفه مزبور روایاتی است که به این مضمون یا نزدیک به آن می‌باشند.

مثل:

۱- «انّما یحتجّ علی العباد بما آتاهم و عرّفهم».[۸۳]

۲- «و کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی».[۸۴]

نکته: این روایات صلاحیت مقید کردن اطلاعات را، برفرض اطلاق داشتن را دارند.[۸۵]

سپس حضرت امام در ادامه مطلب می‌فرمایند:

اگر از این پاسخ‌های محقّقانه چشم‌پوشی شود، بلا اشکال، ادلّه وجوب فراگیری و کسب فقاهت[۸۶]، بر دلیل‌های برائت مقدّم است چرا؟

زیرا بر آنها حکومت دارد، مثل روایت مستفیض و مشهوری که رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فرمودند:

«طلب العلم فریضهٔ علی کلّ مسلم».[۸۷]

۲- و مثل روایت مرسلی که شیخ کلینی روایت می‌کند که مولای متقیان حضرت علی علیه السّلام فرمودند: «الا و انّ طلب العلم اوجب علیکم من طلب المال، (الی ان قال) و العلم مخزون عند اهله، و قد امرتم بطلبه من اهله، فاطلبوه».[۸۸]

یعنی: آگاه باشید که طلب علم بر شما از طلب مال واجب‌تر است، (تا اینکه فرمودند) علم در نزد اهلش گنج شده و مخزون است، و به تحقیق به شما دستور داده شده است که آن را از اهلش طلب نمایید، پس آن را طلب کنید.

۳- و مثل آنچه در کافی از امام صادق علیه السّلام نقل شده که فرمودند:[۸۹]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱۰ ؛ ص۱۹۹

تفقّهوا فی الدّین؛ فانّه من لم یتفقّه منکم فی الدّین فهو اعرابی».[۹۰]

یعنی: «کسب فقاهت در دین کنید؛ زیرا کسی که در دین کسب فقاهت نکند، پس او عرب بیابان‌گرد است».

۴- و مثل مطلبی که شیخ کلینی در حدیث مرسلی از یونس بن عبد الرحمن نقل می‌کند که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۰۰

گفت: سئل ابو الحسن: هل یسع النّاس ترک المسألهٔ عمّا یحتاجون الیه؟ فقال: لا».[۹۱]

یعنی: از امام رضا علیه السّلام سؤال شد که آیا مردم می‌توانند از پرسیدن آنچه که به آن محتاج‌اند خودداری کنند؟ امام علیه

السّلام فرمودند: خیر.

در کافی با نقل صحیح روایت شده است که:

قال أبو عبد اللّه علیه السّلام لحمران بن اعین فی شیء سأله: انّما یهلکك النّاس لأنّهم لا یسألون.[۹۲]

یعنی: حمران بن اعین در مورد چیزی از امام صادق علیه السّلام پرسید، امام علیه السّلام در پاسخ فرمودند:

مردم فقط به جهت آنکه نمی‌پرسند، نابود می‌شوند.

سپس می‌فرماید:

روایات دیگری که بر ادلّه برائت تقدّم و حکومت دارند:

۱- مثل: روایت غسل مجدور.[۹۳]

۲- و مثل روایت طولانی کردن نشستن در مستراح.[۹۴]

۳- و مثل آن چیزی که در تفسیر آیه: فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ، وارد شده است.[۹۵]

معلوم است که روایات مزبور، بر اطلاق ادلّه برائت (برفرض که اطلاق داشته باشند)، حکومت دارند. چرا؟

زیرا روایات برائت با اطلاق خود، دلالت بر رفع چیزی دارند که نمی‌دانند، اگرچه پیش از فحص باشد؛ درحالی‌که این روایات بر وجوب کسب فقاهت و فراگیری و تفحّص دلالت دارند.

بنابراین: این روایات، متعرّض، موضوع ادلّه برائت هستند و به وسیله حکومت، بر آن‌ها مقدّم می‌شوند.[۹۶]

حضرت امام خمینی در پاسخ به این اشکال که گفته می‌شود:

۱- این روایات برای مقید کردن مطلقات اصل برائت صلاحیت ندارند، چرا که ظهور در ارشاد به حکم عقل دارند.

بنابراین: روایات اصل برائت بر این روایات ورود دارند و موضوع آنها را از بین می‌برند، چنانکه بر حکم عقل نیز ورود دارند و موضوع حکم عقل را از بین می‌برند.

۲- ممکن است ادّعا شود، دستور به فراگیری و تفحص و کسب فقاهت، اختصاص به صورتی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۰۱

دارد که علم اجمالی به تکلیف وجود داشته باشد: که در این صورت نیز ارشادی خواهند بود، با این که این روایات از افاده تمام مطلوب قصور دارند؛ چرا که این روایات ظهور در اختصاص دستور به صورتهایی که تفحص منجر به علم واقع گردد، ظهور دارند، و حال آنکه مطلوب اعم از علم به واقع و ظاهر می‌باشد. چه پاسخی داده است؟

می‌فرمایند: اگر روایت برائت بر روایات کسب فقاهت و فراگیری احکام شرعی و تفحص ورود داشته باشند، و این فرض قابل پذیرفتن باشد. ننگ و عار وارد کردن بر بنده که علم نداشتی و نفرین بر او که قاتَلَهُمُ اللَّهُ،* وجهی نداشت، و دلیلی ندارد که نپرسیدن سبب هلاکت باشد.

سپس می‌فرمایند:

چگونه میان آنچه در روایات گفته شده و میان اطلاق ادلّه رفع آنچه را نمی‌داند و ورود داشتن ادلّه رفع برآن روایات، جمع صورت می گیرد؟

بلکه از این روایات کشف می‌شود که یا ادلّه رفع اطلاق ندارند، و برفرض اینکه اطلاق داشته باشند، مقید به پس از فحص می‌باشند.

و امّا ادّعای دوم که گفته شد: دلیل‌های فراگیری و تفحّص، اختصاص به موارد وجود علم اجمالی دارد، ادّعای بدون دلیل است و لذا ادعایی زمین خورده است چرا که شاهدی بر درستی آن وجود ندارد؛ بلکه اطلاق این روایات شامل شبهه بدوی نیز می‌شود.

و امّا ادّعای سوّم که گفته شد: ادلّه فراگیری احکام و تفحّص، اختصاص به صورتی دارد که منجر به تحصیل واقع می‌شود، درست نیست، چرا؟

زیرا اطلاق روایات تعلّم و فراگیری شامل صورت‌های شک در به دست آوردن احکام شرعی واقعی می‌شود.

سپس می‌فرمایند البته:

در صورتی که علم و یقین دارد که به واقع دست نمی‌یابد، تفحّص و تعلّم واجب نیست؛ زیرا واجب بودن تعلّم، جنبه مقدّمی دارد.

و در صورتی که حکم شرعی واقعی وجود داشته باشد، با علم به اینکه به نتیجه نمی‌رسد، وجهی برای یادگیری و سؤال کردن وجود ندارد و یادگیری و سؤال کردن موضوعیت خودش را از دست می‌دهد. لکن با احتمال به دست آوردن حکم شرعی، اطلاق ادلّه فراگیری، حکم به وجوب تعلّم می کند، و بلا شک بر اطلاقات ادلّه برائت مقدّم است.[۹۷]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۲۰۲

«تذنیب» الأوّل:

أن لا یکون إعمال الاصل موجبا لثبوت حکم شرعیّ من جهة أخری، مثل أن یقال فی أحد الإناءین المشتبهین: الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه، فإنّه یوجب الحکم بوجوب الاجتناب عن الآخر، أو عدم بلوغ الملاقی للنجاسة کرّا، أو عدم تقدّم الکرّیة حیث یعلم بحدوثها علی ملاقاة النجاسة، فإنّ إعمال الاصول یوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقی أو الماء.

أقول: توضیح الکلام فی هذا المقام: أنّ إیجاب العمل بالأصل لثبوت حکم آخر:

إمّا بإثبات الأصل المعمول به لموضوع انیط به حکم شرعیّ، کأن یثبت بالأصل براءة ذمّة الشخص الواجد لمقدار من المال واف بالحجّ من الدّین، فیصیر بضمیمة أصالة البراءة مستطیعا، فیجب علیه الحجّ؛ فإنّ الدّین مانع عن الاستطاعة، فیدفع بالأصل، و یحکم بوجوب الحجّ بذلک المال. و منه المثال الثانی؛ فإنّ أصالة عدم بلوغ الماء الملاقی للنجاسة کرّا یوجب الحکم بقلّته التی انیط بها الانفعال.

و إمّا لاستلزام نفی الحکم به حکما یستلزم عقلا أو شرعا أو عادة و لو فی هذه القضیّة الشخصیّة ثبوت حکم تکلیفیّ فی ذلک المورد أو فی مورد آخر، کنفی وجوب الاجتناب عن أحد الإناءین.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۲۰۳

ترجمه تذنیب مرحوم فاضل تونی (صاحب وافیه، علاوه بر شرط شیخ)، شروط دیگری را در اجرای اصل برائت ذکر فرموده است:

شرط اوّل (از این شروط) این است که:

اجراء اصل برائت (و یا هر اصل عدمی) موجب ثبوت یک حکم شرعی از جهت دیگری نباشد، مثل اینکه در مورد یکی از انائین مشتبهین (و یا دو مایع خارجی) گفته شود:

اصل این است که اجتناب از این یکی اناء (و یا مایع) واجب نیست، چرا که (اجرای برائت در یک طرف) موجب حکم به وجوب اجتناب از اناء (و یا مایع) دیگر می‌شود.

یا اصل این است که آبی که با نجس ملاقات کرده به حدّ کر نرسیده است. (پس نجس است).

یا اصل این است که تاریخ کرّیت مقدّم بر تاریخ ملاقات نیست (در نتیجه ملاقات مقدم بر کریت است و این آب منفعل یعنی متنجس شده است). چرا؟

زیرا اجراء (این اصول)، موجب پرهیز از اناء و یا مایع دیگر و یا ملاقی و یا آن آب می‌شود.

توضیح شیخ بر این مطلب و مناقشه در کلام جناب فاضل

اینکه می‌گوییم اجرا و عمل به اصل برائت (و یا اصل عدمی)، موجب ثبوت حکم دیگری است بر دو گونه است:

۱- یا به سبب اثبات این اصلی که بدان عمل می‌شود جهت ساختن موضوعی که حکم شرعی دیگر منوط به آن است، مثل اینکه با اجراء این اصل، برائت شخصی که دارای مقداری از پول و مال است و برای رفتن او به حج کافی است، از دین و بدهی اثبات شود.

پس: با ضمیمه شدن اصالهٔ البراءهٔ (و رهایی او از این دین و بدهی) مستطیع شده و در نتیجه حج بر او واجب می‌شود. (چرا؟)

زیرا (اگرچه مقتضی که مال است موجود است و لکن) دین و بدهی مانع از استطاعت است که (این مانع) با اجراء اصل برائت برداشته می‌شود (و در نتیجه موضوع تکمیل شده)، حکم می‌شود به وجوب حجّ با آن مال.

و از جمله (سه مثالی که جناب فاضل ذکر نمود)، مثال دوم ایشان از این قبیل است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۰۴

زیرا اصالت عدم بلوغ این آبی که با نجس ملاقات کرده، به کرّیت، موجب حکم به قلّت آن است که انفعال (و متنجّس شدن) منوط به آن است (یعنی مقتضی که همان ملاقات است موجود است، با اجرای این اصل نیز مانع را که کریت بود برداشتیم، موضوع حکم به تنجّس تکمیل شد).

۲- و یا به دلیل تلازم میان این نفی است به سبب اجرای اصل با ثبوت یک حکم تکلیفی دیگر، (اعم از این ملازمه):

عقلی باشد (مثل نفی احد الضّدّین لا ثالث لهما لاثبات ضد آخر).

یا شرعی باشد (مثل واجب نبودن ظهر که مستلزم واجب بودن جمعه است و بالعکس).

یا عادی باشد (مثل عدم تقدم احد حادثین، که مستلزم تقدم حادث دیگر است).

و لو در این قضیه شخصیه باشد (که میان عدم تنجّس احد الإناءین با تنجّس دیگری به برکت علم اجمالی ملازمه وجود دارد و مخصوص همین مورد است و کلیت ندارد.

تشریح المسائل

موضوع بحث در این تذنیب چیست؟

بیان سه شرطی است که جناب فاضل تونی، علاوه بر شرط شیخ، در اجراء اصل برائت مطرح نموده است که جناب شیخ اعظم آنها را تحت عنوان تذنیب نقل و نقد کرده است.

قبل از پرداختن به شرح شروط مزبور بفرمائید فلسفه اصل برائت چیست و در چه مواردی جاری می‌شود؟

فلسفه اصل برائت، نفی کلفت و مشقت است و جهت ترخیص و توسعه در حق مکلف و او را در آزادی قرار دادن جعل و تشریع شده است، و لذا:

در مواردی به کار برده می‌شود که از تمام جهات برای مکلف توسعه آورده، رفع مضیقه نماید، فی المثل وقتی که نمی‌دانیم:

۱- آیا استعمال دخانیات در اسلام حرام است یا حلال؟

۲- آیا نظر به نامحرم بدون شهوت، حلال است یا حرام؟

۳- آیا اقامه در نماز واجب است یا نه؟

یا برائت از حرمت جاری می‌شود و یا برائت از وجوب.

مفهوم مطلب فوق چیست؟

این است که: در مواردی که اجراء اصل برائت از جهتی برای ما ایجاد توسعه کند و لکن از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۰۵

جهت و یا جهاتی مشقّت و مضیقه بیاورد و تکلیف الزامی دیگری برعهده من مکلف بگذارد، نباید از آن استفاده شود.

با توجه به مقدّمه فوق مراد از «الاوّل ان لا یکون اعمال الاصل موجبا لثبوت حکم شرعی ...» چیست؟

بیان شرط اوّل از شروط ثلاثه‌ای است که جناب فاضل بر شرط جناب شیخ افزوده و آن عبارت است از اینکه:

بکارگیری اصل برائت نباید موجب ثبوت یک حکم شرعی از جهت دیگری باشد. یعنی:

اگر قرار باشد که اجرای برائت از یک طرف کلفتی را از دوش ما بردارد و لکن از طرف دیگر ما را زیر بار تکلیف دیگری ببرد، نباید جاری شود.

غرض جناب فاضل از «مثل ان یقال فی احد الإناءین المشتبهین ...» چیست؟

از آنجا که ایشان بحث را به اصل برائت اختصاص نداده بلکه به کلیه اصول عدمیه که جهت نفی شیئی از اشیاء به کار می‌روند تعمیم داده است، مثالها را نیز آورده است از جمله:

۱- فی المثل وقتی که ما علم اجمالی داریم به اینکه یکی از دو اناء متنجس است و لکن تفضیلا نمی‌دانیم که کدام‌یک از آن دو می‌باشد، اگر نسبت به یکی از آن دو اصل عدم تنجّس و اصل برائت ذمه از وجوب اجتناب جاری کنیم، ناگزیر باید در آن دیگری حکم به وجوب اجتناب کنیم.

به عبارت دیگر وقتی در انائین مشتبهین، شک می‌کنیم که آیا این اناء حرام است یا آن اناء؟

اگر نسبت به این یکی اناء برائت جاری کرده بگویم ان‌شاءالله این اناء پاک است و حرام نیست، از جانب یک طرف راحت می‌شوم و لکن از طرف دیگر کلفتی برایم درست می‌شود چرا که باید بگویم آن یکی نجس است.

در اینجا: از یک طرف اصل برائت و یا اصل عدمی، توسعه می‌آورد و اجازه ارتکاب احدهما را به ما می‌دهد و لکن از ناحیه دیگر کلفت آورده می‌شود، چرا که ارتکاب دیگری را برای من ممنوع کرد.

و از همین قبیل است: الزوجهٔ المشتبههٔ بالأجنبیّهٔ، و الحلال المشتبه بالحرام المحصور.

۲- و یا فی المثل آب قلیلی در اختیار داریم، مقداری آب روی آن ریخته و به آن افزوده می‌شود، لکن شک داریم که آیا به حدّ کرّیت رسیده است یا نه؟

از طرفی هم با نجس ملاقات کرده، یعنی مثلاـ قطره‌ای خون و یا بول و یا نجس دیگری در آن وارد شده است و اکنون ما شک داریم که این آب پاک است و یا نجس. در حقیقت این شک

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۰۶

دوم که شک در طهارت یا نجاست آب است از شک اوّل که شک در کرّیت یا عدم کرّیت آن است سرچشمه می گیرد.

به عبارت دیگر:

چون مردد هستیم که آیا به کرّیت رسیده است یا نه، مردّد شدیم که آیا متنجس شد یا نه؟ در اینجا:

نمی‌توانیم از اصل عدم بلوغ این آب به درجه کریت استفاده کرده و استصحاب عدم جاری کنیم چرا؟

زیرا اصول عدمیه، برای نفی تکلیف تشریع شده‌اند و مثبت تکلیف از جهت دیگر نیستند و حال آنکه در اینجا از اصل عدم، نتیجه می گیریم، که این آب قلیل است، پس منفعل و متنجّس شده.

پس: باید از این آب اجتناب کنیم و اصل عدمی، مثبت آن نیست.

به عبارت دیگر جناب فاضل می گوید:

اگر آب مزبور به حدّ کریت رسیده باشد، در اثر ملاقات مزبور منفعل نشده و پاک است و چنانچه به حدّ کر نرسیده باشد در اثر آن ملاقات منفعل و متنجّس شده است.

در اینجا: اگر شما بگویید: الاصل، عدم الکرّیة، یعنی همان‌طور که قبلا کر نبود، اکنون هم به حدّ کریت نرسیده است، در نتیجه در اثر ملاقات مزبور، نجس شده است. سپس: اجرای این اصل اصالة العدم، برای ما ایجاد دردسر می‌کند.

۳- و یا فی المثل: ما مقداری آب در اختیار داریم که هم قلیل است و هم طاهر، پس از مدّتی، هم مقداری آب به آن افزوده شده و قطعا می‌دانیم که به حدّ کر رسیده است، و هم با نجس ملاقات کرده است، و لکن مشکل ما این است که نمی‌دانیم آیا قبل از اینکه به حدّ کر برسد با نجس ملاقات کرده است و یا پس از اینکه به حدّ کر رسیده با نجس ملاقات کرده؟ به عبارت دیگر نمی‌دانیم که:

۱- آیا اوّل کریت حادث شده بعد ملاقات با نجس که در این صورت چنین ملاقاتی سبب انفعال و یا تنجس آن آب نمی‌شود؟

۲- و یا اینکه اوّل ملاقات با نجس حادث شده و سپس کریت حاصل آمده که در این صورت آن آب متنجّس می‌شود؟

در اینجا نیز، اگر یک اصل عدمی اجرا کرده بگوییم: الاصل، عدم الکریة، بدین معنا که کریت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۰۷

مقدّم بر ملاقات نبوده است، نه تنها مفید به حال ما نیست، اسباب دردسر هم می‌شود، چرا که ما نمی‌توانیم از آن آب استفاده کنیم، چون تمام آب نجس است و اجتناب از آن لازم.

سپس: در اینجا نیز نباید اصل عدم تقدّم کریت بر ملاقات اجرا کنیم، چرا که اصل عدمی اینکه مثبت تکلیف باشد جاری نکرده‌ایم.

حاصل و خلاصه کلام جناب فاضل در این مسئله این است که:

اصلی جاری بکن که تو را به دردسر نیندازد، و فی المثل در همین مثال اخیر بگو:

الاصل عدم مقدّمة الملاقاة علی الکریة، یعنی ملاقات قبل از کریت نبوده است. که در نتیجه آب پاک خواهد بود و قابل استفاده.

حاصل مطلب در «اقول: توضیح الکلام فی هذا المقام ...» چیست؟

اظهارنظر حضرت شیخ است راجع به سخنان مرحوم فاضل مبنی بر اینکه:

این شرط فی الجملة قابل قبول است، و لکن کلیت نداشته و بالجمله مقبول نیست.

چرا؟

زیرا: اجراء اصل برائت و یا اصل عدمی که موجب ثبوت حکم و تکلیف دیگر می‌شود، بر دو گونه است:

۱- گاهی از یک طرف اصل برائت و یا اصل عدم جاری می‌شود، و از طرف دیگر تکلیفی برعهده مکلّف می‌آید، این از باب موضوع‌سازی است، از باب سبب و مسبّب است، از باب رفع مانع است، و لذا اجرای آن بلامانع است و اشکالی ندارد. به عبارت دیگر:

شما برائت جاری می‌کنید تا با اجرای آن، سبب درست بشود برای حکم دیگری و یا موضوع درست بشود برای یک حکم دیگری و یا رفع مانع بشود در اثبات یک حکم دیگری و این بلامانع است چرا که نه اصل مثبت است و نه عیبی دارد. چرا؟

زیرا آن دلیلی که اصل برائت را حجّت کرده است چه عقلی باشد و چه نقلی، مطلقا حجّت کرده است، بدین معنا که:

اجرای اصل برائت چه تنها نفی تکلیف بکند، چه علاوه بر نفی تکلیف، موضوع‌ساز برای حکم دیگری باشد، اصل مثبت نبوده و بلا اشکال است.

جناب شیخ جریان اصل برائت چگونه موضوع‌ساز حکم دیگری می‌شود با ذکر مثال توضیح دهید؟

فی المثل: شما مقداری پول و مال دارید که برای حج کردن کفایت می‌کند، لکن نمی‌دانید که بدهی هم دارید یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۰۸

به عبارت دیگر: مقتضی برای وجوب حج بر شما که همان پول باشد، موجود است، لکن راجع به وجود مانع که بدهی باشد و یا

عدم المانع که نداشتن بدهی باشد مردّد هستید.

یعنی: اگر بدهکاری نداشته باشید که فعلا مستطیع هستید و باید به مکّه بروید. لکن اگر بدهی داشته باشید فعلا مستطیع نبوده و باید دیونتان را بپردازیـد. چه باید کرد؟ در اینجا باید اصالهٔ برائت الذّمه از دین جاری کرده، مانع محتمل را از سـر راه بردارید تا موضوع وجوب حج و یا علّت تامه آنکه استطاعت است ثابت گردد:

به عبارت دیگر:

مقتضـی وجوب حـج که موجود بود، اجرای برائت هم که رفع المـانع نمود، در نتیجه موضوع‌سازی شـد برای وجوب حـج که حکم دیگری است.

و یـا فی المثـل، در مثـال دوم از آن سه مثالی که جناب فاضل ذکر نمود، مصـداق همین موضوع‌سازی از برای حکم دیگر است، به این معنا که:

مقتضی که همان ملاقات است از برای تنجّس این آب موجود است و لکن مانع مشکوک است، چرا؟

زیرا امکان دارد که این آب کرّ باشد و در نتیجه به مجرّد ملاقات منفعل نشده و در نتیجه متنجّس نباشد، چه باید کرد؟

می گوییم: الاصل، عدم الکریهٔ.

به عبارت دیگر: احتمال مزبور را با اصل عـدم بلوغ الماء به درجه کریت رفع می‌کنیم در نتیجه یؤثّر المقتضـی اثره، که همان تنجس است، موضوع تنجس هم آبی است که هم با نجس ملاقات کند، هم کرّ نباشد.

خلاـصه اینکه: مقتضـی برای تنجس آب موجود بود، جریان عـدم الکریـهٔ هم مانع را برداشت موضوع تکمیل گردیـد، حکم هم که تنجس بود، برآن مترتب شد.

۲- گـاهی نیز اعمـال اصـل صـرفا مسـتلزم ثبوت یـک حکم تکلیفی دیگر است که ملاـزم با اوست از باب اینکه میان این نفی با آن اثبات تلازم وجود دارد.

حال فرقی نمی کنه که این ملازمه عقلیه باشد و یا اینکه شرعیه و یا عادیه باشد.

عقلیه باشد مثل مثل ضدیتی که لا ثالث لهما که از اثبات احدهما نفی دیگری و از نفی احدهما اثبات دیگری لازم می‌آید.

فی المثل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۰۹

وقتی گفته می‌شود: العـالم امّـا حـادث و امّـا قـدیم، در صورتی که ثـابت کنیم عـدم قـدمت را، قطعا حـدوث تعین می‌یابـد، چرا که واسطه‌ای در بین نیست.

شرعیه باشـد مثـل اینکه اجمالا می‌دانیم در روز جمعه‌ها یا ظهر واجب است و یا جمعه طبیعی است با نفی ظهر، جمعه اثبات می‌شود و بالعکس.

البته سرچشمه این ملازمه از علم اجمالی و از آن خطاب شرعی است.

عادیه باشد، مثل مثال سوم جناب فاضل که از عدم تقدّم هریک از کریت و ملاقات تقدّم آن دیگری اثبات می‌شود. چنانکه از عدم تأخر هریک، تأخر دیگری اثبات می‌شود.

چرا در این صورت تلازم به حسب عادت است نه عقلی؟

زیرا که چه‌بسا نه تقدم باشد و نه تأخر، بلکه تقارن باشد، لکن غالبا چنین است که این دو حادث مقارن و هم‌زمان نیستند و لذا یکی که مقدّم بود دیگری حتما مؤخر است.

این ملازمه کلیت دارد، و یا جزئیه و شخصیه است؟

تفاوتی نمی‌کند که ملازمه مزبور:

۱- کلیت داشته باشد، چنانکه مثالهای فوق همه از قضایای کلیه هستند. یعنی:

وقتی گفته می‌شود: نفی احد الضّدین لا- ثالث لهما، اثبات می‌کند ضدّ دیگر را، این یک قانون و یا قضیه کلّی است که می‌تواند بی‌شمار مصداق داشته باشد.

و یا وقتی گفته می‌شود: اصل عدم تقدم احد حادثین ملازم است با تقدّم حادث دیگر، این خود یک قضیه و یا یک حکم کلّی است.

۲- و یا اینکه جزئیه و شخصیه باشد، مثل مثال اوّل فاضل تونی که میان عدم تنجّس احد الإناءین با تنجّس دیگری، به برکت علم اجمالی ملازمه وجود دارد.

به عبارت دیگر:

در انائین مشتبهین، اجمالا می‌دانیم که یا این اناء نجس است، یا آن یکی، و لذا وقتی می‌گوییم: الاصل و عدم النجاسهٔ هذا الاناء، اثبات می‌کند، نجاست آن یکی اناء را، که این قضیه شخصیه است.

علی ایّ حال فرقی نمی‌کند که اجراء اصل برائت و یا اصل عدمی:

۱- مستلزم ثبوت یک حکم تکلیفی در همان مورد و مجرای اصل باشد، مثل دو مثال دوّم و سوم که از اصل عدم کریت، تنجس همان آب ثابت می‌شود و از اصل عدم تقدم کریت بر ملاقات نیز، تنجّس همین آب ثابت می‌گردد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۱۰

۲- و یا مستلزم ثبوت حکمی در مورد دیگر و موضوع دیگری باشد، مثل مثال اوّل جناب فاضل، که از اصل عدم تنجّس این اناء نتیجه می‌گیریم تنجّس آن دیگری را و یا اینکه از اصل عدم وجوب جمعه نتیجه می‌گیریم وجوب ظهر را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۱۱

فإن کان إیجابه للحکم علی الوجه الأوّل کالمثال الثانی، فلا یکون ذلک مانعا عن جریان الأصل؛ لجریان أدلّته من العقل و النقل من غیر مانع. و مجرّد إیجابه لموضوع حکم وجودیّ آخر لا یکون مانعا عن جریان أدلّته، کما لا یخفی علی من تتبع الأحکام الشرعیهٔ و العرفیهٔ.

و مرجعه فی الحقیقهٔ إلی رفع المانع، فإذا انحصر الطهور فی ماء مشکوک الإباحهٔ بحیث لو کان محرّم الاستعمال لم یجب الصلاهٔ لفقد الطهورین فلا مانع من إجراء أصالهٔ الحلّ، و إثبات کونه واجدا للطهور، فیجب علیه الصلاهٔ.

و مثاله العرفیّ: ما إذا قال المولی لعبده: إذا لم یکن علیک شغل واجب من قبلی فاشتغل بکذا، فإنّ العقلاء یوجبون علیه الاشتغال بکذا إذا لم یعلم بوجوب شیء علی نفسه من قبل المولی.

و إن کان علی الوجه الثانی، الراجع إلی وجود العلم الإجمالی بثبوت حکم مردّد بین حکمین:

فإن ارید بإعمال الأصل فی نفی أحدهما إثبات الآخر، ففیه: أنّ مفاد أدلّهٔ أصل البراءهٔ مجرّد نفی التکلیف، دون إثباته و إن کان الإثبات لازما واقعیا لذلک النفی؛ فإنّ الأحکام الظاهریهٔ إنّما تثبت بمقدار مدلول أدلّتها، و لا یتعدّی إلی أزید منه بمجرّد ثبوت الملازمهٔ الواقعیهٔ بینه و بین ما ثبت إلّا أن یکون الحکم الظاهری الثابت بالأصل موضوعا لذلک الحکم الآخر، کما ذکرنا فی مثال براءهٔ الذمّهٔ عن الدّین و الحجّ. و سیجیء توضیح ذلک فی باب تعارض الاستصحابین.

و إن ارید بإعماله فی أحدهما مجرّد نفیه دون الإثبات، فهو جار، إلّا أنّه معارض

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۱۲

بجریانه فی الآخر، فاللازم إمّا إجراؤه فیهما، فیلزم طرح ذلک العلم الإجمالی؛ لأجل العمل بالأصل، و إمّا إهماله فیهما، فهو

المطلوب، و إمّا إعمال أحدهما بالخصوص، فترجيح بلا مرجّح.

نعم، لو لم العلم الإجمالی فی المقام ممّا يضرّ طرحه لزم العمل بهما، كما تقدّم أنّه أحد الوجهين فيما إذا دار الأمر بين الوجوب و التحريم.

و كيف كان: فسقوط العمل بالأصل فی المقام لأجل المعارض، و لا اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءة، بل يجزی فی غيره من الاصول و الأدلّة.

و لعلّ مقصود صاحب الوافية ذلك، و قد عبّر هو قدس سره عن هذا الشرط فی باب الاستصحاب بعدم المعارض.[۹۸]

و أمّا أصالة عدم بلوغ الماء الملاقی للنجاسة كرّا، فقد عرفت: أنّه لا مانع من استلزام جريانها الحكم بنجاسة الملاقی؛ فإنّه نظير أصالة البراءة من الدّين المستلزم لوجوب الحجّ.

ترجمه

احكام صورت اول

پس:

۱- اگر ايجاب عمل به اصل، برای (ثبوت) حكم (ديگر) بر وجه و طريق اوّل (يعنی موضوع‌سازی باشد) مثل مثال دوّم (شما كه عدم كريت آب موضوع‌سازی می‌كرد برای انفعال آن) و اين موضوع‌سازی به دليل جريان ادله برائت (اعم از) عقليه (مثل عقاب بلا بيان قبيح است) و نقليه (مثل رفع ما لا يعلمون و كه شامل اجرای اين اصول می‌شوند) مانعی از جريان اصل برائت (و يا اصلی عدمی)، نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۱۳

و لذا صرف ايجاب (و اجرای) اصل جهت موضوع‌سازی برای حكم وجودی ديگری، مانعی از جريان ادلّه اين اصل نمی‌باشد، چنانكه بر اهل تتبع و تحقيق در احكام شرعيه و عرفيه پوشيده نيست (كه اجرای اصل و موضوع‌سازی برای حكمی ديگر امری متداول و مرسوم است)، و بازگشت (اين موضوع‌سازی اصلها) در حقيقت به رفع مانع است (از تكميل موضوع).

پس: وقتی ظهور منحصر است در آبی كه مشكوك الاباحه است (يعنی طرف شك دارد كه پاك است يا نجس و يا حلال است يا حرام)، به نحوی كه استعمالش حرام باشد، (علی قول) نماز (بر اين آقا) واجب نمی‌باشد، چرا كه فاقد هر دو طهور است.

و لذا: مانعی از اجراء اصالة الحل (و اصالة الطهارة) در اين آب، و اثبات واجد بودن طهور (برای اين شخص) وجود ندارد، در نتيجه نماز بر او واجب می‌شود (يعنی عدم طهور مانع نماز اوست كه با اجرای برائت رفع المانع شده و نماز بر او واجب می‌شود).

و مثال عرفی آن اين است كه:

اگر مولی به عبدش بگويد: مادامی كه كار واجب و ضروری از جانب من برعهده تو نبود (بيكار ننشين بلكه) مشغول به فلان كار (مثلا مطالعه يا ...) شو، عقلا اشتغال به آن كار مستمر را بر او واجب می‌دانند.

البته: وقتی كه او نسبت به وجوب كاری از جانب مولی بر خودش شك دارد.

احكام صورت دوم

۲- و اگر ايجاب عمل به اصل، برای (ثبوت) حكم (ديگر) بر وجه يا طريق دوّم (از باب استلزام يعنی ثبوت تكليفی ديگر باشد)، بازگشت دارد به وجود علم اجمالی ما به ثبوت يك حكم (و يا تكليفی) است كه مردد (بين الامرين يعنی) دو حكم وجوب و حرمت است. (مثلا- اجمالا- می‌داند كه دفن كافر يا واجب است يا حرام و يا اجمالا می‌داند كه اين اناء نجس است يا آن اناء و يا

اجمالا می‌داند که یا کریت مقدم است یا ملاقات).

پس:

گاهی مراد از اعمال اصل نفی احد الحکمین و اثبات طرف دیگر است

اگر مراد (شما) از اعمال و اجرای اصل، در نفی یکی از ضدّین، اثبات ضد دیگر باشد در آن این اشکال وجود دارد که:

مفاد و معنای ادله اصل برائت (که آن را برای ما مدلّل نموده)، صرفا نفی تکلیف است و نه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۱۴

اثبات (و لذا نمی‌توان گفت که این اناء نجس است، پس آن یکی نجس نیست چرا که ممکن است هیچ‌یک از این دو اناء نجس و یا بالعکس هیچ‌کدام پاک نباشند)، اگرچه اثبات (پاکی و یا نجسی این یکی ظرف) لازم واقعی برای نفی آن ظرف دیگر است (یعنی و لو ملازمه در کار هست و لکن هدف اصل برائت این نیست).

زیرا احکام ظاهریه به اندازه مدلول و معنای ادلّه‌شان قدرت دارند، و لذا به صرف ثبوت این ملازمه واقعیه بین این اصل (که این اناء پاک است) و بین آنچه ثابت می‌شود (که آن یکی نجس است) به بیشتر از آن (قدرت و کارایی) ندارند، مگر اینکه آن حکم ظاهری که با اصل ثابت می‌شود، موضوع برای آن حکم دیگر باشد. چنانکه در مثال برائت ذمّه از دین و حج ذکر نمودیم آن به زودی در باب تعارض دو استصحاب خواهد آمد.

گاهی مراد از اعمال اصل تنها نفی احد الحکمین است

و اگر مراد (شما) از اعمال و اجرای اصل در احد طرفین، صرف نفی (مثلا نجاست است) و لذا اثبات آن دیگری (که مثلا پاک است و یا نجس) این (قابل قبول و بلا اشکال) جاری است (چرا که دیگر اصل مثبت نیست)، جز اینکه اجرای اصل در یک طرف در تعارض قرار می‌گیرد با جریان اصل در طرف دیگر (و لذا تعارضا و تساقطا).

پس لازم در اینجا:

۱- یا اجراء اصل (برائت) در هر دو طرف است. (یعنی اصل این است که: این اناء پاک است، چنانکه اصل این است که آن اناء هم پاک است)، که در نتیجه به خاطر اجراء و عمل به اصل طرح و (از بین رفتن) آن علم اجمالی لازم آید.

۲- و یا اهمال و عدم اجراء اصل (برائت) در هر دو طرف است، که این اهمال مطلوب است (چرا که قبلا هم گفته شد که وقتی دو تا اصل باهم تعارض کنند و مخالفت عملیه لازم آید، نباید هیچ‌یک از اصلین را جاری نمود، مگر اینکه مخالفت التزامیه لازم آید که در این صورت اجرای اصلین مانعی ندارد).

۳- و یا اعمال و اجراء اصل (برائت) در یکی از دو طرف است، بالخصوص که این ترجیح بلا مرجّح است.

بله، اگر علم اجمالی در این مقام از جمله اموری نباشد که کنار زدن آن ضرر می‌زند، عمل به اجرای هر دو اصل، لازم می‌آید، چنانکه سابقا گذشت که یک وجه و یا قول این است که: در جایی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۱۵

که امر دایر است بین وجوب و حرمت (شما دو اصل برائت جاری بکنید و هر دو حکم را از بین ببرید، فی المثل با اینکه می‌دانیم که دفن کافر یا واجب است یا حرام؟ و لکن اجمالا- می‌توانیم که با اجرای برائت هر دو را برداریم، چون‌که مخالفت التزامیه پیش می‌آید و اشکالی ندارد).

تعارض اصلین و سقوط و عدم اجرای اصل

به هر صورت: سقوط عمل به اصل (و عدم اجرای آن) در این مقام، به خاطر معارض (داشتن) است (و نه اصل مثبت بودن)، و این شرط (یعنی نداشتن معارض) اختصاصی به اصل برائت ندارد بلکه در غیر این صورت برائت، در تمام اصول و ادلّه جاری می‌شود.

سپس می‌فرماید: شاید مراد صاحب وافیه جناب فاضل نیز همین بوده (است که وقتی می گوید حکم دیگر ثابت نکند، یعنی مبتلای به معارض نباشد چرا که) او از این شرط در باب استصحاب تعبیر کرده است به اینکه معارض نداشته باشد.

تشریح المسائل

حاصل مطلب در «فان کان ایجابه للحکم علی الوجه الاوّل ...» چیست؟

بیان احکام صورت اوّل است، و لذا جناب شیخ می‌فرماید:

اگر اجراء اصل صرفا جهت رفع مانع از اثبات حکم دیگر باشد، دو مثالی که ذکر گردید شرط جناب فاضل تونی را قبول نداریم. چرا؟

زیرا: صرف ایجاب و اجرای اصل جهت موضوع‌سازی برای حکم وجودی دیگر، مانعی از جریان ادلّه این اصل نمی‌باشد، چرا؟ زیرا:

۱- مقتضی برای جریان ادلّه برائت اعم از عقلیه مثل عقاب بلا بیان قبیح است و نقلیه مثل رفع ما لا یعلمون، موجود است و آن همان شک است، نسبت به مشغول الذّمه بودن به دین و به درجه کریت رسیدن آب.

۲- مانع از اجرای ادلّه هم مفقود است. چرا؟

زیرا تنها مانعی که در اینجا متصور است این است که اجراء الاصل موجب اثبات موضوع یک حکم جدیدی شود، که این هم مانعیت ندارد. و این مطلب بر کسی که اهل تتبع و تحقیق در احکام شرعیه و عرفیه است، پوشیده نیست.

غرض از «و مرجعه فی الحقیقهٔ الی رفع المانع ...» چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۱۶

این است که: بازگشت این موضوع‌سازی اصلها در حقیقت، به رفع کردن و برداشتن مانع است از تکمیل موضوع. بنابراین: وقتی ظهور منحصر است در آبی که مشکوک الاباحه است، یعنی مکلف شک دارد که آیا پاک است یا نجس و یا حلال است یا حرام، به نحوی که استعمالش علی قول حرام باشد نماز بر این آقا واجب نمی‌باشد، چرا که فاقد هر دو طهور است.

و لذا: مانعی از اجراء اصالهٔ الحلّ و اصالهٔ الطهاره در چنین آبی و اثبات واجد بودن طهور برای این شخص وجود ندارد. در نتیجه نماز بر او واجب می‌شود.

به عبارت دیگر: عدم طهور مانع نماز اوست که با اجرای برائت رفع المانع شده و نماز بر او واجب می‌شود.

جناب شیخ شاهد شما بر مدّعای فوق چیست؟

این است که اولا: احدی از فقها را پیدا نمی‌کنید که در اجراء برائت نسبت به دین در مثال حج تردید داشته باشد، بلکه از اصل برائت استفاده می کنند، گرچه موجب ایجاد موضوع وجوب حج باشد.

ثانیا: به لحاظ شرعی، نماز بر کسی که فاقد طهورین، یعنی آب و خاک است واجب نمی‌باشد اگرچه بعدا که دسترسی به آن پیدا کرد، باید قضا نماید.

و لذا: اگر کسی تنها مقداری از آب را در اختیار دارد که نمی‌داند استفاده‌اش از آن آب، حلال و مباح است یا حرام؟ احدی از فقهاء در اینکه مقتضی برای اباحه موجود است، تردید نکرده‌اند و لذا:

۱- با اجرای برائت، از حرمت رفع مانع کرده، موضوع وجوب نماز را که واجد الطهور باشد، اثبات می کنند.

۲- با اثبات موضوع وجوب نماز، وجوب نماز نیز ثابت می‌شود.

غرض از «و مثاله العرفی ...» چیست؟

شاهد مثال جناب شیخ است بر مدّعای خود، از عرفیات و لذا می‌فرماید:

اگر مولایی به عبدش بگوید:

تا از جانب من کار واجبی برعهده‌ات نیامده است و هم‌اکنون مشغول الذّمه به انجام آن نمی‌باشی، باید به دنبال فلان کار، مثلا وجین علفهای باغ و یا مطالعه کتاب و به آن بپردازی. در صورتی که عبد شک کند که آیا اشتغال ذمّه به کار دیگر دارد یا نه، عقلا نمی‌تواند شانه از زیر بار تکلیف جدید خالی کند و سپس بگوید من احتمال می‌دادم که وظیفه دیگری داشته باشم و لذا آن را که شما گفتید انجام ندادم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۱۷

چنین عذری عند العقلاء پذیرفته نیست، بلکه از نظر عقلاء آنگاه که این شخص شک می‌کند که آیا اشتغال ذمه به کار دیگری غیر از آنچه مولایش فرموده دارد یا نه؟ باید نسبت به آن شغل دیگر اصل برائت جاری کند که در این صورت، موضوع شغل جدید درست و تکمیل می‌شود و باید آن را انجام دهد.

بنابراین: مقتضی برای اجرای اصل برائت موجود، مانع از آن‌هم مفقود، فیؤثر المقتضی اثره.

حاصل مطلب در «و ان کان علی الوجه الثانی ...» چیست؟

بیان احکام صورت دوم است و لذا جناب شیخ می‌فرماید:

اگر اجرای اصل، مستلزم ثبوت تکلیف دیگر باشد، این خود دو صورت دارد:

۱- اگر هدف شما از اجرای اصل در یکی از دو طرف، اثبات حکم برای طرف دیگر باشد.

فی المثل: با اجرای اصل عدم وجوب ظهر نتیجه بگیرید که پس جمعه واجب است.

و یا با اجرای اصل عدم تنجّس این اناء نتیجه بگیرید که آن یکی اناء نجس است به شما می‌گوییم، بله اجراء اصل در این صورت و بدین منظور ناتمام است و سخن شما که جناب تونی هستید، درست است. چرا؟

زیرا: اصول عدمیه و اصل برائت صرفا نفی تکلیف می‌کنند و نه اثبات آن، اعم از اینکه این اثبات لازم غیر قابل انفکاک از آن نفی باشد، یا نباشد. چرا؟

به خاطر اینکه: در احکام ظاهریه که به برکت اصول علمیه اثبات می‌شوند، باید تابع دلالت دلیل و مقدار مدلول آن باشیم، یعنی باید به مقدار قدرت و عملکرد آن توجّه کنیم. و لذا حق نداریم که به موارد دیگر تعدّی کنیم و الّا اصل، اصل مثبت می‌شود که جهت نیست.

۲- و اگر هدف شما از اجزاء اصل صرفا نفی الحکم از همین مجری اصل و ترتیب آثار عدم و برائت برآن باشد، بدون اینکه کاری به موضوع دیگر داشته باشید، فی المثل:

هدف از اصل عدم تنجس این یکی اناء، اثبات تنجّس آن یکی اناء نباشد، بلکه هدف، صرفا اثبات طهارت و یا حلیت و جواز شرب همین اناء باشد، بله، اجرای اصل در این صورت، ذاتا و با قطع نظر از معارض جاری است، و لکن مشکل کار در اینجا این است که: اجرای این اصل عدمی در یک طرف، معارض است با اجرای اصل عدمی در طرف دیگر.

به عبارت دیگر:

همان‌طور که شما اصل برائت از جمعه جاری می‌کنید، می‌توان گفت که خیر، اصل، برائت از ظهر است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۱۸

و یا همان‌طور که شما می‌گوئید: اصل، عدم تنجّس این اناء است، در برابرتان می‌توان گفت که خیر، اصل، عدم تنجّس در آن یکی اناء است. و لذا تعارضا و تساقطا.

پس مراد شیخ از «فاللازم امّا اجراؤه فیهما ...» چیست؟

این است که: وقتی با تعارض مزبور پیدا می‌شود با سه احتمال روبرو می‌شویم:

۱- یا باید اصلین را در هر دو طرف اجراء کنیم و علم اجمالی خود را نادیده بگیریم.

۲- و یا باید از اجراء اصل در هر دو طرف صرف‌نظر کرده در هیچ‌یک آن را جاری نکنیم.

۳- و یا اینکه فقط در یک طرف اصل جاری کنیم.

کدام‌یک از این سه احتمال مطلوب و قابل قبول است؟

۱- در رابطه با احتمال اوّل، در مباحث علم اجمالی گذشت که در اطراف علم اجمالی، اصل در همه اطراف جاری نمی‌شود، چرا که مستلزم معصیت مولی و مخالفت علمیه قطعیه با مولی است، که حرام است. بلکه، اگر در موردی طرح علم اجمالی و اجراء اصل در اطراف آن تنها و تنها موجب مخالفت التزامیه بشود و نه علمیه و ما مخالفت التزامیه را حرام ندانیم کما هو الحق، مانعی از اجرای اصلین وجود ندارد، مثل موارد دوران بین المحذورین که بحث آن مفصلا گذشت.

۲- احتمال سوّم نیز ترجیح بلا مرجّح است و لذا قابل قبول نیست، در نتیجه احتمال دوّم تعین می‌یابد که هو المطلوب.

مراد از «و کیف کان ...» چیست؟

این است که: درهرصورت سقوط عمل به اصل و اجرای آن در این‌گونه موارد به خاطر وجود معارض است، نه اینکه فی نفسه جاری نباشد، چنانکه تونی فرمود.

بنابراین: وقتی عدم جریان اصل به دو جهت وجود معارض شد، می‌گوییم: نبود معارض منحصر به اصل برائت و شرط جریان این اصل نیست، بلکه کلیه اصول عملیه و بلکه کلیه ادلّه اجتهادیه، محکوم به این حکم هستند.

ادلّه اجتهادیه، محکوم به این حکم هستند.

یعنی با نبود معارض جاری می‌شوند و در صورت روبرو شدن با معارض، حکم آنها حساب دیگری پیدا می‌کند، شاید که مراد فاضل تونی هم همین باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۱۹

و قد فرّق بینهما المحقّق القمّی رحمه الله، حیث اعترف: بأنّه لا مانع من إجراء البراءة فی الدّین و إن استلزم وجوب الحجّ و لم یحکم بنجاسة الماء مع جریان أصالة عدم الکرّیة؛ جمعا بینها و بین أصالة طهارة الماء.[۹۹]

ثمّ إنّ مورد الشکّ فی البلوغ کرّا: الماء المسبوق بعدم الکرّیة، و أمّا المسبوق بالکرّیة فالشکّ فی نقصانه من الکرّیة، و الأصل هنا بقاؤها.

و لو لم یکن مسبوقا بحال: ففی الرّجوع إلی طهارة الماء: للشکّ فی کون ملاقاته مؤثّرة فی الانفعال، فالشکّ فی رافعیّتها للطهارة.

أو إلی نجاسته؛ لأنّ الملاقاة مقتضیة للنجاسة، و الکرّیة مانعة عنها بمقتضی قوله علیه السّلام:

«إذا کان الماء قدر کرّ لم ینجّسه شیء»[۱۰۰]، و نحوه ممّا دلّ علی سببیّة الکرّیة لعدم الانفعال،[۱۰۱] المستلزمة لکونها مانعة عنه، و الشکّ فی المانع فی حکم العلم بعدمه، وجهان.

و أمّا أصالة عدم تقدّم الکرّیة علی الملاقاة، فهو فی نفسه لیس من الحوادث المسبوقة بالعدم حتّی یجری فیه الأصل.

نعم، نفس الکرّیة حادثة، فإذا شکّ فی تحقّقها حین الملاقاة حکم بأصالة عدمها، و هذا معنی عدم تقدّم الکرّیة علی الملاقاة.

لکن هنا أصالة عدم حدوث الملاقاة حین حدوث الکرّیة و هو معنی عدم تقدّم الملاقاة علی الکرّیة، فیتعارضان، فلا وجه لما ذکره

من الأصل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۲۰

ترجمه

فرق گذاشتن محقّق قمی میان دو مثالی که گذشت

و لکن مرحوم محقّق قمی رحمه اللّه بین این دو مثال (که قبلا ذکر گردید) فرق گذاشته است، آنجا که (در مثال حج) اعتراف کرده است به اینکه مانعی از اجراء اصل برائت از دین وجود نـدارد، گرچه مستلزم وجوب حج شود، و حال آنکه (در آن یکی مثال یعنی عـدم بلوغ مـاء به حـدّ کریت) بـا وجود اجرای اصالت عـدم کریت، حکم به تنجّس این آب ننموده است. (چرا؟) به دلیل جمع میان این اصل (یعنی اصالة عدم الکرّیة از این آب از یک طرف) با اصالة الطهارة (همین آب از طرف دیگر).

و لکن عندنا (شیخ انصاری هستیم)، اصلا وجهی برای تفاوت میان این دو مسئله وجود ندارد.

(چرا که با اجرای اصل عـدم در هر دو مسئله رفع مانع می‌شود و با رفع مانع در مثال حـج، حـج واجب می‌شود و در مثال آب، آب محکوم به نجاست می‌شود).

سپس مورد شک در به کرّیت رسیدن (این آبی که جناب فاضل در مثالش ذکر کرد دارای چند فرض است:):

۱- آبی که مسبوق به عدم کریت است (یعنی قبلا کر نبوده و لکن بعدا مقداری بر آن افزوده شده و لکن ما شک به کرّیت رسیدن آن داریم، درحالی‌که با نجس هم ملاقات کرده، و گفتیم که استصحاب می‌کنیم عدم الکرّیة را و نتیجه می گیریم نجاست آن را).

۲- آبی که مسبوق به کرّیت است (یعنی قبلا کر بوده ولی اکنون مقداری از آن برداشـته شده و درحالی‌که با نجس ملاقات کرده) شک در نقصان آن از جهت کریت است.

اصـل در اینجا بقاء کریت است (یعنی برخلاف اصل قبلی که رفع المانع می‌کرد، اجرای اصل در این فرض ایجاد المانع کرده، حکم به طهارت آب در این فرض می‌شود).

۳- و اگر (این آب)، مسبوق به حالی نباشـد (یعنی حالت سابقه‌اش معلوم نیست بلکه مشکوک الکریـهٔ است، از طرفی هم با نجس ملاقات کرده، در آن دو وجه وجود دارد):

الف) پس در رجوع و برگشت به طهـارت و پـاک بودن این آب، از بـاب اینکه قبـل از ملاقـات پاک بوده و لکن پس از آن شـک می‌کنیم که آیـا ملاقـات آن بـا نجس مؤثر در انفعـال (یعنی رافع طهـارت) بوده یـا نه؟، شـک در رافع بودن این ملاقـات است برای طهارت (که استصحاب می‌کنیم بقاء طهارت را).

ب) و یا در رجوع به نجاست این آب، به خاطر اینکه ملاقات مقتضی برای نجاست است و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۲۱

کرّیت مانع از آن (و این) مقتضای این سـخن امام علیه السّـلام است که وقتی آب به اندازه کرّ باشد، چیزی آن را نجس نمی‌کند، و همانـنـد این سـخن از ادلّه که دلالـت بر سـببیّت کریت بر عـدم انفعـال است (و به عبارت دیگر کریت) مستلزم این است که مانع از انفعال و نجس شدن باشد، (و لکن) شک در مانع به منزله علم به عدم المانع است (که با اصل نیز قابل احراز است) پس مقتضی که ملاقات با نجس است) موجود است، مانع نیز مفقود می‌شود، فیؤثر المقتضی و هو التنجّس.

کرّیت و عدم تقدّم آن بر ملاقات در مثال سوم جناب تونی

و امّا (اینکه جناب فاضل فرمود:) اصل این است که کریت بر ملاقات تقدّم ندارد (چون مستلزم ثبوت تکلیف است. شیخ در پاسخ

می‌فرماید:

اولا: این تقدّم (به عنوان یک وصف عنوانی) در ذات خودش (یک وصف انتزاعی است و لذا) از حوادثی نیست که مسبوق به عدم باشد تا اینکه اصل (استصحاب عدم مستقلا) در خود (آن) جاری شود.

بله، خود کریت حادث است، و لـذا هرگاه در تحقق یافتن این کریت به هنگام ملاقات با نجس، شک شود، حکم می‌شود در آن به اصالت عدم کریت (بدین معنا که در حین ملاقات کریت وجود نداشته است)، و این معنای عدم تقدّم کریت بر ملاقات است.

امّا در اینجا اصالت عـدم حـدوث ملاقات، به هنگام حـدوث و ایجاد کریت است، و این معنای مقـدّم نبودن ملاقات بر کریت است، پس (اصـل عـدم بلوغ مـاء به حـدّ کریت جـاری می‌شود، منتهی در مقابل آن اصل عـدم حـدوث ملاقات به هنگام کریت نیز جاری می‌شود و در نتیجه) تعارضـا و تساقطا. بنابراین: وجهی برای اجرای اصل استصـحابی که جناب فاضل ذکر نمود وجود نـدارد (و باید به قاعده المقتضی و المانع رجوع کرد که دارای دو وجه بود).

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمایید که حاصل بحث قبل چه شد؟

۱- در رابطه با مثال اوّل جناب تونی گفته شد که عدم جریان اصل عدمی در آن به دلیل وجود معارضه است.

۲- در رابطه با مثال دوّم نیز گفته شد، در صورتی که ما اصل مثبت را بپذیریم، جریان اصل در آن بلامانع است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۲۲۲

۳- مـا برای موردی که اجراء اصـل موضوع‌سـاز باشـد، دو مثـال زده و حکم هریـک را نیز بیان کرده گفتیم که اصل در آنها جاری می‌شود.

یکی مثال حجّ و دین، یکی هم مثال دوّم فاضل تونی.

با توجّه به مقدّمه فوق مراد از «و قد فرّق بینهما المحقّق القمی حیث اعترف ...» چیست؟

این است که: مرحوم محقّق قمی میان این دو مثال فرق گذاشته است و آن این است که:

۱- در مثال حج، صراحتا اعتراف کرده به اینکه مانعی از اجراء اصل برائت از دین وجود ندارد، گرچه مستلزم وجوب حج شود.

۲- لکن در مثال عدم بلوغ به حدّ کریت، به دلیل جمع میان این اصل با اصالهٔ الطهارهٔ برائت جاری نکرده و حکم به تنجس این آب ننموده است.

سپس شیخ می‌فرماید از نظر ما دلیلی برای تفریق و تفصیل در اینجا وجود ندارد.

حاصل مطلب در «ثمّ انّ مورد الشّکّ فی البلوغ کرّا ...» چیست؟

این است که: شک کریت آبی که در اختیار ماست به یکی از سه صورت ذیل متصوّر است:

۱- یـا این آب مسـبوق به عـدم کریت بوده و به تعـبیر دیگر قبلاـ کر نبوده بعـدا، مقـدار دیگری از آب برآن افزوده شـده، سـپس از افزایش هم با نجس ملاقات کرده است و لکن اکنون شک در بلوغ آن به حدّ کریت داریم. این همان صورتی است که بحث از آن مفصّل گذشت و:

جناب فاضل فرمود: در اینجا حق نداریـد که عـدم الکریـهٔ را استصـحاب کنیـد، چرا که بایـد حکم به نجاست آن کنید و این اسـباب دردسر شما می‌شود.

جناب شـیخ فرمود: استصـحاب عدم الکریهٔ بلا اشـکال است، چرا که با این استصـحاب رفع المانع کرده، مقتضـی هم کار خودش را می‌کند.

۲- یا اینکه این آب مسبوق به کریت بوده و لکن در اثر برداشته شدن مقداری از آن، کم شده است و سپس از این کم شدن با نجس ملاقات کرده است.

حال شک ما در این است که آیا این آب به کریت خود باقی است تا ملاقات با نجس آن را منفعل نکند، یا اینکه از کریت افتاده و در نتیجه ملاقات با نجس، موجب تنجس آن شده باشد؟

در اینجا برعکس صورت اوّل، کریت آن را استصحاب کرده می گوییم: این آب قبلا کر بوده، اکنون هم کر است، و لذا با اجرای اصل ایجاد مانع کرده، حکم به طهارت آن کنیم.

پس مراد از «و لو لم یکن مسبوقا بحال ...» چیست؟

بیان صورت سوم یعنی وقتی است که حالت سابقه معلوم نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۲۳

۱- یا از باب اینکه اصلا حالت سابقه ندارد، چرا که فی المثل با فروبردن یک ورق آهن و یا چوب در وسط ظرف آبی که کرّ است آن را به دو قسمت کردیم، پس از این تقسیم، احدهما با نجس ملاقات کرده است و ما نسبت به هریک شک داریم که کرّ هست تا پاک باشد و یا کر نیست تا حکم به نجاست آن کنیم.

۲- و یا اینکه نه حالت سابقه داشته است، و لکن ما فراموش کرده‌ایم که این حالت کریت بوده است و یا عدم کریت؟

حال سؤال این است که در چنین موردی چه باید کرد؟ آیا باید حکم به طهارت این آب کنیم یا به نجاست آن؟

جناب شیخ می‌فرماید:

۱- در پاسخ به این سؤال دو وجه و یا به تعبیر دیگر دو قول وجود دارد، وجهی برای پاک بودن آن و وجهی برای نجس بودنش.

۲- هر دو وجه مبتنی هستند بر اینکه مقتضی برای تنجس، که همان ملاقات باشد موجود است و لکن مانع از آنکه همان کریت باشد، مشکوک است.

حال:

اگر بگوییم که عدم المانع و یا کر نبودن بالوجدان باید محرز باشد و در اینجا محرز نیست نمی‌توانیم حکم به نجاست آن کنیم، بلکه باید حکم به طهارت آن نماییم. چرا؟

از باب اینکه این آب قبل از ملاقات با نجس پاک بوده است، لکن پس از آن شک می کنیم که آیا چیزی که رافع و از بین برنده طهارت باشد حاصل شده است یا نه؟

در شک در رافع چنانکه خواهد آمد، استصحاب بقاء طهارت جاری می‌شود.

و اگر بگوییم شک در وجود مانع و یا مانعیت موجود به منزله علم به عدم آن است. پس:

مقتضی موجود، مانع هم مفقود، فیؤثر المقتضی اثره.

به عبارت دیگر:

در این وجه دوّم: العلم بالمقتضی، و الشّک فی المانع. منتهی در اینجا این بحث مطرح است که:

آیا شک در مانع به منزله علم به عدم المانع است یا اینکه، شک در مانع به منزله علم به عدم المانع نیست؟

۱- برخی معتقدند که بله وقتی مقتضی موجود باشد، و شما شک در وجود مانع کنی، مثل این

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۲۴

است که علم داشته باشی به عدم المانع، در نتیجه حکم می‌شود به اینکه:

المقتضی (یعنی ملاقات با نجس) موجود، و المانع (یعنی کریت) مفقود، پس این آب نجس است.

۲- برخی دیگر معتقدند که بله، مقتضی موجود است و لکن وقتی شک ما در وجود المانع است، نمی‌توانیم بگوییم: الشکّ بالمانع به منزله علم به عدم المانع است.

در نتیجه:

چون مقتضی موجود است و لکن مانع مشکوک الوجود، استصحاب می‌کنیم طهارت الماء را چرا؟

زیرا ملاقات به تنهایی مؤثر در انفعال موضوع نیست بلکه مقتضی انفعال است و لذا عدم المانع را نیز لازم دارد تا مؤثر واقع شود.

بنابراین: وقتی در وجود مانع شک داریم، استصحاب می‌کنیم طهارت الماء را.

حاصل مطالب در «و امّا اصالهٔ عدم تقدّم الکریهٔ علی الملاقاهٔ ...» چیست؟

بحث در مثال سوّم فاضل تونی است و آن مثال این بود که:

آبی است که قطعا به حدّ کرّ رسیده، قطعا هم با نجس ملاقات کرده است، لکن نمی‌دانیم کدام یک مقدّم است، کریت یا ملاقات؟

جناب فاضل فرمود: اصل عدم تقدّم کریت بر ملاقات جاری نمی‌شود، چرا که مستلزم ثبوت تکلیف است. لکن جناب شیخ می‌فرماید:

اولا: این اوصاف عنوانیه تقدّم، تأخر و تقارن، از صفات اصلیه موجود در خارج نیستند، بلکه یک سری امور انتزاعیه‌ای هستند که ما آنها را از موضوعاتشان انتزاع می‌کنیم. فی المثل:

۱- تقدّم، از وجود شیء حین عدم وجود آخر، انتزاع می‌شود، بدین معنا که:

من در مراجعت به خانه، زید را در خانه دیدم، و حال آنکه عمر به خانه نیامده بود و بعد آمد، و لذا رؤیت زید تقدّم دارد بر رؤیت عمر و یا قضیه بالعکس است که در نتیجه تأخر انتزاع می‌شود.

۲- و یا تقارن، از عدم وجود شیء حین وجود شیء آخر، انتزاع می‌شود.

به عبارت دیگر: نبودن این حین بود آن و نبودن آن حین بودن این، نتیجه‌اش تقارن است که ذهن دریافت می‌کند.

خلاصه اینکه این امور انتزاعیه تابع منشأ انتزاعشان هستند و اصل در خود این امور، مستقلا جاری نمی‌شود. فی المثل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۲۵

۱- وقتی می‌گوییم: الاصل عدم تقدّم الکریهٔ، یعنی حین وجود الملاقات.

به عبارت دیگر:

وقتی می‌گوییم: اصل عدم تقدّم کریت است، مرادمان این است که: اصل عدم حدوث کریت است، در هنگام حدوث ملاقات.

یعنی آن موقعی که ملاقات صورت گرفت، کریت وجود نداشت.

۲- و یا وقتی می‌گوییم: الاصل و عدم تقدّم الملاقاهٔ علی الکریهٔ، معنایش این است که آن موقعی که کریت حادث شده بود، ملاقات حادث نشده بود.

بنابراین خود انتزاعیات در اینجا ملاک نیستند.

ثانیا: اصل عدم تقدّم کریت بر ملاقات، به معنای مذکور، یعنی عدم حدوث کریت در هنگام حدوث ملاقات، این‌گونه نیست که فی حدّ ذاته قابل جریان نباشد، بلکه جاری شده و از برای حکم دیگر موضوع می‌سازد.

مثل: اصل عدم بلوغ ماء به حدّ کریت، لکن مشکل این است که در برابر آن اصل عدم حدوث ملاقات به هنگام کریت نیز جاری می‌شود.

در نتیجه: تعارضا و تساقطا. و لذا حرف فاضل تونی در اینجا نیز قابل قبول نیست.

جناب شیخ وقتی این دو استصحاب در اینجا در اثر تعارض تساقط می‌کنند تکلیف چیست و چه باید کرد؟

به همان دو وجهی که در مثال قبل بیان شد مراجعه کرده:

۱- تارة می گوییم: این آب با نجس ملاقات کرده، ملاقات با نجس هم مقتضی انفعال و نجاست است، و لکن شک داریم که آیا به هنگام ملاقات با نجس، مانعی که همان کریت باشد، بوده یا نه؟ می گوییم:

الشکّ فی المانع بمنزلهٔ العلم بعدم المانع، و لذا هم مقتضی موجود، هم مانع مفقود.

در نتیجه این آب نجس است.

۲- تارة می گوییم: این آب با نجس ملاقات کرده است، لکن شک داریم که مانعی وجود داشته یا نه؟

از آنجا که ملاقات با نجس علّت تامه انفعال و نجاست نیست، استصحاب می کنیم طهارت این آب را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۲۶

و قد یفصّل فیها بین ما کان تأریخ واحد من الکرّیهٔ و الملاقاهٔ معلوما، فإنّه یحکم بأصالهٔ تأخّر المجهول بمعنی عدم ثبوته فی زمان یشکّ فی ثبوته فیه، فیلحقه من الطهارهٔ و النجاسهٔ، و قد یجهل التاریخان بالکلّیهٔ، و قضیهٔ الأصل فی ذلک التقارن، و مرجعه إلی نفی وقوع کلّ منهما فی زمان یحتمل عدم وقوعه فیه، و هو یقتضی ورود النجاسهٔ علی ما هو کرّ حال الملاقاهٔ فلا ینجّس به،[۱۰۲] انتهی.

و فیه: أنّ تقارن ورود النجاسهٔ و الکرّیهٔ موجب لانفعال الماء:

لأنّ الکرّیهٔ مانعهٔ عن الانفعال بما یلاقیه بعد الکرّیهٔ علی ما هو مقتضی قوله علیه السّلام:

«إذا کان الماء قدر کرّ لم ینجّسه شیء»؛ فإنّ الضمیر المنصوب راجع إلی الکرّ المفروض کرّیته، فإذا حصلت الکرّیهٔ حال الملاقاهٔ فیما إذا تمّم الماء النجس کرّا بطاهر، و الحکم فیه النجاسهٔ.

إلّا أنّ ظاهر المشهور فیما نحن فیه الحکم بالطّهارهٔ، بل ادّعی المرتضی قدّس سرّه علیه الإجماع، حیث استدلّ بالإجماع علی طهارهٔ کرّ رئی فیه نجاسهٔ لم یعلم تقدّم وقوعها علی الکرّیهٔ، علی کفایهٔ تتمیم النّجس کرّا فی زوال نجاسته.[۱۰۳]

و ردّه الفاضلان[۱۰۴] و غیرهما[۱۰۵]: بأنّ الحکم بالطاهرهٔ هنا لأجل الشکّ فی ثبوت التنجیس؛ لأنّ الشکّ مرجعه إلی الشّکّ فی کون الملاقاهٔ مؤثّرهٔ لوقوعها قبل الکرّیهٔ أو غیر مؤثّرهٔ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۲۷

لکنّه یشکل؛ بناء علی أنّ الملاقاهٔ سبب للانفعال، و الکریهٔ مانعهٔ، فإذا علم بوقوع السبب فی زمان لم یعلم فیه وجود المانع، وجب الحکم بالمسبّب.

إلّا أنّ الاکتفاء بوجود السبب من إحراز عدم المانع و لو بالأصل محلّ تأمّل، فتأمّل.

ترجمه

تفصیل صاحب فصول در مسئله کریت و ملاقات

و گاهی تفصیل داده شده است در این مقام بین مواردی که یکی از کریت و ملاقات معلوم التاریخ و آن دیگری مجهول التاریخ است، که در نتیجه حکم می‌شود به تأخر آنکه (به لحاظ حدوث) مجهول التاریخ است (و تقدم آنکه حدوثش معلوم التاریخ است)، و این به معنای عدم ثبوت و وجود آن طرف مجهول التاریخ است در زمانی که در ثبوت و وجودش در آن زمان شک می‌شود، و در نتیجه حکم به طهارت و یا نجاست آب بدان ملحق می‌شود (فی المثل ما می‌دانیم که ملاقات این آب با نجس مثلا روز پنج‌شنبه بوده است و لکن نمی‌دانیم که آیا در آن زمان ملاقات، کریت هم بوده است یا نه؟ که در این صورت گفته می‌شود الاصل عدم الکریهٔ او بالعکس).

و گاهی هر دو (یعنی ملاقات و کریت) مجهول‌التاریخ‌اند، و جریان اصل (یعنی عدم تقدّم هریک نسبت به دیگری و یا تأخر هریک

نسبت به دیگری)، تقارن است و برگشت تقارن هم به نفی وقوع هریک از این دو است در آن زمانی که عدم وقوع آن در آن زمان احتمال داده می‌شود، و نفی (وقوع هریک از این دو)، اقتضا می‌کند ورود نجاست را به آن آبی که در حال ملاقات کرّ است، و لذا به واسطه ملاقات با آن نجس، نجس نمی‌شود.

مناقشه جناب شیخ در فرموده صاحب فصول

در این بیان صاحب فصول اشکال وارد است به اینکه:

تقارن و همزمانی ورود نجاست و کرّ بودن، موجب انفعال (و نجس شدن) این آب می‌شود، (و نه طهارت آن) چرا که کریت مانع از انفعال آن به واسطه آن نجسی می‌شود که پس از کرّیت آن را ملاقات کند (و حال آنکه در ما نحن فیه ملاقات مع الکریه حادث شده و عنوان آب کرّ محرز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۲۸

نیست و لذا مانع از تنجّس که کریت باشد مشکوک است) و این نتیجه بنا بر مقتضای این سخن امام علیه السّلام است که می‌فرماید: اگر آب به حدّ کرّ برسد، چیزی آن را نجس نمی‌کند، (چرا؟) زیرا ضمیر منصوب راجع به آن آب کرّی است، که کریتش مفروض و محرز است.

پس: اگر کرّیت در حال ملاقات حاصل شود، معروض ملاقات، غیر کرّ می‌شود، و لذا مثل این آب (که تقارن در آن فرض شده) مثل آن آبی است که کریت با خود ملاقات حاصل شود (در کجا؟) در آنجا که آب نجس به واسطه آب طاهری به لحاظ کریت تمام شود (بدین معنا که در حین افزودن آب طاهر به آب قلیل که در اختیار داریم، ملاقات با نجس حاصل شود)، که حکم در این آب، نجاست است.

جز اینکه ظاهر عبارات مشهور در ما نحن فیه (یعنی حکم به طهارتی که صاحب فصول در این آبی که تقدّم و تأخرش مشکوک است قائل شده) به طهارت است، بلکه سید مرتضی بر این حکم، ادّعای اجماع کرده است. (کجا)؟

آنجا که استدلال کرده است به اجماع بر پاکی آب کرّی که نجاست در آن دیده می‌شود، و لکن تقدّم وقوع ملاقات با نجس، بر کریت آن معلوم نیست، بر اینکه اگر آب نجس به کر برسد (و یا به تعبیر دیگر کریتش تمام شود) در زوال نجاست از آن کافی است.

و لکن فاضلان (یعنی علامه و محقّق) و غیر این دو از جمله حرّ عاملی در مدارک و محقق سبزواری در ذخیره، مطالب سید مرتضی را ردّ کرده‌اند به اینکه:

حکم به طهارت این آب کرّ ملاقی نجس در اینجا، به خاطر شک در ثبوت نجاست است، چرا که، مرجع این شک، شک در مؤثر واقع شدن این ملاقات است و یا غیر مؤثر بودن آن (که در نتیجه استصحاب می‌کنند طهارت الماء را).

سپس جناب شیخ می‌فرماید:

امّا این مسئله (که این آب را پاک بدانیم یا نجس) مشکل است، (چرا؟)

۱- بنا بر اینکه ملاقات مقتضی انفعال و نجاست است و کریت مانع از آن. و لذا وقتی وقوع به وقوع سبب (یعنی مقتضی) در زمانی است که وجود مانع در آن معلوم نیست، حکم به مسبب (که نجاست این آب است) واجب است (چرا که شک در مانع به منزله علم به عدم المانع است).

۲- جز اینکه (اگر) اکتفا شود به وجود سبب (یعنی مقتضی)، بدون اینکه عدم مانع، با اصل و یا بالوجدان احراز شود، محل تأمّل است (و از این طرف نیز قبول آن مشکل است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۲۲۹

تشریح المسائل

حاصل مطلب در «و قد یفصل فیها ...» چیست؟

بیان تفصیلی است که صاحب فصول در این مقام قائل شده است، مبنی بر اینکه:

گاهی تاریخ حدوث یکی از کریت و ملاقات کاملا معلوم و معین است و لکن دیگری مجهول است.

فی المثل:

۱- یک وقت می‌دانیم که این آبی که در اختیار داریم، در روز جمعه به حدّ کرّ رسیده است.

و لکن نمی‌دانیم که آیا تا آن زمان ملاقات حاصل شده بود یا نه؟

در اینجا می گوییم: الاصل، عدم تقدّم الملاقاة علی الکرّیة، یعنی اصل این است که:

آن موقعی که کریت وجود یافت، ملاقاتی نبود، در نتیجه این آب پاک است.

چرا که ملاقات بعد از کریت مؤثر نیست و موجب انفعال نمی‌شود.

۲- یک وقت هم تاریخ ملاقات این آب در روز پنج‌شنبه با نجس ملاقات کرد و لکن نمی‌دانیم که تا آن روز کرّ شده بود یا نه؟

در اینجا می گوییم: الاصل، عدم تقدّم الکریة علی الکریة، یعنی اصل این است که:

قبل از ملاقات این آب با نجس، کرّیتی وجود نداشته است، در نتیجه این آب نجس است. چرا که ملاقات قبل از کریت مؤثر است.

پس مراد از «و قد یجهل التاریخان بالکلیة ...» چیست؟

این است که: گاهی هم کریت آبی که در اختیار ماست مجهول است و هم ملاقات آن با نجس.

در اینجا چه باید کرد؟

صاحب فصول می‌فرماید اگر تاریخ کریت و ملاقات هر دو مجهول باشد، باید دو اصل جاری نمود:

۱- الاصل عدم تقدّم الکریة علی الملاقاة.

۲- الاصل عدم تقدّم الملاقاة علی الکریة.

به عبارت دیگر: اصل عدم تقدّم هریک نسبت به دیگری قابل جریان است، چنانکه اصل تأخّر هریک به معنای حدوث آن در زمان حدوث دیگری قابل جریان است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۲۳۰

آیا به نظر صاحب فصول اجرای دو اصل در اینجا تعارض نمی کنند؟

خیر، ایشان نتیجه اجرای این دو اصل را تقارن می‌داند و می‌فرماید:

باید حکم کنیم به اینکه ملاقات و کریت هر دو، در آن واحد هم‌زمان باهم ایجاد شده‌اند، و نتیجه این تقارن، طهارت این آب است، چرا که ملاقات در اینجا بلا تأثیر است.

به فرض هم که به دلیل ملاقات، در انفعال آب شک کنیم، استصحاب می کنیم بقاء طهارت را.

حاصل مطلب در «و فیه: انّ تقارن ورود النجاسة و الکریة موجب لانفعال الماء ...» چیست؟

اشکالی است که شیخنا به مطلب صاحب فصول وارد کرده است و آن این است که:

اولا: با اجرای این اصلها تقارن اثبات نمی‌شود.

ثانیا: برفرض اثبات تقارن از شما می‌پرسیم که تقارن، طهارت را نتیجه می‌دهد یا نجاست را؟

باید بگویید: نجاست را. چرا؟

زیرا آبی که با نجس ملاقات می‌کند، تنها در یک صورت پاک است و لذا در دو صورت دیگر نجس است.

آن یک صورت کدام است؟

این است که: آب قبلا کرّ بوده باشد و سپس با نجس ملاقات کند. چرا؟

زیرا حدیث می‌گوید: اگر آب به حدّ کرّ برسد، چیزی آن را نجس نمی‌کند.

به عبارت دیگر:

ظاهر عبارت این است که: عنوان کریت برای آب باید محرز باشد و در این صورت است که اگر ملاقات با نجس صورت گیرد، مؤثر واقع نمی‌شود.

و لذا در دو صورت ملاقات این آب با نجس مؤثر واقع می‌شود:

۱- یکی اینکه امر نجس با آب قلیل ملاقات کند، و لو بعدا این آب به حدّ کرّ برسد.

۲- یکی اینکه در زمان ملاقات نجس با آب، آب به کریت برسد، که این همان تقارن است.

پس: در هر دو صورت این آب محکوم به نجاست است.

به عبارت دیگر:

در اینجا: ملاقات مع الکرّیهٔ حادث شده است و عنوان آب کرّ برای ما محرز نیست و لذا مانع از تنجّس که کریت باشد، مشکوک است.

البته راه حل در اینجا همان دو وجهی است که در پایان مثال دوم گفته آمد، فراجع.

پس مراد از «الّا انّ ظاهر المشهور فیما نحن فیه الحکم بالطهارهٔ ...» چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۳۱

این است که: رأی مشهور نیز مساعد و مؤید قول صاحب فصول است، چرا که آنها نیز حکم به طهارت آب مزبور می‌کنند.

چرا مشهور حکم به طهارت چنین آبی کرده است و حال آنکه نتیجه اجرای دو اصل تقارن است؟ آیا از همین وجهی است که صاحب فصول آن را تصوّر کرده و یا به جهتی از آن دو وجه قبلی است؟

به نظر می‌رسد که مشهود نیز به همان مقتضی و المانع رجوع کرده و چون در آنجا در یک وجه از دو وجه مورد نظر، حکم به طهارت آب شده بود، در اینجا نیز، حکم به طهارت این آب کرده‌اند و نه بر اساس گمان و تصوّر صاحب فصول.

به عبارت دیگر می‌گویند: این آب اوّل پاک بوده است، و از آنجا که ما نمی‌دانیم آن ملاقات این طهارت را برطرف کرده است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم طهارت آن را.

یعنی حکم می‌کنیم به اینکه این آب همان‌طور که قبلا پاک بوده است، اکنون هم پاک است و این ملاقات مؤثر واقع نشده است.

پس غرض شیخ از «لکنّه یشکل ...» چیست؟

این است که: حکم به طهارت چنین آبی، چه از آن نظر که صاحب فصول فرمود و چه از این نظر که مشهور فرمود، مشکل است. چرا؟ زیرا:

۱- از یک طرف باید بگوییم که این آب نجس است، چرا که ملاقات مقتضی نجاست است، مانع هم در برابر این مقتضی کرّ بودن است، ما نیز شک داریم که کرّ بوده است یا نه؟ شک نیز به منزله علم به عدم المانع است:

در نتیجه: مقتضی موجود، مانع هم مفقود، پس این آب محکوم به نجاست است.

۲- از یک طرف هم گفته می‌شود: ملاقات مقتضی نجاست است، لکن مقتضی علّت تامه نیست، و در صورتی می‌تواند مؤثر واقع

شود که مانعی در برابرش وجود نداشته باشد، و حال آنکه ما در اینجا شک داریم که آیا مانعی وجود داشته یا نه؟

یعنی: نمی‌شود گفت که شک به منزله علم به عدم المانع است، بلکه شک در مانع، شک در مانع است، به چه حسابی شما می‌گویید به منزله علم به عدم المانع است، خیر باید نبودن مانع را احراز نمود.

بنابراین: از آنجا که ملاقات مقتضی نجاست است، ما هم در وجود المانع و یا عدم آن شک داریم، نمی‌توانیم آن‌گونه که شمای مشهور فرمودید، طهارت این آب را استصحاب کنیم. پس نیکو بیندیش.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۲۳۲

الثانی: أن لا یتضرّر بإعمالها مسلّم، کما لو فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاة فمات ولدها، أو أمسک رجلا فهربت دابّته.

فإنّ إعمال البراءة فیها یوجب تضرّر المالک، فیحتمل اندراجه فی قاعدة «الإتلاف»، و عموم قوله صلّی اللّه علیه و آله: «لا ضرر و لا ضرار»[۱۰۶]، فإنّ المراد نفی الضّرر من غیر جبران بحسب الشّرع، و إلّا فالضّرر غیر منفیّ، فلا علم حینئذ و لا ظنّ بأنّ الواقعة غیر منصوصة، فلا یتحقّق شرط التمسّک بالأصل من فقدان النصّ، بل یحصل القطع بتعلّق حکم شرعیّ بالضارّ، و لکن لا یعلم أنّه مجرّد التعزیر أو الضمان أو هما معا، فینبغی له تحصیل العلم بالبراءة و لو بالصّلح.[۱۰۷]

و یرد علیه: أنّه إن کانت قاعدة «نفی الضرر» معتبرة فی مورد الاصل لا یوجب رفع الید عن الأصل.

و المعلوم تعلّقه بالضّارّ فیما نحن فیه هو الإثم و التعزیر إن کان متعمّدا، و إلّا فلا یعلم وجوب شیء علیه، فلا وجه لوجوب تحصیل العلم بالبراءة و لو بالصّلح.

و بالجملة: فلا یعلم وجه صحیح لما ذکره فی خصوص أدلّة الضرر.

کما لا وجه لما ذکره: من تخصیص مجری الأصل بما إذا لم یکن جزء عبادة[۱۰۸]، بناء علی أنّ المثبت لأجزاء العبادة هو النصّ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۲۳۳

فإنّ النصّ قد یصیر مجملا، و قد لا یکون نصّ فی المسألة، فإن قلنا بجریان الأصل و عدم العبرة بالعلم بثبوت التکلیف بالأمر المردّد بین الأقلّ و الأکثر فلا مانع منه، و إلّا فلا مقتضی له، و قد قدّمنا ما عندنا فی المسألة.

ترجمه

دومین شرط اجرای اصل برائت به نظر جناب تونی

این است که: به سبب اعمال و اجرای برائت، مسلمانی ضرر و زیان نکند، مثل اینکه شخصی درب قفس پرنده‌ای (را که از آن دیگری است و دارای قیمت است) باز کند و در نتیجه آن پرنده پرواز کرده بود، و یا گوسفند (کسی را) حبس کند و در نتیجه برّه (و یا بزغاله) آن بمیرد، و یا اینکه مردی را (در حالت بازداشت) نگه دارد و در نتیجه اسبش فرار نماید. چرا؟

زیرا اجرای برائت در این موارد، موجب ضرر کردن مالک می‌شود (و لذا مانع از اجرای برائت در اینجا) اندراج (و مشمول واقع شدن این ضرر است) در تحت قاعده اتلاف، و عموم این سخن امام علیه السّلام که: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام. (چرا؟)

زیرا که مراد از ضرری که در این گفتار نفی شده، ضرری است که جبران شرعی نسبت به آن انجام نشود، و الّا (اگر مقصود از نفی ضرر، ضرر از حیث شرعی نباشد که) رخداد ضرر، منتفی نیست (بلکه روزانه هزاران ضرر در زندگی مردم حادث می‌شود.)

بنابراین: علم و همچنین ظنّ وجود ندارد که واقعه‌ای که نسبت به آن، اصل برائت اجرا می‌شود، واقعه غیر منصوص بوده و حکم شرعی آن بیان نشده باشد (و دلیل اجتهاد ندارد و نوبت به برائت می‌رسد، خیر این گونه نیست).

بر این اساس شرط اساسی تمسّک به اصل که عبارتست از: عدم وجود بیان شرعی و نص در مورد واقعه‌ای که محل اجرای اصل برائت است، محقّق نیست، بلکه قطع و یقین وجود دارد که حکم شرعی به واردکننده ضرر تعلّق گرفته است و لکن دانسته نشده

حکمی که به واردکننده ضـرر تعلّق گرفته، فقط تعزیر می‌باشد، با ضـمانت است و یا هر دو باهم (و لذا جرم این ضارّ مردد میان اقلّ و اکثر است).

پس: شایسته است، حتی اگر با مصالحه کردن هم باشد، (چنین کسی) علم به برائت پیدا کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۲۳۴

مناقشه شیخ در شرط دوم جناب فاضل

این است که: اگر در مورد اجرای اصل، قاعده نفی ضرر (و من اتلف) معتبر باشد، مثل بقیه دلیل‌های اجتهادی، حاکم بر اصل برائت (و مانع از اجرای آن) است.

و اگر معتبر نباشد (و ظهوری در ما نحن فیه نداشته و مجمل باشد)، اجرا نکردن اصل برائت و بازماندن از عمل در واقعه، معنا ندارد. و لذا:

صرف احتمـال اینکه واقعه در تحت قاعـده اتلاـف یـا ضـرر، منـدرج است، سـبب دست برداشـتن از اجرای اصـل برائت نمی‌شود، و حکمی که به واردکننـده ضـرر در مورد بحث ما تعلّق گرفته، معلوم است که همان گناه و کیفر تعزیر می‌باشـد، به شـرط اینکه وارد کردن ضرر، عمدی باشد، و اگر عمدی نباشد، معلوم نیست که چیزی بر او واجب باشد.

بنابراین: واجب بودن تحصیل علم به برائت، حتی به وسیله صلح کردن (هم)، دلیلی ندارد.

حاصل مطلب اینکه:

به طور کلّی وجه و دلیـل درستی برای تفسـیری که جناب فاضل در مورد ادلّه ضـرر (یعنی شـرط دوّم) ذکر کرده دانسـته نشـد (و یا اینکه وجود ندارد).

چنانکه دلیلی برای این مطلب ایشان که فرمود: بنا بر اینکه مثبت هویت عبادات و اجراء آن شارع باشد محل اجرای برائت اختصاص دارد به جایی که شک (ما) در جزء عبادت نباشد، وجود ندارد. چرا؟

زیرا: نصّ گاهی مجمل می‌شود و گاهی (اصلا) نصّی در این مسئله وجود ندارد. و لذا:

اگر قائـل به جریـان اصل و عـدم اعتنا به علم اجمالی به ثبوت تکلیف به این امر مردّد میان اقلّ و اکثر شـدیم، مانعی از اجرای اصـل برائت وجود ندارد.

۲- و الّا اگر (گفتیم که علم اجمالی معتبر است و مسـتلزم احتیاط اصـلا) مقتضـی برای اجرای برائت وجود ندارد (تا شما مانع‌تراشی کنی، بلکه جای احتیاط است) و لذا قبلا در رابطه با این مسئله که جای برائت است یا احتیاط صحبت کرده‌ایم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۲۳۵

تشریح المسائل

حاصل مطلب در «الثانی: ان لا یتضرّر باعمالها مسلم ...» چیست؟

بیان دومین شرط از شروطی که جناب فاضل تونی برای اجراء اصل برائت آورده است و آن عبارت است از اینکه:

در صورتی می‌توان اصل برائت را جاری نمود که از اجراء آن مسـلمان دیگری متضـرّر نشود و الّا جای اصل برائت نخواهد بود. فی المثل:

۱- شخصـی مرغ و خروسـش و یا پرنده دیگری را که دارای ارزشی بوده و قیمتی دارد در قفسی قرار داده است، شما می‌روید و در این قفس را باز می‌کنید و در اثر این عمل شما، پرنده‌های مزبور پر زده و فرار می‌کنند.

اگر در این صورت برای شما شک حاصل شود که آیا من ضامن هستم یا نه؟ می‌توانید اصل برائت جاری کرده، خود را بریء الذّمّه بحساب آوری؟ پس تکلیف آن ضرری که متوجّه صاحب پرنده‌ها می‌شود چیست؟ و هکذا امثالهم.

بنابراین: چون اجرای اصل در این صورت موجب تضرّر مالک پرنده‌ها می‌شود، ضرر مزبور جلوی اجرای این اصل را می‌گیرد.

دلیل این شرط از نظر جناب تونی چیست؟

۱- یکی اینکه شاید، علّت و یا دلیل اجتهادیه‌ای بر ضمان چنین شخصی داشته باشیم که با وجود دلیل اجتهادی نوبت به اصل نمی‌رسد.

به عبارت دیگر: احتمال می‌دهیم که چنین موردی:

الف: تحت قانون اتلاف باشد که می‌گوید: من اتلف مال الغیر فهو له ضامن

ب: و یا در تحت قاعده لا ضرر قرار بگیرد که می‌گوید: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام.

و لذا می‌گوییم: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

چرا؟

زیرا: شرط تمسّک به اصل برائت فقدان نصّ است و لذا از آنجا که محتمل است که این دو قاعده شامل ما نحن فیه یعنی مسئله مورد بحث ما شوند، در تحقیق شرط شک می‌کنیم، شک در تحقیق شرط، موجب شک در مشروط می‌شود.

پس: نمی‌توانیم از اصالت البراءة استفاده کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۳۶

جناب شیخ چرا مرحوم فاضل تونی فرمود یحتمل که دو قاعده فوق شامل امثله مزبور شوند و نفرمود که قطعا شامل این امثله می‌شوند؟

سرّ مطلب این است که:

ضرر رساندن به غیر بر دو گونه است: ۱. مباشری ۲. تسبیبی.

اتلاف مباشری این است که: شخص بالمباشره و به طور مستقیم مال دیگری را تلف و یا به دیگری ضرر می‌زند.

اتلاف تسبیبی این است که: خود شخص بالمباشره آن مال را تلف نمی‌کند و یا خود شخصا به دیگری ضرر وارد نمی‌کند، لکن سبب تلف مال و یا ضرر به غیر می‌شود چنانکه در امثله مذکور چنین است.

حال نگرانی جناب فاضل این است که آیا قانون اتلاف و لا ضرر تنها شامل اتلاف و ضرر مباشری می‌شوند و یا اینکه نه تعمیم داشته و شامل اتلاف و ضرری تسبیبی هم می‌شوند؟

و لذا: اگرچه قدر متیقّن همان اتلاف و ضرر مباشری است و لکن احتمال اینکه شامل دوّمی هم بشود وجود دارد؛ و لذا جناب تونی تعبیر به یحتمل کرده است.

به عبارت دیگر: یک وقت شما با پای خود به ظرف روغن دیگری زده، آن را داخل آب می‌ریزید این اتلاف بالمباشره است.

لکن یک وقت درب قفس پرنده را به جهت دادن آب و دانه باز می‌کنید و قصد آزاد کردن پرنده ندارید، لکن او خودش اقدام به فرار کرده، پرواز می‌کند و می‌رود.

این اتلاف و یا ضرر بالمباشره نیست، بلکه شما سبب آن شده‌اید.

حال سؤال این است که:

آیا من اتلف و لا ضرر شامل این اتلاف تسبیبی هم می‌شوند یا نه فقط شامل اتلاف و ضرر بالمباشره می‌شود؟

باید گفت احتمال چنین شمولی وجود دارد و با وجود چنین احتمالی، چگونه می‌شود اصل برائت جاری کرد و خود را از ضمان

خارج کنی؟

و لذا اگر جناب فاضل یکی از شرایط اجرای برائت را عدم تضرّر به دیگری دانست برای این است که: شما از پرداخت خسارت فرار نکنی.

حاصل مطلب اینکه: آنجا که دلیل اجتهادی تکلیف ما را روشن می‌کند، نوبت به دلیل فقاهتی یعنی اصول عملیه نمی‌رسد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۳۷

۲- دلیل دیگر این است که:

این فردی که مرتکب این‌گونه امور شده است و دیگری را متضرّر کرده است، بدون جرم نیست، بلکه جرمی متوجّه اوست، لکن ما نمی‌دانیم که جرمش، تنها عقاب و به تعبیر دیگر استحقاق عقاب اخروی است و یا اینکه جرم وضعی یعنی ضمان هم دارد؟

به عبارت دیگر: نمی‌دانیم که آیا جرمش اثر تکلیفی یعنی عذاب اخروی است و یا وضعی یعنی همان ضمان است؟

به عبارت دیگر: جرم چنین کسی مردّد میان اقلّ و اکثر است، که اقلّش همان استحقاق عقاب اخروی است و اکثرش، هم استحقاق عقاب است، هم ضمانت.

حال سؤال این است که: مقتضای قاعده اشتغال چیست؟

۱- از آنجا که مورد از موارد اقلّ و اکثر است و علم ما اجمالی، پس اشتغال یقینی است.

۲- اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیه است.

۳- فراغت یقینیه مستدعی اتیان اکثر است.[۱۰۹]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱۰ ؛ ص۲۳۷

: اکثر را انتخاب کرده می‌گوییم: هم عقوبت دارد، هم ضامن مال دیگری است و تعزیر دارد.

مراد از «و یرد علیه ...» چیست؟

پاسخ جناب شیخ از ادلّه مذکور است و لذا در پاسخ به دلیل اوّل می‌فرماید:

۱- یا این دو قاعده اتلاف و لا ضرر، ظهور در عمومیت دارند یا ندارند.

اگر ظهور در عمومیت داشته باشند، شامل اتلاف مباشری و تسبیبی هر دو می‌شوند.

در نتیجه: از آنجا که این دو دلیل اجتهادی حاکم بر اصول عملیه هستند، باید از این ادلّه استفاده کنید و نمی‌توانید صحبت از اصل برائت بکنید و بگویید یکی از شرایط اجرای برائت این است که: دیگری را متضرّر نکنید.

به عبارت دیگر: یکی از شرایط اجرای ادلّه فقاهتی، نبود دلیل اجتهادی است و این یک مطلب مسلّم و قطعی است که نه اختصاص به اصل برائت دارد و نه مخصوص قاعده من اتلف است و اگر ظهور در عمومیت ندارند، بلکه ظهور در خصوص مباشری دارند و شامل اتلاف و ضرر تسبیبی نمی‌شوند، بگوییم: نسبت به تسبیبی می‌توان اجرای برائت نمود، چرا که مجرای اصل برائت یا فقدان نص است و یا در صورتی که نصّ اجمال دارد و شامل قدر متیقّن مباشری می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۳۸

به عبارت دیگر: همان‌طور که در فقدان نص اصل برائت جاری می‌شود، همین‌طور هم در اجمال نص نیز جاری می‌شود.

یعنی: صرف احتمال اندراج ما نحن فیه در آن دو قاعده موجب نمی‌شود که بتوانیم از جریان اصل رفع ید کنیم.

پس مراد از «و المعلوم تعلّقه بالضّارّ فیما نحن فیه ...» چیست؟

پاسخ جناب شیخ به دلیل دوم تونی است مبنی بر اینکه:

این کسی که سبب پرواز پرنده و فرار اسب و مردن بچه گوسفند شد از دو حال خارج نیست:

۱- یا از روی عمد چنین کاری را کرده است که در این صورت هم مستحق عقاب اخروی است، هم ضامن است محکوم به تعزیر دنیوی.

منتهی، حکم وضعی ضمان معلوم نیست چرا که شمول قانون اتلاف، نسبت به اتلاف تسبیبی مشکوک است.

۲- و یا از روی عمد نبوده است که در این صورت، اصل اشتغال ذمه، هم نسبت به ضمان و هم نسبت به تعزیر مشکوک می‌باشد.

یعنی: اشتغالی نیامده است تا مستلزم تحصیل برائت یقینیه باشد، و لو با مصالحه کردن.

به فرض هم که اشتغال به ذمّه آمده باشد، این اشتغال در دوران بین اقلّ و اکثر است، و قاعده نسبت به اکثر، چه استقلالی باشد و چه ارتباطی، اجرای اصل برائت است و نه جای احتیاط.

عبارهٔ اخرای این پاسخ چیست؟

این است که: اگر عمل این شخص عمدی نبوده و فی المثل غفلهٔ درب قفس را باز کرده است، نه عقاب اخروی دارد و نه جرم دنیوی.

البته بنا بر اینکه من اتلف، ظهور در ما نحن فیه داشته باشد، و الّا اگر ظهور در ما نحن فیه داشته و شامل اتلاف سببی هم بشود، دیگر نوبت به دلیل فقاهتی یعنی برائت نمی‌رسد.

بنابراین:

در صورتی که خطاب مجمل باشد، ظهور در ما نحن فیه هم نداشته باشد بدین معنا که اتلاف تسبیبی را شامل نشود، در فرض عدم تعمّد، نه جرم اخروی دارد و نه جرم دنیوی.

و امّا اگر عمل این شخص از روی عمد بوده باشد، جرم اخروی دارد و لکن جرم دنیوی ندارد.

پس: این شرطی را که جناب تونی در خصوص لا ضرر آورده، ناتمام و غیر قابل قبول است، بلکه حق این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۲۳۹

اگر در موردی دلیل تام السّند و الدّلاله‌ای وجود داشته باشد دیگر نوبت به اجرای اصل نمی‌رسد، چه لا ضرر باشد و چه غیر لا ضرر.

البته؛ اگر پای چنین ادلّه‌ای در میان نباشد، جای اجرای برائت است.

پس غرض از «لمّا لا وجه لما ذکره ...» چیست؟

بیان شرط سوّمی است که جناب فاضل تونی برای اجراء اصل برائت قائل شده است و آن عبارتست از اینکه:

شکّ ما در جزء عبادت نباشد و الّا اگر در جزء عبادت باشد، حق اجراء برائت نداریم.

به عبارت دیگر: مجرای اصل برائت به اموری غیر از اجزاء عبادت اختصاص دارد.

یعنی: نسبت به شروط عبادات و نه اجزاء آنها و همچنین نسبت به امور غیر عبادی از قبیل شرب تتن و ... قابل جریان می‌باشد. چرا؟

زیرا: اجزاء عبادت را باید از زبان شارع گرفت چون‌که توقیفی است. و لذا ما نمی‌توانیم در هنگام شکّ برائت جاری کرده، تعیین کنیم که نماز نه جزء است و نه ۱۰ جزء و یا اینکه بگوییم ان‌شاءالله که سوره جزء نماز نیست.

نظر جناب شیخ در رابطه با شرط مزبور چیست؟

می‌فرماید در این شرط نیز وجهی ندارد. چرا؟

زیرا: گاهی در مورد جزئی از اجزاء یا اصلا نصّی در کار نیست و یا اگر هم در کار باشد مجمل است.

به عبارت دیگر: گاهی در رابطه با مسأله‌ای یا فقدان نصّ در کار است و یا اجمال نصّ.

حال از شما جناب تونی می‌پرسیم که در این‌گونه موارد تکلیف ما چیست و چه باید کرد که دچار عقاب نشویم؟ آیا غیر از اجرای اصول راه دیگری داریم؟

و لذا: در شک در اجزاء عبادت که علم ما اجمالی است و مورد از موارد اقلّ و اکثر ارتباطی است:

۱- کسانی که در آنجا یعنی اقلّ و اکثر ارتباطی برائتی هستند، در اینجا نیز برائت جاری کرده می‌گویند: سوره جزء نماز نیست.

به عبارت دیگر برائتی‌ها می‌گویند: این علم اجمالی تحلیل شده است به یک قدر متیقّن که اقلّ است و یک مشکوک به شک بدوی که همان اکثر است.

اقلّ را بجا می‌آوریم و در مشکوک به دلیل قبح عقاب بلا بیان و یا رفع ما لا یعلمون برائت جاری می‌کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۴۰

۲- و آنها که احتیاطی هستند، احتیاط کرده، اکثر را بجا می‌آورند.

- حاصل و خلاصه سخن اینکه:

هیچ‌یک از شروطی که جناب تونی آورد قابل قبول نیست، چرا که اجراء برائت یک شرط بیشتر ندارد و هو الفحص و الیأس عن الدلیل.

تلخیص المطالب «حاصل و خلاصه مطالبی که گذشت در یک گفتمان ساده با شیخ»

جناب شیخ در رابطه با شبهه موضوعیّه گفته شد که علماء اجماع دارند بر اینکه مکلّف عند الشکّ فی شبهة الموضوعیّة، نیاز به فحص ندارد و لذا می‌تواند برائت جاری کند و اقدام به عمل نماید بفرمایید انّما الکلام در ما نحن فیه چیست؟

در شبهات حکمیه است اعم از شبهه وجوبیه و یا شبهه تحریمیه، حتّی شکّ در مکلّف به اقلّ و اکثر، مثل شک در تکلیف که به عقیده من جای جریان برائت‌اند.

منتهی، ما که در اینجا برائتی هستیم، قائل هستیم که تمسّک به برائت در اینجا یک شرط دارد و آن فحص از دلیل است یعنی مکلف باید که:

اگر مجتهد است در ادلّه اربعه فحص کند و چنانچه مقلّد است به رساله مرجعش رجوع کند چنانچه واجب و غیر واجب را تشخیص داد که هو المطلوب و الّا برائت جاری می‌کند چرا که پای قبح عقاب بلا بیان در وسط است.

دلیل بر این فحص چیست؟

۱- اجماع علماء است بر اینکه مکلّف در شبهه حکمیّه ابتدا باید فحص از دلیل کند.

۲- ادلّه‌ای همچون: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ* و فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ است که دلالت بر وجوب تحصیل علم دارند.

۳- ادلّه‌ای که دلالت دارند بر اینکه جاهلی که با حکم خدا مخالفت می‌کند، مستحقّ عقاب است.

۴- حکم عقل مستقل است به اینکه نابرده رنج گنج میسّر نمی‌شود و لذا باید برای دست‌یابی به احکام الهی تلاش نمود. و لذا مکلّف اگر تلاش نکند معذور نخواهد بود.

۵- علم اجمالی کبیر است، یعنی هر مسلمانی بالاجمال می‌داند که در اسلام واجبات و محرّماتی وجود دارد که باید به آنها دست پیدا کنند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۴۱

این علم اجمالی کبیر دلیل است بر اینکه شما اوّل باید به فحص از احکام و یا ادلّه احکام بپردازی، اگر نیافتی آنگاه برائت جاری کنی.

جناب شیخ اگر اشکال شود که این علم اجمالی کبیر نه تنها فحص را بر مکلّف واجب می‌کند بلکه بعد الفحص و الیأس از دلیل حکم به احتیاط می‌کند و لذا هنگام شک در وجوب ظهر یا جمعه اگر دلیلی بر یک طرف پیدا نکرد، باید احتیاط کند و هر دو را بخواند به خاطر اینکه علم اجمالی مستلزم احتیاط است، چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوییم: این علم اجمالی محدود است و نه نامحدود، و لذا حدودی دارد و آن این است که:

اجمالا می‌دانیم واجباتی وجود دارد و محرّماتی چنانچه فحص کنیم خدای تعالی ما را راهیابی می‌کند تا که به این احکام دست پیدا کنیم.

به عبارت دیگر:

۱- لو تفحّصنا وجدناها، و اذا تفحّصنا و لم نجد، خرج هذا المورد من ذلک المحدودة.

۲- وقتی مشتبهی از اطراف علم اجماع خارج شد، تبدیل می‌شود به شک بدوی.

در شک بدوی هم، برائت جاری می‌کنیم.

جناب شیخ پاسخ مذکور قابل اعتراض نیست؟

چرا قابل اعتراض است، چرا که علم اجمالی محدود نیست، چون نمی‌توان علم اجمالی را محدود کرد به اینکه در اسلام واجباتی هست و محرّماتی که اگر فحص کنیم به آنها دست پیدا می‌کنیم.

بله، ما اجمالا ـ می‌دانیم که در اسلام واجباتی هست و محرّماتی و لکن این احکام پخش است در وقایع بسیاری که پس از فحص تارهٔ می‌یابیم و تارهٔ خیر.

از این گذشته این گونه نیست که وقتی به تفحّص پرداختیم اگر پیدا نکردیم، مورد از اطراف علم اجمالی خارج شود.

هیچ آیه و روایتی دلالت ندارد که اگر شما در ظهور واجب است یا جمعه تفحّص کرده دلیلی بر یک طرف نیافتی، مورد از اطراف علم اجمالی خارج شود. خیر علم اجمالی محدود به چنین حدودی نیست.

جناب شیخ نظرتان راجع به اصل دلیل پنجم چیست؟

این است که: بله این علم اجمالی در صدر اسلام و در زمانی که هنوز احکام اسلام به اندازه کافی پخش و منتشر نشده بود وجود داشت و مکلّف باید فحص می‌پرداخت و چنانچه بعد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۴۲

الفحص از دست‌یابی به دلیل مأیوس می‌شد، به جریان برائت تمسّک می‌جست و یا اینکه قبل از فحص احتیاط می‌کرد.

لکن این علم اجمالی در روزگار ما تبدیل شده است به شک بدوی، چرا که واجبات و محرّمات توسط فقها اجتهاد و استخراج شده‌اند، و آن علم اجمالی که شما مدعی آن هستید اکنون تبدیل شده است به علم تفصیلی، یعنی:

اگر در صدر اسلام از شما می‌پرسیدند که آیا شما علم اجمالی دارید به واجبات و محرّمات کثیر؟

شما می‌گفتید بله، من گمان می‌کنم که فی المثل حدود ۱۰۰۰ واجب و حرام وجود داشته باشد.

امّا اکنون این میزان از محرّمات و واجبات و بلکه چند برابر آن را استخراج کرده و در رساله‌ها نوشته‌اند.

پس اکنون دیگر علم اجمالی وجود ندارد بلکه هرچه که هست شک بدوی است.

یعنی: اینکه شرب تتن حلال است یا حرام؟ شک بدوی است و یا اینکه دعا عند الهلال واجب است یا نه؟ شک بدوی است.

بنابراین:

امروز دیگر از علم اجمالی خبری نیست تا که شما آن را دلیل بر وجوب فحص قرار دهید، خیر منحل شده است به شک بدوی، و لذا دلیل مزبور مردود است.

در نتیجه: عمده‌ترین دلیل بر وجوب فحص وجه و یا دلیل چهارم است که می گفت:

حکم عقل مستقل این است که: احکام خدا به طریق متعارف به دست ما رسیده و طریق متعارف هم نیازمند فحص است.

جناب شیخ اگر کسی فحص نکرده اقدام به جریان برائت کند چه؟ فی المثل مکلّف شک کند که شرب تتن حلال است یا نه؟ بگوید ان شاء اللّه حلال است و مرتکب شود و یا شک در اینکه دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟ بگوید ان شاء اللّه که نه، تکلیف او چیست؟

۱- تارهٔ باید به لحاظ عقاب و مؤاخذه درباره این جاهل صحبت کنیم، و تارهٔ به لحاظ صحبت عبادات که روی اصل برائت انجام داد و معاملاتی که صورت داده است.

جناب شیخ نظر شما در رابطه مکلّف مزبور از حیث عقاب چیست؟

به نظر ما، آدم جاهلی که بدون فحص به برائت عمل کرده، صحت عملش بستگی دارد به اینکه در واقع با تکلیف مخالفت شده باشد یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۴۳

اگر عملش مطابق با واقع درآید مخالفت با واقع نکرده، و مسئولیتی ندارد،

فی المثل: شک می کند که شرب تتن حلال است یا حرام؟ می گوید ان‌شاءالله که حلال است و مرتکب می‌شود سپس در یوم الحساب مشخّص می‌شود که مثلا شرب تتن حلال است و ارتکاب او مطابق با واقع بوده، و لذا مسئولیتی نداشته و عقاب ندارد.

و اگر اجرای برائتش مخالف با واقع درآمده مثلا مشخّص شد که شرب تتن حرام بوده است و یا دعاء عند الهلال واجب بوده است، مستحقّ عقاب است و مجازات می‌شود، منتهی این عقوبت ندارد؟

به خاطر مخالفت با واقع است و نه برای ترک تعلّم.

جناب شیخ چرا در قسمت اوّل که برائت جاری می کند و عملش مطابق با واقع درمی‌آید عقوبت ندارد؟

به خاطر اینکه مقتضی عقوبت وجود ندارد، یعنی هرچه شما فکر کنید علّتی برای معاقب بودن چنین کسی وجود ندارد.

پس دلیل کسانی که فرد مزبور را معاقب می‌دانند چیست؟

لحاظ دو مقتضی برای عقاب اوست:

۱- برخی گفته‌اند فحص نکرده و به تعبیر دیگر ترک تعلّم نموده است، گرچه مخالفت با واقع نکرده است، و لذا باید عقاب شود. پس ترک تعلّم مقتضی برای عقاب است.

جناب شیخ نظر شما در رابطه با مقتضی مزبور چیست؟

از آنجا که تعلّم واجب نفسی نیست، ترک آن موجب عقاب نیست، بلکه واجب غیری است.

واجب غیری ارشاد و استرشاد، یعنی مقدّمه است برای اینکه مکلفین مخالفت حکم خدا نکنند.

مکلّف مورد نظر بدون تحصیل علم، عمل کرده است و لکن مخالفت با واقع ننموده است.

پس: مقتضی مذکور بی‌اثر است.

۲- برخی هم مقتضی دیگری برای مجازات چنین مکلّفی را لحاظ کرده‌اند و آن تجرّی است یعنی:

مکلّفی که بدون فحص اقدام به اجرای برائت کرده، گرچه به دلیل عدم مخالفتش با واقع معصیت نکرده است و لکن متجرّی است، چون‌که جرئت بر مولی داشته و سوء سریره داشته، و لذا معاقب است.

به عبارت دیگر:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۴۴

الاقدام علی الضّرر المحتمل، کالاقدام علی الضّرر المقطوع.

یعنی: متجرّی مثل معصیت‌کار است.

به عبارت دیگر: متجرّی مثل کسی است که عن علم خودش را به هلاکت می‌اندازد.

حکم کسی که عن علم خودش را به ضرر می‌اندازد، عقوبت و مجازات است.

پس: متجرّی نیز حکمش عقوبت است.

جناب شیخ نظر شما راجع به مقتضی مزبور چیست؟

چنانکه قبلا نیز گفته شد مطلب فوق هم به لحاظ صغروی و هم به لحاظ کبروی قابل مناقشه است:

امّا به لحاظ صغروی قابل اشکال است:

چون‌که اقدام به هر ضرر محتملی مثل اقدام به ضرر مقطوع نیست، فی المثل:

اگر کسی دست به تجارت بزند آیا احتمال ضرر که ضرر دنیوی است در آن نمی‌رود؟

قطعا خواهید گفت: چرا احتمال ضرر در اثر بروز حوادث داده می‌شود، از شما می‌پرسیم که آیا چنین ضرری عقلا و شرعا ممنوع است؟

خواهید گفت خیر، اگر مردم در امور کسب و تجارت و کار بخواهند به دلیل احتمال خطر اقدام به کار نکنند، شیرازه جامعه از هم می‌پاشد و زندگی از حرکت می‌ایستد.

می‌گوییم: پس باید قبول کنید که اقدام به ضرر دنیوی مثل اقدام به ضرر مقطوع نیست.

جناب شیخ اقدام به ضرر محتمل اخروی چه؟

بله، اقدام به ضرر محتمل اخروی، مثل اقدام بر ضرر قطعی است.

جناب شیخ پس انما الکلام در اینجا چیست؟

در این است که: درست است که فرد مذکور اقدام بر ضرر محتمل کرده است و لکن خوشبختانه عملش مخالف با واقع درنیامده است و او را دچار ضرر نکرده است، هرچند متجرّی است. لکن قبح تجرّی به عقیده ما قبح فاعلی است که فاقد عقاب است و لذا:

ضرر اخروی محتمل، یا مظنون و یا مقطوع، عقاب ندارد بلکه فقط مذمّت دنیوی دارد.

پس: مقتضی شما نیز به لحاظ صغروی و کبروی محلّ بحث بوده و موجب عقاب نمی‌شود.

جناب شیخ اگر مکلّف مزبور بدون فحص، برائت جاری کرد و مرتکب شرب تتن شد و یا دعاء عند الهلال را نخواند، و لکن در یوم الحساب معلوم شود که هم شرب تتن حرام است و هم دعاء عند الهلال واجب و عملش مخالف با واقع درآید چه، آیا چنین کسی مستحقّ عقوبت است یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۴۵

بله، چنین کسی مستحق عقاب است.

چرا؟ زیرا هم مقتضی عقاب موجود است، هم مانع از آن مفقود.

مقتضی عقاب چیست؟

همان خطاب واقعی اجتنب عن الحرام است که شارع مقدّس فرموده و اگر این آدم فحص می‌کرد آن را می‌یافت و لکن فحص نکرده و کارش به مخالفت با این خطاب کشیده شد.

پس مخالفت با این خطاب، مقتضی عقوبت است.

چرا مانع از عقوبت این آدم در اینجا مفقود است؟

زیرا آنچه که ما تصوّر می‌کنیم که مانع از عقاب باشد، جهل و ندانستن است.

لکن به نظر ما این‌گونه جهل و نادانی نه شرعا مانع از عقوبت است و نه عقلا چرا؟ زیرا:

۱- یک وقت ندانستن از روی قصور است، بله چنین جهلی عذر است.

۲- یک وقت ندانستن عن تقصیر است، چرا که در اثر فحص نکردن و از روی بی‌همتی به دنبال تحقیق نرفته و جاهل مانده است و حال آنکه چنین امکانی را داشته است و لذا چنین جهلی، نه عقلا عذر موجّه است و نه شرعا.

فلذا: المقتضی للعقاب موجود و المانع عن العقاب مفقود.

جناب شیخ پس «رفع ما لا یعلمون» و «الناس فی سعهٔ ما لا یعلمون» و ... در اینجا چه‌کاره‌اند؟

بله حدیث رفع ما لا یعلمون و ... در رابطه با کسانی است که فحص کرده‌اند و لکن به ادله دست نیافته‌اند.

امّا: در مقابل (رفع ما لا یعلمون)، فرموده: قف عند الشبههٔ، و این (قف عند الشبههٔ و ...) از آن کسانی است که فحص نکرده‌اند و در مکلّف به، دچار شک شده‌اند که فی المثل ظهر واجب است یا جمعه؟ که در اینجا باید احتیاط کند و لو بعد الفحص باشد.

و لذا: هم مقتضی عقاب در حقّ فرد مزبور موجود است، هم مانع از آن مفقود است.

جناب شیخ مشهور گفتند که جاهل مقصّر به خاطر مخالفتش با واقع است و لکن صاحب مدارک و محقق اردبیلی رحمه اللّه گفتند به خاطر ترک تعلّم است، منظور این دو بزرگوار چیست؟

در سخن این حضرات سه احتمال وجود دارد:

۱- اینکه تعلّم را واجب نفسی دانسته و در نتیجه تارک آن را معاقب می‌دانند و لذا جاهل مقصّر به خاطر مخالفت با واقع عقاب نمی‌شود، چرا که مغفول عنه است و مغفول عنه عقاب ندارد.

۲- اینکه تعلّم واجب غیری دانسته و لکن باز هم عقاب به خاطر ترک تعلّم است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۴۶

۳- اینکه علی الظاهر گفته باشند، عقاب او به خاطر ترک تعلّم است و لکن در واقع منظورشان این بود که عقاب به خاطر مخالفت با واقع است.

چرا؟

به خاطر تعیین تاریخ عقاب، یعنی درست است که عقاب به خاطر مخالفت با واقع است، لکن تاریخ استحقاق این عقاب از زمانی که باید به دنبال تحصیل علم می‌رفت و نرفت.

به عبارت دیگر: او سال گذشته مکلّف شده است و لذا موظف گردیده است که برود و احکام خدا را یاد بگیرد، و لکن نرفته است، و این عدم تعلّم سبب شده است که او سالها و یا چند سال بعد با حکم واقعی خداوند مخالفت کند.

پس: این عقاب به خاطر همان مخالفت با واقع است و لکن تاریخ استحقاق عقاب از همان سال گذشته است که به سن تکلیف رسید.

فی المثل: او امسال مرتکب شرب خمر می‌شود و لکن در نامه عمل او تاریخ سال گذشته ثبت می‌شود. چرا که سبب این خطا همان تحصیل نکردن به موقع است.

جناب شیخ پس مراد مشهور از اینکه می گویند عقاب جاهل مقصّر به خاطر مخالفتش با واقع است چیست؟

در کلام مشهور نیز سه احتمال وجود دارد:

۱- اینکه فرد مزبور در زمان ارتکاب به حرام، مستحق عقاب شده و یا می‌شود، چرا که در زمان ارتکاب به حرام نهی داشته است و لکن با آن مخالفت کرده است.

در نتیجه: تاریخ استحقاق عقاب، حین المخالفت با نهی است.

۲- اینکه استحقاق عقاب چنین کسی تنها به خاطر مخالفت با واقع، یعنی به سبب شرب خمر است. بدون اینکه حین الارتکاب، نهی‌ای داشته باشد، چرا که نهی متوجه آدم غافل جاهل نمی‌شود.

پس تاریخ استحقاق عقاب این مرتکب از کی است؟

دو احتمال در پاسخ آنها وجود دارد:

۱- اینکه بگویند، تاریخ استحقاق عقاب او از همان زمانی است که مرتکب مثلا شرب خمر شده است و تاریخ عقاب را از زمان ترک تعلّم به زمان ارتکاب به عقب بیندازند.

۲- اینکه تاریخ عقاب را جلو انداخته بگویند، از همان زمان ترک تعلّم، چنین عقابی دامنگیر او شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۴۷

۳- و امّا احتمال دیگر اینکه حضرات مشهور تاریخ استحقاق عقاب را جلو انداخته بگویند استحقاق عقاب مربوط به همان زمانی است که ترک تحصیل علم کرده است.

حاصل و نتیجه بحث در احتمالات این دو گروه چیست؟

این است که: اگر مراد حضرات مشهور احتمال سوم در نظر آنها باشد، با احتمال سوم در نظر صاحب مدارک و پیروان او یکی است. یعنی:

۱- صاحب مدارکی که می‌گوید: العقاب علی ترک التّعلم، مرادش مخالفت با واقع است در همان زمان ترک تعلّم و یا به تعبیر دیگر تحصیل علم.

۲- مشهور هم که می‌گویند: العقاب علی مخالفت الواقع، مرادشان مخالفت با واقع است در همان زمان ترک تعلّم.

و لذا: بین هر دو گروه توافق حاصل شده می‌شود. اگرچه تعبیرات متفاوت است.

جناب شیخ کدام‌یک از سه احتمالی که در کلام مشهور داده شد، رجحان دارد؟

همان احتمال اوّل که گفته شد، عقاب به خاطر مخالفت با واقع است، چرا که نهی شرعی، حین المخالفهٔ متوجّه این جاهل مقصّر است.

چرا؟

زیرا حضرات مشهور می‌گویند: الصلاهٔ فی الدار المغصوبهٔ باطل و ان لم یعلم حرمهٔ الغصب.

به عبارت دیگر: فردی در حین نماز نمی‌داند که غصب حرام است، چرا که نرفته است، احکام الهی را یاد بگیرد، و لذا آمده است و در دار غصبی نماز می‌خواند، حضرات مشهور هم نماز چنین کسی را باطل می‌دانند.

به چه دلیل؟ به دلیل اجتماع امر و نهی، یعنی: امر و نهی در عبادت او جمع شده است و عبادتی که امروز نهی در آن جمع شود، باطل است.

جناب شیخ ما هم قبول داریم که به او امر شده است که نماز بخواند، نهی‌اش را از کجا آورده‌اند؟ بر او بار کردند، او که نمی‌داند نهی‌ای وجود دارد؟

بله، او حین الصلاهٔ، نهی از صلاهٔ در زمین و یا دار غصبی داشته و یا دارد و لکن در اینکه نمی‌دانسته و یا نمی‌داند، مقصّر است، چرا که پس از مکلّف شدن وظیفه داشت و یا دارد که احکام الهی را یاد بگیرد. و لکن نرفت.

و لذا: امر معلوم با نهی مجهول در هنگام عمل جمع گردید و یا می‌گردد و عمل او را باطل می‌کند و این شاهدی است بر اینکه جاهل مقصّر به هنگام عبادت مستحقّ عقاب می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۴۸

جناب شیخ اگر کسی بگوید که باطل بودن عبادت چنین فردی به خاطر اجتماع امر و نهی در عبادت او نیست، بلکه به خاطر مبغوض بودن عملش می‌باشد چه؟

به عبارت دیگر اگر بگوید: عمل این شخص با مبغوض بودن در یکجا جمع شده است چرا که تصرّف در ملک غیر قبح ذاتی دارد و لو او نداند، نه اینکه با منهی عنه بودن جمع شده باشد، چرا که او غافل است و نهی متوجّه غافل نمی‌شود، چه پاسخ می‌دهند؟

می گویند: خیر، باطل بودن نماز این فرد، به جهت اجتماع امر و نهی است و نه به خاطر اجتماع امر و مبغوضیت.

چرا؟ زیرا این حضرات، صلاهٔ من توسّط فی ارض المغصوبهٔ را صحیح می‌دانند؟

چطور؟ فی المثل: شما به مقدار یک ساعت برای خواندن نماز عصرتان تا غروب وقت دارید، دلتان می‌خواهد که در صحرا و دشت به گردش بپردازید، می‌روید تا به جایی می‌رسید که خودتان هم می‌دانید که آن محلّ و یا زمین‌های آن محلّ غصبی است و نماز خواندن در آنها حرام است، لکن وقت بسیار تنگ شده درحالی‌که شما در وسط این زمین‌ها قرار دارید، فرصت برای خروج ندارید. در اینجا شما وظیفه دارید که نمازتان را و لو ماشیا بخوانید، که این را می گویند (صلاهٔ من توسّط فی الارض المغصوبهٔ).

خلاصه اینکه: حضرات مشهور نماز مزبور را صحیح می‌دانند با اینکه در اینجا امر با مبغوضیت اجتماع کرده است.

به عبارت دیگر: شما درحالی‌که در وسط زمین غصبی قرار گرفته‌اند، قصد بر خروج دارید و لکن به دلیل تنگی وقت، قدرت بر خروج ندارید، و لذا نهی ندارید و لکن مبغوضیت دارید، که این اجتماع امر بر صلاهٔ و مبغوضیّت عمل در زمین غصبی است و لکن نظر حضرات مشهور این است که: نماز شما صحیح است.

بنابراین:

۱- اگر حضرات مشهور صلاهٔ در دار غصبی را در حق آدم جاهل، باطل می‌دانند به خاطر اجتماع امر و نهی است و نه به خاطر اجتماع امر و مبغوضیت وگرنه باید نماز من توسط را نیز باطل می‌دانستند و حال آنکه باطل ندانسته بلکه صحیح می‌دانند.

۲- از این گذشته صلاهٔ من توسّط نه نهی دارد و نه مبغوضیت، بلکه ترخیص دارد.

یعنی: شارع فرموده: نماز بخوان و برو بیرون، که این برو بیرون ترخیص است و این ترخیص، دفع افسد به فاسد است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۴۹

و لذا: اگر اجتماع امر با مبغوضیت در نماز شما بود، نمازتان باطل می‌شود و حال آنکه نمازتان صحیح است، چونکه اجتماع امر با ترخیص است.

حال: اگر کسی عالم به حکم باشد یعنی بداند که نماز در محلّ غصبی درست نیست و لکن جاهل به موضوع باشد، یعنی نداند که آن محلّ غصبی است، و در آن محلّ نماز بخواند نیز نمازش صحیح است، چرا که اجتماع امر با ترخیص می‌شود و نه نهی.

آیا در اینجا فحص لازم نیست؟

خیر، گفته شد که در شبهه موضوعیه فحص لازم نیست، و لو در غصبی بودن یا نبودن آن محلّ شک بکند، که در این صورت می گوید ان شاء اللّه که غصبی نیست و نمازش را می‌خواند.

جناب شیخ حکم ناسی در اینجا چیست؟

اگر کسی به غصبی بودن داری و یا زمینی علم داشته باشد، و لکن به مرور زمان موضوع یعنی محل را فراموش کرده که غصب است، برود و در آن خانه یا زمین نماز بخواند، نمازش صحیح است. چرا که اجتماع امر است با ترخیص در موضوع.

امّا اگر حکم را فراموش کند، همانند جاهل به حکم است و دیگری نمی‌شود گفت که نمازش صحیح است.

نکته: در رساله‌های عملیه، ناسی مطلقا معذور است، چه ناسی حکم باشد و چه ناسی موضوع.

و لکن در جاهل تفاوت قائل شده می‌نویسند نماز جاهل به موضوع صحیح و لکن نماز جاهل به حکم غیر صحیح است.

جناب شیخ دومین مؤید بر اینکه مشهور احتمال اوّل در کلامشان را قبول دارند چیست؟

این است که: اگر احتمال سوّم را در نظر داشتند، می‌گفتند: آدم جاهل نباید به خاطر واجبات و یا به تعبیر دیگر عبادات موقّته عقاب شود، چرا که در این احتمال راهی برای عقاب جاهل مقصّر وجود ندارد. و حال آنکه چنین اعتقادی نداشته بلکه معتقد به عقاب جاهل مقصّراند. پس باید احتمال اوّل را بپذیرند که یک راه عقابی برای جاهل مقصّر باشد.

مرادتان از پاسخ فوق چیست؟

فی المثل: مکلّف جاهلی، به دلیل جهلش، واجبی را که برعهده‌اش بوده است در وقت خودش انجام نداده است، مثلا مستطیع بوده و لکن در موسم حج به حج نرفته و یا مکلّف به روزه بوده، در ماه رمضان روزه نگرفته است.

حال: بنا بر احتمال سوّم، چنین فردی، راه عقاب ندارد، و لکن بنا بر احتمال اوّل راه عقاب دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۵۰

چرا بنا بر احتمال سوم راه عقاب ندارد؟

زیرا:

۱- آن‌وقتی که نماز یا روزه و یا حج را ترک کرده، امر نداشته است، به خاطر اینکه بر اساس احتمال سوّم، آدم جاهل امر و نهی ندارد.

۲- و آن‌وقتی که ترک تعلّم کرده، واجبات موقّته‌ای همچون، حج و صیام به دلیل عدم استطاعت و یا نرسیدن ماه رمضان واجب نبوده تا بگوییم عقابش از زمان ترک تعلّم شروع شده، بلکه در وقت خودش واجب می‌شوند. یعنی:

آن زمانی که او ملتفت بود که در اسلام واجبات و محرّماتی وجود دارد، برخی از این واجبات به جهت اینکه موقّته و یا معلّقه و یا شرط به دخول وقت و یا استطاعت‌اند به او تعلّق نگرفته بود.

بنابراین: نمی‌توان گفت که چون امروز، روزه نگرفت، عقابش مربوط می‌شود به زمان ترک تعلّم، مثلا یک سال پیش.

و لذا: بنا بر احتمال سوم که عقاب به خاطر مخالفت واقع است و لکن تاریخ استحقاقش از زمان ترک تعلّم است، راه عقابی برای جاهلی که واجبات موقّته را در زمان خودش انجام نداده وجود ندارد.

۱- نه در حین مخالفت، چون امر و نهی‌ای برای او نیست، ۲- و نه در حین ترک تعلّم.

چرا که زمان ترک تعلّم شامل واجبات موقّته نمی‌شود.

یعنی: ما قصد لم یقع و ما یقع لم یقصد.

پس: بنا بر احتمال سوم باید بگویند: جاهل مقصّری که واجبات موقّته را ترک کرده عقاب ندارد، و حال آنکه هیچ‌کس ملتزم به چنین حرفی نیست.

و لذا باید به همان احتمال اوّل متوسّل شده بگویند: جاهل مقصّر از همان ابتدا، امر و نهی دارد و در صورت مخالفت با این امر و نهی عقاب می‌شود.

جناب شیخ پس تکلیف صاحب مدارک چه می‌شود که احتمال سوم در قول ایشان با احتمال سوم در قول مشهور یکی شد؟

او نیز ناگزیر است که همچون مشهور از احتمال سوم بگذارد و به احتمال اوّل در قول خودش تمسّک کند که تعلّم در آن واجب نفسی است و کاری به مخالفت با واقع ندارد.

یعنی: مکلّف باید برود و احکام شرعیّه‌اش را بیاموزد، و الّا، مستحق عقاب است.

جناب شیخ آیا راه دیگری برای استحقاق عقاب جاهل به خاطر ترک موقّتات وجود ندارد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۵۱

چرا وجود دارد و آن این است که بگوییم: تعلّم احکام شرعیه بر مکلّف واجب است، مطلقا چه واجبات مطلقه، چه واجبات موقته که مشروط هم نامیده می‌شوند.

ولی جناب شیخ شما خود فرمودید که تکالیف موقته قبل از حصول شرطشان بر مکلّف واجب نیست، پس چطور اکنون می گویید کسی که به سن تکلیف می‌رسد واجب است که آنها را یاد بگیرد؟

بله، اکنون هم می گوییم که تعلّم تمام تکالیف، چه مطلقه، چه موقته بر انسان مکلّف واجب است، منتهی واجب مطلق به اطلاقه متوجّه انسان مکلف است و واجب مشروط به اشتراطه متوجّه اوست.

زیرا اگر مکلّف به موقع تکالیف را یاد نگیرد، در موقع وجوب تکلیف بر او سبب ترک آن تکالیف می‌شود. و لذا در اینجاست که مخالفت او چه با مطلقات باشد و چه با موقّتات، مستحقّ عقاب می‌شود.

بنابراین:

هم صاحب مدارک هم مشهور می‌توانند بگویند: جاهل معاقب و مؤاخذ است بر مخالفت واقعیات، چه موقته باشد چه غیر موقته، و تاریخ استحقاق عقابش هم از حین ترک تعلّم است.

در نتیجه: اگر هر دو گروه احتمال اوّل در قولشان را مدّ نظر قرار دهند می‌توانند راه عقاب بر مخالفت موقتات را نیز پیدا کنند.

جناب شیخ تاکنون بحث در عقاب الجاهل آن‌هم در عبادت بود، بفرمایید معاملات و عبادات جاهل به لحاظ صحّت و فساد چگونه است؟

فی المثل: در باب معاملات، اگر مکلّفی که جاهل به حکم است،

۱- برود و عقدی را جاری کند و لکن پس از اجرای عقد شک کند که آیا این عقدش صحیح بوده یا نه؟ و یا مؤثر بوده یا غیر مؤثر؟

۲- و یا برود و حیوانی را سر ببرد، لکن پس از آن شک کند که آیا ذبح او شرعی بوده و یا غیر شرعی، حکمش چیست؟

۱- موظّف است که فحص کند، یعنی یا اجتهاد کند و یا تقلید اگر اجتهاد و یا تقلید به گفت که عملش درست بوده که خوب عقد او و یا ذبح او صحیح است و الّا اگر کشف شود که عقد و یا ذبح او باطل بوده که خوب باطل بوده است.

جناب شیخ اگر مجتهدی با اجتهادش معامله‌ای را انجام دهد، سپس تبدّل رأی برای او حاصل شود چه؟

باید عقد را بر اساس رأی بعدی جاری کند، چرا که عقد اوّلی بر اثر تبدّل رأی او باطل می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۵۲

چرا؟ زیرا معاملات از قبیل اسباب‌اند برای مسبّبات و یا به تعبیر دیگر اگر سبب باشد مسبّب نیز هست، نباشد، مسبّب هم نیست.

به عبارت دیگر: عقد را شرعی انجام داده باشد، زنی را که مزدوج شده است حلال است، شرعی انجام نداده باشد، آن زن حرام است.

و لذا تفاوتی نمی‌کند که طرف عالم باشد یا جاهل، مجتهد باشد یا مقلّد.

۲- موظّف است که تا مسئله منکشف نکرده است، اثری بر آن مترتب نکند.

جناب شیخ اگر جاهل مذکور زنی را عقد کرد، پس از اجرای عقد هم شک کرد و لکن به حرف ما نیز که گفتیم اثری بر آن مترتب نکن گوش نکرد و با آن زن مباشرت کرد چه؟ چون‌که در اینجا و نگرانی وجود دارد یکی اینکه آیا این عقد شرعی بوده یا نه، یکی هم اینکه آیا این مباشرت حلال بود یا حرام؟

در اینجا نیز بعد الفحص، اگر عقد درست بوده، مباشرت نیز به تبع عقد حلال بوده و حرفی در آن نیست، و لکن در صورتی که

عقد غیر شرعی بوده باشد، مباشرت نیز به تبع آن حرام بوده و فرد مذکور معاقب است و هکذا اگر حیوانی را ذبح کند.

جناب شیخ نظر مرحوم نراقی راجع به معاملات چیست؟

قائل به تفصیل شده است و لکن قبل از ذکر تفصیل مقدّمه‌ای دارد که باید بدان پرداخته شود و آن مقدّمه این است که: اموری را که شارع سبب قرار داده است برای اموری دیگر، مثلا عقد و ایقاع را سبب قرار داده است برای نقل و انتقال ملکیت و یا مثلا قطع اوداج اربعه را سبب قرار داده است بر حلیت لحم گاو و گوسفند و ... و یا استطاعت را سبب قرار داده است بر وجوب حج و یا دلوک شمس را سبب قرار داده است بر وجوب نماز ظهر و ... هریک دارای:

۱- یک حقیقت واقعیه در لوح محفوظ دارند، مثلا شارع در لوح محفوظ مقرّر فرموده که عقد این‌چنینی، سبب حلیت زوج و زوجه و یا زوجیت می‌باشد، و یا اینکه مثلا ذبح کذایی، سبب حلیت لحم می‌باشد.

۲- و یک حقیقت ظاهریه دارند و این حقایق ظاهریه، همان اموری است که ادلّه به ما نشان می‌دهند، یعنی از طریق اجتهاد و یا تقلید به این حقایق ظاهریه دست پیدا می‌کنیم.

- چرا از این حقایق به ظاهریه تعبیر می‌شود؟

چون‌که ممکن است رأی ما به صواب باشد و ممکن است که به خطا باشد.

بدین معنا که سبب در لوح محفوظ به نحوی مقرّر است و لکن شمای مجتهد آن سبب را به نحو دیگری می‌فهمی، و لذا:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۵۳

آنکه در لوح محفوظ است می‌شود حقیقت اولیه، و این را که مجتهد فهمیده می‌شود حقیقت ثانویه.

در نتیجه: از آنجا که ما در همه جا به حقایق اولیه دسترسی نداریم، باید از حقایق ظاهریه یعنی ثانویه استفاده کنیم.

به عبارت دیگر ما باید ببینیم مقتضای ادلّه ما چیست و ادلّه موجود به ما چه گفته‌اند و لذا هرچه از طریق اجتهاد و یا تقلید به دست آمد، مطابق آن رفتار کنیم.

جناب شیخ، تفصیل مرحوم نراقی در رابطه با معاملات جاهل مقصّر چیست؟

می‌فرماید: موضع آدم جاهل پس از انجام معامله‌ای که انجام می‌دهد دو جور است:

۱- یک وقت به صحت معامله‌ای که انجام داده عقیده دارد با اینکه نه مجتهد است و نه مقلّد، چرا که این‌گونه عمل را از دیگران در جامعه یاد گرفته است.

۲- یک وقت هم عقیده‌اش راجع به معامله‌ای که انجام داده است متزلزل می‌باشد بدین معنا که نگران است و شک دارد که آیا این معامله صحیح است یا نه؟

حال: آنجا که معامله را متزلزلا و در جهل بسیط انجام داده است خود دارای دو صورت است:

۱- گاهی واقع مسئله در دست ماست، بدین معنا که حقایق واقعیه مسائل شرعیه در دست علماست، مثل ضروریات دین از جمله، نماز، روزه، حج و ... که حکم هریک، یک حکم واقعی است، و یا اینکه نظر علما نسبت به آن مسائل به صورت قطع است.

۲- و لکن گاهی ظاهر مسئله در دست ماست، که همان مسائل اجتهادی است و به عبارت دیگر واقعیت ۹۰٪ مسائل در دست فقها نیست.

به عبارت دیگر:

آن دسته از مسائل که واقعشان در دست ماست از مسائل اجتهادیه نیستند و آن دسته از مسائل که واقعشان در دست ما نیست و ما آنها را از ادلّه به دست می‌آوریم مسائل اجتهادیه هستند.

با توجه به مطالب فوق اگر مکلّف جاهل معامله‌ای را متزلزلا و با نگرانی انجام دهد و مسئله نیز به نحوی باشد که گاهی واقعش در

دست علماست و گاهی ظاهرش در دست علماست حکم هریک از صور سه‌گانه فوق چیست؟

۱- در فرض اوّل که جاهل بود و لکن معامله را عن اعتقاد و از روی قطع انجام داد، اشکالی در معامله‌اش وجود ندارد و صحیح است، چه مطابق با واقع باشد چه نباشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۲۵۴

زیرا او در اعتقادش مثل مجتهد و یا مقلدی است که عملش را عن اعتقاد انجام می‌دهد.

۲- و در فرض دوم که جاهل مزبور، معامله‌اش را متزلزلا ـ انجام می‌دهد، تا زمانی که وضعیت را با فحص روشن نکند، نمی‌تواند اثری را بر این معامله مترتب سازد.

البته برای روشن شدن مسئله، اگر مسئله از مسائلی است که واقعش در دست علماست، باید عملش را با خود واقع بسنجد، در صورتی که مطابق با واقع بوده باشد، معامله‌اش صحیح بوده و می‌تواند اثر برآن مترتب کند و الّا اگر مخالف با واقع بوده باشد که معامله‌اش باطل است.

۳- و امّا فرض سوم که جاهل مزبور معامله‌ای را متزلزلا ـ انجام داده است و لکن مسئله اجتهادی است، بدین معنا که وضع واقعی مسئله در دست علما نیست، بلکه آنچه از مسئله مورد ابتلا او در دست علماست، وضع ظاهری آن است، در اینجا نیز تا زمانی وضع مسئله را روشن نکرده حق ندارد که اثری برآن معامله مترتب کند.

اگر فرد مزبور بعد الفحص و بررسی لازم دید که این عملش مطابق با رأی فلان مجتهد است تکلیفش چیست؟

اگر مقلّد آن مجتهد نباشد، تطابق مزبور تأثیری بر عمل او نخواهد داشت چرا که در اجتهاد و تقلید، پس از تقلید به عمل فرد ارزش می‌دهد.

اگر فرد مزبور فردای پس از عمل برود و مقلّد آن مجتهد شود چه؟

دو صورت دارد:

۱- گاهی عمل او اثر شخصی دارد، فی المثل نذر کرده است که اگر برادرم در فلان کنکور قبول شود، فلان مقدار به فلان فقیر بدهد.

اثر این نذر، در حق خود ناذر است، چنانکه اگر زنی را عقد کرده باشد، اثر این عقد مربوط به خود اوست.

۲- گاهی هم عمل او اثر نوعی دارد، مثلا حیوانی را ذبح کرده تا حلال شود، این حلال بودن یک اثر نوعی است، چرا که هرکس پول بدهد و از گوشت آن بخرد، برایش حلال است.

حال: اگر معامله‌ای را که این مکلّف جاهل انجام داده است و مطابق رأی مجتهدی درآمده اثر نوعی داشته باشد، معامله‌اش صحیح است و می‌تواند اثراتش را برآن مترتّب کند.

امّا اگر معامله‌اش اثر شخصی داشته باشد، معلوم نیست که این تطابق عملش با رأی مجتهد برای او اثربخش باشد. چرا؟

زیرا: او امروز به تقلید از آن مجتهد پرداخته است و حال آنکه دیروز عقد را اجرا کرده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۲۵۵

به عبارت دیگر این سؤال پیش می‌آید که آیا این تقلید او، عقد دیروز او را در همان دیروز صحیح می‌کند و یا نه آن عقد را در امروز صحیح می‌کند؟

اگر عقد دیروز را در همان دیروز صحیح کند، این سؤال پیش می‌آید که دیروز که مقلّد این آقا نبود چگونه تقلید امروزش عقد دیروزش را صحیح می‌کند؟

و اگر عقد دیروز را در امروز صحیح کند، گفته می‌شود که عقد یک سری کلمات بود که دیروز صادر شد و رفت چگونه آنچه

معدوم شده است، امروز منقلب به صحت می‌شود؟

خلاصه اینکه: مشکل است که بگوییم که تقلید امروز این شخص، مؤثر واقع می‌شود در عقد دیروزش.

چرا این حرف را در معاملاتی که اثر نوعیه دارند نمی‌زنید؟

به خاطر اینکه در اینجا اثر همگانی است، و لذا خود جاهل هم مقلّد نباشد، دیگران که مقلّد بوده‌اند و اثر هم از آن همگان است.

فی المثل: وقتی مکلّف جاهل لباسی را در لباسشویی می‌شوید، تطابق عمل او با رأی یک مجتهد برای مقلّدین آن مجتهد، اثرش از همان موقع عمل شروع شده است.

- منشأ این تفصیلات جناب نراقی چیست؟

اعتبارات عقلائیه است، یعنی که از روی ملاحظاتی این تفصیلات را بیان فرموده است نه اینکه آیه‌ای در رابطه با این تفصیلات نازل شده باشد و یا روایتی در مورد آنها وارد شده باشد.

جناب شیخ نظر شما راجع به تفصیلات مزبور چیست؟

این است که:

اوّلا: اینکه ایشان فرمودند اموری را که شارع سبب قرار داده دارای حقایق واقعیه و حقایق ظاهریه هستند، غیر قابل قبول است، چرا که شارع سبب جعل نکرده است.

به عبارت دیگر:

این اسباب شرعیه و به تعبیر دیگر این احکام وضعیه قابل جعل نیستند تا که شارع آنها را جعل کند. آنچه را که شارع جعل فرموده عبارتست از:

الوجوب و الحرمهٔ، و الاستحباب و الکراههٔ و الاباحه.

بنابراین:

احکام وضعیه مثل: سببیت، شرعیت، مانعیت، قاطعیت، صحّت بطلان، ضمان و ... را، ما از احکام تکلیفیه برداشت می کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۵۶

فی المثل: شارع مقدّسه فرموده است:

اگر گوسفند را چنین ذبح کنید گوشتش حلال است، این حلال مجعول شارع است و لکن گوسفند شارع نیست، بلکه یک موضوع خارجی است.

پس: آنچه را که شارع جعل فرموده، آن حلال بودن است که آن را مثلا برده است روی گوشت گوسفند، منتهی ما سببیت را از آن انتزاع می کنیم و می گوییم: ذبح کذایی سبب للحلیّهٔ.

یعنی: این سببیت مجعول شارع نیست، بلکه انتزاع ذهن ماست.

به عبارت دیگر:

این اسباب حقیقت ندارند تا اینکه شما بگویید دارای حقایق واقعیه و حقایق ظاهریه هستند، آنچه حقیقت دارد احکام خمسه است.

ثانیا: سلّمنا که ما بپذیریم که شارع یک سری اموری سبب قرار داده است برای یک سری از امور دیگر و لکن اینکه این اسباب دارای حقایق واقعیه و حقایق ظاهریه باشند حرف غیر قابل قبولی است، چرا؟

زیرا هریک از این اسباب شرعیه دارای یک حقیقت هستند به نام حقیقت واقعیه.

بنابراین:

آنچه را که شما غیر از حقایق واقعیه می‌بینید، طریق الی الواقع هستند. بدین معنا که شارع مقدس چیزی را در واقع سبب قرار داده

است، حال:

۱- گاهی ما به این سبب واقعی علم پیدا می‌کنیم منتهی از طریق اجتهاد.

۲- گاهی نیز از طریق تقلید آن را به دست می‌آوریم.

و لذا این‌گونه نیست که ما هرآنچه را از طریق اجتهاد و تقلید به دست می‌آوریم، حقیقت ظاهریه باشد در برابر حقیقت واقعیه.

جناب شیخ بفرمایید آیا وقتی سبب حاصل شود، مسبّب نیز حاصل می‌شود یا نه؟

بله، در صورتی که سبب حاصل شود، مسبّب هم حاصل می‌شود، و لذا اگر سبب حاصل نشود، مسبّب هم حاصل نمی‌شود.

مرادتان از این مطلب چیست؟

این است که: شما عالم باشید و یا جاهل باشید، مجتهد باشید و یا مقلّد باشید، اجتهاد شما قبل از انجام عمل حاصل شود و یا مقارن با انجام عمل واقع شود و یا اینکه مدّتی پس از انجام عمل واقع شود، تأثیری در حصول مسبّب ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۵۷

فی المثل: فلان مکلّف می‌رود و عقدی را جاری می‌کند، اگر این عقد واقعی باشد، یعنی عقدی باشد که مورد نظر شارع است، مسبّبش نیز به همراهش محقّق می‌شود.

و در صورتی که این عقد و یا به تعبیر دیگر سبب، واقعی نباشد، مسبّب نیز حاصل نمی‌شود.

حاصل مطلب اینکه: آن شروطی را که مرحوم نراقی قائل شده است و می‌گوید که:

۱- ببینید این مکلف، عملش را عن اعتقاد انجام داده است یا از روی تزلزل.

۲- و یا اینکه فرمود: باید دید که واقع مسئله در دست است و یا اینکه مسئله اجتهادی است.

۳- و یا اینکه فرمود: باید دید که مکلّف از اوّل بوده یا بعدا مقلّد شده.

۴- و یا اینکه فرمود: باید دید که اثر خصوصی است و یا عمومی، اگر خصوصی است تقلید بعدی مکلف از مجتهد اثر نداشته و برای او بی‌فایده است و در صورتی که اثر نوعی باشد، اثر برآن مترتّب می‌شود.

هیچ‌یک در صحت یا عدم صحت مسبّب تأثیری ندارد، بلکه در صورتی که سبب واقعی باشد، مسبّب محقّق شده و مطابق با واقع خواهد بود.

جناب شیخ حاصل و نتیجه فکر و نگاه شما به مسئله چیست؟

این است که: وقتی انسان عملی را از روی جهل انجام داد، وظیفه دارد که برود و بررسی کند، ببیند عملش مطابق با واقع بوده است یا نه؟

اگر مطابق با واقع درآمد، از همان اوّل یعنی با شروع عمل، اثر برآن مترتّب می‌باشد چه شخصی باشد و چه نوعی. و چنانچه مخالف با واقع درآمد، هیچ اثری برآن مترتب نخواهد شد.

شیخنا مرادتان از واقع کدام واقع است؟

فرقی نمی‌کند، چه این واقع را علما بدانید یا اجتهادا و یا از روی تقلید، چرا که هریک از این‌ها خود طریق الی الواقع هستند، و شما باید از یکی از این طریق به واقع برسید.

جناب شیخ نظرتان را در رابطه با معاملات جاهل مقصّر دانستیم و لذا بحث خود را در رابطه با عبادات جاهل مزبور مطرح کرده از شما می‌پرسیم که:

اگر جاهل مقصّر یعنی فرد بدون اجتهاد و تقلید، عبادتی را مطابق با اصالهٔ البراءهٔ انجام داده باشد حکمش چیست؟

فی المثل: نمی‌دانسته است که نماز (۱۰) جزئی واجب است و یا (۹) جزئی، و لذا نسبت به سوره اصل برائت جاری کرده و اقل را

که (۹) جزئی است بجا آورده است آیا این عبادت از جاهل مزبور صحیح است یا باطل؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۵۸

اگر این عبادت و یا نماز را که برطبق اصل برائت انجام داده است با قصد قربت انجام داده باشد، برای قبول عبادتش راه امیدی وجود دارد.

و اگر عبادتی را که طبق اصل برائت انجام داده بدون قصد قربت انجام داده باشد باطل است و هیچ‌گونه امیدی به قبولی عبادتش وجود ندارد.

جناب شیخ کدام جاهل است که عملش را مطابق اصل برائت انجام دهد، قصد قربت هم بکند؟

همان جاهلی که احتمال نمی‌دهد که سوره جزء نماز باشد، و از آن غفلت دارد، و لذا (۹) جزء را به قصد قربت انجام می‌دهد و تردید هم در صحت آن ندارد.

منتهی قصد وجهش یا ازآنجاکه غافل بوده است ناشی شده است و یا از آنجا که به ابوین خود و امثال آنها نگاه کرده دیده که آنها بدون سوره می‌خوانند، و هکذا.

مرادتان از اینکه برای قبولی عبادت چنین جاهلی راه امیدی وجود دارد چیست؟

این است که: اگر چنین کسی بعدا متوجّه شود که نسبت به مسئله غافل بوده است و یا اینکه اشتباه کرده است که در اینجا از والدین متابعت نموده است، باید فحص کند.

اگر عملش مطابق با واقع درآمد، عبادتش صحیح است و دیگر قضا لازم ندارد. اگر عملش مخالف با واقع درآمد باید عملش را از نو بجا آورد، اداء یا قضاء.

جناب شیخ اگر این جاهل متوجّه باشد که سوره جزء نماز است و لکن از روی تقصیر یعنی بدون اجتهاد و یا تقلید، اصل برائت جاری کند و یک نماز «۹» جزئی بخواند چه؟

نمازش باطل است، و لو بعدا معلوم شود که عبادتش مطابق واقع بوده است.

چرا؟ زیرا: آدم جاهلی که متزلزل است عبادتش را به احتمال وجه انجام می‌دهد و نه به قصد وجه و لذا نیتش باطل است و در نتیجه عبادتش باطل.

جناب شیخ مگر شما بارها نفرمودید که احتمال وجه برای عبادت کفایت می‌کند، پس چطور در اینجا می‌فرمایید چون این فرد عبادتش را با احتمال وجه انجام داده است عبادتش بلافایده است؟

بله، آنجا که می‌گفتم که احتمال وجه برای صحّت عبادت کافی است، در جایی بود که انجام عبادت با احتمال وجه خودش، احتیاط به حساب می‌آمد، و حال آنکه در اینجا انجام عبادت با احتمال وجه احتیاط به حساب نمی‌آید.

جناب شیخ منظورتان چیست؟

این است که: یک‌وقت آدم جاهل، تنها جهل دارد یعنی فاقد علم است، یعنی نمی‌داند که مثلا دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۵۹

این شک، شک در تکلیف است، در شک در تکلیف، او می‌تواند برائت جاری کند و دعاء را نخواند.

امّا اگر بخواهد احتیاط کند و دعاء را به احتمال وجه بخواند می‌تواند، یعنی:

اگر این کسی که قادر بر اجرای برائت و نخواندن است، اگر بخواهد که برخیزد و به جای اجرای برائت، دعا را به احتمال وجه بخواند، می‌تواند، و لذا می‌شود احتیاط و اطاعت.

امّا:

در ما نحن فیه جاهل مزبور، اقلّ را به احتمال وجه بجا آورده و یا می‌آورد، با اینکه اجمالا می‌داند که یا اقل (یعنی نماز ۹ جزئی) واجب است و یا اکثر (یعنی نماز ۱۰ جزئی).

حال:

سؤال این است که: آیا در اینجا انجام اقلّ احتیاط است و یا انجام اکثر؟

خواهید گفت انجام اکثر، یعنی وقتی اجمالا می‌داند که یا اقل واجب است و یا اکثر و لکن از روی بی‌اعتنایی اقلّ را انجام می‌دهد، دیگر احتیاط بحساب نمی‌آید.

جناب شیخ ذکر چه نکاتی در اینجا لازم است بفرمایید؟

بله، در مباحث گذشته وقتی راجع به عقاب الجاهل بحث می‌کردیم گفتیم که اگر آدم جاهل عن تقصیر یعنی بدون اجتهاد و تقلید برائت جاری کند، در صورتی که بعد الفحص معلوم شود که عملش مطابق با واقع بوده است، معاقب نخواهد بود و لکن اگر خلاف واقع درآمد مؤاخذه می‌شود.

فی المثل: نمی‌داند که شرب تتن حلال است یا حرام؟ بدون فحص برائت جاری کرده، مرتکب شرب تتن می‌شود، شما می‌پرسید که آیا این فرد عقاب دارد یا نه؟

می‌گوییم: یا شانس:

اگر در واقع حلال بوده که خوب مشکل ندارد و عقاب نمی‌شود و لکن اگر در واقع حرام بوده باشد، مؤاخذه می‌شود.

جناب شیخ مرادتان از واقع چیست آیا واقع اوّلی است یا واقع ثانوی؟ به عبارت دیگر مرادتان از واقع لوح محفوظ است و یا توضیح المسائل مجتهد؟

چهار احتمال در اینجا داده شده است:

۱- برخی گفته‌اند مراد از واقع همان لوح محفوظ است، بدین معنا که حساب چنین کسی واگذار می‌شود به روز قیامت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۶۰

اگر شرب تتن حلال درآمد هیچ، اگر هم حرام درآمد که عقاب خواهد شد.

به عبارت دیگر: اگر در لوح محفوظ نوشته است که شرب تتن حلال جاهل مزبور عقاب ندارد و لو در توضیح المسائل نوشته باشد حرام.

و چنانچه در لوح محفوظ نوشته است که شرب تتن حرام، چنین کسی عقاب دارد و مؤاخذه می‌شود و لو در توضیح المسائل نوشته باشد حلال.

۲- برخی نیز بر این اعتقادند که آن واقع اوّلی یعنی رأی موجود در لوح محفوظ ملاک نیست، بلکه ملاک آن واقعی است که در دست مجتهد است، یعنی:

اگر در توضیح المسائل نوشته است شرب تتن حلال، جاهل مزبور عقاب ندارد و لو در لوح محفوظ نوشته است حرام.

و اگر در توضیح المسائل نوشته است حرام، این فرد عقاب دارد و لو در لوح محفوظ نوشته است حلال.

۳- برخی بر این اعتقادند که ملاک عقاب چنین کسی این است که: در یکی از این دو یعنی لوح محفوظ و توضیح المسائل نوشته باشد حرام و لو در دیگری نوشته باشد حرام، چنین کسی معاقب بوده جایش در دوزخ است.

یعنی: آدمی که بدون فحص، عن تقصیر برائت جاری کرده و اقل را انجام داده است اگر در لوح نوشته باشد که کار این فرد حرام، معاقب است و لو در توضیح المسائل نوشته باشد حلال و یا بالعکس.

۴- برخی هم برعکس نظر قبلی گفته‌اند: اگر در یکی از این دو یعنی لوح و رساله نوشته باشد که شرب تتن و یا اتیان نماز ۹ جزئی

حلال، فرد مزبور اهل نجات است و لو در دیگری نوشته باشد حرام.

پس در چه صورت این آدم معاقب است؟

در صورتی که در هر دو بنویسند که حرام و الّا اگر در یکی از این دو نوشته باشند که حلال برای رهایی این آدم از عقاب کفایت می کند.

جناب شیخ در بحث وجوب تفحّص جهت تحصیل و کشف حکم شرعی، گفته شد که:

اگر کسی حکم شرعی چیزی را نمی‌داند، و درحالی که قدرت بر تحقیق دارد، تحقیق و تفحّص نکند و به چیزی عمل کند که موافق با اصل برائت باشد، از حیث عقوبت و بقیه آثار؛ معذور نخواهد بود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۶۱

به عبارت دیگر: جاهل مقصّر با آدم عالم عامد، فرقی ندارد، یعنی همان‌طور که اگر کسی عالما عامدا حرامی را مرتکب شود، معاقب است، جاهل مقصّر نیز اگر از روی جهل به حکم حرامی را مرتکب شود معاقب است.

به عبارت دیگر:

۱- همان‌طور که اگر کسی عالما عامدا معامله فاسدی را انجام دهد بی‌اثر است، جاهل مقصّر نیز اگر معامله فاسدی را انجام دهد بی‌اثر است.

۲- و همان‌طور که اگر کسی عالما عامدا عبادتی را به صورت باطل انجام دهد، اعاده و قضا بر او لازم است، جاهل مقصّر نیز اگر عبادتی را باطل انجام دهد باطل بوده و اعاده و قضاء بر او لازم است و هکذا ...

لکن فقهای امامیه دو مورد را از این حکم کلّی استثنا کرده‌اند بفرمایید این دو مورد چیست؟

یکی اشتباه قصر و اتمام است، بدین معنا که اگر کسی که باید نمازش را شکسته بخواند آن را تمام بخواند.

یکی هم اشتباه جهر و اخفات است، یعنی کسی که می‌باید نمازش را بلند بخواند، لکن آهسته بخواند و یا بالعکس.[۱۱۰]

حکم حضرات فقها نسبت به این دو مسئله چیست؟

این است که: اگر جاهل مقصر اشتباه کرد معذور است و لکن مؤاخذه دارد.

منظور از این معذوریت چیست؟

عبارت آنها ظهور در این دارد که منظور از این معذوریت، معذور بودن از حیث حکم وضعی، یعنی همان صحت است، و نه به لحاظ حکم تکلیفی.

یعنی چه؟

یعنی اگر نماز جهری را به صورت آهسته خواند و یا بالعکس، نمازش صحیح است و وجوب فعل ساقط می‌شود؛ و لکن از جهت مؤاخذه و کیفر معذور نیست. و این همان چیزی است که دلیل معذوریت جاهل مقصّر نسبت به این دو مسئله نیز مقتضی آن است.

جناب شیخ برخی گفته‌اند تفکیک آثار عمل جاهل مقصّر نسبت به دو مسئله مذکور از حیث حکم وضعی و حکم تکلیفی، مستلزم شبهه و اشکالی است، این شبهه و اشکال چیست؟

به طور خلاصه این است که می گویند:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۶۲

۱- اگر جاهل مقصّر از حیث حکم تکلیفی معذور نیست پس لازم است که تکلیف او نسبت به وظیفه واقعی که همان قصر است، باقی باشد.

۲- آن نماز کاملی را که بجا آورده اگر مأمور به نیست، چگونه مسقط تکلیف است؟

و اگر مأمور به است، چگونه امر به آن، با فرض وجود امر به قصر خواندن نماز جمع می‌شود؟

به عبارت دیگر:

عدم معذوریت جاهل مقصّر به لحاظ حکم تکلیفی، نشان‌دهنده این است که: تکلیف واقعی که همان قصر است به او تعلّق گرفته است، یعنی القصر واجب.

حال سؤال این است که:

آیا این نمازی را که جاهل مقصّر به صورت تمام خوانده است، امر داشته است یا نه؟

اگر امر نداشته است، و چیزی که باطل است، اعاده و قضا دارد.

و اگر امر داشته است، مستلزم امر به ضدین است.

زیرا: از یک طرف قصر واجب بوده، از طرف دیگر اتمام، یعنی هم باید قصر بخواند، هم اتمام.

به عبارت دیگر:

باید دو رکعت به شرط لا بخواند، و دو رکعت به شرط شيء.

جناب شیخ راه‌های دفع این اشکال و یا به تعبیر دیگر حلّ این معمّا چیست؟

راه‌های که برای دفع این اشکال تصوّر می‌شود عبارتند از اینکه گفته شود:

۱- فعلا تعلّق تکلیف به وظیفه واقعی، که جاهل مقصّر آن را ترک کرده است، امکان ندارد.

۲- تعلّق تکلیف به عملی که انجام گرفته، ممنوع و غیرممکن است.

۳- منافاتی میان تعلّق تکلیف به هر دو عمل یعنی قصر و اتمام وجود ندارد.

توجیه راه اوّل چگونه ممکن است؟

به یکی از صورت‌های زیر ممکن است:

۱- اینکه ادّعا شود که قصر خواندن نماز برای مسافری که حکم مسئله را می‌داند، واجب است چنانکه در جهر و اخفات نیز چنین است، یعنی بلند یا آهسته خواندن نماز، وظیفه مکلّفی است که به حکم مسئله علم دارد.

۲- اینکه گفته شد، معنای ممنوعیت تکلیف فعلی، معذور بودن است.

یعنی: جاهل بودن نسبت به این مسئله (یعنی قصر و اتمام و جهر و اخفات) همانند جاهل بودن نسبت به موضوع است، که جاهل را معذور می‌سازد و حکمی ظاهری پیدا می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۶۳

امّا: نسبت به جاهل مقصّر در مسئله مذکور، اگرچه خطابی که مشتمل بر حکم ظاهری باشد متوجّه او نشده است (برخلاف جاهل به موضوع)، لکن او بی‌نیاز از آن خطاب است.

زیرا معتقد است که در واقع، نماز کامل بر او واجب است.

۳- اینکه، بر اساس رأیی که قبلا از صاحب مدارك و دیگران ذکر شده گفته شود به جهت غفلت نسبت به واقع، تکلیف به واقع ندارد و اگر مجازات می‌شود به جهت عدم فراگیری احکام است.

بنابراین: شکسته خواندن نماز بر او واجب نیست، چرا که از آن غافل است و لکن به جهت آنکه در زائل کردن غفلت از خودش تلاش نکرده مؤاخذه می‌شود.

۴- اینکه او مکلّف به حکم شرعی و واقعی می‌باشد؛ و لکن به جهت غفلت، خطاب به واقع، نسبت به او قطع شده است. چرا؟

زیرا خطاب و انشاء حکم شرعی نسبت به عاجز قبیح است، اگرچه عجز با سوء اختیار او باشد.

بنـابراین: او در هنگـام غفلت، بابت بجا نیاوردن نماز قصـری، مجازات می‌شود؛ و لکن آن تکلیف واقعی، مأمور به نیست تا با فرض وجود امر و فرمان نسبت به تمام خواندن نماز، اجتماع دو امر حاصل آید.

نظر مشهور در این رابطه چیست؟

صور مذکور ظاهر فتوا و نظر مشهور است،[۱۱۱] زیرا آنچه از ظاهر فتوای ایشان فهمیده می‌شود این است که:

تکلیف (جاهـل مقصّـِر) به حکم واقعی باقی است، و لـذا نماز کسـی که به حرام بودن غصب جاهل است را باطل می‌داننـد، چرا که نهی از غصب متوجّه جاهل نمی‌بود، وجهی برای بطلان نماز وجود نداشت.

جناب شیخ توجیه راه دوّم جهت دفع اشکال مزبور چیست؟

این است که بگوییم:

در این صورت اعتقاد به وجوب خواندن نماز تمام، به جای واجب واقعی ممتنع نمی‌باشد.

البته گـاهی هم بجـا آوردن غیر واجب، مـوجب فـوت و از دست رفتن واجب می‌شـود، که در این صورت، بنـا بر اینکه امر به چیزی دلالت بر نهی از ضـدّ آن بکنـد، انجام غیر واجب حرام خواهـد بود، چنان‌که در آخر وقت، بجا آوردن نماز تمام، مستلزم از دسـت رفتن نماز قصر می‌باشد و حرام است.

جناب شیخ آیا راه دوم صحیح است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۶۴

خیر، مردود است. چرا؟ زیرا:

۱- آنچه از ادلّه ظـاهر می‌شود این است که: آنچه بجـا آورده شـده یعنی نمـاز تمام، در حقّ جاهلی که تعلّم را ترک کرده و مقصّـِر است، مأمور به می‌باشد؛ مثل روایتی که در جهر و اخفات وارد گردیده که امام علیه السّـلام در پاسخ فرمودند: «تمّت صلاته»[۱۱۲]، و مثل روایاتی که دلالت دارند بر اینکه مکلّف وظیفه خود را انجام داده است.

۲- و در مواردی که غیر واجب بـدل از واجب واقعی قرار می‌گیرد، عـدم وجوب بـدل را منع می‌کنیم؛ بلکه در آن موارد، ظاهرا امر واقعی ساقط می‌شود و امر و دستور، به بدل تعلّق می‌گیرد.

جناب شیخ توجیه راه سوّم چیست؟

همان چیزی است که مرحوم کاشف الغطاء ذکر فرموده است که عبارتست از اینکه:

تکلیف به تمام خواندن نماز مترتّب است بر معصیت شارع به واسطه ترک شکسته خواندن نماز.

چرا؟ زیرا:

شارع او را مکلّف به خواندن نماز شکسته کرده، و نماز تمام خواندن، معصیت شارع در انجام تکلیف به نماز شکسته می‌باشد.

کـاشف الغطـاء این راه را در مسئله ضـد بیـان کرده است به اینکه: همزمـان دو واجب وجود دارد که وقت هر دو تنگ است، لکن یکی مهم‌تر است و دیگری مهم است، و مکلّف نسبت به مهم‌تر، امتثال و فرمانبرداری نمی‌کند، و مهم را انجام می‌دهد.[۱۱۳]

جناب شیخ نظر شما در رابطه با این نظریه چیست؟

این نظریه نیز مردود است، چرا که نظریه ایشـان مبتنی بر ترتب یکی از آن‌هـا بر دیگری است، یعنی پس از ترک مهم‌تر، که موجب تحقیق معصیت است، مهم برآن مترتب می‌شود؛ و حال آنکه میان نماز شکسته و تمام چنین ترتّبی قابل تعقّل و تصوّر نیست. چرا؟

زیرا تکلیف به نماز تمام، منحصـرا پس از تحقّق معصـیت نسـبت به تکلیف اوّل، که نماز شکسته است، و حادث شدن تکلیف دوم، قـابلیت تعقّـل و تصور دارد؛ مثل کسـی که نماز با وضو یا غسل را بجا نیاورد، و به سـبب تنگ شـدن وقت نماز، مکلف به خوانـدن نماز با تیمّم است.

جناب شیخ فرمودید که اجراء اصالهٔ البراءهٔ متوقّف بر فحص است، بفرمایید مقدار این فحص چقدر باید باشد؟ و عمده بحث در رابطه با کدامیک از مقلّد و مجتهد است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۶۵

نه درجه اوّل ظن کفایت می کند، و نه تحصیل علم لازم است، بلکه باید بینابین باشد.

یعنی باید به قدری ادلّه را فحص بکند که برای او اطمینان حاصل شود که دلیلی بر وجوب تکلیف وجود ندارد.

برای حصول این اطمینان در چه اموری باید فحص کند؟

از آنجا که اعصار و نیازهای درون هر عصر متفاوت است می گوییم:

۱- در اعصار گذشته لازم بود که اصول اربعه مائه را فحص کند، چنانکه در زمان ائمه باید به حضور ائمه علیهم السّلام می‌رسید.

۲- در عصرهای بعدی علاوه بر اصول اربعه مائه، کتب دیگر از جمله قسمتی از کتب شیخ صدوق، خصال و امالی و ...

چرا تحصیل علم در این فحص لازم نیست؟

زیرا فحص تا تحصیل علم در ادلّه همه احکام برای یک مجتهد میسور نیست و چه‌بسا تنها موفق به بررسی چند حکم شده و از بررسی ما بقی احکام باز بماند.

اگر فقیهی دچار چنین مشکلی شده و در عمده مسائل بدون تفحص و تحقیق بماند وظیفه‌اش چیست؟ آیا می‌تواند به احتیاط عمل کند؟

خیر، اگر قرار باشد، هرکجا شک می کند، احتیاط کند، برای او عسر و حرج لازم می‌آید.

آیا می تواند در آن مسائل باقی ماند، از مجتهدی دیگر تقلید کند؟

اگر مشی آن مجتهد در استنباطش مورد رضایت این مجتهد متفحص باشد، امکان دارد که با حصول چند شرط تقلید از او برایش جایز باشد.

۱- در مقدّمات، مبانی و طریق اجتهاد موافق باشند.

۲- مجتهد متفحص، خود در تمام مسائل به اندازه اطمینانش تفحص و اجتهاد آنگاه در رابطه با آن مسائلی که امکان دستیابی به دلیل برایش حاصل نشده به آن مجتهد مراجعه کند.

چرا؟ زیرا اگر فحص نکرده بخواهد از نظر مجتهد دیگر استفاده کند، شک می کند که آیا نظر آن مجتهد دیگر برایش ارزش دارد یا نه؟ که گفته شد: اذا شکّ فی حجیت شیء، الاصل، عدم الحجیّهٔ.

اگر این مجتهد متفحص مراجعه کرد به مجتهد دیگر و دید که او در آن مسائل برائت جاری کرد، چه؟

متوجه می‌شود که او نیز فحص کرده و به دلیل نرسیده و لذا تعاضد حاصل می‌شود.

اگر مراجعه کرد و دید که مجتهد دیگر فتوی به وجوب و حرمت داده است چه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۶۶

فتوای او نشان می‌دهد که به دلیل رسیده است چرا که مجتهد بدون دلیل فتوای به وجوب و یا حرمت نمی‌دهد و لذا:

در اینجاست که فتوای آن مجتهد برای این مجتهد متفحص مراجع به منزله خبر عادل می‌باشد یعنی از باب حجیت خبر عادل برای او حجّت است.

۳- مجتهد متفحص این احتمال را ندهد که آن مجتهد این فتوای به وجوب و یا حرمت را عن حدس و عن اجتهاد داده است، چرا که خبر عن حدس و اجتهاد حجّت نیست.

بنابراین: در صورتی فتوای آن مجتهد برای متفحّص مراجع مفید است که بداند او از روی روایت چنین فتوایی را داده است.

حاصل و نتیجه مطلب اینکه:

اگر سه شرط مذکور حاصل نیاید، مجتهد متفحص حق ندارد در آن مسائل از آن مجتهد دیگر تقلید کند، بلکه باید به همان مقدار فحص که خود کرده است قناعت نموده دست به اجرای برائت بزند. این بود مقدار فحص.

نظر جناب فاضل در این رابطه چیست؟

این است که: اگر اجرای برائت از یک طرف کلفت و مشقّتی را از دوش ما بردارد و لکن از طرف دیگر ما را زیر تکلیف دیگری برده برای ما زحمت درست کند، نباید جاری شود.

به نظر جناب فاضل جریان برائت ممکن است چه تکلیفی را بر دوش ما بگذارد؟

فی المثل:

۱- وقتی من در انائین مشتبهین شک می‌کنم که آیا این اناء حرام است یا آن یکی و هکذا ...

اگر نسبت به یکی از آن دو برائت جاری کرده بگویم ان‌شاءالله این یکی اناء حرام نیست و حلال است، از بابت آن خیالم راحت می‌شود و لکن از طرف دیگر برای من کلفت درست می‌شود، چرا که باید بگویم آن یکی نجس و حرام است و لذا نباید در چنین صورتی برائت جاری کنم.

۲- مقداری آب قلیل در اختیار من است، از یک طرف مقداری دیگر آب به آن افزوده شده در حالی که من نمی‌دانم به حدّ کرّ رسیده است یا نه؟، و از طرف دیگر با امر نجسی ملاقات کرده است.

حال: اگر این آب به حدّ کر رسیده باشد با آن ملاقات منفعل و متنجس نشده است و چنانچه به حدّ کر نرسیده باشد در اثر آن ملاقات، منفعل و متنجس شده است.

و لذا:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۶۷

اگر من در اینجا یک اصل عدمی جاری کرده بگویم: الاصل، عدم الکریّة، نتیجه‌اش این می‌شود که آن آب چنانچه قبلا کرّ نبوده، در اثر افزایش آن مقدار آب هم به کریت نرسیده و در نتیجه با ملاقات نجس، نجس شده است، و لذا دیگر نمی‌توانم از آن آب استفاده کنم و برای من دردسر حاصل می‌شود.

خلاصه اینکه جناب فاضل می‌فرماید:

۱- جریان اصالة البراءة عقلا- و شرعا برای نفی تکلیف جعل شده است و نباید با اجرای آن اثبات تکلیف بشود، که نقض غرض است.

به عبارت دیگر: اجرای این اصل نباید به نحوی باشد که بشود اصل مثبت.

۲- و یا اینکه هدف از اجرای اصالة العدم، تحقق عدم است و نه اثبات وجود یک شیء دیگر.

حال: اگر در انائین مشتبهین، بگویید: الاصل، عدم الکریة، و در نتیجه اثبات کنی که این آب در اثر ملاقات با نجس منفعل و متنجس شده است، درست نمی‌باشد، چرا که می‌شود اصل مثبت.

جناب شیخنا نظر شما راجع به این شرط جناب فاضل چیست؟

این است که ایجاد تکلیف برعهده ما در اثر اجرای این اصول بر دو گونه است:

۱- گاهی از باب موضوع‌سازی برای حکم دیگر و یا از باب رفع المانع از حمل یک حکم بر یک موضوع است، که در این صورت اجرای این اصول بلامانع بوده و عیبی ندارد.

فی المثل: شخصی مقداری پول و یا مال دارد که برای رفتن به مکّه‌اش کفایت می‌کند، لکن او نمی‌داند که آیا بدهی هم دارد یا

نه؟

در اینجا مقتضی برای وجوب حج، یعنی پول موجود است و لکن آیا مانع هم مفقود است؟

اگر مانع هم مفقود باشد که او مستطیع است به مکّه می‌رود، و لکن شک دارد که این مانع وجود دارد یا نه؟

اگر برائت جاری کرده بگوید: اصل این است که: من بدهی ندارم، موضوع المستطیع تکمیل می‌شود. چرا؟

زیرا: مقتضی که پول است موجود است، اجرای برائت هم، عدم المانع می‌آورد، موضوع‌سازی می‌شود برای حکمی دیگر که همان وجوب حج.

و یا فی المثل:

در مثال دوم از سه مثال جناب فاضل، اگر بگوییم: الاصل عدم الکریهٔ، با اجرای اصل عدم در اینجا موضوع‌سازی کرده‌ایم برای انفعال. چگونه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۶۸

خودم دیدم که این آبی که در اختیار من است با نجس ملاقات نمود، پس مقتضی برای انفعال و نجس شدن موجود است.

لکن شک دارم که آیا مانعی که همان کر بودن باشد برای این انفعال وجود داشته است یا نه؟

می گویم: الاصل عدم الکریهٔ

پس: مقتضی موجود، مانع هم مفقود، در نتیجه این آب منفعل شده و نجس است.

یعنی: اصالهٔ عدم الکریه، گوشه‌ای از موضوع را تکمیل کرد، حکم هم که تنجس بود برآن مترتب شد.

۲- گاهی هم وقتی شما اصل برائت و یا اصل عدم را در یک طرف جاری می‌کنید، از طرف دیگر ایجاد تکلیف و یا حکمی دیگر می‌کند، آن‌هم نه از طریق موضوع‌سازی و رفع المانع، بلکه از باب ملازمه میان نفی این یکی و اثبات آن دیگری، اعم از اینکه این ملازمه عقلیه باشد، یا شرعیه باشد و یا عادیه.

به عبارت دیگر از طریق علم اجمالی و ملازمه مزبور این حکم دیگر زنده می‌شود.

فی المثل:

شما نمی‌دانید که دفن الکافر واجب او حرام؟ بگو الاصل عدم الوجوب.

حال وقتی شما وجوب را نفی می‌کنید، قطعا حرمت جایگزین آن می‌شود. چرا؟

زیرا اجمالا می‌دانید که دفن کافر یا واجب است یا حرام لکن تفصیلا نمی‌دانید کدام‌یک است.

حال: نفی احد الضدّین که لا ثالث لهما مستلزم جایگزینی ضدّ دیگر می‌شود، که این از باب ملازمه عقلیه است.

از باب ملازمه شرعیّه چطور؟ در تبیین آن مثال بزنید؟

فی المثل: اجمالا می‌دانید که شارع مقدّس یا ظهر را واجب کرده است یا جمعه را، و لکن تفصیلا نمی‌دانید کدامیک از این دو است.

حال اگر در اینجا بگویید: الاصل عدم وجوب الظهر، ملازمه شرعی‌اش این است که: الجمعهٔ واجب، او بالعکس.

از باب ملازمه عادیه چطور؟

فی المثل: شما می‌دانید که این آبی که در اختیار دارید به حدّ کرّ رسیده است، و هم می‌دانید که با نجس ملاقات کرده است، و لکن نمی‌دانید که اوّل به حدّ کریت رسیده و بعد با نجس ملاقات کرده و یا اوّل با نجس ملاقات کرده و بعد به حدّ کریت رسیده است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۶۹

در اینجا: اگر شما بگویید: الاصل عدم تقدّم الکریهٔ علی الملاقاهٔ، لازمه عادی آن این است که: پس ملاقات مقدّم شده بر کریت.

به عبارت دیگر: وقتی کرّیت مؤخّر باشد از ملاقات، ملاقات هم مقدّم شده است بر کرّیت.

جناب شیخ این ملازمه در قالب قضایای کلیّه قرار دارد و یا قضایای جزئیّه و شخصیّه؟

فرقی نمی‌کند، که در قالب یک قضیّه کلیّه باشد و یا جزئیّه. فی المثل:[۱۱۴]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱۰ ؛ ص۲۶۹

نفی احد الضدّین لا ثالث لهما، مستلزم اثبات ضدّ اخری، یک قضیّه کلیّه است.

۲- و یا الاصل عدم تقدم احد الحادثین مستلزم تقدّم حادث اخری، یک قضیّه کلیّه است.

۳- یا در انائین مشتبهین وقتی می‌گوییم: الاصل عدم نجاسهٔ هذا الاناء، مستلزم نجاسهٔ ذلک الاناء یک قضیه شخصیه است.

آیا اجرای اصل در یک موضوعی حکم را برای همان موضوع ثابت می‌کند یا برای موضوع دیگر؟

گاهی حکم دیگری را در همان موضوع اثبات می‌کند و گاهی هم در موضوعی دیگر.

چگونه؟ فی المثل:

۱- وقتی می‌گوییم: الاصل عدم الکریهٔ و یا الاصل عدم تقدّم کریهٔ هذا الماء، نتیجه‌اش این می‌شود که پس ملاقات مقدّم شده است بر کرّیت، نتیجه این تقدّم هم، نجس شدن همین آب است که عدم الکریه را روی آن اجرا کردیم.

یعنی: اجرای اصل عدمی روی این آب موجب اثبات حکم نجاست روی همین آب شد.

۲- لکن وقتی در انائین مشتبهین می‌گوییم: اصل این است که این اناء پاک است، لازمه‌اش این است که: پس آن یکی اناء نجس است.

یعنی: ما اصل برائت از نجاست را در این یکی ظرف اجرا کردیم، لکن حکم نجاست برای طرف دیگر و یا موضوع دیگر اثبات شد.

جناب شیخ به نظر شما آیا می‌توان اصول مذکور را در این‌گونه جاها اجراء کرد یا نه؟

دو صورت دارد که حساب هر صورتی در جای خودش روشن است، یعنی:

۱- اگر هدف شما از اجرای این اصل‌ها در یک طرف این باشد که برای آن طرف دیگر حکم ثابت کنید، اصل شما می‌شود اصل مثبت، اصل مثبت را ما حجّت نمی‌دانیم.

چرا؟ زیرا:

این‌ها از مقارنات اتفاقیه است و ممکن است که هر دو اناء پاک و یا هر دو اناء نجس باشد.

۲- و اگر هدف شما از اجرای این اصل‌ها اثبات حکم برای طرف دیگر نباشد، بلکه هدف

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۷۰

خود اصل است شما به دنبال نتیجه از خود اصل هستید، اصل مثبت نبوده و اجرای این اصل‌ها بلا- مانع است، لکن چه کنیم که اجرای اصل در اینجا نیز مبتلای به معارض است.

فی المثل:

دو اناء دارید، می‌گویید اصل این است که این اناء پاک است و یا اثبات این طهارت به دنبال اثبات نجاست آن یکی اناء نیستید، اصل شما مثبت نیست و لکن اجرای همین اصل در اناء دیگر در تعارض با اجرای آن در این اناء روبرو می‌شود. یعنی: همان‌طور که شما می‌گویید: الاصل طهارهٔ هذا الاناء، می‌توان گفت که خیر، الاصل طهارهٔ ذاک الاناء.

و یا همان‌طور که شما می گویید: الاصل عدم الکریهٔ، در مقابل می‌توان گفت خیر الاصل عدم الملاقاهٔ. و لذا چون تعارضا، تساقطا.

جناب شیخ حکم آب مشکوک‌الکریه‌ای که با نجس ملاقات می کند چیست؟

سه صورت دارد:

۱- تارهٔ این آبی که اکنون مشکوک الکریه است و اکنون ما شک داریم که به کریهٔ رسیده است یا نه؟ سابقا کرّ نبوده است.

اینجا جای استصحاب عدم الکریه است، و حال آنکه جناب تونی فرمود، حق استصحاب عدم الکریه را ندارید، چرا که آب محکوم به نجاست شده و باید از آن اجتناب نمود.

به عبارت دیگر ما می گوییم:

ملاقات با نجس مقتضی تنجس است، مانع هم که کریت است با جریان اصل استصحاب بر داشته می‌شود، مقتضی هم کار خودش را می کند.

۲- تارهٔ این آبی که اکنون مشکوک الکریه است، سابقا کرّ بود، و لکن در اثر برداشته شدن مقداری از این آب است که اکنون در کریت آن شک داریم، از طرفی هم با نجس ملاقات کرده است.

به عبارت دیگر: آبی است مشکوک الکریه، با نجس ملاقات کرده است، اکنون شک داریم که نجس شده است یا نه؟

در اینجا برعکس صورت قبل استصحاب می کنیم کریت آن را، یعنی: این آب کرّ بود، اکنون هم کرّ است و یا این استصحاب کریت ایجاد مانع از نجاست می کنیم.

یعنی: ملاقات با نجس مقتضی انفعال است و کریت مانع از آن، با استصحاب کریت ایجاد مانع از انفعال کرده، حکم به طهارت این آب و قابل استفاده بودن آن می کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۷۱

۳- تارهٔ هم این آب مشکوک الکریه با نجس ملاقات می کند، لکن یا حالت سابقه ندارد و یا اگر دارد ما از آن اطلاعی نداریم تا اینکه بتوانیم اصل جاری کنیم.

در اینجا دو وجه وجود دارد: یک وجه برای پاک بودن آن، و یک وجه برای نجس بودن آن پس اگر گفته شود که:

۱- این آب با نجس ملاقات کرده است، ملاقات هم مقتضی انفعال و نجاست است.

۲- شک داریم که این آب کرّ است یا نه؟ یعنی شک داریم که آیا در برابر مقتضی مانعی از انفعال وجود داشته است یا نه؟

برخی بر این باورند که الشکّ فی المانع بمنزلهٔ العلم به عدم المانع است.

برخی نیز معتقدند که الشکّ فی المانع، لیس بمنزلهٔ العلم به عدم المانع.

و لذا:

دسته اول حکم می کنند به اینکه مقتضی موجود و چون شک در مانع به منزله علم به عدم المانع است، مانع هم مفقود، پس این آب نجس است.

۲- دسته دوم می گویند: بله، مقتضی موجود است و لکن شک ما در عدم المانع به منزله علم به عدم المانع نیست.

به عبارت دیگر:

۱- این آب قبل از ملاقات با نجس پاک بود.

۲- با نجس ملاقات کرد و لکن ملاقات به تنهایی مؤثر در انفعال موضوع نیست.

۳- ملاقات مقتضی انفعال است، لکن عدم المانع را نیز لازم دارد.

۴- در اینجا در وجود مانع شک داریم.

پس: استصحاب می‌کنیم طهارت این آب را.

خلاصه اینکه:

یک وجه نتیجه داد طهارت الماء را و یک وجه نتیجه داد نجاست الماء را.

جناب فاضل در مثال سوم خود چه می‌گوید؟

می‌فرماید: آبی در اختیار ماست که می‌دانیم:

۱- قطعا به حدّ کرّ رسیده است.

۲- قطعا هم با نجس ملاقات کرده است.

۳- نمی‌دانیم کریت آن مقدّم است و یا ملاقاتش با نجس؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۷۲

بنابراین:

اگر کریت مقدّم باشد این آب پاک است و چنانچه ملاقات مقدّم باشد، این آب نجس است.

در اینجا: شما یا ما حق نداریم که اصالهٔ عدم الکریهٔ جاری کنیم، چرا که این آب محکوم به نجاست شده و شما به زحمت می‌افتید.

جناب شیخ نظر شما در رابطه با حکم جناب فاضل چیست؟

به ایشان می‌گوییم: خیر، می‌توانید که اصالهٔ عدم الکریه جاری کنید و در نتیجه حکم به نجاست این آب کنید.

به عبارت دیگر: اصل عدم الکریه جاری کرده، رفع المانع می‌کنید، در نتیجه مقتضی که ملاقات است، اثر کرده، آب محکوم به نجاست می‌شود، چه اشکالی دارد.

عیب این مثال چه بود؟

اجرای اصل در یک طرف مواجه می‌شد با اجرای اصل در طرف دیگر، یعنی که مبتلای به معارض بود.

جناب شیخ آن نکته ادبی مورد توجّه شما در بحث تقدّم و تأخر چیست؟

این است که: آیا این تقدّم در عبارت الاصل عدم تقدّم الکریه و یا الاصل عدم تقدّم الملاقاهٔ ذاتی بوده و از صفات اصلیه هستند یا اینکه نه از اوصاف انتزاعیه می‌باشند؟

به عبارت دیگر: آیا هریک از این تقدّم و تأخر، خود از صفات موجوده در خارج هستند و یا اینکه ما آنها را از موضوعات خارجیه انتزاع می‌کنیم؟

و لذا در پاسخ به این سؤال می‌گوییم: این‌ها از موضوع و یا موضوعات خارجیه انتزاع می‌شوند.

جناب شیخ، تقدّم از کجا و چگونه انتزاع می‌شود؟

من وجود شیء عدم وجود شیء آخر، فی المثل:

وقتی به خانه آمدم، زید را در خانه دیدم و حال آنکه به خانه نیامده بود و بعد آمد.

و لذا: رؤیت زید تقدّم دارد بر رؤیت عمر و بالعکس که تأخر از آن انتزاع می‌شود.

تقارن از چه امری انتزاع می‌شود؟

برخی گفته‌اند: از عدم وجود شیء، حین وجود شیء آخر و به عبارت دیگر:

اصل این است که: آن یکی نبوده است قبل از بودن این یکی و اصل این است که: این نبوده است، قبل از بودن آن یکی، یعنی: نبودن این حین بودن آن و نبودن آن حین بودن این و لذا:

عدم تقدّم در این دو، نتیجه می‌دهد تقارن را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۷۳

بنابراین: هریک از این امور از آن موضوعات و یا صحنه‌های خارجیه، انتزاع و برداشت می‌شوند و از اوصاف اصلیه نمی‌باشند.

جناب شیخ مرادتان از ذکر این نکته ادبی چیست؟

این است که: وقتی هیچ‌یک از امور مزبور اصل نبوده و انتزاعی هستند، به لحاظ منشأ انتزاع است که می گوییم: الاصل عدم تقدّم الکریه و یا الاصل عدم تقدّم الملاقاة.

به عبارت دیگر:

۱- وقتی می گوییم: الاصل عدم الکرّیۀ، معنایش این است که: الاصل عدم وجود الکریه حین وجود الملاقات یعنی: آن زمانی که ملاقات صورت گرفت، کریت وجود نداشت.

۲- و یا وقتی می گوییم: الاصل عدم الملاقاة علی الکرّیۀ، معنایش این است که: حین حدث الکریّۀ. یعنی: آن زمانی که کریت حادث شده بود، ملاقات حادث نشده بود.

جناب شیخ با توجه به مقدّمه فوق انما الکلام در اینجا چیست؟

در رابطه با آبی است که به حدّ کرّ رسیده، با نجس هم ملاقات کرده، لکن تقدّم و تأخّر کریت و ملاقات برای ما معلوم نیست، و لذا:

اگر کریت مقدّم باشد این آب پاک است و چنانچه ملاقات نجس باشد این آب نجس است.

وظیفه مکلّف در اینجا چه می‌شود؟

مشهور گفته‌اند اجرای اصل عدم تقدّم الکرّیّۀ در اینجا بلامانع است و لکن بلامعارض نبوده و مبتلای به معارض است. چرا؟

زیرا وقتی مکلّف در یک طرف گفت اصل این است که: کریت تقدّم بر ملاقات نداشته است، شما می گویید: نه خیر می‌توان در طرف دیگر گفت اصل این است که: ملاقات بر کریت تقدّم نداشته است، خلاصه، تعارضا، و در نتیجه تساقطا.

حال وقتی دست ما از اجرای این دو اصل کوتاه شد وظیفه ما چیست و مشهور چه راه‌حلّی برای ما ارائه می کند؟ آیا باید بگوییم این آب پاک است یا نجس؟

می گویند به سراغ همان دو وجهی می‌رویم که در مثال قبل بیان نمود، و گفتیم: لکن نمی‌دانیم که آیا به هنگام ملاقات نجس، مانعی هم بوده یا نه؟

در اینجا می گوییم: الشّک فی المانع بمنزلۀ العلم به عدم المانع.

پس: مقتضی که ملاقات است موجود، مانع هم که کریت باشد، مفقود، در نتیجه این آب نجس است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۷۴

۲- تارۀ این آب با نجس ملاقات کرده است، لکن ما شک داریم که آیا مانعی از این مقتضی وجود داشته یا نه؟ استصحاب می کنیم طهارت این آب را.

چرا؟ زیرا مقتضی به تنهایی علّت تامّه انفعال نیست و انفعال آب علاوه بر وجود مقتضی، عدم المانع را هم لازم دارد، که این مانع را ما با استصحاب طهارت آب ایجاد می کنیم.

صاحب فصول نظرش در مورد آب مورد بحث چیست؟

ایشان می گوید:

۱- یک وقت تاریخ احدهما یعنی کریت و ملاقات را می‌دانیم، یعنی علم داریم که در چه تاریخی این آب به کریت رسیده و یا می‌دانیم که در چه تاریخی با نجس ملاقات کرده است.

حال: بـا آنکه تـاریخش را می‌دانیم کاری نـداریم، و لکن در آنکه تاریـخ وقوعش را نمی‌دانیم اصالـهٔ العـدم جاری کرده، به نتیجه می‌رسیم. فی المثل:

می‌دانیم که این آبی که در اختیار داریم در روز پنج‌شنبه کرّ شده، لکن نمی‌دانیم که تا آن زمان یعنی روز پنج‌شنبه ملاقات صورت گرفته بوده است یا نه؟ و لذا شک ما در ملاقات است.

در اینجا می گوییم: الاصل، عدم تقدّم الملاقاهٔ علی الکرّیهٔ، یعنی این آب در روز پنج‌شنبه کرّ بود و لکن تا آن‌وقت با نجس ملاقات نکرده است.

در نتیجه: این آب پاک است.

و یا بالعکس، تاریخ ملاقات این آب را با نجس می‌دانیم، لکن تاریخ کریت آن را نمی‌دانیم.

فی المثـل: می‌دانیم که فلاـن ظرف آب در روز جمعه بـا نجس ملاقات کرده، لکن نمی‌دانیم که تا آن روز کرّ شـده بود یا نه؟ پس شک ما در کریت است، و لذا اصل را در کریت اجرا کرده می گوییم:

الاصل، عدم تقدیم الکریهٔ علی الملاقاهٔ، یعنی کریتی قبل از ملاقات وجود نداشته است، در نتیجه این آب نجس است.

جناب صاحب فصول اگر تاریخ کریت و ملاقات هر دو مجهول باشد چه باید کرد؟

باید دو اصل جاری نمود:

پس تعارضا تساقطا را چه می کنیم؟

الاصل عدم تقدّم الکریه علی الملاقاهٔ و الاصل عدم تقدّم الملاقاهٔ، علی الکریهٔ.

ما از اجرای دو اصل تعارضا را نتیجه نمی گیریم، بلکه تقارن را نتیجه می گیریم و لذا می گوییم:

نه کریت بر ملاقـات مقـدّم بوده و نه ملاقـات بر کریت مقـدّم بوده است، نتیجه تقارن هم پاکی این آب است، چرا که ملاقات با کرّ شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۷۵

جناب شیخ رأی شما در این‌باره چیست؟

اگر از جریان دو اصل عـدم تقـدّم و اینکه آیا ایجاد اصل مثبت می کنـد یا تقارن بگـذریم، لکن نمی‌پذیریم که تقارن نتیجه می‌دهد پاکی را. چرا؟

زیرا: آبی که بـا نجس ملاقـات می کنـد، تنهـا در یـک صورت پاک است و لکن در دو صورت نجس است، و آن یک صورت هم این است که:

این آب قبلا کرّ بوده باشد و پس از کریت ملاقاتش با نجس صورت بگیرد.

چرا؟ زیرا حدیث می گوید: الماء اذا بلغ کرّا، لم ینجّسه شیء.

ظاهر عبارت مزبور این است که: عنوان کریت باید محرز باشد، که در این صورت ملاقات با نجس مؤثر نخواهد بود.

جناب شیخ آن دو صورتی که ملاقات مؤثّر است چیست؟

۱- یکی اینکه نجس به آب قلیل وارد شود و لو این آب بعدا به حدّ کرّ برسد.

۲- یکی اینکه هم‌زمان با ملاقات به کریت برسد که همان تقارن است.

خلاصه درهرصورت این آب محکوم به نجاست است، چرا؟ زیرا:

اوّلا: تقارن مورد نظر جناب صاحب فصول حاصل نمی‌شود، برفرض هم که تقارن حاصل شود، حکم به نجاست این آب می‌شود.

ولی مشهور نیز در مساعدت صاحب فصول می گویند چنین آبی محکوم به طهارت است؟

بله، مسأله مورد تعجّب هم همین است که آیا حکم مشهور نیز از همین وجهی است که صاحب فصول تصوّر کرده است و یا اینکه از ناحیه همان دو وجه قبلی است؟

گمان می‌رود که مشهور نیز براساس همان دو وجه یعنی المقتضی و المانع حکم کرده باشند.

یعنی: همان‌طور که در آنجا در یک وجه حکم به طهارت آب می‌شد، در اینجا نیز به لحاظ همان جهت، حکم به طهارت این آب کرده‌اند و نه بر اساس گمان صاحب فصول.

جناب شیخ حاصل مطلب را بفرمایید؟

بله، ملاقات مقتضی نجاست است، لکن در وجود یا عدم وجود مانع شک داریم، الشّكّ فی المانع هم، الشّكّ فی المانع، و نه بمنزلهٔ علم به عدم المانع.

و چون عدم المانع محرز نیست ما نمی‌توانیم آن‌جور که مشهور گفته‌اند، استصحاب کنیم طهارت این آب را.

دومین شرط جناب تونی برای اجرای برائت چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۲۷۶

این است که: در اثر اجرای برائت مسلمان دیگری متضرّر نشود، فی المثل:

بنده خدایی مرغ و خروسش را که دارای قیمت‌اند در قفسی قرار داده است، شما می‌روید و درب این قفس را باز می‌کنید و در اثر این کار، پرنده‌های او فرار کرده می‌روند.

در اینجا اگر شما شک کنید که آیا ضامن این خسارت وارده هستید یا نه؟ نمی‌توانید بگویید:

الاصل، البراءة، و خودت را بریء الذّمّه کنی. و هکذا امثله‌ای که در شرح آمده.

جناب فاضل علّت اینکه شما بگویید در اینجا نمی‌توان برائت جاری کرد چیست؟

۱- یکی این است که شاید در چنین مواردی ادلّه اجتهادیّه‌ای وجود داشته باشد که دلالت بر ضمان شما بکند، که در نتیجه با وجود این ادلّه دیگر نوبت به اجرای اصل برائت نمی‌رسد.

فی المثل: دلیل می‌گوید:

من اتلف مال الغیر، فهو ضامن، و یا می‌فرماید: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام.

جناب شیخ چرا جناب فاضل تونی حرف مزبور را روی نگرانی و همراه با احتمال می‌زند؟

۱- از این جهت است که آیا منظور ادلّه مزبور، اتلاف مباشری است و یا اینکه اتلاف تسبیبی را هم دربر می‌گیرد؟ فی المثل:

۱- یک وقت شما با پا زده ظرف روغن دیگری را در درون آب انداخته از بین می‌برید که این اتلاف بالمباشره است.

۲- یک وقت هم تنها درب قفس را باز کرده‌ای و اراده فراری دادن پرنده‌های او را نداشته‌ای، و لکن پرنده‌ها خود پر زده‌اند رفته‌اند. پس شما سبب این فرار شده‌اید.

لذا: احتمال می‌رود که دلیل من اتلف شامل این اتلاف بالتسبیب شده و شما ضامن این خسارت باشید. بنابراین: فلسفه این شرط جناب فاضل این است که: اگر اجرای برائت شما عامل تضرّر دیگری بشود ادلّه ضمانت جاری شده و شما محکوم به پرداخت خسارت شوی.

خلاصه اینکه: با وجود دلیل اجتهادی، نوبت به دلیل فقاهتی یعنی اجرای اصل نمی‌رسد.

۲- و یا از این جهت بوده است، که این آقایی که مرتکب این‌گونه امور شده است و دیگری را متضرّر کرده است بدون جرم نیست، بلکه جرمی متوجّه اوست.

امّا: نمی‌دانیم که آیا جرمش تنها عقاب اخروی یعنی اثر تکلیفی است و یا اینکه نه اثر وضعی و به تعبیر دیگر جرم وضعی یعنی

ضمان هم دارد؟

به عبارت دیگر آیا جرم چنین کسی مردد میان اقلّ و اکثر است، که اقلّ همان استحقاق عقاب اخروی است و اکثر، هم عقاب اخروی است و هم ضمان دنیوی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۷۷

جناب فاضل اگر جرم چنین کسی مردد میان اقلّ و اکثر باشد تکلیف چیست؟

مقتضای قاعده اشتغال در اینجا این است که: اکثر را بگیرید، یعنی بگوید:

هم گناه کرده مستحق عقاب اخروی هستم، هم ضامن مال او بوده، باید خسارت وارده را بر او پرداخت کنم.

جناب شیخ نظر حضرتعالی در رابطه دو وجه جناب تونی چیست؟

هیچیک از این دو وجه جناب تونی، قابل قبول نیست. چرا؟ زیرا:

الف: اینکه فرمودند: شاید ادلّه ضمانت این‌گونه موارد را نیز شامل شود، به ایشان می‌گوییم:

۱- اگر ادلّه ضمانت، ظهور فی الاعم داشته ظهور در مباشری و تسبیبی هر دو داشته باشد، باید از همین ادلّه اجتهادیه استفاده کنید، و حق ندارید صحبت از اصل برائت بکنید.

۲- و چنانچه ظهور فی الاعم ندارد، باز هم اعم از مباشری و سببی است، لکن خطاب مجمل است.

قانون در اجمال نصّ و یا فقدان نصّ و یا در شک در تکلیف، اجرای برائت است.

و لذا این سخن که اگر دیگری متضرّر شود، حقّ اجرای برائت وجود ندارد، سخن درستی نیست و باید دید که قاعده چه ایجاب می‌کند.

ب: و اینکه فرمودند: نمی‌دانیم آن جرم وارده تنها عقاب اخروی است و یا اعم از عقاب اخروی و ضمان هر دو است، به ایشان می‌گوییم:

۱- اگر عمل این شخص عمدی نبوده، بلکه غفلهٔ درب قفس را باز کرده باشد، من اتلف نیز ظهور در ما نحن فیه نداشته باشد نه جرم اخروی دارد و نه دنیوی، و الّا با ظهور این ادلّه نوبت به برائت نمی‌رسد.

۲- و اگر از روی عمد بوده، جرم اخروی دارد و نه دنیوی

سومین شرط جناب تونی در اجرای اصل برائت چیست؟

این است که: شک ما در جزء عبادت نباشد، چرا که اگر در جزء عبادت شک کنیم حق اجرای برائت نداریم. فی المثل:

اگر شما شک کنید که آیا سوره جزء نماز هست یا نه؟ نمی‌توانید برائت جاری کرده بگویید که خیر، جزء نماز نیست. چرا؟

زیرا: عبادت امری است که تعیین ماهیتش به عهده نصّ شارع است و نه طریق دیگری.

یعنی این شارع است که باید بگوید نماز مرکب از چه اموری است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۷۸

جناب شیخ نظر شما در رابطه با این شرط جناب تونی چیست؟

می‌گوییم، آمد و شارع در جایی این مطلب را تعیین نکرد دو دست ما از هرگونه نصّی تهی بود و با فقدان نصّ روبرو شدیم و یا اینکه نه اگر هم نصّی در این رابطه وجود دارد، مجمل است، تکلیف چیست و چه باید بکنیم که دچار عقاب شویم؟

به نظر ما باید با اجرای اصول به تکلیف خود عمل کنیم.

و لذا: در اینجا که علم ما اجمالی است، امر مردّد میان اقلّ و اکثر:

۱- آنها که احتیاطی هستند، احتیاط کرده اکثر را بجا می‌آورند.

۲- آنها که برائتی هستند، علم اجمالی را تحلیل می‌کنند به یک قدر متیقّن که همان اقلّ است و یا مشکوک به شک بدوی که همان اکثر است، و لذا می گویند:

اقلّ را بجا می‌آورم و در مشکوک یعنی اکثر، برائت جاری می‌کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۷۹

[قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار][۱۱۵]

اشاره

و حیث جری ذکر حدیث «نفی الضّرر و الضّرار» ناسب بسط الکلام فی ذلک فی الجملة، فنقول: قد ادّعی فخر الدین فی الإیضاح فی باب الرّهن:[۱۱۶] تواتر الأخبار علی نفی الضرر و الضرار،[۱۱۷] فلا نتعرّض من الأخبار الواردة فی ذلک إلّا لما هو أصحّ ما فی الباب سندا و أوضحه دلالة، و هی الروایة المتضمّنة لقصّة سمرة بن جندب مع الأنصاری، و هی ما رواه غیر واحد عن زرارة، عن أبی جعفر علیه السّلام:

«إنّ سمرة بن جندب کان له عذق، و کان طریقه إلیه فی جوف منزل رجل من الأنصار، و کان یجیء و یدخل إلی عذقه بغیر إذن من الأنصاری.

فقال الأنصاری: یا سمرة، لا تزال تفجأنا علی حال لا نحبّ أن تفجأنا علیها، فإذا دخلت فاستأذن. فقال: لا أستأذن فی طریقی إلی عذقی.

فشکاه الأنصاریّ إلی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله، فأتاه، فقال له: إنّ فلانا قد شکاک و زعم أنّک تمرّ علیه و علی أهله بغیر إذنه، فاستأذن علیه إذا أردت أن تدخل.

فقال: یا رسول اللّه، أستأذن فی طریقی إلی عذقی؟

فقال له رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: خلّ عنه و لک عذق فی مکان کذا.

قال: لا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۸۰

قال: فلک اثنان. فقال: لا ارید.

فجعل صلّی اللّه علیه و آله: یزید حتّی بلغ عشر أعذق. فقال: لا.

فقال صلّی اللّه علیه و آله: خلّ عنه و لک عشر أعذق فی مکان کذا، فأبی.

فقال: خلّ عنه و لک بها عذق فی الجنّة. فقال: لا ارید.

فقال له رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: إنّک رجل مضارّ، و لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن.

قال علیه السّلام: ثمّ أمر بها رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فقلعت، ثمّ رمی بها إلیه. و قال له رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: انطلق فاغرسها حیث شئت ... الخبر».[۱۱۸]

و فی روایة أخری موثّقة: «إنّ سمرة بن جندب کان له عذق فی حائط لرجل من الأنصار و کان منزل الأنصاریّ بباب البستان و فی آخرها:

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله للأنصاری: اذهب فاقلعها و ارم بها إلیه، فإنّه لا ضرر و لا ضرار ... الخبر».[۱۱۹]

و أمّا معنی اللفظین:

فقال فی الصحاح: الضرّ خلاف النّفع، و قد ضرّه و ضارّه بمعنی. و الاسم الضّرر. ثمّ قال: و الضّرار المضارّة.[۱۲۰]

و عنی النهایهٔ الأثیریّهٔ: فی الحدیث: «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» الضرّ ضدّ النفع، ضرّه ضرّا و ضرارا، و أضرّ به یضرّه إضرارا، فمعنی قوله: «لا ضرر» لا یضرّه الرجل أخاه فینقصه شیئا من حقّه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۸۱

و الضّرار فعال من الضرّ، أی لا یجازیه علی إضراره بإدخال الضرر علیه.

و الضّرر فعل الواحد، و الضّرار فعل الاثنین، و الضّرر ابتداء الفعل، و الضّرار الجزاء علیه.

و قیل: الضرر ما تضرّ به صاحبک و تنتفع أنت به. و الضّرار أن تضرّه من غیر أن تنتفع.

و قیل: هما بمعنی. و التکرار للتأکید،[۱۲۱] انتهی.

و عن المصباح: «ضرّه یضرّه» من باب قتل: إذا فعل به مکروها و أضرّ به. یتعدّی بنفسه ثلاثیا و بالباء رباعیّا. و الاسم الضرر. و قد یطلق علی نقص فی الأعیان.

و ضارّه مضارهٔ و ضرارا بمعنی ضرّه،[۱۲۲] انتهی.

و فی القاموس: الضرّ ضدّ النفع، و ضارّه یضارّه و ضرارا. ثمّ قال: و الضرر سوء الحال. ثمّ قال: و الضرار الضیق»،[۱۲۳] انتهی.

إذا عرفت ما ذکرناه، فاعلم:

أنّ المعنی بعد تعذّر إرادهٔ الحقیقهٔ: عدم تشریع الضرر، بمعنی أنّ الشارع لم یشرّع حکما یلزم منه ضرر علی أحد، تکلیفیّا کان أو وضعیّا.

فلزوم البیع مع الغبن حکم یلزم منه ضرر علی المغبون فینفی[۱۲۴] بالخبر، و کذلک لزوم البیع من غیر شفعهٔ للشریک، و کذلک وجوب الوضوء علی من لا یجد الماء إلّا بثمن کثیر، و کذلک سلطنهٔ المالک علی الدخول إلی عذقه و إباحته له من دون استئذان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۸۲

من الأنصاریّ، و کذلک حرمهٔ الترافع إلی حکّام الجور إذا توقّف اخذ الحقّ علیه.

و منه: براءهٔ ذمّهٔ الضارّ من تدارک ما أدخله من الضرر، إذ کما أنّ تشریع حکم یحدث معه الضرر منفیّ بالخبر، کذلک تشریع ما یبقی معه الضرر الحادث، بل یجب أن یکون الحکم المشروع فی تلک الواقعهٔ علی وجه یتدارک ذلک الضرر کأن لم یحدث.

إلّا أنّه قد ینافی هذا قوله: «لا ضرار»، بناء علی أنّ معنی الضرار المجازاهٔ علی الضرر. و کذا لو کان بمعنی المضارّهٔ التی هی من فعل الاثنین؛ لأنّ فعل البادئ منهما ضرر قد نفی بالفقرهٔ الاولی فالضرار المنفیّ بالفقرهٔ الثّانیهٔ إنّما یحصل بفعل الثانی. و کأنّ من فسّره بالجزاء علی الضرر[۱۲۵] أخذه من هذا المعنی، لا علی أنّه معنی مستقلّ.

تشریح المسائل

مقدّمهٔ بفرمایید چه مباحثی در اینجا در رابطه با قاعده «لا ضرر» مطرح است؟

دو بحث عمده وجود دارد:

۱- مستند و مدرک قاعده لا ضرر؛ ۲- تبیین معنای کلمه ضرر و ضرار.

و امّا به لحاظ سند و مدرک، این قاعده کمبودی ندارد، چرا که ادلّه اربعه برآن دلالت دارند.

به عبارت دیگر: نه تنها اجماع و حکم عقل مستقل برآن دلالت دارند، عموم آیات کتاب نیز در آن دلالت دارند.

نظر شیخنا در این رابطه چیست؟

ایشان تنها به مستند روایی قاعده لا ضرر پرداخته می‌فرماید: بسیاری از علما از جمله فخر الدّین در ایضاح مدّعی‌اند که اخبار

متواتره‌ای وجود دارد که بر این قاعده دلالت دارند.

البته در اثبات این قاعده نیازی به تواتر اخبار نیست بلکه کافی است اخبار مستفیضه‌ای وجود داشته باشد که از نظر سندی و دلالی کامل باشند، که خوشبختانه در میان اخبار این باب، روایات

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۲۸۳

صحیحه و موثقه‌ای وجود دارد، از جمله دو روایتی است که جناب شیخ در اینجا آورده است، که اوّلی صحیحه و دوّمی موثقه می‌باشد. و امّا محلّ شاهد در روایت اوّل این است که:

این است که: حضرت رسول صلّی اللّه علیه و آله در پاسخ به سمره فرمودند: «انّک رجل مضارّ و لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن ...».

و امّا شاهد در روایت دوّم این است که: «فانّه لا ضرر و لا ضرار ...».

و امّا به لحاظ معنا چهار احتمال در معنای ضرر و نقطه مقابل آن یعنی نفع وجود دارد از جمله:

۱- اینکه هم ضرر و هم نفع، هر دو معنای عدمی و سلبی داشته باشند.

به عبارت دیگر: ضرر به معنای عدم النفع و نفع به معنای عدم الضّرر باشد، که در این صورت نسبت میان ضرر و نفع، عموم و خصوص من وجه می‌باشد. زیرا:

۱- در موردی که پای ضرر و زیان در کار است، همین ضرر و زیان ماده افتراق است.

۲- و در موردی که سود و منفعتی در کار است، همین سود و منفعت ماده افتراق است.

امّا: در مواردی که نه سودی باشد و نه زیانی، این عدم سود و زیان ماده اجتماع است.

۲- اینکه هم ضرر، هم نفع هر دو معنای ایجابی و اثباتی داشته باشند، بدین معنا که:

۱- ضرر به معنای خسارت دیدن باشد. ۲- نفع به معنای سود بردن باشد.

که در این صورت:

دو اصلاح سود و نفع متضادّان می‌باشد، یعنی تقابل میان آن دو تقابل تضادّ خواهد بود، که در نتیجه: لا یجتمعان فی موضوع واحد، و قد یرتفعان فی مورد لا یکون ضرر و لا نفع.

۳- اینکه ضرر معنای سلبی و نفع معنای اثباتی داشته باشند، بدین معنا که:

ضرر عدم نفع و نفع عدم ضرر باشد. که در این صورت:

۱- ممکن است تقابلشان، تناقض باشد. ۲- ممکن است تقابلشان عدم و ملکه باشد.

۴- اینکه ضرر دارای معنای ایجابی و نفع دارای سلبی باشد.

جناب شیخ چه تفاوتی میان معنای ضرر و ضراری که در حدیث آمده است وجود دارد؟

در پاسخ به این سؤال که آیا فرقی میان معنای ضرر و ضرار وجود دارد به نقل نظر چهار تن از اهل لغت می‌پردازیم، از جمله:

۱- جوهری در صحاح اللغهٔ می‌گوید: ضرّ که در برابر نفع قرار دارد و در لغت عرب ثلاثی مجرّد است به همراه ضارّه که صیغه ثلاثی مزید است به یک معنا یعنی زیان و خسارت استعمال شده علاوه بر اینکه اسم مصدر هر دو باب کلمه (ضرر) است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۲۸۴

سپس جوهری می‌گوید: ضرار مصدر باب مفاعله به معنای ضارّه است، بدین معنا که دو کس به یکدیگر خسارت وارد کنند.

بنابراین: طبق معنای اوّل ضرر و ضرار مترادفان‌اند و لکن طبق معنای دومی متباینان‌اند.

۲- ابن اثیر در نهایه می‌گوید:

در حدیث نبوی آمده است که: «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام»، و کلمه ضرر ضدّ نفع است و هر دو کلمه مصدر ضرّ یضرّ هستند و

رباعی آن اضرّ می‌باشد که با حرف باء متعدی می‌شود.

سپس می‌فرماید:

معنای لا ضرر در حدیث نبوی این است که: مسلمان نباید به برادر دینی خود ضرر بزند بدین معنا که چیزی از حق و حقوق او کم نکند.

و معنای لا ضرار که بر وزن فعال است این است که: مسلمان نباید با برادر دینی خود مقابله به مثل کند و او را در برابر اضرارش مجازات نماید به اینکه او نیز ضرری بر این فرد بزند:

سپس می گوید:

ضرر یک‌طرفه و ضرار دوطرفه است و به تعبیر دیگر، ضرر زدن کار یک نفر است و لکن ضرار کار طرفینی یعنی دو نفر است.

پس از آن می گوید:

ضرر فعلی است که ابتداء صورت گرفته بدین معنا که اوّل کسی به دیگری زیان و خسارتی وارد می کند و ضرار جزاء و مجازاتی است برآن فعل و مقابله به مثل با آن.

سپس می گوید:

ضرر این است که: انسان به دوست و یا ... خسارتی وارد کند و در مقابل خود به منفعتی برسد، و لکن ضرار این است که به او ضرر و زیانی وارد کنی بدون اینکه خودت سود و منفعتی ببری.

برخی هم گفته‌اند که ضرر و ضرار به یک معنا و لا ضرار تکرار همان لا ضرر است منتهی جهت تأکید و اهمیت مطلب دوباره تکرار شده است.

۳- در مصباح المنیر آمده است:

در لغت عرب، وقتی گفته می‌شود ضرّه که کسی نسبت به دیگری کاری مکروه و ناملایم با طبعی را انجام دهد،

امّا: اضربه، ثلاثی مزید است و با حرف (باء) متعدی می‌شود و اسم مصدرش ضرر است.

و امّا ضرر گاهی بر نقصی در اعیان خارجیه اطلاق می‌شود، و ضاره نیز که باب مفاعله است به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۲۸۵

همان معنای ضرّه آمده است چنانکه ضرار هم مصدر باب مفاعله است و برای تأکید آمده است.

۴- در قاموس اللغهٔ آمده است:

ضرر ضد نفع است و ضرار مصدر باب مفاعله و لذا:

ضرر به معنای سوء الحال یعنی ناملایمات و بدحالی است و ضرار به معنای ضیق و تنگی است.

به طور خلاصه: احتمال تأکید ضرار بر ضرر اقوی می‌باشد.

با توجه به مقدّماتی که در رابطه با معانی مفردات و اصطلاحات قاعده لاـ ضرر گذشت مراد از «اذا عرفت ما ذکرناه، فاعلم ...» چیست؟

بحث در رابطه با معانی هیئت ترکیبیّه حدیث لا ضرر است و لذا می‌فرماید:

معنای حقیقی لا ضرر این است که: طبیعت ضرر و ضرار به لحاظ ماهیت و در عالم خارج و به ویژه در اسلام و به واسطه مسلمین و مؤمنین، محقّق نمی‌شود، بدین معنا که هرگز مسلمانی به خود و یا به مسلمان دیگری ضرر نمی‌رساند. چرا؟

زیرا: مرکباتی که با (لای) نفی جنس شروع می‌شوند بر نفی جنس یعنی طبیعت آن اسم دلالت دارند، و لذا این معنا را از کلمه لای نفی جنس و اسم آن اخذ می کنیم.

آیا واقعا معنای فوق قابل اراده است؟

خیر، متعذّر الإرادة است، چرا که در بین مسلمین و در خارج هم ضرر به خود فراوان شکل می‌گیرد و هم ضرار به غیر تحقّق می‌یابد و لذا اراده معنای حقیقی مستلزم کذب است.

پس چه باید کرد؟

به حکم دلالت اقتضاء، باید از قاعده معنای دیگری اراده شود، منتهی در اینکه این معنای دیگر چه معنایی باشد، دو وجه را جناب شیخ طرح فرموده که هر دو با مقام شارعیت شارع سازگار است:

وجه اوّل این است که بگوییم:

این‌گونه عبارات ظهور در اخبار وجود داشته و در مقام حکایت از یک واقعیت خارجی و نفس الامری می‌باشند، و مراد پیامبر صلّی اللّه علیه و آله این است که:

در اسلام حکم ضرری تشریع نشده و شارع مقدّس حکمی را که به نحوی از انحاء در حقّ فردی از افراد، دارای ضرر و ضرار باشد، جعل و تشریع نفرموده است.

مقدمهٔ جهت یادآوری بفرمایید مفاد رفع الخطاء و النسیان و ... چه بود؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۲۸۶

۱- این بود که حدیث رفع: با برخی احکام که در موضوعشان عمد اخذ شده است کاری ندارد.

چرا؟ زیرا با نبود عمد، حکم وجود ندارد چون سالبه به انتفاء موضوع است.

۲- چنانکه با برخی از احکام که در موضوعشان خطا و نسیان اخذ شده است.

مثل: قتل خطئی و سجده سهو و ... کاری ندارد.

چرا؟ زیرا اگر کاری داشته باشد، نقض غرض خواهد بود، چرا که از اثباتش سلب لازم آید و از وجودش عدم.

پس حدیث رفع با چه اموری سروکار دارد؟

با اموری سروکار دارد که حکم روی ذات و طبیعت آنها رفته است با قطع نظر از حالت عمد و خطا مضافا بر اینکه ظاهرش اطلاق دارد، و حال آنکه حدیث رفع می‌گوید عنه الخطاء، فلان اثر مترتب نمی‌شود و یا فلان حکم و یا عقاب وجود ندارد.

مراد از تنظیر فوق چیست؟

این است که: در رابطه با قاعده لا ضرر نیز می‌گوییم:

۱- احکامی که مقید به عدم ضرر باشند مورد بحث ما نیستند، چرا که با آمدن ضرر، موضوعشان منتفی می‌شود و با انتفاء موضوع حکم هم منتفی می‌شود.

۲- چنانکه در رابطه با احکامی که در موضوعات ضرریه هستند، از قبیل مالیاتهای اسلامی اعم از خمس و زکات و خراج‌های مخصوص به اراضی مفتوح العنوه و ... از قبیل حج و حدود الهی و دیات و نفقات زوجه، والدین، اولاد و ... و قصاص و به طور کلّی هرگونه ضرر مالی، عرضی و آبرویی و جانی ... می‌گوییم مورد بحث ما نیستند چرا که کسی نمی‌تواند بگوید: به حکم لا ضرر، زکات بر کسی واجب نیست و یا خمس و ... واجب نیست.

پس مجرای حدیث لا ضرر چیست؟

آن دسته از احکامی است که به طور مطلق بر روی موضوعات مترتب می‌شود.

۱- از قبیل: وجوب روزه، نماز، غسل، وضو و ... در عباراتی که مقید به ضرر و عدم ضرر نیست.

۲- و از قبیل: سلطنت مالک، لزوم بیع و ... در معاملات.

یعنی: لا ضرر در موارد مذکور جاری شده و حکم می‌کند به اینکه این گونه از احکام در حال ضرر برداشته می‌شود، چرا که در اسلام وجوب یا حرمت یا لزوم ضرری وجود ندارد. و خداوند در لوح محفوظ چنین چیزی را تشریع نفرموده است، و در این جهت فرقی نمی‌کند که حکم ضرری یک حکم تکلیفی باشد یا وضعی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۸۷

در تبیین مطلب مثالی از اجراء لا ضرر در احکام وضعیه فی المثل لزوم بیع بزنید؟

فی المثل ما می‌دانیم که:

بیع از جمله عقود لازمه است، و لذا پس از تحقّق عقد بیع، به حکم آیه: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ بر هریک از فروشنده و خریدار واجب است که به عقد خویش وفادار باشند و آن را نقض نکنند.

حال: دو نفر باهم معامله‌ای می‌کنند و لکن یکی از آن دو گول خورده و مثلا- کالای پربها و گران‌قیمتش را ارزان به آن دیگری فروخته است و یا اینکه کالای کم‌ارزش و ارزان را با بهای سنگین و گران از آن دیگری خریده است و لکن پس از معامله متوجّه می‌شود که مغبون شده است. در اینجا اگر بگوییم بیع لازم است و لذا هیچ‌یک از طرفین حق ندارد که معامله را فسخ کند، مستلزم متضرّر شدن شخص مغبون می‌باشد.

حال از آنجا که به حکم قانون لا ضرر، وجوب و لزوم وفای ضرری در اسلام تشریع نشده است، این فرد مغبون حق خیار فسخ دارد، که می‌تواند با اعمال و اجرای این حق، جلوی ضرر خودش را بگیرد.

و یا دو نفر مثلا در مال غیر منقولی از قبیل زمین و یا خانه و ... به صورت مشاع با یکدیگر شریک هستند، پس از مدّتی یکی از این دو شریک حصّه مشاعه خودش را به فرد ثالثی می‌فروشد.

در اینجا اگر بگوییم به مجرّد اجراء عقد این معامله لازم می‌شود و شریک دیگر این بایع (شفیع) حق اخذ به شفعه ندارد، مستلزم متضرّر شدن وی می‌شود.

چرا؟ زیرا با خلق و خو و رفتار شریک جدید آشنایی نداشته و نمی‌داند که آیا باهم سازش دارند یا نه؟

در اینجا نیز به حکم قاعده لا ضرر، لزوم برداشته شده و این آقای فروشنده و به عبارت دیگر شفیع می‌تواند با اخذ به شفعه تمام زمین را به ملک خویش درآورده و جلوی ضرر خودش را بگیرد.

مثالی از اجراء لا ضرر در احکام تکلیفیه بزنید؟

فی المثل ما می‌دانیم که در اسلام:

طهارت مائیه یعنی غسل یا وضوء برای نماز واجب است، چرا که در قرآن آمده است که:

۱- إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ ....

۲- وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً ... فَاطَّهَّرُوا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۸۸

امّا متوجّه می‌شویم که در برخی موارد غسل یا وضو ضرری است، مثلا در جایی که هوا بسیار سرد و آب بسیار یخ است و مکلّف اگر بخواهد در این شرایط غسل کند و یا وضو بگیرد یا بیمار می‌شود و یا اگر بیمار است، بیماری او شدت می‌یابد و یا اینکه علاوه بر این ضررهایی جانی ممکن است دچار ضرر مالی شود چرا که باید برای تهیه آب پول هنگفت و یا به تعبیر دیگر گزافی بدهد.

در اینجا و این‌گونه موارد نیز به حکم لا ضرر وجوب وضو و غسل تشریع نشده است.

مثالی از اجراء لا ضرر بزنید که در آن‌هم سخن از سلطنت باشد هم از اباحه تصرّف؟

فی المثل می‌دانیم که در اسلام:

هر مالکی بر اموال خودش سلطنت دارد و لذا به هر نحوی که بخواهد می‌تواند در آن مال تصرّف کند، چرا که حدیث مشهور و متواتر داریم بر اینکه: الناس مسلّطون علی اموالهم.

امّا ممکن است در برخی اوقات و موارد این سلطنت موجب اذیت، آزار و ضرر و زیان به دیگران شود. نظیر آنچه در روایت سمرهٔ بن جندب آمد که:

سمره برای استفاده از میوه‌های درختش گاه و بیگاه و بدون اجازه وارد منزل آن انصاری می‌شد که درختش در آن منزل قرار داشت و مایه ناراحتی اهل منزل می‌شد.

و لذا پس از رجوع به پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله، ایشان به سمره فرمودند:

انّک رجل مضار، و دستور دادند که درخت سمره را از ریشه درآورده و جلویش بیندازند، و به او فرمودند که درختت را بردار و هرکجا که دوست داری بکار.

این فرمان رسول اللّه به حکم قانون لا ضرر است، یعنی به حکم این قاعده، سلطنت محدود شده و مالک حق ندارد به بهانه قاعده «النّاس مسلطون علی أموالهم» هر کاری که می‌خواهد انجام دهد.

نکته اینکه: در مثال مزبور هم سخن از سلطنت به میان آمده، هم از اباحه تصرّف که یکی حکم وضعی و یکی حکم تکلیفی است.

از اجراء لا ضرر در احکام تکلیفی مثال بزنید؟

فی المثل می‌دانیم که در اسلام:

ترافع یعنی بردن نزاع به نزد حکام و قضات جور و حکومت‌های جائر و به دادگاه‌های آنها حرام است، چرا که در کتاب خدا آمده است که:

یُرِیدُونَ أَنْ یَتَحاکَمُوا إِلَی الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ یَکْفُرُوا بِهِ، چنانکه در حدیث مقبوله عمر بن حنظله معنای مزبور آمده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۸۹

و لذا می‌گوییم: رفع نزاع به سوی حکام جور حرام است، لکن اگر احقاق حقّی بر این امر یعنی بردن نزاع نزد حاکم جور بستگی داشته باشد به نحوی که اگر شکایت نزد آنها نبرد، حق و یا حقوقش پایمال می‌شود اسلام به حکم قانون لا ضرر، راضی نشده که مسلمان متضرّر شود و لذا به او اجازه داده شده است که جهت گرفتن حقّش به محاکم قضائی حکومت جور مراجعه کند، و حقش را دریافت نماید.

پس مراد از «و منه: برائت ذمّهٔ الضارّ ...» چیست؟

این است که: همان‌طور که در اجراء قاعده لا ضرر تفاوتی بین حکم تکلیفی و وضعی نمی‌باشد همین‌طور هم تفاوتی میان احداث و ایجاد ضرر و ابقاء آن وجود ندارد، یعنی:

۱- اگر وجود و یا حرمت یا لزومی و ... موجب احداث ضرر شود، مثل غسل و یا وضو یا روزه‌ای که شخص را بیمار سازد و یا لزوم بیعی که طرف را مغبون کند و ... در اسلام تشریع نشده است.

۲- و نیز اگر این وجوب و یا لزوم و ... سبب ابقاء ضرر ایجاد شده گردد، باز تشریع نشده است، فی المثل: فردی که مریض است، در صورتی که با آب سرد غسل کند، بیماری او شدیدتر می‌شود و یا اینکه ادامه می‌یابد، غسل کردن و یا وضو گرفتن با آن آب برای او واجب نیست چرا که اسلام چنین حکمی را نیز تشریع نکرده است.

منظور از ابقاء ضرر چیست مثال بزنید؟

یکی از مثالهای ابقاء ضرر این است که: مثلا به فرد دیگری ضرر و زیانی وارد کنید مثلا درب قفس مرغ و خروس او را باز کنید و در اثر آن پرنده‌هایش رفته و متواری شوند.

در اینجا: اگر شما بگویید که من با دست خودم پرنده‌های او را فراری نداده‌ام بلکه تنها درب قفس آنها را باز کرده‌ام و لذا شک دارم که آیا ضامن خسارت وارده به او هستم یا نه؟

نمی‌توانید از اصل برائت ذمه استفاده کرده خود را از ضمان رها کنید، چرا؟

زیرا به مالک زیان وارد شده است که با اجر این حکم آن زیان و ضرر همچنان به قوّت باقی است و لکن به حکم قاعده لا ضرر حکمی که موجب ابقاء ضرر باشد در اسلام تشریع نشده است، بلکه باید حکمی جاری شود که متناسب با جبران این خسارت وارد شده بر مالک باشد و آن همان ضمانت مسبّب است.

پس غرض از «الّا انّه: قد ینافی هذا قوله» چیست؟

اشاره به مشکله‌ای است که در مثال فوق وجود دارد و آن تناقضی است که در میان صدر و ذیل حدیث لا ضرر وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۹۰

به عبارت دیگر حدیث می‌گوید: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام، و لذا در اینجا:

اگر ضرار را به همان معنای ضرر و تأکید آن بدانیم بحثی نیست لکن در صورتی که ضرر را به معنای اضرار ابتدایی و ضرار را به معنای مجازات بر ضرر و یا مضارّه بگیریم که طرفین به هم ضرر می‌زنند، صدر و ذیل حدیث باهم تنافی پیدا می‌کنند.

چرا؟ زیرا:

۱- صدر حدیث می‌گوید: لا ضرر، و لذا آن‌کسی‌که اوّل به مالک ضرر وارد کرده و مرغ و خروس‌های او را پرانده و فراری داده است بریء الذّمه نیست و باید خسارت مالک را بپردازد.

۲- در ذیل حدیث می‌گوید: و لا ضرار، که معنایش این است که مجازات بر ضرر هم در اسلام تشریع نشده است.

پس: مالک حق ندارد شخص ضار را مجازات کرده خسارت را از او بگیرد.

بنابراین:

۱- صدر حدیث دلالت می‌کند بر وجوب ردّ غرامت و خسارت

۲- ذیل حدیث دلالت می‌کند بر حرمت گرفتن غرامت.

و لذا: بین صدر و ذیل حدیث تنافی پیدا می‌شود.

پاسخ به این مشکله چیست؟

عمده این است که: ضرر و ضرار به معنای واحد بوده و تأکید است و لذا منافاتی در کار نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۹۱

و یحتمل أن یراد من النّفی: عن إضرار النّفس أو الغیر، ابتداء أو مجازاة. لکن لا بدّ من أن یراد بالنّهی زائدا علی التحریم الفساد و عدم المضیّ؛ للاستدلال به فی کثیر من روایاته علی الحکم الوضعیّ دون محض التکلیف، فالنهی هنا نظیر الأمر بالوفاء فی الشروط و العقود، فکلّ إضرار بالنفس أو الغیر محرّم غیر ماض علی من اضرّه.

و هذا المعنی قریب من الأوّل، بل راجع إلیه.

و الأظهر بملاحظة نفس الفقرة و نظائرها و موارد ذکرها فی الروایات[۱۲۶] و فهم العلماء:[۱۲۷] هو المعنی الأوّل.

تشریح المسائل

حاصل مطلب در «و یحتمل ان یراد من النّفی» چیست؟

این است که: بله درست است که مرکّبات مزبور ظهور در اخبار دارند و لکن در حدیث لاـ ضرر، از نفی، معنای نهی و از اخبار،

معناى انشائى اراده شده است و لذا بنا بر اينكه لا ضرار به معناى مجازات بر ضرر باشد، معناى حديث اين است كه:

مسلمان و مؤمن نبايد بر خود يا بر ديگرى ضرر بزند چه ابتداء و چه مجازاتا.

فى المثل:

وضو در سرماى شديد ضرر دارد، وارد كردن ضرر بر خود طبق لا ضرر حرام است. پس وضو گرفتن در شرايطى كه سبب ضرر به شخص مى‌شود، حرام است و هكذا غسل و بيع غبنى و ... نه اينكه صرفا نهى تكليفى باشد، يعنى از آنجا كه وضو يا غسل و يا روزه ضررى مى‌شود حرام است و موجب عقاب است.

به عبارت ديگر غسل، وضو، روزه ضررى علاوه بر اينكه متعلّق نهى وضعى قرار مى‌گيرند، متعلّق نهى تكليفى قرار گرفته، فاسد و باطل مى‌باشند و چنانچه فرد با چنين غسل و يا وضويى نماز بخواند، نمازش مقبول نمى‌باشد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۲۹۲

پس: فعل ضررى، هم حرام است و موجب عقاب مى‌شود، هم اگر از عبادت و يا معاملات باشد، فاسد و باطل است و موجب ترتّب اثر نيست.

به چه دليل مى‌گوييد كه اين نهى هم تكليفى است و هم وضعى؟

به اين دليل كه ائمّه اطهار عليهم السّلام در بسيارى از احاديث مربوطه به قاعده لا ضرر به واسطه همين قاعده، استدلال بر حكم وضعى كرده‌اند، فى المثل:

با قاعده لا ضرر، حقّ الشفعه را اثبات كرده‌اند كه مى‌دانيم ربطى به حكم تكليفى ندارد.

به عبارت ديگر:

اين نهى‌اى كه از حديث لا ضرر استفاده مى‌شود، مثل و شبيه امرى است كه از المؤمنون عند شروطهم و از اوفوا بالعقود استفاده مى‌شود، كه هم مثبت حكم تكليفى يعنى وجوب وفاء است و هم مثبت حكم وضعى يعنى صحت البيع و لزوم آن.

بالاخره نتيجه احتمال و معناى دوّم لا ضرر چيست؟

اين است كه: از نظر اسلام هرگونه اضرار به نفسى مثل روزه گرفتن ضررى و يا غسل كردن ضررى و يا هرگونه اضرار به غيرى مثل اتلاف مال غير و ... هم حرام است و فاعل آن مستوجب عذاب است. هم فاسد است و غير ماضى، بدين معنا كه اثر مطلوب برآن مترتب نمى‌شود.

پس: عبادات با اين وضو و يا غسل مبرئ ذمّه نيست.

پس غرض از «و الاظهر بملاحظة نفس الفقرة و ...» چيست؟

ارائه شواهدى است توسط شيخ بر حقانيت معناى اوّل و انتخاب آن و اين شواهد عبارتند از:

۱- نفس الفقرة: كه با (لاى) نفس جنس شروع شده است و از مركّباتى است كه هيئات تركيبيه آنها در اخبار دارند و نه در انشاء.

۲- و نظائرها: بدين معنا كه نظائر اين جمله نيز كه از شارع صادر شده‌اند مثل: لا حرج، لا خطاء، لا نسيان و ... ظهور در اخبار داشته و دلالت بر نفى آثار شرعيه مى‌كنند.

۳- و موارد ذكرها: يعنى از موارد ذكر اين قاعده لا ضرر در روايات، خبر بودن استفاده مى‌شود، چنانكه در رابطه با حقّ الشفعه از آن استفاده مى‌شود كه بلا اشكال جاى حرمت نيست تا حمل بر انشاء شود.

۴- و فهم العلماء: يعنى برداشت و استنباط و فهم علماء هم خبر بودن آن را مى‌رساند.

چرا؟ زيرا كه در رابطه با عدم لزوم بيع غبنى فى المثل: بدان استدلال كرده‌اند و حال آنكه بيع غبنى در اسلام حرام نيست.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۲۹۳

ثمّ إنّ هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالّة بعمومها على تشريع الحكم الضررىّ، كأدلّة لزوم العقود، و سلطنة الناس على أموالهم، و وجوب الوضوء على واجد الماء و حرمة الترافع إلى حكّام الجور، و غير ذلك.

و ما يظهر من غير واحد:[۱۲۸] من أخذ التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف و هذه القاعدة، ثمّ ترجيح هذه إمّا بعمل الأصحاب و إمّا بالاصول كالبراءة فى مقام التكليف، و غيرها فى غيره، فهو خلاف ما يقتضيه التدبّر فى نظائرها: من أدلّة «رفع الحرج»، و «رفع الخطأ و النسيان»، و «نفى السهو على كثير السهو»، و «نفى السبيل على المحسنين»، و «نفى قدرة العبد على شىء»، و نحوها.

مع أنّ وقوعها فى مقام الامتنان يكفى فى تقديمها على العمومات. و المراد بالحكومة:

أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظىّ متعرّضا لحال دليل أخر من حيث إثبات حكم لشىء أو نفيه عنه.

فالأوّل: مثل ما دلّ على الطهارة بالاستصحاب أو شهادة العدلين، فإنّه حاكم على ما دلّ على أنّه «لا صلاة إلّا بطهور»؛ فإنّه يفيد بمدلوله اللفظىّ: أنّ ما ثبت من الأحكام للطهارة فى مثل فإنّه يفيد بمدلوله اللفظىّ: أنّ ما ثبت من الأحكام للطهارة فى مثل: «لا صلاة إلّا بطهور» و غيرها، ثابت للمتطهّر بالاستصحاب أو بالبينة.

و الثانى مثل الأمثلة المذكورة.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۲۹۴

و أمّا المتعارضان، فليس فى أحدهما دلالة لفظيّة على حال الآخر من حيث العموم و الخصوص، و إنّما يفيد حكما منافيا لحكم الآخر، و بملاحظة تنافيهما و عدم جواز تحقّقهما واقعا يحكم بإرادة خلاف الظاهر فى أحدهما المعيّن إن كان الآخر أقوى منه، فهذا الآخر الأقوى قرينة عقليّة على المراد من الآخر، و ليس فى مدلوله اللفظىّ تعرّض لبيان المراد منه. و من هنا وجب ملاحظة الترجيح فى القرينة؛ لأنّ قرينيّة بحكم العقل بضميمة المرجّح.

أمّا إذا كان الدليل بمدلوله اللفظىّ كاشفا عن حال الآخر، فلا يحتاج إلى ملاحظة مرجّح له، بل هو متعيّن للقرينيّة بمدلوله له و سيأتى لذلك توضيح فى تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

ترجمه

مبحث چهارم:

اشاره

در حكومت لا ضرر بر عموماتى كه به عمومشان دلالت دارند بر تشريع حكم ضررى سپس بدان كه:

اين قاعده (لا ـ ضرر) حاكم است بر تمام عموماتى كه به عموميتشان دلالت دارند بر تشريع حكم ضررى، مثل ادلّه لزوم عقود (از جمله أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و ...) و تسلّط مردم بر اموالشان (از جمله: الناس مسلطون على اموالهم) و وجوب وضوء براى كسى كه آب در اختيار دارد (مثل: إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ... و حرمت رجوع به حاكمان ستم‌پيشه و غير اين امور، (چرا كه لا ضرر هريك از ادلّه مزبور را تفسير و تنظيم كرده آنجا كه منجرّ به ضرر شوند جلوى آنها را مى‌گيرد).

بيان نظريه دوّم

و آنچه از كلمات و عبارات بسيارى از علماء (از جمله: محقّق رحمه اللّه در قوانين، نراقى رحمه اللّه در عوائد و صاحب الرياض و محقّق سبزوارى) از اخذ و استنباط تعارض بين عموماتى كه اثبات‌كننده

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۲۹۵

تکلیف‌اند و این قاعده به دست می‌آید، سپس ترجیح این قاعده، یا به سبب (مرجّح قرار دادن) عمل اصحاب و یا به سبب (مرجّح قرار دادن) اصول، همچون برائت در مقام مثلاً شک در تکلیف، غیر اصل برائت در غیر این امور (از جمله معاملات)، خلاف آن چیزی است که تدبّر در اشباه و نظائر این قاعده، آن را اقتضاء می‌کند، از جمله ادلّه (رفع الحرج) و (رفع الخطاء و النسیان) و (نفی السّهو علی کثیر السّهو) و (نفی السبیل علی المحسنین)، و (نفی قدرة العبد علی شیء)، و هکذا امثالهم.

علاوه بر اینکه وقوع این قواعد در مقام منّت‌گذاری در تقدیمشان بر عمومات مزبور کافی است (و نیازی به سایر مرجّحات نمی‌باشد).

ضابطه حکومت و تعارض

و امّا مراد از حکومت این است که: یکی از دو دلیل با همان مدلول لفظی‌اش متعرّض (و یا به تعبیر دیگر ناظر و مفسّر) حال دلیل دیگر باشد،

۱- یا از جهت اثبات حکمی برای شیئی (که توسعه نامیده می‌شود).

۲- و یا از جهت نفی و برداشتن آن حکم از آن شیء (که تضییق گفته می‌شود).

و امّا اوّلی (یعنی حکومت بالتوسعه)، مثل آنچه دلالت دارد بر طاهر بودن انسان، به برکت استصحاب و یا شهادت دو نفر عادل.

پس: این استصحاب طهارت و این شهادت عدلین، حکومت دارند برآن ادلّه‌ای که می گوید:

لا صلاة إلّا بطهور. (چرا؟)

زیرا این دلیل لفظی (یعنی همان استصحاب و بینه) با همان دلالت لفظی‌اش دلالت دارد بر اینکه آن احکامی که ثابت شده است بر طهارت مثل «لا صلاة إلّا بطهور» و غیر آن، به سبب استصحاب و بینه برای متطهّر نیز ثابت است (چرا که لا فرق بین طهور واقعی و ظاهری).

و امّا دوّمی (یعنی حکومت بالتّضیق) مثل مثالهایی که در بالا ذکر شد.

و امّا: دو دلیل متعارض و متنافی (اعم از اینکه متباینین و یا عامّین من وجه و یا ... باشند). در یکی‌شان، دلالت لفظیه‌ای که (از حیث عموم و خصوص یعنی توسعه و تضییق ناظر و مضرّ) حال دلیل دیگر باشد وجود ندارد (بلکه هریک از این دو دلیل مستقلا) حکمی را افاده می کند که ناسازگار و منافی با حکم دلیل دیگر است و (لذا) به سبب تناهی مدلول هریک از این دو دلیل با هم و اینکه هر دو نمی‌توانند در واقع تحقّق پیدا کنند، حکم می‌شود به اراده خلاف ظاهر در یکی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۲۹۶

از آن دو به طور معین (یعنی عام بر خاص)، در صورتی که آن دیگری به لحاظ دلالت قوی‌تر است (یعنی باید دید که کدام‌یک راجح و کدام مرجح است فی المثل: پس از بررسی متوجه می‌شویم که لا تکرم النّحاة دلالتش قوی‌تر از اکرم العلماء است چرا که شامل شدن اکرم العلماء به نحات به سبب عموم آن است و نه به نصّ و لکن شمول لا تکرم النحاة به علماء، به نصّ است به همین خاطر دلالتش قوی‌تر است، و لذا آن را مرجح قرار می‌دهیم برآن یکی دیگر).

پس: این دیگری که قوی‌تر است (یعنی لاـ تکرم النحاة) قرینه عقلیّه است بر مراد و مقصود از آن دیگری (که اکرم العلماء است)، درحالی‌که در مدلول لفظی (یعنی لا تکرم النحاة)، تعرّض و تفسیری بر بیان مراد از (اکرم العلماء) وجود ندارد.

خیر، (بدون اکرم العلماء نیز می‌توان گفت لاـ تکرم النحات)، و از آنجا که با دلالت لفظیه‌اش تفسیری ندارد، ملاحظه و در نظر گرفتن ترجیح داشتن آن در قرینه، واجب است، چرا که قرینیت (تعارض یکی بر دیگری) به خاطر ضمیمه (شدن) مرجّح به حکم عقل است.

و امّا وقتی این دلیل، با مدلول لفظی‌اش، کاشف از حال دلیل دیگر باشد (که در این صورت حاکم و محکوم نامیده می‌شود) دیگر نیازی به در نظر گرفتن مرجّح برای آن نیست بلکه دلیل حاکم با همان مدلول ساده خودش برای قرینه بودن متعین است (و احتیاجی نیست که از جای دیگری مرجّحی برای آن پیدا شود).

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمایید عناوین به طور کلّی در اسلام بر چند دسته‌اند؟

بر دو دسته‌اند:

۱- عناوین اوّلیه. ۲- عناوین ثانویه.

ادلّه بر چند دسته‌اند؟

بر دو دسته‌اند: ۱- ادلّه عناوین اولیّه؛ ۲- ادلّه عناوین ثانویّه.

ادلّه احکام یا عناوین اوّلیّه کدام‌اند؟

۱- در عبادات از قبیل: أَقِيمُوا الصَّلاةَ ...،* كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ ...، وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ و هکذا ...

۲- در معاملات از قبیل: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ...، «المؤمنون عند شروطهم»، «النّاس مسلّطون علی اموالهم» و هکذا ...

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۹۷

این ادلّه، احکام را روی عناوین اولیه و حالات طبیعی و اختیاریه می‌برند.

به عبارت دیگر:

وجوب صوم و صیام و لزوم بیع و سلطنت مالک و وفای بعهد در حال اختیار و یا قطع نظر از حالات ثانویه و اضطراریه، قرار دارند اعم از اینکه ضرری باشد یا نه و یا حرجی باشد یا نه و ...

ادلّه عناوین ثانویه کدام‌اند؟

قواعدی هستند از قبیل: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام، ما جعل علیکم فی الدین من حرج، رفع الخطاء و النسیان و ... لا شکّ لکثیر الشّک، لا سهو لمن کثر علیه السهو، ما علی المحسنین من سبیل، عبدا مملوکا لا یقدر علی شيء و ...

چه نسبتی از نسب اربع میان ادلّه عناوین اولیه و ادلّه عناوین ثانویه وجود دارد؟

عموم و خصوص من وجه.

مادّه افتراق ادلّه عامّه و به تعبیر دیگر عمومات چیست؟

صوم، حج، غسل، بیع، سلطنت و ... که ضرری و حرجی و ... نباشند و لذا ادلّه عناوین ثانویه و یا به تعبیر دیگر ادلّه خاصّه شامل این گونه امور نمی‌شوند.

مادّه افتراق ادلّه خاصّه و یا عناوین ثانویه چیست؟

حرجی بودن یک عمل مباح و یا اتلاف مال الغیر و ... می‌باشد، که در نتیجه ادلّه اولیه هم با این گونه امور کاری ندارند.

ماده اجتماع میان ادلّه عامّه و ادلّه خاصه چیست؟

صومی است که ضرری و یا حرجی باشد و کذلک حجّی و یا معامله‌ای که ضرری باشد و یا حرجی.

انّما الکلام در چیست؟

در این است که کدام‌یک از ادلّه عناوین اولیّه و ادلّه عناوین ثانویّه در این مادّه اجتماع مقدم‌اند؟ فی المثل: سایر ادلّه یعنی ادلّه عامه از جمله: إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ، و یا إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً، فَاطَّهَّرُوا می گویند باید وضو بگیری و یا غسل کنی و هکذا ...

قاعده لا ضرر می گوید: حکمی که در آن ضرری متوجه مکلّف بشود تشریع نشده است.

و یا فی المثل: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ می گوید به عهده پیمان و قرارداد خود وفا کنید، لا ضرر می گوید نه قراردادی و یا عقدی که ضرری باشد، بر اساس حق خیار قابل فسخ است، چرا که حکم ضرری در اسلام تشریع نشده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۹۸

حال سؤال این است که با این مقابله و اصطکاک چه باید کرد؟

چه پاسخی به این سؤال داده شده است؟

از مطالب جناب شیخ استفاده می‌شود که سه احتمال و یا سه نظریه وجود دارد:

۱- اینکه بگوییم ادلّه خاصّه از جمله لا ضرر حاکم بر سایر ادلّه احکام‌اند.

به عبارت دیگر:

ادلّه عناوین ثانویه تقدّم دارند بر ادلّه عناوین اولیه و لذا: ماده اجتماع از آن ادلّه عناوین ثانویه است و ادلّه عامه اختصاص به ماده افتراق دارند.

و تقدّم مزبور از باب حکومت است، یعنی ادلّه خاصه و یا به تعبیر دیگر ادلّه که دلیل حاکم مقدّم بر دلیل محکوم است.

پس غرض از «و ما یظهر من غیر واحد: من اخذ التعارض ...» چیست؟

بیان نظریه دوّمی است در پاسخ به سؤال مزبور مبنی بر اینکه:

برخی از فقها از جمله مرحوم صاحب ریاض، فاضل نراقی، محقّق سبزواری و ... مدّعی شده‌اند که ادلّه عناوین اولیه از جمله لا ضرر و ادلّه عناوین ثانویه، از قبیل حاکم و محکوم نیستند بلکه از قبیل متعارضین هستند که نسبت بینهما، عموم و خصوص من وجه است.

به عبارت دیگر:

این ادله در ماده اجتماع تعارض دارند، و لذا باید دید که در این تعارض، کدام‌یک اقوای از دیگری است بر دیگری ترجیح دارد، که به نظر این حضرات ادلّه عناوین ثانویه، بر ادلّه عناوین اولیه رجحان دارند و لذا بر آنها تقدّم دارند، نه اینکه آنها را حاکم بدانند.

عوامل رجحان به نظر حضرات در اینجا چیست؟

۱- یکی عمل اصحاب است که در ماده اجتماع ادلّه عناوین ثانویه را مقدّم داشته‌اند و این اجماع عملی حجّت است.

۲- یکی هم اصول عملیه‌ای است که مرجّح این ادلّه هستند، اعم از برائت و یا غیر آن.

فی المثل:

۱- اطلاق فَاغْسِلُوا ... و کُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ ... دلالت بر وجوب وضوء و یا روزه دارند، اعم از اینکه ضرری باشند و یا نه.

۲- قاعده لا ضرر می گوید: حکم ضرری در اسلام تشریع نشده و ادلّه عناوین اولیه شامل امور ضرری نمی‌شوند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۲۹۹

در اینجا اصل برائت از وجوب وضوی ضرری و یا روزه ضرری دفاع از قاعده لا ضرر دارد، و لذا حدیث لا ضرر رجحان دارد.

و یا فی المثل:

۱- اطلاق اوفوا بالعقود، معامله را لازم می‌داند اعم از اینکه ضرری باشد یا غیر ضرری باید به آن عقد و یا هر عقدی ملتزم شد.

۲- قاعده لا ضرر می گوید: خیر اگر عقدی غرری و یا ضرری باشد جایز بوده و قابل فسخ است.

حال: اجرای اصل عدم لزوم چنین عقدی هم مرجّح لا ضرر است و لذا مقدّم می‌شود.

پس مراد از «فهو خلاف ما یقتضیه التدبّر فی نظائرها ...» چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به نظریه فوق مبنی بر اینکه:

این سخن از روی تأمّل و تفکر نیست، بلکه از روی مسامحه زده شده است، بدین معنا که اگر این حضرات در لا ضرر و نظائر آن تدبّر و تأمّل می‌کردند متوجه می‌شدند که:

اوّلا: چنانکه بیان خواهیم کرد اینجا میدان باب تعارض نیست، بلکه میدان حکومت است.

ثانیا: به فرض که اینجا میدان و مجرای باب تعارض باشد، وقتی پای مرجّح داخلی در کار است که همان صدور حدیث لا ضرر و لا حرج در مقام امتنان است و سبب می‌شود که این حدیث آبی از تخصیص باشد و تقدیم ادلّه عناوین اولیه خلاف امتنان است، چه نیازی به مرجّحات خارجیه از قبیل اجماع و اصل می‌باشد؟

به عبارت دیگر:

مقام امتنان در تقدیم ادلّه عناوین ثانویه بر سایر عمومات کفایت می‌کند.

جناب شیخ در تبیین مطالب فوق بفرمایید چگونه این حضرات در ما نحن فیه دچار کم‌تأمّلی شده‌اند؟

از آنجا که دو دلیل متعارض ممکن است عامّین من وجه و یا عام و خاص مطلق و یا متباینند باشند، فی المثل:

۱- مثل: اکرم العلماء و لا تکرم الفسّاق که عامّین من وجه‌اند و باهم تعارض دارند.

۲- و مثل: اکرم العلماء و لا تکرم النحاهٔ که عام و خاص‌اند و متعارضین‌اند.

۳- و مثل: اکرم العلماء و لا تکرم العلماء که متباینین‌اند و باهم تعارض دارند.

ابتداء به ذهن حضرات آمده که نسبت میان لا ضرر و سایر ادله عموم و خصوص من وجه است، و لذا تعارض دارند. حال:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۰۰

اگر از این حضرات بپرسیم که مادّه افتراق در اینجا چیست؟ پاسخ می‌دهند که مادّه افتراق لا ضرر با سایر ادله:

۱- آنجایی است که ما سایر ادله را در موارد زیادی به کار می‌گیریم و حال آنکه به سراغ لا ضرر نمی‌رویم، چرا که اجرای سایر احکام در آن موارد ضررآور نیستند.

فی المثل: در حال عادی و عدم شرایط خاصّه‌ای که شما مطرح می‌کنید، ما برطبق ادله عامه وضو می‌گیریم و یا غسل می‌کنیم درحالی‌که نیازی به قاعده لا ضرر نداریم.

۲- و یا بالعکس در مواردی قاعده لا ضرر را بکار می‌گیریم، درحالی‌که سایر ادله در آنجا جاری نمی‌شوند.

فی المثل: اگر شما مال کسی را دانسته و عمدا تلف کنی، بلافاصله قاعده من اتلف مال الغیر فهو ضامن حضور پیدا می‌کند.

۳- و اگر از آنها بپرسیم ماده اجتماع در اینجا چیست؟ پاسخ می‌دهند که:

آنجایی است که لا ضرر با سایر ادله برخورد کرده اصطکاک می‌کنند، فی المثل:

دلیل فرموده: فاغسلوا وجوهکم، شرایط هم ضرری است و دلیل خاص می‌گوید: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام. یعنی این عمل ضررآور را مرتکب نشو.

سپس می‌گویند:

حال که در این مادّه اجتماع اصطکاک و تعارض پیدا کردند، ما به دنبال این هستیم که ببینیم کدامیک بر دیگری ترجیح دارد؟

پس از بررسی می‌گوییم: به دلیل اجماع علما و یا به‌کارگیری سایر مرجّحات از جمله اصل برائت و اصل عدم لزوم و ... دلیل لا ضرر بر سایر عمومات ترجیح دارد.

حاصل مطلب اینکه:

سخن این بزرگان در این مسئله و نتیجه‌گیری آنان از روی کم‌تأمّلی و بی‌دقتی بوده است.

جناب شیخ گواهی هم بر این ادّعای خود دارید؟

بله فراوان و لکن عمده شاهد ما این است که:

لا ـ ضرر نظایری دارد از جمله ادلّه (رفع الحرج) و (رفع الخطاء و النسیان)، و (نفی السّهو علی کثیر السّهو)، و (نفی السّبیل علی المحسنین)، و (نفی قدرهٔ العبد علی شیء) و نحوها. که اقتضای تدبر در آنها این است که همه این‌ها بر سایر عمومات یعنی ادله عناوین اولیه حکومت دارند، و لذا لا ضرر نیز همچون اشباه نظائرش حکومت دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۰۱

فی المثل: سمره ادعای مالکیت می‌کرد و می‌گفت: دلیل می‌گوید الناس مسلطون علی اموالهم، پیامبر صلّی اللّه علیه و آله در برابر او فرمودند: انّک رجل مضار، لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام.

یعنی: اینجا جای لا ضرر و لا ضرار است و نه جای الناس مسلطون علی اموالهم.

حاصل اینکه: وقتی پیامبر و یا امام بدون ذکر مرجّح، قاعده را در برابر دلیل می‌آورد، نشان از این است که قاعده جنبه حکومت دارد، کما اینکه سیره علماء نیز چنین گواهی می‌دهد.

غرض از «و المراد بالحکومهٔ ...» چیست؟

بیان مفصل ضابطه حکومت و تعارض است و لذا می‌فرماید:

حکومت آن است که: یکی از دو دلیل که دلیل حاکم باشد با همان دلالت لفظی و مطابقی‌اش متعرّض دلیل دیگر که همان دلیل محکوم است و ناظر به آن بوده، در مقام تفسیر آن می‌باشد.

به نحوی که گویا اگر دلیلی محکوم نبود، دلیل حاکم لغو و بیهوده بود.

فی المثل گفته می‌شود: الانسان: ای حیوان ناطق. که در اینجا ما با حیوان ناطق انسان را تفسیر و تعریف می‌کنیم، منتهی باید توجّه داشته باشیم که وقتی می‌گوییم: (ای) این کلمه (ای) توجّه دارد به کلمه انسان، چرا که تفسیریه است.

حکومت بر چند نوع است؟

بر دو نوع است:

۱- یکی حکومت به نحو توسعه است که همان اثبات حکم لشیء است.

۲- یکی حکومت به نحو تضییق است که همان نفیه عنه است.

در تبیین حکومت بالتّوسعه مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- دلیل می‌گوید: لا صلاهٔ الّا بطهور، ظاهر این دلیل دلالت دارد بر اینکه طهور واقعی شرط صحت نماز است و نماز بدون طهور، نماز نیست. چرا؟

زیرا: الفاظ برای معانی واقعیه وضع شده‌اند، و لذا مراد از طهور یعنی همان طهور واقعی، پس باید به طهارت واقعی یقین پیدا کنیم تا اینکه نمازمان صحیح باشد.

بر این اساس ما نمی‌توانیم به طهارت ظاهریه‌ای که از طریق استصحاب طهارت برای ما حاصل می‌شود اکتفا کنیم.

۲- از طرف دیگر دلیل حجیت بینه در موضوعات و همچنین ادلّه حجیّت استصحاب دلالت می‌کنند بر اینکه طهارت بینه‌ای (که دو فرد عادل شهادت بدهند بر پاک بودن یک آب و ما با آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۰۲

غسل کرده و یا وضو بگیریم) و استصحابی (که مثلا ـ قبلا ـ وضو داشته‌ایم، اکنون استصحاب کنیم بقاء وضو را) نیز کفایت

می کند.[۱۲۹]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱۰ ؛ ص ۳۰۲

این اساس دایره طهور توسعه پیدا کرده و ما نتیجه می گیریم که طهوری که شرط صحت نماز است، اعم است از طهور واقعی و ظاهری.

حال: ادلّه عناوین ثانویه عموما از همین قسم هستند، برای مثال:

کتب علیکم الصیام ... می گوید: روزه بر شما واجب است و اطلاق کلام، هم روزه ضرری را در بر می گیرد و هم روزه غیر ضرری را شامل می‌شود، لکن قاعده لا ضرر می‌آید و دایره این دلیل را تنگ‌تر کرده و روزه ضرری را نفی می کند.

به عبارت دیگر: قاعده لا ضرر می گوید: کتب علیکم الصیام تنها روزه غیر ضرری را شامل می‌شود.

و یا فی المثل:

دلیل اذا شککت فابن علی الاکثر، هم کثیر الشک را شامل می‌شود و هم غیر کثیر الشک را.

لکن قاعده «لا شکّ لکثیر الشکّ» می‌آید و کثیر الشکّ را از دایره دلیل خارج می کند.

و یا فی المثل: دلیل فَاغْسِلُوا می گوید: وضو بگیر که اطلاقش هم شامل وضوی غیر ضرری می‌شود، هم شامل وضوی ضرری لکن قاعده لا حرج می‌آید و وضوی ضرری و حرجی را از این دایره خارج می کند.

بنابراین: ادلّه عناوین ثانویه بر ادلّه عامّه حاکم‌اند، و چنانچه ادله عامّه اولیه نبودند وجود ادله عناوین ثانویه لغو و بیهوده بود.

تعارض چیست؟

تنافی معنا و مدلول دو دلیل مستقل، با یکدیگر است، بدون اینکه یکی ناظر و متعرّض دیگری باشد.

به عبارت دیگر دو دلیل متعارض عبارتند از:

دو دلیل که به حسب ظاهر خطاب و مدلول لفظ، از هم مستقل بوده و هریک مستقلا مفید معنایی است، به نحوی که هیچیک بدون دیگری لغو و بیهوده نیست نه به نحو عموم که معمّم و موسّع دیگری باشد و نه به نحو خصوص که مخصّص و مضیق دیگری باشد.

به عبارت دیگر: هیچیک از دو دلیل با دلالت لفظیه، توجهی به دلیل دیگر ندارد و هریک به طور مستقل رسانند: مطلبی است و ناظر و یا متعرّض دلیل دیگر نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۰۳

البته: وقتی این دو دلیل را باهم مقایسه می کند، مدلول آن دو را ناسازگار و نافی یکدیگر می‌بیند و لذا متوجّه می‌شود که هر دو دلیل صادر از شارع نیستند بلکه یکی از آن دو مطابق با واقع و صادر از شارع است.

اگر دو دلیل متنافی، متکافئین باشند چه؟

قواعد تساقط، تخییر و یا توقف در آنجا پیاده می‌شود.

اگر یکی از دو دلیل به طور معین و به جهتی از جهات داخلیه و خارجیه و یا سندیه و دلالتیه و جهتیه بر دیگری رجحان داشت چه؟

خوب راجح بر مرجوح مقدّم شده طرف مرجوح یا راجح می‌شود یا توجیه یعنی برخلاف ظاهر حمل می‌شود. فی المثل:

اگر ظاهر و اظهر باهم تعارض کنند، اظهر مقدم است، چنانکه عامّ معلّل بر عامّ غیر معلّل از عامین من وجه، مقدّم است، همان‌طور که عامّ قلیل لا افراد بر عامّ کثیر الافراد مقدّم است، کما اینکه نصّ بر ظاهر مقدّم است و خاص بر عام و مطلق که بر مقید.

نکته: فرقی نمی کند که تنافی بر نحو تباین کلّی باشد و یا عموم و خصوص مطلق و با عموم و خصوص من وجه.

به عبارت دیگر: هر دلیلی که اقوی باشد بر دلیل اضعف مقدّم می‌شود.

غرض از «بل هو متعين للقرينيهٔ بمدلوله» چيست؟

اين است كه: اقوى بودن يكى از دو دليل، به حكم عقل قرينه مى‌شود بر تقديم آن بر ديگرى و الّا به حسب مدلول لفظى تقدمى در كار نيست، برخلاف باب حكومت كه گفتيم دليل حاكم با مدلول لفظى‌اش كاشف از حال دليل ديگر و مفسّر آن مى‌باشد و در آن نيازى به ملاحظه حكم عقل و مرجّحات خارجيه در آن نمى‌باشد.

حاصل مطلب در آنچه تا بدينجا گفته شد چيست؟

اين است كه: معيار حكومت بر ما نحن فيه منطبق است و نه معيار تعارض.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۳۰۴

ثمّ إنّه يظهر ممّا ذكرنا من حكومهٔ الروايهٔ و ورودها فى مقام الامتنان، نظير أدلّهٔ نفى الحرج و الإكراه: أنّ مصلحهٔ الحكم الضرورىّ المجعول بالأدلّهٔ العامّهٔ لا تصلح أن تكون تداركا للضّرر حتّى يقال: إنّ الضرر يتدارك بالمصلحهٔ العائدهٔ إلى المتضرّر، و إنّ الضرر المقابل بمنفعهٔ راجحهٔ عليه ليس بمنفىّ، بل ليس ضررا.

توضيح الفساد: أنّ هذه القاعدهٔ تدلّ على عدم جعل الأحكام الضرريّهٔ و اختصاص أدلّهٔ الأحكام بغير موارد الضّرر. نعم، لو لا الحكومهٔ و مقام الامتنان كان للتوهّم المذكور مجال.

و قد يدفع: بأنّ العمومات الجاعلهٔ للأحكام إنّما تكشف عن المصلحهٔ فى نفس الحكم و لو فى غير مورد الضّرر، و هذه المصلحهٔ لا يتدارك بها الضّرر الموجود فى مورده؛ فإنّ الأمر بالحجّ و الصلاهٔ مثلا يدلّ على عوض و لو مع عدم الضّرر، ففى مورد الضّرر لا علم بوجود ما يقابل الضّرر.

و هذا الدفع أشنع من أصل التوهّم؛ لأنّه إذا سلّم عموم الأمر لصورهٔ الضرر كشف عن وجود مصلحهٔ يتدارك بها الضّرر فى هذا المورد.

مع أنّه يكفى حينئذ فى تدارك الضرر الأجر المستفاد من قوله صلّى اللّه عليه و آله: «أفضل الأعمال أحمزها»[۱۳۰]، و ما اشتهر فى الألسن و ارتكز فى العقول من: «أنّ الأجر على قدر المشقّهٔ».

فالتحقيق فى دفع التوهّم المذكور: ما ذكرناه من الحكومهٔ، و الورود فى مقام الامتنان.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۳۰۵

ترجمه

توهّم: جبران ضرر به واسطه مصلحتى كه در حكم ضررى وجود دارد

از آنچه در رابطه با حكومت اين روايت (يعنى لا ـ ضرر) و ورود آن در مقام امتنان گفتيم، مثل ادلّه نفى حرج و اكراه، روشن مى‌شود كه:

مصلحت حكم ضررآور كه با ادلّه عامّه (همچون إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ و ...) جعل است (به اندازه‌اى نيست كه) تداركـ‌كننده و جبران‌كننده ضرر (در شرايط مذكوره) باشد، تا اينكه گفته شود كه:

اين ضرر (وارده) به سبب (شمول) مصلحت به دست آمده براى (شخص) متضرّر جبران و تدارك مى‌شود.

البته اين ضررى كه در مقابل منفعتى است كه آن منفعت ترجيح دارد برآن ضرر، چنين ضررى منفى نبوده (و لا ضرر شامل چنين ضررى نمى‌شود)، بلكه اصلا ضرر نيست. (و در نتيجه ساير ادلّه احكام، حاكم بر لا ضرر مى‌شوند، چرا كه لا ضرر مى‌گويد به خودت ضرر نزن و لكن ادله احكام مى‌گويند، اصلا ضررى در كار نيست، اگر باشد با مصلحت به دست آمده جبران مى‌شود).

فساد توهم مزبور

و امّا توضیح بیشتر فساد سخن مزبور این است که:
این قاعده (لا ضرر به طریق حکومت) دلالت دارد بر عدم جعل احکام ضرریه از جانب شارع مقدّس و اختصاص داشتن ادلّه احکام به مواردی غیر از موارد ضرر، (و لذا اگر فرموده: فاغسلوا، مرادش وضوی ضرری نیست، بلکه منظور وضوی غیر ضرری است).
بله، اگر حکومت و مقام امتنان نبود (و طبق شواهدی که گذشت لا ضرر بر سایر ادلّه حکومت نداشت، و در مقام امتنان صادر نشده بود) برای این توهّمی که ذکر شد (و گفته شد که سایر ادله بر لا ضرر حکومت دارند) مجالی برای طرح وجود داشت.

دفع توهم مزبور از جهتی دیگر توسط جناب نراقی

و گاهی دفع می‌شود این توهّم به اینکه:
تمام عموماتی که برای احکام جعل شده‌اند، کشف‌کننده مصلحت در نفس حکم‌اند (چه در
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۰۶
موردی که حکم دارای ضرر است) و چه در غیر مورد ضرر؛ و لکن ضرر موجود در موردی که ضرری است به واسطه این مصلحت (ایجاد شده در اثر حکم) تدارک و جبران نمی‌شود، چرا که امر به حج و نماز و ... دلالت دارند بر مصلحت و لو در صورت عدم ضرر (و یا ضرر).
پس: در مورد (ی که حکم دارای) ضرر است، معلوم نیست که (حکم) آن‌قدر مصلحت داشته باشد که با این ضرر (ایجاد شده) مقابله (و آن را جبران نماید).

فساد خود این دفع

این دفع شنیع‌تر و باطل‌تر است از خود آن توهّم، چرا که وقتی عموم امر برای صورت این ضرر مسلّم شد، کشف‌کننده وجود مصلحتی است که آن ضرر به واسطه این مصلحت تدارک و جبران می‌شود.
علاوه بر اینکه (اگر دلیلی ضررآور شد) اجری که از این سخن پیامبر صلّی اللّه علیه و آله که فرمود: «برترین اعمال دشوارترین آنهاست»، و از همین تعبیر و امثال آن از جمله مشهور که در السنه قوم جاری است و در عقول مرتکز است که الاجر علی قدر المشقّة، استفاده می‌شود، در جبران ضررش کفایت می‌کند.
پس: حق در جواب این توهم همان است که ما گفتیم که حکومت ادلّه ثانویه و ورود آنها در مقام امتنان است و این مقام سبب تقدیم آنها بر ادلّه احکام می‌شود.

تشریح المسائل

جناب شیخ مقدمهٔ بفرمایید چگونه می‌توان پی برد که فلان دلیل حکومت دارد یا ورود و یا اینکه با دلیل دیگر تعارض دارد؟
از طریق علائم و آثاری که این‌ها دارند، از جمله:
۱- اینکه وضعیت دلیل حاکم و محکوم نوعا به نحوی است که اگر دلیل محکوم وجود داشته باشد، صحبت از دلیل حاکم مضحک و خنده‌آور است. فی المثل: اگر شما بدون اینکه بگویید:

الانسان، بگویید: ای الحیوان النّاطق، که این نوعی هزیان‌گویی است.

امّا: وضعیت در متعارضان این‌گونه نیست، چونکه هریک از دو دلیل متعارض دارای مصادیقی مربوط به خود است و معنایی دارد مستقل از معنای دلیل دیگر، فی المثل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۰۷

اگر شما بگویید: اکرم العلماء و سپس بگویید: لا تکرم الفسّاق، هزیان‌گویی نیست چرا که این حکم دارای معنای مستقلّی است که تعدادی را از حکم کلّی قبل خارج نموده است.

۲- اینکه دلیل حاکم، گاهی دلیل محکوم را تضییق می‌کند و گاهی آن را توسعه می‌دهد.

اینکه توسعه می‌دهد مثل اینکه: دلیل عام فرموده: لا صلاهٔ الّا بطهور، و لذا ما تصوّر می‌کنیم که حتما باید نماز را با طهارت واقعیه انجام داد.

امّا دلیل خاص می‌گوید: اگر در موردی شک کردی که طهارت تو باقی است یا نه؟ استصحاب کن طهارت را. و یا اگر دو نفر شهادت بدهند که تو طهارت داری، خوب طهارت داری.

حال: این استصحاب و این بینه، در برابر دلیل (لا صلاهٔ الا بطهور) حاکم است، بدین نحو که آن را توسعه می‌دهد.

به عبارت دیگر به ما می‌فهماند که این‌طوری که در الّا بطهور وجود دارد، اعم است از طهور واقعی و طهور ظاهری ...

و امّا اینکه تضییق می‌کند مثل اینکه:

دلیل می‌گوید: اگر کم و زیاد رکعات نماز شک کردی دو سجده سهو بجای آور، و حال آنکه در جای دیگر فرموده است: اگر مبتلا به کثرت شک شدی به شک خودت اعتنا نکن.

این بدان معناست که دلیل دوّم دارد میدان دلیل اوّل را تنگ‌تر می‌کند.

با توجه به آنچه گذشت مراد از «ثمّ انّه یظهر ممّا ذکرنا ...» چیست؟

بیان نظریه سوّمی است که طرفداران آن معتقدند که: لا ضرر، نه حکومت دارد بر سایر احکام و عمومات و نه ورود، و نه اینکه از باب تعارض بر سایر ادله ترجیح دارد، بلکه بالعکس سایر ادلّه حاکم بر لاضرراند و برآن تقدّم دارند.

به عبارت دیگر می‌گویند:

ادلّه عناوین اولیه با ادلّه عناوین ثانویه در تعارض‌اند، و ادلّه اولیّه عامّه در ماده اجتماع بر ادلّه ثانویه مقدم می‌شوند.

در نتیجه: ادلّه ثانویّه منحصر به ماده افتراق خود می‌گردند.

فی المثل: شما می‌بینید که در فلان شرایط که هوا بسیار سرد و آب خیلی یخ است غسل کردن و یا وضو گرفتن برایتان ضرر دارد. و لذا نمی‌دانید که چه باید بکنید.

آیا لا ضرر را بکار برده غسل نکرده و یا وضو نگیرید، و یا اینکه فاغسلوا، را لحاظ نموده، غسل کرده یا وضو بگیرید؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۰۸

صاحبان این نظریه می‌گویند: شما باید فاغسلوا را بکار ببرید و نه لا ضرر را.

سپس می‌گویند:

بله، اگر در جایی میان لا ضرر و سایر ادلّه یعنی عمومات اصطکاکی وجود داشته باشد لا ضرر را به کار می‌بریم. فی المثل:

شما از روی عمد دزدیده‌اید و مال کسی را تلف کرده از بین برده‌اید، عمومات در جایی به شما نگفته‌اند که مال مردم را ضایع کنید، بلکه دلیل ثانوی می‌گوید: من اتلف مال الغیر، فهو ضامن، و لذا طبق این قاعده باید خسارت طرف را بدهید.

امّا اگر میان این قاعده و سایر ادله اصطکاکی باشد، سایر ادله برآن مقدّم‌اند.

چرا؟ زیرا در مثال بالا، لا ضرر می‌گوید غسل و یا وضو در شرایط کذایی ضرر دارد و لکن فاغسلوا دارای مصلحت است و وجود مصلحت حاکم بر ضرر است.

به عبارت دیگر:

وضو، غسل، صوم و ... به لحاظ شرعی دارای مصلحت و منفعت اخروی هستند و ثواب این امور به فرد متضرّر می‌رسد، منتهی در مقایسه با ضرری که شخص از ناحیه وضو و یا غسل و ...

می‌بیند، به مراتب از ضرر مهم‌تر و بیشتر است.

و لذا: ضرری که با چنین منفعتی مقابله کند منفی نبوده و لا ضرر چنین جاهایی را در بر نمی‌گیرد.

پس به برکت ادله عامّه این قاعده‌ی ثانویه تفسیر و معنی شده و مورد جریانش را پیدا می‌کنیم.

فی المثل: اگر ۷۰٪ ضرر وارده از جانب صوم با ۷۰٪ از مصلحت روزه تعارض کرده، تساقط کند باز هم ۳۰٪ مصلحت بلا معارض برای او می‌ماند.

حاصل مطلب اینکه:

ادلّه عامّه بر این عناوین ثانویه ورود پیدا کرده و موجب می‌شود که ادلّه ثانویّه به غیر این موارد منحصر شود. یعنی مواردی که ضرر بدون تدارک اخروی است، مثل اتلاف مال غیر که ضرر است و به غیر هم ثوابی در آخرت نمی‌رسد تا جبران‌کننده باشد.

جناب شیخ پاسخ حضرتعالی به نظریّه فوق چیست؟

به برکت آن دو قرینه‌ای که برای ایشان ذکر نمودیم، فساد و بطلان این نظر روشن می‌شود، و آن دو قرینه عبارتند از:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۰۹

۱- اینکه لا ضرر نیز همچون اشباه و نظائرش بر ادلّه عناوین اولیه حکومت دارند چون‌که لا ضرر و اشتباه آن در یک سیاق‌اند، و مگر می‌شود که اشباه و نظائر لا ضرر حکومت داشته باشند و لا ضرر حکومت نداشته باشد.

۲- اینکه بر اساس شواهدی که ذکر کردیم، لا ضرر در مقام امتنان صادر شده است، و لذا معنا ندارد که در هنگام اصطکاک، ادلّه عناوین اولیّه برآن مقدّم شوند وگرنه مقام امتنان و منّت‌گذاری معنا نداشت.

به عبارت دیگر: ورود قاعده لا ضرر و امثال آن در مقام امتنان و ضرب القاعده، سبب می‌شود که این قاعده آبی از تخصیص باشد، و در نتیجه ماده اجتماع از آن این قاعده باشد و ادلّة الاحکام تخصیص خورده و اختصاص پیدا کنند به مواردی که ضرری نباشد.

بله اگر حکومت و مقام امتنان نبود، جای سخنان شما بود.

مراد از «و قد یدفع ...» چیست؟

بیان پاسخ مرحوم فاضل نراقی به نظریه مزبور است مبنی بر اینکه:

خیر، سایر ادله نمی‌تواند حاکم بر لا ضرر شود، چرا که قدر مسلّم این است که از ادلّه احکام استفاده می‌شود که فی المثل:

وضو فی نفسه و با قطع نظر از موارد ضرر، دارای مصلحت است و کذا الغسل

و امّا آیا در مواردی که وضو ضرری می‌شود، باز هم دارای مصلحت است تا با ضرر مقابله کند یا اینکه نه معلوم نیست که دارای مصلحت باشد.

بنابراین: نمی‌توان از ادلّه عامّه استفاده نموده و در این مورد نیز حکم به وجوب وضو و یا غسل و یا صوم و هکذا امثالهم نمود.

پاسخ جناب شیخ از جواب جناب نراقی چیست؟

این است که جناب نراقی:

اوّلا: شما باید از ابتدا همچون ما شمول و عموم ادله با نسبت به اعمال ضرری قبول نکنید و بگویید این ادله اولیه، اختصاص به

وضو، غسل، روزه، و ... غیر ضرری هستند و لا ضرر در اینجا حکومت دارد، و الّا اگر عمومیت و شمول ادلّهٔ الاحکام را بپذیرید به شما خواهیم گفت که:

مولی حکیم است و لذا کار عبث نمی‌کند و در نتیجه این شمول ادله اولیه کاشف از وجود مصلحتی در این عمل است و لو عمل در حال ضرر باشد، آن‌هم مصلحتی که جابر ضرر باشد، پس باید ادلّه عامّه مقدّم شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۱۰

ثانیا: اصلا نیازی به چنین کشفی نیست تا شما بگویید: ما علم به وجود مصلحتی که بتواند با ضرر مقابله کند نداریم، بلکه علی تقدیر شمول ممکن است قائل به قول سوّم بگوید: ما عموماتی داریم که از آنها استفاده می‌شود که مصلحتی وجود دارد که تدارک‌کننده ضرر می‌باشد. مثل حدیث: «أفضل الأعمال احمزها» و یا مثل عبارت: «الأجر علی قدر المشقّة» که در السنه قوم جاری است.

حاصل مطلب اینکه:

حق در پاسخ همانی است که گفته شد که حکومت ادلّه ثانویّه و ورود این ادله در مقام امتنان است که سبب این تقدیم می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۱۱

ثمّ إنّک قد عرفت بما ذکرنا: أنّه لا قصور فی القاعدة المذکورة من حیث مدرکها، سندا و دلالة، إلّا أنّ الذی یوهن فیها هی: کثرة التخصیصات فیها بحیث یکون الخارج منها أضعاف الباقی، کما لا یخفی علی المتتبع، خصوصا علی تفسیر الضّرر بإدخال المکروه کما تقدّم، بل لو بنی علی العمل خصوصا علی تفسیر الضّرر بإدخال المکروه کما تقدّم، بل لو بنی علی العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جدید.

و مع ذلک، فقد استقرّت سیرة الفریقین علی الاستدلال بها فی مقابل العمومات المثبتة للأحکام، و عدم رفع الید عنها إلّا بمخصّص قویّ فی غایة الاعتبار، بحیث یعلم منهم انحصار مدرک الحکم فی عموم هذه القاعدة.

و لعلّ هذا کاف فی جبر الوهن المذکور و إن کان فی کفایته نظر؛ بناء علی أنّ لزوم تخصیص الأکثر علی تقدیر العموم قرینة علی إرادة معنی یلزم منه ذلک. غایة الأمر تردّد الأمر بین العموم و إرادة ذلک المعنی، و استدلال العلماء لا یصلح معیّنا، خصوصا لهذا المعنی المرجوح المنافی لمقام الامتنان و ضرب القاعدة.

إلّا أن یقال مضافا إلی منع أکثریّة الخارج و إن سلّمت کثرته: إنّ الموارد الکثیرة الخارجة عن العامّ إنّما خرجت بعنوان واحد جامع لها و إن لم نعرفه علی وجه التفصیل، و قد تقرّر أنّ تخصیص الأکثر لاستهجان فیه إذا کان بعنوان واحد جامع لأفراد هی أکثر من الباقی، کما إذا قیل: «أکرم الناس» و دلّ دلیل علی اعتبار العدالة، خصوصا إذا کان المخصّص ممّا یعلم به المخاطب حال الخطاب.

و من هنا ظهر وجه صحّة التمسّک بکثیر من العمومات مع خروج أکثر أفرادها، کما

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۱۲

فی قوله علیه السّلام: «المؤمنون عند شروطهم»[۱۳۱] و قوله تعالی: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ[۱۳۲]، بناء علی إرادة العهود کما فی الصحیح[۱۳۳].

ترجمه

مبحث پنجم: در تمامیت لا ضرر به لحاظ سندی و دلالی

اشاره

پس از آنچه گفتیم دانستی که:

قاعده لا ضرر، از جهت مدرک و مستند (یعنی به لحاظ) سندی و دلالتی هیچ‌گونه کمی و کاستی ندارد، مگر آن چیزی که در آن ایجاد وهن می‌کند و آن کثرت تخصیصات در آن است به نحوی که چندین برابر آنچه در تحت آن باقی مانده، از تحت آن خارج و استثناء شده است (مثلا باب نفقات کلا خارج شده است یعنی با اینکه حکم ضرری است و لکن بر شخص واجب است که نفقه والدینم را با شرایطی بپردازد و هکذا نفقه اولاد و همسر، یا مثلا کلیّه مالیات‌های اسلامی از قبیل خمس، زکات، مالیات، ابواب قصاص، دیات و ...)، چنانکه بر اهل تتبع و تحقیق پوشیده نیست، به‌ویژه اگر ضرر را به معنای ادخال المکروه علی النفس او علی الغیر، معنا کنیم (که در این صورت دایره تخصیص بسیار وسیع‌تر شده حتی امثال وجوب و صوم را نیز می‌گیرد چرا که برخی آن را با کراهت متحمّل می‌شوند).

بله، اگر بنا باشد به عمومیت و کلیت این قاعده (لا ضرر) عمل شود، فقه جدیدی از عمل به آن پیدا می‌شود (و لذا این فکر پیش می‌آید که عامّی که مبتلاـ به چنین کثرت تخصصی است، موهن است و از حجّیت ساقط می‌شود. حال سؤال این است که با این مشکله چه باید کرد؟)

با این‌همه وهن و ایراد، سیره مسلمین اعم از عامّه و خاصه استقرار دارد:

۱- بر استدلال و تمسّک به آن در برابر عموماتی که مثبت احکام‌اند (از جمله فاغسلوا و ...)

۲- و رفع ید نکردن (و دست برنداشتن) از این قاعده، مگر به سبب ورود یک مخصّص بسیار قوی که در نهایت استحکام و اعتبارات (که مجبورند بدان عمل کنند مثل آیات جهاد، زکات، خمس و ... و خلاصه تمسّک علماء به لا ضرر) به گونه‌ای است که ما قاطع می‌شویم به اینکه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۱۳

یگانه مدرک علماء بر این احکام همانا قانون لا ضرر است. (و لا غیر)، پس (در نتیجه این فکر پیش می‌آید که شاید:).

۳- (همین عمل علماء) و استدلالات آنها به قاعده لا ضرر وهن و سستی عمومیت قاعده را جبران می‌کند (و لذا می‌توان در غیر موارد استثناء شده نیز از آن استفاده نمود)، اگرچه در کفایت و شایستگی تمسّک علماء به عموم این قاعده اختلاف نظر وجود دارد.

حال: بنا بر اینکه این لزوم تخصیص اکثر قرینه باشد بر اینکه عمومیت مراد نبوده و معنای دیگری مراد است، می‌گوییم مجرّد عمل علماء و استدلالات فریقین به عمومیت آن کافی نیست (بلکه از اوّل باید آن را بر معنای غیر عامّی مثلا حمل کنیم تا محذوری پیش نیاید مثلاـ العلماء را اگر معنای ظاهریش مستلزم تخصیص است به معنای مجتهد بگیرید، و به فرض که نتوانیم جازم به این معنا باشیم حد اکثر این است که: مردّد باشیم که آیا از این قاعده از اوّل امر معنای غیر عامّی اراده شده (و تخصیصی در کار نیست) و یا عمومیت (از آن) مراد است. (که در نتیجه کلام مجمل می‌شود چرا که اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال و لذا باید به قدر متیقّن آنکه همان من اتلف ...

فهو ضامن، قناعت کرد) و استدلال علماء (به لا ضرر) صلاحیت قرینه بودن بر اراده عموم و سپس تخصیص موارد کثیره را ندارد، به‌ویژه برای این معنا (یعنی عمومیتی) که (در اثر ابتلاء به تخصیص اکثر) مرجوع است و هم منافی با مقام امتنان است (که حدیث لا ضرر در آن مقام وارد شده) و هم منافی با مقام ضرب القاعده است.

بنابراین عمل الاصحاب جابر وهن حدیث نمی‌باشد و کار در اینجا مشکل شد.

مگر کسی بگوید:

پاسخ از وهن مذکور

علاوه بر عدم قبول کثرت تخصیص (و مورد خدشه بودن آن)، به فرض قبول اینکه تخصیص اکثر لازم می‌آید، موارد کثیره‌ای که از تحت یک عام خارج شده است، تحت یک عنوان واحد جامع بوده است، اگرچه ما این عنوان واحد جامع را تفصیلا نشناسیم (فی المثل: اول فرموده اکرم النّاس، سپس فرموده الّا الفسّاق منهم که به حسب ظاهر یک تخصیص است و لکن به لحاظ معنا، مصادیق فراوانی دارد حتی چندین برابر عدول).

و در جای خود تقریر شد که تخصیص اکثر وقتی به واسطه عنوان واحد جامعی باشد که افراد آن بیشتر از افراد باقی‌مانده تحت آن عام‌اند، مستهجن نبوده و عیبی در آن نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۱۴

چنانکه وقتی گفته شود: اکرم النّاس، و دلیلی (هم) دلالت بر (ملاک بودن) و اعتبار عدالت (افراد در این اکرام)، به‌ویژه اگر مخصّص (مثلا الا الفساق)، از آن مخصص‌هایی باشد که مخاطب به وسیله آن حال خطاب را بداند.

وجه تمسّک به بسیاری از عمومات با وجود خروج اکثر افراد از تحتشان

و از اینجا وجه صحّت تمسّک به بسیاری از عمومات (قرآن) با وجود خروج اکثر افرادشان (که همان تخصیص اکثر است منتهی تحت عنوان واحد جامع)، روشن می‌شود.

چنانکه در این سخن امام علیه السّلام که می‌فرماید: «المؤمنون عند شروطهم»، (شروطهم، جمع مضاف و مفید عموم است به این معنا که هر شرطی لازم الوفاء است و لکن همه شروط جز شروط لازمه‌ای که در ضمن عقد لازم واقع می‌شوند از عموم این قاعده خارج می‌شوند و لکن به عمومیت آن لطمه‌ای وارد نمی‌آید). و در این سخن خدای تعالی که: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، (که ال) جمع و مفید عموم است و لکن اکثر عهود متعارفه میان مردم از تحت آن خارج شده و وجوب وفاء ندارد) منتهی تحت عنوان مطلق عهد باشد که لطمه‌ای به عموم عام در اینجا نمی‌زند.

تشریح المسائل

حاصل مطلب در «ثمّ انّک قد عرفت بما ذکرنا: انّه لا قصور ...» چیست؟

این است که:

۱- در مبحث اوّل متوجه شدیم که قاعده لا ضرر به لحاظ سندی و مدرک مورد استنادش نه تنها کمبودی ندارد، بلکه در حدّ تواتر نقل شده است.

۲- در مبحث چهارم نیز متوجه شدیم که این قاعده به لحاظ دلالت متنش نیز نقص و قصوری ندارد، چرا که بر سایر ادلّه احکام حکومت دارد.

پس انما الکلام در چیست؟

در این است که: این قاعده علی الظاهر دچار کثرت تخصیص است، چرا که اگر ما یک سیر اجمالی در فقه اسلامی بکنیم متوجّه می‌شویم که مواردی که به واسطه استثنا شدنشان از تحت این قاعده خارج شده‌اند چه‌بسا بیشتر از مواردی باشند که در تحت آن باقی مانده‌اند. فی المثل:

باب نفقات به طور کلّی از تحت این قاعده خارج شده‌اند، چرا؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۱۵

زیرا با اینکه حکمی ضرری است و لکن بر شخص واجب است که نفقه والدین را تحت شرایطی بپردازد، چنانکه باید نفقه اولاد و همسر را بپردازد.

چنانکه کلیّه مالیات‌های اسلامی از قبیل خمس، زکات، زکات فطره، و سایر انفاقات از قبیل کفارات و ... از تحت لا ضرر خارج شده است حتی باب حج با اینکه خرج کردن و یا ضرر مالی دارد از مورد این قاعده خارج شده است.

و هکذا: باب جهاد و ادله حدود، قصاص، دیات و ...

حاصل مطلب اینکه: این استثناهای فراوان عامل وهن و سستی این قاعده شده است، به ویژه اگر ضرر را به معنای ادخال المکروه علی النفس او علی الغیر معنا کنیم، دایره تخصیص بسیار وسیع‌تر می‌شود. از این بالاتر:

اگر بنا باشد به عمومیت و کلیت لا ضرر اخذ کنیم باید فقه جدید و یا به تعبیر دیگر احکام تازه‌ای را به مسلمانان کنیم، غیر از آن چیزی که اسلام اصیل است.

پس: عمومیت این قاعده زیر سؤال رفته و تا حد زیادی موهون می‌شود. و لذا با این مسئله و مشکله چه باید کرد؟

با توجه به مطلب مذکور مراد از «مع ذلک، فقد استقرّت سیرهٔ الفریقین علی الاستدلال بها ...» چیست؟

این است که: با وجود این وهن و ایرادی که در رابطه با این قاعده مطرح است:

۱- با رجوع به سیره مسلمین می‌بینیم که شیعه و سنّی در ابواب مختلفه فقه به این قاعده تمسّک کرده و آن را بر عمومات ادلّهٔ الاحکام مقدّم داشته و می‌دارند، فی المثل:

همه می‌گویند اگر ظنّ به ضرر داری و احتمال می‌دهی که روزه امروز تو برایت ضرر دارد، روزه واجب نیست و هکذا غسل و وضو و ...

۲- تا یک دلیل متقن و مستحکمی در قبال این قاعده پیدا نشود از آن رفع ید نمی‌کنند.

فی المثل: با ورود آیه زکات و یا آیه خمس که مجبورند بدان عمل کنند از این قاعده رفع ید می‌کنند.

۳- اگر به موارد فتاوای قوم مراجعه کنید، قطع پیدا خواهید کرد به اینکه یگانه مدرک علماء بر این احکام، قانون لا ضرر است و لا غیر.

و لذا: همین عمل علماء و استدلالات آنها به قاعده مذکور وهن و سستی عمومیت قاعده را جبران می‌کند.

بنابراین: در غیر موارد استثناء شده می‌توان از این قاعده استفاده نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۱۶

پس غرض از «و ان کان فی کفایته نظر ...» چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر است که تقدیرش چنین است:

آیا اگر عمومیت عامّی مفروغ عنه و مسلّم باشد و لکن مبتلای به تخصیص اکثر شده باشد، این لزوم تخصیص اکثر می‌تواند قرینه باشد بر اینکه عمومیت در این عام مراد و منظور نبوده است بلکه معنای دیگری مراد می‌باشد یا نه؟

که در پاسخ به این سؤال، برخی جانب اثبات را گرفته و برخی جانب سلب را.

و امّا اگر جانب اثبات را گرفته بنا را بگذاریم بر اینکه این کثرت تخصیصات چنین قرینیتی دارد چه باید گفت؟

جناب شیخ می‌فرماید: صرف عمل علماء و استدلالات فریقین به عمومیت این عام کافی نیست، بلکه به عنوان راه چاره، باید از ابتدا آن را بر یک معنای غیر عامّی حمل کنیم تا اینکه محذوری پیش نیاید.

اگر نتوانستیم جازم به این معنا شویم چه؟

حد اکثر این است که: مردّد باشیم که آیا از قاعده لا ضرر من اول الامر معنای غیر عامی اراده شده است و تخصیصی در کار نیست

و یا اینکه اصلا عمومیت مراد می‌باشد؟

نتیجه این تردید این می‌شود که کلام مجمل شود و در نتیجه ما به قدر متیقّن آن اکتفا کنیم.

بنابراین: عمل الاصحاب و استدلال العلماء، صلاحیت قرینه بودن بر اراده عموم و سپس تخصیص موارد کثیره را ندارد. به‌ویژه برای معنای عمومیت که هم با مقام امتنان تنافی دارد که حدیث لا ضرر در آن مقام وارد شده است، و هم با مقام ضرب القاعده تنافی دارد.

پس: عمل الاصحاب نمی‌تواند جابر وهن این حدیث باشد و کار مشکل‌تر شده مگر اینکه کسی بگوید:

اوّلا: ما کثرت تخصیص را قبول نداریم چرا که موارد باقی‌مانده در تحت قاعده از موارد استثنا شده بیشتر است.

ثانیا: اکثر بودن این تخصیص، یک ادعاست، چرا که قابل خدشه است

ثالثا: به فرض که در این قاعده تخصیص اکثر لازم بیاید، در پاسخ به ایراد شما خواهیم گفت:

افراد و مصادیق و اصناف و انواعی که از تحت یک عام خارج می‌شوند بر دو نوع‌اند:

۱- گاهی واقعا کثرت تخصیص در کار است و افراد و اصناف مختلفه‌ای از تحت کلّی خارج می‌شوند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۱۷

فی المثل:

مولی فرموده: اکرم العلماء سپس فرموده: لا تکرم النحاة، لا تکرم الفسّاق، لا تکرم النحویین، لا تکرم ال ... و هکذا ...

در پایان متوجه می‌شویم که تنها مثلا مجتهدین در تحت آن عام باقی مانده‌اند.

۲- لکن گاهی افرادی از تحت عام خارج می‌شوند و لکن تحت یک عنوان عام و جامع، و در اصطلاح این کثرت است که مخرج است و مخصّص و نه اخراج.

فی المثل:

مولی فرموده: اکرم النّاس، سپس فرموده: الا الفسّاق منهم.

در اینجا به حسب ظاهر یک تخصیص بیشتر صورت نگرفته است و لکن با کمی تأمّل متوجه می‌شویم که چه‌بسا افراد و مصادیقی که تحت عنوان فسّاق قرار داشته و از تحت آن کلّی اکرم العلماء خارج شده‌اند، فراوان‌اند. و تعدادشان از عدول علما بیشتر است.

حاصل مطلب چیست؟

این است که:

تخصیص اکثر از نوع اوّل قبیح است و موجب سستی تمسّک به عموم می‌شود، و لکن تخصیص از نوع دوّم صدمه‌ای به عمومیت آن عام نمی‌زند و موجب وهن و سستی آن نمی‌شود.

حال:

چه مانعی دارد که ما نحن فیه یعنی تخصیص خوردن قاعده لا ضرر از این نوع دوّم باشد؟

حاصل مطلب در «و من هنا ظهر وجه صحّة التمسّک بکثیر من العمومات مع خروج اکثر افرادها ...» چیست؟

این است که: از مطالب مذکور صحت تمسّک به کثیری از عمومات از جمله:

۱- «المؤمنون عند شروطهم»،

۲- أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و هکذا امثالهم، با وجود خروج اکثر افرادشان از تحت عمومیتشان لکن از باب کثرت تخصیص به عنوان واحد جامع، روشن می‌شود. فی المثل: العقود در قاعده «أوفوا بالعقود»، جمع محلّای به (ال) است که مفید عموم می‌باشد، و لکن اکثر عهود متعارفه میان مردم از تحت آن خارج شده و وجوب وفاء ندارد، البته در صورتی که عقود را به معنای عهود، یعنی مطلق عهد

و پيمان بگيريم، تخصيص اكثر است منتهى به عنوان واحد بلامانع است.

امّا:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۳۱۸

اگر عقود را به معناى خودش كه داراى ايجاب و قبول است بگيريم تخصيص اكثر نيست، چرا كه اكثر عقود از عقود لازمه است و وجوب وفاء دارند و در تحت عام باقى هستند.

و يا شروطهم در قاعده «المؤمنون عند شروطهم»، جمع مضاف بوده و لذا مفيد عموم است و معناى قاعده اين است كه: هر شرطى لازم الوفاء است، لكن شروط لازمه در ضمن عقد جايز و كليّه شروط غير لازمه از تحت اين كلّى خارج است و تنها شروط لازمه‌اى كه در ضمن عقد لازم واقع شوند در تحت اين كلّى باقى مانده‌اند ولى اين خروج صدمه‌اى به عموم اين عام نزده است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۳۱۹

ثمّ إنّه يشكل الأمر من حيث: إنّ ظاهرهم فى الضّرر المنفيّ الضرر النوعيّ لا الشخصيّ، فحكموا بشرعيّة الخيار للمغبون؛ نظرا إلى ملاحظة نوع البيع المغبون فيه و إن فرض عدم تضرّره فى خصوص مقام، كما إذا لم يوجد راغب فى المبيع و كان بقاؤه ضررا على البائع؛ لكونه فى معرض الإباق أو التلف أو الغصب، و كما إذا لم يترتّب على ترك الشفعة ضرر على الشفيع، بل كان له فيه نفع.

و بالجملة: فالضّرر عندهم فى بعض الأحكام حكمة لا يتعبر اطّرادها، و فى بعض المقامات يعتبرون اطّرادها، مع أنّ ظاهر الرواية اعتبار الضّرر الشخصيّ.

إلّا أن يستظهر منها: انتفاء الحكم رأسا إذا كان موجبا للضّرر غالبا و إن لم يوجبه دائما، كما قد يدّعى نظير ذلك فى أدلّة نفى الحرج.

و لو قلنا بأنّ التسلّط على ملك الغير بإخراجه عن ملكه قهرا عليه بخيار أو شفعة ضرر أيضا، صار الأمر أشكل.

إلّا أن يقال: إنّ الضرر أوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار، فتأمّل.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۳۲۰

ترجمه

مبحث ششم

اشاره

سپس اين امر از اين جهت مشكل مى‌شود كه ظاهر كلمات علماء در (رابطه با ملاك در قاعده لا ضرر، يعنى) ضرر منفى، ضرر نوعى است و نه شخصى، و لذا (با توجه به اينكه در نوع معاملات ضرر را نوعى گرفته‌اند)، حكم به مشروع بودن حق خيار غبن براى شخص مغبون نموده‌اند، گرچه فرض شود كه فردى از افراد هم در يك موردى (از اين معاملات) متضرّر نشود، (بلكه سود هم ببرد).

۱- مثل اينكه اگر خواهانى براى (خريدن) اين كالاى (او) پيدا نشود، باقى ماندن (و فروش نرفتن آن خود) ضررى به فروشنده خواهد بود. چرا كه يا در معرض فرار است (اگر عبد و يا حيوان باشد) و يا در معرض تلف شدن و دزديده شدن است (اگر مال باشد).

۲- مثل اينكه به خاطر ترك شفعه، ضررى بر شفيع مترتّب نشود، بلكه در ترك شفعه براى او نفعى باشد. (يعنى به طور مطلق گفته‌اند شفيع حق اخذ به شفعه دارد و لو از ناحيه تضرّرى كه شركت دارد به او ضررى نرسيده باشد، چرا كه حكم را روى نوع برده‌اند و نه شخص).

به طور خلاصه:

ضرر عند العلماء در برخی از احکام (صادر شده از طرف آنها) حکمتی است (که نوع آن لحاظ شده است و نه اشخاص، یعنی که) اطراد و شیوع در آن حکمت معتبر نمی‌باشد، و (لکن) در برخی از موارد، اطّراد و شیوع (آن ضرر را به عنوان علّت) معتبر دانسته‌اند (یعنی در علّت اطراد و شیوع معتبر است چنانکه در باب وضو، ضرر علّت است برای نگرفتن وضو). و این در صورتی است که در ظاهر روایت (ملاک و) اعتبار، ضرر شخصی است (و نه نوعی) مگر اینکه (توسط کسی) از حدیث شریف، استظهار شود که وقتی قاعده لا ـ ضرر غالبا موجب ضرر است، حکم به طور کلّی برداشته می‌شود. چنانکه گاهی در ادلّه نفی حرج نیز، نظیر همین مطلب (که ملاک در ضرر، نوعی است) ادّعا می‌شود. (همان‌طور که در باب شبهه محصوره گفتند احتیاط لازم نیست، چرا که اگر انسان بخواهد احتیاط کند، موجب حرج است. که در اعتراض به این مطلب که ممکن است فرد در شبهه محصوره احتیاط بکند و حرجی هم بر او لازم نیاید گفتند نظر ما روی ضرر نوعی است و نه شخصی).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۲۱

تعارض ضرر مالک با ضرر غیر

و اگر قائل شویم به اینکه تسلّط بر مال غیر با اخراج آن غیر از ملکش با قهر و زور بر او به سبب (حقّ) خیار و یا حقّ شفعه نیز، ضرر است، کار مشکل‌تر می‌گردد، (چرا که این حق خیار و حقّ شفعه‌ای که حضرات می‌نویسند خود تعارض ضررین است)، مگر اینکه گفته شود که:

این ضرر (ابتدائی) موجب شده است که (این) عقد از ابتدا بر وجه تزلزل واقع شده که خیار در آن داخل شده است. (بله تزلزل بعد از لزوم ضرر است لکن تزلزل ابتدایی ضرر نمی‌باشد و لذا یک طرف ضرر است و لکن طرف دیگر ضرر نیست).

پس بیندیش (در اینکه تزلزل ابتدائی در عقود جایزه ضرر نیست لکن ممکن است در عقودی که بعدش لزوم است ضرری باشد و یا به تعبیر دیگر:

طبع بیع بر لزوم مستقرّ شده است و لذا جواز و تزلزل برای یک طرف، ضرر است و حال آنکه طبع هبه بر جواز است، و این دو قابل مقایسه نیستند.)

تشریح المسائل

مقدّمهٔ بفرمایید ضرر به لحاظ متعلّقش بر چند نوع است؟

بر دو نوع است: ۱. ضرر شخصی؛ ۲. ضرر نوعی.

منظور از ضرر شخصی، ضرری است که در مورد خاصّی و نسبت به شخص مخصوصی و با در نظر گرفتن شرایط ویژه عملی که انجام گرفته و یا ترک شده، عرفا ضرری تحقّق یافته باشد.

نکته اینکه: حکم لا ضرر در اینجا شامل شخصی که متضرّر می‌شود، اجرا نمی‌شود.

منظور از ضرر نوعی ضرری است که عرفا تحقّق یافته است هرچند در خصوص موردی و یا شخص مخصوص ضرر نباشد.

فی المثل: کسی قادر به نگهداری مالی نباشد و آن را به قیمت کم و یا ثمن بخس بفروشد، ضرری است نوعی و لکن برای شخص او منفعت دارد، چرا که توانسته است مقداری از مال خود را که در حال از بین رفتن و یا خراب شدن بود دریابد، چرا که اگر آن را ارزان نمی‌فروخت، همان هم از دستش می‌رفت.

و لذا نوعی بودن ضرر بدین معناست که فلان حکم برای نوع مردم ضرر دارد گرچه برای شخص و یا اشخاصی ضرر نداشته باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۲۲

با توجه به مقدّمه فوق انّما الکلام در اینجا چیست؟

این است که آیا ملاک در قاعده لا ضرر، ضررهای شخصیّه است و یا ضررهای نوعیّه؟

به عبارت دیگر:

۱- آیا محور در اجرای قاعده لا ضرر، ضرر شخصی است و فی المثل:

اگر شخص حضرتعالی در شخص یک واقعه‌ای متضرر هستی باید لا ضرر را جاری کنی و گرنه اگر شخصا در شخص یک واقعه متضرّر نیستی حق اجرای این قاعده را نداری و لو دیگران در مواردی همچون این مورد شما متضرّر شوند؟

۲- و یا اینکه نه، در اجرای لا ضرر، ضرر شخصی ملاک نیست بلکه ضرر نوعی ملاک است؟

به عبارت دیگر: آیا به هنگامی که نوع مردم ضرر و زیان می‌بینند باید این قاعده را جاری کنند و لو حضرت‌عالی شخصا متضرر نباشی؟

پاسخ سؤال مزبور چیست؟

این است که: وقتی به ظاهر لفظ و قاعده نگاه می‌کنیم، ضرر شخصی را برداشت می‌کنیم و این‌گونه به ذهن ما می‌آید که هرکسی، در هرجایی متضرّر شود، می‌تواند از این قاعده استفاده کند و لکن وقتی به فتاوای علما و عمل آنها نظر کنیم می‌بینیم در نوع معاملات، ضرر را نوعی گرفته‌اند.

فی المثل: در بیع غبنی به طور کلّی فرموده‌اند شخص مغبون حق الخیار غبن دارد و این اطلاق حتی شامل شخصی که مغبون شده است و لکن از این ناحیه ضرری به او نرسیده بلکه سود هم برده است می‌شود.

برای مثال شخصی دارای کالایی است که ارزش تقریبی آن ۲ میلیون تومان است، و لکن آن را به ۱/ ۵ میلیون تومان فروخته است و لذا مغبون شده است، منتها اگر این کالا را به همین قیمت هم نفروشد، چه‌بسا تمام کالا به دلیل فاسد و ضایع شدن از دستش برود. و هکذا ...

بنابراین: شخص مزبور ضرر نکرده است اگرچه مغبون می‌باشد، لکن حکم رفته است روی نوع. یعنی: چون نوعا اشخاص در معاملات و بیع‌های غبنیه متضرّر می‌شوند حق الاختیار برای کلیّه آنها جعل شده است، و لذا این شخص نیز می‌تواند از این حق استفاده کند، و لو ضرر نکرده است. و یا فی المثل: در باب شفعه به طور مطلق فرموده‌اند که شفیع حق اخذ به شفعه دارد و لو در خصوص موردی از ناحیه شرکت جدید به این شریک ضرری نرسیده باشد بلکه سراسر برای او منفعت بوده باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۲۳

امّا از آن رهگذر که نوعا شرکت جدید به لحاظ عدم توافق شرکاء و ... موجب تضرّر می‌شود، برای تمام شرکاء حق اخذ به شفعه جعل شده است.

بنابراین: در این‌گونه موارد حکم روی نوع رفته است و نه شخص.

۲- از طرفی متوجه می‌شویم که در نوع عبادات، ملاک، ضرر شخصی است و نه ضرر نوعی، فی المثل: در باب وضو، برای هرکسی که وضو گرفتن ضرر دارد، وضو واجب نیست و برای هرکسی که ضرر ندارد واجب است.

بنابراین: اگر به حسب فرض ۱۰۰۰ نفر در شرایط سرد و یخبندان محلّی جهت انجام مأموریتی پیاده شده و مستقرّ شوند درحالی‌که برای ۹۵۰ نفر آنها وضو ضرر دارد و لکن برای ۵۰ نفر دیگر فاقد ضرر است، آن ۵۰ نفر باید وضو بگیرند و حق ندارند که به تیمّم قناعت کنند، هکذا باب الغسل و الحجّ و الصّوم و ...

پس: اين ۵۰ نفر نمى‌توانند بگويند ضـرر در اينجا نوعى است و با استـفاده از لا ضـرر از گرفتن وضو خوددارى كنند، بلكه هركسى در شرايط مزبور بايد به حال مزاجى خود رجوع نمايد.

جناب شـيخ بالاخره بفرماييد آيا ضـرر علّت است تا حكم وجوب يا عدم وجوب دائر مدار آن باشد و يا اينكه ضـرر حكمت است و در آن نوع و غالب افراد مدّ نظر قرار مى‌گيرد و نه فردفرد اشخاص مكلفين؟

اگرچه از كلمـات قوم در بسيارى از جاها استـفاده مى‌شود كه معيار ضـرر نوعى است و لكن به نظر ما، آنچه از حـديث لا ضـرر به ذهن تبادر مى‌كند ضرر شخصى است

چرا؟ زيرا قاعـده لا ضـرر يك كبراى كلّى است و لـذا در هر موردى و بر هر مصداقى كه انطباق پيدا كند حكمش جارى مى‌شود و الّا فلا.

آنگاه در اشخاصـى كه حكم براى آنها ضـرر نـدارد، قانون لا ضـرر بر آنها منطبق نمى‌شود و لـذا نمى‌توان گفت اين فرد محكوم به اين حكم است.

بنابراين: اين اشخاصـى هسـتند كه در قاعـده لا ضـرر ملاك هسـتند مگر اينكه كسـى بتوانـد نوعى بودن را از حديث اسـتنباط كند، چنانكه از قاعده لا حرج نوعى بودن اسـتفاده شده است، بدين معنا كه: هر حكمى كه براى نوع حرجى شود، از همه افراد نوع مرتفع مى‌شود و لكن چنين استنباطى از لا ضرر مشكل است.

به نظر شما براى حل اين مشكل چه بايد كرد؟

بايد به طبع واقعه نظر كرده ببينيم طبع واقعه نوعا ضررآور است يا نه؟

۱- اگر طبع واقعه، مثلا وضو گرفتن نوعا ضررآور نيست، آنجا ملاك لا ضرر شخصى است،

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۰، ص: ۳۲۴

حـال پس از بررسـى متـوجّه مى‌شويم كه وضو گرفتن بـالطبع ضـررآور نيست بلكه اين شـرايط و احوال افراد است كه ممكن اسـت نسبت به وضو تغيير كند و لذا:

هركس بايد احوال و شـرايط مزاجى خودش را در نظر بگيرد. و لذا اگر وضو گرفتن براى او ضـرر دارد، وضو نگيرد و چنانچه براى او ضررى ندارد وضو بگيرد.

۲- و امّا اگر طبع واقعه مثلا در بيع، ايجاب مى‌كند ضرر و زيان را و عدم ضرر يك حالت استثنايى است، مثل خيار غبن و حقّ شفعه ... به نحوى كه گويا تمام افراد در آن معامله متضـرراند و عدم تضـرّر در آن بسيار نادر است، شخص نمى‌تواند ملاك لا ضرر باشد بلكه نوع افراد مورد ملاحظه است و نوع افراد لا ضرر را جارى كرده و حق خيار غبن را براى خود محفوظ مى‌دارند.

حاصل مطلب در «و لو قلنا بانّ التسلط على ملك الغير باخراجه عن ملكه ...» چيست؟

بيـان يـك مشـكله‌اى است كه از مشـكل فوق مشكل‌تر است و آن مواردى است كه در آن موارد ضـرر مالك با ضـرر غير تعارض كنند، چرا كه در استفاده از لا ضرر كار بسيار دشوار مى‌شود، فى المثل در بيع غبنى:

۱- اگر بگوييم شخص مغبون حق خيار ندارد و بيع لازم است به ضرر مغبون است.

۲- و اگر بگوييم شخص مغبون حق خيار دارد و بيع جايز است براى طرف ديگر ضرر است چرا؟

زيرا نمى‌داند با آن كالاى خريدارى شده چه كند، آيا در آن تصرّف كند يا نه؟

و يا فى المثل در مورد شفعه:

۱- اگر بگوييم بيع شريك با فرد ثالث لازم بوده است و آقاى شفيع حقّ اخذ به شفعه ندارد، براى شفيع نوعا ضرر است.

۲- و اگر بگوييم براى شـفيع حق اخـذ به شـفعه وجود دارد به ضـرر مشترى خواهد بود چرا كه ممكن است تصـرّفاتى در مبيع كرده

باشد فی المثل:

ممکن است مشتری زمین خریداری شده احصار کشیده باشد، در آن درخت غرس کرده باشد، چاه آب در آن حفر نموده باشد و ...

و لذا: اگر شفیع در اینجا حق شفعه داشته باشد و اخذ به شفعه کند، مشتری باید همه امور مزبور را به حالت اولیّه برگرداند و لذا نمی‌داند که چه کند؟

بنابراین: اگر در این‌گونه موارد بگوییم مغبون و یا شفیع حق الخیار و الشفعه دارند کار مشکل‌تر می‌شود و لذا سؤال این است که در این‌گونه موارد چه باید کرد؟ آیا باید بگوییم لا ضرر منحصر است به مواردی که معارضه‌ای در کار نیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۲۵

عبارت اخرای مشکل فوق به‌طور خلاصه چیست؟

این است که: علمای اسلام در بیع غبنی و در مورد شفعه با قاعده لا ضرر استدلال کرده‌اند به حق خیار غبن و حق شفعه و حال آنکه در این‌گونه موارد می‌توان گفت که دوتا ضرر باهم تعارض کرده‌اند.

به عبارت دیگر: حضرات می‌گویند: بیع غبنی لزوم ندارد، چرا که شخص مغبون متضرّر می‌شود و حال آنکه وقتی این حضرات لزوم چنین بیعی را برمی‌دارند، عدم لزومش سبب متضرّر شدن طرف دیگر می‌شود.

به عبارت دیگر: لزوم بیع غبنی موجب ضرر احد الطرفین می‌شود، عدم لزوم آن نیز موجب ضرر طرف دیگر می‌شود.

حال این سؤال پیش می‌آید که چطور یک طرف بیع را که سبب تضرّر بر یک طرف می‌شود، مورد توجّه قرار می‌دهید و لکن طرف دیگر را که او نیز در اثر عدم لزوم آن متضرّر می‌شود مورد لحاظ و توجه قرار نمی‌دهید؟

و یا این سؤال پیش می‌آید که چرا شما در حق شفعه، حقّ شریک را در نظر می‌گیرید و می‌گویید این معامله لزوم ندارد و لکن حق مشتری و خریدار مثلا این ملک را در نظر نمی‌گیرید؟

به عبارت دیگر: وقتی بیع را متزلزل کردید، طرف خریدار، متضرّر می‌شود.

اللّهمّ ان یقال:

مگر اینکه گفته شود که تزلزل، ضرر نیست، مگر تزلزل بعد از لزوم که تزلزل حادث است، ضرر بحساب می‌آید. مثل: معامله‌ای که از ابتدا حالت لزوم به خود می‌گیرد و لکن پس از پیدا کردن لزوم شارع حکم به تزلزل آن نماید، که این تزلزل ضرر دارد.

به عبارت دیگر: مگر اینکه کسی بگوید: چون بیع غبنی و بیع شریک برای مغبون و شفیع ضرری است، از ابتدا به نحو لزوم واقع نمی‌شود بلکه متزلزلا واقع می‌شود، مثل: هبه که حتی پس از یک ماه هم واهب در تحت شرایطی حق رجوع دارد و لذا اگر رجوع کند و هبه را از متهب بگیرد، متهب ضرر نمی‌کند بلکه تنها نفع نمی‌برد.

حال در ما نحن فیه نیز اگر مغبون یا شفیع از حقوق خود استفاده کنند، برای طرف مقابل عدم النفع است و نه ضرر.

نظر جناب شیخ در «متأمل» در مورد مسئله فوق چیست؟

می‌فرماید با کمی تأمل و دقت متوجه می‌شویم که تزلزل ابتدایی خود بر دو نوع است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۲۶

یک تزلزل ابتدایی داریم که می‌شود گفت ضرر است و لکن یک ضرر ابتدایی هم داریم که لیس بضرر.

۱- آن تزلزل ابتدایی که تبعش لزوم‌آور است، ضرر است، فی المثل معامله‌ای که مصداق بیع است، لزوم می‌خواهد، چرا که بنای بیع از اوّل روی لزوم بوده است.

حال ما می‌خواهیم بگوییم: بیعی که تبعش ضرری است، ضرر است و لو تزلزلش ابتدایی باشد.

امّا: عقود جایزه از جمله وکالت و ... که معامله‌ای است ابتدایی و تبعش متزلزل است، ضرر به حساب نمی‌آید.

الحاصل:

اجماع علما بر این است که: با قاعد لا ضرر به حق خیار غبن و حق شفعه استدلال کنند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۲۷

ثمّ إنّه قد یتعارض الضرران بالنسبة إلی شخص واحد أو شخصین، فمع فقد المرجّح یرجع إلی الاصول و القواعد الأخر، کما أنّه إذا اکره علی الولایة من قبل الجائر المستلزمة للإضرار علی الناس، فإنّه یرجع إلی قاعدة «نفی الحرج»؛ لأنّ إلزام الشّخص بتحمّل الضّرر لدفع الضّرر عن غیره حرج، و قد ذکرنا توضیح ذلک فی مسألة التولّی من قبل الجائر من کتاب المکاسب.[۱۳۴]

و مثله: إذا کان تصرّف المالک فی ملکه موجبا لتضرّر جاره و ترکه موجبا لتضرّر نفسه، فأنّه یرجع إلی عموم: «الناس مسلّطون علی أموالهم»[۱۳۵]، و لو عدّ مطلق حجره عن التّصرّفی فیه، فیرجع إلی عموم التسلّط.

و یمکن الرجوع إلی قاعدة «نفی الحرج»؛ لأنّ منع المالک لدفع ضرر الغیر حرج و ضیق علیه؛ إمّا لحکومته ابتداء علی نفی الضرر، و إمّا لتعارضهما و الرجوع إلی الأصل[۱۳۶].

و لعلّ هذا أو بعضه منشأ إطلاق جماعة[۱۳۷] و تصریح آخرین[۱۳۸] بجواز تصرّف المالک فی ملکه و إن تضرّر الجار، بأن یبنی داره مدبغة أو حمّاما أو بیت القصارة أو الحدادة، بل حکی عن الشیخ و الحلبیّ و ابن زهرة دعوی الوفاق علیه.

و لعلّه أیضا منشأ ما فی التذکرة: من الفرق بین تصرّفه فی ملکه، حیث اعتبر فی الأوّل عدم تضرّر الجار بخلاف الثانی؛ فإن المنع عن التصرّف فی المباح لا یعدّ ضررا بل فوات انتفاع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۲۸

ترجمه

مطلب هفتم

اشاره

گاهی دوتا ضرر نسبت به یک شخص و یا نسبت به دو شخص تعارض می‌کنند (و لذا پس از بررسی یکی از دو ضرر را که کمتر است اختیار می‌کنیم)، و لکن (در صورت معتنابه و قابل توجّه بودن هر دو ضرر) در صورت نبود مرجّح (و تساقط آن دو)، رجوع می‌شود در آن به اصول و قواعد خارجیه، مثل وقتی که مکلّف مجبور شود به قبول ولایت سلطان جائر و ظالمی که این قبول ولایت، مستلزم ضرر زدن بر مردم است (و چنانچه نپذیرد خود ضرر می‌بیند)، که در اینجا به قاعده نفی حرج رجوع می‌شود (چرا؟). زیرا الزام شخص به تحمّل ضرر به خاطر دفع ضرر از دیگری خود ضرر است و به حرج انداختن این شخص که توضیح این مسئله را در مسئله قبول ولایت از جانب انسان جائر و ستمگر، در کتاب مکاسب ذکر نموده‌ایم.

و مثل مثال مذکور زمانی است که:

تصرّف مالک در ملک خودش موجب تضرّر به همسایه‌اش، و ترک این تصرّف موجب ضرر به خودش باشد. (و لذا چون تعارضا و تساقطا) رجوع می‌شود به عموم قاعده النّاس مسلطون علی اموالهم، و اگر مطلق منع مالک از تصرّف در ملک خودش، ضرر شمرده شود، دیگر لازم نیست که در ترجیح دادن طرف مالک یک ضرر زائدی بر ترک تصرّف در آن اعتبار شود.

پس به عموم قاعده النّاس مسلّطون علی اموالهم، مراجعه می‌شود (و حتی در این فرض اخیر که مالک ضرری نمی‌بیند بلکه تنها سود نمی‌برد و سود نبردنش هم به ضرر بحساب نمی‌آید بلکه تنها یک ضرر وجود دارد که آن‌هم متوجّه جار است، و قاعده لا ضرر

می گوید حق جار مقدّم است، قاعده تسلّط می گوید: خیر جانب مالک مقدم است).

زیرا: منع کردن مالک از تصرّف در ملکش به خاطر دفع ضرر از غیر (خود) حرج است و تنگی بر او:

یا از جهت حکومت قاعده تسلّط بر قاعده نفی ضرر و یا از جهت تعارض این دو قاعده (و تساقطشان) و رجوع به اصل.

۱- شاید این مطلبی (که بیان شد) و یا مقداری از آن، منشأ مطلق گذاشتن جماعتی از علما و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۲۹

تصریح برخی دیگر به جواز تصرّف مالک در ملک خودش باشد، و لو همسایه (او) ضرر کند، به این که مالک خانه خود را به دبّاغ‌خانه و یا حمام و یا لباسشویی و یا آهنگری تبدیل کند.

بلکه از شیخ طوسی رحمه اللّه و حلبی و ابن زهره نقل ادّعای اجماع بر این جواز (تصرّف) کرده‌اند.

۲- و همچنین شاید مطلب مزبور منشأ آن چیزی باشد که در تذکره آمده است که: فرق است بین تصرّف انسان در معابر عمومی به اینکه بالکن بدون ستودن درست کند و یا بی‌ستون و بین تصرف او در ملک خودش، چرا که در قسمت اول عدم تضرّر جار و یا عابر این شرط است بخلاف قسمت دوّم. چرا که ممانعت شخص از تصرّف در فضای مباح و عمومی ضرر محسوب نمی‌شود بلکه تنها از بین رفتن منفعت بحساب می‌آید.

تشریح المسائل

مقدّمه بفرمایید ضرری که تاکنون مورد بحث بود ضرر واحد بود یا اثنان؟

ضرر واحد بود، مثل اینکه اگر شما فلان متاع را به فروش نرسانی به علّت فسادپذیری و یا ...

از بین رفته و متضرّر می‌شوید و یا اگر فلان عمل عبادی مثل غسل و یا وضو را مرتکب شوید و یا اینکه روزه بگیرید، متضرّر شوید هکذا ...

در حکم این فرض گفته شد که لا ضرر و لا ضرار ...

پس مراد از «ثمّ انّه قد یتعارض الضّرران ...» چیست؟

این است که: گاهی دوران امر میان دو ضرر است و به اصطلاح تعارض ضررین است که خود این فرض دارای دو شعبه است:

۱- گاهی تعارض ضررین نسبت به شخص واحد است، مثل اینکه شما را مخیّر کنند بین اجرة المثل و یا اجرة المسمّی که در اینجا دوران میان دو ضرر است نسبت به فرد شما، که باید یک طرف را متحمّل شوید، و لکن کدام طرف را؟

۲- و لکن گاهی تعارض ضررین نسبت به دو و یا چند نفر است، مثل اینکه فرد ستمگری شما را مجبور کند به قبول ولایت و نمایندگی از جانب خودش و شما را ملزم کند به اینکه یا فلان ضرر را به فلانی برسان و یا خود شخصا آن را متحمّل شو.

اگر ولایت او را بپذیرید به دیگری ضرر می‌زنید و چنانچه نپذیرید باید به خود ضرر بزنید و لذا دار الامر بین اینکه خود ضرر را متحمّل شوید و یا به دیگری ضرر بزنید؟ چه باید بکنید و لذا شیخ می‌فرماید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۳۰

۱- اگر یکی از دو ضرر به سبب قلّتش بر دیگر به سبب کثرتش ترجیح دارد، همان طرف راجح که ضرر قلیل است مقدّم است، چرا که عقل بدان حاکم است.

۲- و چنانچه دست ما از مرجّحات کوتاه شد بدین معنا که هر دو ضرر معتنابه و قابل توجّه است و لا ضرر در هر دو تعارضا و تساقطا، در این صورت باید به اصول و قواعد خارجیه مراجعه کنید. فی المثل:

۱- از آنجا که از ناحیه فرد جائر مکره شده‌اید به قبول ولایت و به دنبال آن اضرار به غیر و دوران امر است میان ضرر نفس و ضرر

غير، در هر طرف كه لا ضرر را اجرا كنيد مبتلا به معارض است، يعنى تعارضا و تساقطا و لذا بعد از تساقط نوبت به قانون لا حرج مى‌رسد و شما به عنوان شخص مكره مى‌توانيد از اين قاعده استفاده كنيد چرا؟

زيرا ملزم بودن شما شرعا به اينكه براى دفع ضرر از ديگران خود متحمّل ضرر شويد خود حرج است و حرج در اسلام منفى است.

در نتيجه مى‌توانيد ولايت مزبور را پذيرفته و ضرر را متوجه آن ديگرى كنيد.

نكته اينكه:

نتيجه مزبور در فرضى است كه ضرر از ابتدا متوجّه غير باشد و الّا اگر از اوّل ضرر به خود شما متوجّه باشد، شما چنين حقّى را نخواهيد داشت.

۲- و يا فى المثل: شما مالك منزل، باغ و يا زمينى هستيد و حق داريد كه در آن تصرّف كرده چاهى حفر كنيد و يا آتشى روشن نماييد و ...

حال: اگر اين تصرّفات را ترك كنيد خودتان متضرّر مى‌شويد و چنانچه آنها را مرتكب شويد، همسايه شما ضرر مى‌بيند.

مثلا اگر چاه حفرشده شما بالوعه و يا به تعبير ديگر فاضلاب باشد، در اثر نفوذ فاضلاب، چاه آب همسايه آلوده مى‌شود و چنانچه باغچه درون منزلتان آبكش زياد داشته باشد و فاصله آن تنظيم نشده باشد، ديوار همسايه را خراب مى‌كند و هكذا.

در اينجا دوران امر است بين تضرّر شما و همسايه، و لا ـ ضرر در هريك جارى شود در اثر معارضه با اجراى آن در طرف ديگر ساقط مى‌شود، آنگاه نوبت به قاعده سلطنت مى‌رسد و آن اين كه قاعده: «النّاس مسلّطون على أموالهم» مى‌گويد مالك، حق چنين تصرّفاتى را دارد.

پس غرض جناب شيخ از «و لو عدّ مطلق حجره عن التّصرف فى ملكه، ضررا ...» چيست؟

اين است كه: شيخ مقدارى جلوتر آمده مى‌فرمايد:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۳۳۱

اگر ما مطلق ممنوعيت يك شخص از تصرّفات در ملكش را ضرر به حساب آوريم و لو از ترك تصرّفات، هيچ‌گونه ضرر مالى به او نرسد، بايد بگوييم كه الناس مسلطون جارى مى‌شود و مالك حق دارد كه تصرّفات مورد نظرش را در ملكش دارد. و لذا نيازى به هيچ‌گونه ترجيحى ما زاد بر همين ترك التصرّف براى مالك نمى‌باشد، پس باز هم حق تصرّف دارد.

سپس مى‌فرمايد:

غير از قاعده سلطنت ما حق رجوع و استفاده از قانون نفى الحرج را داريم. چرا؟

زيرا:

منع مالك از تصرّف در اموالش به صرف ملاحظه حال ديگران و دفع ضرر از ديگران خود به حرج بر مالك و در تنگنا قرار دادن مالك است.

۲- لا حرج فى الدين، يعنى حرج در اسلام منفى است.

در نتيجه:

چنين منعى از نظر اسلام منفى است.

مراد شيخ از «و لعلّ هذا او بعضه منشا اطلاق جماعة و ... بجواز تصرّف المالك ...» چيست؟

آوردن دو شاهد مثال در مسأله مزبور براى تقديم قانون سلطنت و لا حرج بر لا ضرر است:

۱- شاهد اوّل اينكه: عده زيادى از فقها، ظاهرا و يا به صراحت فتوى داده‌اند به اينكه تصرّف مالك در ملك خودش جايز است مطلقا يعنى حتّى اگر همسايه شما متضرّر شود. و سپس مثال آورده‌اند به اينكه شخص به عنوان مالك مى‌تواند، از منزل خويش به

عنوان دبّاغ‌خانه استفاده کند و یا آن را حمّام عمومی قرار دهد و یا از آن به عنوان رخت‌شویی‌خانه استفاده نماید و یا اینکه در آنجا آهنگری راه بیندازد و یا آسیاب درست کرده و گندم مردم را در آن آرد کند و ... حتّی برخی بر این جواز ادّعای اجماع کرده‌اند.

نکته:

از آنجا که امروز در مهندسی شهرسازی چنین اموری جهت رفاه حال و یا آسایش مردم و یا نظافت شهر در محلهای خاص ساخته می‌شود، شاهد مثال قرار دادنشان مورد سؤال است.

۲- شاهد دوّم اینکه:

علّامه در تذکره الف: بین تصرّفات انسان در خیابانهای عمومی فرق گذاشته است به اینکه فی المثل:

بالکن و یا به تعبیر دیگر پیش ایوان بدون ستون در آن درست کند و یا با ستون.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۳۲

ب: و بین تصرّفاتی که فرد در ملک خودش انجام دهد به اینکه در قسمت اول شرط این است که همسایه‌ها و عابرین متضرّر نشوند و لکن در قسمت دوم چنین شرطی وجود ندارد.

نکته: از آنجا که امروزه از نظر شهرسازی و مسکن، حتّی تصرّفات مالک در ملک خودش باید طبق برنامه و زیر نظر نهادهای تخصّصی مربوط به شهرسازی باشد، این شاهد مثال نیز خود مورد سؤال است.

دلیل جناب شیخ بر تصرّف مالک و حق تقدم او در دو مثال فوق چیست؟

این است که: در بخش و یا قسمت اوّل ممانعت شخص از تصرّف در فضای مباح و عمومی ضرر به حساب نمی‌آید بلکه حد اکثر عدم النفع است و لکن در قسمت دوم، منع مالک از تصرّف در ملکش بنفسه ضرر به حساب می‌آید و لذا با ضرر همسایه تعارض کرده، تساقط می‌کند و لذا به عموم الناس مسلّطون رجوع می‌کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۳۳

نعم، ناقش فی ذلک صاحب الکفایة مع الاعتراف بأنّه المعروف بین الأصحاب:

بمعارضة عموم التسلّط بعموم نفی الضرر، قال فی الکفایة:

و یشکل جواز ذلک فیما إذا تضرّر الجار تضرّرا فاحشا، کما إذا حفر فی ملکه بالوعة ففسد بها بئر الغیر، أو جعل حانوته فی صفّ العطّارین حانوت حدّاد، أو جعل داره مدبغة أو مطبخة،[۱۳۹] انتهی.

و اعترض علیه[۱۴۰] تبعا للریاض[۱۴۱] بما حاصله: أنّه لا معنی للتأمّل بعد إطباق الأصحاب علیه نقلا و تحصیلا، و الخبر المعمول علیه بل المتواتر: من أنّ «الناس مسلّطون علی أموالهم»[۱۴۲].

و أخبار الإضرار[۱۴۳] علی ضعف بعضها و عدم تکافؤها لتلک الأدلّة، محمولة علی ما إذا لم یکن غرض له إلّا الإضرار، بل فیها کخبر سمرة[۱۴۴] إیماء إلی ذلک.

سلّمنا، لکنّ التعارض بین الخبرین بالعموم من وجه، و التّرجیح للمشهور؛ للأصل، و الإجماع، انتهی.

ثمّ فصّل المعترض بین أقسام التصرّف:

بأنّه إن قصد به الإضرار من دون أن یترتّب علیه جلب نفع أو دفع ضرر، فلا ریب فی أنّه یمنع، کما دلّ علیه خبر سمرة بن جندب؛ دفع ضرر، فلا ریب فی أنّه یمنع، کما دلّ علیه خبر سمرة بن جندب؛ حیث قال له النبیّ صلّی اللّه علیه و آله: «انّک رجل مضارّ».

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۳۴

و أمّا إذا ترتّب علیه نفع أو دفع ضرر و علی جاره ضرر یسیر، فإنّه جائز قطعا. و علیه بنا جواز رفع الجدار علی سطح الجار.

و أمّا إذا کان ضرر الجار کثیرا یتحمّل عادة، فأنّه جائز علی کراهیّة شدیدة. و علیه بنوا کراهیّة التولّی من قبل الجائر لدفع ضرر یصیبه.

و أمّا إذا كان ضرر الجار كثيرا لا يتحمّل عادة لنفع يصيبه، فإنّه لا يجوز له ذلك. و عليه بنوا حرمة الاحتكار فى مثل ذلك. و عليه بنى جماعة كالفاضل فى التحرير[۱۴۵] و الشهيد فى اللمعة[۱۴۶] الضمان إذا أجّج نارا بقدر حاجته مع ظنّه التعدّى إلى الغير.

و أمّا إذا كان ضرره كثيرا و ضرر جاره كذلك، فإنّه يجوز له دفع ضرره و إن تضرّر جاره أو أخوه المسلم. و عليه بنوا جواز الولاية من ضرره و إن تضرّر جاره أو أخوه المسلم و عليه بنوا جواز الولاية من قبل الجائر إلى أن قال:

و الحاصل: أنّ أخبار الإضرار فيما يعدّ إضرارا معتدّا به عرفا و الحال أنّه لا ضرر بذلك على المضرّ؛ لأنّ الضّرر لا يزال بالضّرر[۱۴۷] انتهى.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۳۵

ترجمه

مناقشه محقّق سبزواری صاحب کفایة الاحکام بر فتوای مذکور

بله (فتوای مشهور را دیدیم و لکن) محقّق سبزواری صاحب کفایه در این مطلب که مالک به خاطر (بردن) انتفاع، حق تصرّف دارد، بـا وجود اعتراف به اینکه این جواز تصرّف فتوای مشهور است، مناقشه کرده است، (و وجه مناقشه ایشان) به سبب معارضه عموم قاعده تسلّط با عموم قاعده نفی ضرر است، و لذا در کفایه فرموده است:

جواز تصرّف مالك در ملکش، در جایی که ضرر کردن همسایه، ضرری فاحش است مشکل است، مثل اینکه:

اگر در ملک خودش چاه فاضلابی حفر کند، چاه آب همسایه به واسطه نفوذ آن فاسد و ضایع می‌شود.

و یا اینکه آهنگریش را در عداد وصف مغازه‌های عطاری (یعنی داروخانه‌ها) قرار دهد، و یا اینکه خانه‌اش را دبّاغی و یا آشپزخانه قرار دهد.

اعتراض به اشکال محقق سبزواری به متابعت از صاحب ریاض

و اعتراض شده است به این مناقشه جناب سبزواری با استشهاد به بیان صاحب ریاض به چیزی که حاصل آن عبارتست از اینکه: تأمّل و استشکال پس از اطباق و اجماع منقول و محصّل اصحاب و (وجود) خبری که به آن عمل شده است، بلکه متواتر است، یعنی انّ النّاس مسلّطون على اموالهم (در تقديم جانب مالك)، معنا ندارد.

و اخبار اضرار (نیز) علاوه بر ضعف سندی بعضیشان، و عدم توانایی بعضیشان در مقابله با این و این ادلّه (یعنی الناس مسلطون ...)، برآن صورتی حمل می‌شود که هدف مالك جز ضرر زدن به غیر نیست. بلکه در این اخبار اضرار، همچون خبر سمره، اشاره‌ای است به این مطلب که انّک رجل مضار.

سپس معترض می گوید:

به فرض که در اینجا قاعده لا ضرر، با قاعده تسلّط تعارض و اصطکاک داشته باشند، و لکن (تعارضشان تعارض عام و خاصی نیست که مثلا ما بگوییم: النّاس ... عام است و لا ضرر خاصّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۳۶

است و یقدّم الخاصّ على العام)، خیر، بلکه تعارض میان آنها، تعارض عامین من وجه است (یعنی دوتا مادّه افتراق دارند و یک مادّه اجتماع که تعارضشان در همین ماده اجتماع است. مثل اینکه مالك در ملکش تصرف کند و لکن جار متضرّر شود و چنانچه تصرّف نکند خودش متضرّر می‌شود)، و لذا ترجیح به دلیل اصل (اصالة الجواز) و اجماع علما (با فتوای) مشهور است (که قاعده

تسلّط را مقدّم می‌دارند). پایان اعتراض.

تفصیل معترض در اقسام تصرّف

سپس این آقای معترض (یعنی صاحب ریاض و دیگران که بر سبزواری معترض بودند)، بین اقسام تصرّف، تفصیل داده‌اند به اینکه:

۱- اگر مالک قصد کند از این تصرّفش، ضرر زدن به غیر را، بدون اینکه جلب منفعتی و یا دفع ضرری بر این تصرّف مترتّب شود، پس شکی نیست که او از تصرّف در ملکش ممنوع می‌شود، چنانکه خبر سمره پسر جندب دلالت بر این ممنوعیت دارد، آنجا که پیامبر صلّی اللّه علیه و آله فرمود:

انّک رجل مضار.

۲- و اگر نفعی و یا دفع ضرری بر این تصرّف مالک، مترتب می‌شود، درحالی‌که ضرر ناچیزی بر همسایه او وارد، در این صورت (نیز) تصرّف مالک در ملکش قطعا جایز است، (و قاعده الناس مسلطون ... در اینجا پیاده می‌شود) و بر همین امر مبتنی کرده‌اند جواز بالا بردن (و یا به تعبیر دیگر بلندتر ساختن) دیوار (خانه مالک) از سطح بام و دیوار همسایه را.

۳- و امّا اگر (علاوه بر این جلب منفعت و دفع ضرر برای مالک)، ضرر کثیر و قابل توجّهی به همسایه برسد (و لکن)، عادتا و به طور معمول قابل تحمل است، در این صورت نیز (چنین تصرّفی علی القاعده) و با وجود کراهت شدید، جایز است: و مسئله کراهت تولی از قبل سلطان جائر به خاطر دفع ضرری که (اگر نپذیرد) برآن شخص وارد می‌شود، نیز بر همین امر مبتنی است.

۴- و امّا اگر (در اثر این تصرّف مالک در ملک خودش) ضرر وارده بر همسایه (به قدری) زیاد است که عادهً و به طور معمول و به خاطر منفعتی که به مالک اصابت می‌کند قابل تحمّل نیست، در این صورت تصرّف (مالک) در ملکش جایز نیست.

و بر همین فرض مبتنی کرده‌اند حرمت احتکار را (در ارزاق عمومی و هر چیزی که موجب ضرر کذایی به غیر باشد).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۳۷

و بر همین اساس است که جماعتی مثل فاضل در تحریر، شهید در لمعه، فتوی داده‌اند به ضمان کسی که آتشی را در ملکش و به مقدار نیازی که دارد روشن می‌کند با وجود گمان به سرایت آتش (در اثر باد و طوفان) به (خرمن و یا) مال غیر.

۵- و امّا اگر ضرر مالک (در اثر عدم تصرف در ملکش) زیاد و قابل توجه است، در این صورت دفع ضرر مالک از خودش جایز است، اگرچه همسایه و یا برادر مسلمانش متضرّر شوند. (و دلیل آن قاعده سلطنت است).

و بر همین امر مبتنی کرده‌اند جواز قبول ولایت از جانب شخص ستمگر است، چرا که لازم نیست با تحمّل ضرر، ضرر وارده بر غیر را از بین ببرد.

حاصل مطلب اینکه:

۱- اخبار اضرار مربوط به جایی است که اضرار، عرفا معتنابه و قابل توجه شمرده شود.

۲- وضعیت نیز (باید به گونه‌ای باشد که) این عدم تصرّف موجب ضرر بر مضرّ (که مالک است) نشود، لانّ الضّرر لا یزال بالضّرر.

نظر جناب شیخ در رابطه با فروض فوق

سپس جناب شیخ می‌فرماید:

موافق‌ترین قول با قواعد (قولی است که در آن) جانب مالک مقدم داشته شده است.

(یعنی به غیر از قول اوّل، باید در بقیه صور حتی صورت چهارم نیز حق مالک را مقدّم بداریم).

زیرا منع مالک از تصرّف در ملکش خود ضرری است که با ضرر غیر معارضه می کند. (و اذا تعارضا تساقطا) و لذا (در حل این مسئله) به عموم قاعده سلطنت و یا به عموم قاعده نفی حرج، مراجعه می‌شود.

بله،

(تنها) در صورت و فرض اوّل که مالک تنها زیان رساندن به غیر را قصد می کند، بدون اینکه هدف قابل توجهی از تصرّف در ملکش را داشته باشد، فواتش ضرر به حساب نمی‌آید (و لذا در این صورت حق تصرّف ندارد و لکن در بقیه صور که مجرّد منع او ضرر به حساب می‌آید مقدّم بوده و حق تصرّف دارد.

و (امّا) ظاهر (در فرض پنجم که معترض قید کثرت آورد) این است که تفاوتی بین اینکه ضرر مالک به سبب ترک تصرّف در ملکش بیشتر از ضرر وارده بر غیر است و یا اقلّ از آن، نمی‌باشد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۳۸

(یعنی چه قلیل باشد چه کثیر مشمول لا ضرر است و لذا دوتا لا ضرر باهم تعارض می کنند، چه در متساویین و چه در اقل و اکثر در نتیجه تساقطا) چرا؟

۱- یا به خاطر اینکه ترجیح به قلّت ضرر ثابت نمی‌شود (و یا به تعبیر دیگر وجهی برای ترجیح به اقلّ ضرر پیدا نکرده‌ایم و قانون لا ضرر هم تفاوتی در اقلّ و اکثر نگذاشته است و لذا به قاعده تسلّط و لا حرج مراجعه می‌شود).

۲- و یا به خاطر حکومت قاعده نفی حرج بر قاعده نفی ضرر است (چرا؟)

زیرا:

تحمّل مالک بر ضرر و لو ناچیز، به خاطر دفع ضرر از غیر و لو بسیار، خود حرج و ضیق (بر او) است، و لذا روی همین حساب است که:

علماء اجماع دارند بر اینکه ضرر زدن به غیر (نه در حدّ قتل و کشتن بلکه کمتر از آن) برای کسی که مکره و مجبور است، به خاطر دفع ضرر از خودش، جایز است، گرچه (این ضرر وارده بر خودش) کمتر از ضرر وارده بر غیر باشد.

این بود تمام بحث در تعارض ضرر مالک و ضرر غیر.

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمایید موضوع بحث در متن قبلی چه بود و حکم راجع به آنچه شد؟

موضوع بحث تعارض در ضرر مالک با ضرر غیر مثلا همسایه و ... بود و حکم مسئله این شد که: جانب مالک مطلقا مقدّم است اعم از اینکه عدم تصرف او در ملکش موجب ضررش باشد یا نه صرف عدم النفع او باشد و اعم از اینکه مجرّد عدم النفع را با ضرر به حساب آوریم یا نه؟

با توجّه به مقدّمه فوق مراد از «نعم ...» چیست؟

این است که: حکم مزبور فتوای مشهور بود و لکن مرحوم محقّق سبزواری رحمه اللّه صاحب کفایهٔ الاحکام بر این فتوی یعنی جواز تصرّف مالک در ملک خودش مطلقا حقّ با وارد شدن ضرر بر همسایه، اشکال و در آن مناقشه کرده است.

البته خود ایشان با وجود اینکه معترف است به اینکه جواز تصرّف فتوای مشهور است و لکن معذلک آن را نپذیرفته و در آن مناقشه نموده است.

مناقشه ایشان چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۳۹

این است که: درست است که النـاس مسلّطون علی اموالهم، و لکن از طرف دیگر بـا تصـرّف مالـک در ملک خودش، غیر متضـرّر می‌شود که او هم می‌گوید لا ضرر و لا ضرار.

و لذا: قاعده سلطنت با قاعده لا ضرر تعارضا و در نتیجه تساقطا.

پس: اینجا جای استفاده از قاعده سلطنت نیست و مالک چنین حقّی ندارد.

مراد از «و اعترض علیه ...» چیست؟

این است که: بر این سـخن سبزواری اشـکال و اعتراض شده است به اینکه جایی برای مناقشه حضـرتعالی در فتاوای مشـهور به جواز تصرّف نمی‌باشد.

دلیل این معترضین به اشکال جناب سبزواری چیست؟

۱- اجماع الاصحاب است بر جواز اجماع منقول و محصّل.

۲- حدیث نبوی است که مورد عمل اصحاب واقع شده و بلکه از متواترات به حساب می‌آید و آن عبارتست از: النّاس مسلّطون علی اموالهم.

۳- اینکه برخی از احادیث لا ضـرر ضـعیف السّنـد و برخی هم که قویّ السـند هسـتند قدرت مقابله و برابری با ادلّه سـلطنت و جواز تصرّف را ندارند.

به فرض قویّ السـند بودن هم حمل می‌شوند به فرض اوّل از آن پنج فرضی که ذیلا خواهد آمد و عبارتست از آن فرضی که مالک قصدش از تصرّف در ملکش جز مردم‌آزاری و اضرار به غیر نیست.

۴- به فرض هم که حدیث «لا ضـرر» با «النـاس مسـلّطون» تعارضـی نداشـته باشد نسبت میان آن دو عموم و خصوص من وجه است، یعنی دو ماده افتراق دارنـد و یک مادّه اجتماع، که در مادّه اجتماع فتوای مشـهور مقـدّم است، چرا که معاضد با اصل جواز و اجماع بر جواز است.

به عبارت دیگر:

۱- گاهی کسـی به دیگری ضـرری می‌زند بدون اینکه در ملک خودش تصـرّف کند مثل اتلاف مال الغیر، که اینجا جای اجرای لا ضرر است و نه قاعده سلطنت.

۲- گاهی هم شـخص برای انتفاع از ملکش در آن تصـرّف می‌کند، بدون اینکه به دیگری ضرر بزند که اینجا نیز جای قاعده تسلیط یعنی الناس مسلطون ... است.

امّا در جـایی مـادّه اجتمـاع وجود دارد، مثل اینکه کسـی در ملک خودش تصـرّف می‌کنـد و این تصـرّف موجب تضـرّر همسایه او می‌شود. و لـذا: از یـک طرف او مالـک است و جـای «النـاس مسـلطون علی أموالهم» است، از طرف دیگر همسایه زیان می‌بینـد که جای لا ضرر است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۴۰

پس: دو قاعـده در مـاده اجتمـاع تعارض کرده، تساقط می‌کننـد، منتهی کلام حضـرات این است که: به فرض تعارض هم ترجیـح با «الناس مسـلطون علی اموالهم» می‌باشد، که دلیل حضـرات بر این مدّعا ذکر گردید. ضـمنا در مقام اعتراض به سخن جناب سبزواری اضافه شده است که علاوه برآن ادلّه چهارگانه ما قاعده لا حرج هم داریم.

یعنی: منع المالک عن التصرّف فی ملکه، حرج و حال آنکه لا حرج فی الدّین.

حاصل مطلب در «ثمّ فصّل ...» چیست؟

این است که حضـرات معترض بر کلام سبزواری، یعنی صاحب ریاض و دیگران در ادامه اعتراضـشان به ایشان، تصـرّفات مالک در

ملک خودش را به پنج قسم تقسیم کرده‌اند:

۱- اگر هدف مالک از تصرف در ملکش، نه جلب منفعت است و نه دفع ضرر، بلکه صرفا هدفش خسارت وارد کردن به غیر است، بله چنین تصرّفی ممنوع است و روایت سمره نیز گواه بر این امر است که سمره قصد اضرار داشت که حضرت به او فرمود: انّک رجل مضارّ.

۲- و چنانچه هدف مالک از این تصرّف، دفع ضرر از خود و یا جلب منفعت برای خودش باشد، و لکن تصرّف او همراه باشد با ضرر ناچیزی به همسایه، چنین تصرّفی صحیح بوده و قانون الناس مسلطون در اینجا حاکم است و لذا حضرات بر همین امر مبتنی کرده‌اند جواز بلندتر ساختن دیوار منزل را از سطح بام و دیوار همسایه.

۳- و اگر هدف مالک از تصرّف در ملکش دفع ضرر و جلب منفعت است و لکن تصرّف او مستلزم ضرر و زیان فراوان و قابل توجهی به همسایگان اوست ولی درعین‌حال این ضرر قابل تحمّل است، باز هم چنین تصرّفی جایز بوده و مالک حق دارد که در ملک خود تصرف نماید، گرچه مکروه می‌باشد و مسأله کراهت تولّی از قبل سلطان جائر بر همین امر مبتنی است.

۴- و چنانچه تصرّف مذکور مستلزم ضرر کثیر و غیر قابل تحمل به غیر مثلا همسایه باشد، چنین تصرّفی جایز نبوده و او حق تصرّف در ملک خود را ندارد.

بر همین فرض مبتنی کرده‌اند حرمت احتکار را در ارزاق عمومی هر چیزی که موجب ضرر کذایی به غیر باشد.

و بر همین فرض مبتنی کرده‌اند ممنوعیت برافروختن آتش در ملک خود با گمان به اینکه باد و یا طوفان آن را به طرف خرمن، خانه و ... همسایه می‌برد.

۵- امّا اگر دوران امر باشد میان اینکه مالک تصرّف نکند تا دچار ضرر کثیر شود و یا تصرّف بکند و لکن تصرّفش مستلزم ضرر کثیر به همسایه باشد، باز هم مالک حق تصرّف در ملکش را

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۴۱

دارد. یعنی: به دلیل قاعده سلطنت او حق دارد از خود دفع ضرر کند و لو همسایه او متضرّر شود.

به عبارت دیگر: گاهی مالک در ملک خودش تصرّف می‌کند لکن برای دفع ضرر کثیر از خودش که این دفع ضرر از خود مستلزم وارد شدن ضرر کثیر به همسایه است.

در این صورت مالک حق تصرّف دارد چرا که انّ الضّرر لا یزول بالضّرر.

حاصل مطلب در این تفصیل چیست؟

این است که: قاعده لا ضرر در خصوص موردی جاری می‌شود که:

اوّلا: ضرر به لحاظ عرفی یک ضرر معتدّ به و یا معتنابهی باشد.

ثانیا: از ترک تصرّف و اضرار به غیر، بر مضرّ، ضرری لازم نیاید، و الّا شامل موارد دیگر نمی‌شود.

پس مراد از «اقول ...» چیست؟

رأی جناب شیخ است مبنی بر اینکه:

آن قول و سخنی مطابق با قاعده است که غیر از صورت اوّل در تمامی چهار صورت و فرض دیگر حتی در صورت چهارم هم که حق مالک را مقدّم بداریم و بگوییم که وی به حکم الناس مسلطون و به حکم قاعده نفی حرج حق تصرّف دارد.

مضافا بر اینکه لا فرق بین اینکه ضرر مالک قلیل باشد یا کثیر.

به چه دلیل؟ به دو دلیل:

۱- اینکه وجهی برای ترجیح به اقل، ضررا پیدا نکردیم مضافا بر اینکه خود قاعده لا ضرر هم فرقی بین اینکه ضرر مالک قلیل باشد

یا کثیر نگذاشته است.

۲- اینکه تحمل ضرر و لو اندک باشد برای دفع ضرر و لو زیاد از دیگران خود حرج و مضیقه است و لذا قانون لا حرج آن را برمی‌دارد.

علاوه بر اینکه شاهد این عدم تفاوت در قلّت و یا کثرت میان ضرر مالک این است که:

حضرات علماء به اتفاق فتوی داده‌اند به اینکه:

یجوز للمکره، الاضرار علی الغیر بما دون القتل لاجل دفع الضّرر عن نفسه و لو کان اقل من ضرر الغیر.

مراد از «هذا کلّه ...» چیست؟

این است که آنچه در مطلب هفتم گفته آمد در رابطه با تعارض ضرر مالک با ضرر غیر مالک بود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۴۲

أقول: الأوفق بالقواعد تقدیم المالک: لأنّ حجر المالک عن التصرّف فی ماله ضرر یعارض ضرر الغیر، فیرجع إلی عموم قاعدهٔ التصرّف فی ماله ضرر یعارض ضرر الغیر، فیرجع إلی عموم قاعدهٔ «السلطنهٔ» و «نفی الحرج». نعم، فی الصورهٔ الاولی التی یقصد المالک مجرّد الإضرار من غیر غرض فی التصرّف یعتدّ به، لا یعدّ فواته ضررا.

و الظاهر: عدم الفرق بین کون ضرر المالک بترک التصرّف أشدّ من ضرر الغیر أو أقلّ؛ إمّا لعدم ثبوت التّرجیح بقلّهٔ الضّرر کما سیجیء، و امّا لحکومهٔ نفی الحرج علی نفی الضّرر؛ فإنّ تحمّل الغیر علی الضرر و لو یسیرا لأجل دفع الضّرر عن الغیر و لو کثیرا، حرج و ضیق. و لذا اتّفقوا علی أنّه یجوز للمکره الإضرار بما دون القتل لأجل دفع الضرر عن نفسه و لو کان أقلّ من ضرر الغیر.

هذا کلّه فی تعارض ضرر المالک و ضرر الغیر.

و أمّا فی غیر ذلک، فهل یرجع ابتداء إلی القواعد الأخر أو بعد الترجیح بقلّهٔ الضّرر؟

وجهان، بل قولان.

یظهر التّرجیح من بعض الکلمات المحکیّهٔ عن التذکرهٔ[۱۴۸] و بعض مواضع الدروس[۱۴۹]، و رجّحه غیر واحد من المعاصرین[۱۵۰].

و یمکن أن ینزّل علیه ما عن المشهور[۱۵۱]: من أنّه لو أدخلت الدابّهٔ رأسها فی القدر بغیر تفریط من أحد المالکین، کسر القدر و ضمن قیمته صاحب الدابّهٔ؛ معلّلا بأنّ الکسر لمصلحته.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۴۳

فیحمل إطلاق کلامهم علی الغالب: من أنّ ما یدخل من الضّرر علی مالک الدابّهٔ إذا حکم علیه بتلف الدابّهٔ و أخذ قیمتها، أکثر ممّا یدخل علی صاحب القدر بتلفه و أخذ قیمته. و بعبارهٔ أخری: تلف احدی العینین و تبدّلها بالقیمهٔ أهون من تلف الأخری.

و حینئذ: فلا یبقی مجال للاعتراض علی تعلیل الحکم بکونه لمصلحهٔ صاحب الدابّهٔ، بما فی المسالک: من أنّه قد یکون المصلحهٔ لصاحب القدر فقط، و قد یکون المصلحهٔ مشترکهٔ بینهما.[۱۵۲]

و کذلک حکمهم بضمان صاحب الدابّهٔ إذا دخلت فی دار لا تخرج إلّا بهدمها معلّلا بأنّه لمصلحهٔ صاحب الدابّهٔ؛ فإنّ الغالب أنّ تدارک المهدوم أهون من تدارک الدابّهٔ.

و به نستعین و منه نستمدّ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۴۴

ترجمه

مبحث هشتم: در تعارض ضرر دو مالک

اشاره

و امّا در غیر آن (یعنی در تعارض ضرر دو مالک) در اینکه آیا از ابتدا (یعنی بدون اینکه مساوی بودن دو ضرر و یا اقلّ و اکثر بودن آنها مورد ملاحظه قرار گیرد) به قواعد دیگر (از جمله تخیر الحاکم و یا القرعهٔ) مراجعه می‌شود و یا اینکه (پس از ملاحظه موارد مذکور) و روشن شدن ضرر کم و زیاد و ترجیح جانب قلّت به قواعد دیگر مراجعه می‌شود؟ دو وجه، بلکه دو قول وجود دارد:

۱- برخی کلمات نقل شده از تذکره و برخی موارد کتاب دروس، ترجیح جانب قلّت روشن می‌شود (یعنی قلّت ضرر را موجب ترجیح دانسته‌اند) چنانکه عده بسیاری از علمای معاصر، ترجیح به قلّت را، ترجیح داده‌اند.

و ممکن است که تطبیق شود این مطلب بر فتوای مشهور مبنی بر اینکه:

اگر چهارپای کسی سرش را داخل خمره (و یا ظرف آب) دیگری بکند بدون اینکه مالک حیوان و یا مالک ظرف مقصِّر باشند، ظرف شکسته می‌شود و صاحب چارپا ضامن قیمت آن است، چرا که شکستن ظرف به مصلحت اوست (چون‌که اسبش سالم می‌ماند).

سپس: (اگرچه آنها چیزی نگفته‌اند و لکن) اطلاق کلام (ایشان در این فتوی) حمل بر غالب می‌شود، بدین معنا که:

اگر حکم شود به تلف (و سر بریدن) اسب و گرفتن قیمت آن از صاحب ظرف ضررش بیشتر است از ضرری که بر صاحب ظرف به سبب شکستن ظرفش و گرفتن قیمت آن از صاحب اسب وارد می‌شود.

به عبارت دیگر: تلف کردن یکی از این دو عین (یعنی ظرف) و تبدیل کردن آن به قیمتش، آسان‌تر است از تلف کردن اسب.

و در این صورت (که ما اطلاق کلمات علما را حمل کردیم بر غالب)، دیگر مجالی برای اعتراض به علت حکم به اینکه (شکستن ظرف) به مصلحت صاحب چهارپاست باقی نمی‌ماند، چنانکه در مسالک آمده است که گاهی مصلحت تنها برای صاحب ظرف است (چون قیمتش بیشتر است)، و گاهی مصلحت مشترک میان هر دو مالک است (چون قیمت دو طرف یکی است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۴۵

و همچنین (از باب ترجیح به قلّت ضرر است) حکم علما به ضمان صاحب چهارپا در صورتی که وارد در داری شود که امکان بیرون آوردن آن نیست مگر با خراب کردن قسمتی از آن خار در حالی که معلّل است به مصلحت صاحب خانه.

زیرا غالب این است که: تدارک دوباره خانه خراب شده آسان‌تر است از تهیّه اسب.

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمایید موضوع بحث در مبحث هشتم چیست؟

راجع به تعارض ضرر مالکین است بدین معنا که آیا در تعارض ضرر دو مالک چه باید کرد و حکم آنچه می‌باشد؟ و لذا می‌فرماید دو احتمال در اینجا وجود دارد:

۱- یک احتمال این است که بگوییم: در اینجا باید ملاحظه ترجیح بشود، بدین معنا که باید دید کدام ضرر بیشتر و کدام کمتر است، هرکدام که کمتر است آن را متحمل شد و از طرف دیگر اجتناب نمود.

دلیل این وجه چیست؟

این است که: وقتی ضرر قلیل با ضرر کثیر مواجه می‌شود کانّ ضرر کثیر دو ضرر و ضرر قلیل یک ضرر است و لذا این یک ضرر (یعنی ضرر قلیل) با یکی از آن دو ضرر تعارض کرده هر دو تساقط می‌کنند که در نتیجه یک ضرر در طرف ضرر کثیر بلا معارض

می‌ماند که در خصوص آن قاعده لا ضرر جاری می‌شود.

فی المثل: ۳ میلیون تومان به یک طرف ضرر وارد می‌شود، ۱/ ۵ میلیون تومان به طرف دیگر، ۳ میلیون ۲ تا ۱/ ۵ میلیون تومان است، که ۱/ ۵ از این ۳ میلیون با آن طرف ۱/ ۵ میلیون تومانی تعارضا و تساقطا، باقی می‌ماند ۱/ ۵ میلیون ضرر در یک طرف، که در اینجا تمسّک می‌شود به قاعده لا ضرر. و لذا باید طرف قلیل را متحمل شد.

۲- احتمال دیگر این است که بگوییم: قلّت و کثرت نمی‌توانند، در باب تعارض ضررین مرجّح باشند، چرا که قاعده لا ضرر به طور مساوی یعنی هم بر قلیل و هم بر صغیر صادق است و لذا از دو طرف تعارض می‌کنند.

حال وقتی در اینجا رجحانی در کار نبود باید به سراغ قواعد دیگر رفت، چه این دو ضرر مساوی باشند و چه اقلّ و اکثر و این قواعد عبارتند از:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۴۶

۱- قاعده تخییر الحاکم، بدین معنا که حاکم شرع آن دو را مخیر می‌کند که خودتان یکی را انتخاب کنید.

۲- قاعده القرعهٔ، بدین معنا که قرعه زده شود و به قرعه عمل شود.

فی المثل:[۱۵۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱۰ ؛ ص۳۴۶

اب شیخ دو مورد از موارد مختلفه فتاوای فقها را ذکر کرده می‌فرماید:

این موارد بر مبنای ترجیح منطبق است:

۱- فرض کنید چهارپای کسی سرش را داخل خمره و یا ظرف آب کس دیگری کرده است، بدون اینکه مالک حیوان و یا مالک ظرف در این ماجرا مقصّر باشند، و لکن الآن امکان بیرون آوردن سر این حیوان از آن ظرف وجود ندارد، در اینجا حضرات فتوی داده‌اند به اینکه ظرف آب و یا خمره را بشکنید و قیمت آن را از صاحب چهارپا بگیرید. چرا که شکستن در اینجا به مصلحت صاحب دابّه است و لذا او ضامن قیمت ظرف است.

پس مراد از «فیحمل اطلاق کلامهم علی الغالب ...» چیست؟

پاسخ به مرحوم شهید ثانی است در مسالک که اعتراض کرده که گاهی مطلب عکس می‌شود، یعنی ظرف به حدّی گرانبها و قیمتی است که نباید شکسته و ضایع شود و باید حیوان را فدای آن کرد و ...

و لذا شیخ در پاسخ به این اعتراض می‌فرماید: این فتوای مشهور از باب غالب است، یعنی از آنجا که غالبا حیوان از ظرف ارزشمندتر است، فرموده‌اند که ظرف را بشکنید، و الّا اگر در موردی چنین باشد که شما می‌فرمایید حکم عوض می‌شود چرا که کلّیت ندارد.

به عبارت دیگر: معیار این است که: تلف یکی از دو مال و قبول آن به قیمت به مصلحت طرف دیگر و آسان‌تر باشد وگرنه چهارپا و یا ظرف چه خصوصیتی دارد؟

بنابراین هرکجا که حیوان گران‌قیمت‌تر بود ظرف را می‌شکنیم و بالعکس هرکجا که ظرف پربهاتر بود، چهارپا را سر می‌بریم.

۲- و یا فرض کنید حیوانی وارد منزل شخصی کسی شده و اکنون جز با خراب کردن قسمتی از آن منزل امکان بیرون آوردن آن وجود ندارد، در اینجا نیز فتوی داده‌اند به اینکه قسمت مورد لزوم را خراب کرده تا حیوان خارج شود درحالی‌که صاحب حیوان ضامن خسارات وارده برآن منزل است.

چرا که در جهت مصلحت او این انهدام صورت گرفته است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۴۷

نکته اینکه این فتوی نیز از باب حمل بر غالب است، چرا که معمولاـ تدارک و جبران مهدوم آسان‌تر از تدارک دابّه است ولی خوب اگر ماجرا عکس شد ما نیز به عکس عمل می‌کنیم.

تلخیص المطالب «آنچه در رابطه با لا ضرر گذشت در یک گفتمان ساده با جناب شیخ»

جناب شیخ در معنای لا ضرر و لا ضرار چه احتمالاتی وجود دارد؟

احتمال اوّل این بود که: شارع مقدّس هرگز حکمی را که واردکننده ضرر و زیان به کسی باشد و یا موجب حدوث و استمرار و یا بقاء ضرر شود، صادر نمی‌کند.

احتمال دوّم این بود که: اصلا خسارت وارد کردن به خود یا به غیر حرام است و لذا عملی که موجب ضرر و زیان است، فاسد و باطل و غیر لازم است.

احتمال سوم اینکه: هرکجا از ناحیه حکم شرع، ضرر و زیانی حادث شود، در برابرش مصلحتی دارد که جابر و تدارک‌کننده آن ضرر است، و لذا آن ضرری که جبران‌کننده دارد، لا ضرر است. نکته اینکه: شواهد بسیاری وجود دارد که مراد از قاعده لا ضرر، همان معنا و یا احتمال اوّل است که گفته شد شارع حکمی را که محدث و مبقی ضرر باشد، جعل نکرده و نمی‌کند.

جناب شیخ در مقابله و اصطکاک قاعده لا ضرر با سایر ادله الاحکام چه باید کرد و کدامیک مقدّم بر دیگری است؟

فی المثل: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ می‌گوید باید وضو بگیری و سپس نماز بخوانی و لو ضرر داشته باشد، و هکذا ... و حال آنکه لا ضرر می‌گوید: خیر، حکمی که در آن ضرر باشد، تشریع نشده است.

و یا فی المثل: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، می‌گوید اگر عهدی به میان آمد به آن وفا کنید، و حال آنکه لا ضرر می‌گوید: نه، اگر عقدی ضرری شد، حق الفسخ داری چرا که حکمی که ضرری باشد در اسلام تشریع نشده است.

بله، در اینجا چند احتمال وجود دارد:

۱- اینکه بگوییم: قاعده لا ضرر حاکم بر سایر ادلّهٔ الاحکام است.

۲- و یا اینکه بگوییم: لا ضرر در تعارض با سایر ادلّهٔ الاحکام قرار دارد، و لذا باید دید که در این تعارض کدامیک بر دیگری ترجیح دارد؟ هرکدام طرف که رجحان داشت آن را بر طرف دیگر ترجیح بدهیم، و لذا در اینجا نیازمند به مرجّح هستیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۴۸

۳- اینکه بگوییم: سایر ادلّهٔ الاحکام یعنی ادله احکام اولیه بر قاعده لا ضرر حاکم‌اند.

جناب شیخ به نظر شما کدام‌یک از احتمالات مزبور صحیح است؟

به عقیده من قاعده لا ضرر حاکم بر سایر ادلّه احکام است.

جناب شیخ طرفداران احتمال دوّم حرفشان چیست؟

می‌گویند: لا ضرر در تعارض با ادلّهٔ الاحکام است و نه حاکم بر آنها، منتهی ما قاعده لا ضرر را بر سایر ادله، ترجیح می‌دهیم، فی المثل:

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ می‌گوید: باید وضو بگیرید و لو هوا بسیار سرد و آب خیلی یخ باشد.

لا ضرر می‌گوید: اگر شدّت سرما و یخ بودن آب به قدری است که وضو گرفتن برای تو ضرر دارد، نباید وضو بگیری.

در اینجا ما لا ضرر را ترجیح داده، و از وضو گرفتن خودداری می‌کنیم.

دلیل این ترجیحشان چیست؟

اجماع علماء، قرینه خارجیّه و یا اجرای اصل برائت است.

چگونه اصل برائت را مرجّح برای لا ضرر قرار می‌دهند؟

فی المثل می‌گویند: وقتی شرایط برای اجرای ادلّهٔ الاحکام مثلا فاغسلوا نامساعد است و موجب ضرر می‌شود، ما شک می‌کنیم که آیا تکلیفی داریم که وضو بگیریم یا نه؟

می‌گوییم: الاصل، البراءة، و لذا در اینجاست که اصل برائت به کمک لا ضرر آمده سبب رجحان آن می‌شود.

و یا فی المثل: اوفوا بالعقود می‌گوید: به این عقدی که جاری کردی وفا کن. و حال آنکه لا ضرر می‌گوید: اگر این عقد قرارداد و یا به تعبیر دیگر این معامله‌ای که صورت دادی اگر غبنی است و موجب ضرر تو می‌شود، لازم الوفا نبوده و قابل فسخ است.

و لذا در اینجا لا ضرر را ترجیح داده آن را اجرا می‌کنیم، یا به واسطه اجماع علماء و یا به استصحاب عدم لزوم.

جناب شیخ نظر شما در رابطه با قول مزبور و یا نظریه تعارض چیست؟

به نظر ما سخن مزبور از روی تدبّر و تامّل نیست و تنها از روی مسامحه زده شده است.

جناب شیخ چگونه می‌فرمایید که سخن مزبور را از روی کم‌تامّلی است؟

بدین خاطر که ابتداء به ذهن این حضرات آمده است که قاعده لا ضرر با سایر ادلّهٔ الاحکام در اصطکاک و ناسازگاری است و نسبت میان آنها عموم و خصوص من وجه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۴۹

چرا که دو دلیل متعارض:

۱- ممکن است عامّین من وجه باشند، مثل: اکرم العلماء و لا ـ تکرم الفسّاق، که عموم و خصوص من وجه بوده و باهم تعارض دارند.

۲- و یا ممکن است که عام و خاص مطلق باشند، مثل: اکرم العلماء و لا تکرم النحاة که عموم و خصوص مطلق‌اند و در تعارض باهم قرار دارند.

۳- و یا ممکن است که متباینین باشند، مثل: اکرم العلماء و لا تکرم العلماء که متباینین و متعارضین‌اند.

خلاصه اینکه در رابطه با لا ضرر و سایر ادلّه گفته‌اند که این دو باهم تعارض دارند منتهی تعارضشان به صورت عموم و خصوص من وجه است.

و لکن ما از آنها سؤال می‌کنیم شما که می‌گویید رابطه این‌ها از قبیل عامین من وجه است، ماده اجتماع و افتراق این‌ها در اینجا چیست؟

در پاسخ می‌گویند: مادّه افتراقشان این است که:

۱- در بسیاری از موارد قاعده لا ضرر، محلّ اجرا ندارد، چرا که عمل برطبق حکم ضررآور نیست و ما برطبق آن عمل می‌کنیم.

فی المثل: در شرایط عادی و غیر اضطراری وضو گرفتن و یا غسل کردن و یا روزه گرفتن نه تنها ضرری ندارد بلکه ذات المصلحهٔ است.

۲- در بسیاری از موارد نیز ما قاعده لا ضرر را بکار می‌گیریم، درحالی‌که جایی برای اجرای ادلّهٔ الاحکام وجود ندارد.

فی المثل: اگر شما مال کسی را عمدا و یا از روی سهل‌انگاری تلف کنید، طبق قاعده (من اتلف مال الغیر فهو ضامن)، شما باید خسارت واردشده بر آن‌کس را جبران کنید. و لذا این‌گونه موارد نه محل اجرای ادلّهٔ الاحکام است، و نه محلّ اجرای برائت است و نه ...

امّا در جایی که دلیل با لا ضرر اصطکاک پیدا کنند، با استفاده از مرجّح، لا ضرر را ترجیح می‌دهیم، فی المثل:

آيه فرموده: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكَمْ و ... شرايط نيز بگونه‌اى است كه وضو گرفتن براى ما ضرر و زيان دارد.

در اين صورت بـا ظهور لا ضـرر روبرو مى‌شويم كه بما مى گويـد: عمل ضـررى را مرتكب نشو، و خلاصه در اين مادّه اجتماع و در نتيجه باهم تعارض مى كنند.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۳۵۰

در اينجا با استفاده از اجماع علما و يا ساير مرجّحات، لا ضرر را ترجيح داده، وضو نمى گيريم.

جناب شيخ در پاسخ به اين حضرات و استدلالشان بر اين مطلب چه مى گوييد؟

مى گوييم: قاعده لا ضرر، تعارضى با اين ادلّه نداشته، بلكه حاكم بر آنهاست.

گواهتان بر اين مطلب چيست؟

عمده گواه ما اين است كه: اگر اشـتباه و نظائر لا ضـرر از جمله: لا حرج فى الدّين و لا اكراه فى الدّين، رفع الخطاء و النسيان و ... را در نظر بگيريم، متوجه مى‌شويم كه همه اين قواعـد بر ساير ادله، يعنى ادله عناوين اوليه، حاكم‌اند، خوب لا ضـرر هم مثل لا حرج و اشباه و نظائرش بر آنها حاكم است.

فى المثل: سـمره، در پاسخ به اعتراض آن صاحب‌خانه مى گفت: النّاس مسـلطون على اموالهم، و با استفاده نابجا از اين شريفه، ايجاد مزاحمت و خسارت مى كرد.

در مقابل پيامبر به او فرمود: انّك رجل مضار، لا ضرر و لا ضرار فى الاسلام.

يعنى: اينجا جاى لا ضرر و لا ضرار است و نه جاى الناس مسلّطون على اموالهم.

و هكذا شواهد ديگرى كه گواه بر مدّعاى ماست.

نتيجه متّخذ از اين مثال چيست؟

اين است كه: وقتى پيـامبر و امـام بـدون ذكر مرجّح در برابر آن دليـل، اين قاعـده را ذكر مى كننـد، نشـان مى‌دهـد كه قاعـده جنبه حكومت دارد، چنانكه سيره علما نيز چنين بوده است.

حاصل اينكه: هرجا ميان لا ضرر و ساير ادله، اصطكاك پيدا شود، لا ضرر را به عنوان حكومت، مطرح مى كنيم.

جنـاب شـيخ در گذشـته و در ابتـداى بحث از اصـل برائت، تفـاوت حكومت با تخصيـص را بيان كرده در پاسـخ به قولى كه گفت: الادلّة مخصّصة للاصول، فرموديد: خير، الادلّة ليس مخصّصة للاصول، بل حاكمة للاصول.

حال با توجّه به اينكه برخى ادّعاى تعارض ميان لا ضـرر و ساير ادلّـة الاحكام را كردنـد و شـما ادعاى حكومت لا ضـرر را نموديد، بفرماييد، به لحاظ ماهيتى، چه تفاوتى ميان حكومت و تعارض وجود دارد؟

مقدمة بايد بدانيم كه وقتى دو دليل در برابر يكديگر قرار مى گيرند:

۱- تارة يكى را وارد و ديگرى را مورد، تارة يكى را حاكم و ديگرى را محكوم، تارة هم آنها را متعارضين مى‌نامند.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۰، ص: ۳۵۱

۱- ورود عبارتست از اينكه: يك دليل پيدا مى‌شود و موضوع دليل ديگر را حقيقة از بين مى‌برد.

فى المثل: شـما تاكنون نمى‌دانستى كه شـرب تتن حلال است يا حرام؟ و لذا اصل برائت جارى كرده، مى گفتيد حلال است و از آن استفاده مى كرديد.

امّا امروز براى شما يك دليلى علمى رسيده است و يا به خبر متواترى دست پيدا كرده‌ايد كه مى گويد استعمال دخانيات و يا به تعبير ديگر شرب تتن حرام است.

در اين صورت، آن جهل كه موضوع اجراى برائت بود از بين مى‌رود و علم جاى آن مى‌نشـيند و لذا اين دليلى را كه براى شـما علم

آورد، دلیل وارد و آن دلیلی که می‌گفت به هنگام جهل به حکم اصل برائت جاری کن و در اینجا از بین رفت، دلیل مورد می‌نامند.

۲- و امّا حکومت عبارتست از اینکه: یکی از دو دلیل، با همان دلالت لفظیه‌اش تعرّض و یا توجّهی داشته باشد به دلیل دیگر، کانّه با یک چشم مدّعای خود را ثابت می‌کند لکن با چشم دیگر و با همان دلالت لفظیه‌اش بدلیل دیگر توجّه داشته آن را تفسیر می‌کند.

به عبارت دیگر: یکی از دو دلیل؛ مفسّر دلیل دیگر می‌شود. فی المثل:

در الانسان، (ای) حیوان ناطق، شما با حیوان ناطق، انسان را تفسیر می‌کنی، لکن باید توجّه داشته باشید که وقتی می‌گویید: (هو) و یا به تعبیر دیگر (ای) این کلمهٔ (ای) نظر به انسان دارد، چرا که تفسیریه است.

خلاصه اینکه همیشه دلیل حاکم با دلالت لفظیه‌اش، تفسیرکننده دلیل محکوم است.

۳- و امّا تعارض عبارتست از اینکه: مدلول دو دلیل باهم ناسازگار و متنافی هم هستند.

به عبارت دیگر:

در متعارضین، هیچ‌یک از دو دلیل، با دلالت لفظیه، تعرّض و یا توجّهی به دلیل دیگر ندارد، بلکه هریک مستقلّا رساننده مطلبی است که ناظر به مطلب دلیل دیگر نیست، لکن وقتی عقل به معنای این دو نظر می‌کند، متوجّه می‌شود که معنا و مدلول دو دلیل در تعارض بوده و هریک دیگری را نفی می‌کند.

فی المثل: دقت نظر و توجّه شما به معنای اکرم العلماء و لا تکرم العلماء، مستلزم ناسازگاری و یا عدم سازش میان این دو معناست.

جناب شیخ چگونه می‌توان پی برد که فلان دلیل حکومت دارد می‌آورد و یا اینکه در تعارض با دلیل دیگر است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۵۲

از روی علائم و آثاری که دارند، فی المثل یکی از علائم و آثار این است که:

۱- وضعیت دلیل حاکم و محکوم و رابطه آنها نوعا به نحوی است که اگر دلیل محکوم وجود نداشته باشد، صحبت از دلیل حاکم خنده‌آور می‌شود، چنانکه شما نمی‌توانید، بدون اینکه بگویید: الانسان، بگویید: هو حیوان ناطق.

امّا: در متعارضان وضعیت این‌گونه نیست، چرا که هریک از متعارضین دارای مصادیقی است که هر مصداقی دارای معنای مربوط به خود است.

فی المثل: اگر شما بگویید: اکرم العلماء و سپس بگویید: و لا تکرم النحاة و یا اگر بگویید: اکرم العلماء و سپس بگویید: و لا تکرم الفسّاق، هزیان‌گویی نکرده‌اید، بلکه برخی را از تحت آن حکم کلّی خارج نموده‌اید.

۲- گاهی کار دلیل حاکم، تضییق دلیل محکوم است و گاهی آن را توسعه می‌دهد.

و امّا آنجا که توسعه می‌دهد مثل اینکه:

دلیل فرموده است: لا صلاة الا بطهور، و ما گمان می‌کنیم که حتما باید با طهارت واقعیه نماز خواند.

در جای دیگر آمده است: اگر شک کردی که طهارت تو باقی است یا نه؟ استصحاب کن طهارت خودت را.

و یا در جای دیگر آمده است که: اگر شک کردی که طهارت داری یا نه؟ و لکن دو نفر عادل شهادت بدهند که تو طهارت داری، خودت را پاک حساب کن.

و لذا: این استصحاب و این بینه در مقابل لا صلاة إلّا بطهور، حاکم‌اند، بدین نحو که آن را توسعه می‌دهند.

به عبارت دیگر مبین این مطلب‌اند که این طهوری که در الا بطهور است، اعمّ است از طهور واقعی و طهور ظاهری.

و امّا آنجا که موضوع دلیل دیگر را تضییق می‌کند مثل اینکه:

در یکجا دلیل فرموده: اگر در رکعات و یا ... کم و زیاد واقع شد، دو سجده سهو بجا آور.

در جای دیگر فرموده: لا شکّ لکثیر الشک، یعنی: اگر مبتلای به کثرت شک هستی به شک خود اعتنا نکن، که این دومی مفسّر آن اوّلی بوده و دایره آن را تنگ‌تر می‌کند.

جناب شیخ حاصل سخن شما در رابطه با مطالبی که تا به اینجا گذشت چیست؟

۱- قاعده لا ضرر همچون اشباه و نظایرش بر سایر ادلّهٔ الاحکام حکومت دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۵۳

یعنی: همان‌طور که ادلّه عناوین ثانویّه از جمله لا حرج، نفی عسر، نفی خطا و نسیان و ... بر سایر ادله حاکم‌اند، لا ضرر نیز بر این ادله حاکم است، و به لحاظ تفسیری هم گاهی موضوع این ادله را توسعه می‌دهد و گاهی آنها را تضییق می‌کند.

۲- در برابر کسانی که می‌گویند: لا ضرر نه ورود دارد و نه حکومت، بلکه با سایر ادله در تعارض است و لکن ما لا ضرر را ترجیح می‌دهیم، می‌گوییم:

خیر، اوّلا: لا ضرر بر سایر ادله حکومت دارد. ثانیا: به فرض هم که در تعارض باشد نیازی به سایر مرجّحات نمی‌باشد، چرا که وجود مرجح داخلی برای رجحان آن بر سایر ادله کافی است، و آن مرجح داخلی عبارتست از اینکه:

این حدیث در مقام منّت‌گذاری صادر شده است، و هر حکمی که در مقام امتنان صادر شود، چنانچه با دلیل دیگری اصطکاک و به تعبیر دیگر تعارض کند برآن رجحان دارد.

جناب شیخ برخی نظرشان این است که: لا ضرر، تنها بر سایر ادله حکومت ورود ندارد، و نه تنها از باب تعارض بر سایر ادله ترجیح ندارد، بلکه برعکس این ادلّهٔ الاحکام هستند که حاکم بر لا ضررند و برآن تقدّم دارند، فی المثل:

اگر در جایی شک کنیم که آیا باید قاعده لا ضرر را بکار ببریم و یا دلیل حکم را؟

می‌گوییم: باید دلیل حکم، مثلا فاغسلها را در مثال مذکور را بکار برده غسل کرده و یا وضو بگیریم، و نه لا ضرر را.

بله اگر در جایی اصطکاکی میان لا ضرر و سایر ادلّه وجود نداشته باشد، لا ضرر را بکار می‌بریم.

مثل اینکه: شما مال کسی را تلف کرده باشید که باید من اتلف را جاری کنید و خسارت را بپردازید.

امّا: چنانکه گفته شد اگر میان لا ضرر و سایر ادله اصطکاکی پیدا شود، سایر ادله مقدم‌اند چرا که در اجرای ادلّه احکام مصلحتی وجود دارد که جابر ضرر وارده است.

جناب شیخ نظر شما راجع به نظریه مزبور چیست؟

به نظر ما نیز این فکر، فکر بدین نیست و لکن ما قبلا هم گفتیم:

۱- لا ضرر نیز مثل اشباه و نظائرش جنبه حکومت دارد، چرا که لا ضرار و اشباه آن در یک سیاق‌اند و لذا لا ضرر نیز مثل لا حرج و لا اکراه و ... می‌باشد.

۲- علاوه بر شواهدی که در حکومت داشتن این قاعده گفتیم، می‌گوییم این قاعده در مقام امتنان صادر شده است، و لذا معنا ندارد که در هنگام اصطکاک با ادلّهٔ الاحکام، ادلّهٔ الاحکام برآن مقدّم باشند وگرنه امتنان و منّت‌گذاری معنا نخواهد داشت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۵۴

جناب شیخ، نظر مرحوم نراقی به نظریه مزبور چیست؟

ایشان می‌گوید: خیر، سایر ادله نمی‌توانند بر لا ضرر حکومت داشته باشند چرا؟ زیرا فی المثل:

۱- فاغسلوا می‌گوید: وقتی می‌خواهی نماز بخوانی وضو بگیر و لذا از این دستور متوجه می‌شویم که گرفتن وضو مصلحت دارد، چرا که احکام الهی تابع حکم و مصالح است، لکن دیگر این فاغسلوا دلالت بر این ندارد که اگر با ضرر مواجه شدید جابر آن

می‌باشد.

به عبارت دیگر ادله احکام در پاسخ به ضرری بودن ادلّهٔ الاحکام، در شرائطی خاص ساکت‌اند.

و لذا هرکجا با ضرر روبرو شدید، باید از لا ضرر استفاده کنید.

جناب شیخ پاسخ شما به سخن جناب نراقی چیست؟

این است که: حرف جناب نراقی در نتیجه با حرف ما یکی است و آن حاکمیت لا ضرر بر سایر ادلّه است، و لکن جناب نراقی اصل پاسخ همان بود که ما گفتیم و آن عبارت بود از اینکه:

لا ضرر و اشباهش حاکم بر سایر ادلّه‌اند، چرا که در مقام امتنان صادر شده‌اند.

جناب شیخ برخی می‌گویند با سیر در فقه اسلامی متوجّه می‌شویم که لا ضرر دچار کثرت تخصیص شده و این یک عیب بزرگی است که این قاعده دچار آن شده است.

چرا که متوجّه می‌شویم بسیاری از افراد جامعه در بسیاری از موارد متحمّل خسارت و ضرر می‌شوند. فی المثل:

ادلّه حقوق شرعیّه از جمله، خمس، زکات، جهاد، قصاص، حدود، دیات حتی حج به لحاظ مخارجش و ...، همه علی الظاهر از امور ضرری هستند و حال آنکه هریک در جای خود استثنا شده و از تحت کلّی لا ضرر خارج شده‌اند. و لذا سؤال این است که چگونه باید این مشکله را حلّ نمود؟

در اینجا افکار و احتمالاتی به وجود می‌آید که باید مورد بررسی قرار بگیرند:

۱- یک فکر و یا احتمال این است که: حال که قاعده مبتلای به کثرت تخصیص است از حجیت ساقط می‌شود. چرا؟

زیرا هر عامّی که مبتلای به کثرت تخصیص شود، موهون شده و از قابلیت استدلال و تمسّک به آن می‌افتد.

فی المثل: وقتی مولی می‌گوید: اکرم العلماء، در حالی که ما ۱۰۰۰ نفر عالم داریم.

اگر پس از آن بگوید: لا ـ تکرم زیدا، لا ـ تکرم عمرا و هکذا تا جائی که چند نفری بیشتر در تحت اکرم العلماء باقی نماند، چنین تخصیصی عام را از حجیت می‌اندازد.

و لذا در اینجا باید به اصل برائت رجوع نمود و نه به اکرم العلماء.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۳۵۵

۲- گاهی این فکر پیش می‌آید که در بعضی موارد هم، لا ضرر تخصیص نخورده و می‌توان به آن تمسّک نمود. مثلا: در وضوی ضرری و یا غسل ضرری و یا بیع غبنی، که در اینجا عمل به علماء جابر این وهن است.

یعنی: همین‌طور که شهرت عملیه ضعف روایت را جبران می‌کند، عمل العلماء به این قاعده نیز موهون شدن آن را جبران می‌کند.

۳- و گاهی این فکر پیش می‌آید که خیر، عمل العلماء برای ما حجیت ندارد و نمی‌تواند جبران‌کننده وهن و ضعف این عام تخصیص خورده باشد.

بله، می‌توان گفت که وقتی عامی مبتلای به کثرت تخصیص است اگر معنای این عام را تغییر داده، حملش کنیم به یک معنای دیگر، این کثرت تخصیص موهون‌کننده عام نمی‌شود. فی المثل:

مولی گفته است اکرم العلماء، اگر ما بگوییم مراد مولی از علماء مجتهدین است، دیگر مبتلای به کثرت تخصیص نمی‌شود، چرا که خارج بودن هزاران نفر از دانشمندان و علما از تحت اکرم العلماء به خاطر این است که در رشته‌های دیگری قرار دارند و از اوّل مورد نظر مولی در اکرم العلماء نبوده‌اند.

حال: در ما نحن فیه نیز، معنای لا ضرر را عوض کرده و فی المثل می‌گوییم:

معنای لا ضرر این است که: اگر کسی به کسی ضرر زد، باید جبران کند، که این همان (من اتلف ... فهو ضامن می‌باشد. و در این

صورت دیگر تخصیص ندارد.

۴- فکر دیگری که پیش می‌آید این است که: بدانیم که این لا ضرری که مبتلا به کثرت تخصیص شده، خود کثرت تخصیص بر دو نوع است که یکی موهن است و یکی غیر موهن.

۱- اگر افراد مختلف به عناوین مختلف از تحت عام خارج شوند این کثرت تخصیصی است که موجب وهن و سستی عام می‌شود.

۲- اما اگر افراد زیادی که از تحت کلّی عام خارج می‌شوند، در تحت یک عنوان واحد جامعی، خارج شوند، چنین تخصیصی موجب وهن نمی‌شود.

فی المثل:

۱- اگر گفته شود اکرم العلماء سپس گفته شود، لا تکرم النحاة، لا تکرم الشعراء منهم لا تکرم الادباء منهم و هکذا ... این موجب وهن عام است.

۲- و لکن اگر گفته شود اکرم العلماء بعد گفته شود: لا تکرم فسّاقهم، در اینجا تنها یک تخصیص بر این عام زده شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۵۶

حال: اگرچه ممکن است ۹۹٪ افراد از تحت عام خارج شده باشند و تعدادی انگشت‌شمار از عدول در تحت عام باقی مانده باشند، و لکن چون آن اکثر با یک عنوان واحد جامع از تحت عام خارج شده‌اند یک تخصیص وارد شده که با آن کثرت تخصیص متفاوت است و عامل وهن عام نمی‌شود.

حال: در رابطه با لا ضرر نیز می‌توانیم بگوییم:

تمام افراد و مصادیقی که از تحت لاـ ضرر خارج شده‌اند از جمله، ادلّه خمس، زکات، صوم، حج، مالیاتهای مختلفه، قصاص، حدود، دیات و ... همه تحت یک عنوان واحد به نام ادلّة الحقوق، خارج شده‌اند.

جناب آقای شیخ آیا مطلب و مسئله دیگری در رابطه با قاعده لا ضرر عنوان شده است؟

بله، گفته شده است که آیا منظور از لا ضرر، ضرر شخصی است و یا نوعی؟

به عبارت دیگر:

آیا محور در اجرای لا ضرر، ضرر شخصی است و فی المثل اگر شخص شما در شخص یک واقعه متضرّر می‌شوی می‌توانی لا ضرر را جاری کنی و الّا در صورتی که شخص شما در این واقعه متضرر نیستی حق اجرای این قاعده را نداری و لو دیگران در مواردی همچون این مورد واقعه متضرّر شوند؟

یا اینکه نه، ضرر شخصی ملاک نیست، بلکه ضرر نوعی ملاک است؟

به عبارت دیگر:

آیا به هنگامی که نوع مردم در یک واقعه متضرر می‌شوند باید این قاعده را جاری نمود و لو شخص حضرتعالی در این واقعه متضرر نباشی؟ و لکن چون نوع مردم در این واقعه خسارت می‌بینند جناب‌عالی باید آن را اجرا کنی.

مثل بیع غبنی، که نوع مردم در اثر انجام چنین بیعی متضرّر می‌شوند و لو شخص شما و یا یک فرد دیگر در این بیع متضرّر نشوی بلکه برد هم بکنی.

فی المثل شخص شما مقداری میوه در مغازه‌ات وجود دارد که قیمت خرید هر کیلوی آن ۲۰۰ تومان است و لکن به علّت گرمی هوا و جلوگیری از فساد و تباهی آن، آن را به کیلویی ۱۵۰ تومان به خریداران بفروشید، شما در اینجا مغبون هستید و لکن همین مقدار فروش نیز برای شما نفع است چرا که اگر خریداری نمی‌آمد و شما میوه‌های خود را به همین قیمت نمی‌فروختی همه‌اش از کف می‌رفت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۵۷

به عبارت دیگر:

اگرچه بیع غبنی است و نوع فروشنده‌ها در بیع غبنی متضرّر می‌شوند و لکن شما در این مورد متضرّر نشده‌اید.

حال: حضرات فتوی داده‌اند که عموم در بیع غبنی حق الخیار دارند، آیا شما نیز حق دارید که قاعده لا ضرر را جاری کنید و حق الخیار مزبور را دارید یا نه؟

جناب شیخ پاسخ سؤال مزبور چیست؟

وقتی به ظاهر لفظ و قاعده نظر می‌کنیم، ضرر شخصی از آن به ذهن ما می‌آید و لکن عمل العلماء مختلف است، فی المثل:

۱- در برخی جاها از جمله عبادات مشخص است که ضرر نوعی ملاک نیست بلکه ضرر شخصی ملاک است.

مثلا: وضو در فصل گرما و یا سرما و در امکنه مختلفه، ملاک نوعی ندارد، بلکه ملاک در آن شخصی است.

فی المثل: اگر ۱۰۰۰ نفر از افراد شما در شرایط بد آب و هوائی قرار بگیرند به نحوی که ۹۹۹ نفر شما در اثر غسل کردن با آب بسیار سرد و یا وضو گرفتن با آن بیمار می‌شوند الا یک نفر که حال مزاجیش به نحوی است که در اثر غسل و یا وضو بیمار و یا متضرر نمی‌شود، این یک نفر باید وضو بگیرد.

پس: شما نمی‌توانید بگویید: ضرر در اینجا نوعی است و با استفاده از قاعده لا ضرر از گرفتن وضو خودداری کنید، خیر، هرکسی در شرایط مزبور باید به حال مزاجی خودش نظر کند چنانکه مساعد است اقدام به طهارت کند و الّا فلا.

به عبارت دیگر:

برای هرکسی که وضو مضرّ است نباید وضو بگیرد و برای آن کسی وضو مضرّ نیست باید وضو بگیرد. خواه غلبه با ضرر باشد خواه با عدم ضرر.

۲- امّا در برخی جاها از جمله معاملات، ملاک در لا ضرر، ضرر نوعی است، چنان‌که در خیار غبن چنین است و در شرح کاملا روی آن بحث شده.

جناب شیخ راه حل این مشکل چگونه است و راه تشخیص آن چیست؟

به نظر می‌رسد که راه حل این مشکل به این صورت باشد که ما ابتدا ببینیم طبع فلان واقعه، نوعا ضررآور است یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۵۸

اگر طبع واقعه نوعا ضررآور نیست، ملاک در آنجا ضرر شخصی است.

فی المثل: آیا طبع وضو گرفتن نوعا ضررآور است؟ قطعا خواهید گفت که نه و لذا در این واقعه هرکس باید به احوال شخصی خودش بنگرد اگر در جایی و تحت شرایطی وضو گرفتن برای او ضرر دارد، وضو نگیرد.

و امّا اگر طبع واقعه، ضرر را ایجاب می‌کند و عدم ضرر یک حالت استثنایی است، مثل خیار غبن و حق شفعه و ... که در این‌گونه موارد نوعا ضرر وجود دارد به نحوی که گویا تمام افراد در این گونه موارد متضرراند و عدم تضرّر یک یا چند فرد که در آن نادر است، نمی‌تواند ملاک قرار بگیرد.

در نتیجه: نوع افراد قاعده لا- ضرر را جاری کرده، حق خیار غبن را برای خود محفوظ می‌دارند، حتی فرد یا افرادی که ضرر نکرده‌اند.

جناب شیخ آیا اشکال دیگری در رابطه با قاعده لا ضرر مطرح است؟

بله، اشکال دیگری وجود دارد که از اشکال فوق مهم‌تر است و آن این است که:

علمای اسلام با استناد به این قاعده، استدلال کرده‌اند به حق خیار غبن در بیع غبنی و حقّ اخذ به شفعه، در شفیع، درحالی‌که اینجا

تعارض ضررین مطرح است.

به عبارت دیگر:

حضرات فقها می‌فرمایند: بیع غبنی لزوم ندارد، چرا که شخص مغبون متضرر می‌شود.

حال سؤال ما در باب بیع غبنی از این حضرات این است که:

وقتی شما لزوم چنین بیعی را به خاطر دفع ضرر از مغبون برمی‌دارید، مگر این عدم لزوم مستلزم متضرّر شدن طرف دیگر نیست؟

به عبارت دیگر: همان‌طور که لزوم البیع موجب ضرر احد الطرفین می‌شود، عدم لزوم آن نیز موجب ضرر طرف دیگر می‌شود.

حال چطور است که شما یک طرف بیع را که در آن یک طرف متضرر می‌شود مورد توجه قرار می‌دهید و می‌گویید اگر این بیع لازم باشد مغبون ضرر می‌کند و لکن توجهی به طرف دیگر که او نیز در اثر عدم لزوم همین بیع متضرر می‌شود نمی‌کنید؟

و امّا در رابطه حقّ شفعه نیز سؤالمان از حضرات این است که:

چرا شما در حق شفعه حق شریک را در نظر می‌گیرید و می‌گویید این معامله لزوم ندارد و لکن حق آن خریدار بیچاره را که این ملک را خریده و چه‌بسا تصرّفاتی کرده و دست به تغییراتی در آن زده است در نظر نمی‌گیرید؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۵۹

آیا قبول دارید که وقتی بیع متزلزل بشود، طرف خریدار نیز متضرّر می‌شود؟

پاسخ آنها چیست؟

می‌گویند: بله تزلزل بعد از لزوم یعنی تزلزل حادث، ضرر بحساب می‌آید و لکن منظور ما، تزلزل ابتدایی است و تزلزل ابتدایی ضرر نیست.

فی المثل: اگر پس از اینکه یک معامله‌ای صورت گرفت و لزوم پیدا نمود، شارع حکم به تزلزل آن نماید، بله ضرر است.

جناب شیخ پاسختان به جواب مزبور چیست؟

این است که: با کمی تأمّل و دقت درمی‌یابیم که تزلزل ابتدایی نیز خود دو صورت دارد: یعنی یک تزلزل ابتدایی داریم که می‌شود گفت ضرر است و یک تزلزل ابتدایی داریم که لیس بضرر.

۱- آن تزلزل ابتدایی که طبعش لزوم را می‌طلبد، ضرر است. فی المثل:

معامله‌ای که مصداق بیع باشد، لزوم را می‌طلبد، چرا که بنای بیع از اوّل روی لزوم بوده است و لذت ما می‌گوییم:

بیعی که طبعش ضرری است، باز هم ضرر است، و لو تزلزل آن ابتدایی باشد.

۲- لکن عقود جایزه از جمله وکالت، هبه و ... که از ابتدا طبعشان تزلزل را می‌طلبد، ضرر به حساب نمی‌آیند.

خلاصه مطلب اینکه: اجماع علماء بر این است که: با قاعده لا ضرر استدلال می‌شود به حق خیار غبن در بیع غبنی و حق شفعه در باب شفعه.

جناب شیخ آیا سؤال دیگری هم در رابطه با قاعده لا ضرر مطرح است یا نه؟

بله، می‌گویند اگر برای شخصی امر دائر شود بین دو ضرر چگونه باید از قاعده لا ضرر استفاده نمود؟

و لذا پاسخ این است که: اگر در یکی از دو ضرر وجه ترجیحی وجود داشته باشد مثل اینکه یکی از دو ضرر کمتر است، باید طرف کمتر را اختیار نمود.

امّا اگر هیچیک از دو ضرر نسبت به دیگری ترجیحی نداشته باشد، بلکه هر دو معتدّ به و قابل توجه‌اند، در اینجا باید به قواعد خارجیه رجوع نمود و نه لا ضرر.

چرا؟ زیرا دو ضرر تعارضا و در نتیجه تساقطا.

فی المثل: شما مقداری آب در اختیار داری که ادامه حیات تو به آن بستگی دارد از طرف دیگر مقداری پول داری که برای آن زحمت فراوان کشیده‌ای و لکن اکنون تو را مجبور می‌کنند که از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۳۶۰

یکی از آن دو دست برداری، درحالی‌که هر دو ضرر کثیر است، عقل به عنوان قاعده خارجیه ایجاب می‌کند آن را که برای شما دارای اهمیت بیشتری است حفظ کنید.

یعنی: به خاطر حفظ جان خود از خیر پول بگذرید و آب را در اختیار بگیرید.

و یا فی المثل:

کسی را مجبور می‌کنند که با پذیرش ولایت سلطان جائری به مأموریتی برود که ثمره آن ضرر به مردم است.

حال اگر این فرد مأموریت را بپذیرد، مردم را متضرّر خواهد کرد، نپذیرد خود متضرّر می‌شود و لذا دار الامر بین اینکه خودش متحمّل ضرر شود یا دیگران را متحمل ضرر کند؟

از طرفی لا ضرر در هر دو ضرر صادق است و لذا در هر دو تعارضا و تساقطا.

در اینجا باید دید که قاعده خارجیه چه می‌گوید؟

اگر این فرد به خاطر اینکه به دیگران ضرر نزند، خودش زیر بار ضرر برود، عرفا دچار حرج و تنگنا قرار می‌گیرد و حال آنکه لا حرج فی الدین.

یعنی چه؟ یعنی اینکه اگر بخواهد می‌تواند برای دفع ضرر از خود، ضرر غیر را اختیار کند.

علی ایّ حال: آنجا که بحث در تعارض ضرر مالک با ضرر غیر مالک مثلا جار باشد و این تعارض ضررین بلا ترجیح باشد، علما فرموده‌اند:

علی القاعده جانب مالک مطلقا رعایت می‌شود، اعم از اینکه عدم تصرّف او در ملکش موجب ضرر باشد یا نه مجرّد عدم النفع باشد و اعمّ از اینکه مجرّد عدم النفع را ضرر بحساب بیاوریم یا نه.

جناب شیخ مناقشه جناب سبزواری در حکم فوق چیست؟

این است که: بله، درست است که النّاس مسلطون علی اموالهم، و لکن گاهی در اثر تصرّف مالک در ملکش، جار و یا تعبیر دیگر غیر متضرّر می‌شود، درحالی‌که لا ضرر و لا ضرار.

در نتیجه: قاعده سلطنت با قاعده لا ضرر در اینجا تعارض دارند.

جناب شیخ چه اعتراضی به مناقشه و یا اعتراض جناب محقق سبزواری شده است؟

گفته‌اند:

اوّلا: اجماع منقول و محصّل قائم شده است بر اینکه جانب مالک مقدم است.

ثانیا: روایت می‌فرماید: النّاس مسلطون علی اموالهم و علما بدان عمل کرده‌اند.

ثالثا: همه روایات لا ضرر سندشان محکم نیست بلکه اسناد برخی از این روایات ضعیف است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۰، ص: ۳۶۱

رابعا: به فرض که سندشان هم محکم و صحیح باشد، این روایات حمل می‌شوند بر فردی که صرفا قصد اضرار به غیر را دارد.

خامسا: سلمنا که النّاس مسلطون در تعارض با لا ضرر باشد، می‌گوییم تعارضان عامین من وجه است. یعنی چه؟

یعنی: دو تا ماده افتراق دارند و یک ماده اجتماع. و به عبارت دیگر:

۱- گاهی این شخص به دیگری ضرر می‌زند بدون اینکه در ملک خودش تصرّف کند مثل:

اتلاف مال الغیر، خوب در اینجا جای لا ضرر است و ضامن خسارت وارده بر مردم و نه جای الناس مسلطون.

۲- گاهی هم در ملک خودش تصرّف می‌کند بدون اینکه به دیگری ضرر بزند.

خوب اینجا جای الناس مسلطون علی اموالهم است و نه جای لا ضرر.

امّا گاهی پای مادهٔی اجتماع در میان است و حضور دو قاعده سلطنت و لا ضرر مثل آنجا را که این شخص در ملک خودش تصرّف کند و تصرّف او موجب ضرر به غیر مثلا همسایه شود.

در اینجا احتمال هر دو قاعده می‌رود چرا که این دو عامین من وجه‌اند. و لذا این دو قاعده در ماده اجتماع تعارض می‌کنند. امّا به نظر ما به فرض که این دو قاعده در اینجا تعارض داشته باشند باز هم ترجیح با الناس مسلّطون است. چرا؟

به دلیل عمل اصحاب، که در این‌گونه موارد به قاعده النّاس ... عمل کرده‌اند و این عمل اصحاب خود مرجّح است.

پس:

اوّلا: قاعده سلطنت با قاعده لا ضرر در این‌گونه موارد تعارض ندارند، چرا که لا ضرر در جایی جاری می‌شود که فقط قصد اضرار به غیر دارد مثل ماجرای سمره.

ثانیا: به فرض که این دو قاعده تعارض داشته باشند، تعارضشان عامین من وجه است.

سپس این معترض در ادامه اعتراضش به جناب محقق می‌گوید: تصرّف خود بر چند نوع است از جمله اینکه: گاهی هدف مالک از تصرّف در ملکش تنها مردم‌آزاری است و نه دفع ضرر از خود و یا جلب منفعت برای خودش، در اینجا بلا شک لا ضرر مقدّم بر الناس مسلطون است.

گاهی هم هدف مالک از تصرف در ملکش دفع ضرر و یا جلب منفعت برای خودش می‌باشد و لکن در اثر این تصرّف مختصر ضرری هم به غیر می‌رسد، در اینجا نیز بلا شک مالک حق تصرّف در ملکش را دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۶۲

گاهی هم در اثر این تصرف، ضرری فراوان لکن قابل تحمّل به غیر می‌رساند، در اینجا نیز مالک حق تصرّف در ملکش را دارد.

گاهی هم در اثر تصرّف مالک که به قصد دفع ضرر از خود و یا جلب منفعت صورت می‌گیرد یک ضرر کثیر غیر قابل تحمّلی به همسایه می‌رسد.

به نظر ما که معترض جناب محقق هستیم این صورت است که محل اشکال است که آیا مالک با وارد کردن چنین ضرری می‌تواند باز هم در ملک خودش تصرّف کند یا نه؟

گاهی هم مالک در ملک خودش تصرّف می‌کند لکن برای دفع ضرر کثیر از خودش منتهی جار نیز متحمل ضرر کثیر می‌شود و لذا تعارض دو کثیر پیش می‌آید.

در اینجا نیز حق با مالک است و او می‌تواند در ملک خودش تصرّف کند و متحمّل ضرر نشود.

چرا که انّ الضّرر لا یزول بالضّرر.

جناب شیخ نظر شما در فروض و صور مذکور چیست؟

خدشه این معترض در تقدیم جانب مالک در فرض چهارم خود قابل خدشه است. چرا؟

زیرا مجرّد منع مالک از تصرف او در ملکش برای دفع ضرر از غیر خود حرج است برای او مضافا بر اینکه معنای مالکیت در این صورت از بین می‌رود، یعنی نمی‌شود به او گفت تو مالکی و لکن چون در اثر تصرّف تو در ملکت ضرری به غیر وارد می‌شود پس حق تصرّف در ملکت را نداری.

و امّا سخن معترض در فرض پنجم نیز که فرمود اگر هم ضرر متوجّه مالک شود، هم متوجه جار، جانب مالک مقدّم است باز مورد

سؤال است که این قید کثیر را برای چه در اینجا آورده‌اید؟

چون‌که وقتی مالک متضرّر می‌شود، تفاوتی نمی‌کند که این ضرر قلیل است یا کثیر، و لذا نباید این ضرر را مقید به قید کثیر نمود، چنانکه نباید این دو ضرر باهم مواجه شوند و مالک حق تصرّف در ملک خود را دارد.

به عبارت دیگر: مجرّد منع مالک را از انتفاع ضرر بحساب می‌آوریم تا چه رسد به جلوگیری از دفع ضرر، که در اینجا منع مالک به طریق اولی ضرر است.

جناب شیخ حکم در تعارض ضرر مالکین و نه مالک و غیر مالک چیست؟ به عبارت دیگر وقتی ضرر وارده بر دو مالک باهم تعارض می‌کنند چه باید کرد؟

۱- یک احتمال این است که در اینجا ملاحظه ترجیح بشود، یعنی باید دید که کدام ضرر کمتر است تا آن را متحمّل بشوند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۶۳

وجه این ترجیح هم این است که: وقتی ضرر قلیل با ضرر کثیر مواجه می‌شود، کانّ ضرر کثیر دو ضرر است و ضرر قلیل یک ضرر و لذا این یک ضرر با یکی از آن دو ضرر تعارض کرده، تساقط می‌کنند، در نتیجه یک ضرر بلا معارض در طرف دیگر باقی می‌ماند. که جای اجرای قاعده لا ضرر است و لذا طرف قلیل گرفته می‌شود. که مثالش در شرح آمده است.

۲- احتمال دیگر این است که بگوییم: قلّت و کثرت نمی‌توانند در تعارض ضررین مرجّح باشند، چرا که قاعده لا ضرر هم بر ضرر قلیل صادق است هم بر ضرر کثیر.

پس: دوتا لا ضرر از دو طرف تعارضا و تساقطا، در نتیجه باید به قواعد دیگر مراجعه شود. چه این دو ضرر مساوی باشند و چه اقل و اکثر.

یکی به قاعده تخییر الحاکم، که حاکم شرع طرفین را مخیر کند به اینکه خودتان یکی از دو ضرر را انتخاب کنید.

یکی به قاعده القرعهٔ، بدین معنا که قرعه زده شود و به قرعه عمل نمایند.

و السّلام علی من اتّبع الهدی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۰، ص: ۳۶۴

فهرست مطالب

***[۱۵۴]

---

[۱] (۱)- انظر الألفيّة و النفليّة: ۳۹، و روض الجنان: ۲۴۸، و القوانين ۲: ۱۴۴- ۱۴۰.

[۲] (۱)- راجع كتاب الطهارة للمصنّف ۲: ۳۱- ۳۵.

[۳] (۲)- انظر رسائل الشريف المرتضى ۲: ۳۸۳- ۳۸۴، و راجع مبحث القطع ۲: ۷۲.

[۴] (۱)- راجع كتاب الطهارة للمصنّف ۲: ۳۵.

[۵] (۲)- كالمحقّق السبزوارى فى الذخيرة: ۲۳، و المحقّق الخوانسارى فى مشارق الشموس: ۹۰، و انظر كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، المقصد السادس، المسألة الخامسة فى الثواب و العقاب، الصفحة ۴۰۷- ۴۰۸.

[۶] (۳)- انظر رسائل الشريف المرتضى ۲: ۳۸۳- ۳۸۴، و راجع مبحث القطع ۲: ۷۲.

[۷] (۴)- راجع كتاب الطهارة للمصنّف ۲: ۳۱- ۳۵.

[۸] (۱)- انوار الهداية، ج ۲، ص ۴۰۶- ۴۰۵.

[۹] (۱)- ر. ك: كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، ص ۵۵.

[۱۰] (۲)- انوار الهداية، ج ۲، ص ۴۰۷- ۴۰۶.

[۱۱] (۱)- انوار الهداية، ج ۲، ص ۴۰۵- ۴۰۳.

[۱۲] (۱)- ما يعتبر فى العمل بالبراءة عدم اعتبار الفحص فى الشبهة الموضوعية.

[۱۳] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۴] (۱)- العنوان منّا.

[۱۵] (۲)- التوبة/ ۱۲۲ و النحل/ ۴۳.

[۱۶] (۳)- الكافى ۱: ۳۰، باب فرض العلم، الحديث ۱، ۲، ۴ و ۵.

[۱۷] (۴)- نفس المصدر، الحديث ۶، ۷، ۸ و ۹.

[۱۸] (۵)- الكافى ۱: ۴۰، باب سؤال العالم، الحديث ۲ و ۵.

[۱۹] (۶)- النصّ المذكور مأخوذ من روايتين: الاولى فى من اصابته جنابة و هو مجدور، فغسّلوه فمات، و جاء فيها:« قتلوه، أ لا سألوا؟! ألّا يمّموه ...»، و الثانية فى من أصابته جنابة على جرح كان به فامر بالغسل فاغتسل، فكزّ فمات، فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله:« قتلوه قتلهم اللّه ...».(انظر الوسائل ۲: ۹۶۷، الباب ۵ من أبواب التيمّم، الحديث ۱ و ۶)

[۲۰] (۷)- الوسائل ۲: ۹۵۷، الباب ۱۸ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث الأوّل.

[۲۱] (۸)- الأنعام/ ۱۴۹.

[۲۲] (۱)- أمالى الطوسى: ۹، المجلس الأوّل، و تفسير الصافى ۲: ۱۶۹.

[۲۳] (۲)- النساء/ ۹۷.

[۲۴] (۳)- تفسیر القمّی ۱: ۱۴۹.

[۲۵] (۱)- وردت فی(ر) و(ص) زیادة، مع اختلاف یسیر، و هی:

« فإن قلت: إذا علم المکلّف بعدّة امور من الواجبات و المحرّمات یحتمل انحصار التکلیف فیها، کان الشکّ بالنسبة إلی مجهولاته شکّا فی أصل التکلیف.

و بتقریر آخر: إن کان استعلام جملة من الواجبات و المحرّمات تفصیلا موجبا لکون الشکّ فی الباقی شکّا فی أصل التکلیف، فلا مقتضی لوجوب الفحص و عدم الرجوع إلی البراءة؛ و إلّا لم یجز الرجوع إلی البراءة و لو بعد الفحص؛ إذ الشکّ فی المکلّف به لا یرجع فیه إلی البراءة و لو بذل الجهد فی الفحص و طلب الحکم الواقعی».

و وردت هذه الزیادة فی هامش(ت) و کتب علیها:« زائد»، و وردت فی(ظ) مشوّشة.

[۲۶] (۱)- کافی، ج ۲، ص ۳۰، ح ۱.

[۲۷] (۲)- کافی، ج ۲، ص ۴۰، ح ۲.

[۲۸] (۳)- کافی، ج ۱، ص ۴۰، باب سؤال العالم.

[۲۹] (۱)- انوار الهدایة، ج ۲، ص ۴۲۱؛ تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۴۲۲.

[۳۰] (۲)- تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۵۷۲.

[۳۱] (۱)- انوار الهدایة، ج ۲، ص ۴۲۲- ۴۲۱؛ تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۴۳۰.

[۳۲] (۱)- انوار الهدایة، ج ۲، ص ۴۱۲- ۴۱۱؛ تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۴۱۶؛ تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۵۶۵.

[۳۳] (۱)- انوار الهدایة، ج ۲، ص ۴۲۰- ۴۱۶.

[۳۴] (۱)- العدّة ۲: ۷۴۳- ۷۴۲.

[۳۵] (۲)- الغنیة(الجوامع الفقهیّة): ۴۸۶.

[۳۶] (۱)- الوسائل ۲: ۹۷۷، الباب ۱۱ من أبواب التیمّم، الحدیث ۸.

[۳۷] (۱)- المدارک ۲: ۳۴۵- ۳۴۴، و ۳: ۲۱۹.

[۳۸] (۲)- مجمع الفائدة ۲: ۱۱۰.

[۳۹] (۳)- هو المحقّق جمال الدّین الخوانساری فی حاشیته علی الروضة: ۳۴۵.

[۴۰] (۱)- مجمع الفائدة و البرهان، ج ۲، ص ۱۱۰.

[۴۱] (۱)- انظر المنتهی ۴: ۲۳۰، و مفتاح الکرامة ۲: ۱۶۰ و ۱۹۸.

[۴۲] (۲)- انظر الشرائع ۱: ۷۱، و المنتهی ۴: ۳۰۰، و مفتاح الکرامة ۲: ۱۹۹.

[۴۳] (۱)- کالعلّامة فی نهایة الإحکام ۱: ۳۴۱، و التذکرة ۲: ۳۹۹.

[۴۴] (۲)- المدارک ۲: ۳۴۵.

[۴۵] (۱)- منتهی المطلب، ج ۴، ص ۲۳۰.

[۴۶] (۲)- مفتاح الکرامة، ج ۲، ص ۱۶۰ و ۱۹۸.

[۴۷] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۴۸] (۱)- نهایة الاحکام، ج ۱، ص ۳۴۱.

[۴۹] (۱)- ذخیرة المعاد، ص ۱۶۷.

[۵۰] (۱)- وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۳۶۰، ح ۸.

[۵۱] (۲)- انوار الهدایهٔ، ج ۲، ص ۴۲۲، ۴۲۳.

[۵۲] (۱)- انوار الهدایهٔ، ج ۲، ص ۴۲۴، ۴۲۵.

[۵۳] (۱)- انوار الهدایهٔ، ج ۲، ص ۴۲۶، ۴۲۸.

[۵۴] (۱)- هو الفاضل النراقی فی المناهج.

[۵۵] (۱)- مناهج الأحکام: ۳۱۰.

[۵۶] (۱)- انظر رسالهٔ« التقلید» للمصنّف: ۸۰.

[۵۷] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۵۸] (۱)- انظر الوسائل ۱: ۴۳، الباب ۸ من أبواب مقدّمهٔ العبادات.

[۵۹] (۲)- انظر المنتهی ۲: ۸ و ۹، و مجمع الفائدهٔ ۱: ۹۹- ۹۸، و المدارک ۱: ۱۸۷، و مستند الشیعهٔ ۲: ۴۷.

[۶۰] (۱)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ، ج ۱، ص ۵۹.

[۶۱] (۲)- ر. ک: منتهی المطلب، ج ۲، ص ۹۸، مدارک الاحکام، ج ۱، ص ۱۸۷، مستند الشیعهٔ، ج ۲، ص ۴۷.

[۶۲] (۱)- الوسائل ۴: ۷۶۶، الباب ۲۶ من ابواب القراءهٔ فی الصلاهٔ.

[۶۳] (۲)- انظر کشف الغطاء: ۲۷۰.

[۶۴] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۶۵] (۱)- الوسائل ۱۲: ۶۰، الباب من أبواب ما یکتسب به، صدر الحدیث ۴.

[۶۶] (۲)- ذیل الحدیث المذکور.

[۶۷] (۳)- الوسائل ۱۷: ۹۱، الباب ۶۱ من ابواب الأطعمهٔ و الأشربهٔ، الحدیث ۲.

[۶۸] (۴)- انظر الوسائل ۱۷: ۹۰ و ۹۲، الباب من أبواب الأطعمهٔ و الأشربهٔ، الحدیث ۱ و ۷.

[۶۹] (۱)- القوانین ۱: ۴۶۰.

[۷۰] (۱)- المبسوط ۱: ۲۱۰.

[۷۱] (۲)- الشرائع ۱: ۱۵۱، و قواعد الأحکام ۱: ۳۴۰.

[۷۲] (۳)- کالشهید الثانی فی المسالک ۱: ۳۸۶، و الفاضل النراقی فی مستند الشیعهٔ ۹: ۱۵۶.

[۷۳] (۴)- التحریر ۱: ۶۲.

[۷۴] (۵)- کالعلّامهٔ فی القواعد ۱: ۳۴۰، و الشهید الثانی فی المسالک ۱: ۳۸۶، و الفاضل النراقی فی المستند ۹: ۱۵۵.

[۷۵] (۶)- التحریر ۱: ۶۳.

[۷۶] (۱)- العنوان منّا.

[۷۷] (۱)- تذکرهٔ الفقهاء، ج ۱، ص ۱۱۷ سطر ۸۹ با ریاض المسائل، ج ۱، ص ۱۶۲، سطر ۱.

[۷۸] (۲)- انوار الهدایهٔ، ج ۲، ص ۴۳۱.

[۷۹] (۳)- تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۴۳۳- ۴۳۱؛ تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۶۳۸- ۶۳۱.

[۸۰] (۱)- انوار الهدایهٔ، ج ۲، ص ۴۳۹- ۴۳۷.

[۸۱] (۲)- اسراء/ ۱۵.

[۸۲] (۱)- طلاق/ ۷.

[۸۳] (۲)- کافی، ج ۱، ص ۱۶۲- ۱۶۳.

[۸۴] (۳)- وسائل الشیعهٔ، ج ۶، ص ۲۸۹، ح ۳.

[۸۵] (۴)- انوار الهدایهٔ، ج ۲، ص ۴۳۹- ۴۴۰.

[۸۶] (۵)- کافی، ج ۱، ص ۳۰- ۳۱.

[۸۷] (۶)- کافی، ج ۱، ص ۳۰- ۳۱، ح ۱ و ۵.

[۸۸] (۷)- کافی، ج ۱، ص ۳۰، ح ۴.

[۸۹] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۹۰] (۸)- همان، ص ۳۱، ح ۶.

[۹۱] (۱)- همان، ص ۴۰، ح ۲.

[۹۲] (۲)- کافی، ج ۱، ص ۴۰، ح ۲.

[۹۳] (۳)- کافی، ج ۱، ص ۴۰، ح ۱.

[۹۴] (۴)- همان، ص ۳۳۱، ح ۱.

[۹۵] (۵)- کافی، ج ۳، ص ۶۸، ح ۴.

[۹۶] (۶)- وسائل الشیعهٔ، ج ۳، ص ۳۳۱، ح ۱.

[۹۷] (۱)- انوار الهدایهٔ، ج ۲، ص ۴۳۷- ۴۴۲.

[۹۸] (۱)- الوافیهٔ: ۲۰۹.

[۹۹] (۱)- القوانین ۲: ۴۷- ۴۶.

[۱۰۰] (۲)- الوسائل ۱: ۱۱۷، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق، الحدیث ۱ و ۲ و غیرهما.

[۱۰۱] (۳)- الوسائل ۱: ۱۱۷، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق، الحدیث ۴ و ۷ و غیرهما.

[۱۰۲] (۱)- الفصول، ۳۶۵.

[۱۰۳] (۲)- رسائل الشریف المرتضی ۲: ۳۶۲- ۳۶۱.

[۱۰۴] (۳)- انظر المعتبر ۱: ۵۲، و المختلف ۱: ۱۸۱.

[۱۰۵] (۴)- کالسید العاملی فی المدارک ۱: ۴۲، و المحقق السبزواری فی الذخیرهٔ: ۱۲۵.

[۱۰۶] (۱)- الوسائل ۱۷: ۳۴۱، الباب ۱۲ من أبواب إحیاء الموات، الحدیث ۳، ۴ و ۵.

[۱۰۷] (۲)- الوافیهٔ: ۱۹۳- ۱۹۴.

[۱۰۸] (۳)- الوافیهٔ: ۱۹۵.

[۱۰۹] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۱۰] (۱)- مفتاح الکرامهٔ، ج ۲، ص ۳۸۴.

[۱۱۱] (۱)- شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۷۱؛ مفتاح الکرامهٔ، ج ۲، ص ۱۹۹.

[۱۱۲] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۶، ص ۸۶ ح ۱.

[۱۱۳] (۲)- کشف الغطاء، ص ۲۷۰.

[۱۱۴] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۱۵] (۱)- العنوان منّا.

[۱۱۶] (۲)- إیضاح الفوائد ۲: ۴۸.

[۱۱۷] (۳)- انظر الوسائل ۱۳: ۳۳۹، الباب ۶ من أحكام الهبات، الحديث ۴، و الصفحة ۴۹، الباب ۲ من أبواب بيع الحيوان، الحديث الأوّل، و ۱۷: ۳۱۹، الباب ۵ من أبواب الشفعة، الحديث الأوّل، و الصفحة ۳۳۳، الباب ۷ من أبواب إحياء الموات، الحديث ۲، و الصفحة ۳۴۱، الباب ۱۲ منها، الحديث ۲، و الصفحة ۳۴۳ الباب ۱۵ منها، الحديث الأول، و ۱۹: ۱۷۹ الباب ۸ من أبواب موجبات الضمان، الحديث ۲، و الصفحة ۱۸۱، الباب ۹ منها، الحديث الأوّل، و الفقيه ۴: ۳۳۴، الحديث ۵۷۱۸، مضافا إلى الروايات الكثيرة في قضيّة سمرة و سيأتي بعضها، و انظر رسالة« نفي الضرر» للمصنّف: ۱۶- ۱۴.

[۱۱۸] (۱)- البحار ۲۲: ۱۳۵، الحديث ۱۱۸، و ليست للحديث تتمّة.

[۱۱۹] (۲)- الوسائل ۱۷: ۳۴۱، الباب ۱۲ من ابواب احياء الموات، ح ۳.

[۱۲۰] (۳)- الصحاح ۲: ۱۷۹.

[۱۲۱] (۱)- النهاية لابن الأثير ۳، ۸۱- ۸۲ مادّة« ضرر».

[۱۲۲] (۲)- المصباح المنير، ۳۶۰، مادّة« ضرر».

[۱۲۳] (۳)- القاموس المحيط ۲: ۷۵، مادّة« الضرّ».

[۱۲۴] (۴)- كذا في(ظ)، و في غيرها:« فينتفي».

[۱۲۵] (۱)- كابن الاثير في النهاية ۳: ۸۱(مادة ضرر).

[۱۲۶] (۱)- انظر الوسائل ۱۷: ۳۱۹، الباب ۵ من أبواب الشفعة، الحديث الأوّل، و الصفحة ۳۳۳، الباب ۷ من أبواب إحياء الموات، الحديث ۲، و الصفحة ۳۴۱، الباب ۱۲ منها، الحديث ۳ و ۴.

[۱۲۷] (۲)- انظر الخلاف ۳: ۴۴ و التذكرة ۱: ۵۲۲، و عوائد الأيّام: ۵۲- ۵۱.

[۱۲۸] (۱)- كالمحقق القمي في القوانين ۲: ۵۰، و الفاضل النّراقي في عوائد الايام: ۵۳ و ۵۷ و كذا صاحب الرّياض و المحقّق السبزواري، سيأتي كلامهما.

[۱۲۹] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۳۰] (۱)- البحار ۷۰: ۱۹۱ و ۲۳۷.

[۱۳۱] (۱)- الوسائل ۱۵: ۳۰، الباب ۲۰ من أبواب المهور، ضمن الحديث ۴.

[۱۳۲] (۲)- المائدة/ ۱.

[۱۳۳] (۳)- الوسائل ۱۶: ۲۰۶، الباب ۲۵ من أبواب كتاب النذر و العهد، الحديث ۴.

[۱۳۴] (۱)- انظر المكاسب ۲: ۸۶.

[۱۳۵] (۲)- عوالي اللآلي ۱: ۲۲۲، الحديث ۹.

[۱۳۶] (۳)- المبسوط ۳: ۲۷۲.

[۱۳۷] (۴)- الغنية: ۲۹۵.

[۱۳۸] (۵)- التذكرة(الطبعة الحجريّة) ۲: ۱۸۲.

[۱۳۹] (۱)- كفاية الأحكام: ۲۴۱.

[۱۴۰] (۲)- المعترض هو السيّد العاملي في مفتاح الكرامة.

[۱۴۱] (۳)- الرياض(الطبعة الحجريّة) ۲: ۳۲۰.

[۱۴۲] (۴)- عوالي اللآلي ۱: ۲۲۲، الحديث ۹.

[۱۴۳] (۵)- انظر الوسائل ۱۷: ۳۴۰، الباب ۱۲ من أبواب إحياء الموات، باب عدم جواز الإضرار بالمسلم.

[۱۴۴] (۶)- مفتاح الكرامة ۷: ۲۲.

[۱۴۵] (۱)- التحرير ۲: ۱۳۸.

[۱۴۶] (۲)- اللمعة: ۲۳۵، و الروضة البهيّة ۷: ۳۳.

[۱۴۷] (۳)- مفتاح الكرامة ۷: ۲۳- ۲۲.

[۱۴۸] (۱)- التذكرة(الطبعة الحجرية) ۲: ۳۹۱.

[۱۴۹] (۲)- الدروس ۳: ۱۰.

[۱۵۰] (۳)- صاحب الجواهر فی الجواهر ۳۷: ۲۰۸، و السيّد المراغی فی العناوين.

[۱۵۱] (۴)- انظر مفتاح الكرامة ۶: ۲۸۷.

[۱۵۲] (۱)- المسالك(الطبعة الحجرية) ۲: ۲۱۵.

[۱۵۳] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۵۴] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

جلد یازدهم

فهرست مطالب

مقدمه:

* جهت یادآوری بفرمائید اصل به لحاظ لغوی به چه معناست؟

به معنای پایه و ریشه است.

* اصل در علم اصول به چه معنائی به‌کاررفته‌است؟

به معنای: قاعده، دلیل، ظاهر و استصحاب.

- قاعده مثل اینکه گفته می‌شود که: اصل در اشیاء پاک بودن است، بدین معنا که قاعده طهارت جاری است.

- دلیل مثل اینکه گفته می‌شود که عقد لازم است و الاصل فیه قوله تعالی (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ).

- ظاهر و یا راجع مثل اینکه گفته می‌شود که: اصل در استعمال حقیقت است، یعنی ظاهر حال گوینده این است که معنای حقیقی لفظ را اراده کرده است.

- استصحاب مثل اینکه در موردی که شکّ در انتقال مالی از یکی به دیگری پیدا شود گفته می‌شود که: اصل عدم انتقال است، یعنی استصحاب می کنیم عدم انتقال را.

* اصل بر چند قسم بود؟

بر دو قسم: ۱- اصل لفظی ۲- اصل عملی

۱- اصل لفظی عبارتست از ظهور لفظ در معنایی که مهم‌ترین این اصول عبارت بود از:

اصل اصالهٔ الحقیقه، اصل اصالهٔ العموم، اصل اصالهٔ الاطلاق.

۲- اصل عملی عبارتست از قاعده‌ای که به هنگام شکّ در حکم واقعی و یا در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۶

موضوع آن بدان عمل می‌شود که مهم‌ترین اصول عملیّه عبارت بود از:

اصل برائت، اصل احتیاط یا اشتغال، اصل تخییر و اصل استصحاب که قرار است بدان پرداخته شود.

* اصل عملی خود بر چند قسم است؟

بر سه قسم است: ۱- اصل حکمی ۲- اصل موضوعی و مشترک

۱- اصل عملی حکمی آن است که برای بیان حکم ظاهری بکار می‌رود که به مهم‌ترین آنها اشاره شد این اصول غالبا اصل حکمی هستند و گاهی هم به صورت اصل موضوعی که بدان پرداخته خواهد شد.

۲- اصل عملی موضوعی آن است که برای بیان موضوع حکم بکار می‌رود، مثل اصالهٔ الصحهٔ و مثل اصالهٔ الحریّهٔ و اصل عدم ولایت و مفاد قاعده فراغ و تجاوز اگر آن را اصل بدانیم.

* چه اصولی می‌توانند هم مثبت حکم باشند، هم مثبت موضوع؟

- اصالهٔ الطهاره، اصالهٔ الحل، اصالهٔ العدم، عدم الدلیل دلیل العدم، اصالت نفی الاکثر که به هنگام تردید میان اقلّ و اکثر جاری می‌شود. اصل اولویت دفع مفسده بر جلب منفعت.

* در تبیین مطلب یک مثال حقوقی برای اصل موضوعی بزنید؟

فی المثل می‌دانیم که طبق مادّه ۸۷۵ قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران، در وراثت حمل باید نطفه او در زمان مرگ مورث منعقد شده باشد، که در صورت شکّ در این امر، اصل، عدم آن است.

طبق همین مادّه شرط دیگر این است که: حمل زنده متولد شود، در صورت شکّ در این مطلب نیز، اصل، عدم آن است.

- دو اصل مزبور موضوعی هستند.

* چرا با وجود اینکه اصول دیگری هم وجود دارد، تأکید روی اصول علمیه برائت، احتیاط تخییر و استصحاب است؟

بخاطر اینکه این چهار اصل در تمامی ابواب فقه و حقوق بکار گرفته می‌شوند. و لکن اصول دیگر کاربرد کمتری دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۷

* موضوع این اصول چیست؟

موضوع این اصول شکّ است، بدین معنا که هرگاه یقین و ظن معتبر به امری نداشته، بلکه در آن شکّ و تردید داشته باشیم به یکی از این اصول تمسّک می‌کنیم.

* شرط اجرای هریک از این اصول چیست؟

فحص و جستجو برای پی بردن به حکم واقعی است بدین معنا که: برای یافتن حکم واقعی اوّل باید به مطالعه، تحقیق و تفحص پرداخته به سراغ ادله و امارات معتبره برویم، چنانچه نتوانستیم به حکم واقعی برسیم، آنگاه به سراغ اصول عملیّه برویم و به مقتضای آنها عمل کنیم.

* انحصار اصول عملیّه مهم در چهار اصل بر چه اساسی است؟

براساس حصر عقلی است، چرا که هم یا با حالت سابقه مورد توجّه قرار می‌گیرد یا نه.

۱- آنجا که حالت سابقه مورد توجّه قرار می‌گیرد، مجرای اصل استصحاب است.

۲- آنجا که حالت سابقه مورد توجّه قرار نمی‌گیرد، و یا وجود ندارد خود دارای دو صورت است، بخاطر اینکه: یا عمل به احتیاط ممکن است یا نه؟

- آنجا که عمل به احتیاط ممکن نباشد جای جریان اصل تخییر است.

- و آنجا که عمل به احتیاط ممکن است خود بر دو گونه است:

۱- یکی آنکه دلیلی بر وجوب عمل به احتیاط در دست داشته باشیم که در این صورت جای جریان اصل احتیاط است.

۲- یکی اینکه دلیلی بر وجوب احتیاط در دست نداشته باشیم که جای جریان اصل برائت است.

* سابقه تاریخی استصحاب چگونه است؟

بنیان این اصل همان کلام زیبای مولی متقیان امام علی علیه السّلام است که می‌فرماید: «من کان علی یقین، فشکّ، فلیمض علی یقینه».

البته روایات دیگری که به اخبار لا تنقض مشهورند از این امام همام و صادقین علیهما السلام در این مسئله وجود دارد، منتهی به مرور زمان مورد دقت قرار گرفته و مراحل تکاملی برداشت از این سرچشمه نورانی طی شده است و لذا در لابلای مباحثات

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۸

گسترده و بررسی‌های دقیق به عنوان یک اصل پابرجا رخ نموده است.

البته اگرچه گروه‌های اهل سنّت به ویژه شافعی هم پیرامون این اصل بحث‌های فراوانی دارند و لکن تکامل آن مرهون تلاشهای دامنه‌دار اهل ولایت و اصولیین شیعه است.[۱]

* نظر حضرات امامیّه در رابطه با این اصل چیست؟

۱- قدمای امامیّه در این مسئله اختلاف داشته‌اند، فی المثل: شیخ مفید یعنی استاد سید مرتضی و شیخ طوسی، معتقد به حجیّت آن شده است، چنانکه مرحوم محقّق، صاحب شرایع نیز قائل به حجیّت آن است، و حال آنکه مرحوم صاحب معالم به صراحت حجیّت آن را نفی می‌کند.[۲]

۲- و امّا از متأخرین امامیّه اکثرا پس از ورود به بحث و تقسیم‌بندی مسئله به تقسیماتی، یک نوع از آن را حجت دانسته‌اند، چنانکه

مرحوم شیخ انصاری و جناب محقّق نائینی، استصحاب را در صورت شکّ در وجود رافع و رافعیت موجود حجت می‌دانند و لکن در صورت شکّ در مقتضی آن را حجت نمی‌دانند که تفصیل مطلب خواهد آمد.

* جایگاه استصحاب در حقوق ایران کجاست؟

اگرچه در متن قانون نامی به صراحت از استصحاب برده نشده است، و لکن با بررسی می‌توان مصادیقی از آن را در طی مواد قانونی پیدا نمود، چنانکه در آراء دادگاهها این اصطلاح یا اصطلاح معادل ان بکار رفته است مثل:

حکم تمیزی شماره ۶۹۴۶، ۶۷۳ مورخ ۱۳/ ۵/ ۱۳۱۰ و شماره ۶۲۶۰، ۱۱۶۵ مورخ ۲۷/ ۸/ ۱۳۰۹ و شماره ۱۴۶۲، ۱۲۶ مورخ ۲۳/ ۱/ ۱۳۱۷.

- در مادّه ۳۵۷ قانون آئین دادرسی مدنی آمده است: در صورتی که حقّ و یا دینی برعهده کسی ثابت شد، اصل، بقاء آن است، مگر خلافش ثابت شود.

این مادّه خود مصداق بارز اصل استصحاب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۹

بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد لله ربّ العالمین، و الصلاة و السلام علی خیر خلقه محمد و آله الطاهرین،، و لعنة اللّه علی أعدائهم أجمعین إلی یوم الدین.

متن

المقام الثانی[۳] فی الاستصحاب و هو لغة: أخذ الشیء مصاحبا،[۴] و منه: استصحاب أجزاء ما لا یؤکل لحمه فی الصلاة.

و عند الأصولیّین عرّف بتعاریف، أسدّها و أخصرها: «ابقاع ما کان»،[۵] و المراد بالابقاء الحکم بالبقاء، و دخل الوصف فی الموضوع مشعر بعلّیته للحکم، فعلّة الإبقاء هو أنّه[۶] کان، فیخرج ابقاء الحکم لاجل وجود علّته أو دلیله.

و إلی ما ذکرنا یرجع تعریفه فی الزبدة بأنّه: «اثبات الحکم فی الزمان الثانی تعویلا علی ثبوته فی الزمان الاوّل»،[۷] بل نسبه شارح الدروس الی القوم، فقال: انّ القوم ذکروا أنّ الاستصحاب اثبات حکم فی زمان لوجوده فی زمان علیه.[۸]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۰

و أزیف التعاریف تعریفه بأنّه: «کون حکم أو وصف یقینیّ الحصول فی الآن السابق مشکوک البقاء فی الآن اللاحق»؛[۹] إذ لا یخفی أنّ کون حکم أو وصف کذلک، هو محقّق مورد الاستصحاب و محلّه، لا نفسه. و لذا صرّح فی المعالم- کما عن غایة المأمول-:[۱۰] بأنّ استصحاب الحال، محلّه أن یثبت حکم فی وقت، ثمّ یجیء وقت آخر، و لا یقوم دلیل علی انتفاء ذلک الحکم، فهل یحکم ببقائه علی ما کان، و هو الاستصحاب؟[۱۱] انتهی.

و یمکن توجیه التّعریف المذکور: بأنّ الحدود هو الاستصحاب المعدود من الادلّة، و لیس الدلیل الّا ما أفاد العلم أو الظنّ بالحکم، و المفید للظنّ بوجود الحکم فی الآن اللاحق لیس الا کونه یقینیّ الحصول فی الآن السابق، مشکوک البقاء فی الآن اللاحق، فلا مناص عن تعریف الاستصحاب المعدود من الامارات الّا[۱۲] بما ذکره (قدس سره).

لکن فیه: أنّ الاستصحاب- کما صرّح به هو فی أوّل کتابه[۱۳]- إن اخذ من العقل کان داخلا فی دلیل العقل،[۱۴] و ان اخذ من الاخبار فیدخل فی السنّة، و علی کلّ تقدیر، فلا یستقیم تعریفه بما ذکره: لانّ دلیل العقل هو حکم عقلیّ یتوصّل به الی حکم شرعیّ، و لیس هنا الا حکم العقل ببقاء ما کان علی ما کان،[۱۵] و المأخوذ من السنّة لیس الا وجوب الحکم ببقاء ما کان علی ما کان، فکون الشیء معلوما سابقا مشکوکا فیه لا حقا[۱۶] لا ینطبق علی الاستصحاب بأحد الوجهین.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۱

ترجمه

[ادامه مقصد سوم در مورد شک]

مقام دوّم: [در مورد استصحاب]

(در تعریف استصحاب به لحاظ لغوی و اصطلاحی)

اشاره

- استصحاب از نظر لغوی، چیزی (و یا کسی) را مصاحب و همراه گرفتن است، و براساس همین معنای لغوی است، در کتاب الصلاة، عبارت (استصحاب اجزاء ما لا یؤکل لحمه فی الصلاة است)، یعنی مصاحب و همراه گرفتن اجزای حیوان حرام گوشت در نماز (مبطل نماز است)
- و در اصطلاح الصولیین به تعریفهای (مختلفی) تعریف شده است که مستحکم‌ترین و مختصرترین این تعاریف (از نظر جناب شیخ)، إبقاء ما کان است، و مراد از ابقاء، حکم (عقل و یا شرع) به بقا است (یعنی: ابقاء، موضوع است و ما کان، محمول قضیه)، و داخل شدن وصف (یعنی انّه کان) در موضوع (یعنی: ابقاء)، اشعار به علّت بودن موضوع برای حکم دارد، فلذا علّت ابقاء، همان وجود پیشین است.

بنابراین:

حکمی که به جهت وجود علّت یا وجود دلیل آن ابقا می‌شود از تعریف مذکور خارج می‌شود.

و تعریف شیخ بهائی رحمه اللّه به آنچه ما گفتیم برمی‌گردد که گفته‌اند: استصحاب عبارتست از: ثابت نمودن حکم در زمان دوّم، با اعتماد بر ثابت بودن آن در زمان نخست، بلکه محقّق خوانساری رحمه اللّه شارح دروس، نسبت داده است این تعریف را به اصولی‌های امامیّه که گفته‌اند:

- استصحاب ثابت نمودن حکم است در زمانی، به جهت وجود داشتن آن حکم در زمان سابق برآن.

(تعریف صاحب قوانین و مناقشه در آن)

اشاره

و امّا سست‌ترین و ضعیف‌ترین تعریفها از استصحاب، تعریف مرحوم محقّق قمی در قوانین است به اینکه:

- استصحاب، حکم (مثلا-وجوب) یا وصفی (مثلا عدالت) است که در زمان و آن پیشین حصولش یقینی بوده، و در آن و زمان بعدی از حیث بقاء مشکوک است. زیرا حکم یا وصف آن‌چنانی محقّق (و مبیّن) مورد و محل استصحاب است، و نه خود استصحاب. و لذا صاحب معالم در معالم تصریح فرموده است: چنانکه از غایة المأمول مرحوم شهید نیز نقل شده است به اینکه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۲

محل استصحاب حال این است که: حکمی در زمان گذشته ثابت شود، درحالی‌که دلیلی بر انتفاء و برداشته شدن آن در زمان آینده اقامه نمی‌شود.

پس: آیا (در چنین موردی) حکم می‌شود به بقاء ما کان علی ما کان و این همان استصحاب است یا نه؟ تمام.

(توجیه مرحوم شیخ از تعریف مرحوم قمی جهت دفع اشکال از آن)

اشاره

سپس جناب شیخ می‌فرماید: توجیه تعریف مذکور ممکن است به اینکه: این حد و تعریفی که ذکر شد، تعریف استصحابی است که از ادله (و امارات ظنیه) شمرده شده است، و چیزی دلیل نیست مگر مفید علم به حکم و یا ظنّ به آن باشد، و (امر) مفید ظن، به وجود حکم در زمان لا حقّ نیست مگر آن چیزی که در زمان سابق یقینی الحصول بوده و در زمان لا حقّ مشکوک البقاء است.

پس: در تعریف از استصحابی که از امارات شمرده شده است، چاره‌ای نیست جز آن مطالبی که ذکر نمود.

(عدم تمامیت توجیه مذکور)

اشاره

و لکن در این توجیه اشکالی وجود دارد و آن عبارتست از اینکه:

- استصحاب، چنانکه خود جناب قمی در اوّل کتاب قوانین بدان تصریح فرموده است: اگر از عقل اخذ شود، داخل در دلیل عقل است، و چنانچه از اخبار اخذ شود داخل در سنّت می‌شود، و به‌هرتقدیر، تعریف صاحب قوانین با آنچه خود ذکر کرده است، درست درنمی‌آید. (چرا؟)

زیرا: دلیل عقلی، همان حکم عقلی است که بوسیله آن به یک حکم شرعی، دست پیدا می‌شود، و نیست در استصحاب مگر حکم به بقاء ما کان، و استصحاب اخذشده از سنّت، نیست مگر وجوب حکم به بقاء ما کان علی ما کان.

پس: معلوم بودن یک شیء در زمان سابق و مشکوک بودن آن در زمان لا حقّ، به هیچ‌یک از دو وجه، بر استصحاب به معنای ابقاء ما کان منطبق نمی‌شود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۳

تشریح المسائل

* جهت یادآوری بفرمائید وظیفه یک مجتهد چیست؟

تحقیق و تفحّص در حرام و حلال الهی است که پس از این تحقیقات:

۱- یا قطع به حکم شرعی پیدا می‌کند ۲- یا ظن به حکم شرعی پیدا می‌کند ۳- و یا شکّ در حکم واقعی برای او حاصل می‌آید.

و امّا در مقصد اوّل رسائل به احکام و مسائل حالت قطع پرداخته شد، و در مقصد دوّم به بیان دستورالعملها و مسائل ظن گذشت، شکّ نیز دارای مسائل و احکامی است که در این مقصد یعنی مقصد سوّم بدان پرداخته و بیان می‌گردد.

* مقام اوّل بحث در مقصد سوّم در رابطه با چه امری بود؟

مربوط به مواردی بود که در شکّ، حالت سابقه مورد ملاحظه واقع نمی‌شود و گفته شد که این موارد، مجرای سه اصل برائت، تخییر و احتیاط است و احکام هریک تفصیلا بیان شد.

* مقام دوّم بحث در اینجا در رابطه با چه امری است؟

در رابطه با اصل استصحاب و محل اجرای آن است، و به عبارت دیگر:

مربوط به مواردی است که شکّ دارای حالت سابقه یقینی است و این حالت عند الحکم نیز مورد نظر واقع می‌شود که محل اجرای

اصل استصحاب است.

* کلمه استصحاب به لحاظ ساختاری چگونه است و معنای لغوی آن چیست؟

مصدر باب استفعال بوده و به تصریح بسیاری از اهل لغت به معنای اخذ الشيء مصاحبا، یعنی چیزی و یا کسی را به عنوان مصاحب و همراه گرفتن آمده است.

* آیا کلمه استصحاب به همین معنای لغوی در اصطلاحات اصولیین نیز بکار رفته است؟

بله، في المثل: در کتاب الصلاة فرموده‌اند: استصحاب اجزاء حیوانات حرام‌گوشت در نماز مبطل نماز است که مراد از استصحاب در اینجا این است که: اخذ و بکارگیری اجزاء حیوانات حرام‌گوشت در لباس و پوشاک و به همراه داشتن آن به وسیله پوشیدن و یا ... نماز را باطل می‌کند.

* کلمه استصحاب در اصطلاح علمای اصولی به چه معناست؟

تعاریف مختلفی از آن شده است که مرحوم شیخ به هفت‌تای ان اشاره فرموده است که دوتای آن قابل توجّه بوده و توسط ایشان به دقت مورد بررسی قرار گرفته است و لکن ما بقی تعاریف هریک به یکی از این دو تعریف بازمی‌گردند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۴

* مستحکم‌ترین و مختصرترین این تعاریف از نظر شیخ کدام تعریف است؟

همان تعریفی است که خود ایشان از استصحاب فرموده و آن عبارتست از: ابقاء ما کان، یعنی حکم به بقای چیزی که قبلا بوده است.

* نکات قابل توجّه در این تعریف چیست؟

سه نکته اساسی و قابل توجّه در این تعریف وجود دارد:

۱- کلمه ابقاء است که ابقاء یک شيء خود بر دو گونه است:

گاهی ابقاء واقعی است، یعنی چیزی در واقع و نفس الأمر باقی است چه ما بدانیم یا نه و چه بخواهیم یا نه.

گاهی ابقاء ظاهری است و تعبّدی، بدین معنا که در ظاهر ابقاء می‌شود و لکن چه‌بسا به حسب واقع ابقائی در کار نباشد.

- این ابقاء ظاهری نیز خود بر دو نوع است: ۱- ابقاء عملی ۲- ابقاء حکمی

ابقاء عملی عبارتست از اینکه شخص مکلّف، در مقام عمل به حالت سابقه ملتزم شود.

في المثل: تا دیروز یقین داشت به وجوب فلان علم و آن را عملا انجام می‌داد، امروز در وجوب آن شکّ نموده است، و لکن باز هم چون گذشته به آن عمل می‌کند و به شکّ خود اعتنا نمی‌کند به نحوی که گویا شکی برای او حاصل نشده است.

و ابقاء حکمی عبارتست از حکم به بقا، منتهی حاکم به این بقا:

الف: عند المتقدمین عقل بوده است و لذا آنها استصحاب را از ادله عقليّه بحساب می‌آورند و می‌گفتند: حکم عقل همان ادراک عقل است، آن‌هم ادراک ظنی بقا حالت سابقه، این ادراک و یا دلیل عقلی مستلزم استکشاف حکم شرع است.

ب: و امّیا بنا بر ملازمه مزبور عند المتأخرین شارع مقدس است آن‌هم به برکت اخبار لا- تنقض است که چنین حکمی را صادر فرموده است.

* مراد از ابقاء در تعریف استصحاب کدامیک از این دو ابقاء است؟

همین ابقاء حکمی و یا حکم به بقا است.

۲- کلمه (ما) است که مراد از این ماء موصوفه در تعریف یکی از دو امر ذیل است و لکن علی سبیل منع خلوّ:

- یا مراد از آن خود حکم شرعی است مثل: وجوب، حرمت، و ... که ابقاء می‌شوند.

- و یا مراد از آن موضوع حکم شرعی است، مثل عدالت فلان شخص و یا حیات فلان بکر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۵

* حاصل مطلب مزبور چیست؟

این است که: هر حکمی چه عقلی و چه عادی و هر موضوعی و لو دارای اثر شرعی نباشد.

مراد نمی‌باشد، بدین معنا که اصولی و فقیه با این‌گونه امور کاری ندارند.

۳- اینکه ابقاء ما کان نیز در یک تقسیم‌بندی خود بر سه نوع است:

الف: ابقاء ما کان بخاطر بقا علّت آن چنانکه در تکوینیات گفته می‌شود: فلان اثر مثلا دود در گذشته موجود بود چرا که علتش که آتش باشد موجود بود، الآن نیز آن دود موجود است چرا که علّت آنکه آتش باشد موجود است و یا فی المثل: روشنائی و نور خورشید در گذشته وجود داشت، چرا که کره خورشید وجود داشت اکنون نیز این نور و روشنائی موجود است، چرا که علّت وجود آن اثر که خورشید باشد موجود است.

ب: ابقاء ما کان بخاطر بقا دلیل آن‌چنان‌که در تشریعیات گفته می‌شود:

فلان حکم مثلا حرمت خمر وجود داشت، چرا که دلیل آن یعنی لانه مسکر وجود داشت، اکنون نیز این حکم وجود دارد، چرا که دلیل آن یعنی لانه مسکر وجود دارد و یا فی المثل:

فلان حکم مثلا- وجوب نماز در گذشته وجود داشت چرا که دلیل آن یعنی أقیموا الصلاة باشد وجود داشت، اکنون نیز وجوب صلاة وجود دارد چرا که دلیل آن یعنی أقیموا الصلاة وجود دارد.

ج: ابقاء ما کان صرفا بخاطر بودن پیشین آن است بدین معنا که چون در گذشته موجود بوده است اکنون هم می‌گوئیم موجود است.

یعنی: کون سابق را در اینجا علّت وجود لا حقّ می‌گیریم و لذا: استصحاب ابقاء ما کان بخاطر اینکه انّه کان است و نه بخاطر وجود علّت و یا وجود دلیل آن. چرا؟

زیرا: با وجود علّت و یا وجود دلیل دیگر شکی در بقاء معلول و مدلول وجود ندارد تا جای استصحاب باشد.

* از کجای تعریف معنای اخیر بدست می‌آید؟

از عبارت (ما کان)، بدین صورت که کلمه (ما) موصوف و لفظ کان صفت آن می‌باشد، و لذا ابقاء ما کان یعنی: ابقاء حکم و یا موضوع دارای حکمی که این صفت را داراست، قبلا بوده است.

* حاصل مطلب در تقریر مزبور چیست؟

این است که: حضرات اصولی می‌گویند: تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیّة.

یعنی: اگر در لسان دلیل حکمی را معلق کرده باشند بر وصفی، این تعلیق اشعار دارد به اینکه آن وصف علّت است برای آن حکم و حکم دائر مدار آن وصف است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۶

فی المثل: وجوب اکرام در اکرم العالم به لحاظ وصف علم است نه اینکه ذات آن فرد دارای خصوصیتی باشد کانّ می‌گوئی: اکرم فلانا لعلمه.

و لذا: در ما نحن فیه نیز که گفته است: ابقاء ما کان معنایش این است که: ابقاء چیزی که این صفت را دارد، قبلا بوده است و این کون و بودن در سابق علّت آن حکم به بقاء است، کانّ می‌گوئی: ما کان لاجل انّه کان متیقّنا سابقا.

* غرض حضرت شیخ از (و الی ما ذکرنا یرجع تعریفه فی الزّبدة بانّه ...) چیست؟

اشاره به تعریف جناب شیخ بهائی در کتاب زبده است از استصحاب که فرموده: استصحاب عبارتست از: ثابت نمودن حکم در زمان دوّم، با اعتماد بر ثابت بودن آن در زمان اوّل، که این تعریف برمی‌گردد به تعریف اوّل.

سپس جناب شیخ می‌فرماید: و بلکه محقّق خوانساری نسبت داده است به اصولیین امامیّه که گفته‌اند: استصحاب ثابت کردن حکم است در زمانی، به جهت وجود داشتن آن حکم در زمان سابق برآن.

* غرض جناب شیخ از عبارت (و ازیف التعاریف ...) چیست؟

اشاره به چهارمین تعریف از مرحوم میرزای قمی صاحب قوانین است که فرموده:

الاستصحاب کون حکم (مثلا وجوب) او وصف (مثلا عدالت) یقینی الحصول فی الآن السابق، مشکوک البقاء فی الآن اللاحق.

به عبارت دیگر: استصحاب عبارتست از: حکم یا وصفی که در زمان و آن پیشین حصولش یقینی بوده، و لکن در آن و زمان بعدی از حیث بقاء مشکوک است.

* چرا به نظر جناب شیخ تعریف مذکور سست‌ترین تعریف از استصحاب است؟

زیرا: ایشان با این بیان، مورد و محل و مجرای استصحاب را تبیین کرده‌اند یعنی تبیین کرده‌اند که: استصحاب، در مواردی بکار می‌رود که حکمی و یا وصفی قبلا یقینی بوده و اکنون مشکوک است، لکن بیان نفرموده که خود استصحاب چیست؟

* مراد از (و لذا صرّح فی المعالم ...) چیست؟

این است که: جناب شیخ، سخن صاحب معالم و شهید ثانی را گواهی بر اشکال و ایراد خود بر تعریف جناب قمی (ره) گرفته است، چرا که این دو بزرگوار فرموده‌اند: محل استصحاب عبارتست از اینکه:

حکمی در زمان گذشته ثابت شده و در زمان آینده دلیلی بر انتفاء آن حکم وجود ندارد، و ما

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۷

شکّ داریم که اگر کسی در چنین موردی استصحاب را حجت بداند و آن را در آن جاری کند، آیا خود استصحاب همان حکم به بقاء ما کان علی ما کان است.

و لذا با توجّه به این گواه می‌فرماید: اشکال به تعریف صاحب قوانین وارد است.

* پس غرض ایشان از (و یمکن توجیه التعریف المذکور ...) چیست؟

این است که جناب شیخ در صدد توجیه تعریف جناب میرزا و دفع اشکال از آن برآمده است و لذا می‌فرماید: ممکن است بگوئیم که: جناب قمی با این بیان در مقام تعریف استصحابی هستند که از ادله ظنیه محسوب می‌شود به عبارت دیگر:

- از نظر قدما، استصحاب، از باب حکم عقل و با ملاک ظن به بقاء، حجت بوده است و لا شکّ در اینکه ظن نیز همچون علم طریق الی الواقع است.

در نتیجه: آنها استصحاب را از امارات ظنیه و طریق ظنّی به سوی واقع می‌دانستند و لکن از نظر علمای متأخر استصحاب از باب اخبار و روایات بوده و صرفا با مناط تعبّد حجت است.

در نتیجه: این‌ها استصحاب را از اصول عملیّه بحساب می‌آورند.

و لذا در توجیه مزبور می‌گوئیم جناب میرزا نیز در صدد تعریف استصحاب از نوع اوّل یعنی عقیده متقدمین برآمده است، لکن با این بیان که:

دلیل در اصطلاح اصولیین آن چیزی است که یا مفید علم به واقع باشد، مثل نصوص قرآنیّه و یا حد اقل مفید ظنّ به واقع باشد مثل خبر ثقه و ظواهر قرآنیّه و ... و در باب استصحاب آن چیزی که دلیلیّت دارد و اماره ظنیه است: کون حکم او وصف یقینی الحصول فی الآن السابق ...

است.

* آیا توجیه مزبور به نظر خود ایشان صحیح و تمام است؟

خیر، در اشکال به توجیه مزبور نیز می‌فرماید: خود جناب قمی در شروع جلد دوّم کتاب قوانین فرموده: نمی‌توان استصحاب را به عنوان دلیل پنجمی در برابر ادله اربعه بحساب آورد، بر خلاف محقّق اوّل که در کتاب معتبر ادله احکام را پنج امر دانسته است چرا که استصحاب را بعنوان دلیل پنجم گرفته است.

و لذا می گوئیم جناب قمی، استصحاب: اگر از باب حکم عقل حجت باشد در دلیل عقلی داخل می‌شود. و اگر از باب اخبار حجّت باشد در سنّت داخل می‌باشد.

حال: تعریف شما با هیچ‌یک از این دو مطلب سازگار نمی‌باشد، چرا که:

۱- اگر استصحاب را از باب حکم عقل حجّت بدانیم باید بگوئیم که کار عقل حکم و یا به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۸

تعبیر دیگر ادراک است.

به عبارت دیگر: این عقل است که حکم به بقاء ما کان دارد چنین معنایی را درک می کند و سپس از طریق ملازمه، حکم شرع را درمی‌یابد، منتهی: این حکم عقلی اختصاص به مورد خاصی دارد و این مورد، موردی است که حکمی و یا وصفی یقینی باشد سابقا و مشکوک باشد لاحقا.

بنابراین: اشکال به تعریف جناب قمی که تعریف به محلّ باشد همچنان به قوت خود باقی است. همچنین اگر استصحاب را از باب اخبار و روایات حجّت بدانیم، باز هم آنچه به شارع مربوط است این است که: شارع نقض یقین به شکّ و به وجوب بقاء بر حالت سابقه را حرام دانسته است، لکن این حکم شارع نیز در مورد خاصی است.

پس: تعریف جناب میرزا در حقیقت بیان محل و مجرای استصحاب است و نه ماهیّت آن.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۹

متن

نعم ذکر شارح المختصر: «أنّ معنی استصحاب الحال أنّ الحکم الفلانی قد کان و لم یظنّ عدمه، و کلّ ما کان کذلک فهو مظنون البقاء».[۱۷]

فان کان الحدّ هو خصوص الصغری انطبق علی التعریف المذکور. و إن جعل خصوص الکبری انطبق علی تعاریف[۱۸] المشهور.

و کانّ صاحب الوافیهٔ استظهر منه[۱۹] کون التعریف مجموع المقدّمین، فوافقه فی ذلک، فقال: الاستصحاب هو التمسّک بثبوت ما ثبت فی وقت أو حال علی بقائه فیما بعد ذلک الوقت أو غیر تلک الحال، فیقال: انّ الامر الفلانی قد کان و لم یعلم عدمه، و کلّ ما کان کذلک فهو باق،[۲۰] انتهی. و لا ثمرهٔ مهمّهٔ فی ذلک.

ترجمه

(تعریف عضدی در شرح مختصر از استصحاب)

بله، عضدی شارح مختصر ابن حاجب می گوید معنای استصحاب این است که:

۱- الحکم الفلانی (مثلا وجوب) قد کان و لم یظنّ عدمه.

۲- و کلما کان کذلک فهو مظنون البقاء.

فالحكم الفلاني، مظنون البقاء. (یعنی اکنون شکّ داریم که آن حکم از بین رفته یا نه؟

- سپس مرحوم شیخ می‌فرماید:-

اگر این تعریف (عضدی) خصوص همان صغری باشد، منطبق می‌شود بر تعریف ذکر شده از (محقّق قمی که فرمود: کون حکم ...).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۰

- و اگر (مراد ایشان) از این تعریف، خصوص آن کبری باشد، منطبق می‌شود بر تعریف مشهور (که همان حکم العقل ببقاء ما کان است).

(تعریف جناب تونی صاحب وافیه از استصحاب)

اشاره

و گویا جناب فاضل تونی صاحب وافیه، استظهار کرده است از این تعریف (عضدی) که این تعریف (از استصحاب) مجموع دو مقدمه است (و نه صرف یک مقدمه)، و لذا ایشان (در این تعریف) با عضدی موافقت کرده می‌گوید: استصحاب همان تمسّک کردن به ثبوت چیزی است که در وقتی از وقتها (مثل وجوب جمعه در زمان حضور) و یا در حالی از حالات (مثل نجاست آب در حال تغییر یکی از اوصاف ثلاثه آن) ثابت شده است، بر بقاء همان حکم در ما بعد آن‌وقت (مثلا غیبت) یا آن حال (حال تغیر بنفسه مثلا).

در نتیجه گفته می‌شود:

۱- فلان امر قبلا بود، درحالی‌که اکنون عدمش معلوم نیست.

۲- هر چیزی که قبلا بوده باشد و اکنون مشکوک الوجود باشد، باقی است.

- در این تعریف ثمره مهمی وجود ندارد.

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (نعم ذکر شارح المختصر: ...) چیست؟

اشاره شیخ به تعریف استصحاب توسط عضدی در کتاب شرح مختصر ابن حاجب است که گفته معنای استصحاب این است که:

۱- فلان حکم (مثلا- وجوب نماز) قبلا بوده و حال آنکه اکنون عدمش معلوم نیست، یعنی ما نسبت به بقاء یا عدم بقاء آن شکّ داریم.

۲- هر چیزی که چنین باشد، مظنون البقاء است.

پس: فلان حکم که چنین است مظنون البقاء است.

* نظر جناب شیخ در رابطه با این تعریف چیست؟

می‌فرماید:

۱- اگر خصوص صغری را در کلام ایشان بگیریم و به تعبیر دیگر بگوئیم که تعریف مذکور

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۱

خصوص همان صغری است، منطبق بر همان بیان جناب قمی است.

۲- و اگر خصوص کبری را بگیریم و یا به تعبیر دیگر بگوئیم که تعریف مذکور خصوص همان کبری است با تعریف مشهور منطبق می‌شود چرا که مشهور قدما نیز استصحاب را از باب ظنّ به بقاء حجّت می‌دانستند.

* نظر جناب تونی صاحب وافیه الاصول چیست؟

فرموده است: مجموع دو مقدمه فوق در کلام عضدی تعریف استصحاب است و نه صرف یک مقدمه تنها و لذا ایشان نیز با تعریف مزبور موافقت کرده و می‌فرماید: استصحاب عبارتست از: تمسّک کردن به ثبوت آنچه که ثابت شده در زمانی از زمانها مثل وجوب جمعه در زمان حضور امام و یا در حالی از حالات مثل مثلاـ نجاست آب در حال تغیّر یکی از اوصاف ثلاثه‌اش، بر بقاء همان حکم در ما بعد آن زمان مثلا زمان غیبت و یا آن حال، یعنی حال زوال تغیر بنفسه مثلا.

سپس می‌فرماید: تمسّک به این مطلب بدین معناست که:

۱- فلان امر مثلا حرمت خمر، قبلا بود و حال آنکه اکنون عدمش معلوم نیست.

۲- هر چیزی که قبلا بوده باشد و اکنون مشکوک الوجود باشد، باقی است.

* نظر حضرت امام خمینی (ره) نسبت به تعریف شیخ انصاری از استصحاب چیست؟

امام خمینی مدعی شده است که تعریف‌های به عمل آمده از استصحاب خالی از اشکال نیست و کلمات حضرات در این باب مضطرب و از حیث صدر و ذیل متناقض می‌باشند و لذا برای آشکار کردن صدق این مدعی، تحقیق در حقیقت استصحاب را لازم دانسته و بر همین اساس به نقد تعریف جناب شیخ پرداخته و فرموده است که به حسب تصوّر و مقام ثبوت:

۱- احتمال داده می‌شود که استصحاب، مثل اصل حلیّت و طهارت؛ اصل عملی باشد.

۲- احتمال داده می‌شود که یک اصل شرعی برای حفظ بر واقع باشد، که در این صورت استصحاب، حجّت بر واقع می‌باشد.

۳- احتمال داده می‌شود که مثل خبر موثّق، اماره شرعی باشد، البته بنا بر اینکه اعتبار آن از طرف شارع باشد.

۴- و احتمال داده می‌شود که مثل خبر موثق، اماره عقلایی باشد، البته بنا بر اینکه اعتبار ان از بنای عقلاء باشد.

۵- و احتمال داده می‌شود که اصل عقلائی باشد، که بنای عقلا بر عمل به استصحاب می‌باشد؛ و لکن نه از آن جهت که استصحاب راهی به سوی واقع باشد، بلکه به جهت حکمت دفع

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۲

حرج، همچون اصل صحت، البته بنا بر اینکه آن اصل به جهت حکمت دفع حرج عند العقلاء تشریع شده باشد و نه به جهت طریقیّت عقلائی آن.

۶- و احتمال داده می‌شود که دلیل عقلی غیر مستقل باشد؛ یعنی دلیلی است که به حکم شرعی منتهی می‌شود امّا نه مستقلا، بلکه به ضمیمه مقدمه شرعی، مثل حکم به ملازمه میان وجوب چیزی و وجوب مقدمه آن.

و سپس در بررسی احتمالات مزبور می‌فرماید: استصحاب نمی‌تواند که از دلیل‌های عقلی مستقل باشد، چرا که دلیل عقلی مستقل، قضیّه‌ای عقلی است که بدون واسطه قرار گرفتن چیزی دیگر ورای حکم عقلی، به حکم شرعی منتهی می گردد. مثل اینکه:

۱- حکم به اینکه ظلم قبیح است ۲- تجویز ظلم بر شارع قبیح است ۳- قبیح بر شارع محال است.

پس: ظلم به حسب حکم شرعی، حرام است.

مخفی نماند که استصحاب، بنا بر اینکه از عقل گرفته شده باشد، از قضایای عقلی مستقل نیست چرا؟ زیرا: جهت قرار دادن صغری برای کبرای عقلی به خطاب شرعی محتاج است.[۲۱]

امام خمینی در جای دیگری می‌فرماید: اگر استصحاب، مثل دو اصل حلیّت و طهارت، اصل عملی باشد، وظیفه عملی در مقام شکّ می‌باشد که موضوع آن، شکّ در چیزی است که وجودش در زمان پیشین یقینی بوده است، و اعتبار ان به جهت محافظت بر واقع

نمی‌باشد. در این صورت حجّت بر واقع و راهی برای عمل به واقع نمی‌باشد، و اطلاق حجّت برآن صحیح نیست. چرا؟

زیرا: حجّت عبارتست از چیزی که نشانه بر واقع و منجّز آن باشـد، یا برای محافظت بر واقع جعل گردیـده باشد، مثل احتمال تکلیف در مورد وجوب احتیاط، که احتمال در احتیاط، منجّز برای واقع احتمالی می‌باشـد، و معنای حجّت این است که شارع بوسـیله آن بر بنده خود نسبت به مخالفت او استدلال و احتجاج می کند.[۲۲]

بنابراین: تعریف استصـحاب به (ابقاء ما کان) و امثال آن بلامانع است و در این صورت فرقی نمی‌کند که ابقای یک عمل که وظیفه مکلّف است اراده شـده باشـد، چنانکه در الفوائد حائری، ص ۵۰۹ آمده است و یا حکم شـرعی به ابقاء که از طرف شارع می‌باشـد چنانکه شیخ انصاری

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۳

می‌فرماید.

و امّا اگر حجّت بر واقع باشـد، تفاوتی نمی‌کند که مثل اصل احتیاط در شـبهه بدوی به جهت محافظت بر واقع، به عنوان اصل اعتبار شـده باشـد و یا اینکه راهی باشـد که کشف از واقع می‌کند، مثل سایر اماراتی که کاشف واقع‌اند، که در این صورت اطلاق حجّت برآن (یعنی استصحاب) صحیح است.

حضـرت امـام سپس می‌فرمایـد: ولی تعریف استصـحاب به (ابقاء ما کان) و امثال آن تعریف مناسبی نمی‌باشـد، چرا که استصـحاب چیزی است که حکم شـارع و یـا بنـای عقلاء و یا حکم عقل دلیل اعتبار آن می‌باشـد، و بر مکلّف واجب است که برای محافظت بر واقع، طبق آن عمل نماید.

پس: وجوب استصـحاب طریقی است، چنـانکه خبر موثقی که راهی به واقع بوده و حجّت برآن است یک چیز است و واجب کردن عمل برطبق آن یک چیز دیگر و عمل برآن یک چیز سومی است.

پس: همـان‌طور که درست نیست که گفته شود که خبر ثقه همـان وجوب عمل برطبق آن و یا عمل برطبق آن است، استصـحاب نیز چنین است.

بنابراین: تعریف استصحاب باید یکی از موارد زیر باشد:

۱- وجوب پیشین برای چیزی، کاشف از باقی بودن آن در زمان شکّ در آن است.

۲- یقین از وجود پیشین، کاشف از متعلّق آن در زمان شکّ است.

۳- و یا شکی است نسبت به چیزی که یقین به آن وجود داشته است.

چرا؟ زیرا:

۱- اگر بگوئیم استصـحاب مثـل سـایر امارات، اماره‌ای بر واقع است که دلیل اعتبارش عنـد العقلاء و الشارع این است که ثابت بوده دوام و استمرار دارد و لذا: وجود پیشین، کاشف از بقای آن در زمان شکّ در آن است که این حقیقت استصحاب است.

پس: این تعریف صحیح است، حتی بنا بر اینکه استصحاب از اخبار اخذ شده باشد.

۲- و امّـا اگر گفتیم: اعتبـار شـرعی استصـحاب تنها به این است که: یقین، در زمان شکّ، راهی به معلّق آن قرار داده شـده، حقیقت آن عبارتست از اینکه:

یقین پیشین بر شکّ در بقاء، که می‌شود کاشف متعلّق خود در زمان شکّ.

۳- و یـا اگر گفتیم که اعتبـار استصـحاب به جهت طریقیّت آن به واقع نیست، بلکه به جهت محـافظت بر واقع است، و وجوب عمل برطبق حالت قبلی، به جهت محافظت آن حالت است،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۴

پس استصحاب، اصل و حجت بر واقع است؛ مثل اصالهٔ الاحتیاط در شبهه ابتدائی نسبت به عرض و آبرو و جان.

در این صورت حقیقت استصحاب، همان شکّ در بقای چیزی است که نسبت به آن، یقین وجود داشته، و یا یقینی است که شکّ ملحق به آن شده است. و لذا آنچه شارع آن را حجّت بر واقع قرار داده است، یا همان یقین قبلی و یا پیشین است که کاشف از وجود لا حقّ و وصل‌شونده به یقین نمی‌باشد، و یا شکی است که پیشینه یقین دارد، چنانکه در باب احتیاط در آبرو و جانها، همان احتمال را حجّت قرار داده است بنا بر اینکه احتیاط باشد.

سپس امام خمینی می‌فرماید: از آنچه که گفتیم نقدپذیری بسیاری از اظهارات بزرگان در مقام بحث روشن می‌شود. چرا؟ زیرا:

۱- کسی که استصحاب را اصل عملی و وظیفه عملی برای شاك قرار داده است، از حجیّت آن بحث می کند.

۲- و کسی که آن را حجّت بر واقع قرار داده است، آن را تعریف کرده به اینکه: حکم بر باقی داشتن آن بر چیزی که بوده.

۳- و آنکه آن را تعریف کرده به اینکه: استصحاب باقی داشتن عملی است، و آن را فعل مکلّف دانسته، آن را از مسائل اصولی قرار داده و از حجیّت آن بحث نموده است. و لذا بر توست که در مقام بحث تأمل تام نمایی.[۲۳]

بر این اساس، تعریف جناب شیخ از استصحاب به (ابقاء ما کان) در صورت اماره بودنش صحیح نمی‌باشد. چرا؟ زیرا براساس صور مزبور، اماره خود استصحاب است، و آن غیر از واجب کردن شارع عمل به آن و یا عمل مکلّف به آن است.

چنانکه خود خبر واحد، حجّت است، و این غیر از واجب کردن شارع عمل به آن و غیر از عمل مکلّف به خبر واحد است.

پس: تعریف استصحابی که حجّت و اماره است، به اینکه شارع عمل به آن را واجب کرده و یا مکلّف بنای عملی بر بقاء می گذارد، صحیح نمی‌باشد.

بنابراین: بنا بر رای شیخ اعظم که استصحاب را اماره می‌داند، آنچه را سدیدترین تعریف‌ها خوانده ضعیف‌ترین تعریف‌هاست، و آنچه را ضعیف‌ترین تعریف‌ها نامیده استوارترین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۵

تعریف‌هاست، چه از (ابقاء) حکم شرعی به بقاء اراده شود و چه ابقای عملی که وظیفه مکلّف است از آن اراده شود.[۲۴]

* آیا به نظر حضرت امام خمینی تعریف استصحاب بر مبنای تمام مسلکها وجود دارد؟

خیر، حضرت امام در این رابطه می‌فرماید از تمام آنچه گفتیم بدست می‌آید که: امکان جمع میان تمام احتمال‌ها در تعریف استصحاب وجود ندارد؛ و در اخبار و دیگر ادله، لفظ استصحاب، وجود ندارد تا از معنای لغوی آن بحث شود؛ و از مشتقات آن استظهار می‌شود که استصحاب فعل مکلّف است.[۲۵]

به عبارت دیگر: از آنچه گفتیم روشن شد که تعریف استصحاب به چیزی که مورد نقض و ابرام بر تمام مسلکها باشد، ممکن نمی‌باشد، چرا که میان همه مسلکها جامعی وجود ندارد.

یعنی: کسی که آن را اصل عملی قرار داده است، ناچار است که شکّ را موضوع قرار دهد و بگوید: هنگام کوتاه شدن دست از واقع، استصحاب، وظیفه شکّ‌کننده است و کسی که آن را اماره برای واقع قرار داده است، چاره‌ای ندارد که برای شکّ موضوعیت قائل نشود و شکّ را به صورت موضوعی اعتبار ننماید.

حال: این دو مسلک از چیزهائی است که با همدیگر جمع نمی‌شوند، چنانکه میان رأی به طریقیّت و اماره بودن از واقع، و رأی به اینکه استصحاب حجّت بر واقع است و اصلی است مثل اصل احتیاط، جامعی وجود ندارد.

بنابراین: اگر کسی که بخواهد استصحاب را به جامعی تعریف کند که تمام اقوال متقابل و روبروی همدیگر را در بر بگیرد، محققا در غرض خودش به خطا رفت است، مگر اینکه از جامع، غرض از استصحاب بر برخی اعتبارات اراده شود.[۲۶]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۶

متن

بقی الکلام فی امور:

الاوّل أنّ عدّ الاستصحاب من الاحکام الظاهریهٔ الثابتهٔ للشیء بوصف کونه مشکوک الحکم- نظیر أصل البراءهٔ و قاعدهٔ الاشتغال- مبنیّ علی استفادته من الاخبار و أمّا بناء علی کونه من أحکام العقل فهو دلیل ظنّیّ اجتهادیّ، نظیر القیاس و الاستقراء، علی القول بهما.

و حیث إنّ المختار عندنا هو الاول، ذکرناه فی الاصول العلمیّهٔ المقرّرهٔ للموضوعات بوصف کونها مشکوکهٔ الحکم، لکن ظاهر کلمات الاکثر- کالشیخ[۲۷] و السیّدین[۲۸] و الفاضلین[۲۹] و الشهیدین[۳۰] و صاحب المعالم[۳۱]- کونه حکما عقلیا؛ و لذا لم یتمسّک أحد هؤلاء فیه بخبر من الاخبار.

نعم، ذکر فی العدّهٔ[۳۲]- انتصارا للقائل بحجیته- ما روی عن النبی (ص) من: «أنّ الشیطان ینفخ بین ألیتی المصلّی فلا- ینصرفنّ أحدکم الا بعد أن یسمع صوتا او یجد ریحا».[۳۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۷

و من العجب أنّه انتصر بهذا الخبر الضعیف المختصّ بمورد خاصّ، و لم یتمسّک بالاخبار الصحیحهٔ العامّهٔ المعدودهٔ- فی حدیث الاربعمائهٔ- من أبواب العلوم.[۳۴]

و أوّل من تمسّک بهذه الاخبار- فیما وجدته- والد الشیخ البهائی (قدس سره)، فیما حکی عنه فی العقد الطهماسبی،[۳۵] و تبعه صاحب الذخیرهٔ[۳۶] و شارح الدروس،[۳۷] و شاع بین من تأخّر عنهم.[۳۸]

نعم، ربّما یظهر من الحلّی فی السرائر الاعتماد علی هذه الاخبار؛ حیث عبّر عن استصحاب نجاسهٔ الماء المتغیّر بعد زوال تغیره من قبل نفسه، ب: «عدم نقض الیقین الا بالیقین». و هذه العبارهٔ، الظاهر[۳۹] أنّها مأخوذهٔ من الاخبار.

ترجمه[۴۰]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۱۱ ؛ ص۳۷

اینکه استصحاب یک اصل عملی است و یا اماره ظنّیّه)

سخن در بیان چند امر باقی ماند:

امر اوّل اینکه: [استصحاب یک اصل عملی است و یا اماره ظنیّه]

اشاره

۱- استصحاب را همچون اصل برائت و قاعده اشتغال، از احکام ظاهریه و یا به تعبیر دیگر اصول تعبدیه که ثابت شده‌اند برای امری که متصف است به وصف، مشکوک الحکم بودن، به حساب آوردن، مبنی است بر استفاده آن از اخبار.

۲- و امّا بنا بر اینکه استصحاب از احکام عقل باشد، یک دلیل ظنی اجتهادی است مثل قیاس و استقراء، بنا بر قائل بودن به آن دو.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۸

(استصحاب از اصول عملیّه است)

سپس شیخ (ره) می‌فرماید: از آنجا که مختار ما همان قول اوّل است، استصحاب را در ردیف اصول عملیّه‌ای ذکر کردیم که (از جانب شارع مقدس) برای موضوعاتی با وصف مشکوک الحکم بودنشان مقرر شده‌اند، و لکن ظاهر کلمات و عبارات بیشتر علماء مثل شیخ طوسی و سیدین و فاضلین و شهیدین و صاحب معالم این است که: استصحاب حکمی عقلی (و از امارات ظنیه) است، و لذا احدی از این حضرات به خبری از اخبار (همچون لا تنقض الیقین ...) تمسّک نمی‌کنند.

بله، جناب شیخ طوسی در عدّهٔ به خاطر کمک (و تایید) قائل به حجیّت استصحاب، روایتی را ذکر کرده است که از پیامبر صلّی اللّه علیه و آله نقل شده است به اینکه:

- شیطان ...

سپس جناب شیخ انصاری می‌فرماید: تعجّب‌آور این است که: جناب طوسی تمسّک کرده است به این خبر ضعیف که اختصاص دارد به مورد خاص و تمسّک نکرده است به اخبار صحیحه‌ای که عام‌اند و در حدیث اربعمائه، از ابواب علوم شمرده شده‌اند.

و اولین کسی که من یافتم که او به این اخبار تمسّک کرده است، پدر شیخ بهائی است در مطالبی که در عقد طهماسبی از او حکایت شده است و صاحب ذخیره و شارح دروس از او تبعیّت کرده‌اند و سپس در میان علمائی که متاخر از این حضرات است شایع شده است.

بله، چه‌بسا از عبارات جناب حلّی در سرائر، اعتماد او به این اخبار نیز روشن می‌شود، آنجا که از استصحاب نجاست آبی که متغیّر است پس از زائل شدن تغییرش از جانب خودش به عدم نقض الیقین الا بالیقین. و این عبارت، ظهور در این دارد که استصحاب از اخبار اخذ شده است.

***

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید ادله احکام شرعیّه بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم‌اند: ۱- ادله اجتهادیه ۲- ادله فقاهیه و یا اصول عملیه

ادله اجتهادیه عبارتند از اموری که علما و یا ظنا طریق الی‌الواقع‌اند مثل نصوص قرآنیّه، سنّت متواتره، ظواهر و ...

مراد از احکام واقعیه، آن احکامی است که با قطع نظر از علم و یا جهل مکلّف برای ذوات

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۹

اشیاء، در واقع و نفس الأمر ثابت است، مثل: الصلاهٔ واجبهٔ و ...

و ادله فقاهیه اموری هستند که ما را به حکم ظاهری می‌رسانند.

به عبارت دیگر: ادله فقاهیه و یا اصول عملیّه، یک سلسله وظایفی تعبدیه‌ای هستند که در ظاهر و در مقام شکّ در حکم واقعی مساعد ما بوده و ما را از حیرت و سرگردانی در مقام عمل خارج می‌کنند و الا بخودی‌خود کاشفیتی از واقع ندارند، مثل اصالهٔ البراءهٔ و ...

یعنی: تا زمانی که طریق علمی و یا ظنی به واقع باز باشد، نوبت به این اصول نمی‌رسد.

* باتوجّه به مقدمه فوق مراد از (انّ عدّ الاستصحاب من الاحکام ظاهریهٔ ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیر آن چنین است: آیا استصحاب از ادله اجتهادیه و امارات ظنیه است که طریق الی الواقع هستند و یا از ادله فقاهیّه و اصول عملیّه است که صرفا یک وظیفه عملی تعبّدی است و هیچ‌گونه کاشفیتی ندارد؟

و لذا شیخ در پاسخ به این سؤال می‌فرماید: به نظر ما استصحاب از اصول عملیّه است و لذا آن را در این مقصد و در این باب مطرح

نمودیم.

* دلیلتان بر این مدعی چیست؟

دلیلمان این است که:

۱- تنها مدرک حجیّت استصحاب، روایات لا تنقض است.

۲- اخبار مزبور با مناط تعبّد، استصحاب را بر ما حجیّت می‌کنند، و کاری به واقع ندارند.

پس: استصحاب از اصول عملیّه است.

* غرض از (و امّا بناء علی کونه من احکام العقل ...) چیست؟

عطف به عبارت (مبنیّ علی استفادهٔ من الاخبار) است و غرض این است که: به عقیده اکثر فقهای متقدم از جمله شیخ طوسی در عدّه، سید مرتضی در ذریعه و سید ابن زهره در غنیه و ...

استصحاب از ادلّه اجتهادیه است. چرا؟

۱- این حضرات استصحاب را از باب حکم عقل حجّت می‌دانند.

۲- حکم عقل نیز با مناط ظنّ به بقاء می‌باشد.

۳- ظنّ نیز طریقیّت بسوی واقع دارد.

پس: استصحاب مفید ظنّ به واقع بوده طریقیّت دارد و از ادلّه ظنّیه است، مثل شهرت فتوائیه، قیاس، استحسان و ....

* گواه جناب شیخ بر این مدعی که استصحاب القدما از باب حکم عقل حجّت است و نه از باب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۰

اخبار چیست؟

این است که: وقتی به کلمات قوم مراجعه می‌کنیم متوجه می‌شویم که احدی از آنها در این باب به اخبار تمسّک نکرده‌اند، بلکه در همه جا به حکم عقل و کبرای کلّی یعنی: و کلما کان کذلک، فهو مظنون البقاء، استدلال نموده‌اند.

بله، جناب شیخ طوسی در تایید قائلین به حجیّت استصحاب در کتاب عدّه به روایتی که از جناب پیامبر چنین نقل شده است که: تمسّک کرده است.

* نظر حضرت امام خمینی در رابطه با ملاک و معیار شیخ انصاری در اینجا چیست؟

ملاک و معیار جناب شیخ را نپذیرفته و فرموده‌اند:

۱- کسی که معتقد باشد که استصحاب اصل عملی است:

- ممکن است که آن را از اخبار دریافت کند که این نکته روشن است.

- و امکان دارد که آن را از بنای عقلاء دریافت کند. چرا که امکان دارد که اصل عقلایی باشد و عقلاء براساس مصلحت‌هایی، بنای عمل برآن بگذارند، مثل دفع حرج و رفاه زندگی. مگر اینکه اصل عقلایی را مطلقا انکار کنیم و بگوئیم آنچه عند العقلاء وجود دارد، تنها راه‌هایی است، چنانکه معروف است و لکن مسلّم نیست.

۲- و کسی که معتقد به دلیل اجتهادی استصحاب باشد:

- ممکن است آن را از بنای عقلاء یا حکم عقل اخذ نماید.

- و ممکن است ادعا کند که مفاد اخبار و روایات این است که استصحاب از حیث طریقیّت و کاشفیتش از واقع، معتبر است.

سپس حضرت امام می‌فرماید: از برخی گفته‌های ما نقدپذیری و اشکال برخی افادات شیخ انصاری در این مقام آشکار می‌شود.[۴۱] و به عبارت دیگر: آنچه از خلال سخنان شیخ ظاهر می‌شود مبنی بر اینکه: اگر استصحاب اصل است، باید مستند به

اخبار باشد و چنانچه اماره است، مستندش جز بنای عقلاء یا عقل نیست، وجهی ندارد.[۴۲]

سپس حضرت امام (ره) می‌فرماید: براساس تعریفی که ما از استصحاب کردیم، اگر حجیّت آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۱

از اخبـار گرفته شود، از ادلّه اربعه نمی‌باشـد، چرا که ادلّه اربعه یعنی کتـاب، سـنّت، اجماع و عقل، ادله‌ای هسـتند که بر حکم فرعی اقامه می‌شوند، نه بر اعمّ از حکم فرعی و آنچه بر حکم اصلی اقامه شده است که همان مسئله اصولی است. فی المثل:

هرگـاه خبر موثق بر حرام بودن آب انگور اقـامه شود، و ظـاهر کتـاب دلالـت بر اعتبـار خبر موثق کنـد، این خبر موثق، دلیل بر حرام بودن آب انگور است و نه ظـاهر کتـاب. چنانکه اگر اخبار بر اعتبار خبر موثق دلالت کننـد و خبر موثق هم بر حرام بودن آب انگور اقامه شود، این خبری که بر حرمت آن آب انگور اقامه شده از ادلّه اربعه است، و نه اخباری که دلالت بر اعتبار خبر موثق می کند.

و لـذا: بنـا بر آنچه ذکر نموديم، چون استصـحاب عبـارتست از خود بودن پيشـين، که کاشف از بقای آن در لا حقّ است، و یا یقین پیشین که شکّ در بقای به آن ملحق گردیده، و یا شکی که پیشینه یقینی دارد، دلیل یا حجّت بر حکم فرعی کلّی باشد از ادلّه اربعه نمی‌باشد.

از کتـاب و اجمـاع نبودن هریـک از دلایـل مزبور روشن است و امّا اینکه از عقل نیست، بخاطر این است که فرض شـده است که از اخبار اخذ گردیده است و امّا اینکه از سـنّت نیست، بخاطر اینکه گفتار معصوم علیه السّـلام یعنی لا تنقض الیقین بالشک دلیل اعتبار استصـحاب است، مثل دلالت آیه نباء بر اعتبار خبر موثق حال همان‌طور که آیه دلیل بر دلیل (یعنی خبر موثق) است، و لکن دلیل بر فرع فقهی همـان خبر موثق است و نه آیه بقاء. همین‌طور هم، دلیل در فقه و یا حجّت در فقه، خود استصـحاب است و خبر لا تنقض الیقین بالشک، دلیل بر استصحاب است.

پس بنا بر اینکه استصحاب از اخبار اخذ شده باشد، از دلیل‌های چهارگانه نیست، بلکه یک دلیل مستقل است.

* راز اعتقاد قدمای اصحاب ما به منحصر بودن دلیلهای فقهی در چهار مورد به نظر امام خمینی چیست؟

شایـد این باشـد که اهل سـنّت یعنی عامّه که ابتدا به نوشـتن اصول نمودند، استصـحاب را (نیز مثل قیاس و اسـتقراء) از ادلّه عقلیّه به حساب آورده‌اند، درحالی‌که بین قدمای اصـحاب ما تا زمان پدر شـیخ بهائی متعارف و معهود نبوده است که در حجیّت استصحاب به دلیل‌های عقلی تمسّک کنند.

امّیا متـأخرین و کسـانی که به عصـر ما نزدیک‌انـد، اینکه ادلّه از حیث دلیل بودن و یا ذات الادلـهٔ موضوع علم اصول باشـد را انکار نموده‌اند و گمان کرده‌اند که: اگر همان ادلّه، موضوع قرار داده

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۲

شود، مسـئله حجیّت خبر واحـد، استصـحاب و امثـال آن از مبـادی تصـدیقی به حسـاب خواهـد آمـد. و حال آنکه بنا بر آنچه که ما گفتیم: مسئله حجیّت استصحاب و خبر موثق، از مسائل اصولی هستند.

سپس حضرت امـام (ره) اشـاره دارنـد به اینکه: و گفتار برخی از سادات فحول در علم اصول یعنی علامه بحر العلوم، برمی‌گردد به این مطلب مـا که استصـحاب را دلیـل بر حکم در موردش قرار داده و روایت لا تنقض را دلیل بر دلیل گرفته، مثل آیه نباء نسـبت به خبر موثق.[۴۳]

و اما در تقریرات درس امام خمینی (ره) آمده است که: راز اینکه متقدمین از اصحاب استصحاب را از ادلّه اربعه دانسته‌اند این است که آنها گمان کرده‌اند که استصـحاب همچون قیاس و استحسان عند العامّهٔ، از احکام عقلی است، و براساس این توهّم، تا زمان پدر شیخ بهائی در استصحاب استناد به اخبار نمی‌کرده‌اند.[۴۴]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۳

متن

الثانی أنّ عدّ الاستصحاب- علی تقدیر اعتباره من باب افادة الظنّ- من الادلّة العقلیّة، کما فعله غیر واحد منهم؛ باعتبار أنّه حکم عقلیّ یتوصّل به إلی حکم شرعیّ بواسطة خطاب الشارع، فنقول: انّ الحکم الشرعیّ الفلانی ثبت سابقا و لم یعلم ارتفاعه، و کلّ ما کان کذلک فهو باق، فالصغری شرعیّة، و الکبری عقلیّة ظنیة، فهو و القیاس و الاستحسان و الاستقراء- نظیر المفاهیم و الاستلزامات- من العقلیّات الغیر المستقلّة.

***

[امر دوم در اینکه: آیا حکم عقلی حجیّت استصحاب از مستقلات عقلیّه است یا از غیر مستقلّات؟]

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید که احکام عقلیّه بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم‌اند: ۱- مستقلات عقلیّه ۲- غیر مستقلّات عقلیه

* مراد از مستقلات عقلیّه چیست؟

احکامی است که حاکم علی الاطلاق در آنها عقل است و عقل در صدور این احکام نیازی به کمک شارع ندارد.

به عبارت دیگر: گاهی هم صغری را عقل ادراک می‌کند و هم کبری را، نتیجه‌گیری هم به عهده خود اوست. فی المثل:

۱- عقل می‌گوید: العدل حسن

۲- همین عقل می‌گوید: کلما حکم به العقل، حکم به الشرع.

سپس نتیجه می‌گیرد که العدل حسن او واجب شرعا. و یا فی المثل:

۱- عقل می‌گوید الظلم قبیح.

۲- همین عقل می‌گوید: کلما حکم به العقل، حکم به الشرع

سپس نتیجه می‌گیرد که فالظلم قبیح او حرام شرعا.

بنابراین: عقل مدرک حسن و قبح ذاتی افعال و خود سازنده صغری است، چنانکه درک‌کننده ملازمه مزبور و یا کبرای کلّی می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۴

* منظور از غیر مستقلات عقلیّه چیست؟

احکامی است که حاکم علی الاطلاق در آنها عقل نیست، بلکه عقل در اینجا صغری را با کمک شارع و خطابات او، درست می‌کند، و لکن کبرای کلّی را خود درک می‌نماید، یعنی با ضمیمه خطاب شارع به کلّی خود به نتیجه می‌رسد. فی المثل:

۱- شارع فرموده: ذی المقدمه مثلا صلاة، واجب است. (صغری)

۲- عقل می‌گوید: بین وجوب ذی المقدمه با وجود مقدّمات آن ملازمه هست. (کبری)

پس: مقدّمات نماز هم واجب‌اند شرعا.

* باتوجّه به مقدمه فوق حاصل مطلب در امر دوّم چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است: آیا بنا بر مبنای متقدمین که گفتند حجیّت استصحاب از باب حکم عقل است با مناط ظنّ به بقاء، این حکم عقلی از مستقلات عقلیّه است و یا از غیر مستقلّات؟

و لذا شیخ می‌فرماید: این حکم عقلی از احکام غیر مستقلّات عقلیّه است، چرا که عقل صغرای استدلال را از خطاب شرع می گیرد، سپس کبرای کلّی را خود می‌سازد و به آن ضمیمه می کند. و می گوید:

۱- الحکم الفلانی (مثلا وجوب) ثبت سابقا و لم یعلم عدمه. (صغری)

۲- کلما کان کذلک فهو باق عقلا. (کبری)

فالحکم الفلانی مظنون البقاء عقلا. (نتیجه)

سپس: عقل از راه ملازمه میان حکم عقل و شرع نتیجه می گیرد که فلان حکم شرعا باقی است و باید متابعت شود. مثل قیاس، استحسان و استقراء که از احکام عقلیه ظنیه و از غیر مستقلّات می‌باشند. چنانکه:

۱- مفاهیم از جمله مفهوم شرط، مفهوم وصف مفهوم غایت و ...

۲- استلزامات مثل اینکه امر به ذی المقدمه مستلزم وجوب مقدّمات آن است.

۳- و یا امر به شیء مستلزم نهی از ضدّ است.

۴- و یا نهی از عبادت مستلزم فساد آن است. همگی از احکام عقلیّه قطعیه آن‌هم از غیر مستقلّات می‌باشند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۵

متن

الثالث أنّ مسألة الاستصحاب علی القول بکونه من الاحکام العقلیّة مسألة اصولیّة یبحث فیها عن کون الشیء دلیلا علی الحکم الشرعیّ، نظیر حجیة القیاس و الاستقراء.

نعم، یشکل ذلک بما ذکره المحقّق القمّی (قدس سره) فی القوانین و حاشیته: من أنّ مسائل الاصول ما یبحث فیها عن حال الدلیل بعد الفراغ عن کونه دلیلا، لا عن دلیلیّة الدلیل.[۴۵]

و علی ما ذکره (قدس سره)، فیکون مسألة الاستصحاب- کمسائل حجیّة الادلّة الظنّیة، کظاهر الکتاب و خبر الواحد و نحوهما- من المبادئ التصدیقیّة للمسائل الاصولیّة، و حیث لم تتبیّن فی علم آخر احتیج الی بیانها فی نفس العلم، کأکثر المبادئ التصوّریّة.

نعم ذکر بعضهم:[۴۶] أنّ موضوع الاصول ذوات الادلّة من حیث یبحث عن دلیلیتها أو عمّا یعرض لها بعد الدلیلیّة.

و لعلّه موافق لتعریف الاصول بأنّه: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الاحکام الفرعیّة من ادلّتها».[۴۷]

و امّا علی القول بکونه من الاصول العملیّة، ففی کونه من المسائل الاصولیّة غموض؛ من حیث انّ الاستصحاب حینئذ قاعدة مستفادة من السنة، و لیس التکلّم فیه تکلّما فی أحوال السنة، بل هو نظیر سائر القواعد المستفادة من الکتاب و السنّة، و المسألة الاصولیّة هی التی بمعونتها یستنبط هذه القاعدة من قولهم (ع): «لا تنقض

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۶

الیقین بالشکّ»، و هی المسائل الباحثة عن أحوال طریق الخبر و عن احوال الالفاظ الواقعة فیه، فهذه القاعدة، کقاعدة «البراءة» و «الاشتغال»- نظیر قاعدة «نفی الضرر و الحرج»، «من القواعد مسألة اصولیّة المتعلقة بعمل المکلّف. نعم، تندرج تحت هذه القاعدة مسألة اصولیّة یجری فیها الاستصحاب، کما تندرج المسألة الاصولیّة أحیانا تحت ادلّة نفی الحرج، کما ینفی وجوب الفحص عن المعارض حتّی یقطع بعدمه بنفی الحرج.

ترجمه

امر سوّم در اینکه: (آیا استصحاب از مسائل اصولی است یا فقهی؟)

اشاره

جناب شیخ انصاری (ره) فرموده است:
۱- مسئله استصحاب براساس رأی کسانی که آن را از احکام عقلیّه به حساب می‌آورند یک مسئله اصولی است، چرا که در علم اصول از چیزی که دلیل بر حکم شرعی است، بحث می‌شود مثل حجیّت و قیاس و استقراء و ...
بله، پاسخ مذکور باتوجّه به آنچه مرحوم قمی در قوانین ذکر فرموده است به اینکه: مسائل اصولی، اموری هستند که بحث می‌شود در آنها از حال و وضعیت دلیل پس از اینکه ثابت شد که آن یک دلیل است، نه اینکه (بحث شود در آن) از دلیلیّت دلیل. (یعنی الکتاب الذی هو دلیل و حجة، موضوع علم اصول است، پذیرشش مشکل است.
پس بنا بر آنچه صاحب قوانین ذکر فرموده، مسئله حجیّت استصحاب، مانند مسائل حجیّت ادلّه ظنیه، از قبیل ظاهر کتاب و خبر واحد و امثال این امور در مسائل اصولیه از مبادی تصدیقیه (علم اصول) می‌باشند، و نه از مسائل ان. و از آن جهت که حجیّت استصحاب در علم دیگری تبیین نشده است، نیاز است که در خود علم اصول بیان گردد (و پس از موضوع واقع شدنش، از احوال و عوارض آن سخن به میان آید) مثل اکثر مبادی تصوریّه.
بله، برخی از علماء از جمله صاحب فصول (ره) مدعی شده‌اند که موضوع علم اصول، ذوات
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۷
ادلّه اربعه است، از آن جهت که در علم اصول از حجیّت و دلیلیّت آنها بحث می‌شود (که بناء علی هذا بحث از حجیّت، از عوارض و احوالات موضوع است و نه خود موضوع) و یا از آنچه پس از (اثبات) دلیل بودن آنها بر آنها عارض می‌شود، بحث می گردد.
و شاید این سخن صاحب فصول موافق با این تعریف علم اصول باشد که گفته‌اند:
هو اعلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحکام الفرعیّة عن ادلتها.
۲- ولی بر اساس رأی کسانی که آن را از اصول عملیّه می‌دانند، در مسئله اصولی بودن آن، ابهام و پیچیدگی وجود دارد. (چرا؟) زیرا در این صورت استصحاب قاعده‌ای است که از سنّت استفاده شده، و سخن گفتن پیرامون آن، سخن گفتن در احوال سنّت نیست، بلکه نظیر قاعده‌های دیگری است که از کتاب و سنّت استفاده می‌شوند؛ درحالی‌که مسئله اصولی، مسأله‌ای است که به کمک آن این قاعده از گفتار معصوم علیه السّلام که فرمود: یقین را با شکّ نشکن، استنباط می‌شود. و این مسائل اصولی، مسائلی هستند که از احوال طریق خبر و از احوال الفاظی که در طریق خبر واقع شده‌اند، بحث می کنند.
پس: این قاعده نظیر قاعده برائت، اشتغال و قاعده نفی ضرر و نفی حرج است که از قاعده‌های فرعی بوده و متعلّق به عمل مکلّف می‌باشند.
البته در زیر این قاعده، مسئله اصولی نیز درج می‌شود، که استصحاب در آن جاری می گردد، همان‌طوری‌که احیانا در زیر ادلّه نفی حرج، مسئله اصولی درج می‌شود تا با نفی حرج، یقین به نبودن معارض پیدا کند.
***

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید هر دانشی بطور کلّی دارای چند جزء است؟
دارای سه جزء است: ۱- موضوع ۲- مسائل ۳- مبادی.
* موضوع علم و یا دانش چیست؟
آن چیزی است که در آن علم از عوارض و احوالات آن بحث می‌شود، فی المثل:

۱- موضوع علم کلام، مبدأ و معاد است و لذا در این علم از احوالات مبدأ و معاد بحث و گفتگو می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۸

۲- موضوع علم منطق، معرّف و حجّت است و لذا در منطق از عوارض و احوالات معرّف و حجّت بحث می‌شود.

۳- موضوع علم نحو، کلمه و کلام است و لذا در نحو از اعراب و بنای آن بحث می‌شود و هکذا در علم فقه و ...

* منظور از مسائل یک علم چیست؟

تمام مطالبی است که از اوّل تا آخر یک علم مورد بحث و گفتگو و نفی و اثبات واقع می‌شود و هرکسی بر اثبات مدعای خود استدلال می کند، و هدف اصلی از آموختن آن علم، آشنائی با این مطالب است. فی المثل:

۱- در همین علم اصول بحث می‌شود از اینکه آیا اوامر ظهور در وجوب دارند یا نه؟ آیا ظواهر حجیّت دارند یا نه؟ آیا مشتقات در ما تلبّس ظهور دارند یا در اعمّ از ما تلبّس و ما انقضی عند التلبس؟ و لذا از همین مباحث تعبیر می‌شود به مسائل علم اصول.

۲- در علم فقه بحث می‌شود که آیا نماز جمعه واجب است یا نه؟ آیا غنا حرام است یا نه و هکذا هزاران سؤالی که مردم بدان مکلّف هستند.

* مسائل یک علم از بدیهیات‌اند و یا از نظریّات؟

برخی از مسائل یک علم از بدیهیّات است و کثیری از مسائل آن از نظریات‌اند که در هر علمی بر مسائل نظریه‌اش استدلال می‌شود.

* منظور از مبادی در یک علم چیست؟

مجموعه اموری است که مسائل و مطالب یک علم برآن امور مبتنی است و لذا تا این مبادی شناخته نشود مسائل مبتنی بر این مبادی هم شناخته نخواهند شد.

* مبادی هر علمی بطور کلّی بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم‌اند: ۱- مبادی تصوریّه ۲- مبادی تصدیقیّه

* مراد از مبادی تصوریّه چیست؟

تمام تصورات و تعریفاتی است که در یک علم صورت می‌پذیرد، مثل:

۱- تعریفی که از موضوع هر علمی می‌شود.

۲- تعریفی که از اجزاء موضوع علمی می‌شود، البته در صورتی که موضوع مرکب باشد.

۳- تعریفی که از جزئیات آن موضوع می‌شود، البته در صورتی که موضوع کلّی باشد.

۴- تصوّر و یا تعریفی که از هریک از اصطلاحات مورد استفاده در آن علم می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۹

و لذا: تا این مبادی تصوریه برای فرد حاصل نشوند، تصدیقی هم در آن علم برای او حاصل نخواهد شد، چه این تصورات را شرط التصدیق بدانیم یا نه.

* منظور از مبادی تصدیقیّه در یک علم چیست؟

قضایا و یا تصدیقاتی هستند که استنتاجات و استدلالات یک علم مترتب و یا متوقف بر آنهاست و لذا تا این تصدیقات در یک علم حاصل نشود نمی‌توان در اثبات مسائل آن علم به استدلال پرداخت و به نتیجه رسید.

چرا؟ زیرا: ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له.

یعنی: اوّل باید اصل وجود موضوع در یک علم را ثابت کرده و مورد تصدیق قرار دهیم تا بتوانیم از احوالات و عوارض آن موضوع موجود بحث کنیم و یا فی المثل:

۱- اوّل باید ثابت کنیم که پدیده‌های عالم متغیرند. (صغری)

۲- پس از اثبات متغیر بودن، تصدیق کنیم که هر متغیری حادث است. (کبری)

و بعد نتیجه بگیریم که پس پدیده‌های عالم حادث است.

* باتوجّه به مقدماتی که گذشت مراد از (انّ مسألة الاستصحاب ...) چیست؟

این است که: مسئله استصحاب بنا بر اینکه از احکام عقلیّه باشد، یک مسئله اصولیه است که بحث می‌شود در آن از اینکه استصحاب خود دلیلی است بر یک حکم شرعی مثل حجیّت قیاس و استقراء.

به عبارت دیگر: مشهور برآنند که موضوع علم اصول، ادلّه اربعه یعنی کتاب، سنّت، اجماع و عقل است که ما در این علم از عوارض و احوالات این ادلّه بحث می کنیم.

* پس انما الکلام در چیست؟

در این است که آیا این ادلّه اربعه با وصف دلیلیّت و حجیّت موضوع علم اصول‌اند به نحوی که این وصف دلیلیّت نیز داخل در موضوع و قید آن باشد و یا اینکه نه، ذوات ادلّه اربعه با قطع نظر از وصف دلیلیّت موضوع علم اصول‌اند؟

* چه پاسخی به این سؤال داده شده است؟

۱- مرحوم قمی (ره) صاحب قوانین معتقد است که موضوع علم اصول، دلیل بوصف دلیل بودنش می‌باشد، یعنی وقتی یک شیئی متصف شد به دلیلیّت به این معنا که گفته شد هذا دلیل، این می‌شود موضوع علم اصول.

به عبارت دیگر: الکتاب الذی، هو دلیل و حجة، موضوع علم اصول است و لذا بحث از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۰

حجیّت و یا دلیلیّت کتاب بحث از اصل ثبوت موضوع است، چرا که قبل از هر چیزی باید وجود موضوع ثابت شود، بعد از ثبوت موضوع است که می‌توان از احوالات و عوارض آن بحث نمود و گفت اگر دو آیه شریفه از این کتاب با هم تعارض کردند چه باید کرد؟ و یا اگر خبر واحد خاص بر خلاف عام قرآنی بود می‌تواند مخصص عموم باشد یا نه؟ و هکذا ...

و یا فی المثل: اوّل باید قطع به وجود سنت پیامبر صلّی اللّه علیه و آله و ائمه (علیهم السلام) و اثبات حجیّت آن پیدا نمود و سپس این سنّت را موضوع علم اصول قرار داد. چنانکه قطعا وجود دارد حجیتش هم ثابت است و لذا در علم اصول از عوارض سنّت بحث می‌شود که فی المثل: اگر دو حدیث تعارض کنند چه باید کرد؟

به عبارت دیگر: به عقیده جناب قمی آن دلیلی که دلیلیّتش محرز است، موضوع علم اصول است.

به عبارت دیگر: اگر شما از عوارض کتاب و یا از عوارض سنّت بحث کردید، می‌شود از مسائل اصولیه چرا که حجیّت کتاب و سنّت در جای دیگری ثابت شده است.

لکن اگر از حجیّت یک شیء در علم اصول بحث کردید فی المثل گفتید، ظواهر حجّت‌اند یا نه؟ خبر واحد حجّت است یا نه؟ اجماع حجّت است یا نه؟ استصحاب حجّت است یا نه این مباحث نه تنها موضوع علم اصول واقع نمی‌شوند، بلکه از مسائل علم اصول هم محسوب نمی‌شوند بلکه بحث در این‌گونه امور در حقیقت بحث در مبادی موضوعات است.

* باتوجّه به مقدمه فوق مراد از (و علی ما ذکره (ره) ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است: آیا مسئله حجیّت استصحاب از جمله مسائل علم اصول است و یا از مبادی تصدیقیّه آن و یا از قواعد فقهیه است؟

و لذا شیخ می‌فرماید: به عقیده جناب قمی مبنی بر اینکه استصحاب را از باب امارات ظنیه حجّت بدانیم و به عبارت دیگر بنا بر اینکه استصحاب حکم عقل باشد، بحث از حجیّت استصحاب، مثل بحث از حجیّت سایر ادلّه ظنیه نظیر خبر ثقه و ظواهر و ... از

مبادی تصدیقیه علم اصول است و نه از مسائل آن. چرا که به نظر ایشان ادلّه با وصف دلیلیّت موضوع واقع می‌شوند و لذا قبل از اینکه این ادلّه، موضوع واقع شوند باید وجودشان به اثبات رسیده حجیّت آنها ثابت شود. و بعد به دنبال آن و موضوع واقع شد نشان از عوارض آنها بحث شود.

الحاصل: به عقیده جناب قمی بحث از استصحاب و حجیّت آن از مبادی تصدیقیه است و نه از مسائل علم اصول.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۱

* پس غرض شیخ از (نعم ذکر بعضهم: انّ موضوع الاصول، ذوات الادلهٔ ...) چیست؟

اشاره به رای و ادعای صاحب فصول و دیگران در این مسئله است مبنی بر اینکه: موضوع علم اصول، ذوات ادلّه اربعه است، یعنی ذات الکتاب، ذات السنهٔ و هکذا ...

و لذا ما در علم اصول از حجیّت و دلیلیّت این ادلّه بحث می کنیم، بنابراین بحث از حجیّت، بحث از عوارض و احوالات موضوع است و نه از خود موضوع.

به عبارت دیگر: تمام مباحثی که در علم اصول صورت می‌پذیرد از قبیل مسائل علم اصول است. چرا؟ زیرا به عقیده ایشان، ذات دلیل با قطع نظر از دلیلیّتش موضوع علم اصول است و لذا دلیلیّت از عوارض دلیل به حساب می‌آید.

به عبارت دیگر: ذات کتاب و یا ذات سنّت از موضوعات علم اصول‌اند چه دلیلیّت داشته باشند یا نه؟ وقتی ذات کتاب و یا ذات سنّت موضوع علم اصول شد، بحث از حجیّت آن می‌شود و بحث از عوارض موضوع نمی‌شود از مسائل علم اصول و هکذا ...

حال: بلاشک بحث از اصل ثبوت موضوع، بحث از مبادی است و نه مسائل، منتهی چون برخی از مبادی تصدیقیّه در علوم دیگر بحث و بیان می‌شود، در علم اصول به عنوان یک امر قطعی و مسلّم گرفته می‌شود.

امّا: چون برخی دیگر از مبادی تصدیقیه، در علم دیگری بیان نشد، در همین علم اصول بیان می گردد که از جمله مسئله حجیّت ادلّه ظنیه از همین قبیل است که همانند بیشتر مبادی تصوریّه در علم اصول مطرح شده است.

* باتوجّه به رأی فوق بحث از حجیّت استصحاب و یا سایر ادلّه از مسائل علم اصول است یا از مبادی تصدیقیّه؟

به عقیده ایشان یعنی صاحب فصول بحث از حجیّت استصحاب و یا سایر ادلّه از مسائل علم اصول است و نه از مبادی تصدیقیّه آن.

چرا؟ زیرا به نظر ایشان آنکه موضوع علم اصول است، ذات الاستصحاب است و لذا بحث از حجیّت آن، بحث از عوارض موضوع است و بحث از عوارض هم از مسئله اصولیه است و نه از مبادی تصدیقیّه آن و به عبارت دیگر:

۱- ذات استصحاب موضوع علم اصول است چه حجّت باشد یا نه؟

۲- بحث از دلیلیّت و یا حجیّت استصحاب بحث از عوارض ذاتیه موضوع است.

۳- بحث از عوارض ذاتیه هم از مسائل علم اصول به‌حساب می‌آید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۲

در نتیجه: تمام مباحثی که در علم اصول مطرح است از مسائل علم اصول به حساب می‌آید.

* نظر جناب شیخ چیست و مراد ایشان از (و لعلّه موافق ...) چه می‌باشد؟

این است که: حقّ با صاحب فصول است و این بحث یک مبحث اصولی است ضمن اینکه تعریف علم اصول نیز مؤیّد این سخن و نظر صاحب فصول است، چرا که در تعریف علم اصول آمده است که: هو العلم بالقواعد الممهدهٔ لاستنباط الاحکام الفرعیّهٔ عن ادلّتها.

تعلیم و تعلم حجج و ادلّه هدف و غرض اصول است و این مطلب یک مسئله اصولی بوده و هدف اصلی اصول است و نه از مبادی تصدیقیّه آن.

* غرض جناب شیخ از (و امّا علی القول بکونه من الاصول العملیة ...) چیست؟

این است که: اگر مبنای حجیّت استصحاب از باب اخبار و روایات باشد، حجیّت استصحاب را از مسائل علم اصول دانستن مشکل است، بلکه به قواعد فقهیه نزدیکتر است و لذا آن را از مسائل فقهیه بحساب آوریم بهتر است. چرا؟

زیرا به مسأله‌ای، مسئله اصولیه گفته می‌شود که از عوارض موضوع علم اصول بحث کند و حال آنکه بحث از حجیّت استصحاب بنا بر مبنای اخبار، بحث از مفاد دلیل و سنّت است، چنانکه صحبت از اینکه استصحاب حجّت است یا نه؟ بدین معنا که آیا شارع مقدس به وجوب بقاء برطبق حالت سابقه حکم کرده است یا نه؟ صحبت از حکم شرعی است که همان مفاد دلیل است چنانکه بحث می‌کنیم که آیا شارع مقدس به نفی ضرر و حرج و یا به ضمان مقبوض به عقد فاسد و یا به وجوب فلان امر حکم فرموده است یا نه؟ و این معنا از اخبار استفاده می‌شود. خلاصه بحث از قواعد مستفاده از اخبار و روایات مربوط به علم فقه و وظیفه فقیه است و ربطی به اصول ندارد.

بنابراین: بحث از حجیّت استصحاب، بحث از مفاد سنّت است و نه از عوارض.

* پس بحث از عوارض سنّت چیست؟

عبارتست از بحثهای رجالی و حدیثی مثلا مربوط به اخبار لا تنقض که از مسائل اصولیه هستند. فی المثل:

۱- وقتی اخبار مزبور به لحاظ سندی مورد بحث واقع می‌شوند که آیا مثلا این خبر ثقه است یا نه؟ اگر ثقه است حجّت است یا نه؟ بحث از عوارض است که در اصول بحث می‌شود.

۲- و یا وقتی اخبار مزبور یعنی لا تنقض به لحاظ دلالتی مورد بحث واقع می‌شوند که آیا این اخبار ظهور در قاعده استصحاب دارند و یا نه قانون الیقین مثلا در این قاعده ظهور دارد؟ و یا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۳

برفرض ظهور در قاعده استصحاب آیا این ظهورات حجّت است یا نه؟ و یا برفرض ظهور و حجتش، آیا معارضی هم دارد یا نه؟ تمام این مباحث از مباحث اصولیه است که از عوارض سنّت بحث می‌کند.

یعنی: تمام این مباحث قبلا و مقدمهٔ مورد حلّاجی قرار می‌گیرد تا پس از آن بتوانیم به برکت این اخبار حکم کنیم به وجوب بقاء بر حالت سابقه.

و لذا: قاعده استصحاب مثل سایر قواعد و اصول عملیّه از قبیل اصالهٔ البراءهٔ، اصالهٔ الاحتیاط قاعده لا ضرر و لا حرج و ... از جمله قواعد فقهیه هستند که مکلف باید در مقام عمل از آنها استفاده کند.

* در تبیین مطلب اخیر مقدمهٔ بفرمائید شکّ و یا شبه به لحاظ متعلّقش بر چند قسم است؟

چنانکه در بحث‌های سابق گفته آمد بر دو قسم است: ۱- گاهی در حکم است ۲- گاهی در موضوع

به عبارت دیگر شبهه: گاهی شبهه حکمیه است و اخری شبهه موضوعیه است.

۱- شبهه آنجائی حکمیه است که انسان در آن حکم کلّی که شارع جعل فرموده است، شکّ می‌کند. فی المثل: شما شکّ می‌کنید که اگر یکی از اوصافه سه گانه آب کرّ در اثر ملاقات با نجس متغیر بشود، نجس می‌شود یا نه، چون کرّ است نجس نمی‌شود؟

و یا اینکه نه، شما می‌دانید که در اثر تغییر مزبور آب کرّ مورد نظر نجس می‌شود و لکن شکّ می‌کنید که آیا اگر این تغییر زایل شود، باز هم این آب نجس باقی می‌ماند یا نه؟ به عبارت دیگر در اصل حکم شکّ بکنید شبهه شما حکمیه است در بقاء آن حکم هم شکّ بکنید، شبهه شما حکمیه است.

۲- و امّا شبهه آنگاه موضوعیه است که انسان در جزئیات و یا موضوعات خارجیه آن احکام کلّی شکّ پیدا کند. فی المثل: ما می‌دانیم که شارع، خمر را حرام کرده است و لکن در اینکه این مایع موجود در یخچال شما خمر است یا خلّ، شکّ دارید. اگر

خمر باشد از مصادیق الخمر حرام می‌باشد و چنانچه خلّ باشد از مصادیق الخلّ حلال است.

و یا اینکه نه شما می‌دانید که فلان مایع در فلان ظرف خمر بوده است و لکن اکنون شکّ دارید که تبدیل به خل شده است یا اینکه نه همان خمر مانده است؟

یعنی: چه در اصل آن شکّ بکنیم و چه در بقاء آن باز هم شبهه ما موضوعیه است چرا که شکّ ما، شکّ در مصداق است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۴

* جناب شیخ باتوجّه به مقدّمات فوق بفرمائید اصول عملیّه‌ای که در شبهات حکمیّه جاری می‌شوند از مسائل اصولیّه هستند و یا از قواعد فقهیّه؟

به فرض که استصحاب از قواعد فقهیّه باشد و لکن قواعد فقهیّه هم خود بر دو قسم‌اند:

۱- قواعد که تنها در مسائل شرعیّه فرعیه عملیّه جاری می‌شوند، مثل قاعده لا ضرر که در وضوی ضرری و یا روزه ضرری و یا معاملات ضرری و ... جاری می‌شوند.

۲- قواعدی که هم در فرعیّات جاری می‌شوند و هم در اصلیات و مسائل اصولیّه، مثل قاعده لا حرج، که:

الف: هم در مسائل فرعیه عملیّه جاری می‌شود، از قبیل وجوب وضو و غسل و ... که اگر موجب حرج شوند دیگر واجب نیستند.

ب: هم در مسائل اصولیّه مجری دارد، چرا که مثلا شرط تمسّک به اصالهٔ العموم، در اصول فحص و یأس از دست‌یابی به مخصّص است، لکن اینکه فحص از این مخصّص تا کجا و چه مقدار لازم است؟ دو نظریه وجود دارد:

- برخی می‌گویند تا آنجا که فحص‌کننده قطع به عدم مخصص پیدا کند و لذا اگر یقین به عدم مخصص برای او حاصل نشود حقّ اجرای اصالهٔ العموم را ندارد.

- مشهور می‌گویند فحص تا آنجا لازم است که برای فحص‌کننده اطمینان به عدم مخصص حاصل شود و لذا علم به عدم آن لازم نیست. چرا؟ زیرا:

۱- وجوب تحصیل علم به عدم، مستلزم عسر و حرج شدید است.

۲- هر تکلیفی که مستلزم عسر و حرج باشد، منتفی است.

پس: وجوب تحصیل علم به عدم مخصّص منتفی است.

الحاصل: در یک مسئله مسلّم اصولی، از قاعده نفی حرج استفاده شده است، و لذا استصحاب نیز بعنوان یک قاعده فقهیّه‌ای است که:

الف: هم در مسائل فرعیه عملیّه جاری می‌شود، مثل استصحاب وجوب جمعه و یا استصحاب حرمت فلان امر و یا استصحاب صحت فلان معامله و هکذا ...

ب: هم در مسائل اصولیّه جاری می‌شود، مثل استصحاب عدم تخصیص و تقیید و ...

فی المثل: عامی از مولی صادر شده است و ما یقین داریم که روز اوّل این عام مبتلای به تخصیص نبود و لکن اکنون شکّ داریم که آیا پس از آن مخصصی پیدا کرده یا نه؟ استصحاب می‌کنیم عدم مخصّص را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۵

* باتوجّه به مقدماتی که در صدر مطلب آمد عبارهٔ اخرای پاسخ مزبور به زبان ساده‌تر چیست؟

این است که:

۱- بلاشکّ اصول عملیّه‌ای که در شبهات موضوعیه جاری می‌شوند، از قواعد فقهیّه‌اند.

فی المثل: وقتی که شما شکّ می‌کنید که آیا این انائی که در اختیارتان است خمر است یا خل؟ و یا پاک است یا نجس؟ می‌گویند

اصل برائت جاری کنید. حال این اصل برائتی که شما در اینجا و یا این‌گونه موارد اجرا می‌کنید، از قواعد فقهیّه به حساب می‌آیند.
و امّا آنچه محل بحث است، اصول عملیّه‌ای است که در شبهات حکمیّه جاری می‌شوند، بدین معنا که آیا از مسائل اصولیّه هستند و یا نه از قواعد فقهیّه؟ که در پاسخ قبلی گفته شد که این اصول از جمله استصحاب، و لو از قواعد فقهیّه هم باشند، هم در مسائل فرعیه عملیّه جاری می‌شوند، مثل استصحاب وجوب جمعه و یا استصحاب حرمت فلان امر و ... و هم در مسائل اصولیّه جریان دارند مثل استصحاب عدم تقیید و تخصیص.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۶

متن

نعم، یشکل کون الاستصحاب من المسائل الفرعیّة: بأنّ اجراءها فی موردها- أعنی:
صورة الشکّ فی بقاء الحکم الشرعی السابق، کنجاسة الماء المتغیّر بعد زوال تغیّره- مختصّ بالمجتهد و لیس وظیفة للمقلّد، فهی مما یحتاج إلیه المجتهد فقط و لا ینفع للمقلّد، و هذا من خواص المسألة الاصولیّة؛ فانّ المسائل الاصولیّة لمّا مهّدت للاجتهاد و استنباط الاحکام من الادلّة اختصّ التکلّم فیها بالمستنبط و لا حظّ لغیره فیها.
فان قلت: انّ اختصاص هذه المسألة بالمجتهد؛ لاجل أنّ موضوعها- و هو الشکّ فی الحکم الشرعی و عدم قیام الدلیل الاجتهادی علیه- لا یتشخّص الا للمجتهد، و الا فمضمونه و هو: العمل علی طبق الحالة السابقة و ترتیب آثارها، مشترک بین المجتهد و المقلّد.
قلت: جمیع المسائل الاصولیة کذلک؛ لانّ وجوب العمل بخبر الواحد و ترتیب آثار الصّدق علیه لیس مختصا بالمجتهد نعم، تشخیص مجری خبر الواحد و تعیین مدلوله و تحصیل شروط العمل به مختصّ بالمجتهد؛ لتمکّنه من ذلک و عجز المقلد عنه، فکأنّ المجتهد نائب عن المقلّد فی تحصیل مقدّمات العمل بالادلّة الاجتهادیّة و تشخیص مجاری الاصول العملیّة، و الا فحکم الله الشرعیّ فی الاصول و الفروع مشترک بین المجتهد و المقلّد.

ترجمه

(به نظر شیخ استصحاب از مسائل فرعیه نیست)

اشاره

مشکل است که استصحاب از مسائل فرعی باشد، زیرا اجرای آن مسئله در موردش، یعنی در صورت شکّ در باقی بودن حکم شرعی پیشین، مثل نجاست آب متغیر با نجاست، پس از زوال تغیّر آن، مختصّ به مجتهد است و وظیفه مقلّد نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۷

پس: استصحاب از جمله اموری است که تنها مجتهد به آن نیاز دارد، و برای مقلّد سودمند نیست، و این از ویژگیهای مسئله اصولی است، و چون مسائل اصولی برای اجتهاد و استنباط احکام از دلیل‌های شرعی مهیّا شده است، سخن گفتن در مورد آن اختصاص به استنباطکننده دارد و غیر او از آن بهره‌ای ندارد.

(اشکال)

اشاره

اگر گفته شود: اختصاص داشتن استصحاب (بعنوان یک حربه) به مجتهد، بخاطر این است که موضوع آن، که همان شکّ در حکم شرعی و اقامه نشدن یک دلیل اجتهادی (بعد الفحص) برآن است، تشخیص داده نمی‌شود مگر برای مجتهد، و الاـ (اگر خود

استصحاب صرف‌نظر از شرائط موضوعيش مورد لحاظ قرار بگيرد) مضمون آن، درحالى‌كه همان عمل برطبق حالت سابقه و مترتب كردن آن آثار سابقه برآن است مشترك است ميان مقلّد و مجتهد (و لذا استصحاب بايد يك مسئله فقهيّه باشد)، چه پاسخ مى‌دهيد؟

(پاسخ)

شيخ مى‌فرمايد كه مى‌گويم: تمام مسائل اصوليّه چنين‌اند؛ چرا كه (مثلا) وجوب عمل به خبر واحد و مترتب كردن آثار صدق برآن، مختص به مجتهد نيست (يعنى وقتى خبر واحد مى‌گويد:

تيمّم با دو ضربت است، همگان از عهده اين عمل برمى‌آيند).

بله، تشخيص مجراى خبر واحد (به اينكه مثلا معارض نداشته باشد) و تعيين و تشخيص مدلول آن، و بدست آوردن شروط عمل به آن به‌دليل توانائى مجتهد به آن و ناتوانى مقلّد از (تحصيل) آن، اختصاص به مجتهد دارد.

پس: كانّ مجتهد در تحصيل مقدّمات عمل به ادله اجتهاديه و تشخيص مجارى اصول عمليّه از جانب مقلّد نيابت دارد وگرنه (با قطع‌نظر از اين تشخيص) حكم شرعى الهى در اصول و فروع ميان مجتهد و مقلّد، مشترك است.

***

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۵۸

تشريح المسائل

* مراد از (نعم، يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعيّة: ...) چيست؟

اين است كه: شيخ قدمى را فراتر گذاشته مى‌فرمايد: اساسا استصحاب نه يك قاعده فقهيّه محضه است و نه يك قاعده‌اى است كه داراى دو جنبه باشد، بلكه صددرصد از مسائل اصوليّه است و لكن با درنظر گرفتن يك ملاك و مناط ديگر.

* وجه اين مدّعى چيست؟

اين است كه: مسئله اصولى معمولا مسأله‌اى است كه بهره‌بردارى از آن و بكار بستنش اختصاص به مجتهد دارد چرا كه در توان او مى‌باشد و مقلّد قادر بر بهره‌بردارى از آن نيست. چرا؟

زيرا مسائل اصوليّه از جمله قواعدى هستند كه براى اجتهاد و استنباط احكام از راه منابع آن تمهيد شده است و لذا چنين امرى در حوزه فعاليت مجتهدين است.

به عبارت ديگر: اصول عمليّه‌اى كه در شبهات حكميّه جارى مى‌شوند در حوزه تخصص و وظيفه مجتهد است آن‌هم در حوزه و مقام استنباط احكام از ادلّه، و حال آنكه اصول عمليّه‌اى كه در شبهات موضوعيّه جارى مى‌شوند، اجرايشان همگانى يعنى وظيفه مقلّد و مجتهد هر دو مى‌باشد.

چرا؟ زيرا اجراى اصول عمليّه در شبهات حكميّه داراى شرايطى است كه احراز اين شرايط نيازمند تخصّص و توان بالائى است كه براى مجتهدين خبره ميسور و ممكن است.

فى المثل: اين مجتهد است كه اگر در حكم كلّى جعل‌شده از جانب شارع، شكّ بكند، بعد الفحص و اليأس عن الأدلّة، به اصول عمليّه رجوع كرده، آن را جارى مى‌كند، و اين عمل براى همگان ميسور و ممكن نيست.

البته اجراى اصول عمليّه در شبهات موضوعيّه داراى چنين شرايطى نمى‌باشد چرا كه شكّ مكلّف در يك امر جزئى است. چرا؟

زيرا مقلّد حكم خدا را از طريق مجتهد ياد گرفته است و مى‌داند كه مثلا خمر حرام است خوب اگر در مصداق خارجى آن شكّ

کرد که آیا این اناء مثلا خمر است یا خلّ؟ بدون نیاز به فحص می‌تواند برائت جاری کرده بگوید ان‌شاءالله خلّ است. و لذا این کار از همگان برمی‌آید و نیازی به تخصص مجتهد ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۹

و امّا وجه دیگر مسئله این است که: اگر شما به رساله‌های عملیّه رجوع کنید من باب مثال یکجا را هم پیدا نمی‌کنید که مجتهد اجراء اصل در شبهه حکمیّه را به مقلّد محوّل بکند، چرا که این خود مجتهد است که در حکم خدا شکّ می‌کند و موظّف است که بعد الفحص و الیأس عن الدلیل با اجرای اصل، مسئله را فیصله داده، حکم را در رساله‌اش بنویسد.

علی‌ای‌حال، رأی نهائی شیخ این است که: استصحاب یک مسئله اصولیّه است، حتی استصحاباتی که در فروعات بکار می‌رود، چرا که استصحاب اسلحه و ابزاری است در دست مجتهد و هر مسئله‌ای که اختصاص به مجتهد دارد، از مسائل اصولیّه است.

و لذا: مسئله حجیّت استصحاب و اجراء آن در موارد خودش همچنین است، یعنی این تنها مجتهد است که در صورت یقین سابق و شکّ لاحق با شروط مختلفی که دارد، می‌تواند از این قانون استفاده کند، و لکن برای مقلّد اجراء استصحاب و سایر اصول عملیّه ممکن نیست، چرا که او از شرایط و مجاری این اصول اطلاعی ندارد و لذا با این مناط بحث از حجیّت استصحاب در ردیف مسائل اصولی قرار می‌گیرد.

* حاصل مطلب در (انّ اختصاص هذه المسألة بالمجتهد؛ ...) چیست؟

این است که: مستشکل می‌گوید: اختصاص استفاده از یک مسئله به مجتهد، دلیل بر اصولی بودن آن نیست، چرا که مضمون و مؤدّای استصحاب که همان وجوب بقاء برطبق حالت سابقه باشد، در مقام عمل، میان مقلّد و مجتهد مشترک است و هر دو باید به آن عمل کنند و بر حالت سابقه باقی باشند.

و لذا اینکه شما می‌بینید که استفاده از برخی اصول مثلا- استصحاب، اختصاص به مجتهد دارد بدین خاطر است که موضوع الاستصحاب و به عبارت دیگر مقدّمات و شرائط آن برای غیر مجتهد میسور و قابل تشخیص نیست. چرا؟ زیرا فی المثل در استصحاب:

۱- یقین سابق با ویژگیهائی که باید دارا باشد لازم است.

۲- شکّ لاحق در بقاء با ویژگیهائی که در مطالب امر پنجم خواهد آمد نیز لازم است.

۳- فقدان دلیل اجتهاد ظنی یا علمی برخلاف یا وفاق لازم است.

بنابراین: بازشناسی این امور برای مجتهد ممکن است و نه مقلّد.

* حاصل و نتیجه اشکال چیست؟

این است که: چون مضمون استصحاب تعمیم دارد، باید گفت استصحاب مسئله فقهیّه است و یا حد اکثر دارای دو جنبه است، نه اینکه صددرصد اصولی باشد فی المثل: این آب قبلا نجس بود،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۰

خوب بر هرکسی میسور است که بگوید اکنون هم نجس است، و هکذا امثالهم ....

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که: جناب مستشکل تمام مسائل اصولیّه از همین قبیل‌اند، یعنی موضوع و مقدّمات و شرائط آنها اختصاص به مجتهد دارد و لکن مضمون آنها تعمیم دارد. فی المثل: حجیّت خبر واحد ثقه بلا اشکال از مسائل اصولیّه است چرا که اجراء و فتوی برطبق آن مخصوص مجتهد است درحالی‌که ترتیب اثر به خبر ثقه و تصدیق عادل و عمل برطبق مفاد آن میان مقلّد و مجتهد مشترک است و اختصاص به مجتهد ندارد. و لذا:

اگر ما بخواهیم به صرف عمومیت مضمون یک مسئله، آن را فقهی بدانیم تمام مسائل اصولیّه داخل در علم فقه و از قواعد فقهیّه خواهد بود و ما چیزی به نام مسئله اصولیّه نداریم و حال آنکه احدی از اهل فنّ به این مطلب ملتزم نمی‌باشد.

به عبارت دیگر:

احکام خدا اصولا و فروعا همگانی است، بدین معنا که هر حکمی اصولا و فروعا برای همه بندگان خدا جعل شده است. منتهی شرائط بعضی از احکام او چنین است که تنها برای مجتهد میسور است نه برای همگان و لذا مجتهد پس از تحصیل شرائط و اجراء اصل و آماده نمودن حکم آن را در اختیار ما گذاشته بدان عمل می‌کنیم.

بنابراین: ضابطه ما مبنی بر اینکه هر مسئله‌ای که استفاده از آن اختصاص به مجتهد دارد مسئله اصولی است و لذا استصحاب نیز از مسائل اصولیّه است.

* نظر حضرت امام خمینی (ره) در ما نحن فیه چیست؟

ایشان نیز تفصیل قائل شده و فرموده است که:

۱- اگر استصحاب اصل عملی باشد و به (ابقاء ما کان) تعریف شود، چه ابقای آن عملی که وظیفه مکلّف است از آن اراده شود. و چه حکم به ابقایی باشد که از طرف شارع صادر می‌گردد، مسأله‌ای فقهی می‌باشد؛ حتی در استصحاب‌های حکمی. چرا؟ زیرا در هر دو فرض، استصحاب، وظیفه عملی است و ناظر به حکم واقعی و یا حجّت بر واقع و یا راهی به واقع نمی‌باشد.

۲- و اگر استصحاب حجّت و طریق به واقع باشد، مسئله اصولی است.[۴۸]

علی‌ای‌حال: ایشان ترجیح داده‌اند که مسئله حجّیّت استصحاب و خبر موثق از مسائل اصولی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۱

باشند چرا که کارآیی و کارکرد مشابه دارند و هر دو، در فقه، دلیل و حجّت هستند.[۴۹]

نکته: امّا در تقریرات درس اصول حضرت امام مطالبی آمده است که مخالف مطالب مذکور از نوشته‌های ایشان است و آن این است که: بنا بر اینکه استصحاب از اخبار استفاده شود، چنانکه رأی حقّ همین است، بحث از حجّیّت استصحاب، از مسائل اصولی نیست، چه قائل شویم که اماره بودن استصحاب از اخبار استفاده می‌شود یا نمی‌شود.

مثل واجب کردن احتیاط برای حفظ واقع؛ چرا که در اصول از دلیل‌هائی بحث می‌شود که از آنها، یعنی کتاب، سنّت و عقل، حکم فرعی استفاده شود.

(چرا؟) برای اینکه ادلّه مورد بحث در این علم، دلیل‌هایی است که با آن، بر فروع استدلال می‌شود، مثل خبر واحدی که بر حکمی از احکام اقامه شده است، و آن خبر از سنّت است.

امّا دلیلی که بر حجیّت خبر واحد وجود دارد، مثل آیه نباء، از ادلّه اربعه نیست چرا؟ زیرا حکم فرعی از آن استفاده نمی‌شود؛ بلکه دلیل بر حکم فرعی، خود خبر واحد است و لذا آیه نباء دلیل بر دلیل است.

همچنین است استصحاب، چرا که این سخن امام علیه السّلام که فرمود: «یقین را با شکّ نشکن»، دلیل بر دلیل یعنی همان استصحاب است، و لذا از این حدیث حکم شرعی استفاده نمی‌شود، بلکه از حدیث خود استصحاب استفاده می‌شود که آن، دلیل بر حکم فرعی است. در این صورت بنا بر اینکه موضوع علم اصول همان ادلّه اربعه به عنوان ذات ادلّه، یا با وصف دلیل بودن آن‌ها باشد، بحث از حجیّت استصحاب، از مسائل اصولی نیست.[۵۰]

* نظر حضرت امام خمینی (ره) در رابطه با معیار ارائه‌شده از جانب شیخ انصاری (ره) در ما نحن فیه یعنی اصولی بودن مسئله استصحاب چیست؟

ایشان پس از اینکه حجیّت استصحاب را از مسائل اصولی دانستند به نقد معیار ارائه‌شده از جانب شیخ پرداخته می‌فرماید: بسیاری از

مسائل فقهی و قاعده‌های فرعی این‌گونه نیست که به مقلّد سودی برساند؛ مثل قاعده (ما لا یضمن بصحیحهٔ لا یضمن بفاسده) و عکس آن، چرا که اطلاع بر حدود این قاعده و مقدار سرایت آن، جز برای مجتهد ممکن نیست و مقلّد بهره‌ای از آن ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۲

امّا آنچه از قاعده استفاده می‌شود این است که: هر معامله‌ای که صحیح و درست آن ضمان‌آور نباشد، باطل آن ضمان‌آور نیست، و لکن پس از تکمیل شدن این قاعده، در تشخیص اینکه کدام معامله صحیحش ضمان‌آور نیست و کدامش ضمان‌آور است، نیاز به اجتهاد دارد، و لذا:

از ملاکی که در اصولی بودن مسئله در بحث الفاظ گفته شده روشن می‌شود که استصحاب یک مسئله اصولی است، چه از اخبار گرفته شود یا نه؟[۵۱]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۳

متن

هذا، و قد جعل بعض السادهٔ الفحول[۵۲] الاستصحاب دلیلاـ علی الحکم فی مورده، و جعل قولهم (ع): «لاـ تنقض الیقین بالشکّ» دلیلا علی الدلیل- نظیر آیهٔ النبأ بالنسبهٔ الی خبر الواحد- حیث قال:

إنّ استصحاب الحکم المخالف للاصل فی شیء، دلیل شرعیّ رافع لحکم الاصل، و مخصّص لعمومات الحلّ- إلی أن قال فی آخر کلام له سیأتی نقله- و لیس عموم قولهم (ع): «لا تنقض الیقین بالشکّ» بالقیاس الی أفراد الاستصحاب و جزئیّاته، إلّا کعموم آیهٔ النبأ بالقیاس الی آحاد الاخبار المعتبرهٔ،[۵۳] انتهی.

أقول: معنی الاستصحاب الجزئیّ فی المورد الخاصّ- کاستصحاب نجاسهٔ الماء المتغیّر- لیس الا الحکم بثبوت النّجاسهٔ فی ذلک الماء النجس سابقا، و هل هذا إلّا نفس الحکم الشرعی؟! و هل الدلیل علیه الا قولهم (ع): «لا تنقض الیقین بالشکّ»؟![۵۴] و بالجملهٔ: فلا فرق بین الاستصحاب و سائر القواعد المستفادهٔ من العمومات.

هذا کلّه فی الاستصحاب الجاری فی الشبههٔ الحکمیّهٔ المثبت للحکم الظاهریّ الکلیّ.

و أمّا الجاری فی الشبههٔ الموضوعیّهٔ- کعدالهٔ زید و نجاسهٔ ثوبه و فسق عمرو و طهارهٔ بدنه- فلا اشکال فی کونه حکما فرعیّا، سواء کان التکلم فیه من باب الظنّ، أم کان من باب کونها قاعدهٔ تعبّدیّهٔ مستفادهٔ من الاخبار؛ لانّ التکلّم فیه علی الاوّل، نظیر التکلّم فی اعتبار سائر الامارات، ک «ید المسلمین» و «سوقهم» و «البیّنهٔ» و «الغلبهٔ» و نحوها فی الشبهات الخارجیّهٔ. و علی الثانی، من باب أصالهٔ الطهارهٔ و عدم الاعتناء بالشکّ بعد الفراغ، و نحو ذلک.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۴

ترجمه

(سخن سید بحر العلوم در آنچه مرتبط با این مقام است:)

اشاره

برخی سادات فحول (یعنی سید بحر العلوم)، استصحاب را دلیل بر حکم در موردش قرار داده (بدین معنا که وقتی گفته می‌شود این آبی که قبلاـ نجس بوده اکنون هم شرعا نجس است دلیلش استصحاب است)، و گفتار معصوم علیه السّلام که لاـ تنقض الیقین بالشک را دلیل بر (این) دلیل قرار داده است، عینا مثل آیه نباء نسبت به خبر واحد برای حکم شرعی (یعنی خبر واحد دلیل حکم شرعی، آیه نباء هم دلیل، خبر واحد است)، آنجا که می گوید:

استصحاب حکم مخالف با اصل (مثل استصحاب نجاست هذا الماء که مخالف با اجرای اصل برائت و یا اصل طهارت است) یک

دلیل شرعی است که رفع‌کننده حکم اصل است (و نمی‌گذارد که مثلا اصالهٔ الطهاره و ... جاری شود)، و دلیل‌هائی که دلالت عام بر حلال بودن دارد را تخصیص می‌زند، تا آنجا که در پایان گفتارش مطلبی دارد که نقلش بزودی خواهد آمد و آن این است که: عمومیت این گفتار امام علیه السّلام که فرمود: لا ـ تنقض الیقین بالشک، نسبت به افراد استصحاب و جزئیات آن، نیست مگر مثل عموم آیه شریفه نباء نسبت به افراد اخبار معتبره (یعنی همان‌طور که آیه نباء دلیل الدلیل است، لا تنقض هم دلیل الدلیل است و لذا از باب دلیل الدلیل، هم استصحاب دلیل است، هم لا ـ تنقض دلیل است و خلاصه اینکه حکم شرعی مزبور که نجس بودن هذا المایع است، مفاد استصحاب است.

(مناقشه شیخ در افادات بحر العلوم)

شیخ می‌فرماید در پاسخ به شما می‌گویم: معنای استصحاب جزئی در یک مورد خاص مثل استصحاب نجاست این آبی (که یکی از اوصاف سه‌گانه‌اش تغییر کرده) جز حکم به ثابت بودن نجاست در آن آبی که سابق نجس بوده، نیست، و لذا آیا این جز خود همان حکم شرعی است؟ و آیا دلیل برآن مورد جزئی، (یعنی این استصحاب) جز گفتار معصوم است که فرمودند: یقین خودت را با شکّ نقض نکن؟

الحاصل: به طور کلّی تفاوتی میان استصحاب و دیگر قواعدی که از عمومات استفاده می‌شود وجود ندارد (یعنی همان‌طور که در سایر قواعد دو چیز وجود دارد که دلیل و قاعده است و آن قاعده را فقه حساب می‌کنیم، در استصحاب نیز دو چیز وجود دارد، دلیل و قاعده که علی القاعده

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۵

باید آن را از امور فقهیّه حساب کنیم).

سپس جناب شیخ می‌فرماید: مطالبی که گفته آمد همه‌اش در رابطه با استصحاب است که جای شوند، در شبهات حکمیّه و ثابت‌کننده حکم ظاهری کلّی است (که فی المثل: این ماء متغیر، همان‌طور که قبلا نجس بود علی الظاهر بعدا هم نجس است)

(حکم استصحابات جاریه در شبهات موضوعیّه)

اشاره

و امّا استصحابات جاری شونده در شبهه موضوعیّه، مثل عدالت زید و نجس بودن لباسش و فسق عمر و پاک بودن بدنش (یعنی جزئیات)، اشکالی ندارد که یک حکم فرعی (یعنی از قواعد فقهیّه) باشد، خواه سخن (در این‌گونه استصحابات) از باب ظنّ باشد (و ما استصحاب را از امارات ظنیه بدانیم) و خواه از باب اینکه یک قاعده تعبدیه‌ای باشد که از اخبار استفاده می‌شود.

زیرا بحث ما در استصحابات موضوعیّه ۱- بنا بر اینکه آن را از باب اماره بدانیم، مثل بحث کردن و سخن گفتن در اعتبار سایر امارت از جمله، ید المسلمین و سوق المسلمین و بیّنه و غلبه، در فقه است.

۲- و بنا بر اینکه استصحاب یک قاعده تعبدیّه مستفاد از سایر امارات باشد، از باب اصالهٔ الطهاره و عدم اعتنا به شکّ بعد از فراغ و امثال ذلک است.

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و قد جعل بعض السّادة الفحول الاستصحاب دلیلا علی الحکم فی مورده ...) چیست؟

بیان نظر مرحوم علامه بحر العلوم نسبت به اصولی بودن استصحاب است. منتهی برای ادخال استصحاب در مسائل اصولیّه، وجه و یا قاعده دیگری ذکر فرموده و آن این است که:

استصحاب یک قاعده عملیّه نیست بلکه یک دلیل است و لکن مؤدای آن یک حکم شرعی عملی و از مسائل فقهیّه است.

به عبارت دیگر: مسئله اصولی آن است که دلیل بر حکم شرعی و طریق بر حکم شرعی باشد، بدین معنا که بتوانیم بواسطه آن به حکم شرعی برسیم. و لذا چون استصحاب نیز دلیل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۶

حکم شرعی است، یک مسئله اصولی خواهد بود. و نه یک قاعده فقهی. برای مثال: شما می‌دانید که فلان آب کرّ و یا کثیری که احد اوصاف ثلاثه‌اش در اثر ملاقات با نجس تغییر کرده، نجس شده است لکن اکنون که آن تغییر زوال یافته شما شکّ دارید که اکنون نیز هم این آب نجس است یا نه؟

می‌فرماید: در اینجا باید حکم کنید به بقاء تنجّس که این خود یک حکم شرعی است، لکن دلیل شما بر این حکم همان استصحاب است. و دلیل بر استصحاب اخبار لا تنقض است. بنابراین سه مطلب در اینجا وجود دارد:

۱- حکم شرعی که همان تنجّس باشد ۲- دلیل حکم که استصحاب باشد ۳- دلیل الدلیل که لا تنقض باشد. این عینا مثل این است که شما بگوئید: تیمّم با دو ضربت انجام می‌شود. حال:

۱- تیمّم با دو ضربت است، حکم شرعی و یا مسئله فقهی است.

۲- دلیل حکم مزبور، خبر زراره است، که یک خبر واحد ثقه است.

۳- دلیل خبر زراره هم آیه إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ است که بواسطه آن حجیّت خبر واحد اثبات می‌شود.

الحاصل: مفاد استصحاب، حکم شرعی است، استصحاب هم دلیل حکم شرعی است، اخبار لا تنقض، دلیل الدلیل است.

* مراد جناب شیخ از (اقول: معنی الاستصحاب الجزئی فی المورد الخاص ... لیس ...) چیست؟

این است که: بله، در باب خبر واحد سه امر موجود است، و لکن در ما نحن فیه یعنی باب استصحاب سه امر وجود ندارد، بلکه دو امر وجود دارد:

۱- استصحاب، که خود وجوب بقاء بر حالت سابقه است، یعنی همان حکم به تنجس.

۲- دلیل استصحاب یا همان حکم به بقاء تنجس که اخبار لا تنقض است.

به عبارت دیگر جناب بحر العلوم فرمود: یک امر حکم شرعی است که بقاء تنجس باشد، یک امر هم استصحاب است که دلیل بر این حکم است، یک امر هم دلیل الدلیل است.

سؤال ما از جناب بحر العلوم این است که: آیا استصحاب غیر از همان حکم شرعی چیز دیگر است؟ حتما خیر، بلکه استصحاب همان حکم به نجس بودن آبی است که مثلاـ در زمان گذشته نجس بوده. به عبارت دیگر: استصحاب عین این حکم است، این حکم نیز خود استصحاب است.

و حال آنکه در باب خبر واحد سه امر وجود دارد.

بنابراین: قیاس ما نحن فیه به باب خبر واحد، قیاسی مع الفارق است و معیار جناب بحر العلوم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۷

معیار کاملی نیست و در این جهت فرقی میان استصحاب و سایر قواعد وجود ندارد، چرا که تماما مفاد اخبار و مستفاد از عمومات هستند.

سپس شیخ می‌فرماید: تاکنون بحث ما در استصحابی بود که جاری در شبهات حکمیّه و از مسائل اصولیّه است.

* پس غرض ایشان از (و امّا الجاری فی الشبهة الموضوعیّة ...) چیست؟

باتوجّه به مقدماتی که در صدر بحث آوردیم این است که: اصول جاریه در شبهات موضوعیّه بالاجماع از مسائل و قواعد فقهیّه است و نه از مسائل اصولیّه.

* سرّ مطلب چیست؟

این است که: اصول جاری‌شونده در احکام دارای شرائطی هستند که تنها مجتهد قادر بر شناخت و اجرای آنهاست که بحث آن گذشت.

امّا اصولی که در موضوعات جاری می‌شود دارای هیچ‌گونه قید و شرطی نیست و لذا مقلّد و مجتهد هر دو می‌توانند از این اصول در مقام عمل استفاده کنند و چنین چیزی قاعده فقهیّه است و نه مسئله اصولیّه و چنانکه قبلا هم بدان اشاره کردیم، احدی از فقها در باب شبهات حکمیّه، قاعده استصحاب را نقل نمی‌کنند و فتوی نمی‌دهند که ایها المقلد اینجا جای اجرای اصل استصحاب است چرا که برای مقلّد میسور نیست و لذا خود حکم شرعی را که نجاست و یا طهارت و یا حلیّت و یا حرمت و ... باشد بطور مستقیم می‌نویسند.

امّا به شبهات موضوعیّه که می‌رسند می‌گویند اگر فی المثل شکّ کردی که هذا المایع پاک است یا نجس بنا را بر طهارت بگذار و بگو ان‌شاءالله که پاک است، یعنی خود اصالة الطهارة را مطرح می‌نمایند چرا که این امر برای مقلدین میسور است.

* حاصل مطلب چیست؟

این است که: اصول عملیّه‌ای که در شبهات موضوعیّه جاری می‌شوند بلااشکال از قواعد فقهیّه هستند و در این جهت فرقی نمی‌کند که:

۱- ما استصحاب و یا سایر اصول را از باب امارات ظنیه بدانیم.

۲- و یا آن را از قبیل اصول عملیه تعبدیه بدانیم، چرا؟

زیرا در فقه دو دسته قواعد جاریه در موضوعات وجود دارد:

۱- قواعد فقهیّه‌ای که از امارات ظنیّه بوده و به ملاک افاده ظنّ در فلان موضوع خارجی جاری می‌شوند. مثل: قانون ید المسلم، که اماره بر ملکیت است، بدین معنا که اگر در خارج به ید

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۸

مسلمانی بر مالی برخورد نمودیم، به حکم قانون ید باید حکم کنیم به ملکیت او و آثار ملکیت را برآن مترتب سازیم.

- و یا قانون سوق المسلمین که اماره بر تذکیه است.

- و یا بیّنه و شهادت عدلین که اماره ظنیّه برای حکم حاکم در فلان واقعه است.

- و یا غلبه و شیاع، که اماره ظنیّه در برخی از موضوعات از قبیل رؤیت هلال است.

۲- قواعد فقهیّه‌ای که در موضوعات خارجیه جاری می‌شوند و از اصول عملیّه تعبدیّه می‌باشند لکن نه به مناط افاده ظنّ حجّت باشند مثل:

- اصالة الطهارة در مورد شکّ در طهارت یا نجاست فلان شیء و یا مایع خارجی.

- و یا قاعده فراغ در شکّ بعد از فراغت و پایان عمل.

- و یا قاعده تجاوز در شکّ بعد از تجاوز از محل.

- و یا اصل اصالة الصحة در حمل فعل مسلمان بر صحت.

الحاصل: استصحاب در موضوعات اگر از باب ظنّ حجّت باشد در قواعد فقهیّه داخل می‌شود و چنانچه از اصول عملیّه باشد، در

قواعد فقهیّه‌ای داخل می‌شود که در موضوعات خارجیه جاری می‌شوند.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۹

متن

الرابع أنّ المناط فی اعتبار الاستصحاب علی القول بکونه من باب التعبّد الظاهری، هو مجرّد عدم العلم بزوال الحالة السابقة.

و أمّا علی القول بکونه من باب الظنّ، فالمعهود من طریقة الفقهاء عدم اعتبار افادة الظنّ فی خصوص المقام؛ کما یعلم ذلک من حکمهم بمقتضیات الاصول کلّیة مع عدم اعتبارهم أن یکون العامل بها ظانّا ببقاء الحالة السابقة،[۵۵] و یظهر ذلک بأدنی تتبع فی أحکام العبادات و المعاملات و المرافعات و السّیاسات.

نعم، ذکر شیخنا البهائی (قدس سره) فی الحبل المتین- فی باب الشکّ فی الحدث بعد الطهارة- ما یظهر منه اعتبار الظنّ الشخصی، حیث قال:

لا یخفی أنّ الظنّ الحاصل بالاستصحاب فی من تیقّن الطهارة و شکّ فی الحدث، لا یبقی علی نهج واحد، بل یضعف بطول المدّة شیئا فشیئا، بل قد یزول الرجحان و یتساوی الطرفان، بل ربّما یصیر الراجح مرجوحا، کما إذا توضّأ عند الصبح و ذهل عن التحفّظ، ثمّ شکّ عند المغرب فی صدور الحدث منه، و لم یکن من عادته البقاء علی الطهارة إلی ذلک الوقت. و الحاصل: أنّ المدار علی الظنّ، فما دام باقیا فالعمل علیه و إن ضعف.[۵۶] انتهی کلامه، رفع فی الخلد مقامه.

و یظهر من شارح الدروس ارتضاؤه؛ حیث قال بعد حکایة هذا الکلام:

و لا یخفی أنّ هذا انّما یصحّ لو بنی المسألة علی أنّ ما تیقّن بحصوله فی وقت و لم یعلم أو یظنّ طروّ ما یزیله، یحصل الظنّ ببقائه، و الشکّ فی نقیضه لا یعارضه؛ اذ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۷۰

الضعیف لا یعارض القویّ.

لکن، هذا البناء ضعیف جدّا، بل بناؤها علی الروایات مؤیّدة بأصالة البراءة فی بعض الموارد، و هی تشمل الشکّ و الظنّ معا، فإخراج الظنّ منها[۵۷] ممّا لا وجه له أصلا،[۵۸] انتهی کلامه.

و یمکن استظهار ذلک من الشهید (قدس سره) فی الذّکری حیث ذکر أنّ:

قولنا: «الیقین لا ینقضه الشکّ»، لا نعنی به اجتماع الیقین و الشکّ، بل المراد أنّ الیقین الذی کان فی الزّمن الاوّل لا یخرج عن حکمه بالشکّ فی الزمان الثانی؛ لأصالة بقاء ما کان، فیؤول إلی اجتماع الظنّ و الشکّ فی الزّمان الواحد، فیرجّح الظنّ علیه، کما هو مطّرد فی العبادات،[۵۹] انتهی کلامه.

و مراده من الشکّ مجرد الاحتمال، بل ظاهر کلامه أنّ المناط فی اعتبار الاستصحاب من باب أخبار عدم نقض الیقین بالشکّ، هو الظنّ أیضا، فتأمّل.

ترجمه

تنبیه چهارم: (مناط استصحاب بنا بر اینکه یک قاعده تعبدیّه باشد)

اشاره

شیخ فرموده است: ملاک و میزان در اعتبار (و عمل به) استصحاب بنا بر اینکه از باب تعبّد ظاهری (یعنی اصول عملیّه) باشد، صرف

نداشتن علم به از بین رفتن حالت سابقه آن شیء (مثلا ماء متغیّر) است.

(ظنّ شخصی در اجرای استصحاب ملاک نیست)

اشاره

و امّیا بنا بر اینکه استصحاب از باب ظنّ (یعنی اماریت حجّت) باشد، مطلب به دست آمده از طریق فقها، عدم اعتبار افاده ظنّ (شخصی) در این مقام است (و لذا همان ظنّ نوعی در اجرای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۷۱

استصحاب کافی است)، چنانکه این مطلب، از حکم کردن علما براساس مقتضیات اصول بطور کلّی، دانسته می‌شود. و حال آنکه قید نکرده‌اند که عامل به استصحاب در اینجا مظنون به بقاء حالت سابقه باشد (عینا مثل خبر واحد که با اینکه حجّت است و لکن نیازی به ظنّ شخصی ندارد) و این معنا با مختصر تتبع و تحقیق در احکام عبادات، و معاملات و مرافعات و سیاسات روشن می‌شود.

(سخن شیخ بهائی (ره) در اینکه ملاک ظنّ شخصی است)

اشاره

بله، مرحوم شیخ بهائی (ره) در کتاب حبل المتین در باب شکّ در حدث پس از طهارت، مطلبی را ذکر نموده است که معتبر بودن ظنّ شخصی (در این مقام) از آن بدست می‌آید (یعنی حتما باید ظنّ به بقاء داشته باشیم تا استصحاب جاری کنیم). مخفی نماند که ظنّ حاصل به وسیله استصحاب در کسی که به طهارت قبلی یقین دارد و لکن در حدوث حدث شکّ دارد، بر یک حال واحد باقی نمی‌ماند، بلکه در طول مدت کم و ضعیف می‌شود، بلکه طرف راجح (پس از ساعتی) مرجوح هم می‌شود، چنانکه اگر به هنگام صبح وضو بگیرد و لکن (گرفتن وضو را) فراموش کند، سپس در هنگام غروب در صدور حدث از خودش شکّ کند، درحالی‌که باقی بودن بر طهارت با یک وضو هم ندارد.

الحاصل اینکه: مناط در استصحاب، ظنّ به بقاء است، و لذا تا مادامی‌که مکلّف ظنّ به بقاء دارد هرچند ظنّ، ضعیف باشد (مثلا ۵۱٪) حقّ دارد استصحاب کند (و همین‌که ظنّ شخصی به بقاء نبود دیگر جای استصحاب نیست.

(بیان محقّق خوانساری شارح دروس در رابطه با نظر شیخ بهائی)

و رضایت محقّق خوانساری شارح دروس نیز از این نظریه شیخ بهائی از گفتارش روشن می‌شود، آنجا که پس از نقل فرمایشات شیخ بهائی می‌فرماید: مخفی نماند که این رأی و نظر شیخ بهائی (ره) در صورتی صحیح است که مسئله استصحاب را بنا بگذارد بر امری که زمانی یقین به حصول آن می‌رود و لکن پس از آن دیگر نه علم به وجود آن می‌باشد و نه ظنّ به آنچه که آن را زایل کرده است، که در نتیجه ظنّ (شخصی) به بقاء آن حاصل می‌شود، و شکّ در نقیض آن (که همان احتمال از بین رفتن حالت سابقه است) با این ظنّ تعارض نمی‌کند، چرا که (حالت) ضعیف با (حالت قوی) معارضه نمی‌کند (یعنی وقتی مکلّف حالت سابقه را ملاحظه کرد ظنّ پیدا می‌کند به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۷۲

حالت سابقه، حال یک احتمال ضعیفی هم پیدا می‌شود که این حالت سابقه از بین رفته باشد که به آن وهم گفته می‌شود، و این وهم توان معارضه با آن ظنّ را ندارد).

امّا این بناء (از نظر ما) بسیار ضعیف است، بلکه بنای قاعده استصحاب بر روایاتی (همچون لا تنقض الیقین) است و (وقتی بنایش بر روایات باشد، فرقی نمی‌کند که ظنّ به بقاء داشته باشیم و یا ظنّ به ارتفاع و یا شکّ متساوی الطرفین) و حال آنکه در برخی موارد با اصالت البراءة تایید و هماهنگ شده است، و این روایات شامل شکّ و ظنّ و وهم هر دو می‌شوند.

پس اخراج ظنّ از روایات (یعنی مخصوص کردن روایات به ظنّ) از جمله اموری است که هیچ دلیلی بر اثبات آن وجود ندارد (بلکه روایات هر سه حالت را شامل می‌شوند.)

(استظهار ظنّ شخصی در اجرای استصحاب از کلام شهید در ذکری)

و استظهار ظنّ شخصی به بقاء (یعنی استصحاب) از کلام شهید در کتاب ذکری نیز ممکن است آنجا که فرموده است: اینکه می گوئیم: شکّ لا ـ حقّ، یقین سابق را از بین نمی‌برد، مرادمان این نیست که در آن واحد، یقین با شکّ در یکجا جمع می‌شوند، بلکه مراد ما این است که: چیزی که وجود سابقش متقین بوده (مثل عدالت زید و حیات عمر) اگر در زمان لا حقّ شکّ به بقاء آن پیدا کنیم، استصحاب می‌کنیم بقاء آن را به خاطر اصالت بقاء ما کان پس استصحاب برگشت می‌کند به اجتماع ظنّ و شکّ (یعنی وهم) در زمان واحد، و نه یقین با شکّ.

در نتیجه: ظنّ ترجیح داده می‌شود بر وهم، چنانکه در باب عبادات این مسئله شایع است (مثل شکّ در دو رکعت آخر نماز که طرف راجح را می گیریم.)

و مراد ایشان از شکّ در اینجا صرف احتمال است (و نه شکّ متساوی الطرفین که با ظنّ جمع نمی‌شود) بلکه ظاهر کلام شهید که می‌گوید: ملاک در اعتبار استصحاب، از باب اخبار عدم نقض یقین به سبب شکّ است نیز همان ظنّ است (و حال آنکه در متن بحث، تکرارا گفتیم که اگر استصحاب از اخبار لا تنقض اخذ شود ملاکش تعبّد است و نه ظنّ).

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۷۳

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در امر چهارم چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است: مناط در جریان استصحاب و موضوع آن چیست؟ آیا مراد عدم العلم به بقاء و ارتفاع آن است و یا اینکه ظنّ به بقاء حالت سابقه است؟

در صورت ظنّ، آیا مناط ظنّ شخصی به بقاء است و یا اینکه نه ظنّ نوعی به بقاء ملاک است؟

و لذا جناب شیخ می‌فرماید: هنگامی که انسان در زمان سابق نسبت به وجود حکمی و یا موضوعی یقین پیدا می کند، نسبت به بقاء و استمرار و یا ارتفاع آن حکم در زمان لا حقّ، به نه صورت قابل تصوّر است، اعمّ از اینکه یقین مزبور وجدانی باشد یا تعبّدی، یعنی اینکه خبر ثقه بر وجود آن حکم در زمان سابق دلالت کرده و اکنون می‌خواهیم استصحابش کنیم:

۱- اینکه یقین ما به بقاء حکم در زمان لا حقّ مثل زمان اسبق وجدانی باشد.

۲- اینکه یقین ما به ارتفاع آن حکم سابق در زمان لا حقّ وجدانی باشد.

۳- اینکه یقین ما به بقاء آن حکم سابق در زمان لا حقّ تعبّدی باشد.

۴- اینکه ما یقین تعبّدی و یا ظنّ معتبر به ارتفاع آن امر موجود در سابق پیدا کنیم.

۵- اینکه ما در زمان لا حقّ نسبت به بقاء آن امر موجود در سابق ظنّ نوعی پیدا کنیم.

۶- اینکه ما در زمان لا حقّ نسبت به ارتفاع آن امر موجود در سابق ظنّ نوعی پیدا کنیم.

۷- اینکه در زمان لا حقّ ما نسبت به بقاء آن امر موجود در سابق ظنّ شخصی پیدا شود.

۸- اینکه در زمان لا حقّ نسبت به آن امر موجود در سابق برای ما ظنّ شخصی حاصل شود.

۹- اینکه نسبت به بقاء و ارتفاع آن امر موجود در سابق دو احتمال متساوی الطرفین یعنی صرف شکّ برای ما حاصل شود.

* آیا در همه صور مذکوره استصحاب جاری می‌شود؟

خیر، در چهار صورت اوّل، بالاجماع استصحاب جاری نمی‌شود، چونکه با وجود دلیل اجتهادی اعمّ از اینکه علمی باشد و یا ظنی، نوبت به استصحاب نمی‌رسد.

* باتوجّه به مقدمه فوق مراد از (انّ المناط فی اعتبار الاستصحاب ...) چیست؟

این است که:

۱- اگر ما استصحاب را از باب اخبار حجّت بدانیم باید بگوئیم که در پنج صورت اخیر استصحاب جاری می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۷۴

به عبارت دیگر: کسانی که استصحاب را از شرع یعنی اخبار لا تنقض اخذ کرده‌اند آن را از اصول تعبدیّه بحساب آورده و فرقی نمی‌گذارند که انسان ظنّ به بقاء داشته باشد و یا ظنّ به ارتفاع و یا اینکه شکّ متساوی الطرفین یعنی که در هر سه حالت، استصحاب جاری می‌کنند. چرا؟

زیرا در لسان روایات آنچه موضوع استصحاب است، مجرد عدم العلم است یعنی اگر در آن لا حقّ یقین به بقاء و یا ارتفاع نداری استصحاب کن.

* دلیل این مطلب چیست؟

این است که: در لسان روایات شکّ را در برابر یقین قرار داده و می‌فرماید: لا تنقض الیقین بالشکّ بل انقضه بیقین آخر.

لکن این تقابل: یا تقابل تناقض است، بدین معنا که این دو نسبت به هم ایجاب و سلب‌اند که یقین دانستن است و شکّ ندانستن.

- و یا تقابل ملکه و عدم ملکه است، که در این صورت نیز شکّ یعنی عدم العلم در چیزی که امکان دارد که معلوم باشد، و این قول حقّ است.

الحاصل: مراد در موضوع استصحاب عدم العلم است و عدم العلم پنج صورت اخیر را شامل می‌شود و لذا استصحاب در هر پنج صورت جاری می‌گردد.

۲- و امّا اگر استصحاب را از باب حکم عقل و به مناط افاده ظنّ حجّت بدانیم باید بگوئیم که جریان استصحاب مختص به فرض ظنّ به بقاء است و دیگر شامل صورت شکّ نمی‌شود

به عبارت دیگر: کسانی که استصحاب را از عقل گرفته‌اند و آن را از امارات ظنّیه می‌دانند، و آن را همچون خبر واحد از باب ظنّ حجّت می‌دانند، منتهی قائلین به این مبنا خود بر دو دسته‌اند:

۱- برخی از جمله مشهور فقها معتقدند که مناط در اینجا ظنّ نوعی به بقاء است. یعنی: یقین سابق و شکّ لا حقّ بگونه‌ای است که قابلیت دارد که برای نوع مردم، به حکم عقل، ظنّ به بقاء بیاورد، و لو برای یک شخص خاصی چنین مظنّه‌ای در خارج حاصل نیاید.

در نتیجه: ظنّ شخصی، به بقاء ما کان، ملاک نمی‌باشد، و با نبود ظنّ شخصی هم استصحاب جاری می‌شود. البته از اجرای این اصول در فتاوای مشهور می‌توان فهمید که آن را از اصول عملیّه بحساب می‌آورند، بدون اینکه شرط کنند که شخص عامل حتما باید ظان به بقاء حالت سابقه باشد.

۲- عده‌ای از اصولیین و فقها از جمله شیخ بهائی (ره) معتقد به ظنّ به بقاء هستند، آن‌هم ظنّ شخصی به عبارت دیگر:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۷۵

- از تعبیرات جماعتی از اصولیین و فقها شیعه استظهار می‌شود که مناط را در اینجا ظنّ شخصی به بقاء دانسته، و قانع به ظنّ نوعی نمی‌باشند.

یعنی: تو وقتی حقّ داری استصحاب جاری کنی که شخصا ظنّ به حالت سابقه داشته باشی.

* حاصل مطلب در (نعم ذکر شیخنا البهائی، فی الحبل المتین ...) چیست؟

بیان فرعی است از جناب مرحوم شیخ بهائی به اینکه: اگر کسی فی المثل یقین به طهارت داشت و سپس شکّ در حدث پیدا نمود وظیفه‌اش چیست؟ امّا در ذیل این فرع فرموده است:

ظنی که به برکت استصحاب برای فرد مکلّف حاصل می‌شود، ثابت و بر یک حال و منوال نیست بلکه متغیر بوده دارای شدت و ضعف است بدین معنا که: هر اندازه که زمان شکّ به یقین سابق نزدیکتر باشد وجود ظنّ به بقاء قوی‌تر است و هرچه قدر فاصله آن زیادتر باشد این ظنّ ضعیف‌تر است تا آنجا که به نهایت ضعف می‌رسد و بلکه در اثر طولانی شدن مدت تبدیل به شکّ مصطلح می‌شود، از این بالاتر اگر باز هم مدت طولانی‌تر شود، ممکن است احتمال بقاء، موهوم و مرجوح شده و احتمال ارتفاع راجح می‌گردد.

فی المثل: مثل کسی که اوّل صبح وضو گرفته و دارای طهارت است، از یک طرف در ابتدای غروب شکّ پیدا می‌کند در بقاء طهارتش، از طرف دیگر هم عادت ندارد که تا غروب وضویش را حفظ نماید، در هنگام غروب هم ظنّ به بقاء پیدا می‌کند و هم ظنّ به ارتفاع، و لذا ظنّ یک حال ندارد.

الحاصل: مناط ظنّ به بقاء است و تا زمانی که مکلّف ظنّ به بقاء دارد و لو ظنش ضعیف و ۵۱٪ هم باشد حقّ دارد که استصحاب نماید و لکن اگر ظنّ شخصی به بقاء نداشت حقّ اجرای استصحاب را ندارد.

* مراد از (و یظهر من شارح الدروس ارتضاؤه؛ ...) چیست؟

این است که: مرحوم حاج آقا حسین خوانساری پس از نقل کلام مزبور در دروس می‌گوید:

این سخن شیخ بهائی که بر مبنای حجیّت استصحاب از باب امارات است، سخن پسندیده و خوبی است، یعنی که ما نیز ظنّ شخصی به بقاء را معتبر می‌دانیم. امّا اشکال کار در این است که:

ما اصل مبنا را قبول نداریم، بدین معنا که مثل محقّق سبزواری و پدر شیخ بهائی، استصحاب را از باب اخبار حجّت می‌دانیم و بر این باوریم که اخبار موضوع استصحاب را عدم العلم گرفته است که شامل هر پنج صورت اخیر می‌شود. و لذا: اختصاص دادن استصحاب به صورت ظنّ به بقاء بر مبنای اخبار وجهی ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۷۶

* مراد از (و یمکن استظهار ذلک من الشهید فی الذکری ...) چیست؟

این است که: از جمله کسانی که ظنّ شخصی به بقاء ما کان از سخنشان استفاده می‌شود، مرحوم شهید اوّل در کتاب ذکری است که در آنجا فرموده: اینکه ما می‌گوئیم: یقین سابق با شکّ لا حقّ منتقض نمی‌شود مرادمان این نیست که یقین و شکّ در آن واحد یکجا جمع می‌شوند، چرا که این امر از محالات است، بلکه مراد ما این است که: چیزی که وجود سابقش برای ما متیقّن بوده است مثل حیات زید و یا عدالت عمر و ... در صورتی که در زمان لا حقّ شکّ به بقاء آن پیدا کنیم، استصحاب می‌کنیم بقاء را. و در باب استصحاب است که ظنّ با شکّ، یکجا جمع می‌شود، و نه یقین با شکّ.

* چه مطالبی از سخن فوق فهمیده می‌شود؟

اینکه مرحوم شهید، استصحاب را از باب ظنّ شخصی حجّت می‌داند و لذا فرموده: فیؤول الی اجتماع الظنّ و الشكّ.

* چه اشکالاتی بر بیان شهید در رأی مزبور وجود دارد؟

۱- یکی اینکه ظنّ و شکّ هم در یکجا جمع نمی‌شوند بلکه این ظنّ و وهم‌اند که با هم جمع می‌شوند. چرا؟ زیرا ظنّ در طرفین، طرف راجح، و وهم آن طرف مرجوح است. و لذا مرحوم شهید باید می‌فرمود که: استصحاب برگشتش به این است که: ظنّ با وهم در یکجا جمع می‌شود و نه شکّ با ظنّ. فی المثل: ما ظنّ پیدا می‌کنیم که فلان زید زنده باشد، در این صورت آنچه طرف مرجوح و یا موهوم است این است که: مرده باشد. و لذا این دو در این صورت با هم جمع می‌شوند.

۲- دیگر اینکه از تعبیر شهید به الیقین لا ینقض بالشك بدست می‌آید که ایشان استصحاب را از باب اخبار حجّت می‌داند، در عین حال ظنّ را مطرح و مورد بحث قرار داده است.

و لذا در پاسخ به ایشان می‌گوئیم: اگر استصحاب را از اخبار بگیریم، دیگر ظنّ شخصی به بقاء و یا ظنّ نوعی به آن ملاک نمی‌باشد، چرا که اخبار لا تنقض تعبّدا استصحاب را در حقّ ما حجّت می‌دانند.

* مراد شیخ از (فتأمّل) در پایان بحث چیست؟

این است که: اگرچه شهید اوّل تعبیر کرده است به اینکه الیقین لا ینقض بالشك، و لکن نمی‌توان قطعی حکم کرد که تعبیر مزبور را از روایات اخذ نموده، بلکه شاید تعبیری است که به ذهن خودش رسیده است.

پس: از حکم عقل است که استصحاب را به مناط ظنّ حجّت می‌داند، آن‌هم ظنّ شخصی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۷۷

متن

الخامس أنّ المستفاد من تعريفنا السابق[۶۰]- الظاهر في استناد الحكم بالبقاء إلى مجرد الوجود السابق- أنّ الاستصحاب يتقوّم بأمرين:

أحدهما: وجود الشيء في زمان، سواء علم به في زمان وجوده أم لا. نعم، لا بدّ من احراز ذلك حين إرادة الحكم بالبقاء بالعلم أو الظنّ المعتبر، و أمّا مجرّد الاعتقاد بوجود شيء في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد في زمان آخر، فلا يتحقّق معه الاستصحاب الاصطلاحي و إن توهّم بعضهم:[۶۱] جريان عموم «لا تنقض» فيه، كما سننبّه عليه.

و الثاني: الشكّ في وجوده في زمان لا حق عليه؛ فلو شكّ في زمان سابق عليه فلا استصحاب، و قد يطلق عليه الاستصحاب القهقرى مجازا.

ثمّ المعتبر هو الشكّ الفعليّ الموجود حال الالتفات إليه، أمّا لو لم يلتفت فلا استصحاب و إن فرض الشكّ فيه على فرض الالتفات.

فالمتيقّن للحدث إذا التفت إلى حاله في اللاحق فشكّ، جرى الاستصحاب في حقّه، فلو غفل عن ذلك و صلّى بطلت صلاته، لسبق الأمر بالطهارة، و لا يجري في حقّه حكم الشكّ في الصحّة بعد الفراغ عن العمل؛ لانّ مجراه الشك الحادث بعد الفراغ، لا الموجود من قبل.

نعم، لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث و صلّى، ثمّ التفت و شكّ في كونه محدثا حال الصلاة أو متطهرا، جرى في حقّه قاعدة الشك بعد الفراغ؛ لحدوث الشكّ بعد العمل و عدم وجوده قبله حتّى يوجب الامر بالطهارة و النهي عن الدخول فيه بدونها.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۷۸

نعم، هذا الشكّ اللاحق يوجب الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة، لو لا حكومة قاعدة الشكّ بعد الفراغ عليه، فافهم.

ترجمه

امر پنجم: (در اینکه قوام استصحاب به دو چیز است؛ یقین به حدوث و شکّ در بقاء)

اشاره

از تعریف قبلی ما مبنی بر اینکه: حکم به بقاء مستند و مترتب است بر صرف وجود سابق، استفاده می‌شود که استصحاب مصطلح با دو امر (و یا دو رکن رکین) قوام می‌یابد:

۱- وجود شیء (اعمّ از اینکه حکم شرعی باشد مثل وجوب و ... و یا موضوع حکم شرعی باشد مثل عدالت زید، حیات عمر، کریّت آب و ...) در زمان سابق محرز و مسلّم باشد، چه علم و یا ظنّ (معتبری) به آن وجود سابق، همراه و هم‌زمان با اصل وجود آن باشد یا نه؟

بله، به هنگام حکم به بقاء (که استصحاب وجود قبلی است) احراز علم (به وجود شیء مثل عدالت شیء و یا حیات عمر و ...) و یا ظنّ (مثل شهادت دو نفر) به وجود قبلی (مثل عدالت زید و ...) لازم است.

امّا به صرف اعتقاد به وجود یک شیء در یک زمانی (سابق) با وجود زوال آن اعتقاد (با آمدن شکّ) در زمان دیگر (و اینکه شک کنیم که آیا اصلا از اوّل چنین چیزی بوده یا نه؟) استصحاب مصطلح تحقّق نمی‌یابد (یعنی شکّ می‌باید شکّ در بقاء و استمرار آن موجود قبلی باشد که شکّ طاری نامیده می‌شود و نه در اصل تحقّق آنکه شکّ ساری گفته می‌شود، چرا که شکّ ساری یقین سابق به وجود شیء را متزلزل می‌کند، اگرچه برخی مثل مرحوم کاشف الغطاء توهّم کرده‌اند که اخبار لا تنقض قانون شکّ ساری را نیز شامل می‌شود، چنانکه بزودی خواهد آمد که این قاعده مشمول آن اخبار نیست و قانون شکّ جاری حجّت نخواهد بود).

۲- شکّ در وجود آن شیء در زمان لا حقّ و آینده (پس از احراز اصل وجودش در سابق) پس اگر شکّ شود در وجود چیزی در گذشته (که اکنون به وجودش یقین داریم)، اطلاق می‌شود برآن استصحاب قهقری مجازا.

سپس شیخ می‌فرماید: آنچه به هنگام التفات به استصحاب (یعنی حالت سابقه) لازم است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۷۹

یقین و شکّ فعلی و موجود است (و نه فرضی) و امّا اگر التفات و توجهی در کار نباشد، استصحابی در کار نخواهد بود، اگرچه فرض شود که شکّ در آن برفرض التفات است (خلاصه اینکه استصحاب تنها در فرض شکّ فعلی جاری است و نه در فرض تقدیری).

پس: کسی که یقین دارد به حدث (در ساعت ۸ صبح) در صورتی که توجّه کند به حال خودش در زمان بعد (مثلا ۱۲ بعد از ظهر) پس شکّ کند (که آیا پس از یقین به حدث وضو گرفته است یا نه؟) استصحاب (عدم طهارت) در حقّ او جاری می‌شود (چرا که در چنین فرضی ارکان استصحاب تام است و یقین و شکّ او فعلی است و لذا باید وضو بگیرد).

پس اگر غفلت کند از این استصحاب عدم طهارت، و نماز بخواند، نمازش باطل است بخاطر امر سابق به وضو (یعنی باید اعاده کند چرا که به حکم استصحاب ساعت ۱۲ حقّ ورود به نماز را نداشت و دستور بر این بود که برو وضو بگیر)

و نیز حکم شکّ به صحت بعد از اتمام عمل هم در حقّ او جاری نمی‌شود، چرا که مجرای (قاعده فراغ) شکّ حادث بعد از عمل است و نه این شکی که در مرحله قبل از عمل حاصل شده و به فعلیت رسیده است (یعنی قاعده فراغ کاری با شکهای قبل العمل ندارد).

بله، اگر پس از یقین به حدث (در ساعات قبل) از حال خود غافل شده، نماز بخواند و پس از نماز متوجه حال خود شود و شکّ کند که آیا در حال نماز طاهر بوده و یا محدث قاعده شکّ پس از فراغ در حقّ او جاری می‌شود (و نه قاعده استصحاب) چرا که شکش پس از عمل حادث شده است و قبل از عمل این شکّ وجود نداشته است، تا موجب امر به طهارت و وضوء و نهی از ورود

به نماز شود.

بله، این شکّ لا ـ حقّ، به حکم استصحاب عدم طهارت موجب اعاده نماز می‌شود لکن در صورتی که حکومت قاعده شکّ بعد الفراغ در حقّ او وجود نداشته باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۸۰

تشریح المسائل

* موضوع و مدار بحث در امر پنجم چیست؟

بیان ارکان و مقوّمات استصحاب و اشاره‌ای اجمالی به پنج قاعده ذیل است:

۱- قاعده مقتضی ۲- قاعده الیقین و یا شکّ ساری ۳- استصحاب قهقرائی ۴- استصحاب تعلیقی ۵- استصحاب مصطلح.

* منظور از (انّ المستفاد من تعریفنا السابق ...) چیست؟

این است که: استصحاب مصطلح بر دو رکن و دو ستون مستحکم استوار است که هریک مخدوش شود، ساختمان استصحاب فرومی‌پاشد.

۱- یکی محرز و مسلّم بودن وجود یک شیء (مستصحب) در زمان سابق است اعمّ از اینکه یک حکم شرعی باشد، مثل وجوب، حرمت و ... و یا اینکه موضوع حکم شرعی باشد، مثل عدالت فلان زید و یا کریّت فلان ظرف آب و یا حیات فلان عمر و ... به نحوی که پس از عروض شکّ نیز آن وجود سابق در ظرف خودش مفروغ عنه باشد و لذا صرف اعتقاد به وجود سابق که با آمدن شکّ زائل شده و از بین می‌رود، کافی نیست.

به عبارت دیگر: شکّ ما باید در بقاء و استمرار آن موجود پیشین باشد و نه در اصل تحقّق آن به عبارت دیگر: شکّ ما باید شکّ طاری باشد و نه شکّ ساری.

* مراد از شکّ طاری چگونه شکی است؟

شکی است که پس از احراز وجود یقین سابق حاصل شده و قدرت سرایت به یقین سابق در وجود ما کان را ندارد.

البته، فرقی نمی‌کند که یقین حاصل‌شده، همزمان و همراه با اصل تحقّق متیقّن باشد و یا اینکه نه در زمان بعد حاصل شود، آنچه مهم است این است که: اصل وجود شیء در سابق مسلم و محرز است، فی المثل: زید هفته گذشته قطعا و مسلّما عادل بود و من هم از همان هفته گذشته به عدالت او آگاه بودم، و لکن امروز در بقاء عدالتش شکّ دارم، و یا اینکه نه علم من به عدالت زید در امروز حادث شده است، یعنی امروز یقین حاصل کرده‌ام که زید در هفته گذشته عادل بوده است، درهرصورت شکی که پس از این یقین حاصل می‌شود طاری و غیر سرایت‌کننده به یقین سابق است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۸۱

* مراد از شکّ ساری چگونه شکی است؟

شکی است که پس از تحصیل یقین، حادث می‌شود و لکن سرایت‌کننده به گذشته‌هاست تا آنجا که یقین سابق را متزلزل می‌کند به نحوی که شکّ می‌کنیم که آیا زید از همان آغاز عادل بوده است و یا اینکه ما خیالاتی شده و گمان می‌کردیم که او عادل بوده است.

حاصل مطلب اینکه: چنین مواردی مجرای قاعده شکّ ساری است و نه استصحاب مصطلح، و حال آنکه اخبار لا تنقض شامل استصحاب مصطلح می‌شود و لذا انما الکلام در حجیّت قاعده الیقین است.

* مراد از (و ان توهّم بعضهم جریان عموم لا تنقض فیه ...) چیست؟

این است که: برخی از اصولیین من جمله مرحوم کاشف الغطاء مدّعی شده‌اند که اخبار لا تنقض، قانون شکّ ساری را نیز شامل می‌شود، و حال آنکه این قاعده مشمول اخبار مزبور نمی‌شود، علاوه بر اینکه دلیلی بر اعتبار آن وجود ندارد و لذا فاقد حجیّت است.

۲- شکّ در وجود آن شیء، در زمان لا حقّ و آینده، پس از اینکه اصل وجود در گذشته محرز شده است.

حاصل مطلب اینکه: در استصحاب مصطلح، قضیه متیقّنه و یا متعلّق الیقین سابق، به زمان گذشته مربوط است و قضیه مشکوکهٔ و یا متعلّق الشکّ لاحق به زمان حال و آینده مربوط است.

حال: معنای استصحاب کشاندن حکم آن موجود سابق، به زمان لا حقّ است.

* غرض از (فلو شکّ فی زمان سابق علیه فلا استصحاب ...) چیست؟

این است که: اگر شکّ در زمان لاحق نسبت به وجود سابق پیدا شود، بدین معنا که یقین ما لا حقّ و شکّ ما سابق باشد، و به عبارت دیگر: متعلّق الیقین حال و استقبال باشد و متعلّق الشك ماضی و گذشته، از حکم استصحاب مصطلح خارج بوده و محل اجرای استصحاب قهقری است. یعنی چه؟ یعنی اگر بخواهیم استصحاب کنیم باید حکم الآن را به زمانهای گذشته بکشانیم و سرایت دهیم.

فی المثل: امروز من یقین دارم که زید عادل است و لکن شکّ دارم که آیا دیروز هم عادل بوده یا نه امروز عادل گردیده است؟ در اینجا: استصحاب کردن، در حقیقت کشاندن حکم فعلی به سابق است، که چنین استصحابی فاقد حجیّت است، چرا که مشمول اخبار لا تنقض نیست.[۶۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۱۱ ؛ ص۸۱

مهٔ بفرمائید که هریک از یقین سابق و شکّ لا حقّ بر چند گونه و در چه موردی است؟

بر دو گونه است: ۱- یقین و شکّ فعلی ۲- یقین و شکّ تقدیری.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۸۲

۱- یقین و شکّ فعلی در مواردی است که مکلّف ملتفت و متوجه حال و وضعیت خودش شده است، و بالفعل یقین سابق به اصل وجود شیء در خارج و شکّ لا حقّ در بقاء برای او پیدا شده است، و فرض و تقدیری در کار نیست.

۲- یقین و شکّ تقدیری و فرضی در موردی است که شخص مکلّف بالفعل متوجه حال و وضعیت خود نشده است تا ببیند که شکّ در بقاء دارد یا نه، چرا که غافل بوده است و لکن وضعیت بگونه‌ای است که اگر به حال خودش توجّه کند، برای او شکّ در بقاء پیدا می‌شود.

* باتوجّه به مقدمه فوق مراد از (ثمّ المعتبر هو الشک الفعلیّ الموجود حال الالتفات الیه ...) چیست؟

این است که: اگر یقین و شکّ فعلی باشند و موجود و نه فرضی، معتبر بوده و محل اجرای استصحاب است، و لکن اگر التفات و توجهی در کار نباشد، استصحابی در کار نیست اگرچه فرض شود که شکّ در آن به فرض التفات است، و لذا انما الکلام در موردی است که شکّ ما تقدیری باشد.

* ثمره این بحث در کجاها ظاهر می‌شود؟

در امثال فرع فقهی ذیل که دارای چهار مرحله است و تحت متون مربوط به خود می‌آید.

* منظور از (فالمتیقّن للحدث اذا التفت الی حاله فی اللاحق فشکّ ...) چیست؟

بیان اولین مرحله از یک فرع فقهی است مبنی بر اینکه: اگر فی المثل یکی از اهل تقوی پس از نماز صبح یقین به حدث پیدا نمود،

لکن پس از آن غافل شد و لکن نزدیک نماز ظهر ملتفت شد که پس از نماز صبح محدث بوده است ولی نمی‌داند که در این مدت وضو ساخته است یا نه؟

در چنین فرضی ارکان استصحاب یعنی یقین سابق و شکّ لاحق او بالفعل موجود است و لذا استصحاب می‌کند عدم طهارت و یا به تعبیر دیگر بقاء حدث را.

در نتیجه چنین شخصی باید وضو بگیرد و ورود به نماز بدون وضو برای او حرام است.

* پس غرض از (فلو غفل عن ذلک و صلّی ...) چیست؟

بیان صورتی دیگر از همان مرحله اوّل است مبنی بر اینکه اگر این شخصی که قبل از نماز ظهر ملتفت محدث بودن خود پس از نماز صبح شده است ولی شکّ در وضو ساختن خود در این فاصله دارد، بطور کلّی تا بعد از خواندن نماز ظهر و عصر غافل شد که قبل از ظهر استصحابی کرده و لکن پس از نماز ظهر و عصرش دوباره ملتفت شد که قبل از ظهر استصحابی کرده است، نمازش باطل است و باید آن را اعاده کند چرا؟ زیرا به حکم استصحاب قبل از ظهر محدث بوده و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۸۳

حقّ ورود به نماز را نداشته و باید برای نماز ظهر و عصرش وضو می‌گرفته است.

* مراد از (و لا یجری فی حقه حکم الشکّ ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است: آیا در فرض فوق قاعده فراغ جاری نمی‌شود؟ که شیخ در پاسخ می‌فرماید: خیر، بخاطر اینکه قاعده فراغ اختصاص دارد به شکی که پس از عمل حادث می‌شود و حال آنکه شکّ فرد مزبور در اینجا قبل از نماز ظهر حاصل شده و به فعلیت رسیده است.

* حاصل مطلب در (نعم، لو غفل عن حاله بعد الیقین بالحدث و صلّی ...) چیست؟

بیان مرحله دوّم در فرع فقهی مزبور است مبنی بر اینکه: شخص مزبور قبل از ظهر یقین به حدث پیدا می‌کند سپس بطور کلّی غافل می‌شود تا اینکه نماز ظهر و عصرش را هم می‌خواند، آنگاه متوجه می‌شود که قبل از ظهر محدث بوده است و بعد از آن غافل شده است لکن در این حال توجّه هم نمی‌داند که آیا در این فاصله وضو ساخته است یا نه؟ در این صورت نیز چون شکّ او در وضو گرفتن قبل از نماز و در حالت غفلت به فعلیت نرسیده است، شکّ تقدیری دارد. یعنی چه؟

یعنی اکنون که ملتفت شد شکش مقدر است به نحوی که اگر قبل از نماز ملتفت می‌شد چنین شکی برایش فعلیت پیدا می‌کرد.

حال: ثمره دو قول در اینجا ظاهر می‌شود بدین معنا که:

۱- ما که شکّ فعلی را در اجرای استصحاب معتبر می‌دانیم می‌گوئیم استصحاب عدم طهارت در اینجا جاری نمی‌شود چرا که ارکانش ناتمام است.

بله، قاعده فراغ در چنین موردی جاری است چرا که شکّ این مصلی در صحت و بطلان نماز بعد از عمل حادث و فعلی شده است و قاعده مزبور حکم می‌کند که او به این شکّ اعتنا نکند.

۲- و آنها که در اجرای استصحاب شکّ تقدیری را هم کافی می‌دانند معتقدند که در اینجا نسبت به نمازی که این فرد خوانده است استصحاب عدم طهارت شده و حکم به بطلان این نماز می‌کنند.

* پس مرحله سوّم چیست و چگونه است؟

در حقیقت همان فرض و مرحله دوّم است با این تفاوت که در این مرحله کاری به حال قبل از نماز ندارد تا بگوید که شکّ تقدیری است و بی‌فایده، بلکه با حال پس از نماز کار دارد، یعنی می‌گوید: یقین سابق به محدث بودن یعنی در قبل از ظهر دارم، شکّ لا حقّ در بقاء آن‌هم که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۸۴

دارم پس استصحاب می‌کنم عدم طهارت را در طول این مدت و نتیجه می‌گیرد که پس نمازم باطل بوده است حال سؤال این است که: آیا اجرای استصحاب در اینجا صحیح است یا نه؟

شیخ می‌فرماید: بله، اجرای این استصحاب فی حد نفسه بلامانع است، و لکن مانع دیگری سر راه است و آن قاعده فراغ است که می‌گوید: به شکّ بعد از عمل اعتنا نکن و بگو ان‌شاءالله نمازی که خوانده‌ام صحیح بوده است چرا که قاعده الیقین حاکم و مقدم بر قاعده استصحاب است.

* فرض و یا مرحله چهارم چیست؟

چون محل بحث نیست، شیخ آن را مطرح نفرموده و ما نیز از طرح آن خودداری می‌کنیم.

* پس غرض شیخ از (فافهم) چیست؟

شاید اشاره باشد به اینکه این استصحاب ذاتا و با قطع نظر از حکومت قاعده فراغ جاری نمی‌باشد، چرا که اصل مثبت است.

* جهت اطلاع بفرمائید چه تفاوتی میان قاعده مقتضی و مانع با قاعده استصحاب وجود دارد؟

۱- در قاعده مقتضی و مانع، قضیه متیقّنه ما با قضیّه مشکوکه دو چیز است بدین صورت که ما به وجود مقتضی یقین داریم و لکن در وجود مانع شکّ داری.

۲- و لکن در استصحاب، قضیّه متیقنه با قضیّه مشکوکه وحدت دارند. فی المثل: عدالت فلان زید در دیروز متیقّن بود و لکن همان متیقّن دیروز امروز مشکوک است که تفصیل مطلب خواهد آمد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۸۵

متن

السادس فی تقسیم الاستصحاب إلی أقسام؛ لیعرف أنّ الخلاف فی مسألة الاستصحاب فی کلها أو فی بعضها، فنقول:

إنّ له تقسیما باعتبار المستصحب.

و آخر باعتبار الدلیل الدالّ علیه.

و ثالثا باعتبار الشکّ المأخوذ فیه.

[تقسیم الاستصحاب باعتبار المستصحب][۶۳] أمّا بالاعتبار الأول فمن وجوه:

الوجه الاوّل:

من حیث انّ المستصحب قد یکون أمرا وجودیّا- کوجوب شیء أو طهارة شیء أو رطوبة ثوب أو نحو ذلک- و قد یکون عدمیّا و هو علی قسمین:

أحدهما: عدم اشتغال الذمّ بتکلیف شرعیّ، و یسمّی عند بعضهم[۶۴] ب: «البراءة الاصلیّة» و «أصالة النفی».

و الثانی: غیره، کعدم نقل اللفظ عن معناه، و عدم القرینة، و عدم موت زید و رطوبة الثوب و حدوث موجب الوضوء أو الغسل، و نحو ذلک.

و لا خلاف فی کون الوجودیّ محلّ النزاع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۸۶

ترجمه

امر ششم در تقسیم استصحاب است

اشاره

به اقسام (نه گانه‌ای) تا معلوم شود که اختلاف و نزاع در مسئله استصحاب، در تمام استصحابات (اعمّ از جاری‌شونده در امور وجودیّه و عدمیّه) است، و یا اینکه نه تنها در برخی از استصحابات (یعنی جاری‌شونده در امور وجودیّه) است، و لذا می گوئیم برای استصحاب:

۱- تقسیمی به اعتبار و لحاظ مستصحب است.

۲- تقسیم دیگری به اعتبار دلیلی است که دلالت بر استصحاب دارد.

۳- و تقسیمی هم به اعتبار شکّ در مستصحب است.

(تقسیم استصحاب به اعتبار مستصحب)

اشاره

استصحاب به اعتبار مستصحب از وجوه مختلفی قابل تقسیم است:

[وجه اول: مستصحب گاهی یک امر وجودی و گاهی هم یک امر عدمی می‌باشد]

اشاره

و امّا وجه اوّل: از این جهت است که مستصحب گاهی یک امر وجودی می‌باشد، مثل وجوب یک شیء (مثلا نماز یا روزه) یا طهارت و پاکی یک شیء است و یا رطوبت و تری یک جامه است و نحو ذلک، و گاهی هم یک امر عدمی می‌باشد، که این امر عدمی خود بر دو قسم است:

یکی از این دو قسم: عدم اشتغال ذمّه است به تکلیف شرعی، که برخی از آن تعبیر می کنند به برائت اصلیه و اصالهٔ النفی.

و قسم دوّم: امر عدمی (عرضی و غیر اصلی) است که غیر از امر عدمی اصلی است، مثل:

اصالت عدم نقل لفظ از معنایش و اصالت عدم القرینه و عدم موت زید و رطوبت جامه و حدوثی که موجب وضو و غسل است و نحو ذلک.

و در اینکه استصحابات وجودیّه محل نزاع و اختلاف‌اند، اختلافی بین علماء وجود ندارد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۸۷

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید در امر ششم به چه چیزی پرداخته شده است؟

به تقسیمات استصحاب از جنبه‌های مختلف پرداخته است، چرا که امر ششم به عنوان مقدمه‌ای است برای بحث‌های بعدی.

* تقسیماتی که در اینجا ذکر می‌شود بر چه مبنائی است؟

بر مبنای مشهور است که برخی مورد قبول شیخ نیست و برخی هم تکراری ولی دارای فایده است.

* آیا تقسیمات صورت گرفته در اینجا همه تقسیمات باب استصحاب است؟

خیر، اهم تقسیمات این باب است.

* باتوجّه به مقدمه فوق بفرمائید تقسیمات سه‌گانه استصحاب به چه اعتباری است؟

تقسیمات استصحاب به سه اعتبار و یا به تعبیر دیگر از سه ناحیه است:

۱- به اعتبار مستصحب ۲- به اعتبار دلیل استصحاب ۳- به اعتبار شکّ لا حقّ.

به عبارت دیگر:

۱- استصحاب به اعتبار مستصحب، تقسیماتی دارد، چرا که هر استصحابی یک مستصحب می‌خواهد و به تعبیر دیگر استصحاب به اعتبار یقین سابق، خود دارای تقسیماتی است، چرا که آن شیئی که قبلا بوده اکنون در صورتهای مختلفی متصور است.

۲- استصحاب به ملاحظه دلیلی که برآن دلالت دارد نیز تقسیماتی دارد، چرا که یقین سابق از روی دلیل بوده است و نه بدون دلیل، که این دلیل هم یا شرعی بوده است و یا عقلی.

۳- استصحاب به اعتبار شکّ لا حقّ نیز دارای تقسیماتی است چونکه شکّ لا حقّ نیز خود صور مختلفی دارد.

* باتوجّه به مقدمه فوق مراد از (امّا بالاعتبار الأول فمن وجوه ...) چیست؟

این است که: استصحاب به اعتبار مستصحب از وجوه مختلف قابل تقسیم است.

* وجه اوّل این تقسیم چیست؟

از آنجا که مستصحب:

۱- گاهی یک امر وجودی است، مثل عدالت زید، حیات عمر، پاک بودن فلان مایع و یا نجس بودن فلان حیوان و یا حرام بودن فلان مایع و یا واجب بودن فلان عمل و ...

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۸۸

۲- و گاهی یک امر عدمی است که این امر عدمی خود بر دو قسم است:

الف: گاهی این امر عدمی، عدم اصلی است مثل عدم اشتغال ذمّه به تکلیف شرعی که به عناوین مختلفی از آن تعبیر می‌شود، از جمله: استصحاب عدم ازلی، استصحاب برائت اصلیه، استصحاب حال شرع، استصحاب حال صغری منتهی:

۱- گاهی استصحاب می‌کنیم عدم وجود و یا وجوب و یا حرمت این امر وجودی را و فی المثل می‌گوئیم: قبل از آفرینش انسان فلان حکم نبوده پس از خلقت انسان و قبل از شریعت اسلام هم این حکم نبود، پس از شریعت اسلام و قبل از دوران بلوغ هم این حکم نبود، حال پس از دوران بلوغ و یا عقل من شکّ می‌کنم که آیا این تکلیف بدوش من آمده است یا نه؟ استصحاب می‌کنم عدم وجوب آن را.

۲- و گاهی استصحاب می‌کنیم وجود یا وجوب و یا حرمت این امر وجودی را و فی المثل می‌گوئیم: صوم رمضان بعنوان یک عمل خارجی در گذشته و در فلان ماه واجب بود اکنون شک دارم که اکنون هم صوم در ان ماه واجب است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم وجوب صوم را.

و یا فی المثل می‌گویم: می‌دانم که قبلا طهارت شرط ورود به نماز بود و لکن الآن شکّ دارم که آیا این شرط هنوز هم شرط ورود به نماز است یا نه؟ استصحاب می‌کنم طهارت را.

ب: و گاهی این امر عدمی، از عدمهای غیر اصلی یعنی عرضی است مثل عدم کریّت فلان آب، و یا عدم خمریت فلان مایع و یا عدم بولیت آن و یا عدم موت فلان شخص و یا عدم ذهاب ثلثین در عصیر عنبی.

فی المثل: فلان آب قبلا به حد کریّت نرسیده بود، اکنون شکّ دارم که به حد کریّت رسیده است یا نه؟ استصحاب می‌کنم عدم کریّت را و هکذا.

* حاصل مطلب در (و لا خلاف فی کون الوجودیّ محلّ نزاع) چیست؟

بیان حکم مسئله است و لذا می‌فرماید: در اینکه استصحاباتی که در امر وجودیّه جاری می‌شوند محل نزاع و اختلاف‌اند، اختلافی نیست و لذا نقل اقوالی که پیرامون حجّیت استصحاب خواهد شد همه شامل امور وجودیّه خواهند بود.

* پس انما الکلام در چیست؟

در استصحابات جاریه در اعدام و امور عدمیّه آن‌هم در هر دو قسم است به این معنا که آیا استصحابات جاریه در امور عدمیّه نیز محل نزاع‌اند و یا اینکه حجیّت این‌گونه استصحابات مسلّم بوده و از محل نزاع خارج‌اند؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۸۹

متن

و امّا العدمی، فقد مال الاستاذ[۶۵] (قدس سره) إلی عدم الخلاف فیه، تبعا لما حکاه عن استاذه السید صاحب الریاض (ره): من دعوی الإجماع علی اعتباره فی العدمیّات.

و استشهد علی ذلک- بعد نقل الإجماع المذکور- باستقرار سیرة العلماء علی التمسّک بالاصول العدمیّة، مثل: أصالة عدم القرینة و النقل و الاشتراک و غیر ذلک، و ببنائهم هذه المسألة علی کفایة العلّة المحدثة للإبقاء.

أقول: ما استظهره (قدس سره) لا یخلو عن تأمّل:

اما دعوی الاجماع، فلا مسرح لها فی المقام مع ما سیمرّ بک من تصریحات کثیر بخلافها، و إن کان یشهد لها ظاهر التفتازانی فی شرح الشرح؛ حیث قال:

«إنّ خلاف الحنفیّة المنکرین للاستصحاب إنّما هو فی الاثبات دون النفی الاصلیّ»[۶۶] و اما سیرة العلماء، فقد استقرّت فی باب الالفاظ علی التمسّک بالاصول الوجودیة و العدمیّة کلتیهما.

قال الوحید البهبهانی فی رسالته الاستصحابیّة- بعد نقل القول بإنکار اعتبار الاستصحاب مطلقا عن بعض، و إثباته عن بعض، و التفصیل عن بعض آخر- ما هذا لفظه:

لکنّ الذی نجد من الجمیع- حتی من المنکر مطلقا- أنّهم یستدلّون بأصالة عدم النقل، فیقولون: الأمر حقیقة فی الوجوب عرفا، فکذا لغة؛ لاصالة عدم النقل، و یستدلّون بأصالة بقاء المعنی اللغویّ، فینکرون الحقیقة الشرعیة، إلی غیر ذلک، کما لا یخفی علی المتتبع[۶۷] انتهی.

و حینئذ، فلا شهادة فی السیرة الجاریة فی باب الالفاظ علی خروج العدمیّات.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۹۰

ترجمه

(کلام شریف العلماء در خروج عدمیّات از محل نزاع)

اشاره

و امّا در رابطه با استصحابات عدمی: استاد شریف العلماء مازندرانی، به تبع از مطلبی که آن را از استادش مرحوم صاحب ریاض حکایت کرده مبنی بر ادعای اجماع بر اعتبار استصحاب در عدمیات، تمایل پیدا کرده (و معتقدات) به عدم اختلاف بین فقها بر اینکه استصحابات عدمیّه از محل بحث خارج و اعتبار آنها مسلّم است (و تنها وجودیات‌اند که محل بحث‌اند).

و پس از نقل اجماع مذکور، در اثبات مدعای مزبور به استقرار سیره علماء بر تمسّک به اصول عملیّه، مثل اصالت عدم قرینه و عدم نقل و عدم اشتراک و هکذا ... و به بنای آنها در این مسئله بر کفایت علّت محدثه در بقاء شیء موجود، استشهاد کرده است.

(مناقشه شیخ در کلام شریف العلماء)

جناب شیخ در پاسخ به رأی شریف العلماء می‌فرماید: آنچه از کلام ایشان استظهار می‌شود خالی از اشکال نمی‌باشد.

۱- و امّا ادعای اجماع ...

۲- و امّا سیره و یا اجماع عملی فقهاء در باب الفاظ، بر استفاده از یک سلسله اصول عدمیّه (مثل اصالهٔ عدم النقل، اصل عدم اشتراک، عدم قرینه و ...) و یک سلسله اصول وجودی (مثل اصالهٔ الظهور، اصالهٔ العموم و ...) مستقرّ شده است (نه اینکه تنها بر اصول عدمیّه مستقر شده باشد).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۹۱

متن

و امّا استدلالهم علی إثبات الاستصحاب باستغناء الباقی عن المؤثّر الظاهر الاختصاص بالوجودیّ- فمع أنّه معارض باختصاص بعض أدلّتهم الآتی بالعدمی، و بانّه یقتضی أن یکون النزاع مختصّا بالشکّ من حیث المقتضی لا من حیث الرافع- یمکن توجیهه: بأنّ الغرض الاصلیّ هنا لمّا کان هو التکلّم فی الاستصحاب الذی هو من أدلّهٔ الاحکام الشرعیّهٔ، اکتفوا بذکر ما یثبت الاستصحاب الوجودیّ. مع أنّه یمکن أن یکون الغرض تتمیم المطلب فی العدمیّ بالاجماع المرکّب، بل الاولویّهٔ؛ لانّ الموجود إذا لم یحتج فی بقائه إلی المؤثّر فالمعدوم کذلک بالطریق الاولی.

نعم، ظاهر عنوانهم للمسألهٔ ب «استصحاب الحال»، و تعریفهم له، ظاهر الاختصاص بالوجودیّ، الّا أنّ الوجه فیه: بیان الاستصحاب الذی هو من الادلّهٔ الشرعیّهٔ للاحکام؛ و لذا عنونه بعضهم- بل الاکثر- ب «استصحاب حال الشّرع».

و ممّا ذکرنا یظهر عدم جواز الاستشهاد[۶۸] علی اختصاص محلّ النزاع بظهور قولهم فی عنوان المسألهٔ: «استصحاب الحال»، فی الوجودیّ؛ و الا لدلّ تقیید کثیر منهم العنوان ب «استصحاب حال الشرع»، علی اختصاص النزاع بغیر الامور الخارجیّهٔ.

ترجمه

(استدلال حضرات بر اختصاص استصحاب به وجودیات و مناقشه شیخ در آن)

اشاره

و امّا استدلال حضرات بر اثبات (حجیّت) استصحاب به سبب بی‌نیاز بودن شیء موجود در بقاء از علّت (و یا مؤثر) ظهور دارد در اختصاص داشتن استصحاب به امور وجودیّه، در صورتی که این استدلال حضرات معارض است:

۱- با اینکه برخی از ادلّه آنها اختصاص دارد به امور عدمیّه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۹۲

۲- و به اینکه اقتضاء می‌کند که نزاع مختص به شکّ در مقتضی باشد و نه به شکّ در رافع (و حال آنکه هر دو محل بحث است و دلیلی بر خروج یک قسم وجود ندارد).

۳- و توجیه استدلال مزبور ممکن است به اینکه: چون غرض و هدف اصلی دانشمندان اصولی در اینجا، سخن در استصحابی است که از ادلّه (دست‌یابی به) احکام شرعیّه است (و احکام شرعیّه از امور وجودیه‌اند)، به ذکر اموری اکتفا کرده‌اند که مثبت استصحاب وجودی است.

۴- در صورتی که امکان دارد که غرض تتمیم و تعمیم مطلب در امور عدمی با انضمام اجماع مرکب باشد (که جمعی مطلقا استصحاب را حجّت می‌دانند و برخی مطلقا آن را حجّت نمی‌دانند و جمعی بین وجودی و عدمی تفصیل داده، عدمی را حجّت و

وجودی را حجّت نمی‌دانند و لکن همه قبول دارند که کسی تفصیل نداده میان وجودی و عدمی به اینکه وجودی را حجّت بداند و عدمی را حجّت نداند و لذا اگر به حکم دلیل سوّم وجودی حجّت باشد، به حکم این اجماع مرکب عدمی هم حجّت است).

۵- بلکه اعتبار استصحاب در عدمیات به اولویت باشد زیرا اگر امر موجود و باقی در بقایش نیازمند به مؤثر نباشد، پس در عدمیات به طریق اولی چنین است که امر عدمی در استمرارش نیازمند به علّت نباشد.

(دلیل چهارم حضرات بر اینکه عدمیات از محل نزاع خارجند)

اشاره

بله، ظاهر عنوان حضرات برای مسئله استصحاب به استصحاب حال (یعنی حال وجودی) و تعریفشان از آن (به بقاء ما کان)، اختصاص به استصحاب (امور) وجودی دارد، (این نیست) مگر اینکه وجه و دلیل این تعبیر یعنی عنوان استصحاب الحال، بیان (و زنده کردن) همان استصحابی باشد که از ادلّه شرعیّه (برای استنباط) احکام الهی است، و لذا بعضی از حضرات و بلکه اکثر آنان از آن تعبیر به استصحاب حال شرع (یا حکم شرعی) کرده‌اند (که ظهور در استصحابات جاریه در احکام شرعیّه دارد چرا که هدف اصلی بیان استصحابات جاریه در احکام شرعیّه است)

(رأی جناب شیخ انصاری)

سپس شیخنا می‌فرماید: و از آنچه ما گفتیم (که عینا همان مطلب اخیر منظور است) روشن می‌شود که استشهاد به ظاهر کلمات ایشان در تعبیر از عنوان مسئله یعنی استصحاب حال، بر اختصاص محل نزاع به استصحاب وجودی، جایز نیست. و الّا (اگر شما این ظهور را باور کرده) بگوئید بله، این عنوان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۹۳

نشان‌دهنده این است که نزاع بر سر استصحاب وجودی است آنگاه تقیید کردن استصحاب حال به استصحاب حال شرع از جانب بسیاری از حضرات، دلالت خواهد کرد بر اختصاص نزاع به (اموری) غیر از امور خارجیه، یعنی امور شرعیّه (و حال آنکه نزاع اختصاص به امور شرعیّه ندارد).

***

تشریح المسائل

* غرض از (فقد مال الاستاذ الی عدم الخلاف فیه، ...) چیست؟

این است که از فرمایشات مرحوم شریف العلماء مازندرانی استاد شیخ اعظم بدست می‌آید که ایشان نیز به تبعیّت از مرحوم صاحب ریاض استادش تمایل دارد به اینکه در مسلّم بودن و قطعیت حجیّت استصحابات عدمیّه اختلافی نیست و این استصحابات از محل بحث خارج‌اند و تنها وجودیات هستند که محل بحث و نزاع هستند.

* دلیل حضرات بر این مدّعی چیست؟

۱- یکی ادعای اجماع قولی است، بدین معنا که همه علماء قائلند که یجری الاستصحاب فی العدمیات.

- به عبارت دیگر: با مراجعه به فتاوای اصحاب متوجه می‌شویم که همه آنها به حجیّت استصحابات عدمیّه و جریان آن فتوی داده‌اند، و اجماع هم حجّت است.

پس: استصحابات جاریه در عدمیّات از محل نزاع خارج‌اند.

۲- دیگر اینکه ادعای اجماع عملی و یا سیره علماء را دارند، بدین معنا که همه فقهاء عملا چنین استصحاباتی را جاری می‌کنند.

به عبارت دیگر: در مباحث الفاظ از یک سلسله اصول عدمیّه، از قبیل اصالهٔ عدم النقل، اصل عدم اشتراک، اصل عدم القرینه و ... استفاده کرده و عملا این اصول را بکار می‌گیرند، فی المثل:

وقتی به هنگام استنباط احکام از ادلّه شرعیّه، مثلا شکّ می‌کنند که آیا این عام تخصیص خورده است یا نه؟ می‌گویند: الاصل عدم التخصیص.

و یا وقتی در معنای یک لفظ شکّ می‌کنند که آیا معنای حقیقی‌اش مورد نظر است یا مجازی؟ بنای عملیشان بر این است که بگویند: الاصل، عدم القرینه، یعنی اصل عدم قرینه جاری کرده آن را حمل بر معنای حقیقی می‌کنند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۹۴

پس معلوم می‌شود که این اصول دارای حجیّت‌اند و الّا سیره عملی برطبق آنها نبود.

۳- وجه سوّم آنها این است که: به هنگام بحث در اینکه هل یجری الاستصحاب او لا یجری؟

- برخی معتقدند که یجری، دلیلشان هم این است که علّت محدثه، علت مبقیه نیز هست.

- برخی هم می‌گویند که لا یجری و دلیل می‌آورند که چون علّت محدثه، علّت مبقیه نیست.

به عبارت دیگر: به لحاظ فلسفی و کلامی لا شکّ در اینکه موجودات عالم در اصل حدوث نیازمند به علّت و مؤثرند. و لکن بحث در این است که آیا پس از تحقّق و وجود یافتن در بقاء، و استمرار وجودشان نیز محتاج به علّت هستند و یا اینکه نه در بقاء و استمرار مستغنی از علت بوده و روی پای خود ایستاده‌اند؟ و لذا:

۱- متکلمین غیر شیعه نوعا بر این باورند که علّت محدثه، علّت مبقیه نیز هست بدین معنا که شیئی موجود، در بقاء نیازمند علّت نیست، بلکه همین‌که حادث شد، راه خودش را خودش ادامه می‌دهد و نیازی به مؤثر ندارد.

۲- متکلمین شیعه و فلاسفه الهی نوعا بر این باورند که علت محدثه، علّت مبقیه نیست و باقی در بقایش مستغنی از مؤثر نیست، و لذا آن به آن نیازمند به علّت است که او را باقی بدارد.

* بحث مزبور مبتنی بر چه امری است؟

مبتنی بر این امر است که ما مناط حاجت‌مندی ممکنات به واجب الوجود را چه بدانیم؟ اگر مناط را حدوث بدانیم، باید هم‌سخن با متکلمین معتزلی بشویم. و اگر مناط را امکان ذاتی بدانیم باید سخن حکمای الهی را بپذیریم.

* منظور؟

منظور این است که حضرات اصولیین مسئله حجیّت و عدم حجیّت استصحاب را بر این مطلب مبتنی کرده‌اند که:

۱- آیا علّت محدثه در بقاء شیء کافی است یعنی که شیء موجود در بقاء خودش نیاز به علّت و یا به تعبیر دیگر تأثیر جدید از ناحیه علّت ندارد؟

۲- و یا اینکه نه، علّت محدثه کفایت نمی‌کند و باقی در بقاء نیز نیازمند علّت است.

* بر کدامیک از دو بنای فوق استصحاب حجّت است؟

- اگر مبنای اوّل را بپذیریم استصحاب حجّت است.

- و چنانچه مبنای دوّم را بپذیریم باید منکر حجّت استصحاب شویم.

علی‌ای‌حال: بحث استصحاب بر این بنا نهاده شده است و بلاشکّ سخن مزبور در رابطه با

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۹۵

امور وجودیّه است و اینکه آیا نیازمند به علّت است یا نه ربطی به امور عدمیّه ندارد. چرا که عدم اصلا چیزی نیست تا بحث شود

که در بقاء علّت می‌خواهد یا نه؟

این امر وجودی و محقّق است که پیرامون آن بحث می‌شود که آیا در بقاء نیازمند به علّت است یا نه؟ و لذا از این مباحث روشن می‌شود که امور عدمیّه از محل بحث آنها خارج بوده است.

* مراد شیخ در (اقول: ما استظهره (ره) لا یخلو عن تأمل) چیست؟

رأی جناب شیخ است مبنی بر اینکه محل نزاع در اینجا اعمّ است از وجودیات و عدمیّات و لذا می‌فرماید: آنچه از سخن این حضرات استظهار می‌شود این است که سخن آنها خالی از اشکال نیست پس در صدد نقد ادلّه گروه اوّل برآمده آنها را رد کرده و چند شاهد بر اثبات مدعای خویش اقامه نموده است.

* پاسخ شیخ به وجه و یا دلیل اوّل حضرات چیست؟

این است که: اینجا جای اجماع قولی نیست، چرا که بسیاری از اصولیین تصریح کرده‌اند به اینکه استصحابات عدمیّه داخل در محل نزاع‌اند، مضافا بر اینکه برخی اصلا مخالف استصحاب‌اند، چه در وجودیات و چه در عدمیّات، حتی در برخی موارد تنها استصحاب در عدمیّات را رد کرده و گفته‌اند چنین استصحابی جاری نمی‌شود.

حال با وجود این‌همه تصریحات برخلاف، چگونه می‌شود که ادعای اجماع قولی بر مدعای مزبور کرد؟

* پاسخ ایشان به وجه و یا دلیل دوّم حضرات چیست؟

این است که: سیره علماء در مباحث الفاظ تنها بر امور عدمیّه مستقر نشده است، بلکه:

۱- همان‌طور که از اصول عدمیّه مثل اصل عدم نقل و عدم اشتراک، عدم تخصیص و ...

استفاده می‌کنند.

۲- همین‌طور هم از اصول وجودیّه مثل اصالهٔ الظهور، اصالهٔ العموم، اصالهٔ بقاء اللفظ بر معنای لغوی آن و ... استفاده می‌کنند.

* منظور جناب شیخ؟

منظور این است که: اگر به این دلیل که سیره جاری شده شما امور عدمیّه را از محل بحث خارج کنید، باید به همین دلیل هم امور وجودیّه را از محل بحث خارج کنید و حال آنکه نه شما و نه احدی از غیر شما ملتزم به چنین امری نیست.

پس: سیره نمی‌تواند دلیلی بر مدعای شما باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۹۶

به عبارت دیگر: اینکه شما مدّعی اجماع عملی علماء شدید و برای آن مثال آوردید که اگر علماء به یک عامی برخورد کرده شکّ کنند که تخصیص خورده یا نه؟ همه اصالهٔ عدم تخصیص جاری می‌کنند. و یا اگر در معنای حقیقی و یا مجازی یک لفظ شکّ کنند، عملا اصالت عدم القرینهٔ جاری می‌کنند، به شما می‌گوئیم: این استصحابات مربوط به ظواهر الفاظاند، و حال آنکه بحث از ظواهر الفاظ ربطی به حجیّت استصحاب ندارد، بلکه: بنای عقلاء عالم بر این است که وقتی عامی را دیدند و شکّ کردند که تخصیص خورده یا نه، عدم التخصیص جاری کنند و نه استصحاب. و هکذا در عدم تقیید، عدم قرینه عدم النقل، عدم الاشتراک ... به عبارت دیگر: بنای عقلاء عالم در الفاظ این است که به هنگام شکّ در موارد مذکور ظاهر لفظ را اخذ کرده بگویند: عدم تقیید، عدم قرینه و ...

الحاصل: شما باید بحث ظواهر را در اینجا نکنید و در این بحث به همان بحث ظنّ خاص که مربوط به ظواهر الفاظ بود مراجعه کنید که حالت استثنائی داشته و محل بحث ما نیست.

* پاسخ حضرت شیخ به وجه و یا دلیل سوّم حضرات چیست؟

پنج پاسخ از این دلیل حضرات داده‌اند:

۱- استدلال شما در اینجا مبتلای به معارض است، چرا که همان‌طوری که برخی از ادلّه شما در باب استصحاب، ظهور دارد در اختصاص داشتن آن به امور وجودیّه مثل همان دلیل سوّم، همین‌طور هم برخی از ادلّه شما مختصّ است به امور عدمیّه.

فی المثل: در این فرع فقهی که دو نفر بر سر امری نزاع دارند، یعنی یکی مثبت است و دیگر نافی و هریک نیز در اثبات مدعای خود بیّنه می‌آورند، در چنین موردی برخی برای نفی حجیّت استصحاب استدلال کرده‌اند به اینکه: اگر استصحاب حجّت بود مستلزم این بود که بینه نفی بر بینه اثبات مقدم شود، چرا که بینه نفی با استصحاب عدمی تقویت می‌شود و رجحان پیدا می‌کند، و حال آنکه آقایان بینه نفی را مقدم نداشته‌اند.

پس: روشن می‌شود که استصحاب عدمی حجّت نیست و لذا برخی هم به همین دلیل بینه نفی را مقدم داشته‌اند. حال این دلیل مخصوص امور عدمیّه است، پس نزاع در امور عدمیّه هم جاری است.

* مقدمهٔ قبل از دومین پاسخ شیخ با ذکر مثال شکّ در اصل وجود مقتضی و شکّ در وجود رافع را تبیین کنید؟

شکّ در اصل وجود مقتضی مثل اینکه شکّ دارم که آیا وضو گرفته‌ام یا نه؟ و لکن گاهی به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۹۷

وجود مقتضی یعنی اینکه وضو گرفته‌ام یقین دارم و لکن در وجود رافع شکّ دارم، بدین معنا که مثلا وضو گرفته‌ام و لکن پس از چندی شکّ دارم که آیا حدثی از من صادر شده است تا رافع طهارت باطنیّه باشد یا نه؟

* باتوجّه به مقدمه فوق دومین پاسخ شیخ به سومین دلیل حضرات چیست؟

این است که: اگر به این دلیل که گاهی به وجود مقتضی یقین دارید لکن در حدوث وجود رافع شکّ، امور عدمیّه از محل نزاع خارج شود و تنها امور وجودیّه مورد بحث باشد، پس باید به همین دلیل، باب شکّ در رافع هم از محل نزاع خار شود و محل بحث منحصر به شکّ در مقتضی باشد. چرا؟ زیرا در باب شکّ در رافع فرقی نمی‌کند که ما علّت محدثه را علّت مبقیه بدانیم یا ندانیم بلکه در هر دو باب استصحاب جاری می‌شود، بخاطر اینکه در هر حال علّت و مقتضی مسلّم و محرز است، و چه مبنای اوّل را بگیریم، چه مبنای دوّم را تأثیر می‌گذارد.

و لذا باید این نیز از محل بحث خارج شود و حال آنکه خواهد آمد که هر دو قسم شکّ در مقتضی و رافع محل بحث است و دلیلی بر خروج یک قسم وجود ندارد.

* غرض از (یمکن توجیهه ایضا: بانّ الغرض الاصلیّ هنا ...) چیست؟

سومین پاسخ شیخ به دلیل سوّم حضرات است مبنی بر اینکه: عدمیّات و وجودیات هر دو در محل نزاع داخل‌اند، منتهی در توجیه آن می‌توان گفت: علّت اینکه حضرات برای امور وجودیّه استدلال کرده‌اند و نه عدمیّات، این است که: هدف اصلی دانشمندان اصولی در اینجا تحصیل ادلّه احکام شرعیّه است و احکام شرعیّه هم از امور وجودیّه‌اند، و بلاشکّ آنچه بطور مستقیم دلیل بر حکم شرعی می‌شود استصحابات وجودیّه است و نه استصحابات عدمیّه.

و لذا برای حجیّت استصحاب آن‌گونه استدلال شده است که علت محدثه، علّت مبقیه نیز هست یا نه؟ و الا ـ بحث اختصاص به وجودیات ندارد.

* پس غرض از (مع انّه یمکن ان یکون الغرض تتمیم المطلب ...) چیست؟

چهارمین پاسخ شیخ به سومین دلیل حضرات است مبنی بر اینکه: همان‌طور که وجودیات در محل نزاع‌اند، همین‌طور هم عدمیّات داخل در نزاع‌اند و لذا نیاز به اثبات دارند، منتهی وجودیات را از راه همین دلیل سوّم اثبات می‌کنیم و لکن عدمیات را از راه انضمام اجماع مرکب به این بیان که: در باب استصحاب جماعتی آن را مطلقا حجّت می‌دانند چه در وجودی و چه در عدمی، و جماعتی هم آن را مطلقا حجّت نمی‌دانند، جمعی هم قائل به تفصیل بین وجودی و عدمی هستند به اینکه استصحاب در عدمی را

حجّت می‌دانند و لکن در وجودی حجّت نمی‌دانند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۹۸

حال: هر سه قول در یک مطلب متفق‌اند و آن اینکه: کسی تفصیل نداده است میان وجودی و عدمی به اینکه استصحاب وجودی را حجّت بداند و لکن عدمی را حجّت نداند.

بنابراین: اگر به حکم دلیل سوّم، استصحاب وجودی حجّت بشود به حکم این اجماع مرکب، عدمی هم حجّت می‌شود.

پس: مسلّم و مفروغ عنه نیست که استصحاب عدمی نیازمند به دلیل نباشد بلکه دلیل می‌طلبد، و آن همین اجماع مرکب است.

* پس غرض شیخ از (بل الاولویهٔ ...) چیست؟

بیان پنجمین پاسخ به دلیل سوّم حضرات است مبنی بر اینکه: هر دو استصحاب وجودی و عدمی در محل نزاع‌اند و اثبات هر دو دلیل می‌خواهد لکن دلیل اعتبار استصحاب در وجودیات همان دلیل سوّم است ولی در عدمیّات اولویت قطعیه است با این بیان که: اگر در وجودیات، شیء موجود و باقی در بقایش نیازمند به علّت و یا به تعبیر دیگر مؤثر نباشد، در عدمیات به طریق اولی چنین است که امر عدمی در استمرارش علّت نخواهد خواست.

* وجه اولویت چیست؟

این است که: امور وجودیّه لااقل در اصل وجود و تحقّق خود علّت می‌طلبند و لو در بقاء کسی قائل به وجود علّت برای آنها نباشد، و لکن امور عدمیه من اولها الی آخرها نیاز به علّت ندارند.

پس امور عدمیّه سزاوارتر به استمرار و بقاء هستند.

* غرض از (نعم، ظاهر عنوانهم للمسألهٔ باستصحاب الحال و ...) چیست؟

بیان دلیل چهارم کسانی است که عدمیّات را از محل نزاع خارج می‌دانند مبنی بر اینکه:

۱- وقتی حضرات استصحاب را عنوان می‌کنند، از آن تعبیر به استصحاب الحال یعنی حال موجود می‌کنند.

به تعبیر دیگر مرادشان این است که آن حالی را که قبلا موجود بوده است باید استصحاب کرد ظاهر این عبارت نشان می‌دهد که مراد استصحاب الحال است و نه استصحاب عدمی.

۲- و یا اینکه استصحاب را تعریف می‌کنند به ابقاء ما کان و این نشان می‌دهد که استصحاب وجودی محل نزاع است و نه عدمی. و لذا شیخ در پاسخ به این دلیل می‌فرماید: محل نزاع تعمیم داشته و عدمیات را نیز در برمی‌گیرد، منتهی حضرات باید بدانند اینکه از استصحاب تعبیر می‌شود به استصحاب الحال و یا ابقاء ما کان و ...؟؟؟ این است که: هدف اصلی اصولیین، تحصیل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۹۹

ادلّه احکام شرعیّه است و آن استصحاب وجود است، و لذا با این تعبیرات عنوان شده است وگرنه عدمیّات نیز مورد بحث‌اند.

* جناب شیخ گواهتان بر این مطلب چیست؟

این است که شما می‌بینید که حضرات گاهی از استصحاب تعبیر به استصحاب حال شرع و یا حکم شرعی می‌کنند که ظهور دارد در استصحابات جاریه در احکام و شامل استصحابات جاریه در موضوعات نمی‌شود، و حال آنکه بالاجماع محل نزاع اعمّ از احکام و موضوعات است و لذا تعبیر به استصحاب حال شرع برای این است که: هدف اصلی بیان استصحابات جاریه در احکام شرعیّه است.

الحاصل: ما تاکنون دلیل معتبری بر اختصاص نزاع به وجودیات پیدا نکردیم.

* عبارهٔ اخرای آخرین پاسخ شیخ به دلیل سوّم حضرات به زبان ساده‌تر چیست؟

این است که شیخ می‌فرماید: به فرض که ما بپذیریم وقتی گفته می‌شود استصحاب الحال، مراد استصحاب حالی باشد که وجود

داشته است و لکن ما قبلا هم گفتیم که: عمده هدف حضرات اصولی در هر بابی از ابواب اصول زنده کردن ادلّه‌ای است که با آن ادلّه، احکام خدا را اثبات می‌کنند.

حال در باب استصحاب نیز عمده هدف این است که استصحابی زنده شود که به درد تحصیل احکام الهی بخورد، و لذا عبارت آنها ظهور در حال وجودی دارد، مثل اینکه می‌گویند: ابقاء ما کان و استصحاب حال، نه اینکه استصحاب عدمی محل نزاع نبوده باشد.

* جناب شیخ آیا قرینه‌ای هم بر این مدّعی دارید؟

بله قرینه‌اش همراهش می‌باشد، و آن اینکه: برخی، کلمه دیگری برآن افزوده و گفته‌اند، استصحاب حال شرع، یعنی استصحاب کردن حکم شرع و حال شرع و به تعبیر دیگر حکم خدا.

* آیا این قید شرع استصحابات موضوعیّه مثل: عدالت فلان زید و یا کریت فلان آب و ... را از مجرای استصحاب خارج نمی‌کند؟

خیر، اضافه کردن قید شرع چه تنافی با استصحابات در موضوعات خارجیه دارد و به تعبیر دیگر اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند. بلکه از آنجا که هدف اصلی حضرات اصولی زنده کردن استصحابی است که به درد استصحاب احکام شرعی بخورد تعبیر به استصحاب حال شرع کرده‌اند و غرض این نیست که موضوعات خارجیه محل کلام نبوده و یا مجرای استصحاب نیستند.

الحاصل: با استناد به تعبیراتی همچون استصحاب حال، ابقاء ما کان و ... نمی‌توان گفت استصحاب عدمی محل بحث نبوده است و وجودی محل بحث بوده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۰۰

متن

و ممّن یظهر منه دخول العدمیّات فی محلّ الخلاف الوحید البهبهانی فیما تقدّم منه، بل لعلّه صریح فی ذلک بملاحظة ما ذکره قبل ذلک فی تقسیم الاستصحاب.[۶۹]

و أصرح من ذلک فی عموم النزاع، استدلال النّافین فی کتب الخاصّة[۷۰] و العامّة:[۷۱]

بأنّه لو کان الاستصحاب معتبرا لزم ترجیح بیّنة النافی؛ لاعتضاده[۷۲] بالاستصحاب، و استدلال المثبتین- کما فی المنیة-: بأنه لو لم یعتبر الاستصحاب لانسدّ باب استنباط الاحکام من الادلّة؛ لتطرّق احتمالات فیها لا تندفع الّا بالاستصحاب.[۷۳]

و ممّن أنکر الاستصحاب فی العدمیّات صاحب المدارک؛ حیث أنکر اعتبار استصحاب عدم التذکیة الذی تمسّک به الاکثر لنجاسة الجلد المطروح.[۷۴]

و بالجملة: فالظّاهر أنّ التتبع یشهد بأنّ العدمیّات لیست خارجة عن محلّ النزاع، بل سیجیء- عند بیان أدلّة الاقوال- أنّ القول بالتفصیل بین العدمیّ و الوجودیّ- بناء علی اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ- وجوده بین العلماء لا یخلو من إشکال، فضلا عن اتّفاق النافین علیه؛ إذ ما من استصحاب وجودیّ الّا و یمکن معه فرض استصحاب عدمیّ یلزم من الظنّ به الظنّ بذلک المستصحب الوجودیّ، فیسقط فائدة نفی اعتبار الاستصحابات الوجودیة. و انتظر لتمام الکلام.

و ممّا یشهد بعدم الاتّفاق فی العدمیّات: اختلافهم فی أنّ النافی یحتاج الی دلیل أم لا؟ فلاحظ ذلک العنوان[۷۵] تجده شاهد صدق علی ما ادّعیناه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۰۱

ترجمه

(شواهدی از جانب شیخ بر اینکه عدمیّات نیز محل نزاع بوده است)

و از جمله کسانی که از (عبارات) او ظاهر می‌شود که عدمیات نیز داخل در محل نزاع و اختلاف‌اند، مرحوم وحید بهبهانی است در

عبارات قبلی (که فرمود برخی استصحاب را مطلقا حجّت می‌دانند و برخی آن را مطلقا حجّت نمی‌دانند و ...) بلکه این عبارت به ملاحظه مطالبی که قبل از آن در تقسیم استصحاب ذکر شده است، صریح در استصحابات عدمیّه است. و صریح‌تر از این مطلب بهبهانی در عمومیت داشتن محل نزاع.

۱- استدلال نفی‌کنندگان حجیّت استصحاب است در کتب خاصّه و عامّه به اینکه اگر استصحاب معتبر و حجّت باشد، ترجیح بینه نافی بر بینه مدّعی لازم می‌آید، چرا که بینه النفی مؤید و همراه با استصحاب عدم است.

۲- استدلال مثبتین است، چنانکه در کتاب منیه آمده است به اینکه: اگر استصحاب معتبر و حجّت نباشد باب استنباط احکام به جهت پیش آمدن احتمالات بسیاری در ادلّه، منسد و بسته می‌شود.

و از جمله کسانی که استصحاب در عدمیّات را انکار کرده‌اند، صاحب مدارک است آنجا که حجیّت استصحاب عدم تذکیه را انکار نموده است، استصحابی که اکثر فقها برای حکم به نجاست پوست به دور انداخته‌شده حیوان به آن تمسّک کرده‌اند (و این غیر از اعتماد به حالت سابقه است)

(تحقیق و بررسی گواه بر عدم خروج عدمیّات از محل نزاع است)

بطور کلّی: ظاهر این است که: فرد محقّق و متتبع متوجه می‌شود به اینکه عدمیّات (و یا به تعبیر دیگر استصحابات عدمیّه) خارج از محل نزاع حضرات نیست، بلکه بزودی به هنگام بیان ادلّه اقوال مختلف خواهد آمد که: وجود قول به تفصیل میان استصحاب عدمی و وجودی (که عدمی را حجّت بدانند و وجودی را حجّت ندانند) بنا بر اعتبار استصحاب از باب ظنّ، میان علماء، خالی از اشکال نیست (یعنی که لغو است) چه رسد به اتفاق نافین بر حجیّت (استصحاب عدمی و عدم حجیّت وجودی) چرا؟

زیرا هیچ استصحاب وجودی، وجود ندارد، مگر اینکه ممکن است با فرض وجود آن فرض استصحاب عدمی که لازم می‌آید از این ظنّ عدمی، ظنّ به آن استصحاب وجودی (یعنی وقتی شما

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۰۲

ظنّ پیدا کردی به عدم موت لازمه‌اش ظنّ به حیات است) و از جمله اموری که گواهی می‌دهد به عدم اتفاق و اجماع در عدمیّات، اختلاف‌نظر حضرات است در اینکه آیا نافی در بحث از عدمیّات، نیازمند به دلیل هست یا نه؟

پس: شما عنوان مزبور را مورد ملاحظه قرار بده، آن را گواهی بر صدق و درستی مطلب ما خواهی یافت که ادعا کردیم (که عدمیّات نیز محل نزاع بوده است.)

تشریح المسائل

* غرض از (و ممن یظهر ...) چیست؟

بیان مؤیدات و ذکر شواهدی است از جانب جناب شیخ مبنی بر تعمیم نزاع و جریان آن در استصحابات وجودیّه و عدمیّه هر دو، از جمله این وجوه و شواهد:

۱- عبارت مرحوم وحید بهبهانی است در رساله استصحابیه مبنی بر اینکه استصحاب امور عدمی و وجودی فرقی ندارد.

به عبارت دیگر: کلمات جناب بهبهانی ظهور در تعمیم نزاع در هر دو طرف قضیه دارد، چرا؟

زیرا ایشان در مقام نقل اقوال و نظریاتی در باب استصحاب می‌فرماید:

۱- برخی معتقدند که الاستصحاب حجة مطلقا.

۲- عده‌ای نیز معتقدند که الاستصحاب لیس بحجة.

۳- گروهی نیز مفصل بوده در حجّیّت استصحابات مورد نظر قائل به تفصیل هستند.

سپس نتیجه می‌گیرد که این کلمه (مطلقا) در کلام گروه اوّل بیانگر این است که: استصحاب چه وجودی و چه عدمی حجّت است، لکن در کلام گروه دوّم بیانگر این است که استصحاب چه وجودی و چه عدمی حجّت نیست.

امّا آنها هم که قائل به تفصیل شده‌اند مرادشان این است که فی المثل، استصحاب امور عدمی حجّت است و در وجودیها لیس بحجة و یا بالعکس.

بنابراین: عبارات مزبور نشان می‌دهد که هر دو عنوان مورد بحث و محل نزاع بوده است، چرا که هم مثبت مطلق در این مسئله وجود دارد و هم نافی مطلق و هم مفصّل.

* اگر به ذهن کسی برسد که عبارت بهبهانی قابل توجیه است یعنی که می‌توان کلمه مطلقا را به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۰۳

گونه‌ای دیگر معنا کرد و گفت: اینکه می‌گویند استصحاب حجّت است مطلقا، مرادشان این است که حکم الهی حجّت است، چه در احکام، چه در موضوعات خارجیه، و بالعکس آنها که استصحاب را نفی می‌کنند مطلقا، مرادشان این است که استصحاب حجّت نیست چه حکمی باشد و چه موضوعی، و هکذا اهل تفصیل که ... چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوئیم: به فرض هم که شما درست بفرمائید و نظر ایشان از این جهت در وادی دیگر و معنا کردن آن به واژه‌های دیگری بوده باشد، لکن: اگر به صدر سخن جناب بهبهانی دقت کنید، متوجه خواهید شد که مراد ایشان از مطلقا استصحاب وجودی و عدمی بوده است و نگرانی شما از این بابت رفع می‌شود.

* ابتدای کلام ایشان چیست؟

این است که: مستصحب، گاهی یک امر وجودی است و گاهی یک امر عدمی است و ایضا:

مستصحب، گاهی از قبیل احکام است، مثل استصحاب وجوب، حرمت و ... و گاهی از قبیل موضوعات است، مثل: رطوبت، حیات، عدالت و ... سپس می‌فرماید:

۱- برخی استصحاب را مطلقا حجّت می‌دانند که این مطلقا معنایش این است که:

استصحاب چه وجودی چه عدمی و چه حکمی، چه موضوعی، حجّت است و بالعکس.

۲- برخی هم که استصحاب را مطلقا حجّت نمی‌دانند معنایش این است که: استصحاب، چه وجودی، چه عدمی و چه حکمی، چه موضوعی، حجّت نیست.

بنابراین: عبارت بهبهانی بیانگر این مطلب است که استصحاب چه وجودی و چه عدمی مورد بحث و محل نزاع بوده است.

به عبارت دیگر: ایشان اوّل استصحاب را به دو قسم وجودی و عدم تقسیم کرده و سپس در مقام نقل اقوال کلمه مطلقا آورده شده است و لذا تقسیم‌بندی قبلی ایشان شاهد و مفسر اطلاق مزبور می‌باشد.

* پس غرض از (و اصرح من ذلک فی عموم محلّ النزاع استدلال النافین فی کتب الخاصّة و العامّة بانّه ...) چیست؟

ذکر دومین شاهد در اثبات ادعایشان می‌باشد مبنی بر اینکه: با مراجعه به کتب شیعه و سنی متوجه می‌شویم که:

۱- منکرین حجّیّت استصحاب در مقام ابطال حجیّت چنین استدلال کرده‌اند: اگر استصحاب حجّت بود، در تعارض بینه نافی با بینه مثبت، بینه نافی مقدم می‌شد، چرا که استصحاب عدم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۰۴

پشتیبان او می‌باشد و حال آنکه حضرات فقها، بینه نافی را مقدم نداشته‌اند.

پس معلوم می‌شود که استصحاب ارزش ندارد.

۲- و در مقابل مثبتین حجیّت استصحاب در مقام اثبات حجیّت گفته‌اند که: عدم حجیّت استصحاب مستلزم مسدود شدن باب استنباط احکام شرعیّه است. چرا؟ زیرا به هنگام تمسّک به آیات و روایات جهت استنباط احکام شرعیّه با یک سری از احتمالات خلافیه‌ای برخورد می‌کنیم از جمله، احتمال وجود معارض، احتمال مجازیت احتمال تخصیص، احتمال تقیید و ... که اوّل باید آنها را از سر راه برداشت تا بتوان به ظواهر، عمومات و مطلقات ... تمسّک نمود.

حال: برداشتن این احتمالات تنها به برکت استصحاب عدم تخصیص و یا تقیید و ... ممکن است.

پس: ما ناگزیریم که تن به اعتبار استصحاب داده و آن را حجّت بدانیم.

الحاصل: سخن نافی و مثبت هر دو بر سر استصحاب عدمیّه است که یکی آن را نفی کرده و دیگری آن را اثبات نموده است، و این خود بهترین گواه بر دخول عدمیّات در محل نزاع است.

* غرض از (و ممّن انکر الاستصحاب فی العدمیات ...) چیست؟

ارائه چهارمین شاهد یعنی فتوای صاحب مدارک است که می‌گوید: اگر در راه و مسیری که عبور می‌کنید با پوست و یا گوشت گوسفندی برخورد کردیم که به دلیلی که نمی‌دانیم در آنجا افتاده است، و لکن شکّ کردید که آیا پاک است یا نجس؟ و منشا شکّ شما نیز عبارتست از شکّ در تذکیه و عدم تذکیه آن، مشهور با استفاده از استصحاب عدم تذکیه فتوی داده‌اند به نجاست آن و لکن من این استصحاب را قبول ندارم.

چرا؟ زیرا اولا: استصحاب را مطلقا حجّت نمی‌دانم.

ثانیا: به فرض حجیّت آن، استصحاب عدم تذکیه با استصحاب عدم موت حتف انفه معارض دارد.

و لذا شیخ نتیجه می‌گیرد که: می‌بینید که استصحاب عدم تذکیه از امور عدمیّه است و مع‌ذلک منکر و مخالف دارد.

* مقدمهٔ تلازم سلب و ایجاب را در رابطه معنای یک لفظ تبیین کنید؟

بله، هر کلام مثبتی در مقابل دارای یک بعد منفی است که می‌تواند به جای آن نشسته و مفید معنای آن باشد، کما اینکه عکس مطلب نیز صادق است. فی المثل: بجای زید حیّ می‌توان گفت زید لم یمت، زید عالم و زید قادر و هکذا ... آنگاه در باب استصحاب نیز وضع چنین است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۰۵

در هر موردی که استصحاب وجودی جاری است، می‌توان بجای آن یک استصحاب عدمی جاری نمود و بالعکس.

فی المثل: شما شکّ می‌کنید که آیا زید امروز زنده است یا نه؟ استصحاب می‌کنید زنده بودن زید را که این یک استصحاب وجودی است. لکن در همین‌جا می‌توانید معنای سلبی استصحاب مزبور یعنی استصحاب عدم موت را جاری کنید، چرا که موت نقیض حیات است. و یا فی المثل می‌گوئید: این اناء پاک بود، اکنون هم پاک است که این یک استصحاب وجودی است، لکن می‌توانید آن را تبدیل کنید به یک استصحاب عدمی و بگوئید: این اناء قبلا نجس نبود اکنون هم نجس نیست.

* آیا تبدیل استصحاب وجودی به عدمی و یا بالعکس روا و بجاست یا که ناروا و نابجاست؟

پاسخ این سؤال بر دو مبنا صورت می‌پذیرد یکی بر مبنای حجیّت استصحاب از باب ظنّ و دیگری حجیّت آن از باب تعبّد و اخبار است که می‌گوئیم:

۱- در مبنای حجیّت استصحاب از باب اخبار، خیر چنین تبدیلی درست نیست و نمی‌توان بجای استصحاب وجودیّه از عدمیّات استفاده نمود. چرا؟ زیرا که می‌شود اصل مثبت و مثبتات اصول بر این مبنا حجّت نمی‌باشند. چرا؟ زیرا که فی المثل استصحاب حیات زید بطور مستقیم دارای اثر شرعی است که وجود تصدّق به درهم باشد و لکن استصحاب عدم موت اثر مستقیمش اثبات حیات زید و سپس ترتیب آثار شرعیّه است و حیات اثر عقلی است.

پس می‌شود اصل مثبت، و اصل مثبت حجّت نیست.

۲- لکن بر مبنای حجیّت استصحاب از باب ظنّ و به حکم عقل این تبدیل و جابه‌جائی صحیح و بلامانع است. چرا؟ زیرا بر این مبنا مثبتات اصول نیز حجّت‌انـد و امارات مثبت و غیر مثبتش فرقی نمی‌کند، و آثار عقلی بر آنها بار می‌شود. فی المثل: زید از آن جهت که زنده است و دارای اهل و عیال، مسئول نفقه اهل و عیالش می‌باشد، حال اگر ما و شما در وجود او شکّ کنیم، استصحاب کرده می‌گوئیم: زید نمرده بود، اکنون هم نمرده است. پس زنده است و باید نفقه اهل و عیالش را بپردازد.

* باتوجّه به مقدمه فوق مراد از (فالظّاهر انّ المتتبع یشهد ...) چیست؟

ذکر چهارمین شاهـد بر اینکه عـدمیّات نیز داخل در محل بحث بوده‌اند می‌باشد و این شاهد بر مبنای حجیّت استصحاب از باب ظنّ است و لـذا می‌فرماید: اگر محل نزاع اختصاص به امور وجودیّه داشت و شامل عدمیّات نمی‌شد مستلزم این بود که بحث از حجیّت استصحابات وجودیّه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۰۶

هم لغو و بیهوده باشـد. چرا؟ زیرا که هیـچ موردی از موارد استصـحابات وجودیّه را نمی‌یابیـد مگر اینکه در آنجـا یـک استصـحاب عدمی قابل جریان است.

* منظور؟

منظور این است که: اگر بنا باشد که کسانی که استصحاب را از باب ظنّ حجّت می‌دانند اصول عدمیّه را از محل نزاع خارج کنند و بگویند اصول عدمیّه حجیتش مسلـم است و قطعی و انما الکلام در اصول وجودیّه است، این اشـکال پیش می‌آید که حال که اصـل عدمی مسلّم است و وجودی محل نزاع، اصلا چنین استصحابی غلط است چرا که نیازی به جریان استصحاب وجودی نیست.

به عبـارت دیگر: برای کسانی که استصـحاب را من باب ظنّ حجّت می‌داننـد، بحث از استصـحاب عبث است چرا که استصـحاب از عدمیّات را از مسـلمیّات می‌شمارند و قادرند که در هرجائی از استصحابات عدمیّه استفاده کنند و لذا این همه بحث بی‌فایده است و حال آنکه احدی به این حرف ملتزم نمی‌باشد و در آن بحث دارند.

پس محل نزاع تعمیم داشته و شامل امور عدمیّه هم می‌شود.

بله، در برخی از جاهـا اصـول عـدمیّه‌ای داریم که از مسـلّمات است و لکن نه بخـاطر استصـحاب بـودنش از مسـلّمات است، بلکه به حساب دیگری از مسلّمات می‌باشـند. فی المثل: از جمله اصول عـدمیّه‌ای که از مسـلّمات گرفته شده است، اصالت عدم نسخ اسـت یعنی اتفـاق علمـاء بر این است که اگر مـا در یکی از احکام و آیات کتاب خـدا شکّ کردیم که آیا این آیه و یا حکم در شـریعت نسـخ شـده است یا نه؟ الاصل، عـدم النسـخ. این اصل، یک اصل عدمی و از اصول مسـلمه است، منتهی اگر از اصول مسـلّمه اسـت بـدین خـاطر نیست که چون قبلاـ بود، اکنون هم هست و مـا آیه بودن و یا حکم بودن آن را استصـحاب کرده باشـیم، خیر بلکه این شبیه استصحاب است.

و لکن حقیقت این است که: در اینجـا به عموم زمـانی تمسّـک شـده است، مثـل: اکرم العلمـاء، که هم عموم زمانی دارد، هم عموم افرادی دارد. بدین معنا که باید همه علماء را در همه از منه اکرام کنی.

حال: هر حکمی که از جانب خـدا صادر شـده ظاهرش این است که عموم زمانی دارد. و لذا اگر در جائی نسبت به آیه‌ای از آیات شکّ کنیم که آیا نسخ برآن عارض شده است یا نه؟ الاصل عدم النسخ.

به عبارت دیگر: النسخ، تخصیص فی الازمان، نسخ یعنی تخصیص عام از حیث زمان. حال

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۰۷

اگر ما در حکمی از احکام خدا که ظهور دارد در عام زمانی شکّ بکنیم که تخصیص خورده یا نه، الاصل عدم التخصیص الزّمانی.

پس: اصالت عدم نسخ برگشت دارد به اصالت عدم تخصیص زمانی، نه اینکه برگردد به آن استصحاب مصطلح.

از دیگر اصول عدمیّه‌ای که از مسلّمات است، اصالهٔ عدم تخصیص، اصالهٔ عدم تقیید، اصالهٔ عدم قرینه، اصالهٔ عدم النقل عن معناه الی آخر، اصالهٔ عدم الاشتراک و ... می‌باشند.

الحاصل: این اصول تنها شباهت به استصحاب عدم دارند، و انسان در هریک از آنها خیال می‌کند که دارد حالت سابقه را استصحاب می‌کند و حال آنکه این گونه نیست.

فی المثل: اصالت عدم تخصیص بدین معناست که: یک زمانی این عام تخصیص نخورده بود، اکنون شکّ داریم که بعدا تخصیص خورده است یا نه؟ الاصل عدم التخصیص.

این معنایش این نیست که ما حالت سابقه را استصحاب کردیم بلکه ما در اینجا به ظاهر لفظ تمسّک نمودیم.

پس: حقیقت آن استصحاب نیست بلکه تمسّک به ظاهر است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۰۸

متن

نعم، ربما یظهر من بعضهم خروج بعض الاقسام من العدمیّات من محلّ النزاع، کاستصحاب النفی المسمّی ب «البراءهٔ الاصلیّهٔ»؛ فانّ المصرّح به فی کلام جماعهٔ- کالمحقّق[۷۶] و العلّامهٔ[۷۷] و الفاضل الجواد[۷۸]-: الإطباق علی العمل علیه. و کاستصحاب عدم النسخ؛ فانّ المصرّح به فی کلام غیر واحد- کالمحدّث الأسترآبادی و المحدّث البحرانی-: عدم الخلاف فیه، بل مال الاوّل إلی کونه من ضروریات الدین،[۷۹] و ألحق الثانی بذلک استصحاب عدم المخصّص و المقیّد.[۸۰]

و التحقیق: أنّ اعتبار الاستصحاب- بمعنی التعویل فی تحقّق شیء فی الزمان الثانی علی تحقّقه فی الزمان السابق علیه- مختلف فیه، من غیر فرق بین الوجودیّ و العدمیّ.

نعم، قد یتحقّق فی بعض الموارد قاعدهٔ اخری توجب الاخذ بمقتضی الحالهٔ دلیل العدم»، أو «ظهور الدلیل الدالّ علی الحکم فی استمراره أو عمومه أو إطلاقه»، أو غیر ذلک، و هذا لا ربط له باعتبار الاستصحاب.

ثمّ انّا نجد أصحابنا من فرّق بین الوجودیّ و العدمیّ. نعم، حکی شارح الشرح[۸۱] هذا التفصیل عن الحنفیّهٔ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۰۹

ترجمه

(خروج بعضی از عدمیّات از محل نزاع به نظر برخی از دانشمندان)

اشاره

بله، چه‌بسا از کلام برخی از دانشمندان روشن می‌شود که پاره‌ای از عدمیّات از محل نزاع خارج است (چرا که این گونه استصحابات بلااشکال حجّت بوده و بعضا از ضروریات دین است).

۱- مثل استصحاب النفی که برائت اصلیه نامیده می‌شود، و در کلام جماعتی از جمله محقّق، علامه و فاضل جواد تصریح شده است به اجماع بر عمل به آن، مثل اجرای اصالت عدم تکلیف.

۲- و مثل استصحاب عدم النسخ، که در کلام بسیاری از علماء مثل محدث استرابادی و محدث بحرانی، تصریح شده است به عدم اختلاف در آن. بلکه مرحوم استرآبادی تمایل دارند به اینکه اصالت عدم نسخ، از ضروریات دین مبین اسلام است، و ملحق کرده است مرحوم محدث بحرانی به این اصالت عدم نسخ، استصحاب عدم تخصیص و تقیید و عدم قرینه و ...

و امّا تحقیق در مسئله این است که: به نظر ما حجّت بودن استصحاب، به معنای اعتماد کردن در تحق یک شیء در زمان لا حقّ (دوّم) بر تحقّق آن در زمان ماضی (اوّل)، مورد نزاع و اختلاف است، بدون اینکه در این نزاع فرقی میان استصحاب وجودی و عدمی باشد.

بله، گاهی در مواردی، قاعده دیگری تحقّق می‌یابد که موجب اخذ (و رفتار با) آن مطابق حالت سابقه می‌شود. مثل: قاعده قبح عقاب بلابیان (در برائت اصلیه) یا قاعده الدلیل دلیل العدم و یا قاعده ظهور الدلیل، الدّال علی الحکم فی استمراره، او عمومه او اطلاقه. یا غیر از این قواعد. و این استفاده از سایر قواعد، ربطی به اعتبار و اعتماد به استصحاب (به معنای حالت سابقه) ندارد.

سپس شیخ می‌فرماید: ما در میان علمای امامیّه کسی را پیدا نکردیم که بین استصحاب وجودی و عدمی فرق گذاشته (بگوید کلیه عدمیّات از محل بحث خارج‌اند.)

آری آقای تفتازانی در شرح مختصر الاصول ابن حاجب به مذهب حنفیه نسبت داده که آنان چنین تفصیلی دارند.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۱۰

تلخیص المطالب

(آنچه گذشت در یک گفتمان ساده با جناب شیخ انصاری رحمه اللّه)* جناب شیخ در رابطه با رسالهٔ فی الشک چه گفته شد؟

گفته شد:

۱- آنجائی که مکلّف شکّ می‌کند در بقاء حکم و موضوع شکش حالت سابقه ندارد محل اجرای برائت، تخییر و یا احتیاط است.

۲- لکن آنجا که مکلّف شکّ می‌کند در بقاء حکم و لکن حکم حالت سابقه دارد، محل اجرای استصحاب است.

* جناب شیخ استصحاب به چه معناست؟

تعریفات فراوانی برای آن شده است که ما به هفت‌تای از این تعریفات اشاره نمودیم و لکن دو تعریف از این هفت تعریف بیشتر مورد توجّه است یکی بعنوان بهترین تعریف و یکی بعنوان ضعیف‌ترین تعریف.

* بهترین تعریف از استصحاب در میان تعریفهای ذکرشده کدام تعریف است؟

همان تعریف است که خود ما از استصحاب کرده‌ایم و آن عبارتست از: ابقاء ما کان.

* اولین نکته قابل توجّه در این تعریف چیست؟

کلمه ابقاء است که گاهی واقعی است و گاهی ظاهری است. ابقاء ظاهری نیز خود بر دو قسم است: ۱- گاهی ابقاء عملی است ۲- و گاهی ابقاء حکمی است.

* مراد از ابقاء در تعریف استصحاب کدامیک از دو نوع ابقاء است؟

ابقاء ظاهری، آن‌هم از نوع حکمی مراد است.

* حاکم به این ابقاء کیست؟

عند المتقدمین عقل است و لذا استصحاب را از ادلّه عقلیّه به حساب آورده می‌گفتند حکم عقل همان ادراک عقل، آن‌هم ادراک ظنی بقاء حالت سابقه است و این دلیل عقلی مستلزم استکشاف حکم شرعی است.

و عند المتأخرین شارع مقدس است آن‌هم به برکت اخبار لا تنقض.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۱۱

* دومین نکته قابل توجّه در تعریف استصحاب چیست؟

کلمه (مـای) موصوفه است که مراد از آن یـا خود حکم شـرعی است، مثل وجوب و حرمت که حکم به ابقاء آن صادر می‌شود و یا موضوع حکم شرعی است، مثل عدالت زید و یا حیات عمر و ...

* سومین نکته قابل توجه در تعریف مزبور چیست؟

ابقاء ما کان است که خود بر سه نوع است:

۱- گـاهی ابقـاء مـا کان بخاطر وجود علّت آن است چنانکه گفته می‌شود: دود در گذشـته موجود بود چون علّت آنکه آتش اسـت موجود بود، اکنون نیز آن دود موجود است، چرا که علتش که آتش باشد موجود است.

۲- گاهی ابقاء ما کان بخاطر وجود دلیل آن است، مثلا گفته می‌شود: خمر حرام بود لانه مسکر، اکنون هم حرام است لانه مسکر.

۳- گاهی هم ابقاء ما کان صرفا بخاطر بودنش در گذشته است، یعنی چون در گذشته بوده است، اکنون هم هست.

* حاصل مطلب در اینجا چیست؟

این است که: در این ابقـاء مـا کان، کون سابق، علّت وجود لا حقّ است و لـذا: استصـحاب ابقاء ما کان بما انه کان است و نه بخاطر وجود علّت یا وجود دلیل آن چرا؟ زیرا با وجود علّت و یا وجود دلیل دیگر شکی در بقاء معلول با مدلول وجود ندارد تا جائی برای استصحاب باشد.

* از کجای تعریف معنای اخیر بدست می‌آید؟

از کلمه (ما کان)، چرا که (ما) موصوف و لفظ (کان) صفت آن است، و لذا ابقاء ما کان، یعنی:

ابقاء حکم و یا موضوع دارای حکمی که این صفت را دارد قبلا بوده است.

* چهارمین نکته قابل توجّه در این تعریف چیست؟

این است که: حکم به بقاء در اینجا معلق شده است بر وصف، که این تعلیق مشعر بر این است که آن وصف علّت است برای حکم به ابقاء و حکم مزبور دائر مدار آن وصف است.

فی المثل: اکرام، در اکرم العالم، به لحاظ وصف علم دارنده علم است و نه ذات شخص.

* حاصل مطلب در این تقریر چیست؟

این است که: ابقاء ما کان یعنی ابقاء چیزی که این صفت را دارد که قبلا بوده است یعنی: این

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۱۲

کون و بودن در سابق علّت حکم به بقاء آن است.

* جناب شیخ ازیف التعاریف کدام تعریف است؟

تعریف صاحب قوانین است که فرموده است: الاستصـحاب کون حکم (مثلا وجوب و یا حرمت) او وصف (مثلا عـدالت زید) یقینی الحصول فی الآن السابق، مشکوک البقاء فی الآن اللاحق.

* چرا تعریف مرحوم قمی را سست‌ترین تعریف می‌دانید؟

چونکه وقتی یـک شـیء در زمـانی از زمانهـای گذشـته متیقّن بوده باشـد و در زمـان حـال مشکوک، این زمینه‌سـاز و محـل اجرای استصحاب است و نه خود استصحاب.

به عبارت دیگر: اگر از شـما بپرسـند مورد و محل اجرای برائت کجاست و یا به تعبیر دیگر در کجا می‌گویند: رفع ما لا یعلمون ... و یا کلّ شیء لک حلال و ... چه می‌گوئید؟ حتما خواهید گفت:

آنجائی که انسان شکّ می‌کند در یک تکلیفی که حالت سابقه ندارد.

حال: اگر از شما بپرسند مورد و محل اجرای استصحاب کجاست چه می‌گوئید؟ خواهید گفت:

آنجائی که یک حکمی و یا یک موضوع دارای حکمی و یا به تعبیر دیگر یک شیئی در زمانی از زمانهای گذشته متیقّن بوده است و لکن اکنون مشکوک است.

پس: جناب محقّق محل و مورد استصحاب را تعیین کرده است و نه خود استصحاب را.

* جناب شیخ توجیه جناب‌عالی از تعریف صاحب قوانین چیست؟

این است که بگوئیم: تعریف فوق از استصحاب بخاطر این است که: این حضرات استصحاب را از امارات ظنّیه به‌حساب آورده‌اند یعنی: همان‌طور که خبر واحد یک اماره ظنّ‌آور است، استصحاب نیز یک اماره ظنّ‌آور است. به عبارت دیگر: کسانی که استصحاب را اماره می‌گیرند، باید آن را به گونه‌ای تعریف کنند که مفید ظنّ باشد، آنچه مفید ظنّ است این است که گفته شود: کون شیء یقینی الحصول فی السابق، مشکوک البقاء فی اللاحق.

فی المثل: شما علم دارید که فلان امر در دیروز وجود داشت، لکن امروز شکّ دارید که آیا هنوز وجود دارد یا نه؟ که این وضعیت برای شما افاده ظنّ می‌کند.

به عبارت دیگر: برای شما ظنّ حاصل می‌شود به اینکه: چیزی که دیروز بود، بودنش در امروز مظنون است.

* امّا جناب شیخ شما در تعریف ابقاء ما کان فرمودید ابقاء ما کان یعنی حکم به بودن، یعنی اگر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۱۳

فلان امر قبلا بوده اکنون هم هست و لذا ظنی در کار نبود، نظرتان در این توجیه چیست؟

بله، این توجیه اشتباه است، چه استصحاب را از اصول بحساب آورید و چه آن را از امارات بحساب آورید، چرا که استصحاب یک حکم است.

به عبارت دیگر: اگر استصحاب را از عقل بگیرید، حکم عقل است بدین معنا که عقل حکم می‌کند به ابقاء ما کان و چنانچه آن را از شرع اخذ کنید، حکم شرع است یعنی: شرع حکم می‌کند به بقاء ما کان. به‌هرحال علی کلّی التقدیرین، استصحاب یک حکم است، حکم به بقاء چه عقلا و چه شرعا.

الحاصل: آنچه را که جناب قمی در تعریف استصحاب آورده در حقیقت محقّق مورد و محل استصحاب است و نه معنای خود استصحاب.

* جناب شیخ پس از تعریف استصحاب اولین نکته و یا تنبیه قابل تذکر شما چیست؟

این است که بدانیم آیا استصحاب از اصول عملیّه و یا به تعبیر دیگر از اصول تعبدیّه است و یا از امارات ظنّیه؟ و لذا می‌گوئیم:

۱- کسانی که استصحاب را از اخبار از جمله روایات لا تنقض ... گرفته‌اند، آن را از اصول تعبدیّه و به تعبیر دیگر از اصول شرعیّه و یا احکام ظاهریه می‌دانند. یعنی: همان‌طور که برائت شرعیّه و تخییر شرعی، برای فرد شاک از امور تعبدیّه‌اند، استصحاب نیز برای او یک قانون تعبّدی است. چرا که: همان‌طور که برائت شرعیّه را از رفع ما لا یعلمون گرفته‌اند، استصحاب را نیز از لا تنقض گرفته‌اند.

۲- و کسانی که استصحاب را از عقل گرفته‌اند آن را از امارات ظنّیه می‌دانند، یعنی که استصحاب مفید ظنّ است و لذا تعریف جناب قمی را برای استصحاب برمی‌گزینند.

* جناب شیخ اگر گفته شود استصحاب از امارات ظنّیه است آیا تفاوتی دارد با اینکه گفته شود خبر واحد از امارات ظنّیه است؟

بله، تفاوت دارد چرا که:

۱- وقتی گفته می‌شود خبر واحد از امارات ظنّیه است معنایش این است که خود خبر واحد اماره‌ای است که مفید ظنّ است.

۲- لکن وقتی گفته می‌شود استصحاب از امارات ظنّیه است معنایش این نیست که خود استصحاب یک اماره است که مفید ظنّ است، چرا که استصحاب یک حکم است چه حکم عقل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۱۴

باشد و چه حکم شرع باشد.

یعنی عقل حکم می‌کند به بقاء ما کان بخاطر اینکه مورد و محل آن مفید ظنّ است و نه خود آن.

خلاصه اینکه: آنها که استصحاب را از لا تنقض گرفته‌اند، می‌گویند ظنّ در آن ملحوض نشده است.

- و آنها که استصحاب را از عقل گرفته‌اند، می‌گویند: ظنّ در آن ملحوض شده است.

* جناب شیخ احکام عقلیّه خود بر چند نوع‌اند؟

بر دو نوع‌اند: ۱- مستقلّات عقلیّه ۲- غیر مستقلّات عقلیّه. و لذا:

۱- آن حکمی حکم عقل مستقل است که عقل در صدور آن مستقل عمل می‌کند و از خطابات شرعیّه کمک نمی‌گیرد، فی المثل:

- عقل می‌گوید: العلم حسن.

- همین عقل می‌گوید: ما حکم به العقل، حکم به الشرع و بالعکس.

سپس نتیجه می‌گیرد: فالعلم حسن شرعا.

۲- آن حکمی غیر مستقله عقلیّه و یا به تعبیر دیگر حکم عقل غیر مستقل است که عقل در صدور آن نیازمند به استفاده از خطابات شرعیّه است، از جمله:

الف: در مفاهیم، از قبیل مفهوم شرط، مفهوم وصف، مفهوم غایت و ...

فی المثل در مفهوم شرط: عقل می‌بیند که شارع فرموده: الماء اذا بلغ قدر کرّ لم ینجّسه ملاقاة شیء. سپس درک می‌کند که شارع لم ینجّسه را معلق کرده است به بلوغ کرّ و لذا حکم می‌کند به اینکه: اذ انتفی الشرط، انتفی المشروط. یعنی: اگر شرط از میان برود، مشروط هم منتفی شده از میان می‌رود.

و لذا نتیجه می‌گیرد که: اگر آب به حد کر نرسد یعنی قلیل باشد در اثر ملاقات با نجس، نجس می‌شود بله، این نتیجه حکم عقل است و لکن با مساعدت خطاب شرع. و لذا در هریک از مفاهیم که بخواهد حکمی را صادر کند بر همین منوال است.

ب: در استلزامات، مثل دلالت التزامیه الفاظ، که برخی از الفاظ بالالتزام به برخی از معانی دلالت دارند، فی المثل:

- شارع فرموده: لا صلاة الا بطهور، یعنی طهور شرط صلاة است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۱۵

- عقل می‌گوید: ما لا یتمّ الواجب الا به، فهو واجب، یعنی امر به شیء مستلزم وجوب مقدّمات است.

سپس نتیجه می‌گیرد که: وضو گرفتن برای نماز واجب است.

بله، این نتیجه نیز حکم عقل است و لکن با استفاده از خطابات شارع، بدین معنا که اگر شارع نفرموده بود لا صلاة الا بطهور، عقل به نتیجه مزبور نمی‌رسید.

* جناب شیخ نتیجه تقریرات فوق چیست؟

این است که بنا بر اینکه استصحاب را حکم عقل بدانیم، از احکام عقلیّه غیر مستقله است.

* در تبیین مسئله مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- شارع فرموده وقتی یکی از اوصاف ثلاثه آب کرّ در اثر ملاقات با نجس متغیر شود، آن آب نجس می‌شود. حال سؤال این است که: اگر این تغییر من قبل نفسه و بخودی‌خود از بین برود، آیا نجاست پیش‌آمده برای این آب نیز از بین می‌رود یا نه؟

۲- عقل در اینجا می‌گوید: چیزی که قبلا بوده اکنون نیز هست، یعنی ما ثبت یدوم. در نتیجه: آن نجاستی که قبلا در این آب بود

اکنون هم وجود دارد، یعنی که این آب نجس است حال می گوئیم: این حکم، حکم عقل است و لکن نه بالاستقلال، بلکه با استعانت از حکم شارع.

به عبارت دیگر: صغری را از شریعت گرفت، کبری را خود صادر نمود، تا به نتیجه رسید.

* جناب شیخ جهت یادآوری بفرمائید تفاوت موضوع علم اصول با مسائل آن چیست؟

۱- موضوع آن چیزی است که در علم اصول از عوارض ذاتیه آن بحث می‌شود.

۲- مسائل، همان عوارض موضوع‌اند. که مثال مربوطه در ادامه خواهد آمد.

* باتوجّه به مطلب اخیر آیا استصحاب از مسائل علم اصول است و یا از مبادی تصدیقیّه؟

به عبارت دیگر اگر ما استصحاب را از احکام عقلیّه بدانیم و حکم عقل (یعنی حجیّت آن) هم از باب ظنّ به بقاء باشد، این سؤال پیش می‌آید که آیا استصحاب از مسائل علم اصول است و یا از مبادی تصدیقیّه؟

- بنا بر عقیده صاحب قوانین، استصحاب از مبادی تصدیقیّه است.

- بنا بر عقیده صاحب فصول از مسائل علم اصول است.

- ما نیز که شیخ انصاری هستیم، فعلا نظر صاحب فصول را تایید می کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۱۶

* مگر رأی و نظر جناب قمی مشکلی دارد؟

بله، به عقیده ایشان موضوع علم اصول، دلیل بوصف دلیل بودنش می‌باشد. به عبارت دیگر:

وقتی یک شیئی متصف شد به دلیلیّت، یعنی گفته شود که هذا دلیل، این می‌شود موضوع علم اصول.

حال: وقتی این دلیل شد موضوع علم اصول، ما از عوارض این دلیل در این علم بحث می کنیم.

* این عوارض چیست؟

مثلا: تعارض دو دلیل و ...

* در تبیین کلّ مطلب مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- دلیلیّت کتاب خدا یعنی قرآن در علم کلام برای ما اثبات شده است و لذا این دلیل (یعنی کتاب) می‌شود موضوع علم اصول.

۲- حال در علم اصول از عوارض این دلیل مثلا- مجمل و مبین، عام و خاص، مطلق و مقیّد، ناسخ و منسوخ، تعارض دو آیه بحث می‌شود.

و یا فی المثل:

۱- سنّت پیامبر صلّی اللّه علیه و آله و ائمه علیهم السّلام هم قطعا وجود دارد و هم حجیتش ثابت است و لذا این سنّت می‌شود موضوع علم اصول.

۲- حال در علم اصول از عوارض این سنّت بحث می‌شود، که همان تعارض ادلّه و ناسخ و منسوخ و هکذا ... می‌باشد.

حال: به نظر جناب قمی: اگر امری وجود دارد و لکن حجیّت آن ثابت نشده است چنانچه ما بخواهیم از حجیّت آن در علم اصول صحبت کنیم، دیگر این بحث حجیّت و اثبات آن مسئله اصولی بحساب نمی‌آید، بلکه یک نوع موضوع‌تراشی بحساب می‌آید، بدین معنا که: اگر ما در علم اصول بحث کنیم که فلان امر حجّت است یا نه، پس از اثبات حجیّت آن، آن امر می‌شود موضوع علم اصول.

به عبارت دیگر: بحث در موضوع و یا حجیّت آن، مسئله اصولی محسوب نمی‌شود، بلکه بحث در مبادی موضوع است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۱۷

الحاصل: به نظر قمی (ره)، دلیل پس از احراز دلیلیتش، موضوع علم اصول است، و در علم اصول از عوارض چنین موضوعی بحث می‌شود، مثل تعارض دو دلیل و ... امّا اگر از حجیّت یک شیء مثل اجماع و یا خبر واحد و یا ظواهر کتاب بحث شد، این مباحث خارج از مسائل علم اصول، بلکه بحث در مبادی موضوعات است.

بنابراین: بحث از استصحاب و حجیّت آن از مبادی تصدیقیّه است و نه مسائل علم اصول.

امّا به عقیده صاحب فصول، تمام مباحثی که در علم اصول صورت می‌پذیرد از مسائل علم اصول است. چرا؟ زیرا به عقیده ایشان، دلیل به وجه دلیلیتش، موضوع علم اصول نیست، بلکه ذوات الادلهٔ با قطع نظر از دلیلیتشان، موضوع علم اصول‌اند و دلیلیّت از عوارض بحساب می‌آید.

به عبارت دیگر: ذات کتاب (قرآن) موضوع علم اصول است، چه دلیلیّت داشته باشد یا نه.

وقتی ذات کتاب موضوع علم اصول شد، بحث از حجیّت آن، همان بحث از عوارض موضوع است که می‌شود از مسائل علم اصول، و هکذا سنّت و ...

و لذا: در علم اصول بحث می‌شود که آیا استصحاب حجّت است یا نه؟ در اینجا ذات استصحاب موضوع علم اصول است چه حجّت باشد یا نه، و لکن بحث از عوارض ذاتیه از مسائل علم اصول محسوب می‌شود.

پس: تمام مباحثی که در علم اصول مطرح است از مسائل علم اصول بحساب می‌آید

الحاصل: شیخ متمایل به همین نظر است.

* جناب شیخ در بحث‌های سابق گفته شد که شکّ گاهی در حکم است و گاهی در موضوع به عبارت دیگر: گاهی، شبهه، شبهه حکمیّه است و اخری شبهه، شبهه موضوعیّه است:

۱- شبهه، آنجا حکمیّه است که ما در حکم کلّی که شارع آن را جعل فرموده شکّ می‌کنیم، فی المثل: شکّ می‌کنیم که اگر یکی از اوصاف سه‌گانه آب کرّ در اثر ملاقات با نجس متغیر شود، نجس می‌شود یا نه؟ چون کرّ است نجس نمی‌شود؟ و یا فی المثل: می‌دانیم که با تغییر مزبور آب نجس می‌شود، لکن شکّ داریم که اگر این تغییر من قبل نفسه زایل شود، باز هم آن نجاست باقی می‌ماند یا که نه؟

به عبارت دیگر: ما در اصل حکم شکّ بکنیم، شبهه ما حکمیّه است، در بقاء آن حکم هم شکّ بکنیم شبهه حکمیّه است.

۲- و امّا شبهه آنگاه موضوعیّه است که ما در جزئیات و موضوعات خارجیه آن احکام کلّی شکّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۱۸

بکنیم. فی المثل: ما می‌دانیم که شارع فرموده الخمر، حرام و لکن شکّ داریم که هذا المائع خمر است یا خلّ است. که اگر خمر باشد از مصادیق الخمر حرام است و چنانچه خلّ باشد از مصادیق الخلّ حلال است. و یا نه ما می‌دانستیم که هذا المائع خمر و لکن اکنون شکّ داریم که خل شده است یا اینکه نه، همان خمر مانده است؟

به عبارت دیگر: چه در اصل آن شکّ بکنیم و چه در بقاء آن، باز هم شبهه ما موضوعیّه است چرا که شکّ ما در مصداق است.

حال جناب شیخ سؤال ما این است که این اصول عملیّه که در شبهات حکمیّه جاری می‌شود، از مسائل اصولیّه هستند و یا از قواعد فقهیّه؟

فی المثل: وقتی شما شکّ می‌کنید که شرب توتون در اسلام حلال است یا حرام، اصل برائت جاری می‌کنید. این اصل برائت از مسائل اصولیّه است و یا از قواعد فقهیّه؟ و آیا این اصول عملیّه‌ای که در شبهات موضوعیّه جاری می‌شود از مسائل اصولیّه‌اند و یا از قواعد فقهیّه.

فی المثل: اگر شما شکّ کنید که این ظرف آبی که در اختیارتان است پاک است یا نجس اصل برائت جاری می‌کنید، این اصل برائت در اینجا از مسائل اصولیّه است و یا از قواعد فقهیّه؟

بله، بطور کلّی پاسخ ما این است که:

۱- کلیه اصولی که در شبهات موضوعیّه جاری می‌شوند، از قواعد فقهیّه‌اند.

۲- لکن در رابطه با اصولی که در شبهات حکمیّه جاری می‌شوند، محل بحث است که آیا از مسائل اصولیّه‌اند یا نه؟

* وجه این مطلب چیست؟

وجهش این است که:

۱- اصول عملیّه‌ای که در شبهات حکمیّه جاری می‌شود، اجرایش وظیفه مجتهد است، آن‌هم در مقام استنباط و اجتهاد.

۲- و اصول عملیّه‌ای که در شبهات موضوعیّه جاری می‌شوند اجرایشان همگانی است یعنی مقلّد و مجتهد قادر بر اجرای آن هستند.

* چرا اصول جاریه در شبهات حکمیّه وظیفه مجتهد و اجرای اصول عملیّه در شبهات موضوعیّه همگانی است؟

بخاطر اینکه اجرای اصول در شبهات حکمیّه، شرایطی دارد که تحصیل این شرائط تنها برای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۱۹

مجتهد و کارشناس در مسائل ممکن است.

فی المثل: این مجتهد است که اگر در حکم کلّی جعل شده از جانب خدا شکّ کند، بعد الفحص عن الدلیل و مأیوس شدن از دست‌یابی به آن به اصول عملیّه رجوع کرده آن را جاری می‌کند. و حال آنکه این عمل برای غیر مجتهد میسور نیست.

و امّا از آنجا که تحصیل چنین شرائطی در اصول عملیّه‌ای که در شبهات موضوعیّه جاری می‌شوند، وجود ندارد و شکّی که محل اجرای این اصول است، شکّ در یک امر جزئی است، هر مکلفی چه مقلّد و چه مجتهد قادر بر اجرای آن است.

فی المثل: فرد مقلّد، از مجتهد مرجع آموخته است که خمر حرام است و یا خلّ حلال است. و لذا در اصل حکم که شکّ ندارد بلکه در مصداق آنکه مثلا آیا این اناء خمر است یا خلّ شکّ می‌کند که به او اجازه داده شده است که بدون فحص بگو ان‌شاءالله که خلّ است.

و امّا وجه دیگرش این است که: شما در رساله‌های عملیّه من باب مثال هم یکجا را سراغ ندارید که مجتهد در آنجا اجراء الاصل فی شبهة الحکمیة را به مقلّد محول کرده باشد. چرا؟ زیرا این خود مجتهد است که در حکم خدا شکّ می‌کند و فحص و تحقیق بر او لازم است و لذا بعد الیأس، با اجرای اصل مسئله را فیصله داده حکم را در رساله می‌نویسد و این در حالی است که اجرای اصل در شبهات موضوعیّه را به خود مقلّد واگذار کرده‌اند.

فی المثل: در رساله می‌نویسند، اگر آبی را که در اختیار دارید و می‌دانید که قبلا پاک بوده و لکن اکنون شکّ پیدا می‌کنید که آیا نجس شده است یا نه؟ بگو ان‌شاءالله که پاک است.

الحاصل: اگر شبهات موضوعیّه در اصول مطرح می‌شود، طردا اللباب و الکلام یجرّ الکلام است.

* بالاخره جناب شیخ بفرمائید اگر استصحاب از اخبار لا تنقض یعنی شرع گرفته شود یک مسئله اصولیه است و یا از قواعد فقهیّه بحساب می‌آید؟

به عبارت دیگر یک مسئله اصلیه است و یا یک مسئله فرعیه؟ چرا که قبلا فرمودید که یک قاعده فقهی است که از سنّت یعنی لا تنقض گرفته شده است چنانکه تمام قواعد فقهیّه از آیه و سنّت گرفته شده‌اند.

بله، در اینجا قدمی به جلو برداشته پاسخ می‌دهیم که از استصحاب، هم در فروعات استفاده می‌شود، هم در مسائل اصولیّه. و لذا جا دارد که بگوئیم: اگر از استصحاب در فقه استفاده کنیم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۲۰

مثل استصحاب طهارت، استصحاب نجاست و ... آن را از قواعد فقهیّه بحساب می‌آوریم.

و اگر در اصول از آن استفاده نمودیم، مثل استصحاب عدم نسخ، عدم تخصیص، عدم نقل و هکذا ... آن را از مسائل اصولیّه بحساب می‌آوریم.

* جناب شیخ حرف آخرتان چیست؟

قدمی جلوتر گذاشته می‌گوئیم: استصحاب یک مسئله اصولیّه است، حتی زمانی که در فروعات بکار می‌رود، چرا که این اصل، ابزاری است در دست مجتهد و هر مسئله‌ای که اختصاص به مجتهد داشته باشد، از مسائل اصولیّه محسوب می‌شود. البته چنانکه قبلا هم اشاره نمودیم، استصحابی که در شبهات حکمیّه و یا احکام جاری می‌شود.

* امّا جناب شیخ این‌گونه نیست که استصحاب اسلحه و یا حربه‌ای باشد که تنها در دست مجتهد باشد، بلکه حربه‌ای همگانی است و مقلّد و مجتهد می‌توانند از آن استفاده کنند، چرا که مکلفین چه مقلّد باشند و چه مجتهد باید حالت سابقه را ابقاء کنند منتهی شرایط عمل به استصحاب برای مجتهد میسور است و نه برای غیر مجتهد و لذا این مجتهد است که آن را جاری می‌کند، لکن مضمونش همگانی است.

فی المثل: این آبی که در اختیار شماست، قبلا نجس بود، خوب اکنون هم نجس است و این ابقاء حالت سابقه برای همگان میسور و ممکن است، پس این یک قاعده فقهیّه است.

خیر، این‌گونه که شما می‌فرمائید نیست و الا- آن‌وقت همه مسائل اصولیّه می‌شود از مسائل فقهیّه، چرا که مضمون تمام مسائل اصولیّه همگانی است. فی المثل: خبر واحدی که می‌گوید:

تیمّم به دو ضربت انجام می‌شود، همگانی است و یا اختصاص به مجتهد دارد؟

به عبارت دیگر: از شما می‌پرسیم احکام خدا، اصولا و فروعا همگانی است و یا خصوصی؟

حتما خواهید گفت عمومی، بدین معنا که خدا هر حکمی را که فرموده اصولا و فروعا برای همه بندگانش می‌باشد. منتهی. شرایط برخی از احکام او چنین است که تحصیل آن شرایط برای فردی میسور است که مجتهد باشد و نه برای همگان.

و لذا این مجتهد است که در پی تحصیل شرایط رفته و مسئله را فیصله می‌دهد، که ما این‌گونه مسائل را می‌گوئیم مسئله اصولی، از جمله استصحاب را.

* جناب شیخ نظر مرحوم علامه بحر العلوم نسبت به اصولی بودن استصحاب چیست؟

استصحاب را یک مسئله اصولیّه می‌داند و لکن وجه دیگری برای این اصولی بودن آن ذکر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۲۱

کرده و آن اینکه: استصحاب یک قاعده عملیّه نیست بلکه یک دلیل است، بله، این مؤدّای استصحاب است که یک حکم شرعی عملی و از مسائل فقهیّه است.

فی المثل: شما می‌دانید که فلان آب که احد اوصاف ثلاثه‌اش در اثر ملاقات با نجس تغییر کرده و نجس شده است، لکن اکنون آن تغییر پدید آمده از بین رفته است و شما شکّ دارید که آیا این آب اکنون هم نجس است یا نه؟ استصحاب می‌کنید نجاست آن را.

حال: این استصحاب نجاست می‌شود دلیل تا شما حکم بکنید به نجاست آن آب و از آن اجتناب کنید. پس:

۱- حکم شرعی صادرشده این است که: این آبی که قبلا نجس بود اکنون هم نجس است.

۲- دلیل حکم شرعی مزبور هم همین استصحاب است.

۳- دلیل استصحاب هم، لا تنقض الیقین بالشک ... است.

به عبارت دیگر سه مطلب در اینجا وجود دارد:

۱- الحکم الشرعی یعنی نجاست آب ۲- دلیل حکم شرعی یعنی استصحاب ۳- دلیل الدلیل یعنی لا تنقض.

الحاصل: استصحاب دلیل حکم شرعی است و دلیل مسئله فقهیّه نیست. بلکه مسئله اصولیّه است. این عینا مثل این است که شما در تنظیر مسئله بگوئید:

۱- تیمّم با دو ضربت انجام می‌شود، که می‌شود حکم شرعی و یا مسئله فقهی.

۲- دلیل این حکم هم، خبر زراره است.

۳- دلیل خبر زراره هم، آیه إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ است که دلیل الدلیل است و لذا این نیز یک مسئله اصولیّه است.

حاصل مطلب اینکه: مفاد استصحابات حکم شرعی (فقهی) است، استصحابات ادلّه‌اند، لا تنقض هم دلیل الدلیل است، که می‌شود از مسائل اصولیّه.[۸۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱۱ ؛ ص ۱۲۱

ب شیخ نظر شما در رابطه با نظر بحر العلوم (ره) چیست؟

می گوئیم: بله، در باب خبر واحد سه چیز وجود دارد:

۱- انجام تیمم به دو ضربت حکم شرعی است.

۲- خبر زراره نیز دلیل این حکم شرعی است.

۳- آیه نباء هم که دلیل الدلیل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۲۲

امّا باید توجّه داشت که در استصحاب دو مطلب وجود دارد و نه سه مطلب. به عبارت دیگر شما در مثال قبلی فرمودید که: نجس بودن آبی که قبلا نجس بوده، حکم است، سپس سؤال کردید دلیل آن چیست؟ خود فرمودید که استصحاب است.

حال سؤال ما این است که: مگر استصحاب جز همین حکم به نجس بودن آبی است که قبلاـ نجس بود؟ آیا استصحاب خود این مطلب نیست و چیزی زائد بر این مطلب است؟ ناچار هستید که بگوئید استصحاب عین این مطلب و این حکم عین استصحاب است و دلیل آن‌هم لا تنقض است.

پس: در جریان استصحاب، دو مطلب وجود دارد، و حال آنکه، آنچه شما در باب تیمّم و یا به تعبیر دیگر خبر واحد فرمودید سه مطلب است.

* جناب شیخ یادآوری کدام مطلب قبل از طرح مسئله در امر چهارم لازم است؟

اینکه:

۱- گاهی ما ظنّ به بقاء داریم، فی المثل قبلا نجس بودم، اکنون نیز ظنّ دارم که نجس باشم.

۲- گاهی هم ظنّ به ارتفاع داریم، بدین معنا که فی المثل قبلا نجس بودم، اکنون هم ظنّ دارم که دیگر نجس نباشم.

۳- گاهی هم شکّ ما متساوی الطرفین است، فی المثل: قبلا نجس بودم و لکن اکنون نمی‌دانم که پاک هستم یا نجس؟ و قادر بر ترجیح یک طرف بر طرف دیگر نیستم.

* آیا استصحاب در هریک از صور فوق جاری می‌شود یا نه؟

۱- کسانی که معتقدند استصحاب از شرع یعنی اخبار لا تنقض اخذ شده و آن را از اصول تعبدیّه می‌دانند، و فرقی نمی گذارند که

انسان ظنّ به بقاء داشته باشد و یا ظنّ به ارتفاع و یا شکّ متساوی الطرفین، جریان استصحاب را در هر سه مورد مزبور جایز می‌دانند. چرا؟ زیرا شارع فرموده است، مادامی که علم به بقاء و یا ارتفاع حالت سابقه ندارید استصحاب جاری کنید.

حال: ظنّ به بقاء، عدم العلم است، ظنّ به ارتفاع عدم العلم است، شکّ متساوی الطرفین عدم العلم است، و لذا از آنجا که هریک از این صور خود عدم العلم است ما مجازیم که در هریک استصحاب جاری کنیم.

۲- و امّا کسانی که استصحاب را از عقل گرفته‌اند، آن را از امارات ظنّیه بحساب آورده و مثل خبر واحد من باب ظنّ حجتش می‌دانند که خود بر دو دسته‌اند:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۲۳

۱- برخی برآنند که مراد ما از ظنّ در اینجا، ظنّ نوعی است و نه ظنّ شخصی، چنانکه خبر واحد هم من باب ظنّ نوعی حجّت است و نه ظنّ شخصی.

در نتیجه: استصحاب نیز من باب ظنّ نوعی حجّت است، و لذا وقتی ملاک ظنّ نوعی شد.

دیگر فرقی نمی‌کند که ما شخصا ظنّ به بقاء داشته باشیم و یا ظنّ به ارتفاع و یا شکّ متساوی الطرفین، همین که نوعا مفید ظنّ است یکفی که ما در هریک از صور فوق استصحاب جاری کنیم.

۲- برخی از این حضرات از جمله عضدی و شیخ بهائی (ره) هم معتقد به ظنّ به بقاء هستند، آن‌هم ظنّ شخصی، یعنی شما وقتی حقّ داری استصحاب جاری کنی که شخصا ظنّ به حالت سابقه داشته باشی. و لذا: اگر ظنّ به بقاء و یا شکّ متساوی الطرفین داشته باشی، حقّ اجرای استصحاب نداری.

* نظر محقّق خوانساری در این مسئله چیست؟

پس از نقل نظر شیخ بهائی می‌گوید: نظریه ایشان مبنی بر اینکه ملاک ظنّ شخصی است نظریه خوبی است، سپس می‌فرماید: به عقیده کسانی که استصحاب را من باب ظنّ حجّت می‌دانند این عقیده خوب است و لکن من از باب روایات استصحاب را حجّت می‌دانم و لذا دیگر فرقی نمی‌کند که شما ظنّ به بقاء داشته باشید، یا ظنّ به ارتفاع و یا شکّ متساوی الطرفین و لذا کلام اخیر ایشان نشان می‌دهد که استصحاب در هریک از صور سه‌گانه مزبور قابل جریان است.

* نظر مرحوم شهید اوّل در مسئله چیست؟

از کلمات ایشان در ذکری استفاده می‌شود که تنها در صورتی استصحاب قابل جریان است که شما ظنّ شخصی داشته باشید.

ایشان می‌فرماید: ما که می‌گوئیم: یقین سابق با شکّ لا حقّ باهم منتقض نمی‌شود مراد و منظورمان این نیست که در آن واحد یقین با شکّ لا حقّ در یکجا جمع می‌شود. فی المثل: وقتی که شما یقین دارید که اکنون روز است، دیگر جا ندارد که بگوئید من الآن شکّ دارم که روز است یا نه؟

بلکه مرادمان این است که: چیزی که وجود قبلی‌اش متیقن است، مثل زنده بودن زید در دیروز، این یقین برمی‌خورد به همان دیروز و لذا اگر امروز شکّ کنیم که آیا امروز نیز زنده است یا نه؟ این شکّ برمی‌خورد به امروز، نه اینکه یقین و شکّ در یکجا و یک آن جمع شوند، در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۲۴

اینجاست که استصحاب جاری می‌شود.

الحاصل: ایشان می‌فرماید در باب استصحاب در چنین موردی شکّ است که با ظنّ در یکجا جمع می‌شود، نه یقین با شکّ.

* چه اشکالی به رأی فوق وارد است؟

اینکه ظنّ و شکّ نیز در یکجا جمع نمی‌شوند، بلکه ظنّ با وهم جمع می‌شود، چرا که ظنّ رجحان یکی از دو طرف است، که یک

طرف راجح و طرف دیگر مرجوح است و طرف مرجوح را می گویند موهوم.

و لذا شهید بزرگوار باید می‌فرمود: استصحاب برگشتش به این است که ظنّ و وهم در یکجا جمع می‌شود. فی المثل: ما ظنّ پیدا می کنیم به اینکه زید زنده است، در این صورت طرف دیگر که مرجوح و یا موهوم است این است که مرده باشد، و در اینجاست که ظنّ و وهم با هم جمع می‌شوند

به عبارت دیگر: شکّ متساوی الطرفین است و ظنّ با شکّ متساوی الطرفین نمی‌سازد.

بنابراین: می توان کلام شهید را توجیه کرد به اینکه مراد ایشان از شکّ، مطلق عدم العلم است و لو وهم باشد.

(امر ششم)

* جناب شیخ چه قواعدی مبتنی بر یقین و شکّ است؟

یکی قاعده استصحاب است، یکی قاعده الیقین و یا شکّ ساری است، یکی هم استصحاب قهقری است.

* باتوجّه به اینکه وجه اشتراک این سه قاعده این است که هر سه براساس یقین و شکّ است وجه افتراق و تفاوت آنها در چیست؟

در این است که:

۱- در استصحاب، محرز بودن وجود یک شیء در زمان سابق لازم است. منتهی یک سؤال اساسی در اینجا وجود دارد و آن این است که این یقین به محرز بودن وجود آن شیء در سابق چه وقت برای شما حاصل شده است، آیا از قبل حاصل بوده و یا بعدا حاصل شده است. چرا که ممکن است زمان یقین با زمان متیقّن یکی باشد و امکان دارد که زمان یقین از زمان متیقّن جدا باشد. فی المثل: حتما و قطعا زید دیروز عادل بوده است لکن آیا همان دیروز شما علم به عدالت

زید پیدا نمودید و یا اینکه نه امروز متوجه شدی که زید دیروز عادل بوده است.

* آیا همزمانی تحصیل علم و یقین به متیقّن و یا تحصیل آن پس از تحقّق متیقن دخلی در مسئله دارد؟

خیر، آنچه باید مسلّم باشد این است که وجود شیء در گذشته باید محرز و متقن باشد چه ما همزمان با تحقّق آن بدان علم پیدا کنیم، چه علم ما به تحقّق قطعی آن در گذشته بعدا حاصل شود.

* کدامیک از دو شرط ساری و طاری شرط اجرای استصحاب‌اند؟

شکّ طاری، یعنی شکی که پس از احراز متیقن پیدا می‌شود.

* ویژگی تعبیر متیقن سابق چیست؟

اینست که با این قید، شکّ ساری از محل اجرای استصحاب خارج می‌شود، چرا که در شکّ ساری متیقن سابق وجود ندارد و یا به تعبیر دیگر یقین قبلی شما در اثر این شکّ و سرایت آن به گذشته، اکنون متزلزل شده است.

فی المثل: دیروز یقین داشتی که زید عادل است، لکن امروز در اینکه آیا دیروز عدالت داشته یا نه شکّ کرده‌ای؟ و یا دیروز پشت سر زید نماز خواندی و لکن امروز متزلزل شده‌ای که آیا دیروز او عادل بوده است یا نه عقیده من غلط بوده است. در این گونه موارد متیقن سابق محرز نیست، بلکه متزلزل است.

بنابراین: در استصحاب باید شکّ لا حقّ وجود داشته باشد، یعنی یقین سابق محرز، شکّ لا حقّ هم وجود داشته باشد.

فی المثل: من یقین داشتم که زید دیروز عادل بوده است، لکن امروز شکّ دارم که آیا هنوز عادل است یا نه؟ از عدالت افتاده است. اینجا جای استصحاب است، مضافا بر اینکه با این قید و یا شرط دوّم، استصحاب قهقری خارج می‌شود. چرا؟ زیرا در استصحاب قهقری متیقّن لا حقّ است و شکّ سابق.

فی المثل: امروز من یقین دارم که زید عادل است و لکن شکّ دارم که آیا دیروز هم عادل بوده است یا نه، امروز عادل گردیده

است. در حقیقت اینجا یک عقب‌گرد صورت می‌گیرد که تعبیر می‌شود به قهقری.

الحاصل: هریک از سه قاعده مبتنی و یا به تعبیر دیگر مقتضی یقین و شکّ است، لکن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۲۶

هریک به صورتی. منتهی فرقشان در این است که:

۱- در استصحاب وجود متیقّن در سابق محرز است و نه متزلزل، شکّ لاحق نیز روی آن می‌آید که اینجا جای استصحاب مصطلح است.

۲- در شکّ ساری و یا قاعده الیقین، متیقّن سابق محرز نیست بلکه متزلزل است یعنی:

اکنون که به عدالت زید شکّ دارم هیچ، شکّ من به قبل هم سرایت کرده با خود می‌گویم که آیا در زمان قبل نیز که او را عادل به‌حساب می‌آوردم، عادل بوده است یا نه؟ و اما در استصحاب قهقری، متیقّن در زمان حال است و مشکوک آن مربوط به زمان قبل است.

* حاصل مطلب؟

استصحاب مصطلح حجّت است، چه از باب ظنّ و چه از باب طریق اخبار لا تنقض.

* انما الکلام در چیست؟

در قاعده الیقین است که آیا یک شیئی مثل عدالت زید مثلا که در زمان سابق متیقّن بوده است و لو در زمان لا حقّ مشکوک باشد و متزلزل، آثار آن عدالت قبلی در آن حفظ می‌شود یا نه؟

برخی می‌گویند: بله این یقین قبلی دارای ارزش است، حتی می‌گویند اخبار لا تنقض الیقین مربوط به قاعده الیقین است و نه مربوط به استصحاب مصطلح.

* آیا استصحاب قهقری حجّت و قابل قبول است؟

خیر، بخاطر اینکه فاقد دلیل است، یعنی آنچه که امروز متیقّن است و لکن ما به گذشته آن شکّ داریم، نمی‌توانیم یقین امروز را به گذشته ببریم، دلیلی هم بر این امر نداریم، مگر اینکه استصحاب قهقری را به طریقی برگردانیم به استصحاب مصطلح.

فی المثل بگوئیم: ما امروز یقین داریم که صیغه افعل دلالت دارد بر وجوب، اگر شکّ کنیم که آیا به لحاظ لغوی هم همین‌طور بوده است و یا اینکه نه معنایش وجوب نبوده است؟

آیا در اینجا می‌توان حالت یقینی که مربوط به امروز است به گذشته کشانده بگوئیم: پس در گذشته همچنین معنائی داشته است؟

بله، با انضمام اصالت عدم نقل به این یقین فعلی چنین امری ممکن است.

* اصالهٔ عدم النقل به چه معناست؟

فی المثل: چنانکه در مثال بالا گفتیم امروز می‌بینیم که افعل معنایش وجوب است، و لکن نمی‌دانیم که آیا قبلا هم دالّ بر وجوب بوده و یا اینکه نه دالّ بر استصحاب بوده و سپس نقل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۲۷

شده بر وجوب؟

الاصل عدم النقل، یعنی اصل این است که: خیر نقل و انتقالی در معنای آن صورت نگرفته و از اوّل عقلا دلالت بر وجوب داشته.

این همان طریق برگرداندن استصحاب قهقری به استصحاب مصطلح است تا اینکه حجّت باشد.

* جناب شیخ آیا اجرای استصحاب نیاز به یقین و شکّ فعلی دارد یا که نه یقین و شکّ تقدیری یعنی فرضی هم برای اجرای آن کافی است؟

یقین و شکّ فعلی می‌خواهد و به تعبیر دیگر باید نقدا دارای یقین و شکّ باشیم تا که استصحاب جاری شود. فی المثل: شما صبح امروز یقین داشتید که محدث هستید و لذا می‌دانستید که باید برای انجام نماز کسب طهارت کنید، چند ساعتی از روی این ماجرا گذشت تا اینکه وقت نماز ظهر فرا رسید، و شما برخاستید که نماز بخوانید. در اینجا شکّ کرده می گوئید قبلا که حدث وجود داشت، آیا بعد از ان کسب طهارت کردم یا نه؟

در اینجا شما به حدث قبلی یقین فعلی و شکّتان به کسب طهارت در حال شکّ فعلی است.

پس: استصحاب می کنید یقین قبلی را که محدث بودن است و لذا باید بروید برای نمازتان وضو بگیرید.

* اگر در صورت فوق من غافل شده و بدون وضو نماز خواندنم و لکن پس از نماز متوجه شدم که استصحاب کرده و قرار بود که وضو بگیرم و لکن وضو نگرفته و نماز خواندم تکلیف چیست؟

علی القاعده نماز شما باطل است، چرا که یقین و شکّ شما فعلی بود و در نتیجه استصحاب کردی یقین به حدث را، و این استصحاب وضو را برعهده شما نگذاشت و لذا باید وضو می گرفتید.

* جناب شیخ چه اشکالی دارد که از قاعده فراغ استفاده کرده بگوئیم خیر، این شکّ من شکّ پس از فراغ است و نماز من صحیح است؟

خیر، استصحاب قبلی شما نوبت به قاعده فراغ نمی‌دهد و شما باید وضو می گرفتید.

* اگر ما یقین داشته باشیم که محدث شده‌ایم و لکن پس از چند ساعت غفلت کرده و با همان غفلت نماز بخوانیم، دوباره پس از نماز شکّ کنیم که آیا پس از آن حدث وضو گرفته‌ام برای نماز یا نه تکلیف چیست؟

نماز شما محکوم به صحت است. چرا که قبل از نماز یقین و شکّ فعلی نداشتید تا وضو بر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۲۸

عهده شما بیاید یعنی که استصحاب حاکم بر قاعده فراغ باشد. بلکه شکّ شما مربوط به بعد از نماز است.

و لذا آنجا که شکّ پس از انجام نماز است جای اجرای قاعده الفراغ است و نه استصحاب حدث.

* جناب شیخ اگر پس از نماز مزبور استصحاب حدث کرده بگوئیم یجب علیّ الاعادة چه اشکالی دارد، همان‌طور که اگر قبل از نماز استصحاب جاری می کردم، وظیفه‌ام این بود که بدون وضو وارد نماز نشوم و باید وضو بگیرم؟

خیر، نمی‌توانید چرا که شکّ شما قبل از نماز فعلی نبوده است، بلکه پس از نماز فعلیت پیدا کرده است، و لذا قاعده الیقین در اینجا حاکم بر قاعده استصحاب است و نمازتان محکوم به صحت می‌باشد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۲۹

متن

الوجه الثانی:

أنّ المستصحب قد یکون حکما شرعیّا، کالطهارة المستصحبة بعد خروج المذی، و النجاسة المستصحبة بعد زوال تغیّر المتغیّر بنفسه، و قد یکون غیره، کاستصحاب الکریّة، و الرطوبة، و الوضع الاوّل عند الشکّ فی حدوث النقل أو فی تأریخه.

و الظاهر بل صریح جماعة وقوع الخلاف فی کلا القسمین.

نعم، نسب إلی بعض التفصیل بینهما بانکار الاوّل و الاعتراف بالثانی، و نسب إلی آخر العکس، حکاهما الفاضل القمّی فی القوانین.[۸۳]

و فیه نظر، یظهر بتوضیح المراد من الحکم الشرعی و غیره، فنقول: الحکم الشرعیّ یراد به تارة الحکم الکلی الذی من شأنه أن یؤخذ

من الشارع، کطهارة من خرج منه المذی أو نجاسة ما زال تغیّره بنفسه، و اخری یراد به ما یعمّ الحکم الجزئیّ الخاصّ فی الموضوع الخاصّ، کطهارة هذا الثوب و نجاسته؛ فانّ الحکم بهما- من جهة عدم ملاقاته للنجس أو ملاقاته- لیس وظیفة للشارع. نعم، وظیفته إثبات الطهارة کلّیة[۸۴] لکلّ شیء شکّ فی ملاقاته للنجس و عدمها.

و علی الاطلاق الاوّل جری الاخباریون؛ حیث أنکروا اعتبار الاستصحاب فی نفس أحکام اللّه تعالی، و جعله الاسترابادی من أغلاط من تأخّر عن المفید، مع اعترافه باعتبار الاستصحاب فی مثل طهارة الثوب و نجاسته[۸۵] و غیرهما ممّا شکّ فیه من الاحکام الجزئیّة لأجل الاشتباه فی الامور الخارجیة.[۸۶]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۳۰

و صرّح المحدّث الحرّ العاملی: بانّ أخبار الاستصحاب لا تدلّ علی اعتباره فی نفس الحکم الشرعیّ، و إنّما علی اعتباره فی موضوعاته و متعلّقاته.[۸۷]

و الاصل فی ذلک عندهم: أنّ الشبهة فی الحکم الکلّی لا مرجع فیها إلّا الاحتیاط دون البراءة أو الاستصحاب؛ فانّهما عندهم مختصّان بالشبهة فی الموضوع.

و علی الاطلاق الثانی جری بعض آخر.

قال المحقّق الخوانساری فی مسألة الاستنجاء بالاحجار:

و ینقسم الاستصحاب إلی قسمین، باعتبار [انقسام][۸۸] الحکم المأخوذ فیه إلی شرعیّ و غیره. و مثّل للاوّل بنجاسة الثوب أو البدن و للثانی برطوبته، ثمّ قال: ذهب بعضهم إلی حجّیته بقسمیه، و بعضهم إلی حجّیة القسم الاوّل فقط،[۸۹] انتهی.

ترجمه

وجه دوّم: [مستصحب گاهی یک حکم شرعی و گاهی غیر از حکم شرعی است]

اشاره

(در تقسیم استصحاب به اعتبار مستصحب) مستصحب:

گاهی یک حکم شرعی است، مثل طهارتی که پس از خروج مذی (از میاه ثلاثه)، استصحاب می‌شود، پس از زوال خودبه‌خودی تغیّر از آبی که یکی از اوصاف سه‌گانه‌اش تغییر یافته (و یا مثل وجوب و حرمت و ...)

و گاهی هم غیر از حکم شرعی است، مثل استصحاب کریّت (در آب کرّی که مقداری از آن کم شده و اکنون شکّ داریم که بر کریّتش باقی است یا نه؟) و رطوبت (در لباسی که شکّ داریم در حال رطوبت به زمین نجس افتاده یا نه بدون رطوبت؟) و استصحاب وضع اوّل (واضع) به هنگام شکّ در حدوث نقل (که آیا فلان لفظ از آن معنای اولی که در لغت برای آن وضع شده بود به معنای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۳۱

دیگری منتقل شده است یا نه؟) و (یا به هنگام شکّ) در تاریخ این نقل (مثل اینکه نمی‌دانم که نقل لفظ صلاة از معنای لغوی به معنای مخصوص کنونی در زمان شارع بوده یا نه در زمان متشرّعه، که الاصل عدم النقل).

علی الظاهر، بلکه صراحت گفتار عده‌ای از علماء، وقوع نزاع و اختلاف در هر دو قسم استصحاب است (برخی آن را مطلقا حجّت می‌دانند چه در احکام و چه در موضوعات، و برخی آن را مطلقا حجّت نمی‌دانند ...)

بله، نسبت داده شده است به برخی از علماء قول به تفصیل میان حکم شرع و غیر حکم شرع، به سبب انکار آن در حکم شرعی و اعتراف به اجرای آن در غیر حکم شرعی. این دو تفصیل را مرحوم فاضل قمی (ره) در قوانین نقل کرده است.

شیخنا می‌فرماید: در این تفصیل اشکالی وجود دارد که با تبیین و توضیح مراد صاحب قوانین از حکم شرعی (که آیا حکم شرعی کلّی مد نظر است یا مطلق حکم شرعی که اعمّ از حکم کلّی و حکم جزئی است) روشن می‌شود. و لذا می گوئیم:

۱- گاهی مراد از حکم شرعی آن حکم کلّی است که مقتضای شأنش این است که از شارع گرفته شود، مثل: طهارت کسی که یکی از آبهای ثلاثه از او خارج شده است و یا نجاست آبی که تغییر ایجادشده در آن زائل باشد (و یا مثل احکام کلّی الدم نجس، الماء طاهر و ...)

۲- و گاهی اراده می‌شود از حکم شرعی معنائی که اعمّ است (از حکم کلّی) و حکم جزئی در موضوع خاص و جزئی، مثل طهارت این لباس و نجاست این لباس و ... چرا که حکم به این پاك بودن و یا نجس بودن، به جهت ملاقات این لباس با نجس و یا عدم ملاقاتش وظیفه شارع نیست بلکه وظیفه شارع اثبات طهارت کلیه برای هر چیزی است که شكّ شود که آیا در اثر ملاقات با نجس، نجس شده است یا نه؟ (که یک حکم ظاهری کلّی است که هذا الثوب طاهر او نجس از مصادیق آن است).

(انکار اجرای استصحاب در حکم شرعی بر اطلاق اوّل توسط اخباریها)

و اخباریون حکم شرعی را بر همان اطلاق اوّل (که مراد از حکم شرعی، حکم کلّی است یعنی به معنای اخص) حمل می کنند (و نه به معنای حکم شرعی جزئی)، بدان جهت که حجیّت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۳۲

استصحاب را در خود احکام الهی (یعنی احکام کلیه) انکار کرده‌اند، و مرحوم استرابادی جاری کردن استصحاب در احکام کلیه را یکی از اشتباهات کسانی می‌داند که پس از شیخ مفید قرار دارند؛ با وجود اعترافش به حجیّت استصحاب (در احکام شرعیّه جزئیه) مثل طهارت این لباس و نجاست آن. و در غیر این دو از احکام جزئیه‌ای که شكّ می‌شود در آنها بخاطر اشتباه در موضوعات خارجیه.

و مرحوم حرّ عاملی محدّث تصریح کرده است به اینکه اخبار استصحاب (یعنی لا ـ تنقض الیقین بالشك ...) دلالت بر حجیّت استصحاب در خود احکام شرعیّه ندارند، بلکه دلالت بر اعتبار آن در موضوعات احکام شرعیّه و در متعلّقات احکام شرعیّه دارند.

و امّا اصل (یعنی قاعده کلیه) در این مورد از نظر اخباریها این است که مرجع (به هنگام) شبهه در حکم کلّی شرعی احتیاط است و نه دو اصل برائت و یا استصحاب. زیرا دو اصل برائت و استصحاب نزد ایشان اختصاص دارند به شبهه در موضوع (و یا به تعبیر دیگر شبهات موضوعیه).

و البته برخی هم حکم شرعی را بر اطلاق دوّم (که اعمّ است از حکم کلّی و حکم جزئی) حمل می‌نمایند. محقّق خوانساری هم در مسئله استنجاء به احجار ثلاثه می گوید: استصحاب به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱- یک قسم به اعتبار حکم (یعنی مستصحبی که) اخذ شده است در استصحاب به شرعی و غیر شرعی و مثال زده است برای استصحاب حکم شرعی به نجاست لباس یا بدن، و برای استصحاب حکم غیر شرعی به رطوبت لباس که موضوع خارجی است.

پس از این تقسیم‌بندی می‌فرماید:

- برخی قائل به حجیّت هر دو قسم‌اند (یعنی استصحاب حکم شرعی و استصحاب حکم غیر شرعی).

- و برخی تنها قائل به استصحاب قسم اوّل‌اند (یعنی استصحاب در حکم شرعی بالمعنی الاعم).

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۳۳

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (الثانی: ...) چیست؟

بیان دومین تقسیم استصحاب به اعتبار مستصحب است، چرا که مستصحب:

۱- گاهی حکمی از احکام شرعیّه است مثل: وجوب، حرمت، طهارت، نجاست و ...

فی المثل در امور وجودیّه:

الف: نماز جمعه در زمان حضور ائمه واجب بوده است، لکن ما نسبت به بقاء این وجوب در عصر غیبت شکّ می‌کنیم. استصحاب می‌کنیم بقاء این وجوب را.

ب: یقین دارم که صبح طاهر بودم، پس چند ساعتی از این طهارت، مذی از من خارج شد، لذا شکّ می‌کنم که آیا مذی ناقض وضو هست یا نه؟ باز استصحاب می‌کنم. طهارت را.

ج: یقین دارم که آب کثیری که ملاقی با نجس بوده و یکی از اوصاف سه‌گانه‌اش تغییر کرده نجس شده است. لکن پس از مدتی این تغییر به‌خودی‌خود زائل شد و لذا اکنون شکّ دارم که آیا این آب هنوز هم نجس است یا نه؟ استصحاب می‌کنم بقاء نجاست را.

و یا فی المثل: در امور عدمیّه، آن‌هم از احکام شرعیّه کلیه:

و یا فی المثل در امور عدمیّه، آن‌هم از احکام شرعیّه جزئیه:

۲- و گاهی مستصحب ما موضوعی از موضوعات خارجیه است که دارای اثر شرعی است از قبیل: کریّت، رطوبت خمریت، عدالت، حیات و ...

- فی المثل: این آبی که در اختیار من است به درجه کریّت رسیده بود و لکن مقداری از آن برداشته‌ایم و لذا اکنون در بقاء کریت سابقه شکّ دارم؟ استصحاب می‌کنم بقاء کریّت سابقه را.

- و یا فی المثل: لباسی از لباسهایم را شسته، روی بند رخت انداختم، در اثر باد روی زمین نجس افتاد و لذا اکنون شکّ دارم که آیا به هنگامی که رطوبت داشته به زمین افتاده و یا اینکه نه، پس از خشک شدن به زمین اصابت کرده است؟ استصحاب می‌کنم بقاء رطوبت را.

- و یا فی المثل: یقین دارم که فلان کلمه در لغت عرب، برای فلان معنا وضع شده است و لکن شکّ دارم که آیا در عرف شرع، از آن معنا اوّل انتقال داده شده است یا نه به همان معنا و وضع می‌باشد؟ استصحاب می‌کنم بقاء وضع اوّل را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۳۴

- و یا فی المثل: یقین دارم که لفظ صوم و صلاهٔ و حج و ... از معنای لغوی به معنای شرعی منتقل شده است و لکن شکّ دارم که آیا این نقل در عصر خود شارع مقدس و در استعمالات خودش صورت گرفته است و با وضع تعیّنی حاصل شده است تا در نتیجه حقیقت شرعیّه ثابت شود و یا اینکه نه، بعدها و در عصر متشرّعه این نقل صورت پذیرفته است تا حقیقت متشرعیه و یا عرفیّه خاصّه ثابت شود.

* حاصل مطلب در (نعم، نسب الی بعض، التفصیل بینهما بانکار الأول ...) چیست؟

بیان تفصیلی است که صاحب قوانین در این مقام قائل شده و معتقد است که طرفین تحصیل متعاکسان و صددرصد در برابر هم و میان آنها تباین کلّی وجود دارد و این تفصیل عبارتست از اینکه:

۱- اخباریها معتقدند که استصحاب در موضوعات جاری می‌شود و لکن در احکام جاری نمی‌شود.

۲- گروهی از اصولیین هم برعکس قول مزبور، استصحاب را در احکام جاری می‌دانند و لکن در موضوعات نه.

* قبل از پاسخ شیخ به تفصیل قمی بفرمائید که حکم شرعی به لحاظ عموم و خصوص بر چند قسم است؟

بر دو قسم است:

۱- حکم شرعی بالمعنی الاخص و آن عبارتست از خصوص احکام شرعیه کلیه.

* ویژگی این احکام چیست؟

این است که: از شارع گرفته شده‌اند، چرا که بیان آنها به عهده شارع است.

- فی المثل: بیان اینکه آیا آب نجس با زوال تغیّرش بنفسه پاک می‌شود یا نه؟ به عهده شارع است.

- و یا فی المثل: اینکه آیا خروج مذی ناقض وضو می‌شود یا نه؟ بیانش به عهده شارع است.

۲- حکم شرعی بالمعنی الاعم که اعمّ است از احکام شرعیه کلیه و احکام شرعیه جزئیه.

* ویژگی این احکام جزئیه چیست؟

این است که: بیـان آن به عهـده شارع نیست، بلکه وظیفه شارع بیان حکم کلّی است و لـذا این وظیفه مکلّف است که آن کلّی را بر این مورد خاص تطبیق داده و حکم آن را استخراج نماید.

فی المثل: شما شکّ می‌کنید که آیا فلان لباستان با نجس ملاقات کرده است تا متنجس شده باشد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۳۵

و یـا اینکه ملاقـات نکرده تا پاک باشـد؟ در اینجا وظیفه شارع این است که حکم لباس شـما را بخصوصه بیان کنـد که آیا با نجس ملاقات کرده است یا نه؟

وظیفه شارع بیان حکم کلّی و اثبات طهارت کلیه است بـدین معنا که: کلّ شـیء طاهر حتی تعلم انّه قدر. و لذا این وظیفه ماست که ببینیم این لباس با نجس ملاقات کرده تا مصداق قذر باشد و یا اینکه نه ملاقات نکرده تا مصداق کلّ شیء طاهر باشد.

پس: اجتهاد همین ردّ فروع بر اصول و استخراج احکام موضوعات جزئیّه خارجیه از قواعد کلیّه است.

* باتوجّه به دو معنای فوق مراد از (و علی الاطلاق الأول جری الاخباریّون ...) چیست؟

این است که: حضـرات اخباریین که استصحاب را در احکام شرعیّه انکار کرده‌اند برطبق معنای اوّل مشی کرده‌اند، یعنی مرادشان از حکم شرعی، حکم شرعی کلّی است و نه جزئی و الا این‌ها نیز در احکام جزئیّه و موضوعات خارجیه استصحاب را حجّت می‌دانند.

* گواه شیخ بر این مدعی چیست؟

- یکی عبـارت ملاـ محمّـد امیـن استرابـادی اسـت کـه در آن به حجیّت استصـحاب در حکم جزئی اعـتراف شـده است، چنـانکه از مثالهائی هم که ایشان زده است این مطلب پیداست.

- یکی عبارت مرحوم شیخ حرّ عاملی است که در آن به حجیّت استصحاب در موضوعات اعتراف شده است.

در نتیجه این حضرات تنها در احکام شرعیّه کلیه منکر استصحاب‌اند و نه جزئی.

* چه عاملی باعث شده است که اخباریین، استصحاب را در نفس احکام شرعیّه انکار کرده‌اند؟

اینکه حضـرات در باب شـبهات حکمیّه احتیاطی شـده، می‌گوینـد بایـد اصالهٔ الاحتیاط جاری کرد و بدیهی است که با وجود اصـل دیگر نوبت به برائت و استصحاب نمی‌رسد.

* غرض از (و علی الاطلاق الثانی جری بعض آخر ...) چیست؟

این است که: برخی از اصـولیین از جمله محقّق خوانسـاری و محقّق سـبزواری و غیرهمـا بر اصـطلاح دوّم مشـی کرده‌انـد، یعنی که مرادشان از حکم شرعی، حکم به بالمعنی الاعم است.

* گواهتان بر این مدّعی چیست؟

این است که مرحوم محقّق خوانساری در مسئله فقهیّه استنجاء به احجار ثلاثه فرموده است:

استصحاب به اعتبار مستصحب تقسیم می‌شود به حکم شرعی و غیر حکم شرعی و سپس برای حکم شرعی مثال زده است به نجاست لباس یا بدن و یا ... که مربوط به احکام شرعیّه جزئیّه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۳۶

است. چرا؟ زیرا اگر توهمی وجود داشته باشد، در اطلاق حکم شرعی بر این قسم است و الاـ در اطلاق حکم شرعی، بر حکم شرعی کلّی جای تردید نمی‌باشد. و لذا نیاز به ذکر مثال هم ندارد. از اینجا روشن می‌شود که جناب محقّق، حکم شرعی را به معنای اعمّ گرفته است.

پس از آن به نقل اقوال پرداخته که بعضی استصحاب را مطلقا حجّت می‌دانند چه در احکام و چه در موضوعات و برخی هم آن را فقط در اولی که حکم شرعی باشد آن‌هم چه کلّی و چه جزئی حجّت می‌دانند و نه در موضوعات.

* به لسان ساده‌تر بفرمائید ما چند جور حکم شرعی داریم؟

دو جور حکم شرعی داریم ۱- حکم شرعی کلّی ۲- حکم شرعی جزئی که با موضوعات خارجیه فرق دارد. حال:

تارهٔ شکّ ما در حکم شرعی کلّی است مثل اینکه می گوئید:

۱- من می‌دانم که این آبی که در اختیار من است در اثر تغییر یکی از اوصاف سه‌گانه‌اش نجس شده است.

۲- این تغییر ایجاد شده بنفسه زائل شده است.

۳- من اکنون شکّ دارم که نجاست این آب هم از بین رفته است یا نه؟

خوب در اینجا شکّ من در حکم کلّی شرعی است، چرا که نمی‌دانم حق تعالی این آب را ابتداء محکوم به نجاست نموده و یا اینکه نه هم ابتداء محکوم به نجاست کرده، هم استدامهٔ.

- و تارهٔ شکّ ما در حکم شرعی جزئی است مثل اینکه شما می‌گوئید: این ظرف آب پاك بود چرا که خدا آب را پاك قرار داده است، و این ظرف آب هم با نجس ملاقات نکرده بود تا نجس بشود.

امّا اکنون شکّ دارم که با نجس ملاقات کرده است تا نجس شده باشد و یا اینکه نه با نجس ملاقات نکرده است تا پاك مانده باشد؟

شکّ شما در اینجا در حکم شرعی جزئی است، چرا که حکم کلّی را می‌دانید، یعنی می‌دانید که هر آب قلیلی که با نجس ملاقات کند، می‌شود نجس، لکن اکنون در این اناء جزئی تردید دارید که آیا با نجس ملاقات کرده است تا بشود از مصادیق متنجس و یا اینکه نه. و لذا: اگر طهارت این اناء را استصحاب کنید، استصحاب در حکم شرعی جزئی انجام داده‌اید.

* آیا تقسیم مذکور مربوط به احکام واقعیه است؟

خیر، هم در احکام واقعیه وجود دارد و هم در احکام ظاهریه، بدین معنا که: حکم چه واقعی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۳۷

باشد چه ظاهری تقسیم می‌شود به کلّی و جزئی یعنی: حکم واقعی کلّی، حکم واقعی جزئی و حکم ظاهری کلّی، حکم ظاهری جزئی.

به عبارت دیگر: تمام احکام واقعی خداوند کلّی هستند، این احکام کلّی دارای مصادیقی هستند که هریك از این مصادیق می‌شود احکام واقعی جزئی.

- فی المثل: خون نجس است، یك حکم واقعی کلّی است چرا که محمول که نجس باشد کلّی است موضوع هم که خون باشد کلّی است. حال وقتی فی المثل گفته می‌شود که: هذا الدّم نجس، می‌شود یك حکم واقعی جزئی چرا که حکم رفته است روی

مصداق جزئی که هذا الدم می‌باشد.

و امّا حکم ظاهری کلّی مثل اینکه شارع بطور کلّی فرموده است: هرگاه که در طهارت یک شیء شکّ کردید، بگوئید ان‌شاءالله که پاک است، که این ان‌شاءالله پاک است یک حکم ظاهری است و روی هر موضوعی بار می‌شود و لکن خود دارای مصادیق جزئیّه است.

- فی المثل: شما شکّ می‌کنید که آیا این لباس و یا این زمین و یا این ظرف آب و یا این قسم از بدنتان نجس شده است یا نه؟ می‌گوئی ان‌شاءالله که پاک است که می‌شود حکم ظاهری جزئی، چرا که شکّ شما در امور جزئیّه خارجیه است.

* منظور از طرح این تقسیم‌بندی چیست؟

این است که: حضرات اخباریها، استصحاب در حکم شرعی کلّی را انکار کرده می‌گویند: در حکم شرعی کلّی مثل: الماء المتغیر احد اوصافه الثلاث، استصحاب جاری نمی‌شود و لکن در غیر حکم شرعی کلّی یعنی حکم شرعی جزئی و موضوعات خارجیه استصحاب جاری می‌شود.

فی المثل می‌گوئید: این اناء پاک بود، اکنون هم پاک است، زید زنده بود، اکنون هم زنده است.

- عده‌ای هم به نقل از محقّق خوانساری (ره) استصحاب را در حکم شرعی کلّی و در حکم شرعی جزئی جاری کرده، حجّت می‌دانند، و لکن در غیر حکم شرعی یعنی موضوعات خارجیه جایز نمی‌دانند.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۳۸

متن

إذا عرفت ما ذکرناه، ظهر[۹۰] أنّ عدّ القول بالتفصیل بین الاحکام الشرعیّة و الامور الخارجیّة قولین متعاکسین لیس علی ما ینبغی؛ لانّ المراد بالحکم الشرعیّ:

إن کان هو الحکم الکلّی الذی أنکره الاخباریّون فلیس هنا من یقول باعتبار الاستصحاب فیه و نفیه فی غیره فانّ ما حکاه المحقّق الخوانساری[۹۱] و استظهره السبزواری[۹۲] هو اعتباره فی الحکم الشّرعی بالاطلاق الثانی الذی هو أعمّ من الاوّل.

و إن ارید بالحکم الشرعیّ الاطلاق الثانی الاعمّ، فلم یقل أحد باعتباره فی غیر الحکم الشرعیّ و عدمه فی الحکم الشرعیّ؛ لانّ الاخباریّین لا ینکرون الاستصحاب فی الأحکام الجزئیّة.

ثمّ إنّ المحصّل من القول بالتفصیل بین القسمین المذکورین فی هذا التقسیم ثلاثة:

الاوّل: اعتبار الاستصحاب فی الحکم الشرعیّ مطلقا- جزئیّا کان کنجاسة الثوب، أو کلّیا کنجاسة الماء المتغیّر بعد زوال التغیّر- و هو الظاهر ممّا حکاه المحقّق الخوانساری.[۹۳]

الثانی: اعتباره فی ما عدا الحکم الشرعیّ الکلّی و إن کان حکما جزئیا، و هو الذی حکاه فی الرسالة الاستصحابیّة عن الاخباریّین.[۹۴]

الثالث: اعتباره فی الحکم الجزئیّ دون الکلّی و دون الامور الخارجیّة، و هو الذی ربما یستظهر ممّا حکاه السیّد شارح الوافیة عن المحقّق الخوانساری فی حاشیة له علی قول الشهید (قدس سره) فی تحریم استعمال الماء النجس و المشتبه.[۹۵]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۳۹

ترجمه

[قول به تفصیل میان احکام شرعیّه و امور خارجیه را دو قول متعاکس برشمردن، شایسته نیست]

اشاره

سپس شیخنا می‌فرماید: وقتی عارف شدید به آنچه ما گفتیم؛ روشن می‌شود که قول به تفصیل میان احکام شرعیّه و امور خارجیه را دو قول متعاکس و متباین به تباین کلّی برشمردن، شایسته و درست نیست. زیرا مراد (شما) از حکم شرعی:

۱- اگر همان حکم کلّی شرعی باشد که اخباریون (استصحاب) آن را انکار نموده‌اند (و لذا در این صورت اصل درست است، چرا که مطابق فتوای اخباریهاست که استصحاب را در حکم شرعی کلّی انکار کردند و در بقیه اعتراف به اجرای آن نمودند، و لکن عکس نادرست است چرا؟)

- زیرا در اینجا کسی نیست که قائل به اعتبار و اجرای استصحاب در حکم کلّی شرعی بشود و در غیر آن یعنی حکم شرعی جزئی و موضوعات خارجیه قائل به اجرا نشود. چرا؟

- زیرا: آن مطلبی را که محقّق خوانساری نقل نموده و مورد پسند محقّق سبزواری واقع شده، اعتبار استصحاب در حکم کلّی شرعی براساس اطلاق ثانی که اعمّ از کلّی و جزئی است.

۲- و اگر اراده شده باشد از حکم شرعی، اطلاق دوّم که اعمّ است از کلّی و جزئی (عکس القضیه که استصحاب در احکام حجّت است و در غیر احکام حجیّت نیست، درست است، و لکن اصل القضیهٔ درست نیست چرا که) احدی به اعتبار استصحاب در غیر حکم شرعی و عدم جریان آن در احکام شرعی اعمّ از کلّی و جزئی قائل نشده است. (چرا؟)

- زیرا اخباریون اجرای استصحاب در احکام جزئیّه را انکار نمی‌کنند (بلکه اجرای آن در احکام کلّی را انکار می‌کنند).

سپس می‌فرماید: محصّل آنچه از قول به تفصیل میان دو قسمی که در این تقسیم‌بندی ذکر شد، این است که تفصیل سه‌تاست:

تفصیل اوّل: حجیّت استصحاب در حکم شرعی است مطلقا چه جزئی باشد مثل نجاست این ثوب. و چه کلّی باشد مثل نجاست آن آب متغیر پس از زوال تغیرش و این ظاهر همان فتوائی است که محقّق خوانساری آن را حکایت نمود.

تفصیل دوّم: اعتبار و حجیّت استصحاب در ماعدای حکم کلّی شرعی است (و نه در خود حکم شرعی) اگرچه حکم جزئی خارجی باشد، و این همان چیزی است که در رساله استصحابیه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۴۰

از اخباریین نقل کرده است.

تفصیل سوّم: اعتبار و حجیّت استصحاب در حکم جزئی است، نه در حکم کلّی و نه در امور خارجی. و این همان چیزی است که چه‌بسا استظهار می‌شود از آن عبارتی که فاضل تونی شارح وافیه آن را از محقّق خوانساری نقل کرده است، در حاشیه‌ای که بر قول شهید در تحریم استعمال آب نجس و مشتبه دارد.

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (اذا عرفت ما ذکرناه ...) چیست؟

این است که: به نظر شیخ متعاکس قرار دادن دو تفصیلی که ذکر شد توسط مرحوم صاحب قوانین کار درستی نیست و اشتباه است، چرا که متعاکس و متباین به تباین کلّی نیستند چرا؟ زیرا:

۱- اگر مراد از حکم شرعی، حکم شرعی به معنای اخص، یعنی خصوص حکم شرعی کلّی باشد تفصیل اوّل که جناب میرزا آن را به اخباری نسبت داده صحیح است، چرا که اخباریها در احکام شرعیّه، احتیاطی هستند و نه استصحابی.

امّا تفصیلی دومی که ذکر فرمود غیر صحیح و ناتمام است، چرا که کسی پیدا نمی‌شود که به عکس اخباری بگوید: استصحاب در حکم کلّی جاری می‌شود و لکن در حکم جزئی و موضوع خارجی جاری نمی‌شود. بلکه کسانی که استصحاب را در حکم کلّی جاری می‌دانند، در حکم جزئی هم جاری می‌دانند، که حضرات اخباری نیز این را قبول دارند.

پس از کجا شما می‌گوئید: که این دو تفصیل متعاکسان‌اند و یا تباین کلّی دارند؟

۲- و اگر مراد از حکم شرعی، حکم شرعی به معنای اعمّ باشد، تفصیل دومی که جناب میرزا ذکر نمود صحیح است. چرا که برخی از اصولیین، استصحاب را در حکم شرعی کلّی و جزئی جاری دانسته و لکن در موضوعات جاری نمی‌دانند. امّا در این صورت تفصیل اوّل که شما آن را به اخباریین نسبت دادید غیر صحیح و ناتمام است، چرا که آنها به عکس این قول قائل نیستند که بگویند در مطلق احکام استصحاب جاری نیست، بلکه آنها منکر اجرای استصحاب در خصوص

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۴۱

حکم کلّی هستند و لکن اجرای استصحاب را در جزئیات معتبر می‌دانند.

پس: این دو تفصیل متعاکس نمی‌باشند.

* عبارهٔ اخرای مطلب شیخ به لسانی ساده‌تر چیست؟

این است که: جناب قمی راجع به این دو فصیل فرمود:

- برخی استصحاب در احکام شرعی را حجّت نمی‌دانند و لکن در غیر احکام شرعی حجّت می‌دانند.

- برخی بالعکس، استصحاب را در غیر احکام شرعی حجّت نمی‌دانند و لکن در احکام شرعی حجّت می‌دانند.

حال سؤال ما از جناب قمی این است که: مراد شما از این حکم شرعی در برابر غیر حکم شرعی چیست؟ آیا مرادتان حکم شرعی کلّی است و یا مطلق حکم شرعی اعمّ از کلّی و جزئی است؟ چونکه شما بحث از کلّی و جزئی نکرده‌اید، تنها فرموده‌اید حکم شرعی و غیر حکم شرعی.

اگر مرادتان حکم شرعی کلّی باشد: ۱- تفصیل اوّل درست است ۲- لکن در عکس دچار اشتباه شده‌اید، چرا؟

- زیرا اصل این است که: استصحاب در احکام شرعیّه حجّت نیست و لکن در غیر احکام شرعیّه حجّت است، خوب عقیده اخباریها نیز همین است چونکه آنها نیز معتقدند که استصحاب در حکم شرعی کلّی جاری نمی‌شود و لکن در غیر حکم شرعی کلّی یعنی در احکام جزئیه و موضوعات خارجیه جاری می‌شود.

بله، اگر مراد شما از حکم شرعی، حکم شرعی کلّی باشد، تفصیلتان درست است چون عین عقیده اخباریهاست امّا عکس این است که: استصحاب در حکم شرعی کلّی حجّت است و در غیر آن یعنی احکام جزئی و موضوعات خارجیه حجّت نیست.

* چرا عکس در این صورت نادرست است؟

زیرا احدی به این مطلب قائل نشده است که استصحاب در حکم شرعی کلّی جاری باشد و لکن در غیر آن جاری نشود.

از طرف دیگر آن عده‌ای که جناب خوانساری از جانب آنها نقل کرده که استصحاب را در حکم شرعی حجّت می‌دانند، مرادشان مطلق احکام شرعی است نه اینکه تنها حکم کلّی شرعی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۴۲

را به تنهائی مورد نظر داشته باشند.

و امّا اگر مرادتان از حکم شرعی مطلق حکم شرعی است اعمّ از کلّی و جزئی، ماجرا بالعکس می‌شود. یعنی: عکسی را که شما فرمودید صحیح از آب درمی‌آید و لکن اصل و یا تفصیل اولی اشتباه خواهد بود.

* چرا عکس در اینجا درست است؟

زیرا عکس این بود که استصحاب در حکم شرعی جاری است مطلقا چه در حکم شرعی کلّی و چه در حکم شرعی جزئی. و حال آنکه در موضوعات خارجیه جاری نیست.

بله، اگر مراد شما مطلق حکم شرعی باشد این مطلب درست است چونکه عقیده آن عده‌ای که جناب خوانساری از آنها نقل نمود

که آنها استصحاب در احکام را حجّت می‌دانند مطلقا چه در کلّی و چه در جزئی و لکن در غیر احکام یعنی موضوعات خارجیه حجّت نمی‌دانند، همین است.

و لذا: این تفصیل دو فرض دارد: در یک فرض اصل درست است و عکس نادرست و در فرض دیگر عکس درست است و اصل نادرست.

* جناب شیخ نظر خود شما در این مسئله چیست؟

به نظر ما سه تا تفصیل در مسئله وجود دارد و نه دو تا تفصیل:

- یکی کلام اخباری که استصحاب را در حکم کلّی شرعی جاری ندانسته و لکن در ما عدا جاری می کنند.

- یکی کلام آن عده‌ای که جناب خوانساری از آنها نقل کرد که استصحاب را در حکم شرعی جاری می‌دانند. کلیا کان او جزئیا، و لکن در موضوعات خارجیه جاری نمی‌دانند.

یکی هم نظریه خود محقّق خوانساری است که استصحاب را در حکم شرعی جزئی جاری می‌دانند و لکن در احکام شرعی کلّی و موضوعات خارجیه جاری نمی‌داند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۴۳

متن

الوجه الثالث:

من حیث إنّ المستصحب قد یکون حکما تکلیفیّا، و قد یکون وضعیّا شرعیّا[۹۶] کالأسباب و الشروط و الموانع.

و قد وقع الخلاف من هذه الجهة، ففصّل صاحب الوافیة بین التکلیفیّ و غیره، بالانکار فی الاوّل دون الثانی.[۹۷]

و إنّما لم ندرّج هذا التقسیم فی التقسیم الثانی مع أنّه تقسیم لاحد قسمیه؛ لانّ ظاهر کلام المفصّل المذکور و إن کان هو التفصیل بین الحکم التکلیفیّ و الوضعیّ، إلّا أنّ آخر کلامه ظاهر فی اجراء الاستصحاب فی نفس الاسباب و الشروط و الموانع، دون السببیّة و الشرطیّة و المانعیّة، و سیتّضح ذلک عند نقل عبارته عند التعرّض لادلّة الاقوال.[۹۸]

ترجمه

[وجه سوّم: مستصحب گاهی یک حکم تکلیفی و گاهی یک حکم وضعی شرعی است]

اشاره

وجه سوّم در تقسیم استصحاب به اعتبار مستصحب از آن جهت است که مستصحب: گاهی یک حکم تکلیفی (مثل احکام پنج‌گانه وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه) و گاهی یک حکم وضعی شرعی است مثل اسباب و شروط و موانع (که البته در عبارت مسامحه است، چرا که خود اسباب، شروط و موانع، حکم وضعی شرعی نیستند، بلکه سببیّت، شرطیت و مانعیّتی که شارع برای آنها قرار داده است حکم وضعی شرعی هستند).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۴۴

(تفصیل صاحب وافیه بین حکم تکلیفی و ماعدای آن)

و از این جهت بین علماء اختلاف واقع شده است و مرحوم فاضل تونی صاحب وافیه، با انکار استصحاب در حکم شرعی تکلیفی و اجرای آن در حکم شرعی غیر تکلیفی (یعنی وضعی) بین حکم شرعی تکلیفی و حکم شرعی غیر تکلیفی تفصیل داده است.

(پاسخ به یک اشکال مقدّر)

البته ما این وجه (و یا تقسیم) سوّم را در تحت وجه (و یا تقسیم) سوّم مندرج نکردیم، چرا که این وجه سوّم، خود تقسیمی است برای یکی از دو قسم وجه دوّم (که تقسیم می‌شد به حکم کلّی و حکم جزئی) چرا؟ زیرا ظاهر کلام فاضل تونی (ره) اگرچه تفصیل میان حکم تکلیفی و حکم وضعی است و لکن آخر کلام ایشان ظهور دارد در اجرای استصحاب در خود اسباب و شروط و موانع (یعنی در موضوعات اسباب و شروط و موانع) و نه (در خود حکم شرعی وضعی که) سببیّت و شرطیت و مانعیّت است (خلاصه تفصیل ایشان مربوط به حکم نیست) و به زودی توضیح آن به هنگام نقل عبارت ایشان در بررسی اقوال خواهد آمد.

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (الوجه الثالث: من حیث انّ المستصحب قد یکون حکما ...) چیست؟

بیان سومین تقسیم استصحاب به اعتبار مستصحب است که این نیز خود بر دو قسم است:

چرا که مستصحب:

۱- یا یک حکم شرعی تکلیفی از احکام تکلیفیه است مثل: احکام پنج‌گانه وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه.

- فی المثل: وقتی ما شکّ در بقاء وجوب فلان امر و یا حرمت فلان امر و ... پیدا می‌کنیم استصحاب می‌کنیم اصل وجوب و یا حرمت را و ...

* وجه تسمیه این احکام پنج‌گانه به تکلیفیه چیست؟

کلفت‌آور یعنی مشقت بار بودن آنهاست.

* اباحه و یا تخییر چه کلفت و مشقّتی دارد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۴۵

بله، هیچ‌یک از این دو حکم کلفت‌آور نیست و لکن اگر هر پنج حکم یکجا تحت عنوان تکلیف رفته‌اند از باب تغلیب است.

۲- و یا یک حکم شرعی وضعی از احکام وضعیه است، و آن عبارتست از هر حکمی مربوط به شارع و مجعول به جعل وی باشد، غیر از احکام تکلیفیه، مثل: سببیّت، شرطیت، قاطعیّت، مانعیّت و الصحهٔ و البطلان، ضمانت و هکذا ...

فی المثل: شارع، استطاعت را سبب قرار داده است برای وجوب حج و یا طهارت را شرط قرار داده است برای نماز و یا حدث را و یا فعل کثیر را مانع قرار داده است برای نماز و هکذا ...

* وجه تسمیه حکم وضعی چیست؟

این است که: شباهت به تکوینیات دارد، فی المثل:

۱- در امور تکوینیه، طلوع شمس سببیّت دارد برای روشنائی عالم که یک امر تکوینی خارجی است و نه یک امر تعبّدی. و یا قطع اوداج اربعه در ذبیحه، سببیّت دارد برای ذهاب روح که این نیز یک امر تکوینی خارجی است.

حال شارع نیز برخی از امور وضعیه را سبب قرار می‌دهد برای برخی از امور، و این به نحوی است که گویا سببی تکوینی است و حال آنکه حکمی تعبّدی است، فی المثل:

استطاعت را که شارع سبب قرار داده برای وجوب حج، یک سبب تکوینی نیست و لکن شباهت به سببهای تکوینی دارد.

خلاصه اینکه به این گونه احکام وضعیّه گفته می‌شود. بخاطر این است که مثل امور تکوینیه می‌مانند.

* استصحاب در کدامیک از دو قسم احکام تکلیفیه و یا وضعیّه جاری است؟

۱- برخی مثبت مطلق بوده و استصحاب را در هر دو نوع حکم جاری می‌دانند چه مستصحب حکم تکلیفی باشد و چه حکم وضعی.

۲- برخی نافی مطلق بوده و استصحاب را در هیچ‌یک از دو مستصحب جاری نمی‌دانند چه در تکلیفیات و چه در وضعیات.

۳- برخی نیز از جمله فاضل تونی صاحب کتاب وافیه قائل به تفصیل شده می‌گویند استصحاب در احکام تکلیفیه جاری نمی‌شود و لکن در احکام وضعیّه جاری می‌شود.

فی المثل: صوم رمضان واجب بوده آیا اکنون هم که رمضان تمام شده، واجب است یا نه؟ خیر واجب نیست، چرا که رمضان تمام شده است، و لذا حقّ استصحاب وجوب صوم رمضان را در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۴۶

اینجا ندارد. درحالی‌که استصحاب بقاء حکم وضعی جایز است.

* غرض از (و انّما لم ندرّج هذا التقسیم فی التقسیم الثانی ...) چیست؟

پاسخ به یک اشکال مقدر است که تقدیرش چنین است: لازم نبود که تقسیم مزبور بعنوان یک تقسیم جداگانه ذکر بشود، چرا که می‌توانست مندرج بشود تحت تقسیم قبلی که مستصحب یا از قبیل احکام شرع بود و یا غیر از احکام شرع.

به عبارت دیگر وقتی در آنجا گفته می‌شود که مستصحب یا حکم شرع است و یا غیر حکم شرع، می‌توان گفت که خود حکم شرع هم یا حکم تکلیفی است و یا حکم وضعی. به عبارت دیگر: اگر این تقسیم مندرج شود در تحت تقسیم قبلی، احد قسمین قبلی را که حکم شرع بود، تقسیم می‌کند به وضعی و تکلیفی.

و لذا شیخ پاسخ می‌دهد که: اگرچه از ظاهر لفظ فاضل تونی تفصیل میان حکم تکلیفی و وضعی استفاده می‌شود و لکن آخر کلام ایشان دلالت دارد که وی میان احکام وضعیّه و موضوعاتشان قائل به تفصیل شده است.

به عبارت دیگر: میان ذات السبب و سببیّت، و یا ذات الشرط و شرطیت آن و ذات المانع و مانعیت آن و ... تفاوت قائل شده است بدین معنا که: استصحاب در ذات السبب و ذات الشرط و ذات المانع و ... جاری می‌شود، و لکن در سببیت السبب و شرطیهٔ الشرط و ... جاری نمی‌شود.

* عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ به لسان ساده‌تر چیست؟

این است که: ظاهر کلام فاضل تونی (ره) نشان‌دهنده این است که تقسیم‌کننده حکم شرعی است به تکلیفی و وضعی، و در نتیجه استصحاب در تکلیفی یجری و در وضعی لا یجری، و حال آنکه مراد ایشان این است که: اصلا در حکم شرعی استصحاب جاری نمی‌شود، چه حکم شرعی تکلیفی و چه حکم شرعی وضعی.

* پس مرادش از اینکه می‌گوید در حکم وضعی استصحاب جاری می‌شود چیست؟

مرادش جریان استصحاب در موضوع حکم وضعی است و نه خود حکم وضعی. به عبارت دیگر: با کمی تامل متوجه می‌شویم که ایشان استصحاب را در احکام جاری نمی‌داند چه وضعی و چه تکلیفی بلکه مرادش استصحاب موضوع حکم وضعی است.

* مرادتان از حکم وضعی و موضوع حکم وضعی چیست؟

فی المثل: دلوک شمس، سبب وجوب نماز ظهر و عصر می‌شود. حال در اینجا:

۱- ذات السبب که همان دلوک شمس و عبور آن از دائره نصف النهار فرضی بالای سر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۴۷

مصلی باشد یک امر تکوینی است و دارای وجود خارجی و تابع اعتبار کسی هم نیست.

۲- لکن سببیّت این امر برای وجوب یک امر اعتباری تشریعی می‌باشد که شارع مقدس بما هو شارع آن را جعل فرموده است.

و یا فی المثل: ذات الشرط که مثلا همان وضو باشد، حقیقتی است تکوینی که در خارج حاصل می‌شود و لکن شرطیت آن برای نماز امری اعتباری است.

به عبارت دیگر: وضو، خودش حکم شرع نیست، شرطیتش حکم شرع است، بلکه وضو، موضوع این شرطیت است، چرا که شارع سمت شرطیت را به وضو اعطا کرده است. به عبارت دیگر: وضو می‌شود موضوع حکم وضعی شرطیّت.

و یا فی المثل: شارع مقدس، شرطیّت و یا سببیّت اعطا کرده است به استطاعت، یعنی استطاعت موضوع این حکم وضعی شرطیّت و یا سببیّت است.

به عبارت دیگر: این شرطیّت و سببیّت حکم شرعی است و موضوع آن استطاعت است.

و یا فی المثل: شارع، سمت مانعیت اعطا کرده است به حدث، پس سمت مانعیت حکم شرعی وصفی است و حدث موضوع این حکم شرعی است.

و لذا: جناب فاضل که می‌گوید استصحاب در احکام وضعیّه جاری است، مرادش خود احکام وضعیّه نیست، بلکه موضوع این احکام مرادش می‌باشد.

به عبارت دیگر: یک وقت شما شکّ می‌کنید که آیا طهارت برای نماز شرطیّت دارد یا نه؟

به تعبیر دیگر: شارع دیروز شرطیّت داده بود به طهارت، آیا شرطیّت آن امروز هم باقی است و یا اینکه نه شرطیّت مربوط به دیروز بود؟ که این می‌شود شکّ در بقاء حکم شرعی وصفی.

حال: اگر شما بتوانید در اینجا شرطیّت طهارت را استصحاب کنید، می‌شود استصحاب حکم شرعی وضعی. امّا جناب تونی نمی‌خواهد بگوید که اگر شما در شرطیّت طهارت شکّ کردید، آن را استصحاب کنید، خیر، بلکه مراد ایشان استصحاب موضوع حکم وضعی است.

فی المثل: شما چند ساعت قبل وضو گرفتید و شدید متطهّر، لکن اکنون شکّ دارید که طهارت شما باقی است یا نه؟ در اینجا گفته می‌شود استصحاب کنید بقاء طهارت را.

* حال ما از شما می‌پرسیم که شما در اینجا حکم وضعی را استصحاب کردید یا موضوع حکم وضعی را؟

خواهید گفت: موضوع حکم وضعی را. چرا؟ زیرا خود طهارت که حکم وضعی نیست، بلکه این شرطیّت طهارت است که حکم وضعی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۴۸

پس: جناب تونی که می‌گوید استصحاب در احکام وضعیّه جاری می‌شود و در احکام تکلیفیه جاری نمی‌شود، مرادش خود احکام وضعیّه نیست بلکه موضوع احکام وضعیّه مراد او می‌باشد.

بنابراین: به عقیده جناب تونی، اگر در شرطیّت طهارت که حکم وضعی است شکّ بکنید حقّ ندارید که استصحاب جاری کنید و لکن اگر در خود طهارت که موضوع شرطیّت است شکّ بکنید می‌توانید استصحاب جاری کنید.

و یا فی المثل: شما می‌گوئید: در سال گذشته استطاعت سببیّت داشت در وجوب حج آیا امسال هم این سببیّت دارید برای وجوب آن؟

اگر بنا باشد که سببیّت را استصحاب کنید می‌گوئید بله، همان‌طور که پارسال سببیّت داشت امسال نیز سببیّت دارد که این استصحاب حکم شرعی وضعی است. امّا چنین استصحابی مراد جناب تونی نمی‌باشد، بلکه استصحاب سبب که موضوع برای سببیّت و یا به تعبیر دیگر حکم شرعی است مراد اوست.

فی المثل: پارسال مستطیع بودم، نمی‌دانم امسال هم مستطیع هستم یا نه؟ استصحاب می‌کنم استطاعت را. چرا؟ زیرا در سببیّت

استصحاب جاری نمی‌شود، بلکه در سبب اجرا می‌شود، همان‌طور که در شرطیّت استصحاب جاری نمی‌شود بلکه در شرط، جاری می‌شود.

در نتیجه اندراج تقسیم سوّم در تحت تقسیم دوّم صحیح نیست.

* سرّ مطلب در اینجا چیست؟

این است که جناب تونی گمان کرده است که انسان نسبت به خصوص احکام شرعیّه هرگز شکّ نمی‌کند و لذا رکن استصحاب که شکّ در بقاء باشد در این قسمت وجود ندارد. پس اینجا جای استصحاب نیست.

امّا نسبت به موضوعات خارجیه از قبیل حدث، طهارت، بقاء لیل، بقاء نهار و ... شکّ متصوّر بوده و محل اجرای استصحاب است.

و لکن ما بالوجدان در می‌یابیم که در نفس احکام شرعیّه هم شکّ متصور است و اختصاص به موضوعات ندارد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۴۹

متن

[تقسیم الاستصحاب باعتبار دلیل المستصحب][۹۹] و أمّا بالاعتبار الثانی، فمن وجوه أیضا:

أحدها:

من حیث انّ الدلیل المثبت للمستصحب إما أن یکون هو الإجماع، و إما ان یکون غیره. و قد فصّل بین هذین القسمین الغزالی، فأنکر الاستصحاب فی الاوّل.[۱۰۰] و ربما یظهر من صاحب الحدائق- فیما حکی عنه فی الدّرر النجفیّهٔ- أنّ محلّ النزاع فی الاستصحاب منحصر فی استصحاب حال الإجماع.[۱۰۱] و سیأتی تفصیل ذلک عند نقل أدلّهٔ الاقوال إن شاء اللّه.

الثانی:

من حیث إنّه قد یثبت بالدلیل الشرعیّ، و قد یثبت بالدلیل العقلیّ. و لم أجد من فصّل بینهما، إلّا أنّ فی تحقّق الاستصحاب مع ثبوت الحکم بالدلیل العقلیّ- و هو الحکم العقلیّ المتوصّل به إلی حکم شرعیّ- تأمّلا؛ نظرا إلی أنّ الاحکام العقلیّهٔ کلّها مبیّنهٔ مفصّلهٔ من حیث مناط الحکم،[۱۰۲] و الشکّ فی بقاء المستصحب و عدمه لا بدّ و أن یرجع إلی الشکّ فی موضوع الحکم؛ لانّ الجهات المقتضیهٔ للحکم العقلیّ بالحسن و القبح کلّها راجعهٔ إلی قیود فعل المکلّف، الذی هو الموضوع. فالشکّ فی حکم العقل حتی لاجل وجود الرافع لا یکون إلّا للشکّ فی موضوعه، و الموضوع لا بدّ أن یکون محرزا معلوم البقاء فی الاستصحاب کما سیجیء.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۵۰

ترجمه

(دومین تقسیم استصحاب به اعتبار دلیل مستصحب)

[وجه اول: دلیل اثبات‌کننده مستصحب یا اجماع است و یا غیر اجماع]

و امّا تقسیم استصحاب به اعتبار دوّم یعنی دلیلی که دلالت بر مستصحب (حکم شرعی) دارد نیز از وجوه مختلفی است:

- وجه (و یا تقسیم) اوّل به اعتبار دلیل: از آن جهت است که دلیل اثبات‌کننده مستصحب (یعنی حکم شرعی)، یا اجماع (فقهاء) است و یا غیر اجماع (از سایر ادلّه معتبره مثل ظواهر کتاب و سنّت) می‌باشد.

آقای غزالی بین این دو قسم دلیل تفصیل داده و اجرای استصحاب در قسم اوّل (که مستصحب با اجماع ثابت شده است و ما اکنون در بقایش شکّ داریم) انکار کرده است (و لکن در بخش و یا قسم دوّم جاری می‌داند).

و این مطلب از عبارات صاحب حدائق، در عباراتی که در درر النجفیّهٔ از او حکایت شده است که گفته محل نزاع در ارزش

استصحاب، منحصر در استصحاب حال اجماع است (یعنی استصحاب حال کتاب و یا استصحاب حال سنّت بلااشکال است).

[وجه دوم:] (مستصحب یا با دلیل عقلی ثابت می‌شود و یا با دلیل شرعی)

اشاره

- وجه (و یا تقسیم) دوّم به اعتبار دلیل: از آن جهت است که مستصحب (یعنی همان حکم شرعی) گاهی با دلیلی از ادلّه شرعیّه ثابت می‌شود (مثل وجوب عینی تعیینی نماز جمعه در زمان حضور بواسطه آیات و روایات)، و گاهی با دلیل عقل ثابت می‌شود (مثل قبح تصرّف ملک غیر بدون اذنه).

و من نیافتم کسی را که تفصیل داده باشد در حجّیت استصحاب، میان دلیل عقلی و دلیل شرعی (بدین معنا که بگوید در این یکی حجّت است و در آن یکی نه)، جز اینکه در تحقّق مفهوم استصحاب در جائی که حکم با دلیل عقلی ثابت شده باشد و حال آنکه دلیل عقلی هم همان چیزی است که بواسطه آن حکم شرعی استکشاف می‌شود، جای تأمل است، با نظر به اینکه تمام احکام عقلیّه، از حیث مناط و ملاک حکم شرعی و نه به لحاظ موضوع و خصوصیات موضوع، محرز و روشن‌اند (که کلّما حکم به العقل، حکم به الشرع)، و لذا (وقتی موضوع کاملا- محرز است) شکّ در بقاء حکم عقل و عدم آن، برمی‌گردد به شکّ در موضوع حکم؛ چرا که تمام آن جهات (یعنی ملک

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۵۱

غیر بودن، بدون اذن و یا همراه با اذن بودن) که مقتضی حکم عقل به حسن و قبح است، بازگشت‌کننده به قیود فعل مکلّف است (مثل تصرّف) که همان موضوع است.

پس: شکّ در حکم عقل (چه بخاطر وجود مقتضی) و چه بخاطر وجود رافع نیست مگر در موضوع آن (یعنی حکم عقل)، و موضوع هم باید در استصحاب محرز و معلوم البقاء باشد، چنانکه در خاتمه استصحاب توضیح آن خواهد آمد.

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و امّا بالاعتبار الثانی ...) چیست؟

بیان تقسیمات استصحاب به اعتبار دلیلی است که دلالت بر مستصحب یعنی حکم شرعی دارد: که بطور کلّی استصحاب به این اعتبار نیز دارای سه تقسیم است.

* تقسیم اوّل استصحاب در اینجا بر چه مبنائی است؟

بر این مبناست که دلیلی که دلالت بر مستصحب یعنی حکم شرعی دارد و آن را برای ما ثابت می‌کند از دو قسم خارج نیست:

۱- گاهی اجماع فقهاء است ۲- و گاهی غیر اجماع از سایر ادلّه معتبره از قبیل ظواهر کتاب و سنّت است.

* در کدامیک از دو قسم مزبور استصحاب جاری می‌شود؟

- برخی در اینجا مثبت مطلق‌اند، یعنی استصحاب را در هر دو بخش جاری و ساری می‌دانند چه در احکامی که به توسط اجماع ثابت شده و اکنون در بقاء آنها شکّ داریم و چه در احکامی که با ادلّه لفظیه به اثبات رسیده است.

- برخی هم در اینجا نافی مطلق‌اند، یعنی اجرای استصحاب را در هر دو بخش انکار می‌کنند.

- برخی هم در اینجا قائل به تفصیل شده‌اند که شیخ دو مورد آن را بیان می‌کند:

۱- امام محمّد غزالی گفته است: در احکامی که با اجماع ثابت شده است و اکنون شکّ در بقاء آن داریم، جاری نمی‌شود و لکن

در بخش دوّم یعنی حکمی که با آیه و روایت ثابت شده عند الشک، جاری می‌شود.

۲- مرحوم صاحب حدائق نیز استصحاب در بخش دوّم را مسلّم گرفته و نزاع و اختلاف را به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۵۲

استصحاب حال اجماع منحصر دانسته است.

* حاصل و خلاصه استدلال امام غزالی در اثبات این مدّعی چیست؟

فی المثل: در رابطه با حکم (الماء المتغیّر احد اوصافه، متنجس)، سؤال می‌کند که این مطلب را اجماع گفته است یا آیه و روایت؟ سپس می‌گوید:

۱- اگر اجماع گفته، عند الشک بعد زوال تغییره، حقّ اجرای استصحاب در آن را نداری.

۲- و اگر آیه و روایت گفته، عند الشک بعد زوال تغییره، می‌توانی در آن اجرای استصحاب کنی چرا؟ زیرا: اجماع یک دلیل لفظی نیست که شما اصالهٔ العموم و اصالهٔ الاطلاق در آن گرفته و عند الشک حکم اجماع را استصحاب کنید و بگوئید ان‌شاءالله عموم داشته و یا ان‌شاءالله اطلاق داشته است.

بلکه، اجماع یک دلیل لبّی است، یعنی ما از اقوال علماء استکشاف می‌کنیم قول امام را.

درحالی‌که ظاهر اجماع مجمل است و مهمل یعنی نه عموم دارد و نه اطلاق و ما نمی‌خواهیم از ظاهر اجماع استفاده کنیم.

* تقسیم دوّم استصحاب در اینجا بر چه مبنائی است؟

بر این مبناست که مستصحب یعنی همان حکم شرعی:

۱- گاهی بواسطه یک دلیل از ادلّه شرعیّه ثابت می‌شود، مثل اینکه به حکم آیات و روایات و یا اجماع و یا بواسطه هر سه برای ما ثابت شده است که نماز جمعه در عصر حضور ائمه اطهار علیهم السّلام واجب عینی تعیینی بوده است، لکن اکنون که عصر غیبت است من شکّ دارم که آیا این حکم وجوب باقی است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم بقاء حکمی را که با دلیل شرعی ثابت شده است، و هکذا مثالهای دیگر.

۲- و گاهی بواسطه یک دلیل عقلی و یا به تعبیر دیگر حکم عقل قطعی که همان قانون ملازمه است ثابت می‌شود، که پس از مدتی و به جهتی از جهات در بقاء آن شکّ می‌کنیم.

فی المثل:

- عقل می‌گوید: ردّ امانت به صاحبش حسن و نیکو است. (صغری)

- همین عقل می‌گوید: کلما حکم به العقل، حکم به الشّرع. (کبری)

پس: ردّ امانت به صاحب آن شرعا واجب است. (نتیجه)

لکن پس از مدتی ما شکّ می‌کنیم که آیا این وجوب رد امانت به صاحبش اکنون هم باقی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۵۳

است یا نه؟ چرا که احتمال جنون در این صاحب می‌رود و در این صورت اگر امانت او را به او برگردانیم و تلف شود، ضامن خواهیم بود.

حال: سؤال این است که: آیا در اینجا ما می‌توانیم استصحاب کنیم آن وجوب سابق را که از راه حکم عقل به ملازمه بدست آوریم؟

و یا فی المثل:

۱- عقل می‌گوید: دروغ نافع یعنی سودمند حسن است. (صغری)

۲- همین عقل می‌گوید: ما بین حکم عقل و شارع ملازمه هست. (کبری)

پس: کذب سودمند که سبب نجات نبی، ولی و یا مؤمنی بشود شرعا واجب است. (نتیجه)

لکن پس از مـدتی برای ما شکّ در بقاء این وجوب پیدا می‌شود، چرا که احتمال می‌رود که دیگر این کذب نافع نباشد. حال سؤال این است که: آیا ما می‌توانیم در اینجا استصحاب کنیم این وجوب سابق را که به حکم عقل ثابت شده است یا نه؟

و یا فی المثل:

۱- عقل می‌گوید: تصرّف در ملک غیر بدون رضایت مالک آن قبیح است. (صغری)

۲- همین عقل می‌گوید: کلما حکم به العقل، حکم به الشرع. (کبری)

پس: تصرّف ملک غیر بدون اذن مالکش شرعا حرام است.

لکن مـا پس از مـدتی در بقـاء این حرمت شـکّ می‌کنیم، چرا که احتمال می‌دهیم که اکنون این ملک، ملک غیر نباشـد و به دلائل مختلفی ملک نفس باشد و یا اگر ملک غیر است این غیر اجازه داده باشد.

حال: سؤال این است که آیا ما می‌توانیم در اینجا استصحاب کنیم بقاء حرمت سابقه را؟

و یا فی المثل:

۱- عقل می‌گوید: صدق ضارّ که سبب هلاکت پیامبری و یا ولی و یا مؤمنی بشود قبیح است (صغری)

۲- همین عقل می‌گوید: کلما حکم به العقل، حکم به الشرع.

پس: صدق ضارّ شرعا حرام است. (نتیجه)

لکن پس از مـدتی احتمال می‌دهیم که دیگر این صـدق ضارّ نباشـد و در نتیجه در بقاء این حرمت شـرعیّه تردید پیدا می‌کنیم. حال سؤال این است که آیا می‌توانیم استصحاب کنیم بقاء حرمت سابقه را؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۵۴

* باتوجّه به اینکه به امثله هر دو قسم دلیل آشنا شدیم بفرمایید غرض از (و لم أجد من ...) چیست؟

پاسـخ شـیخ به این سؤال است که آیا استصـحاب در هر دو قسم از احکام شـرعیّه حجّت است یا خیر؟ و لذا می‌فرماید: من کسـی را نیافتم که در این باب تفصـیل قائل شده بگوید در آن مستصـحباتی که با دلیل شـرعی به اثبات رسیده است استصحاب جای می‌شود ولی در آن مستصـحباتی که به حکم عقـل ثـابت شـده است جـاری نمی‌شود و یـا کسـی بالعکس بگویـد. بلکه گروهی بطور مطلق استصحاب را حجّت دانسته و گروهی بطور مطلق آن را حجّت ندانسته‌اند.

* آیا بحث حضرات در اینجا و در رابطه با حکم شرعی ثابت شده با دلیل عقلی، یک بحث کبروی است یا صغروی؟

شیـخ می‌فرمایـد: خیر، مـا در رابطه با حکم شـرعی ثابت شـده با دلیل عقلی بحث کبروی نـداریم بـدین معنا که آیا این استصـحاب حجّت است یـا نه؟ بلکه بحث مـا در این رابطه یـک بحث صـغروی است و آن اینکه آیـا اساسا در این بخش از احکام، استصـحاب موضوع دارد یا نه؟ سالبه به انتفاء موضوع است.

به عبارت دیگر: اینکه گفته می‌شود که استصحاب در احکام عقلیّه جاری نمی‌شود، معنایش این نیست که استصحاب حجّت نیست. بلکه بدین معناست که استصـحاب در احکام عقلیّه مفهوم ندارد. نه اینکه مفهوم دارد ولی ارزش ندارد، چرا که موضوع استصـحاب در اینجا منتفی است.

* غرض از (نظرا الی انّ الاحکام العقلیّة کلّها مبیّنة ...) چیست؟

این است که: عقل در حکمی که صادر می‌کند مسامحه ندارد و هیچ‌گونه اهمال و اجمالی در موضوعات احکام عقلیّه وجود ندارد، بلکه موضوعـات قضایـای عقلیّه از جمیع جهـات مبیّن و مفصّل است بـدین معنا که عقل در مقام حکم کردن و اثبات محمولی برای

موضوعی، تمام خصوصیات و قیود وجودیّه و عدمیّه‌ای که در موضوع حکمش دخالت دارند را ملاحظه می‌کند و بعدا حکم می‌کند.

فی المثل: چرا حکم صادر می‌کند به اینکه: تصرّف در ملک غیر بدون اذنه قبیح. زیرا قید (در ملک غیر) و قید (بدون اذنه) را مدّ نظر قرار داده و با وجود این قیود و خصوصیات، مناط حکم عقل که همان مفسده نوعیه باشد کاملا محرز می‌شود و لذا حکم به قبح می‌کند.

۱- به عبارت دیگر، در قضایای عقلیّه، موضوع، علّت تامه برای معلول است.

چرا که وقتی همه قیود که جمع و مورد لحاظ قرار گرفت، مناط و ملاک حکم عقل به حسن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۵۵

و یا قبح قطعی و به دنبال آن حکم جزمی عقل به حسن و یا قبح هم مسلّم می‌شود.

۲- معلول همیشه تابع علّت است و لذا اگر علّت، تامه باشد، تحقّق معلول قطعی است. یعنی:

تخلّف معلول از علّت تامّه از محالات است، چنانکه وجود معلول بدون علّت تامّه از محالات است.

بنابراین: محال است که ما در باب احکام عقلیّه پس از اینکه اصل وجود موضوع یک حکم برای عقل محرز شد در بقاء نفس آن حکم عقلی شکّ کنیم بلکه پیوسته در قضایای عقلیّه شکّ در بقاء مستصحب و حکم بازمی‌گردد به شکّ در بقاء موضوع. چرا؟ زیرا اگر موضوع بتمامه و کماله محرز شود، محال است که محمولش نیاید و الا یلزم تخلّف معلول از علّت تامه.

پس: شکّ در بقاء حکم وقتی پیدا می‌شود که شکّ در بقاء موضوع پیدا شود چه شکّ ما در بقاء این حکم عقلی:

۱- یا بخاطر شکّ در وجود مقتضی باشد، مثل اینکه در مثال فوق، ملک غیر بودن مقتضی قبح تصرّف است. و لکن اکنون شکّ داریم که عنوان ملک غیر بودن به عنوان ملک خودم بودن تبدّل پیدا کرده است یا نه.

۲- و یا بخاطر وجود رافع باشد، که آیا مالک اذن داده است تا جلوی تأثیر مقتضی را گرفته و قبح تصرّف در ملک غیر را برطرف کند یا نه؟

علی‌ای‌حال شکّ در حکم، در قضایای عقلیّه بخاطر شکّ در قیدی از قیود موضوع است.

* غرض شیخ از اشاره به شکّ در وجود مقتضی و رافع چیست؟

شاید بخاطر این است که ایشان در آینده در رابطه با جریان استصحاب در احکام شرعیّه میان شکّ در مقتضی و شکّ در رافع فرق خواهند گذاشت بدین معنا که استصحاب را در اولی جاری و در دومی غیر جاری می‌داند و لکن در احکام عقلیّه چنین تفصیلی قائل نیستند.

البته در پایان بحث استصحاب خواهد آمد که در استصحابات جاریه در احکام، موضوع حکم در هر حال، چه حال سابق که حال یقین است و چه در حال لا حقّ یعنی حال شکّ، باید محرز و مسلّم باشد، و شکّ ما صرفا در بقاء حکم باشد و الّا با شکّ در نفس موضوع، نوبت به استصحاب خود حکم نمی‌رسد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۵۶

متن

و لا فرق فیما ذکرنا، بین أن یکون الشکّ من جهة الشّکّ فی وجود الرافع، و بین أن یکون لاجل الشّکّ فی استعداد الحکم؛ لأنّ ارتفاع الحکم العقلیّ لا یکون إلّا بارتفاع موضوعه، فیرجع الأمر بالأخرة إلی تبدّل العنوان؛ أ لا تری أنّ العقل إذا حکم بقبح الصّدق الضارّ، فحکمه یرجع إلی أنّ الضارّ من حیث إنّه ضارّ حرام، و معلوم بتحقّقه سابقا؛ لانّ قولنا: «المضرّ قبیح» حکم لا یحتمل ارتفاعه أبدا، و لا ینفع فی إثبات القبح عند الشکّ فی بقاء الضرر.

و لا یجوز أن یقال: إنّ الصّیدق کان قبیحا سابقا فیستصحب قبحه؛ لانّ الموضوع فی حکم العقل بالقبح لیس هذا الصدق، بل عنوان المضرّ، و الحکم له مقطوع البقاء، و هذا بخلاف الاحکام الشرعیّة؛ فإنّه قد یحکم الشارع علی الصدق بکونه حراما، و لا یعلم أنّ المناط الحقیقی فیه باق فی زمان الشکّ أو مرتفع- إمّا من جهة جهل المناط او من جهة الجهل ببقائه مع معرفته- فیستصحب الحکم الشرعیّ.

ترجمه

[فرقی بین شکّ از جهت بودن شکّ در وجود رافع یا شکّ بخاطر استعداد حکم نیست]

اشاره

در آنچه ما گفتیم: فرقی بین اینکه شکّ از جهت شکّ در وجود رافع باشد (مثل وجود الاذن) و بین اینکه شکّ بخاطر استعداد الحاکم (یعنی وجود مقتضی که همان ملك الغیر بودن است) باشد، نیست.

زیرا حکم عقلی مرتفع نمی‌شود (یعنی قبح از بین نمی‌رود) جز با ارتفاع (و از بین رفتن) موضوع آن (که یا بخاطر مقتضی است و یا بخاطر رافع).

پس: بالاخره امر برگشت می‌کند به تبدّل عنوان (بدین معنا که وقتی شما شکّ می‌کنید بخاطر این است که عنوان متبدّل شده است).

آیا نمی‌بینی که عقل وقتی حکم می‌کند به قبح و زشتی صدق ضارّ، و لذا حکمش بازگشت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۵۷

می‌کند به اینکه آنچه ضررزننده است، از آن جهت که ضررزننده است حرام است. و معلوم است که این قضیه (یعنی قبح ضارّ) قابل استصحاب نیست (فی المثل: این فعل دیروز ضارّ بود، لکن امروز شكّ دارم که امروز هم یا ضارّ است یا نه؟ استصحاب در اینجا معنا ندارد بلکه باید ضارّ بودنش در امروز محرز شود تا مشخص شود که قبیح هست یا نه؟) چرا؟ زیرا قول ما که می‌گوئیم: مضرّ قبیح است، یک حکم دائمی است که هرگز احتمال رفعش نمی‌رود.

امّا این دائمی بودن حکم نفعی در اثبات قبح به هنگام شکّ در بقاء ضرر ندارد. و جایز نیست که گفته شود: این صدق، سابقا (که دیروز باشد یا پریروز و ...) قبیح بود (لکن من اکنون نمی‌دانم که امروز قبیح است یا نه)، پس استصحاب می‌شود قبح آن، خیر (چرا؟) زیرا موضوع در حکم عقل به قبح، این صدق نیست، و این برخلاف احکام شارع است زیرا: شارع گاهی بطور اجمال حکم می‌کند که این صدق حرام است (و لکن دیگر نمی‌فرماید که الصدق الضارّ حرام، درحالی‌که معلوم نیست (و ما نمی‌دانیم که) مناط حقیقی در این مورد در زمان شكّ (هم) باقی است یا مرتفع شده است، و این یا از جهت جهل (ما) به مناط است و یا از جهت جهل به بقاء آن مناط است در صورت علم و معرفت آن.

پس: حکم شرعی (و یا به تعبیر دیگر نفس الحکم) استصحاب می‌شود (به اینکه بگوئیم: قبلا این خمر حرام بود الآن هم ان‌شاءالله حرام است و لذا آن محذوری که در حکم عقل بود که موضوع باید محرز باشد در اینجا وجود ندارد. چرا که موضوع علی کلا التقدیرین محرز است).

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در متن قبل چه شد؟

این شد که استصحاب در حکم عقل جاری نیست، لکن نه به این معنا که استصحاب در آنجا اعتبار ندارد، بلکه به این معنا که در مورد حکم عقل مفهوم ندارد. چرا؟ زیرا عقل به هنگام صدور حکم در موردی، موضوع حکمش را با تمام قیود و یا به تعبیر دیگر جهاتی که در موضوع دخیل‌اند در نظر گرفته مشخص و معلوم می‌کند و لذا جهت اجمال و ابهامی در موضوع برایش باقی نمی‌ماند.

وقتی موضوع به جمیع جهات برای عقل محرز باشد، شکّ در حکم معنا ندارد. چرا که موضوع

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۵۸

علّت است از برای حکم، و با احراز علّت معلوم هم محرز است.

وقتی شکّ در حکم وجود نداشته باشد محلی برای اجرای استصحاب وجود ندارد.

بنابراین: اگر نگرانی هم وجود داشته باشد از ناحیه موضوع است، و لذا اگر موضوع محرز و مسلّم نباشد، حکمی از جانب عقل صادر نمی‌شود تا که استصحاب شود.

فی المثل: عقل می‌گوید: التصرف فی ملك الغیر بدون اذنه قبیح. چرا؟ زیرا در اینجا: موضوع حکم عقل که قبح و زشتی است تصرّف است، و این موضوع دارای دو قید است: ملك غیر بودن و بدون اذن بودن.

و لذا عقل با لحاظ این دو قید در موضوع، شکی در قبح چنین تصرفی برایش باقی نمی‌ماند، و تا این قیود باقی باشد باز هم در بقاء حکمش تردید نمی‌کند تا که نیازی به استصحاب پیدا کند.

پس: کسی که نمی‌داند، تصرفش، تصرّف در ملك غیر است یا نه و یا نمی‌داند که تصرفش بدون اذن مالك است یا نه و به تعبیر دیگر موضوع برایش محرز نیست در صورت شکّ، نمی‌تواند قبح قبلی را استصحاب کند. مگر اینکه موضوع برای محرز باشد.

* گفته شد اگر کسی بگوید به هنگام شکّ و تزلزل در موضوع ما ابتدا موضوع را استصحاب می‌کنیم و سپس به برکت استصحاب موضوع، استصحاب می‌کنیم حکم را فی المثل می‌گوید: قبلا- تصرّف من بر روی این ملك، تصرّف در ملك غیر بود، اکنون نمی‌دانم که آیا اکنون هم تصرّف در ملك غیر هست یا نه؟

در اینجا: ابتدا استصحاب می‌کنم در ملك غیر بودن را که این می‌شود موضوع، سپس استصحاب می‌کنم قبیح بودن یعنی حکم آن تصرّف را.

دفع این توهّم به این شد که:

این استصحاب، استصحاب موضوع است و نه استصحاب حکم عقل و حال آنکه صحبت ما در استصحاب حکم عقل است.

به عبارت دیگر صحبت ما در این است که: آیا انسان می‌تواند خود حکم عقل را استصحاب کند یا نه؟ که گفته شد خیر مفهوم ندارد. امّا اگر سؤال کنید که استصحاب موضوع چطور؟ می‌گوئیم بله، لکن این یك مطلب دیگری است که محل بحث ما نیست.

موضوع بحث در اینجا چیست؟

این است که: آیا احکام شرعیّه مجرای استصحاب هستند، یعنی آیا می‌توان به هنگام شکّ، احکام شرعیّه را استصحاب کرد یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۵۹

* پاسخ سؤال مزبور چیست؟

استصحاب در آن حکم شرعی که به تبع حکم عقلی و از راه قانون ملازمه به‌دست‌می‌آید همچون حکم عقلی، مجرای استصحاب نیست، چرا که مناط این نوع از احکام شرعی همان مناط حکم عقلی است، و موضوع آنها، موضوع حکم عقلی است.

امّا در احکام شرعیّه مستقل یعنی احکام شرعیّه‌ای که مستقیما از طریق ادلّه شرعیّه به‌دست‌می‌آیند مسئله فوق فرق می‌کند. چرا؟ زیرا قضایای شرعیّه، خود بر دو بخش‌اند.

۱- برخی از احکام شرعیّه، موضوعاتشان مثل موضوع قضیه عقلیّه از تمام جهات مبیّن و مفصّل است؛ فی المثل: اگر شارع به حسب فرض فرموده باشد: الصدق الضارّ حرام و یا الخمر المسکر حرام، که در حقیقت بیان کبرای کلّی است که بر صدق و خمر تطبیق شده است. لکن تمام المناط برای حکم به حرمت همان ضارّ بودن و اسکار است.

در اینجا شکّ در حکم بازمی‌گردد به شکّ در بقاء موضوع، و لذا تمام مطالبی که در احکام عقلیّه گفته آمد، در این نوع از احکام شرعیّه نیز می‌آید.

پس: استصحاب در این‌گونه احکام جاری نمی‌شود.

۲- و امّا بیشتر قضایای شرعیّه موضوعاتشان در ظاهر خطاب و یا به تعبیر دیگر لسان دلیل، مجمل بوده و یک عنوان کلّی عرفی است که قیود آن تبیین نشده و ما نمی‌توانیم از ظاهر خطاب مناط واقعی این حکم را بدست آوریم. فی المثل: شارع فرموده:

۱- الخمر حرام و لکن مناط آن روشن نیست بلکه مجمل است.

۲- هذا الخمر قبلا مسکر بود و قطعا حرام، لکن اکنون وصف اسکار از آن زائل شده.

۳- اکنون شکّ ما در بقاء حکم شرعی یعنی حرمت آن است و نه در بقاء اصل موضوع، چرا که تنها عرضی از عوارض و حالتی از حالات موضوع عوض شده است.

در نتیجه: جای استصحاب خود حکم حرمت هست و لذا می‌گوئیم: این خمر قبلا حرام بود، اکنون هم حرام است و آن محذوری که در حکم عقل وجود داشت که موضوع باید محرز باشد در اینجا وجود ندارد. چرا که موضوع به هریک از دو تقدیر محرز و مسلّم است.

* عبارهٔ اخرای مطالبی که گذشت در لسانی ساده‌تر و همراه با ذکر مثال چگونه است؟

این است که آیا می‌توان احکام شرعیّه را استصحاب کرد؟ جناب شیخ پاسخ می‌دهد که بله، چونکه موضوع در حکم شرع من جمیع الجهات مشخص نیست بلکه شارع اجمالا موضوعی را مطرح کرده و حکم را روی آن موضوع باز کرده است. فی المثل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۶۰

- شارع فرموده: الخمر حرام، لکن بطور مفصل و مبیّن نفرموده است الخمر المسکر حرام و یا اینکه چه چیزهائی دیگری در حرمت این خمر دخالت دارد.

حال: ظرف خمری در فلان محل وجود دارد و ما هم می‌دانیم که خمر حرام است، لکن پس از مدتی متوجه می‌شویم که این خمر، آن خاصیت اصلی‌اش را از دست داده است و دیگر حالت اسکار ندارد، و لذا شکّ می‌کنیم که آیا باز هم، حرمت و نجاست در آن باقی است یا نه، چون دیگر مسکر نیست دیگر حرام و نجس نیست؟

آیا استصحاب حکم در اینجا مفهوم دارد یا نه مثل استصحاب حکم عقل مفهوم ندارد؟ برخی بر آن‌اند که:

- اگر موضوع در اینجا محرز است بله، استصحاب حکم حرمت در اینجا مفهوم دارد، و لکن اگر موضوع محرز نیست، استصحاب حکم هم مفهوم ندارد. باید ببینید که موضوع محرز است یا نه؟ بله، موضوع در اینجا محرز است، چون خمر است، شارع هم که فرموده بود خمر حرام است.

پس: استصحاب حکم شرع بلااشکال است.

علی‌ای‌حال: شارع برخلاف عقل که به هنگام صدور حکم، موضوع را به همراه تمام قیود و خصوصیاتش محرز و مسلّم می‌کند و بعد حکم صادر می‌نماید، هنگام صدور حکم آن را می‌برد روی یک موضوع مجمل بدین معنا که آن را من جمیع الجهات مشخص نمی‌کند، بلکه بطور کلّی می‌فرماید: الخمر حرام، یا هذا الصدق حرام، و لکن اینکه چه چیزهایی در حرمت این خمر و یا حرمت این صدق دخالت دارد را مشخص نمی‌کند. و لذا:

- اگر فردا شکّ کردیم که آیا باز هم این صدق حرام است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم حرمت آن را. چرا که موضوع حکم برای خود شارع فی الواقع محرز و مسلّم است گرچه برای ما مجمل می‌باشد.

* شیخنا می‌فرماید:

خیر، در اینجا برای این حضرات توهمی پیش آمده است و لذا به آنها می‌گوئیم: اگر شارع حکمی را ببرد روی موضوعی و لکن موضوع به دلیل اختلال یکی از قیودش مورد شکّ واقع شود، شما حقّ اجرای استصحاب ندارید.

یعنی: فرق نمی‌کند، چه شارع بخواهد حکم صادر کند و چه عقل، موضوع باید برایش محرز باشد، منتهی چنانکه گفتیم تفاوت حکم عقل با شرع در این است که:

۱- موضوع حکم عقل همیشه محرز و مسلّم است و چنانچه نگرانی در آن پیش بیاید از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۶۱

ناحیه موضوع است.

۲- لکن موضوع احکام شرعیّه همیشه محرز نیست، بلکه شارع، گاهی حکم را روی موضوعات مجمل می‌برد که اگر در این موضوعات مجمله شکّ بشود، اجرای استصحاب در آن اشکالی ندارد. برخلاف آنجا که اگر موضوع حکم شرع مبیّن و مسلّم بوده و در آن موضوعات شکّ بشود، اجرای استصحاب در آن جایز نیست. چرا؟ زیرا با تزلزل در موضوع استصحاب مفهوم ندارد.

* جناب شیخ اگر گفته شود که:

شارع وقتی حکم را می‌برد روی یک موضوعی این موضوع چه ظاهرا مفصّل و مبیّن بشود و چه ظاهرا مفصّل و مبیّن نشود، شارع، هر چیزی را که در موضوع دخیل باشد فی الواقع مدّ نظر قرار می‌دهد، گرچه علی الظاهر بصورت مجمل بفرماید الخمر حرام.

فی المثل: اگر مثلا سکر فی الواقع در موضوع این حکم یعنی خمریّت خمر دخالت داشته شارع آن را در نظر گرفته است و سپس حکم حرمت را بر خمر بار کرده است و لو علی الظاهر نفرموده الخمر المسکر.

- و به عبارت دیگر: هر حاکمی وقتی بخواهد در رابطه با موضوعی حکمی صادر کند، تمام جهات دخیله در موضوع حکم را مدّ نظر قرار می‌دهد، چه این جهات دخیله را به هنگام صدور حکم برای مخاطبش بگوید و چه نگوید، لکن عقل همیشه جهات دخیله در موضوعی را اعلام کرده و فی المثل می‌گوید: التصرف فی ملك الغیر و بدون اذنه حرام و یا الصدق الضارّ قبیح، امّا شارع گاهی این جهات دخیله در موضوع را می‌گوید و گاهی نمی‌گوید گرچه مدّ نظر دارد.

فی المثل: شارع فرموده: الخمر حرام، شما نیز احتمال می‌دهید که سکر در آن دخالت داشته باشد و هرآنچه که در موضوع حکم دخالت داشته باشد، شارع حتما آن را در نظر گرفته است.

پس:

۱- اگر خمری بود که مسکر بود و حرام و علی تقدیر دخالت داشتن سکر در خمر، هم مورد نظر خدا بوده است.

۲- امّا اکنون یقین دارم که حالت اسکار این خمر از بین رفته و یا در مسکر بودن آن شکّ دارم و احتمال می‌دهم که موضوع با از دست دادن این قید از بین رفته باشد.

۳- وقتی احتمال می‌دهم که موضوع از بین رفته باشد، این خود تزلزل در موضوع است.

پس: من نمی‌توانم حکم شرعی حرمت را، استصحاب کنم، چه می‌گوئید؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۶۲

* بله، ما پاسخ می‌دهیم به اینکه:

مطلب همین است که شما فرمودید، بدین معنا که در متن واقع فرقی میان حکم عقل و حکم شرع نیست، همان‌طور که عقل جهات

دخیله در موضوع را مورد لحاظ قرار می‌دهد، شرع نیز جهات دخیله در موضوع را مدّ نظر قرار می‌دهد. و لذا حقّ با شماست و چنانچه شما گفتید هروقت که نگرانی حاصل شود از ناحیه موضوع است، لکن باید بدانید که ما در احکام شرعیّه مکلّف به واقعیات نیستیم بلکه موظف به رؤیت ظاهر دلیل هستیم.

یعنی باید ببینیم که موضوع در لسان شارع چیست و چه حکمی را راجع به آن صادر فرموده است حال وقتی به ظاهر حکم نگاه می کنیم می‌بینیم فرموده: الخمر حرام، و لکن قید موضوع و یا جهات دخیله در موضوع را برای من نگفته و مثلا نفرموده که الخمر المسکر حرام. گرچه ممکن است که سکر در حرمت خمر دخالت داشته باشد و شارع آن را مد نظر قرار داده باشد، ولی ما کاری با آن واقع نداریم و به ظاهر نگاه می کنیم فی المثل می گوئیم:

- خمر حرام است.

- این مایع خمر بود و حرام.

- اکنون شکّ دارم و نمی‌دانم که آیا هنوز حرام است یا نه؟

استصحاب می کنم حرمت آن را.

و یا فی المثل می گوئیم:

۱- خمر حرام است.

۲- این مایع خمر است.

۳- می‌دانم که حالت سکر آن از بین رفته است، لکن نمی‌دانم که باز هم عنوان خمر برآن صدق می کند یا نه؟

استصحاب می کنم خمریت آن را، یعنی بله خمر برآن صدق می کند پس حرام است اگرچه حالتی را از دست داده باشد. چونکه شارع چیزی بیشتر از الخمر حرام نفرموده است، این مایع هم و لو بی‌خاصیت شده و لکن عنوان خمر برآن صدق می کند.

پس: روی این محاسبات است که ما می گوئیم استصحاب در احکام شرعیّه جاری می‌شود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۶۳

متن

فإن قلت: على القول بكون الاحكام الشرعيّة تابعة للاحكام العقليّة، فما هو مناط الحكم و موضوعه فى الحكم العقليّ بقبح هذا الصدق فهو المناط و الموضوع فى حكم الشرع بحرمته؛ إذ المفروض بقاعدة التطابق، أنّ موضوع الحرمة و مناطها هو بعينه موضوع القبح و مناطه.

قلت: هذا مسلّم، لكنّه مانع عن الفرق بين الحكم الشرعيّ و العقليّ من حيث الظنّ بالبقاء فى الآن اللاحق، لا من حيث جريان أخبار الاستصحاب و عدمه؛ فانّه تابع لتحقّق موضوع المستصحب و معروضه بحكم العرف، فاذا حكم الشارع بحرمة شيء فى زمان، و شكّ فى الزمان الثانى، و لم يعلم أنّ المناط الحقيقى واقعا- الذى هو المناط و الموضوع فى حكم العقل- باق هنا أم لا، فيصدق هنا أنّ الحكم الشرعيّ الثابت لما هو الموضوع له فى الادلّة الشرعيّة كان موجودا سابقا و شكّ فى بقائه، و يجرى فيه أخبار الاستصحاب.

نعم، لو علم مناط هذا الحكم و موضوعه المعلّق عليه فى حكم العقل لم يجر الاستصحاب؛ لما ذكرنا من عدم إحراز الموضوع.

ترجمه

(اشكال)

اشاره

- اگر بگويى:[۱۰۳]

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى ؛ ج‌۱۱ ؛ ص۱۶۳

اين قول كه احكـام شـرعيّه تـابع احكـام عقليّه هسـتند (چرا كه كلما حكم به العقل، حكم به الشـرع و كلما حكم به الشـرع، حكم به العقـل)، هرآنچه منـاط و موضوع در اين حكم عقلى به قبـح اين صـدق است، همـان چيز (يعنى صـدق ضـارّ و ضـارّ بودن) منـاط و موضوع در حكم شـرع به حرمت آن است. (چرا؟) زيرا مفروض مـا به سـبب قاعـده تطابق (كه همان كلما حكم به العقل) اين اسـت كه: موضوع حرمت و مناط آن در حكم شرع، بعينه موضوع قبح و مناط آن در حكم عقل است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج‌۱۱، ص: ۱۶۴

(پاسخ)

بله، اين مطلب مسلّم است (كه منـاط واقعى در حكم شـرع و حكم عقـل يكى است)، لكن اين مطلب مانع از تفاوت گذاشـتن ميان حكم شـرعى و حكم عقلى از حيث ظنّ به بقـاء در آن لا ـ حقّ، و نه از حيث جريان اخبار استصـحاب و عـدم جريان آن، نمى‌باشـد، يعنى اگر ما استصـحاب را از باب ظنّ حجّت بدانيم بله تفاوتى ميان حكم عقل و حكم شرع نمى‌باشد لكن وقتى ما از حيث موضوع نگران مى‌شويم كه مثلا اين خمر سـكر دارد يا نه؟ ديگر ظنّ به بقاء حرمت پيـدا نمى‌كنيم چه حكم عقل باشـد و چه حكم شـرع، و لكن اگر استصحاب را از باب اخبار لا تنقض حجّت بدانيم، چرا ميان حكم شرع و حكم عقل تفاوت وجود دارد.

زيرا جريان استصحاب تابع تحقّق موضوع مستصحب و معروض آن به نظر عرف است.

پس: اگر شـارع حكم فرمود به حرمت چيزى در يـك زمـانى (و گفت: الخمر حرام، و ديگر نفرمود الخمر المسـكر حرام و يا فرمود هـذا الصـدق حرام و لكن نفرمود: صـدق الضـارّ حرام) و لكن در زمـان بعـد شـكّ پيـدا شود كه آيا باز هم اين حرمت هست يا نه؟ درحـالى‌كه معلوم نيست كه آن منـاط حقيقى (بضـار بودن در حكم شـرعى حرمت) همان مناط و موضوع در حكم عقلى است، در اينجا باقى است يا نه؟ صـدق مى‌كنـد كه آن حكم شـرعى ثابت (حرمت ثابت شده) برآن خمر، كه آن خمر همان موضوع براى آن حرمت است و در ادلّه شـرعيّه، سابقـا موجـود بـود (و اكنون) شـكّ در بقـاء آن حرمت شـده است (مستصـحب واقع شـده) و اخبـار استصـحاب در ان جـارى شود. (چرا كه به حسب ظـاهر موضوع خمر بود كه اكنون هم هست و يا موضوع صـدق بود كه اكنون هم هست، يعنى يـك ذره اگر موضوع متزلزل شود، ظنّ به بقـاء حاصل نمى‌شود، و لكن اخبار لا تنقض كه حكمى تعبّـدى است در آن جارى مى‌شود).

بله، اگر مناط اين حكم شرع و موضوع آنكه عقل نيز روى همين مناط حكم مى‌كند (مثل:

الخمر المسـكر و يـا الصـدق الضـارّ از جـانب شـارع) معلوم و مشـخص باشـد، استصـحاب در اين حكم شـرع هم بخاطر عـدم احراز موضوع جارى نمى‌شود. (چرا كه موضوع در هر دو يكى است و وقتى نگرانى در موضوع حاصل شود فرقى نمى‌كنـد، در هيـچ‌يك استصحاب جارى نمى‌شود.)

***

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج‌۱۱، ص: ۱۶۵

تشريح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائيد مراد عدليه از اينكه احكام شرعيّه دائر مدار مناطات است چيست؟

این است که: احکام شرعیّه دائر مدار مصالح و مفاسد واقعیه و نفس‌الامریه‌ای است که در متعلّق آنها وجود دارد. فی المثل: وجوب نماز بخاطر مصلحت ملزمه‌ای است که در انجام آن وجود دارد و یا حرمت شرب خمر بخاطر مفسده ملزمه‌ای است که در عمل به آن وجود دارد و ...

حال: عقل در برخی از موارد این مناطات را که در شرع بصورت قضیه موجبه جزئیّه وجود دارند درک کرده و برطبق حکم شرع، حکم می‌کند و لکن در نوع موارد، عقل بالاستقلال از درک این مناطات ناتوان است، و لذا با قطع نظر از حکم شرع حکمی ندارد. البته، عقل پس از حکم شارع، اجمالا می‌فهمد، حکم بی‌حکمت از مولای حکیم صادر نمی‌شود، و لو حکمت آن را تفصیلا درک نکند.

* نظر اشاعره در رابطه با این مناطات چیست؟

احکام شرعیّه را دائر مدار مصالح و مفاسد واقعیه نمی‌دانند، بلکه معتقدند که این احکام تابع اراده و مشیّت خداوندانند.

یعنی: خدا به هر چیزی که بخواهد امر می‌کند و لو به زنای به محارم و از هر چیزی که بخواهد نهی می‌کند و لو از عدالت و احسان.

به عبارت دیگر می‌گویند: الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه الشارع.

* باتوجّه به مقدمه فوق اشکال در اینجا چیست و بر چه مبنائی است؟

اشکال بر مبنای اوّل است و حاصل آن عبارتست از اینکه:

شما اصولیین قاعده‌ای دارید به نام قاعده تطابق که معنای آن این است که: کلما حکم به العقل، حکم به الشرع و کلما حکم به الشرع، حکم به العقل. با این تفاوت که:

۱- در قسمت اوّل که کلما حکم به العقل است و عقل مستقلا اقدام به صدور حکم می‌کند، حکمش تنجیزی است.

۲- لکن در قسمت دوّم که کلما حکم به الشرع است، حکم عقل تعلیقی است، یعنی پس از اینکه شارع مقدس برطبق چیزی حکم نمود، عقل هم با همان مناطی که شرع با آن حکم کرد بر طریق آن حکم می‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۶۶

پس: با این محاسبه، مناط حکم عقل به حسن و قبح با مناط حکم شارع به وجوب و حرمت و بالعکس واحد است، حال سؤال ما این است که: چرا شما، استصحاب را در احکام شرعیّه مستقله، و در احکام عقلیّه‌ای که به تبع حکم شرع درست می‌شوند، جاری می‌کنید، و لکن در احکام عقلیّه مستقله جاری نمی‌کنید؟ با اینکه عنوان و مناط الحکم در هر دو باب یکسان است، چه فرقی بین حکم عقلی و حکم شرعی وجود دارد.

به عبارت دیگر مستشکل می‌گوید:

۱- تا شارع می‌گوید: الصلاة واجبة، عقل متوجه می‌شود که بله موضوع مصالح ملزمه‌ای داشته که شارع این مصالح را مد نظر قرار داده و اقدام به این حکم نموده است. این یعنی: کلما حکم به الشرع، حکم به العقل و ...

۲- از طرف دیگر وقتی عقل می‌گوید: التصرف فی ملك الغیر بدون اذنه قبیح، از این قبیح استکشاف می‌کنیم که: التصرف فی ملك الغیر بدون اذنه حرام شرعا. و این یعنی: کلما حکم به العقل، حکم به الشرع، یعنی از روی قاعده ملازمه از قبح عقلی، کشف می‌شود حرمت شرعی آن.

الحاصل: چون این تصرّف، تصرّف در ملك غیر بود و بدون اذن، عقلا قبیح بود، عقلا هم که قبیح بود، شرعا هم حرام بود. امّا: پس از مدتی ما به شكّ افتادیم که آیا این ملك باز هم ملك غیر است یا نه در اثر ارث به ما منتقل شده و یا هبه گردیده است، و یا اینکه آیا باز هم بدون اذن است یا نه شاید مالك اجازه تصرّف داده است؟ چه باید کرد؟ می‌گوئید: استصحاب کنید حرمت شرعیّه

آن را.

حال سؤال ما از شما اصولیین این است که: شما در بحث قبل گفتید که حکم عقل و یا به تعبیر دیگر آن قبح عقلی را نمی‌شود استصحاب کرد چونکه شکّ پیداشده، شکّ در موضوع است، چطور در اینجا حرمت شرعیه آن را که از همان قبح عقلی کشف نمودید استصحاب می کنید و حال آنکه موضوع در هر دو یکی است؟

به عبارت دیگر: شارع روی موضوعی حکم به حرمت کرد که عقل روی آن حکم به قبح کرد.

شیخ می‌فرماید: بله، حقّ با شماست و ما هم قبول داریم که مناط حکم عقل و شرع متحد است و لکن در باب استصحاب دو مبنا وجود دارد:

۱- اینکه ما حجیّت استصحاب را از باب امارات ظنّیه بدانیم.

۲- اینکه استصحاب را از باب اخبار لا تنقض حجّت بدانیم.

حال:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۶۷

الف: بر مبنای اوّل که حجیّت استصحاب از باب امارات ظنّیه است تفاوتی میان حکم شرع و حکم عقل وجود ندارد، بلکه:

۱- اگر علم به مناط داشته باشیم، علم به بقاء خواهیم داشت بدون اینکه تفاوتی میان حکم عقل و شرع باشد. چرا که علم به علّت مستلزم علم به معلول است.

۲- و اگر ظنّ به مناط داشته باشیم، ظنّ به بقاء خواهیم داشت، باز هم بدون اینکه تفاوتی میان حکم شرع و حکم عقل باشد، چرا که ظنّ به علّت مستلزم ظنّ به معلول است.

پس: به لحاظ جریان استصحاب تفاوتی در حکم عقل و حکم شرع وجود ندارد و در هر دو جاری می‌شود.

ب: و امّا بر مبنای دوّم که حجّت استصحاب از باب اخبار لا تنقض است، بله میان حکم عقلی و حکم شرعی تفاوت وجود دارد و آن این است که: جریان اخبار لا تنقض، تابع تحقّق عرفی موضوع و مستصحب است و نه عقلی.

و لذا به هنگام شکّ در بقاء حکم شرعی، چون موضوع محرز است، استصحاب حکم بلااشکال است لکن به هنگام شکّ در قضایای عقلیّه، موضوع محرز نیست، چرا که اگر محرز بود شکی در حکم پیش نمی‌آمد و لذا استصحاب جاری نیست.

به عبارت دیگر: اینکه ما گفتیم استصحاب در احکام شرعیّه جاری است، مرادمان احکام شرعیّه مستقله بود، و نه احکام شرعیّه‌ای که تابع احکام عقلیّه‌اند.

* پس غرض از (نعم، لو علم مناط هذا الحکم و موضوعه المعلّق ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است: شما گفتید که چون در قضایای شرعیّه غالبا موضوع مجمل و کلّی است و لکن به هنگام شکّ در بقاء حکم، محرز است، استصحاب الحکم متصوّر است و لکن چون در قضایای عقلیّه موضوع کاملا محرز و مسلّم است، استصحاب حکم جاری نیست، حال سؤال ما این است که: اگر در موردی موضوع حکم شرعی نیز مثل موضوع حکم عقلی در لسان دلیل و در ظاهر خطاب مفصل و مبیّن باشد، یعنی با تمام قیود وجودیّه و عدمیّه اخذ شده باشد، آیا عند الشک در بقاء حکم، استصحاب حکم جاری می‌شود یا نه؟

و لذا شیخ می‌فرماید: خیر، در این گونه قضایای شرعیّه نیز مثل قضایای عقلیّه استصحاب جاری نمی‌شود و دلیلش هم همان است که در عقلیات گفته آمد، و نیاز به تکرار نیست.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۶۸

متن

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ الاستصحاب لا- يجرى فى الاحكام العقليّة و لا فى الاحكام الشرعيّة المستندة إليها، سواء كانت وجوديّة أم عدميّة، إذا كان العدم مستندا الى القضيّة العقليّة، كعدم وجوب الصلاة مع السورة على ناسيها، فإنّه لا يجوز استصحابه بعد الالتفات، كما صدر من بعض[۱۰۴] من مال إلى الحكم بالاجزاء فى هذه الصورة و أمثالها من موارد الاعذار العقليّة الرافعة للتكليف مع قيام مقتضيه.

و أمّا إذا لم يكن العدم مستندا إلى القضيّة العقليّة، بل كان لعدم المقتضى و إن كان القضيّة العقليّة موجودة أيضا، فلا- بأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضيّة العقليّة.

و من هذا الباب استصحاب حال العقل، المراد به فى اصطلاحهم استصاب البراءة و النفى، فالمراد استصحاب الحال التى يحكم العقل على طبقها- و هو عدم التكليف- لا- الحال المستندة إلى العقل، حتى يقال: إنّ مقتضى ما تقدّم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضيّة العقليّة، و هى قبح تكليف غير المميّز أو المعدوم.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّه لا وجه للاعتراض[۱۰۵] على القوم- فى تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفى و البراءة- بانّ الثابت بالعقل قد يكون عدميّا و قد يكون وجوديّا، فلا وجه للتخصيص؛ و ذلك لما عرفت: من أنّ الحال المستند إلى العقل المنوط بالقضيّة العقليّة لا يجرى فيه الاستصحاب وجوديّا كان أو عدميّا، و ما ذكره من الامثلة يظهر الحال فيها ممّا تقدّم.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۱۶۹

ترجمه

(عدم جريان استصحاب در احكام عقليّه و احكام شرعيّه تابعه)

اشاره

و از آنچه ما (در متون قبل) ذكر نموديم، روشن مى‌شود كه: استصحاب نه در احكام عقليّه جارى مى‌شود و نه در احكام شرعيّه‌اى كه (تابع) و مستند به احكام عقليّه‌اند، اعمّ از اينكه اين حكم وجودى باشد (مثل: قبح تصرّف در ملك الغير) و يا اينكه عدمى باشد، در صورتى كه عدم شرعى، مستند باشد به عدم عقلى مثل عدم وجوب نماز با سوره بر فراموش‌كننده آن (سوره) عقلا و شرعا. و لذا استصحاب آن عدم وجوب (چه شرعى و چه عقلى) پس از التفات، جايز نيست، اگرچه از جانب برخى از علماء (مثل محقّق قمى) كه مايل (و قائل) به اجزاء در اين صورت و امثال آن از مواردى كه عذرهاى پيش‌آمده عقلى با وجود قيام مقتضى، رافع و بردارنده تكليف‌اند، (چنين استصحابى) صادر شده است (چرا كه مى‌گويند: اين مصلى در حين خواندن نماز مثلا سوره بلد نبود، لكن پس از نماز يك سوره‌اى فراگرفت، حال ان بلد نبودن خود يك عذر عقلى بوده و اكنون كه اين عذر برطرف شده است، در صورتى كه شكّ كند اعاده لازم است يا نه؟ مى‌تواند استصحاب كند عدم وجوب اعاده را)

و امّا وقتى (هم عدم شرعى داريم، هم عدم عقلى و لكن) عدم شرعى مستند به قضيه (و يا حكم) عقلى نيست، بلكه عدم شرعى بخاطر نبودن مقتضى (مثلا عدم بلوغ) است، اگرچه قضيه (يعنى عدم) عقلى نيز موجود است، استصحاب عدم مطلق، پس از مرتفع شدن قضيه عقليّه (كه با مميز شدن صبى محقّق مى‌شود) بلااشكال است (يعنى لازم نيست كه يقين كنى عدمى را كه مستند بر وجود مانع و يا عدمى را كه مستند است بر عدم مقتضى).

(استصحاب حال عقل مستند به قضيه عقليّه نيست)

و استصحاب حال عقل از اين باب است (كه عدم شرعى مستند به عدم عقلى نيست). و مراد از اين استصحاب حال عقل در

اصطلاح علماء، استصحاب برائت اصلیه و استصحاب نفی و استصحاب عدم سابق است.

پس مراد استصحاب حال شرعی است که عقل برطبق آن حکم می کند، و آن همان عدم تکلیف است و نه استصحاب حالی که مستند به حکم عقل است تا اینکه گفته شود: مقتضای مباحثی که گذشت، عدم جواز استصحاب عدم تکلیف است به هنگام ارتفاع حکم عقل، و آن قبیح

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۷۰

بودن تکلیف بر صبی غیر ممیز و یا معدوم است (که پاسخ داده شد که ما نگفتیم که حکم عقل استصحاب می‌شود، بلکه همان حکم شرعی که مطابق حکم عقل است استصحاب می‌شود).

و از آنچه ما بیان کردیم، روشن شد که وجهی برای اعتراض قوم از جمله صاحب فصول در تخصیص زدن و منحصر کردن استصحاب حال عقل به استصحاب نفی و برائت اصله به اصولیین وجود ندارد به اینکه بگویند: احکامی که به سبب عقل ثابت می‌شوند، گاهی عدمی هستند و گاهی وجودی، پس در نتیجه وجهی برای تخصیص (یعنی منحصر کردن استصحاب حال عقل به نفی و برائت وجود ندارد. چرا؟)

زیرا دانستی که حکم عقلی که مستند به (خود) عقل است و منوط به قضیه عقلیّه است، استصحاب درش جاری نمی‌شود، چه وجودی باشد، چه عدمی (یعنی در همین موردی هم که شما ایراد گرفتید ما حکم شرع را استصحاب کردیم و نه حکم عقل را).

و پاسخ امثله فراوانی که صاحب فصول (ره) در رابطه با احکام عقلیّه ذکر نموده از آنچه در درسهای قبلی گذشت روشن می‌شود (که هرگاه شکّ کردیم، شکّ ما در موضوع است، و با وجود شکّ در موضوع، استصحاب حکم جایز نیست).

***

تشریح المسائل

* غرض از عبارت (مما ذکرنا ...) چیست؟

این است که گفته شد: در احکام عقلیّه مستقله و احکام شرعیّه تابعه که از طریق قانون ملازمه کشف می‌شود و احکام شرعیّه مستقله‌ای که موضوعاتشان کاملا مبیّن و مفصّل است، استصحاب جاری نمی‌شود.

و لکن در احکام شرعیّه مستقله‌ای که موضوعاتشان مجمل و کلّی است کما هو الغالب و در احکام عقلیّه تابعه نسبت به حکم شرعی مستقل (با همان مناط قسم رابع) استصحاب جاری می‌شود.

* حاصل مطلب در (و مما ذکرنا یظهر ...) چیست؟

این است که: در امور فوق تفاوتی میان احکام وجودیّه و عدمیّه نیست.

به عبارت دیگر: از آنچه ذکر شد روشن می‌شود که استصحاب در احکام عقلیّه و در احکام

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۷۱

شرعیّه‌ای که تابع و مستند به احکام عقلیّه‌اند، جاری نمی‌شود، چه این استصحاب وجودی باشد مثل: قبح تصرّف در ملک غیر و حکم شرع به حرمت آن و یا قبح صدق ضارّ، و چه عدمی باشد، در صورتی که این عدمی مستند به قضیه عقلیّه باشد، فی المثل:

۱- عقل می‌گوید: بر شخص ناسی و غافل که به هنگام نماز، سوره نخوانده، نماز با سوره واجب نیست، چرا که تکلیف الناسی عقلا قبیح است.

۲- پس از مدتی مصلی در اثناء نماز و یا پس از فراغت از نماز، توجّه پیدا کرد که نماز را بدون سوره خوانده است.

۳- حالا شکّ دارد که آیا آن عدم وجوب عقلی که در حال نسیان وجود داشت اکنون هم وجود دارد یا اینکه مرتفع شده است.

۴- در اثر شکّ مزبور، شکّ می‌کند که آیا نماز بدون سوره مجزی است یا نه؟

* وظیفه این شخص چیست؟

- برخی قائل به عدم اجزاء شده گفته‌اند که مأتی به با مأمور به فرق دارد، چرا که نماز با سوره بر تو واجب بود و حال آنکه تو نماز بدون سوره خوانده‌ای، پس اعاده واجب است.

- برخی هم از جمله محقّق قمی (ره) قائل به اجزاء شده می‌گویند اعاده لازم نیست چرا؟

بخاطر اینکه آن‌وقت که نسیان بر تو عارض شده بود بر تو واجب نبود، اکنون هم که پس از نماز در وجوب و یا عدم وجوب آن شکّ داری، استصحاب کن همان عدم وجوب را.

* نظر جناب شیخ در این مسئله چیست؟

این است که: احکام عقلیّه چه وجودیّه باشند، چه عدمیّه، قابل استصحاب نیستند حال از آنجا که آن عدم وجوب نماز با سوره بر ناسی به حکم عقل ثابت شده قابل استصحاب نیست و لذا:

اعاده بر این شخص لازم است.

* اگر این ناسی اشکال کرده بگوید: آن‌وقت که سوره بر من واجب نبود ناسی بودم، و حال آنکه الآن ذاکر هستم چه؟

خیر، حقّ استصحاب عدم وجوب نماز با سوره را ندارد.

* اگر بگوید: عدم وجوب عقلی را نمی‌توانم استصحاب کنم، عدم وجوب شرعی را چطور؟

باز هم خیر، نمی‌تواند. چرا؟ زیرا وقتی عقل حکم می‌کند، شرع هم به تبع آن حکم می‌کند، و لذا وقتی ذکر آمد و این آقا ذاکر شد، در حال ذکر نه حکم عقل را می‌تواند استصحاب کند و نه حکم شرع را که تابع حکم عقل است. چرا؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۷۲

زیرا موضوع عوض شده است یعنی در آنجا موضوع نسیان بود و حال آنکه الآن ذکر و التفات است.

* مقدمهٔ بفرمائید امور عدمیّه خود بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم‌اند:

۱- عدمیاتی که به یک قضیه عقلیّه مستنداند، مثل همین مثال عدم وجوب نماز با سوره بر ناسی که مستند بود به حکم عقلی قبح تکلیف ناسی، که تکلیفش روشن شد.

۲- عدمیاتی که و لو مطابق با حکم عقل باشند بدین معنا که عقل هم در آن مورد حکم به عدم کند، و لکن:

الف: این عدم شرعی مستند به آن عدم عقلی نمی‌باشد، بلکه مستقلا حکم شرع‌اند، یعنی که شرع مستقلا حکم به این عدم کرده است.

ب: مناطها نیز در صدور حکم به عدم از ناحیه عقل با صدور حکم به عدم از ناحیه شرع فرق دارد.

فی المثل: در مورد استصحاب حال عقل یا برائت اصلیه، عقل می‌گوید: صبی مکلّف نیست و حکم به عدم می‌کند، شرع نیز می‌گوید صبی مکلّف نیست و حکم به عدم می‌کند.

امّا مناط عقل در صدور این حکم عدمی، عدم تمیز است و لکن ملاک شرع در صدور این حکم عدمی، عدم بلوغ است.

* عبارهٔ اخرای این اشکال در لسانی ساده‌تر با ذکر مثال چیست؟

این است که: مستشکل می‌گوید: ما جائی را سراغ داریم که در احکام عقلیّه استصحاب عدم جاری شده و نامش هم استصحاب حال العقل است. می‌پرسیم در کجا؟

می‌گوید آنجا که وقتی شما صبی بودید، مکلّف به تکالیف نبودید، حال بالغ و عاقل شده‌اید و لذا شکّ می‌کنید که آیا اکنون

مکلّف به تکلیف هستید یا نه؟

می‌پرسید وظیفه من چیست؟ برخی می‌گویند استصحاب کن عدم تکلیف در حال صغر را.

یعنی در حال صغر مکلّف به تکلیف نبودی اکنون هم مکلّف به آن تکلیف نیستی و این همان استصحاب برائت اصلیه است.

به عبارت دیگر: این استصحاب همان اصالهٔ عدم السابق است که نامش را استصحاب حال العقل گذاشته‌اند، چرا که عقل در آنجا یعنی در حال صغر حکم می‌کند به عدم تکلیف فرد در حال صغر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۷۳

و لکن ما که شیخ انصاری هستیم به شما می‌گوئیم که خیر، مطلب از این قرار که این آقا می‌گوید نیست، درست است که در حال صغر یک عدم شرعی داریم و یک عدم عقلی و لکن این عدم شرعی مستند به عدم عقلی نیست و حساب هریک از این دو عدم جدای از دیگری است.

علی‌ای‌حال: ما قبلا- گفتیم که استصحاب در حکم عقل و حکم شرعی که تابع حکم عقل است جاری نمی‌شود، لکن اگر حکم شرع تابع حکم عقل نباشد مسئله متفاوت است.

حال: در مورد صغیر، یک عدم تکلیف عقلی داریم و یک عدم تکلیف شرعی که تابع آن عدم تکلیف عقلی نیست.

بنابراین: وقتی که صغیر بالغ شد، و ما شکّ کردیم که آیا مکلّف به تکلیف شده است یا نه؟

نمی‌توانیم آن عدم تکلیف عقلی در زمان صغر را استصحاب کنیم و لکن می‌توانیم عدم تکلیف شرعی را استصحاب کنیم.

حال: ما این عدم تکلیف شرعی را استصحاب کرده، نامش را می‌گذاریم استصحاب عدم تکلیف شرع و نه استصحاب حال عقل.

* سرّ مطلب در اینکه استصحاب عدم تکلیف شرع در اینجا ممکن است و لکن استصحاب عدم تکلیف عقلی قابل اجرا نیست، چیست؟

این است که: انسان در حال صغر:

۱- عقلا به هیچ تکلیفی مکلّف نیست، چرا که صبی ممیز نیست و تکلیف غیر ممیز قبیح است.

بنابراین: عدم تکلیف عقلی موضوعش عدم تمیز است و لذا اگر صبی ممیز بشود تکلیفش قبیح نیست.

۲- شرعا هم تکلیف ندارد، چرا که عند الشارع، مادامی‌که انسان بالغ نشده تکلیفی ندارد، پس ملاک شرع در اینجا تمیز و عدم تمیز نیست، بلکه صبی چه ممیّز شده باشد چه نه، اگر بالغ نشده باشد، تکلیفش قبیح است.

الحاصل: ما عدم عقلی داریم و عدم شرعی درحالی‌که به یکدیگر مستند نیستند، فلذا:

۱- عدم عقلی در صورتی وجود دارد که صغیر ممیّز نیست و لکن وقتی ممیّز می‌شود استصحاب آن عدم عقلی صحیح نیست، چون آن عدم عقلی از بین می‌رود.

۲- و عدم شرعی تا زمانی وجود دارد که صغیر هنوز بالغ نشده باشد چه این صغیر ممیّز باشد و چه نباشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۷۴

به عبارت دیگر: عدم عقلی مستند است به وجود مانع که همان عدم تمیز است و لکن عدم شرعی مستند است به عدم مقتضی، بدین معنا که این صغیر تا مثلا ۱۶ ساله نشود مقتضی برای تکلیف وجود ندارد.

بنابراین: وقتی کسی بالغ شود و ما شکّ کنیم که تکلیف بر او واجب است یا نه؟ عدم شرعی را برای او استصحاب می‌کنیم و نه عدم عقلی را.

وجه تسمیه این استصحاب عدم شرع به استصحاب عدم عقل و یا حل العقل، این است که:

عقل و شرع هر دو و مطابق هم حکم به عدم کرده‌اند.

* حاصل مطلب در (و مما ذکرنا ظهر انّه لا وجه للاعتراض ...) چیست؟

این است که اصولیین گفته‌اند: استصحاب حال عقل منحصر است در استصحاب برائت اصلیه و نفی تکلیف و لذا مورد دیگری ندارد.

صاحب فصول به این حصر اعتراض کرده می‌گوید استصحاب حال عقل منحصر به این مورد نیست، بلکه استصحاب حال عقل:

۱- گاهی از امور وجودیّه است مثل: قبح تصرّف و ...

۲- گاهی از عدمیّات است، امر عدمی هم گاهی عدم اصلی و ازلی است، و گاهی از عدمهای طاری و عارضی است.

پس: لا وجه للتخصیص المذکور.

شیخنا پاسخ می‌دهد که: حالات سابقه‌ای که مستند به حکم عقل و قضیه عقلیّه باشند، مطلقا مجرای استصحاب نیستند، چه حالات وجودیّه باشد و چه عدمیّه، دلیل آن‌هم در بحث احکام عقلیّه گذشت.

و امّا اینکه می‌بینید در خصوص عدم ازلی، حضرات استصحاب می‌کنند، قبلا گفته شد که در اینجا عدم عقلی مورد استصحاب نیست، بلکه عدم شرعی مجرای استصحاب است و اینکه آن را استصحاب حال عقد می‌نامند، تنها بدان جهت است که ما حکمی را که مطابق با حکم عقل باشد استصحاب کرده‌ایم، نه اینکه مستند به حکم عقل باشد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۷۵

متن

الثالث:

أنّ دلیل المستصحب: إمّا أن یدلّ علی استمرار الحکم إلی حصول رافع أو غایة، و امّا أن لا یدلّ. و قد فصّل بین هذین القسمین المحقّق فی المعارج،[۱۰۶] و المحقّق الخوانساری فی شرح الدروس، فأنکرا الحجّیة فی الثانی و اعترافا بها فی الاول، مطلقا کما یظهر من المعارج، أو بشرط کون الشکّ فی وجود الغایة کما یأتی من شارح الدروس.[۱۰۷]

و تخیّل بعضهم[۱۰۸]- تبعا لصاحب المعالم[۱۰۹]-: أنّ قول المحقّق (قدس سره) موافق للمنکرین؛ لانّ محلّ النزاع ما لم یکن الدلیل مقتضیا للحکم فی الآن اللاحق و لو لا الشکّ فی الرافع. و هو غیر بعید بالنظر إلی کلام السیّد[۱۱۰] و الشیخ[۱۱۱] و ابن زهرة[۱۱۲] و غیرهم: حیث إنّ المفروض فی کلامهم هو کون دلیل الحکم فی الزّمان الاوّل قضیّة مهملة ساکتة عن حکم الزمان الثانی و لو مع فرض عدم الرافع.

إلّا أنّ الذی یقتضیه التدبّر فی بعض کلماتهم- مثل: إنکار السید[۱۱۳] لاستصحاب البلد المبنیّ علی ساحل البحر مع کون الشکّ فیه نظیر الشکّ فی وجود الرافع للحکم الشرعیّ، و غیر ذلک مما یظهر للمتأمّل، و یقتضیه ما یظهر من بعض استدلال المثبتین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۷۶

و النافین-: هو عموم النزاع لما ذکره المحقّق، فما ذکره فی المعارج[۱۱۴] أخیرا لیس رجوعا عمّا ذکره أوّلا، بل لعلّه بیان لمورد تلک الادلّة التی ذکرها لاعتبار الاستصحاب، و أنّها لا تقتضی اعتبارا أزید من مورد یکون الدلیل فیه مقتضیا للحکم مطلقا و یشکّ فی رافعه.

ترجمه

[وجه سوم:] (دلیل مستصحب گاهی دلالت بر استمرار دارد و گاهی نه)

اشاره

تقسیم سوّم استصحاب به اعتبار دلیل مستصحب این است که: دلیل مستصحب:

۱- یا دلالت می‌کند بر دوام و استمرار حکم تا حصول رافع (مثلا حدث، که مدت در آن معین نشده) و یا حصول غایت (که مدت در آن معین شده است مثل أتموا الصّیام الی اللیل).

۲- و یا اینکه (بخاطر مهمل و مجمل بودنش) دلالت (بر دوام و استمرار) نمی‌کند (مثل خیار غبن). مرحوم محقّق اوّل در معارج و مرحوم محقّق خوانساری در دروس بین این دو قسم قائل به تفصیل شده‌اند.

پس: حجیّت استصحاب را در دومی (که دلیل مهمل است) انکار کرده‌اند، و به حجیّت آن در قسم اوّل (که دلیل به صراحت بر دوام حکم دلالت می‌کند)، اعتراف نموده‌اند، مطلقا (یعنی چه شکّ شما شکّ در رافع باشد و چه در رافعیت الموجود و چه در غایت باشد و چه در غائیت الموجود) چنانکه این مطلب از عبارات معارج روشن می‌شود.

- یا بشرط اینکه شکّ (شما) در وجود غایت باشد (و نه غایت الموجود)، چنانکه در کلام محقّق خوانساری، شارح دروس خواهد آمد.

و برخی هم به پیروی از صاحب معالم (ره) گمان کرده‌اند که: قول مرحوم محقّق (که قبلاـ مطابق با قول مثبتین یعنی مرحوم مفید بوده اکنون) موافق قول منکرین مطلق (یعنی سید مرتضی) است (چرا؟) زیرا محل نزاع آنجائی است که دلیل، مقتضی برای حکم در آن لا حقّ نباشد، و لو شکّ در رافع هم وجود نداشته باشد.

شیخنا می‌فرماید: این مطلب (که آیا آنجائی که دلیل دلالت بر استمرار حکم دارد از محل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۷۷

بحث خارج است یا نه؟) باتوجّه به کلام سید و شیخ و ابن زهره و دیگران بعید نیست، چرا که آنچه در کلام ایشان فرض شده است این است که دلیل حکم در زمان اوّل، دلیل مهمله‌ای است که در رابطه با حکم در زمان دوّم ساکت است و لو با فرض عدم وجود رافع. جز اینکه:

۱- آن چیزی که تدبر در برخی عبارات ایشان مثل انکار سید استصحاب وجود شهری که بنا شده است بر ساحل دریا (پس از طوفان) با وجود اینکه شکّ در این (مسئله) مثل شکّ در وجود رافع است برای حکم شرعی (که آیا حدثی آمده است تا وضو را برده باشد یا نه؟) و غیر ذلک از مثالهای دیگر که شکّ در وجود رافع و شکّ در مقتضی هر دو محل کلام بوده است.

۲- و آن چیزی که اقتضاء می‌کند جمع میان آنچه از برخی استدلالات مثبتین (که می‌گویند اگر در بقاء طهارت شکّ کردی استصحاب کن بقاء آن را چون‌که دلیل، دلالت بر استمرار دارد) و نافین (که می‌گویند اگر استصحاب حجّت بود، بینه منکر مقدم می‌شد بر بینه مدّعی، چرا که مؤیّد به اصالة العدم است و اصالة العدم یعنی استصحابات عدمیّه از قبیل شکّ در رافع است) و آن عمومیت داشتن نزاع است در مواردی که محقّق خوانساری فرموده‌اند (که موارد شکّ در رافع است).

پس: مطالبی را که محقّق اخیرا در معارج گفته است (که اگر دلیل دلالت بر دوام و استمرار داشت یجری فیه الاستصحاب و اگر دلیل دلالت بر استمرار نداشت لاـ یجری)، بازگشت از آن فتوائی که اوّل داد (و گفت استصحاب حجّیت است چنانکه مفید می‌گوید) نیست، بلکه آن بیان (و تعیین) موردی است برای آن ادلّه‌ای که برای اعتبار استصحاب ذکر کرده است و آن این است که:

ادلّه ما، اعتباری بیش از موردی که دلیل در آن مقتضی برای حکم است و شکّ در وجود رافع می‌شود، اقتضاء نمی‌کند.

***

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید چه تفاوتی بین رافع و غایت وجود دارد؟

۱- در رافع زمان خاص مد نظر نمی‌باشد بلکه یک امر غیر زمانی مطرح است، فی المثل:

امکان دارد که حدث بعنوان یک رافع طهارت، یک لحظه پس از وضو حادث شود و یا یک ساعت و یا یک روز و یا ... بعد.

علی‌ای‌حال حدث رافعیت دارد، و لکن زمانی خاص برای آن مشخص نشده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۷۸

۲- و امّا در غایت، زمان خاص مد نظر است، فی المثل: حرمت افطار تا شب ثابت است و ...

به عبارت دیگر: شکّ در غایت در جائی است که حکم از نظر زمانی ادامه پیدا کند و شخص مکلّف نسبت به غایت زمانی شک کند، و لکن شکّ در رافع مربوط به امور غیر زمانی است، مثل شکّ در نوم، حدث و ...

* وجه و یا تقسیم سوّم از تقسیمات استصحاب به اعتبار دلیل المستصحب و یا به تعبیر دیگر دلیل الحکم چیست؟

این است که: دلیلی که دلالت دارد برآن حکم سابق و اکنون شما در بقاء آن شکّ دارید خود دارای اقسامی است:

۱- گاهی به صراحت دلالت دارد بر دوام، و استمرار حکم الی الابد.

۲- گاهی به صراحت دلالت دارد بر اینکه فلان حکم اختصاص دارد به فلان زمان خاص که فلان ساعت و یا فلان روز باشد.

نکته: این دو قسم از محل بحث و نزاع خارج است.

۳- گاهی هم ظهور دارد در استمرار حکم فی الجملهٔ که این خود بر دو قسم است:

- قسم اوّل اینکه: دلیل الحکم دلالت دارد بر اینکه عمر فلان حکم تا زمانی استمرار و دوام دارد که رافعی نیاید. فی المثل: دلیل الوضوء دلالت دارد که طهارت باطنیه دارای استعداد بقاء هست تا زمانی که حدثی ایجاد شود و طهارت را از بین ببرد.

- قسم دوّم اینکه: دلیل الحکم ظهور دارد در استمرار حکم تا غایتی معین، و به تعبیر دیگر استمرار حکم بستگی دارد به حصول غایت معینه، مثل أتموا الصیام الی اللیل.

* باتوجّه به مقدمه فوق تفاوت این دو قسم در چیست؟

- آنجا که دوام حکم مشروط به عدم وجود رافع است، مدت حکم مشخص نیست، یعنی اگر رافع ۵ دقیقه دیگر رخ بدهد، حکم نیز تا ۵ دقیقه دیگر دوام دارد، اگر یک ساعت دیگر رخ بدهد، تا یک ساعت دیگر ادامه می‌یابد و هکذا. فی المثل: اگر کسی غسل کرده متطهر شود، چنانچه روزها و شاید ماهها حکم طهارت برای او ثابت باشد تا اینکه رافعی پیدا شود.

- امّا آنجا که دوام حکم تا غایت معینه‌ای است، مدت حکم مشخص است و معلوم است که حکم تا به کی ادامه دارد.

۴- و گاهی هم دلیل الحکم اهمال و اجمال دارد و از بیان استمرار و عدم استمرار حکم ساکت است، فی المثل: در باب معاملات فردی که مغبون می‌شود، شرعا خیار غبن وجود دارد،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۷۹

و لکن از ادلّه برنمی‌آید که آیا خیار غبن فوری بوده و به محض اطلاع از غبن و در اولین فرصت ممکن باید اعمال خیار کند یا نه؟

* باتوجّه به آنچه گذشت استصحاب در شکّ در رافع و شکّ در غایت و در فرض اهمال دلیل حجّت است یا نه؟

۱- عده‌ای از اصولیین استصحاب را در هر سه قسم حجّت دانسته‌اند، چه در شکّ در رافع، و چه در شکّ در غایت و چه در فرض اهمال دلیل.

۲- عده‌ای نیز مطلقا آن را حجّت ندانسته‌اند، چه در شکّ در رافع و چه در شکّ در غایت و چه در فرض اهمال دلیل.

۳- گروهی هم از جمله محقّق اوّل در معارج و مرحوم محقّق خوانساری در شرح دروس میان دو قسم اوّل یعنی شکّ در رافع و شکّ در غایت با قسم سوّم یعنی فرض اهمال دلیل تفصیل قائل شده‌اند به اینکه: در شکّ در رافع و در شکّ در غایت استصحاب

جاری می‌شود و لکن در فرض سوم که دلیل مهمل است جاری نمی‌شود.

* آیا تفاوتی در رأی جناب خوانساری با رأی جناب محقّق در اجرای استصحاب در دو قسم اوّل وجود ندارد؟

چرا؟ از آنجا که در هریک از شکّ در رافع و شکّ در غایت پنج قسم متصوّر است، مرحوم محقّق اولّ، استصحاب را در هر پنج قسم آن جاری می‌داند و لکن مرحوم خوانساری فقط در قسم اوّل از پنج قسم یعنی شکّ در اصل وجود رافع یا غایت، استصحاب را جاری می‌داند.

* در تبیین شکّ در اصل وجود رافع و رافعیت موجود مثال بزنید؟

- شکّ در اصل وجود رافع مثل اینکه ما یقین داریم که شرعا بول رافع وضو است و لکن در اینکه آیا چنین حدثی حادث شده است یا نه؟ شکّ داریم.

- و امّا شکّ در رافعیت موجود مثل اینکه رطوبتی به نام مذی از شما خارج شده است و لکن شکّ دارید که آیا این رطوبت موجود نیز، شرعا رافع وضو هست یا نه؟

* در تبیین شکّ اصل وجود غایت و غائیت موجود مثال بزنید؟

- شکّ در اصل وجود غایت مثل اینکه شارع فرموده: أتموا الصیام الی اللیل. از طرفی ما می‌دانیم که حصول لیل با ذهاب حمره مشرقیه است، و لکن اکنون در اثر ابری بودن هوا یا طوفانی بودن آن شکّ داریم که آیا آن غایت موجود شده است یا نه؟ یعنی شکّ ما در اصل تحقّق و وجود غایت است و نه غایتی که موجود شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۸۰

- و امّا شکّ در غائیت موجود مثل اینکه، در خارج چیزی رخ داده و محقّق و موجود شده است و مثلا- قرص خورشید مستقر گردیده، لکن ما نمی‌دانیم که آیا شب که غایت حکم است با ذهاب حمره مشرقیه حادث می‌شود، یا به استتار قرص شمس؟

* پس مراد از (و تخیّل بعضهم، تبعا لصاحب المعالم: ...) چیست؟

این است که: صاحب معالم، و برخی از متأخرین به پیروی از ایشان مدّعی شده‌اند که: محقّق اوّل و خوانساری (ره)، از منکرین استصحاب‌اند مطلقا، چرا؟

- زیرا اعتراف این دو بزرگوار بر جریان استصحاب در مواردی که دلیل الحکم ظهور در استمرار دارد تا حصول رافع و یا غایت، اصلا از محل بحث خارج است. امّا آنجا که محل بحث و نزاع است، جریان استصحاب در موردی است که دلیل حکم اهمال و اجمال دارد که هر دو نفر منکر آن‌اند و نه مفصّل در آن.

* پاسخ شیخنا به این ادعا چه می‌باشد؟

این است که: اگرچه مفروض کلام شیخ طوسی، سید مرتضی و ابن زهره و دیگر از متأخرین، همین موردی است که صاحب معالم فرمود و لکن شواهدی وجود دارد که محل نزاع عمومیت داشته و شامل شکّ در رافع و غایت نیز می‌شود و اختصاص به فرض اهمال دلیل که در حقیقت از مقوله شکّ در مقتضی است ندارد.

* غرض از (الّا انّ الذی یقتضیه التدبّر فی بعض کلماتهم، مثل ...) چیست؟

بیان شاهد اوّل است مبنی بر اینکه: تدبر در کلمات حضرات مقتضی عمومیت محل نزاع است، فی المثل:

۱- سید مرتضی مثال زده است به شهری که در ساحل دریا بوده و لکن اکنون به دلیل حدوث طوفان، شکّ داریم که آن شهر باقی است یا نه؟ می‌فرماید: اجرای استصحاب و حکم به بقای شهر در اینجا جایز نیست.

۲- برخی هم گفته‌اند شکّ ما در اینجا از قبیل شکّ در وجود رافع است، چونکه بلد استعداد بقاء دارد، و لذا ما نمی‌دانیم که آیا دریا طغیان کرده یا نه؟ و لذا استصحاب می‌کنیم بقای شهر را.

بنابراین: معلوم می‌شود که نزاع تعمیم داشته و شامل دو قسم اوّل نیز می‌شود.

* مراد از (و یقتضیه ما یظهر من بعض استدلال المثبتین و النافین ...) چیست؟

این است که: برخی از استدلالات مثبتین و منکرین نیز عمومیت محل نزاع را می‌رساند فی المثل یکی از دلایل مثبتین این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۸۱

وقتی مقتضی موجود است و مانع مشکوک، حکم می‌کنیم به بقاء مورد، و لذا از این دلیل متوجه می‌شویم که کلام در شکّ در رافع است.

و یا فی المثل یکی از ادلّه منکرین این است که:

- اگر استصحاب حجّت بود باید بینه نافی بر مثبت مقدم می‌شد و حال آنکه مقدم نشده پس حجّت نیست. البته بنا بر اینکه شکّ در استمرار عدم از قبیل شکّ در رافع باشد.

* پس غرض از (فما ذکره فی المعارج ...) چیست؟

اشاره به مطلبی است که صاحب معالم (ره) در کتاب معالم فرموده و آن این است که: محقّق اوّل، ابتدا به پیروی از شیخ مفید (ره) استصحاب را حجّت دانسته است و پس از ذکر ادلّه‌ای می‌فرماید سید مرتضی نیز منکر استصحاب است. و لکن در پایان فرموده است: مختار ما این است که: باید به دلیل حکم توجّه کرده ببینیم:

- اگر دلیل حکم، دلالت بر استمرار حکم دارد، بدان اخذ کرده و برطبق دلیل، حکم کنیم بر بقاء آن.

- و اگر دلیل حکم، دلالت بر استمرار ندارد، بلکه مهمل و مجمل است، حقّ نداریم که عند الشك به آن اخذ کرده استصحاب جاری کنیم.

مرحوم صاحب معالم می‌گوید از این کلام محقّق پیداست که ایشان از نظر اوّل خود که استصحاب را حجّت می‌دانست برگشته است.

* پاسخ شیخ به این سخن صاحب معالم چیست؟

می‌فرماید: از شواهدی که ما برای عمومیت داشتن محل نزاع آوردیم، روشن می‌شود که محقّق اوّل از رأی اوّل خود برنگشته است، بلکه در آخر نیز قائل به همان تفصیلی شده که در اوّل کار قائل شده بدین معنا که: در شکّ در مقتضی استصحاب جاری نمی‌شود و لکن در شکّ در رافع و یا غایت با همه اقسامش جاری است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۸۲

متن

[تقسیم الاستصحاب باعتبار الشکّ المأخوذ فیه][۱۱۵] و أمّا باعتبار الشکّ فی البقاء، فمن وجوه أیضا:

أحدها:

من جهة أنّ الشکّ ۱- قد ینشأ من اشتباه الامر الخارجیّ- مثل: الشکّ فی حدوث البول، أو کون الحادث بولا أو وذیا- و یسمّی بالشبهة فی الموضوع، سواء کان المستصحب حکما شرعیّا جزئیا کالطهارة فی المثالین، أم موضوعا کالرطوبة و الکرّیّة و نقل اللفظ عن معناه الأصلیّ، و شبه ذلک.

۲- و قد ینشأ من اشتباه الحکم الشرعیّ الصادر من الشّارع، کالشّک فی بقاء نجاسة المتغیّر بعد زوال تغیّره، و طهارة المکلّف بعد حدوث المذی منه، و نحو ذلک.

و الظاهر دخول القسمین فی محلّ النزاع، کما یظهر من کلام المنکرین؛ حیث ینکرون استصحاب حیاة زید بعد غیبته عن النظر، و

البلد المبنیّ علی ساحل البحر، و من المثبتین حیث یستدلّون بتوقّف نظام معاش الناس و معادهم علی الاستصحاب.

ترجمه

(تقسیم استصحاب به اعتبار شکّ در بقاء مستصحب)

[وجه اول: شکّ انسان گاهی از مشتبه شدن یک امر خارجی و گاهی از مشتبه شدن حکم شرعی نشأت می‌گیرد]

اشاره

و امّا تقسیم استصحاب به اعتبار شکّ در بقاء مستصحب (که رکنی از ارکان استصحاب است) از وجوه مختلفی صورت می‌گیرد:

اولین تقسیم استصحاب به اعتبار شکّ در بقاء از این جهت است که شکّ انسان:

۱- گاهی از مشتبه شدن یک امر خارجی (و به تعبیر دیگر شباهت بعضی از امور خارجیه به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۸۳

بعضی دیگر) نشأت می‌گیرد مثل: شکّ در حدوث (و عدم حدوث) بول (که شکّ در وجود رافع است) یا (شکّ در اینکه) این چیزی که حادث شده است، بول است یا وذی؟ (که شکّ در رافعیت الموجود است) و (لذا هرکجا شکّ ما در رابطه با امور خارجیه باشد) شبهه موضوعیّه نامیده می‌شود. چه این مستصحب (ما) حکم شرعی جزئی باشد مثل طهارت در مثال فوق و یا موضوع خارجی باشد مثل رطوبت (لباس) و کریت (آب) و نقل یک لفظ از معنای اصلیش (که اصالت عدم النقل در آن جاری می‌کنیم) و شبه ذلک.

۲- و گاهی از مشتبه شدن حکم شرعی صادره از جانب شارع نشأت می‌گیرد مثل شکّ (ما) در بقاء نجاست آن آب کرّ متغیری که (احد اوصاف ثلاثه‌اش تغییر کرده بود) پس از زوال تغیّرش من قبل نفسه (که استصحاب می‌کنیم نجاست آن را) و یا مثل شک مکلّف در طهارت خودش پس از خروج میاه ثلاثه غیر از بول (که آیا طهارت باقی است و یا شرعا منتقض است که استصحاب می‌کنیم بقاء طهارت را) و نحو ذلک (که از چنین شکی تعبیر می‌شود به شبهه حکمیّه).

(هر دو قسم شبهه محل نزاع و اختلاف‌اند)

اشاره

ظاهر این است که هر دو قسم شبهه (یعنی شبهه موضوعیّه و شبهه حکمیّه) مورد نزاع و اختلاف علما هستند (یعنی هم مثبت مطلق در اجرای استصحاب در هر دو شبهه وجود دارد، هم منکر مطلق، و هم مفصّل)، چنانکه:

۱- این مطلب از سخنان منکرین آشکار می‌شود؛ آنجا که استصحاب حیات زید را پس از پنهان شدنش از دیدگان (مردم) انکار می‌کنند (همان‌طور که استصحاب) بلد ساخته شده بر ساحل دریا را (پس از حدوث طوفان و شکّ در بقاء آن) انکار می‌کنند.

۲- و از سخنان مثبتین آشکار می‌شود، آنجا که استدلال می‌کنند به مترتّب بودن نظام معاش و معاد مردم بر استصحاب (و این‌ها همه از شبهات موضوعیّه است).

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۸۴

متن

و یحکی عن الأخباریّین اختصاص الخلاف بالثانی، و هو الذی صرّح به المحدّث البحرانی،[۱۱۶] و یظهر من کلام المحدّث

الاسترابادی، حیث قال فی فوائده:

اعلم أنّ للاستصحاب صورتین معتبرتین باتّفاق الامّة، بل أقول: اعتبارهما من ضروریّات الدین.

إحداهما: أنّ الصّحابة و غیرهم کانوا یستصحبون ما جاء به نبیّنا (ص) إلی أن یجیء ناسخه.

الثانیة: أنا نستصحب کلّ أمر من الامور الشرعیّة- مثل: کون الرجل مالک أرض، و کونه زوج امرأة، و کونه عبد رجل، و کونه علی وضوء، و کون الثوب طاهرا أو نجسا، و کون اللّیل أو النهار باقیا، و کون ذمّة الإنسان مشغولة بصلاة أو طواف- إلی أن یقطع بوجود شیء جعله الشّارع سببا لنقض تلک الامور.[۱۱۷] ثمّ ذلک الشیء قد یکون شهادة العدلین، و قد یکون قول الحجّام المسلم أو من فی حکمه، و قد یکون قول القصّار أو من فی حکمه، و قد یکون بیع ما یحتاج إلی الذّبح و الغسل فی سوق المسلمین، و أشباه ذلک من الامور الحسّیة،[۱۱۸] انتهی.

و لو لا- تمثیله باستصحاب اللیل و النّهار لاحتمل أن یکون معقد إجماعه الشکّ من حیث المانع وجودا أو منعا، إلّا أنّ الجامع بین جمیع أمثلة الصّورة الثّانیة لیس إلّا الشّبهة الموضوعیّة، فکأنّه استثنی من محلّ الخلاف صورة واحدة من الشّبهة الحکمیّة- أعنی الشکّ فی النّسخ- و جمیع صور الشّبهة الموضوعیّة.

و أصرح من العبارة المذکورة فی اختصاص محلّ الخلاف بالشّبهة الحکمیّة، ما

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۸۵

حکی عنه فی الفوائد[۱۱۹] أنّه قال- فی جملة کلام له-: إنّ صور الاستصحاب المختلف فیه راجعة إلی أنّه ثبت حکم بخطاب شرعیّ فی موضوع فی حال من حالاته نجریه فی ذلک الموضوع عند زوال الحالة القدیمة و حدوث نقیضها فیه. و من المعلوم أنّه إذا تبدّل قید موضوع المسألة بنقیض ذلک القید اختلف موضوع المسألتین، فالذی سمّوه استصحابا راجع فی الحقیقة إلی إسراء حکم لموضوع إلی موضوع آخر متّحد معه بالذات مختلف بالقید و الصفات،[۱۲۰] انتهی.

ترجمه

(از نظر اخباریین اختلاف علماء اختصاص دارد به شبهه حکمیه)

و از اخباریین نقل می‌شود که اختلاف علماء، اختصاص دارد به دومی (یعنی شبهه حکمیّه) و آن کسی که تصریح کرده است به این مطلب محدث بحرانی است، (چنانکه) روشن می‌شود از کلام مرحوم محدث استرابادی در کتاب فوائدش، آنجا که می‌فرماید: بدان که برای استصحاب دو صورت معتبر وجود دارد که مجمع علیه امت است؛ و بلکه من می‌گویم حجیّت این دو از ضروریات دین است:

- یکی از آن دو صورت این است که: اصحاب نبی اکرم صلّی اللّه علیه و آله و اصحاب ائمه (علیهم السلام) و دیگران، استصحاب می‌کردند بقاء آنچه را که پیامبر آورده بود، تا اینکه ناسخ آن وارد شود.

- و صورت دوّم این است که: ما هر امری از امور شرعیّه را استصحاب می‌کنیم، مثل اینکه:

(اگر تا امروز یقین داشتیم که فلان‌کس مالک فلان زمین است و اکنون شکّ داریم استصحاب می‌کنیم) مالک بودن آن فرد بر زمین را و نیز بقاء زوجیت را، بقاء وضو را، بقاء طهارت ثوب را، بقاء نجاست ثوب را، بقاء روز را، بقاء شب را، بقاء اشتغال ذمّه به نماز را، به طواف را و ... (یعنی در تمام این موارد تا زمانی که یقین سابق و شکّ لا حقّ داریم استصحاب می‌کنیم بقاء را) تا اینکه قطع حاصل شود به وجود شیئی که شارع آن را سبب نقض این امور قرار داده است و این شیء:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۸۶

۱- گاهی شهادت دو نفر عادل است (که از امارات معتبره است).

۲- و گاهی قول حجامت‌کننده و یا کسی است که در حکم حجامت‌کننده است.

۳- و گاهی قول قصّار مسلمان یعنی شوینده لباس و یا کسی که در حکم اوست می‌باشد.

۴- و گاهی معامله چیزی است که نیازمند به ذبح و غسل است در بازار مسلمین، و اشیائی که شبیه به آن شیء بوده و از محسوسات‌اند. تمام

و اگر نبود تمثیل او به استصحاب لیل و نهار، احتمال داده می‌شد که معقد اجماع او (که ادعا می‌کند که امت اسلامی بر این‌گونه امور اتفاق دارند). شکّ از جهت رافع باشد، وجودا یا مانعا (یعنی چه شکّ در وجود رافع باشد مثل اینکه شکّ کند که آیا بول از او خارج شده است یا نه و چه شکّ در وجود مانع باشد مثل اینکه شکّ بکند که این رطوبت خارج شده بول است یا وذی) لکن (به دلیل مثال لیل و نهار متوجه می‌شویم که مراد او از شکّ، شکّ در رافع و مانع نیست بلکه شکّ در مقتضی است) بلکه جامع بین تمام امثله (مذکوره) در صورت ثانیه، شبهه موضوعیّه است.

و لذا گویا جناب استرابادی یک صورت (از صور) شبهه حکمیّه، یعنی شکّ در نسخ و تمام صور شبهه موضوعیّه را از محل اختلاف استثناء کرده (و بیرون برده است).

و صریح‌تر از این عبارتی که در منحصر بودن محل اختلاف علماء به شبهه حکمیّه ذکر شده عبارتی است که در کتاب فوائد مکیّه از او حکایت شده است و در ضمن عبارتی که مربوط به اوست می‌فرماید: صور (و مواردی) از استصحاب که مورد اختلاف میان علما واقع شده است (که یجری اولا یجری) راجع به این مطلب است که وقتی حکمی با خطاب شرعی، در رابطه با موضوعی (مثل نجاست برای آب کرّ)، و در حالی از حالات (مثل تغییر احد اوصاف ثلاثه) ثابت شده (آیا) به هنگام زوال آن حال قدیمی (یعنی تغیّر احد اوصاف) و حدوث نقیض آن (یعنی عدم تغیّر) در آن (می‌توانیم) آن حکم را در رابطه با آن موضوع اجرا کنیم؟

روشن است که وقتی قید موضوع (که همان متغیر بودن است) به سبب نقیض آن قید (که غیر متغیر بودن است) تبدیل شد، موضوع مسئله (نیز) مختلف و عوض می‌شود.

پس آن چیزی که حضرات آن را استصحاب نامیده‌اند، در حقیقت بازگشت می‌کند به سرایت (دادن و اجرا کردن) حکم یک موضوع به موضوع دیگر که ذاتا با (موضوع قبلی) متحد است (چنانکه قبلا آب بود اکنون هم آب است) و لکن به سبب قید (غیر متغیّر) و صفات مختلفه، با آن متفاوت است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۸۷

تشریح المسائل

* موضوع بحث در اینجا چیست؟

تقسیمات استصحاب به اعتبار شکّ لا حقّ در بقاء مستصحب است از وجوه مختلف.

* اولین تقسیم استصحاب به اعتبار شکّ مزبور چیست؟

این است که: شکّ ما در بقاء شیء سابق:

۱- گاهی از یک سلسله عوامل خارجیه سرچشمه می‌گیرد چرا که امور خارجیه گاهی با هم مشتبه می‌شوند، که از ان تعبیر به شبهه موضوعیّه شود.

* ویژگی این شبهه چیست؟

این است که: رفع شبهه در آن بدست شارع نمی‌باشد، بلکه به دست خود مکلّف است.

۲- و گاهی از اشتباه در حکم شرعی کلّی الهی سرچشمه می‌گیرد، بدین معنا که ما اصل حکم کلّی را نمی‌دانیم که از این به شبهه

حکمیّه تعبیر می‌شود.

* ویژگی این شبهه چیست؟

این است که: برای رفع شبهه باید به شارع مراجعه کرد، فی المثل: اگر شکّ کردیم که آیا مذی مبطل وضو هست یا نه؟ باید نظر شارع را جویا شویم حال: قسم اوّل یعنی آنجا که شکّ در بقاء مستصحب از عوامل خارجیه نشأت می گیرد، خود بر دو قسم است:

۱- در برخی موارد شکّ ما در اصل موضوع خارجی است مثل اینکه: شکّ کنیم در کریّت آن آب و یا در بقاء رطوبت این لباس و یا حیات زید و ...

فی المثل: شکّ می کنم که آیا زید زنده است یا مرده؟ که می‌دانید حیات و ممات زید از موضوعات خارجیه است.

۲- در برخی موارد هم شکّ ما در حکم جزئی و شخصی فلان موضوع خارجی است و نه در خود موضوع خارجی و در حکم شرعی کلّی. فی المثل:

- یک وقت شکّ می کنیم که آیا این انائی که قبلا پاک بود، اکنون هم پاک است یا نه؟

- یک وقت شکّ می کنیم که آیا این حیوانی که قبلا تزکیه نشده بود، بعدا تزکیه شده یا نه، میته است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۸۸

در اولی استصحاب می کنیم طهارت اناء را، و در دومی استصحاب می کنیم عدم تزکیه آن را.

الحاصل: استصحاب در یک تقسیم‌بندی بر دو قسم شد:

علی‌ای‌حال:

- برخی از حضرات استصحاب را مطلقا یعنی در هر دو قسم جاری دانسته‌اند، چه در احکام و چه در موضوعات.

- برخی هم اجرای آن را مطلقا انکار کرده‌اند، چه در احکام و چه در موضوعات.

- برخی هم از جمله اخباریین قائل به تفصیل شده‌اند.

* غرض شیخ از (و الظاهر دخول القسمین فی محل النّزاع ...) چیست؟

این است که: به نظر ما محل نزاع در باب حجیّت استصحاب در این تقسیم عمومیت داشته و شامل هر دو قسم می‌شود.

یعنی: استصحاب هم در شبهه موضوعیّه مثبت و منکر دارد و هم در شبهه حکمیّه، و در اثبات این مطلب به سخنان منکرین و مثبتین استشهاد نموده است. فی المثل:

۱- منکرین از جمله سید مرتضی و دیگران استصحاب حیات زید را عند الشک انکار کرده می گویند: چنین استصحابی جاری نیست.

و یا استصحاب بقاء شهری که در ساحل دریا بنا شده است را انکار می کنند، درحالی که این گونه از استصحابات مربوط به شبهات موضوعیّه و موضوعات خارجیه است و ربطی به احکام ندارد.

۲- مثبتین در مقام استدلال بر حجیّت استصحاب می گویند:

- اگر استصحاب حجّت نباشد، نظام معاش و معاد مردم مختل می‌شود.

- و امّا استصحاب در جریان معاش مردم بخاطر اینکه فی المثل: کشاورز امروز به همان زمینی مراجعه می کند که دیروز در آن کار می کرد چرا که استصحاب می کند بقاء آن را.

- مغازه‌دار به مغازه‌ای می‌رود که دیروز در آن کار می کرد و شب در آن را بست و به خانه رفت. و یا فردی که دیروز از خانه به مسافرت رفته امروز مثل همگان به خانه خود برمی گردد و هکذا ...

و امّا استصحاب در نظام معاد، مربوط به احکام تکلیفیه است و معلوم. پس استصحاب هم در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۸۹

شبهات موضوعیّه محل نزاع است، هم در شبهات حکمیّه.

* پس غرض از (و یحکی عن الاخباریّین اختصاص الخلاف بالثانی ...) چیست؟

این است که: اخباریین مدّعی شده‌اند که نزاع منحصر است در شبهات حکمیّه و شبهات موضوعیّه به هر دو بخشش از محل بحث و نزاع خارج می‌باشد، چرا که حجیّت استصحاب در این دو بخش مسلّم بوده و جای هیچ‌گونه تردیدی وجود ندارد.

* دلیل جناب شیخ بر این مدّعی چه می‌باشد؟

دو عبارتی است که جناب شیخ از مرحوم محدث استرابادی در تأیید گفتار خودش نقل کرده است:

۱- ایشان در فوائد المدنیّه می‌گوید: در میان انواع و اقسام استصحابات دو نوع استصحاب وجود دارد که جای حرف و شکّ نداشته و مورد اتفاق همگان است و بلکه هر دو از ضروریات دین اسلام بشمار می‌روند و این دو عبارتند از:

- یکی استصحاب عدم نسخ است بدین معنا که: اگر شکّ شود که آیا فلان حکمی که قبلا در اسلام وجود داشت اکنون نسخ شده است یا نه؟ همه علماء اجماع دارند بر عدم نسخ.

به عبارت دیگر: صحابه پیامبر صلّی اللّه علیه و آله تابعین صحابه و .. هرکجا شکّ می‌کردند که آیا فلان حکم شرعی نسخ شده یا نه؟ استصحاب می‌کردند بقاء آن حکم را تا اینکه یقین پیدا کنند بر اینکه ناسخی آمده و آن حکم پیشین را نسخ نماید. و لذا سیره اصحاب بر این استصحاب بوده و برآن اتفاق نظر داشته‌اند.

- یکی هم استصحاب در امور شرعیّه اعمّ از امور شرعیّه جزئیّه و موضوعات خارجیه است که عند الشک ما استصحاب جاری می‌کنیم. فی المثل:

۱- تا دیروز یقین داشتیم که فلان‌کس مالک فلان زمین است، اگر امروز شکّ کنیم که آیا اکنون هم مالک آن زمین هست یا نه؟ استصحاب می‌کنیم بقاء مالکیتش را.

۲- یقینا می‌دانستم که فلانی صاحب زوجه بود، لکن اکنون شکّ دارم که آیا صاحب زوجه هست یا نه؟ استصحاب می‌کنم بقاء زوجیت او را. مگر اینکه دو نفر شهادت بدهند که زوجه‌اش را طلاق داده است.

و هکذا بقاء عبدیت را، بقاء وضو را، بقاء طهارت ثوب را، بقاء نجاست ثوب را، بقاء روز را، بقاء

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۹۰

شب را، بقاء اشتغال ذمه به نماز را، به طواف را و هکذا امثالهم ...

به عبارت دیگر: وقتی در تمام امور فوق و امثال آن، یقین سابق وجود دارد و شکّ لا- حقّ، استصحاب می‌کنیم بقاء هریک را تا زمانی که یقین حاصل کنیم که از نظر شرعی یک حجّت معتبر و اماره معتبر آمده است و جلوی این استصحابات را بگیرد.

* جناب محدث آیا این اماره معتبره که سبب مزیل حالت سابقه است در همه موضوعات یکی است یا نه؟

خیر جابجا فرق می‌کند فی المثل:

۱- در برخی موارد بیّنه و شهادت عدلین است مثلا بر ارتفاع ملکیت، زوجیت و ...

۲- و در برخی موارد قول حجامتگر مسلمان است که قولش نسبت به تطهیر موضوع حجامت مورد قبول است.

۳- در برخی موارد قول جراح یا آرایشگر قابل قبول است.

۴- در برخی موارد قول رخت‌شوی است و در برخی موارد قول زوجه.

۵- در برخی موارد هم قانون سوق المسلمین و هکذا ..

و امّا به نظر جناب محدث، اگر در حکمی از احکام شکّ کنیم، حقّ استصحاب نداریم.

فی المثل: این آب متغیر شده بود، در اثر تغیّر متنجس شده بود، اکنون آن تغیّر زائل شده است، نمی‌دانیم که آیا نجاست آب هم از بین رفته است یا نه؟ می گوید: نمی توانی استصحاب کنی بقاء نجاست را.

و یا فی المثل: وضو گرفته بودم، در اثر وضو متطهر شده بودم، اکنون شکّ دارم که آیا وضوی من باقی است و یا اینکه در اثر حدث از بین رفته است؟ می گوید: حقّ نداری استصحاب کنی بقاء طهارت را.

پس: به نظر ایشان استصحابات مختلف فیه، استصحابات در احکام‌اند.

* امّا سؤالاتی که مرحوم استرابادی آورد نوعا از قبیل شکّ در رافع و عموما از مقوله شبهات موضوعیّه است، شما از کجا می گوئید که ایشان استصحاب در شبهات موضوعیّه را مسلّم گرفته و استصحاب در شبهه حکمیّه را محل نزاع قرار داده است؟

به عبارت دیگر: از کجا وی را ملتزم می کنید به اینکه وی میان شبهه موضوعیّه و شبهه حکمیّه

فرق گذاشته است؟ و حال آنکه شاید میان شکّ در مقتضی و شکّ در رافع تفصیل قائل شده باشد؟

به عبارت دیگر جناب شیخ آیا می‌شود گفت که ایشان فرموده است که هرکجا در وجود رافع شکّ کردیم، آنجا استصحاب جاری می‌شود و هرکجا در وجود مقضی شکّ نمودیم مثل بقاء تغیّر مذکور، محل اختلاف است که آیا استصحاب جاری می‌شود یا نه؟

بله، اگر در میان مثالهائی که ایشان زده دو مثال لیل و نهار را ذکر نکرده بود، می‌شد روی بقیه مثالها قضاوت کرد و احتمال مزبور را پذیرفت، لکن این دو مثال شاهدی است بر اینکه ایشان استصحاب را هم در شکّ در مقتضی جاری می‌داند و هم در شکّ رافع، و در این جهت تفصیل نداده است.

به عبارت دیگر:

۱- استصحاب بقاء لیل و استصحاب بقاء نهار، هر دو از قبیل شکّ در مقتضی هستند و نه شکّ در رافع. چرا؟ زیرا که هریک از لیل و نهار دارای حد معینی است که تا آن حد معین استعداد بقاء دارد، یعنی آن حد که به پایان رسید، این استعداد هم می‌رود.

۲- از طرف دیگر همه مثالهائی که ایشان آورده است از موضوعات است پس ناچاریم بگوئیم مراد استرابادی این بوده است که: اگر در قسمت احکام شکّ کردی که حکم خدا باقی است یا نه؟ تنها در یکجا استصحاب مسلّم است و آن استصحاب عدم نسخ است، لکن در بقیه شبهات حکمیّه، اختلاف نظر وجود دارد که آیا استصحاب در آنها جاری می‌شود یا نه؟ که خود ایشان و سایر اخباری‌ها می گویند لا یجری.

و امّا جریان استصحاب در شبهات موضوعیّه مسلّم و در هریک از شبهات موضوعیّه می‌توان آن را جاری نمود.

* دومین عبارت جناب استرابادی چیست؟

۲- عبارتی است که در این رابطه صریح‌تر است از عبارت قبلی و آن این است که: اختلاف در استصحاب منحصر است به شبهات حکمیّه بجز استصحاب عدم نسخ که در آن اتفاق نظر است، به عبارت دیگر می گوید: استصحابی که محل خلاف است و برخی جریان آن را قبول دارند و برخی نه، منحصر است به جائی که حکمی از طرف شارع در موردی آمده است و سپس تغییراتی پیش آمده و ما شکّ می کنیم که با وجود این تغییرات آیا باز هم حکم خدا باقی است یا

نه؟ فی المثل: شما وضو گرفته متطهر شدید، سپس خرج منک المذی، و لذا شکّ می کنید که آیا طهارت شما باقی است یا نه؟ چه باید بکنید؟

جناب محدث می گوید: استصحابی که محل اختلاف است منحصر است به این گونه موارد.

یعنی چه؟

یعنی ما در جریان استصحاب در شبهات موضوعیّه اختلافی نداریم، بلکه این گونه شبهات از محل بحث خارج‌اند، آنچه محل اختلاف است، اجرای استصحاب در شبهات حکمیّه است.

* نظر جناب محدث در پاسخ به مثال مذکور چیست؟

این است که: به هنگام شکّ در این گونه موارد حقّ اجرای استصحاب را ندارید. چرا که جریان استصحاب در این گونه موارد، سرایت دادن حکم یک موضوع به موضوع دیگر است، فی المثل:

۱- شارع حکم کرده است به نجاست آب متغیر و حال آنکه شما می‌خواهید این حکم را بار کنید بر آب غیر متغیر.

۲- و یا شارع حکم کرده است به طهارت فرد قبل از خروج مذی و حال آنکه شما می‌خواهید این حکم طهارت را به او بدهید بعد از خروج مذی.

و لذا: در این گونه موارد استصحاب جاری نیست چرا که موضوع در هریک از این مثالها عوض شده است و اثبات حکم موضوعی برای موضوع دیگر که در اصل ذات و ماهیّت با هم متحدانـد و لکن در صفات و قیود مختلف‌اند قیاس کردن موضوعی به موضوع دیگر است، و قیاس هم باطل است.

الحاصل: اخباریها محل نزاع را منحصر به شبهه حکمیّه کردند و حال آنکه به نظر شیخ محل نزاع تعمیم دارد و شامل هر دو قسم شبهه می‌شود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۹۳

متن

الثانی:

من حیث إنّ الشکّ بالمعنی الأعمّ الذی هو المأخوذ فی تعریف الاستصحاب:

قد یکون مع تساوی الطّرفین، و قد یکون مع رجحان البقاء، أو الارتفاع.

و لا إشکال فی دخول الاوّلین فی محلّ النّزاع، و أمّا الثّالث فقد یتراءی من بعض کلماتهم عدم وقوع الخلاف فیه.

قال شارح المختصر: معنی استصحاب الحال أنّ الحکم الفلانی قد کان و لم یظنّ عدمه، و کلّ ما کان کذلک فهو مظنون البقاء، و قد اختلف فی صحّهٔ الاستدلال به لإفادته الظنّ، و عدمها لعدم إفادته،[۱۲۱] انتهی.

و التحقیق: أنّ الخلاف إن کان فی اعتبار الاستصحاب من باب التعبّد و الطریق الظاهریّ، عمّ صورهٔ الظنّ الغیر المعتبر بالخلاف. و إن کان من باب إفادهٔ الظنّ- کما صرّح به شارح المختصر- فإن کان من باب الظنّ الشخصی، کما یظهر من کلمات بعضهم- کشیخنا البهائیّ فی الحبل المتین و بعض من تأخّر عنه[۱۲۲]- کان محلّ الخلاف فی غیر صورهٔ الظنّ بالخلاف؛ إذ مع وجوده لا یعقل ظنّ البقاء، و إن کان من باب افادهٔ نوعه الظنّ لو خلّی و طبعه- و إن عرض لبعض أفراده ما یسقطه عن إفادهٔ الظنّ- عمّ الخلاف صورهٔ الظنّ بالخلاف أیضا.

و یمکن أن یحمل کلام العضدیّ علی إرادهٔ أنّ الاستصحاب من شأنه بالنوع أن یفید الظنّ عند فرض عدم الظنّ بالخلاف، و سیجیء زیادهٔ توضیح لذلک. إن شاء اللّه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۹۴

ترجمه

تقسیم دوّم استصحاب به اعتبار شکّ در بقاء مستصحب

اشاره

از این جهت است که شکّ بالمعنی الاعم که در تعریف استصحاب اخذ شده است:

۱- گاهی متساوی الطرفین می‌باشد، و گاهی طرف بقایش و یا طرف ارتفاعش (که ظنّ به خلاف هم گفته می‌شود)، رجحان دارد.

و (امّا) در دخول شکّ متساوی الطرفین و رجحان البقاء در محل نزاع، اشکال و اختلافی وجود ندارد.

و امّا در رابطه با آن سومی (یعنی طرف ارتفاع و یا ظنّ برخلاف) از برخی عبارات علماء به نظر می‌آید که اختلافی در (عدم اجرای استصحاب) در آن وجود ندارد.

عضدی شارح مختصر می‌گوید معنای استصحاب حال سابق این است که: فلان حکم قبلا بود، درحالی‌که ظنّ به عدمش وجود نداشت، و چیزی که قبلا بود و ظنّ به عدمش وجود ندارد، در حکم مظنون البقاء است.

و گاهی استدلال کرده‌اند در صحت اجرای این استصحاب به اینکه (چون) مفید ظنّ است، و گاهی استدلال کرده‌اند به عدم صحت اجرای آن بخاطر اینکه مفید ظنّ نیست.

و تحقیق در مسئله این است که اختلاف علماء:

- اگر در حجیّت و اعتبار استصحاب از باب تعبّد و طریق ظاهری باشد، شامل صورت سوّم (یعنی) آنجائی‌که ظنّ غیر معتبر برخلاف حالت سابقه وجود دارد، هم می‌شود.

- و اگر در حجیّت و اعتبار استصحاب از باب افاده ظنّ (یعنی اماره) باشد، چنانکه عضدی شارح مختصر به آن تصریح کرده و (نیز) اگر (حجیّت و اعتبار آن) از باب ظنّ شخصی باشد، چنانکه از کلمات بعضی از علماء مثل شیخ ما بهائی در حبل المتین و برخی دیگر که متأخر از آنها هستند مثل صاحب معالم، آشکار می‌شود که محل اختلاف در غیر صورت ظنّ به خلاف (یعنی صورت ثالثه) می‌باشد (بدین معنا که استصحاب در صورت ثالثه حجّت نمی‌باشد) چرا که با وجود ظنّ برخلاف، ظنّ به بقاء معقول نیست.

- و اگر حجیّت و اعتبار استصحاب از باب افاده ظنّ نوعی، آن‌هم لو خلّی و طبعه (یعنی بدون موانع خارجی) باشد، اگرچه برای بعضی از افراد استصحاب موانعی (مثل ظنّ غیر معتبر برخلاف) پیش می‌آید که آن را از افاده ظنّ ساقط می‌کند، اختلاف عمومیت پیدا کرده و صورت ظنّ برخلاف

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۹۵

(یعنی ثالثه) را نیز شامل می‌شود.

- و امکان دارد که کلام عضدی حمل شود بر اراده بر اینکه شأن استصحاب نوعا بر این است که به هنگام فرض عدم ظنّ به اختلاف مفید ظنّ باشد. که توضیح بیشتر آن ان‌شاءالله به‌زودی خواهد آمد.

***

تشریح المسائل

* دومین وجه و یا تقسیم استصحاب به اعتبار شکّ در بقاء مستصحب چیست؟

این است که: وقتی ما نسبت به حکمی و یا موضوعی در زمان سابق یقین داشتیم، این یقین نسبت به آن حکم و یا موضوع در زمان لا حقّ، از چهار حال خارج نیست و یا به تعبیر دیگر چند جور متصور است:

۱- گاهی در زمان لا حقّ یقین به بقاء آن امر و یا یقین به ارتفاع آن پیدا می‌کنیم.

۲- گاهی در زمان لا حقّ، ظنّ به بقاء پیدا می‌کنیم چه ظنّ نوعی و یا شخصی.

۳- گاهی هم در زمان لا حقّ، ظنّ به ارتفاع پیدا می‌کنیم، چه نوعی و چه شخصی.

۴- گاهی هم در زمان لا حقّ، شکّ به بقاء پیدا می کنیم، آن‌هم شکّ به معنای اخص یعنی متساوی الطرفین.

* کدامیک از فروض فوق از محل بحث خارج است و چرا؟

فرض اوّل از محل بحث خارج است، زیرا که یقین در آنجا حجیّت است چه یقین به بقاء باشد و چه یقین به ارتفاع و لذا نیازی به اجرای استصحاب نداریم.

* انما الکلام در کجاست؟

در هر سه فرض بعد، بدین معنا که آیا استصحاب در هریک از فروض دوّم و سوّم و چهارم حجّت است یا نه تفصیل در کار است؟

* نظر شیخ در این رابطه چیست؟

این است که: باید مطلب را روی مبانی باب استصحاب محاسبه و پاسخ داد:

- امّا بر مبنای حجیّت استصحاب از باب اخبار و روایات، استصحاب در هر سه فرض جاری می‌شود. چرا؟ زیرا موضوع الاستصحاب در اخبار عدم العلم است، و در تمام فروض مزبور نیز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۱۹۶

عدم العلم وجود دارد چه با فرض ظنّ به بقاء و چه با فرض ظنّ به ارتفاع، چه مجرد شکّ.

- و امّا بر مبنای حجیّت استصحاب از باب امارات ظنّیه و به مناط افاده ظنّ به بقاء:

- اگر افاده ظنّ نوعی و شأنی به بقاء را در جریان استصحاب ملاک بدانیم، باید بگوئیم در نوع این فروض استصحاب جاری می‌شود، مگر در فرض ظنّ نوعی به ارتفاع حالت سابقه.

- و اگر افاده ظنّ شخصی به بقاء را در جریان استصحاب ملاک بگیریم باید بگوئیم که تنها در فرض ظنّ شخصی برخلاف حالت سابقه، استصحاب جاری نمی‌شود.

چرا؟ زیرا عاقلانه نیست که انسان در آن واحد، هم ظنّ شخصی به بقاء داشته باشد، هم ظنّ به ارتفاع، و لکن در فرض ظنّ فعلی به بقاء جاری است، چنانکه در فرض شکّ نیز جاری است، بخاطر اینکه به مجرد توجّه به یقین سابق حالت شکّ انسان تبدیل به ظنّ شده، ملاک حجیّت حاصل می گردد.

* عبارهٔ اخرای مطالب فوق در رابطه با این تقسیم چیست؟

این است که بگوئیم:

۱- شما قبلا به یک عملی و یا یک حکمی یقین داشتید، لکن الآن این یقین زائل شده است.

۲- این یقین نداشتن به امر سابق چند جور متصوّر است:

تارهٔ: این یقین نداشتن به معنای شکّ متساوی الطرفین داشتن است. فی المثل: زید پارسال زنده بود، لکن نمی‌دانم که اکنون زنده است یا نه؟ این آب دیروز پاک بود، لکن نمی‌دانم که اکنون پاک است یا نه؟

خلاصه اینکه: ۵۰٪ احتمال بقاء سابقه را می‌دهی، ۵۰٪ احتمال ارتفاع آن را.

تارهٔ: این یقین نداشتن به معنای متساوی الطرفین نیست، بلکه طرف رجحان وجود دارد، فی المثل: ۷۰٪ طرف بقاء احتمال دارد و ۳۰٪ طرف ارتفاع، و یا بالعکس ۳۰٪ طرف بقاء احتمال دارد و ۷۰٪ طرف ارتفاع که ظنّ برخلاف یعنی ارتفاع حالت سابقه است.

* انما الکلام در چیست؟

در اینست که: آیا در هر سه حالت فوق استصحاب جاری می‌شود یا نه؟ بلکه برخی از این احتمالات از محل بحث خارج است و بطور قطع استصحاب در آن‌ها جاری نمی‌شود؟

و لذا شیخ می‌فرماید:

۱- اگر ما استصحاب را از باب تعبّد، یعنی از باب اخبار لا تنقض حجّت بدانیم، اخبار لا تنقض،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۹۷

هر سه حالت را دربر می‌گیرد. چرا؟ زیرا اخبار لا تنقض می‌گوید: مادامی‌که یقین به حالت سابقه پیدا نکرده‌ای، برطبق حالت سابقه رفتار کن و لو ظنّ برخلاف هم داشته باشی. چرا؟ زیرا یقین به ارتفاع ندارید و ۳۰٪ احتمال دارد که حالت سابقه را استصحاب کنید. البته مراد ما از ظنّ برخلاف در اینجا، ظنّ غیر معتبر است، مثل قول واحد، قول صبی، و نه ظنّ معتبر که خود دلیل است و حاکم بر اصول می‌باشد.

۲- و اگر استصحاب را از باب تعبّد حجّت ندانیم، بلکه از باب اماره و یا ظنّ به بقاء حجّت بدانیم، چه ظنّ نوعی و چه ظنّ شخصی، باز هم شامل هر سه حالت می‌شود، حتی در آنجا که ظنّ برخلاف وجود دارد، استصحاب جاری می‌شود.

حال: اگر سؤال کنید که شما استصحاب را از باب ظنّ به بقاء حجّت می‌دانید و حال آنکه این فرد ظنّ به ارتفاع دارد، چگونه می‌گوئید یجری الاستصحاب فیه؟

می‌گوئیم: بله این فرد در اینجا ظنّ به ارتفاع دارد و لکن نوع مردم در اینجا ظنّ به بقاء دارند، و لذا استصحاب از باب ظنّ مطلق حجّت است، و لو در یک موردی هم ظنّ غیر معتبر برخلاف وجود داشته باشد.

۳- و چنانچه کسی استصحاب را از باب ظنّ شخصی حجّت بداند، در دو مورد حقّ اجرای استصحاب دارد: یکی در جائی که ظنّ به بقاء دارد، یکی هم در مورد شکّ متساوی الطرفین.

چونکه شکّ متساوی الطرفین پس از تأمل دقیق تبدیل می‌شود به ظنّ به بقاء.

بنابراین: در یکجا نمی‌تواند استصحاب جاری کند و آن در جائی است که ظنّ برخلاف داشته باشد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۹۸

متن

الثالث:

من حیث إنّ الشکّ فی بقاء المستصحب:

۱- قد یکون من جهة المقتضی، و المراد به: الشکّ من حیث استعداده و قابلیّته فی ذاته للبقاء، کالشکّ فی بقاء اللّیل و النهار و خیار الغبن بعد الزمان الاوّل.

۲- و قد یکون من جهة طروّ الرّافع مع القطع باستعداده للبقاء، و هذا علی أقسام:

لانّ الشکّ إمّا فی وجود الرافع، کالشکّ فی حدوث البول، و إمّا أن یکون فی رافعیّة الموجود؛ إمّا لعدم تعیّن المستصحب و تردّده بین ما یکون الموجود رافعا[۱۲۳] و بینما لا یکون، کفعل الظهر المشکوک کونه رافعا لشغل الذمّة بالصلاة المکلّف بها قبل العصر یوم الجمعة من جهة تردّده بین الظهر و الجمعة، و إمّا للجهل بصفة الموجود من کونه رافعا کالمذی، أو مصداقا لرافع معلوم المفهوم کالرطوبة المردّدة بین البول و الوذی، أو مجهول المفهوم.

و لا- إشکال فی کون ما عدا الشکّ فی وجود الرافع محلا للخلاف، و إن کان ظاهر استدلال بعض المثبتین: بأنّ المقتضی للحکم الاوّل موجود[۱۲۴] ... إلی آخره، یوهم الخلاف.

و أمّا هو فالظاهر أیضا وقوع الخلاف فیه؛ کما یظهر من انکار السیّد (قدس سره) للاستصحاب فی البلد المبنیّ علی ساحل البحر، و زید الغائب عن النظر،[۱۲۵] و أنّ الاستصحاب لو کان حجّة لکان بیّنة النّافی أولی؛ لاعتضادها بالاستصحاب.

و کیف کان، فقد یفصّل بین کون الشکّ من جهة المقتضی و بین کونه من جهة الرافع، فینکر الاستصحاب فی الاوّل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۱۹۹

و قد یفصّل فی الرافع بین الشکّ فی وجوده و الشکّ فی رافعیّته، فینکر الثانی مطلقا، أو إذا لم یکن الشکّ فی المصداق الخارجی.

هذه جملة ما حضرنی من کلمات الاصحاب.

و المتحصّل منها فی بادئ النظر أحد عشر قولا:

ترجمه

تقسیم سوّم و آخرین تقسیم از تقسیمات استصحاب به اعتبار شکّ در بقاء مستصحب

اشاره

سومین تقسیم استصحاب از حیث شکّ در بقاء مستصحب این است که:

۱- گاهی شکّ ما در بقاء مستصحب (و یا موضوع حکم)، از جهت (شکّ در) مقتضی است و مراد از این شکّ در مقتضی، شکّ از حیث استعداد مستصحب و قابلیت ذاتیه آن است برای بقاء (و لذا به لحاظ اینکه نمی‌دانیم که این مستصحب تا چه اندازه قابلیت بقاء دارد در ان شکّ می‌کنیم)، مثل شکّ در بقاء شب و روز و مثل شکّ در استعداد خیار غبن در بقاء، پس از زمان اوّل (که آیا استعداد بقاء دارد و یا اینکه نه استعداد بقاء ندارد و فوری است؟)

۲- و گاهی از جهت تحقّق و حدوث رافع است، با قطع نظر از استعداد بقاء (که آیا فی المثل بادی آمده است تا چراغ را خاموش کرده باشد یا نه باتوجّه به اینکه می‌دانیم که به اندازه ۱۰ ساعت نفت که همان استعداد بقاء است در آن وجود داشته است؟)

و این شکّ در رافع بر پنج قسم است، چرا که شکّ ما:

۱- یا شکّ در وجود رافع است مثل شکّ در حدوث بول (که آیا اصلا بولی از ما خارج شده است یا نه؟)

۲- و یا از نامشخص بودن وضعیت مستصحب است، یعنی مستصحب مردّد است بین اینکه آیا این امر موجود، می‌تواند رافع باشد و بین اینکه آیا این امر موجود نمی‌تواند رافع باشد، مثل انجام نماز ظهر (در ظهر جمعه) که مورد شکّ است که آیا رافع و برطرف‌کننده اشتغال ذمّه به نماز مکلّف قبل از نماز عصر روز جمعه هست یا نه؟ و (خود) این تردّد:

۱- یا به جهت تردد اشتغال ذمّه به صلاة بین ظهر و جمعه است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۰۰

۲- و یا به جهت جهل به صفت موجود در رافع (یعنی این امر موجود) است (که شکّ دارد آیا شارع صفت رافعیّت را به آن داده است یا نه؟) مثل مذی.

۳- و یا به جهت جهل (و مشتبه شدن امر) در مصداق است (که آیا این مصداق) برای آن رافعی که مفهوما معلوم است، هست یا نه؟ مثل رطوبت (خارج‌شده) که مردد میان بول و مذی است.

۴- و یا (اگر رافع امری موجود است، ترددش) بخاطر مجهول المفهوم بودن است (مثل اینکه مکلّف نمی‌داند که این نومی که ناقض وضو است، شامل چرت زدن هم می‌شود یا نه؟ یا لیل که رافع وجوب روزه است، شامل استتار فرص خورشید هم می‌شود یا نه؟).

(کدامیک از اقسام مذکور محل اختلاف است؟)

در اینکه ماعدای شکّ در رافع (که شکّ در وجود مقتضی و شکّ در رافعیت الموجود با چهار صورتش باشد) محل اختلاف و نزاع است شکی وجود ندارد، گرچه ظاهر استدلال برخی از مثبتین که (می‌گویند) مقتضی برای حکم اولی موجود است، تا پایان مطلبشان موهم خلاف است (به نظر شیخ در هر سه قول همه اقسام محل اختلاف است، اگرچه ظاهر دلیل حضرات نشان می‌دهد که

شکّ در مقتضی محل نزاع نیست، چرا که عدمش مسلّم است چون در یکی از ادلّه مثبتین آمده است که چرا درحالی‌که مقتضی برای حکم اوّل موجود است و شکّ ما در رافع است استصحاب جاری نکنیم، بله ما حالت سابقه را عملا بالمقتضی حفظ می‌کنیم، که ظاهر این دلیل موهم این است که اگر در مقتضی شکّ کردیم، نمی‌توانیم استصحاب جاری کنیم و این از محل بحث خارج و سایر اقسام محل نزاع‌اند).

و امّا شکّ در وجود رافع نیز، علی الظاهر محل اختلاف است (یعنی هم مثبت مطلق دارد، هم منکر مطلق دارد) چنانکه:

۱- این مطلب ظاهر می‌شود از انکار سید مرتضی، استصحاب در شهری که بر ساحل دریا بنا شده و ما در بقاء آن شکّ داریم، و زیدی که از نظر (مردم) پنهان است.

۲- و یا اینکه اگر استصحاب حجّت باشد، بینه نافی اولی و مقدم بر بینه اثبات خواهد بود (چرا که اصالهٔ العدم مؤید آن است و چون بینه نفی ترجیح ندارد معلوم می‌شود که اصالهٔ العدم ارزش ندارد و حال آنکه شکّ در رافع است).

درهرصورت:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۰۱

۱- گاهی تفصیل داده می‌شود بین اینکه شکّ از جهت مقتضی باشد و بین اینکه شکّ از جهت رافع باشد و در نتیجه استصحاب در اولی (یعنی شکّ در مقتضی) انکار می‌شود.

۲- و گاهی تفصیل داده می‌شود در رافع بین اینکه شکّ در وجود آن باشد و بین اینکه شکّ در رافعیت آن باشد، و در نتیجه استصحاب (در اولی مقبول و لکن) در بخش دوّم یعنی شکّ در رافعیت الموجود، انکار می‌شود مطلقا (یعنی در هر چهار قسم متصور برای رافعیت الموجود)، و یا اگر که شکّ ما، شکّ در مصداق خارجی نباشد (که مثلا هذه الرطوبهٔ بول او مذی) وگرنه در اینجا نیز (که دو صورت از شکّ در رافع است) استصحاب جاری می‌شود.

این مطلب (که ما نقل نمودیم) از جمله مطالبی بود که از اصحاب در اختیار ما قرار داشت. و امّا آنچه در بدو امر از این اقوال بدست می‌آید ۱۱ قول است که در متن بعد بررسی خواهد شد.

***

تشریح المسائل

* سومین وجه و یا تقسیم استصحاب به اعتبار شکّ لا حقّ در بقاء مستصحب چیست؟

این است که: وقتی ما در بقاء یک شیئی شکّ می‌کنیم:

۱- گاهی این شکّ ما، از شکّ در وجود مقتضی سرچشمه می‌گیرد، یعنی با قطع‌نظر از عروض موانع، ما شکّ داریم که آیا در این شیء استعداد و قابلیت ذاتیه از برای بقاء و ادامه وجود هست یا نه؟

بنابراین: شکّ ما در بقاء مستصحب بخاطر این است که ما نمی‌دانیم این مستصحب تا چه اندازه اقتضاء و قابلیت بقاء دارد؟

* اگر سؤال شود که جناب قبلا- هم نظیر این مسئله را داشتیم و آن در جائی بود که محقّق صاحب معارج و محقّق خوانساری فرمودند که آیا دلیل الحکم دلالت دارد بر استمرار حکم، الی حصول رافع او غایهٔ یا نه دلالت نداشت و مهمل است؟ که گفته شد:

- اگر دلیل دلالت بر استمرار مستصحب تا حصول غایت کند، یجری الاستصحاب

- و اگر دلیل دلالت بر استمرار نداشته و ساکت باشد مثل خیار غبن، لا یجری الاستصحاب.

یعنی در اینجا نیز گاهی شکّ در رافع است و گاهی در مقتضی؟

بله درست می‌فرمائید و لکن بحث در اینجا با بحث در آنجا از جهاتی متفاوت است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۰۲

۱- در آنجا بحث از حیث دلیل بود که آیا دلیل دلالت دارد بر استمرار و یا مهمل است امّا در اینجا بحث از حیث شکّ است، بدین معنا که آیا شکّ شما در رافع است یا در مقتضی.

۲- در آنجا بحث از این بود که استصحاب هم در مورد حصول رافع و هم در مورد حصول غایت هر دو جاری می‌شود یعنی مثل أتموا الصیام الی اللیل، استصحاب می‌کنیم حصول غایت را.

امّا در اینجا شکّ در حصول غایت داخل در باب شکّ در وجود مقتضی است، یعنی: کسانی که می‌گویند: الاستصحاب عند الشک فی الرافع یجری و عند الشک فی المقتضی لا یجری، غایت نیز داخل در این بخش یعنی شکّ در مقتضی است.

- فی المثل: وقتی شکّ می‌کنیم که آیا شب آمده است یا نه؟ شکّ می‌کنیم که آیا وجوب صوم اقتضای بقاء دارد یا نه؟

۳- در آنجا بحث از نظر دلالت دلیل بر استمرار بود و لذا هم الی حصول رافع را شامل می‌شد هم الی حصول الغایة را، چرا که در هر دو استمرار است و لذا چون دلیل دلالت بر استمرار دارد، هرجا که شکّ کنیم استصحاب جاری می‌کنیم.

امّا بحث ما در اینجا از جهت شکّ در رافع و شکّ در مقتضی است و لذا بحث در غایت داخل در شکّ مقتضی است. و لذا اگر از این نظر کسی بگوید شکّ در رافع جای جریان استصحاب است و نه شکّ در مقتضی، می‌گوئیم آن حصول الی الغایه از این بحث جدا می‌شود.

۴- اگر در آنجا بحث به لحاظ دلیل بود، مربوط بود به شبهات حکمیّه، که مکلّف بخاطر رافع و یا غایت شکّ می‌کند در بقاء حکم خدا. امّا بحث ما در شکّ وجود رافع و مقتضی در اینجا، اعمّ است از شکّ در شبهات حکمیّه و موضوعیّه و شبهات خارجیه و هکذا ...

۲- و گاهی شکّ ما در بقاء مستصحب از جهت شکّ در اصل اقتضاء نیست چرا که اصل الاقتضاء مسلّم است و فلان شیء ذاتا قابل بقاء است، بلکه شکّ ما از شکّ در رافع سرچشمه می‌گیرد، بدین معنا که: شکّ داریم که آیا مانعی آمد و جلوی اقتضای این مقتضی را گرفت یا نه؟

* باتوجّه به مطلب فوق مراد از (و هذا علی اقسام ...) چیست؟

این است که: شکّ در رافع در یک تقسیم بر پنج قسم است:

۱- گاهی شکّ ما در اصل وجود رافع است، بدین معنا که من در بدو امر نمی‌دانم که آیا اصلا رافعی محقّق شده است تا جلوی مقتضی را بگیرد یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۰۳

- فی المثل: قبلا- وضو ساخته برای من طهارت باطنیه حاصل شده بود، لکن اکنون شکّ دارم که آیا رافعی از قبیل حدث از من خارج شده است تا جلوی ادامه وجود طهارت را بگیرد یا نه؟

۲- گاهی شکّ ما در رافعیت موجود است، بدین معنا که چیزی در خارج موجود شده است و لکن ما شکّ داریم که آیا این امر محقّق موجود، رافع آن مستصحب هست یا نه؟

البته خود شکّ در رافعیت موجود دارای چهار شعبه است و به تعبیر دیگر علّت اینکه امری موجود می‌شود و ما در رافع بودن آن شکّ داریم چهار چیز است:

۱- گاهی علتش این است که شکّ ما در رافعیت موجود مسبب از تردّد مستصحب میان دو امری است که اگر این امر بود اکنون مرتفع شده بود و اگر آن دیگری بود اکنون حتما باقی بود.

به عبارت دیگر علّت مطلب اینست که آن مستصحب سابق که اکنون می‌خواهیم آن را استصحاب کنیم وضعیتش روشن نیست، که

آیا با این امر موجود مرتفع می‌شود یا نه؟

- فی المثل: در ظهر روز جمعه اشتغال ذمّه به یک نمازی قبل از نماز عصر حاصل شده است قطعا و بدنبال آن بنده به عنوان مکلّف نماز ظهر هم می‌خوانم، لکن پس از نماز شکّ می‌کنم که آیا این خواندن نماز ظهر، آن اشتغال ذمّه به نماز را برمی‌دارد یا نه؟ چرا؟ زیرا نمی‌دانم که مستصحب یعنی اشتغال ذمّه به چیست؟

اگر اشتغال ذمّه به ظهر بوده باشد، قطعا این امر موجود می‌تواند رافع آن باشد و اگر اشتغال ذمّه به جمعه بوده باشد، این امر موجود رافعیت نداشته و اشتغال ذمّه همچنان باقی است. منتهی تردید در بقاء اشتغال ذمّه به خاطر تردید در رافعیت موجود است.

۲- گاهی نیز علّت اینست که: شکّ در رافعیت موجود از جهل به صفت این موجود سرچشمه می گیرد، بدین معنا که چیزی موجود شده است و لکن ما نمی‌دانیم که آیا این امر موجود معنون به عنوان رافعیت و متصف به این صفت هست یا نه؟ در نتیجه شکّ می کنیم که آیا آن مستصحب ما مرتفع شده است یا نه؟

- فی المثل: شما قبلا وضو گرفته برایتان طهارت باطنیه حاصل شده بود، طهارت باطنیه‌ای که تا رافع نیاید قابل بقاء می‌باشد، و لکن پس از مدتی یکی از رطوبتهای ثلاث از ودی یا وذی و یا مذی را مشاهده نمودید و لکن نمی‌دانید که آیا این موجود خارجی، شرعا رافع وضو و مبطل آن هست یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۰۴

* تفاوت این رطوبتهای سه‌گانه در چیست؟

۱- ودی رطوبتی است که گاهی پس از خروج بول مشاهده می‌شود.

۲- وذی رطوبتی است که گاهی پس از خروج منی مشاهده می‌شود.

۳- مذی رطوبتی است که گاهی پس از ملاعبه خارج می‌شود.

۳- و گاهی نیز علّت این است که: شکّ در رافعیت موجود از حیث اشتباه در مصداق است، بدین معنا که: چیزی در خارج موجود شده است و لکن ما نمی‌دانیم که آیا این موجود مصداق عنوان کلّی رافع هست یا نه؟ درحالی‌که معنا و مفهوم رافع برای ما روشن و معلوم است.

- فی المثل: شما می‌دانید که بول رافع طهارت باطنیه است و لکن مذی (برخلاف فرض قبلی) رافع طهارت نیست، حال رطوبتی از شما خارج شده است ولی نمی‌دانید که آیا بول است یا مذی؟ و لذا نمی‌دانید که آن طهارت باطنیه شما باقی است یا نه؟

به عبارت دیگر: اگر شما شکّ دارید که این رطوبت موجود رافعیت دارد یا نه؟ بخاطر این است که شکّ داری و نمی‌دانی که آیا مصداق بول است و یا مصداق مذی؟ و لذا: شکّ شما، شکّ در مصداقیت هذا الموجود است.

۴- و گاهی هم علّت این است که: شکّ ما در رافعیت موجود به جهت اشتباه در مفهوم است و نه اشتباه در مصداق، یعنی معنای رافع برای ما روشن نیست و این ابهام در مفهوم باعث شبهه در رافعیت شده است.

فی المثل: شما می‌دانید که نوم یکی از مبطلات وضو است و لکن نمی‌دانید که آیا نوم شرعی نومی است که غالب بر سمع و بصر هر دو می‌باشد؟ و یا نوعی هم که تنها غالب بر بصر است و با چرت زدن نیز حاصل می‌شود داخل در نوم شرعی است؟

پس: در اینجا این مفهوم نوم است که اجمال دارد و لذا اکنون که خفقه و یا چرتی بر شما عارض شده، شکّ دارید که آیا این چرت موجود شده رافع طهارت باطنیه شما شده است یا نه؟

الحاصل: شکّ در رافع به پنج نحو متصور است، که یک تصوّر آن مربوط به شکّ در خود رافع است و لکن چهار تصوّر آن مربوط به شکّ در رافعیت موجود است.

* مراد از (و لا اشکال فی کون ما عد الشکّ فی وجود الرّافع محل للخلاف ...) چیست؟

این است که: هم شکّ در وجود رافع محل نزاع و اختلاف است، هم شکّ در وجود مقتضی، اگرچه برخی از مثبتین خیال کرده‌اند که شکّ در وجود مقتضی جای خلاف نیست چه وجودا و چه عدما. بدین معنا که عند الشک فی المقتضی، قطعا استصحاب جاری نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۰۵

فی المثل گفته‌اند: وقتی مقتضی موجود باشد، یعنی آن دلیل مقتضی این حکم باشد و شکّ ما در رافع استصحاب حجّت است. یعنی ما به مقتضی یعنی آن دلیلی که این حکم را آورده عمل کردیم و آن را ادامه می‌دهیم.

* حاصل مطلب در (و کیف کان ...) چیست؟

این است که: در باب شکّ در مقتضی و رافع: برخی استصحاب را مطلقا جاری می‌دانند، برخی آن را مطلقا انکار می‌کنند و گروهی نیز قائل به تفصیل میان شکّ در مقتضی و شکّ در رافع شده‌اند که خود بر سه دسته‌اند:

۱- برخی از مفصّلین از جمله محقّق اوّل می‌گویند: در شکّ در مقتضی استصحاب جاری نیست و لکن در شکّ در رافع با همه اقسامش جاری است.

۲- برخی از مفصّلین می‌گویند: استصحاب تنها در شکّ در وجود رافع جاری است و لکن در شکّ در مقتضی و در شکّ در رافعیت موجود به همه اقسامش جاری نیست.

۳- برخی از مفصّلین هم بر این عقیده‌اند که استصحاب در شکّ در اصل وجود رافع و در شکّ در رافعیت موجود به خاطر اشتباه مصداق که قسم سوّم از اقسامی است که اتفاقا گذشت، جاری می‌شود، و لکن در شکّ در مقتضی و در سه قسم دیگر شکّ در رافعیت موجود جاری نمی‌شود.

الحاصل: گویا در هر سه قول جریان استصحاب، در شکّ در اصل وجود رافع مسلّم و قطعی است و لذا برخی مدّعی شده‌اند که این قسم از محل بحث خارج بوده و دیگر اقسام محل نزاع و اختلاف‌اند. امّا شیخنا می‌فرماید، از کلمات مثبتین و منکرین استفاده می‌شود که این قسم نیز داخل در محل نزاع است.

خلاصه اینکه: در امر سادس نه تقسیم‌بندی ذکر گردید و درضمن این تقسیمات به اقوال مختلف در باب استصحاب پرداخته شد. و لذا جناب شیخ در مقام جمع‌بندی می‌فرماید: از مجموعه مطالبی که گفتیم و نگفتیم یازده قول و نظریه روی هم رفته در باب استصحاب و حجّیّت آن بدست می‌آید که در متن بعد مورد بیان قرار خواهند گرفت.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۰۶

متن

[الأقوال فی حجّیة الاستصحاب] الاوّل: القول بالحجّیة مطلقا.

الثانی: عدمها مطلقا.

الثالث: التفصیل بین العدمیّ و الوجودیّ.

الرابع: التفصیل بین الامور الخارجیّة و بین الحکم الشرعیّ مطلقا، فلا یعتبر فی الاوّل.

الخامس: التفصیل بین الحکم الشرعیّ الکلّی و غیره، فلا یعتبر فی الاوّل إلّا فی عدم النسخ.

السادس: التفصیل بین الحکم الجزئی و غیره، فلا یعتبر فی غیر الاول، و هذا هو الذی تقدّم أنّه ربما یستظهر من کلام المحقّق الخوانساری فی حاشیة شرح الدروس، علی ما حکاه السیّد فی شرح الوافیة.[۱۲۶]

السابع: التفصیل بین الاحکام الوضعیّة- یعنی نفس الاسباب و الشروط و الموانع- و الاحکام التکلیفیّة التابعة لها، و بین غیرها من

الاحکام الشرعیّة، فیجری فی الاوّل دون الثانی.[۱۲۷]

الثامن: التفصیل بین ما ثبت بالاجماع و غیره، فلا یعتبر فی الاوّل.

التاسع: التفصیل بین کون المستصحب ممّا ثبت بدلیله أو من الخارج استمراره

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۰۷

فشکّ فی الغایة له، و بین غیره، فیعتبر فی الاوّل دون الثانی، کما هو ظاهر المعارج.[۱۲۸]

العاشر: هذا التفصیل مع اختصاص الشک بوجود الغایة، کما هو الظاهر من المحقّق السبزواری فیما سیجیء من کلامه.

الحادی عشر: زیادة الشکّ فی مصداق الغایة من جهة الاشتباه المصداقیّ دون المفهومیّ، کما هو ظاهر ما سیجیء من المحقّق الخوانساری.

ثمّ إنّه لو بنی علی ملاحظة ظواهر کلمات من تعرّض لهذه المسألة فی الاصول و الفروع، لزادت الاقوال علی المذکور بکثیر،[۱۲۹] بل یحصل لعالم واحد قولان أو أزید فی المسألة، الّا أنّ صرف الوقت فی هذا ممّا لا ینبغی.

ترجمه

(اقوال در حجیّت استصحاب)

اشاره

۱- قول (مرحوم آخوند و جناب مظفر) در حجیّت مطلق استصحاب (در برابر تفاصیل بعدی)

۲- قول (مرحوم سید مرتضی و صاحب معالم (ره)، در عدم حجیّت استصحاب مطلقا.[۱۳۰]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۱۱ ؛ ص۲۰۷

ل (پیروان ابو حنیفه و شریف العلماء به پیروی از صاحب ریاض از علمای شیعه) در تفصیل بین (امور) عدمی و (امور) وجودی (بدین معنا که در امور عدمیّه یجری و در امور عدمیّه لا یجری).

۴- قول (محقّق خوانساری) در تفصیل بین امور خارجیه (یعنی موضوعات) و بین حکم شرعی مطلقا چه کلّی و چه جزئی، که جریان استصحاب در موضوعات خارجیه معتبر نمی‌باشد (و لکن در احکام شرعیّه جاری و معتبر است)

۵- قول (جمعیت اخباریین) در تفصیل بین حکم شرعی کلّی و بین موضوعات خارجیه که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۰۸

اجرای استصحاب در اولی یعنی حکم کلّی شرعی معتبر نمی‌باشد جز در عدم نسخ، و لکن در موضوعات خارجیه معتبر است.

۶- قول (باز هم محقّق خوانساری) در تفصیل میان حکم جزئی و غیر آن، یعنی حکم کلّی و موضوعات خارجیه، که جریان استصحاب در غیر حکم جزئی معتبر نمی‌باشد و این همان مطلبی است که گذشت که چه‌بسا از کلام محقّق خوانساری در حاشیه شرح دروس بنا بر آنچه که سید صدر آن را در شرح وافیه نقل کرده روشن می‌شود که فقط در شبهه جزئیه استصحاب جاری می‌شود و لکن در ماعدای آن لا یجری.

۷- قول (مرحوم ملا-عبد اللّه تونی)، در تفصیل میان احکام وضعیّه به معنای خود اسباب (نه سببیّت الاسباب) و خود شرط (نه شرطیّت الشرط)، و خود مانع (و نه مانعیت المانع) و احکام تکلیفیه‌ای که تابع احکام وضعیّه هستند (مثل حرمت استعمال که تابع

تنجس آب است و ...) و بین احکام تکلیفیه مستقله (و یا به تعبیر دیگر احکام شرعیّه و خود شرطیّت و سببیّت و ...).

پس: در احکام وضعیّه و احکام تکلیفیه تابعه استصحاب جاری می‌شود و لکن در احکام شرعیّه و در خود شرطیّت و سببیّت و ... جاری نمی‌شود.

۸- قول (امام محمّد غزالی) در تفصیل میان آن مستصحبی که توسط دلیل اجماع ثابت شده با آن حکمی که توسط دلیل شرعی دیگر مثل کتاب و سنّت ثابت شده که استصحاب را در بخش اوّل انکار می‌کند و در بخش دوّم اثبات.

۹- قول (محقّق اوّل صاحب معارج) در تفصیل بین آنجائی‌که مستصحب از اموری است که استمرارش با دلیل از خارج (یعنی اجماع) ثابت شده، و شکّ می‌شود در غایتی که رافع آن است و بین غیر آن.

پس جریان استصحاب در اولی یعنی در شکّ در رافع معتبر است و لکن در غیر آن معتبر نیست.

(به عبارت دیگر: در اینجا تفصیل داده شده است بین شکّ در مقتضی و شکّ در رافع، بدین معنا که استصحاب در شکّ در مقتضی لا یجری و لکن در شکّ در رافع به همه پنج قسم آن یجری).

۱۰- قول (محقّق سبزواری) به همین تفصیل نهم است به شرط اختصاص شکّ در وجود رافع، (یعنی از اقسام شکّ در رافع تنها قسم اوّل را قبول کرده که شکّ در اصل وجود رافع باشد و لکن استصحاب در اقسام اربعه شکّ در رافعیت موجود را انکار نموده‌اند)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۰۹

۱۱- قول (محقّق خوانساری) به همین تفصیل دهم، به شرط زیادت شکّ در مصداق غایت، به جهت مشتبه شدن مصداق و نه مفهوم (یعنی دو قسم از اقسام شکّ در رافع را استثنا کرده و استصحاب را در آن جاری دانسته‌اند و آن قسم اوّل و قسم چهارم از چهار قسم می‌باشد.

امّا در شکّ در مقتضی در قسم دوم و سوّم و در قسم پنجم از شکّ در رافع منکر اجرای استصحاب‌اند.

سپس می‌فرماید: اگر بنا باشد که ظاهر کلمات کسانی که در اصول و فروع متعرض مسئله حجیّت استصحاب شده‌اند، ملاحظه گردد، اقوال و آراء زیادتر از این ۱۱ موردی که ذکر شد پیدا خواهد شد، بلکه گاهی برای یک عالم دو قول و یا بیشتر از آن در این مسئله پیدا می‌شود، و لکن صرف وقت در این‌گونه امور، سزاوار نیست.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۱۰

متن

[أقوی الاقوال فی الاستصحاب][۱۳۱] و الأقوی: هو القول التاسع، و هو الذی اختاره المحقّق، فإنّ المحکیّ عنه فی المعارج[۱۳۲] أنّه قال:

إذا ثبت حکم فی وقت، ثمّ جاء وقت آخر و لم یقم دلیل علی انتفاء ذلک الحکم، هل یحکم ببقائه ما لم یقم دلالة علی نفیه؟ أم یفتقر الحکم فی الوقت الثانی إلی دلالة؟

حکی عن المفید (قدس سره): أنّه یحکم ببقائه،[۱۳۳] و هو المختار. و قال المرتضی (قدس سره): لا یحکم.[۱۳۴]

ثمّ مثّل بالتیمّم الواجد للماء فی أثناء الصلاة، ثمّ احتجّ للحجّیة بوجوه، منها: أنّ المقتضی للحکم الاوّل موجود، ثمّ ذکر أدلّة المانعین و أجاب عنها.

ثمّ قال: و الذی نختاره: أن ننظر فی دلیل ذلک الحکم، فإن کان یقتضیه مطلقا وجب الحکم باستمرار الحکم، ک: «عقد النکاح»، فانّه یوجب حلّ الوطء مطلقا، فإذا وقع الخلاف فی الالفاظ التی یقع بها الطلاق، فالمستدلّ علی أنّ الطلاق لا یقع بها لو قال:

«حلّ الوطء ثابت قبل النّطق بهذه الالفاظ، فکذا بعده» کان صحیحا؛ لانّ المقتضی للتحلیل- و هو العقد- اقتضاه مطلقا، و لا یعلم أنّ

الفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم عملا بالمقتضى.

لا يقال: انّ المقتضى هو العقد، و لم يثبت أنّه باق.

لأنّا نقول: وقوع العقد اقتضى حلّ الوطء لا مقيّدا بوقت، فيلزم دوام الحلّ؛ نظرا إلى

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۱۱

وقوع المقتضى، لا إلى دوامه، فيجب أن يثبت الحلّ حتى يثبت الرافع.

ثمّ قال: فإن كان الخصم يعنى بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس هذا عملا بغير دليل، و ان كان أمرا آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه[۱۳۵] انتهى.

و يظهر من صاحب المعالم اختياره؛ حيث جعل هذا القول من المحقّق نفيا لحجّية الاستصحاب،[۱۳۶] فيظهر أنّ الاستصحاب المختلف فيه غيره.

ترجمه

مختار شيخنا و مرحوم محقّق در شكّ در رافع و نه در شكّ در مقتضى حجيّت استصحاب است

و قوی‌ترین (قول در حجیّت استصحاب)؛ همان قول نهم است

اشاره

، و آن قولی که جناب محقّق حلی آن را برگزیده است، زیرا آنچه در معارج از ایشان نقل می‌شود این است که می‌گوید: هرگاه حکمی در وقتی ثابت گردید، سپس وقت دیگری آمد و دلیلی بر منتفی شدن آن حکم اقامه نشد، آیا حکم به بقای آن حکم بر آنچه بوده می‌شود؛ یا اینکه حکم به آن در وقت دوّم نیاز به دلیل دارد، همچنان که نفی آن نیاز به دلیل دارد؟

از شیخ مفید (ره) نقل شده که او معتقد بوده است به اینکه حکم می‌شود به بقاء آن و این قول مختار ماست.

و سید مرتضی (ره) (که منکر استصحاب در این‌گونه موارد است می‌گوید که خیر) حکم به بقاء آن نمی‌شود. سپس مثال زده است به متیممی که در اثناء نماز واجد آب می‌شود (که آیا به صرف پیدا شدن آب، تیمّم این فرد منتقض می‌شود یا نه؟) سپس برای حجیّت (استصحاب در اینجا) به چند وجه استدلال نموده است.

از جمله این استدلالها این است که:

- مقتضی برای حکم اوّل موجود است، و (پس از ذکر ادلّه مثبتین)، ادلّه مانعین را ذکر کرده و به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۱۲

آنها پاسخ داده است. سپس می‌گوید: آنچه من اختیار می‌کنم این است که: در دلیل آن حکم (که قبلا متیقّن بوده است) نظر کنیم؛ پس:

- اگر دلیل، به نحو مطلق (یعنی مستمرا)، اقتضای آن حکم را بکند، حکم به استمرار آن حکم سابق، واجب است، مثل عقد نکاح؛ زیرا عقد نکاح موجب حلالیّت آمیزش به صورت مطلق (یعنی به نحو مستمر و برای همیشه) می‌شود.

پس اگر اختلاف پیش آید در الفاظی که طلاق با آن الفاظ واقع می‌شود (مثل انت خليّة و انت بريّة) و کسی که منکر وقوع طلاق با این الفاظ است، استدلال کند به اینکه: پیش از تکلم به این الفاظ آمیزش حلال بوده، همچنین پس از تکلم نیز ثابت است، استدلال او صحیح خواهد بود.

چرا؟ زیرا مقتضی حلال بودن آمیزش که همان عقد ازدواج است، حلال بودن آن را به گونه مطلق (یعنی برای همیشه و بطور

مستمر) اقتضاء داشته است و معلوم نیست که الفاظ گفته‌شده، آن اقتضاء را از بین برده باشد، پس حکم اوّل به جهت عمل به مقتضی، ثابت است.

سپس می‌فرماید: گفته نشود که مقتضی حلال بودن آمیزش، همان عقد بوده است و ثابت نشد که باقی است. زیرا ما در پاسخ می‌گوئیم: وقوع عقد، مقتضی حلیتی است که مقیّد به وقتی نمی‌باشد، پس باتوجّه به وقوع مقتضی، بدون توجّه به دائمی بودن عقد، مستلزم دوام حلالیت است.

پس واجب است، حلالیت ثابت باشد، تا اینکه رافع ثابت شود.

سپس می‌فرماید: اگر مراد از مخالفت با مذهب امامیّه، معنائی باشد که ما بدان اشاره کردیم، در این صورت عمل به استصحاب، عمل بدون دلیل نیست.

و اگر مراد سید مرتضی از این مخالفت، استصحابات دیگری ورای این استصحاب است (مثل استصحابات شکّ در مقتضی)، ما نیز از آن روی گردانیم.[۱۳۷]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۱۳

تشریح المسائل

اشاره

* حاصل مطلب در (و الاقوی: هو القول التاسع ...) چیست؟

این است که: شیخنا (ره) می‌فرماید: به نظر من قول نهم که تفصیل می‌دهد میان شکّ در مقتضی و شکّ در رافع را و می‌گوید استصحاب در شکّ در مقتضی حجّت نیست و لکن در شکّ در رافع به همه اقسامش حجّت است، قوی‌ترین نظریه در باب حجّیت استصحاب است، و لذا من نیز این قول را اختیار می‌کنم.

سپس می‌فرماید: قول نهم، همان قولی است که کسان دیگری از جمله مرحوم محقّق اوّل در معارج آن را برگزیده و قائل به همین تفصیلی شده‌اند که ما شده‌ایم.

به عبارت دیگر: خود شیخ میان شکّ در مقتضی و شکّ در رافع تفصیل قائل شده‌اند به اینکه: استصحاب در شکّ در رافع جاری می‌شود، و لکن در شکّ در مقتضی جاری نمی‌شود و این رأی را به محقّق حلی و صاحب معالم نسبت داده‌اند.

* خلاصه قول نهم از زبان محقّق (ره) چیست؟

این است که: اگر حکمی در یک زمانی ثابت شد، لکن در زمان دیگری ما در بقاء آن حکم شکّ کردیم درحالی‌که هیچ دلیل معتبری بر انتفاء آن حکم سابق اقامه نشده است، در چنین موردی آیا می‌توان حکم نمود به بقاء همان حکم سابق و یا اینکه حکم نمودن در زمان بعدی نیز مثل حکم کردن در همان زمان قبلی نیازمند دلیل است و ما حقّ استصحاب نداریم؟

به عبارت دیگر: اگر شکّ ما در وجود رافع بود، بدین معنا که مستصحب ما به حسب دلیل، استعداد و قابلیت بقاء دارد، و لکن شکّ ما در این است که آیا رافعی پیش آمده است یا نه؟ و یا اینکه نه در حصول امر موجود هم شکّ نداریم، بلکه در رافعیت این رافع شکّ داریم آیا حقّ داریم که استصحاب جاری کنیم یا نه؟ و یا به تعبیر دیگر اگر ما در رابطه با مستصحب از حیث رافع نگران شدیم و نه از حیث مقتضی آیا می‌توانیم استصحاب جاری کنیم یا نه؟

می‌فرماید: از شیخ مفید حکایت شده است که فرموده: آری استصحاب (در چنین جائی) جاری است و مختار من نیز که شیخ مفید هستم، همین است و لکن سید مرتضی، منکر شده و فرموده است: خیر، استصحاب در چنین جائی جاری نیست.

* پس غرض از (ثم مثّل بالمتیمّم الواجد للماء ...) چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۱۴

بیان مثالی است که مرحوم محقّق از باب تیمّم آورده مبنی بر اینکه: شخصی که فاقد آب بود، از روی اضطرار با تیمّم وارد نماز شد که در اینجا ممکن است حالات مختلفی برای این مصلّی پیش بیاید و آن اینکه:

۱- شاید تا آخر نماز هم به آب دسترسی پیدا نکند که در این صورت نمازش بدون اشکال صحیح است.

۲- و شاید در اثناء نماز آب پیدا شود و او امکان تجدید وضو نیز داشته باشد که در اینجا بلااشکال باید وضو ساخته و باقیمانده عمل را ادامه دهد.

۳- و شاید در اثناء نماز برای یک لحظه آب پیدا شود و لکن در اثر ریختن و یا هر حادثه‌ای آب از بین برود.

حال سؤال این است که آیا جواز مضی بر نماز با حال تیمّم که قبل از پیدا شدن آب بود اکنون هم ادامه دارد یا نه؟

به عبارت دیگر آیا در این صورت بقاء حالت مضی بر صلاهٔ استصحاب می‌شود یا نه؟

می‌فرماید: کسانی که قائل به حجیّت استصحاب‌اند، در اینجا استصحاب می‌کنند بقاء تیمّم را و می‌گویند قبل از اینکه آبی پیدا شود، تیمّم داشتم و حقّ داشتم که نمازم را بخوانم، حال که در اثناء نماز آب پیدا شده است و در اثر حادثه‌ای از بین رفته آیا تیمّم من منتقض شده است یا نه؟

استصحاب می‌کنم بقاء تیمّم را.

سپس می‌فرماید: تحقیق مطلب این است که آن حکمی که قبلا ثابت شده بود: اگر دلیلش استمرار آن را اقتضاء می‌کند و دلالت دارد بر ثبوت الحکم مطلقا یعنی بدون تقیید به زمان خاصی، در این صورت برطبق ظاهر دلیل فتوای داده و حکم می‌کنیم به بقاء ما کان و الّا فلا- یعنی: و اگر دلیل دلالت بر دوام و استمرار حکم نداشت و اقتضای دوام آن را نمی‌کرد، در صورتی که در بقاء آن حکم شکّ کنید، حقّ استصحاب بقاء ندارید. سپس مثال می‌زند به باب عقد نکاح بدین معنا که: وقتی عقد نکاح با همه شرایطش منعقد گردید، سبب زوجیت شده و به دنبال آن آثار زوجیت که عبارت باشد از استمتاعات برآن مترتب می‌شود و این حکم نیز مطلق است یعنی مقیّد به زمان خاصی نیست، بلکه قابلیت دارد که تا ده‌ها سال بماند، مگر اینکه مزیل و رافعی از قبیل مرگ، طلاق، ارتداد و ... حاصل شود.

بنابراین در این حکم مقتضی برای بقاء زوجیت باقی است و لکن در زمان لا حقّ:

۱- گاهی یقین به ارتفاع پیدا می‌کنیم و آن در فرضی است که صیغه معتبر طلاق با همه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۱۵

شرایطش انشاء شود.

۲- و گاهی شکّ در بقاء این زوجیت پیدا می‌کنم، بخاطر شکّ در اصل وجود رافع که آیا اصلا صیغه طلاقی محقق شده و یا اصلا موتی صورت گرفته یا نه؟

۳- و گاهی هم شکّ ما شکّ در رافعیت موجود است که مثال محقّق از همین قبیل است، فی المثل: زوجی به زوجه‌اش گفته: انت حلیهٔ، انت بریّهٔ و ... و لکن نمی‌دانیم که آیا این عبارات رافع زوجیت و حلیّت و طی می‌باشند یا نه؟

در این صورت حکم می‌کنیم به بقاء حلیّت و طی از باب عمل به مقتضی و این همان استصحابی است که جناب محقّق در شکّ در رافع جاری کرده است.

* پس غرض از (لا یقال: انّ المقتضی هو العقد، و لم یثبت انّه باق ...) چیست؟

پاسخ و یا به تعبیر دیگر دفع یک اشکال است به اینکه: اگر کسی بگوید مقتضی حلیّت و طی در مثال فوق، عقد نکاح بود که اکنون بقاء آن ثابت نیست بلکه از بین رفته و معلوم العدم است، بخاطر اینکه عقد یک سری الفاظ بود که صدر ثمّ انعدم، در پاسخ

به او می گوئیم: لازم نیست که خود صیغه عقد نکاح به لحاظ وجود خارجی دوام داشته باشد تا حلیّت و طی دائمی باشد، بلکه حلیّت و طی دائما بر اصل وجود مقتضی مترتب است، یعنی این مقتضی به گونه‌ای است که در صورت تحقّق، اثر و مقتضایش دائمی است و لو خودش آنی باشد.

به عبارت دیگر: وقتی عقد نکاح میان دو نفر تحقّق می‌یابد، صیغه عقد پس از جریان از بین می‌رود، و لکن اقتضای این عقد که حلیّت است مستمر و دائمی می‌باشد تا اینکه رافعی بیاید و حیثیت این حلیّت را از بین ببرد.

* پس غرض از (ثمّ قال: قال کان الخصم یعنی بالاستصحاب ما اشرنا الیه ...) چیست؟

این است که جناب سید مرتضی که منکر استصحاب هستید و می گوئید استصحاب کردن یعنی عمل به غیر دلیل، مرادتان از این سخن چیست؟

۱- اگر مرادتان همین موردی است که ما گفتیم که دلیل ظهور در دوام و استمرار دارد و مقتی موجود است و شکّ ما در رافع، که چنین موردی عمل به غیر دلیل نیست.

۲- و اگر مرادتان غیر از این موردی باشد که ما گفتیم یعنی مرادتان باب شکّ در مقتضی است ما نیز با شما هم‌صدا شده و می گوئیم اجرای استصحاب در این گونه موارد جایز نیست.

به عبارت دیگر: جناب سید مرتضی که می گوئید استصحاب بخاطر اینکه اثبات حکم موضوعی برای موضوع دیگر است و قیاس، پس غلط است و عملی است بدون دلیل، در پاسخ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۱۶

به شما می گوئیم:

- خیر، استصحاب در این موارد عمل بلادلیل نیست بلکه مع الدلیل است، چرا که مواردی مثل عقد نکاح مقتضی حلیّت دائمی است.

یعنی: وقتی مقتضی دلیل دارد، شما نمی‌توانید بگوئید استصحاب عمل بلادلیل است.

۳- و لکن اگر مرادتان غیر از مورد مذکور باشد مثل موارد شکّ در مقتضی بله اگر کسی در اینجا استصحاب جاری کند، عملش بلادلیل است مثل: استصحاب الخیار در خیار غبن.

پس: در مورد شکّ در رافع، استصحاب جاری است آن‌هم مع الدلیل و نه بلادلیل و لکن در مورد شکّ در مقتضی استصحاب جاری نمی‌شود چرا که عمل بلادلیل است.

* مراد شیخ از (و یظهر من صاحب المعالم اختیاره ...) چیست؟

این است که: از جمله کسانی که قبل از شیخنا (ره) همین تفصیل را پذیرفته است مرحوم صاحب معالم می‌باشد. صاحب معالم مرحوم محقّق را جزء منکرین حجیّت استصحاب به شمار آورده می گوید به این دلیل که محقّق موردی را که پذیرفته و در آن استصحاب جاری نموده، همان مورد شکّ در رافع است که مورد قبول همگان است.

به عبارت دیگر صاحب معالم می گوید: بیان مرحوم محقّق در بالا نشان می‌دهد که او از فتوای اولش که گفت حقّ با مثبتین یعنی شیخ مفید است عدول کرده است چرا که این حرف صاحب معالم نشان می‌دهد که ایشان هم استصحاب را در شکّ در رافع جاری می‌داند. منتهی کم‌لطفی کرده می‌خواهد آن را از محل نزاع خارج نماید. به‌طوری که اگر کسی استصحاب را در شکّ رافع جاری بداند از منکرین است و نه از مثبتین.

* جمع‌بندی مطالب تا به اینجا چه شد؟

۱- این شد که خود شیخ میان شکّ در مقتضی و شکّ در رافع تفصیل قائل شد به اینکه:

استصحاب در شکّ در رافع جاری می‌شود، و لکن در شکّ در مقتضی جاری نمی‌شود.

۲- جناب شیخ رأی مزبور را به محقّق حلی و صاحب معالم هم نسبت داده‌اند.

۳- در تعریف مقتضی فرمود: مقصود از (مقتضی) شکّ ما از حیث استعداد و قابلیت ذاتی موضوع است در بقاء. مثل شکّ در بقای شب و روز، و بقای خیار غبن، پس از اولین زمان اطلاع بر مغبونیّت. و امّا گاهی با اینکه به استعداد موضوع برای بقاء یقین داریم، از جهت عارض شدن رافع بر موضوع، شکّ در رافع نیز بوجود می‌آید.

یعنی: ما شکّ می‌کنیم که آیا رافعی بر موضوع عارض شده است تا موضوع را از بین ببرد یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۱۷

۴- سپس می‌فرماید: شکّ در رافع بر چند قسم است:

- گاهی شکّ در وجود خود رافع است مثل شکّ در اینکه آیا بولی خارج شده است تا وضو را نقض کرده باشد یا نه؟

- گاهی هم شکّ در رافعیت موجود است، که در این صورت هم: یا مستصحب معین نیست، یعنی میان چیزی که موجود است و رافع و چیزی که موجود نیست، مردد است، مثل نماز ظهر روز جمعه که مورد شکّ است که آیا خواندنش رافع اشتغال ذمّه به نماز پیش از عصر روز جمعه هست یا نه؟ چرا که مردد میان نماز ظهر و جمعه می‌باشد، و یا اینکه رافع نماز جمعه است که هنوز خوانده نشده است؟

- گاهی نیز از حیث رافع بودن، جاهل به صفت موجود است، مثل مذی و یا اینکه مفهوم آن معلوم است، و لکن در مصداق رافع بودن تردید دارد، مثل رطوبتی که مرد میان بول بودن و ودی بودن است.

- گاهی نیز مفهوم آن مجهول است و رافع بودنش آشکار نیست.

سپس می‌فرماید: بلاتردید، حجیّت استصحاب در غیر شکّ در رافع محل اختلاف آراء است، گرچه ظاهر سخنان برخی از کسانی که استصحاب را در شکّ در رافع حجّت می‌دانند، و اینکه گفته‌اند مقتضی برای حکم اوّل موجود است، خود اشعار دارد که در این مسئله نیز توهّم اختلاف آراء است، و لکن ظاهرا در شکّ در مقتضی اختلاف آراء واقع شده است، چنانکه از انکار سید مرتضی نسبت به حجیّت استصحاب شهری که در کنار دریا ساخته شده است و زیدی که از دیدگان غایب است، این مطلب ظاهر می‌شود؛ اگر استصحاب حجّت باشد، بیّنه نافی اولویت پیدا می‌کند چرا که معتقد به استصحاب عدم است.

علی‌ای‌حال: میان شکّ از جهت مقتضی و شکّ از جهت رافع تفصیل داده شده و حجیّت استصحاب در اولی مورد انکار قرار گرفته، و در رافع میان شکّ در وجود آن و شکّ در رافعیت آن تفصیل داده شده است، که در صورت دوّم یا مطلقا حجّت نیست، و یا در صورتی که شکّ در مصداق خارجی نباشد.

البته رأیی که جناب شیخ انصاری در این مسئله اختیار کرده است را به مرحوم محقّق حلی نسبت داده‌اند. چرا؟ زیرا محقّق حلی گفته است: هرگاه حکم در وقتی ثابت گردید، سپس وقت دیگری فرا رسید درحالی‌که دلیلی بر منتفی شدن آن حکم اقامه نشد، آیا حکم به بقای آن حکم بر آنچه بوده می‌شود؛ یا اینکه حکم به آن در وقت دوّم نیاز به دلیل دارد، همچنان که نفی آن نیاز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۱۸

به دلیل دارد؟

سپس می‌گوید: آنچه من اختیار می‌کنم این است که در دلیل آن در نظر می‌کنم: اگر دلیل به گونه مطلق، اقتضای آن حکم را دارد، واجب است حکم به استمرار آن حکم شود، مثل عقد نکاح؛ چرا که عقد نکاح موجب حلالیت آمیزش به صورت مطلق می‌باشد.

پس هرگاه اختلاف پیش آید در الفاظی که طلاق با آن الفاظ واقع می‌شود، و کسی که منکر وقوع طلاق با آن الفاظ است

استدلال کند که: پیش از تکلم به این الفاظ آمیزش حلال بوده، همچنین پس از تکلم ثابت است، استدلال او درست خواهد بود چرا؟ زیرا مقتضی حلال بودن آمیزش (یعنی عقد)، حلال بودن آن را به گونه مطلق اقتضاء داشته، و معلوم نیست که الفاظ گفته شده آن اقتضاء را از بین برده باشد.

پس: به جهت عمل به مقتضی، حکم ثابت است.

و امّا اگر گفته شود که مقتضی حلیّت، عقد بوده است و ثابت نیست باقی باشد؟ در پاسخ می گوئیم: وقوع عقد مقتضی حلیتی است که مقیّد به وقتی نمی‌باشد؛ پس باتوجّه به وقوع مقتضی (بدون توجّه به دائمی بودن) مستلزم دوام حلالیّت است. پس واجب است حلالیّت ثابت باشد، تا رافع ثابت بشود.

حال: اگر مراد از مخالفت مذهب امامیّه، معنایی باشد که ما بدان اشاره کردیم، در این صورت عمل بدون دلیل نخواهد بود، و اگر چیزی دیگر ورای آن را اراده کرده است ما از آن روی گردانیم.[۱۳۸]

* نظر حضرت امام خمینی راجع به تفسیر شیخ از مقتضی چیست؟

ضمن انتقاد به تفسیر مقتضی از نظر شیخ انصاری چهار معنا از مقتضی ارائه فرموده که عبارتند از:

۱- چیزی که استعداد بقاء و استمرار و دوام و قرار دارد

۲- مناطها و ملاک‌های احکام؛

۳- اسباب و مسبب‌های شرعی؛ مثل عقد که مقتضی ملکیت است و وضو که مقتضی طهارت است.

۴- قاعده مقتضی و مانع.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۱۹

* تفسیر جناب شیخ از مقتضی کدامیک از معانی فوق است؟

آنچه جناب شیخ در تفسیر مقتضی فرموده معنای اوّل است که سخنان محقّق حلی را نیز برآن تطبیق کرده است.

امّا آنچه امام خمینی از سخنان مرحوم محقّق اظهار داشته‌اند، معنای سوّم از معانی مذکور است؛ چنانکه گفته‌اند:

سخنان شیخ انصاری ظهور در این دارد که مقصد از مقتضی، در مقابل رافع همان چیزی است که میان بزرگان معروف است که مستصحب هرگاه دارای استعداد بقاء و استمرار باشد و اقتضای دوام و قرار داشته باشد، و شکّ در پیدایش چیزی کند که رافع آن استعداد باشد، شکّ در رافع است، و لکن هرگاه شکّ در مقدار بقای آن و قابلیت دوام آن بکند، و شکّ در زایل شدنش از ناحیه مقدار استعداد و قابلیت دوام باشد، شکّ در مقتضی است.

مقصودش از مقتضی، مناطهای احکام نیست، و مقتضی در باب اسباب و مسببهای شرعی، مثل (عقد مقتضی ملکیت است) و (وضو مقتضی طهارت است) نمی‌باشد.

الحاصل: آنچه گفته شد، ظاهر سخنان شیخ در موارد مختلف و معروف از عقیده و مذهب ایشان است اگرچه آن چیزی که در ادامه گفتار محقق حلّی در بحث دلیل‌های رأی نهم بدان تصریح کرده‌اند، موهم خلاف آن است؛ بخاطر اینکه سخنان محقّق حلی به مختار شیخ برمی گردد، در صورتی که مراد شیخ از دلیل حکم در کلامش (البته به قرینه مثالش به عقد نکاح) همان مقتضی باشد، و حکم شکّ در وجود رافع، حکم شکّ در رافعیت چیزی باشد.

چرا؟ زیرا مراد محقّق از مقتضی، همان چیزی است که در باب اسباب و مسبب‌های شرعی گفته می‌شود، مثل عقد نکاح که مقتضی حلال بودن آمیزش است؛ و مرادش از رافع، چیزی است که این اقتضاء را از بین می‌برد؛ چنانکه این معنا، صریح ادامه سخنان ایشان است، و این ادامه ممکن است قرینه باشد بر اینکه مرادشان از دلیل حکم در ابتدای گفتارشان، همان مقتضی است.

پس: در این صورت اگر سخنان محقّق به مختار شیخ انصاری برمی گردد، مراد شیخ از مقتضی نیز همان چیزی است که در باب

اسباب و مسبب‌ها اطلاق می‌شود. و لکن سخنان شیخ در ادامه خبرهای استصحاب، ظهور در چیزی دارند که از مذهب ایشان شناخته می‌شود.

بنابراین: سخنان شیخ به سخنان محقّق برنمی‌گردد؛ چرا که محقّق حلی یا مطلقا حجیّت استصحاب را رد کرده است، البته اگر مرادش از دلیل حکم، اطلاق دلیل‌ها، یا عموم دلیل‌ها باشد؛

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۲۰

و مرادش از شکّ در رافعیت، شکّ در تقیید یا شکّ در تخصیص باشد، یا اینکه مراد محقّق از مقتضی و رافع همان قاعده مقتضی و مانع است، چنانکه جناب شیخ هم کلام ایشان را اوّل برآن حمل کردند.

و یا اینکه اجرای استصحاب در چیزی است که هرگاه مقتضی (یعنی سبب شرعی) وجود داشت، مطلقا مقتضی وجود مسبب است، مثل عقد نکاح که مطلقا مقتضی حلال بودن آمیزش است و هنگام شکّ در الفاظی که آیا آنها رافع حلال بودن هستند یا نه، استصحاب حکم مقتضی می‌شود تا رافع معلوم شود.

هیچ‌یک از احتمال‌های گفته شده به ظاهر سخنان شیخ انصاری و آنچه از مذهبش شناخته شده برنمی‌گردد.[۱۳۹]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۲۱

تلخیص المطالب

آنچه گذشت در یک گفتمان ساده با جناب شیخ انصاری* جناب شیخ تقسیمات استصحاب به انواع مختلف بر چه اساسی است؟

۱- یکی به اعتبار مستصحب است، چرا که شیئی که قبلا بوده و اکنون آن را استصحاب می‌کنیم در صورتهای مختلفی است.

به عبارت دیگر استصحاب به اعتبار یقین سابق دارای تقسیماتی است.

۲- یکی به ملاحظه دلیل است، چونکه یقین سابق از روی دلیل بوده و این دلیل هم یا شرعی بوده است و یا عقلی.

۳- یکی هم براساس شکّ لا حقّ است.

الحاصل: استصحاب بر سه اساس تقسیم می‌پذیرد: ۱- مستصحب ۲- الیقین السابق ۳- شکّ لاحق

* تقسیم استصحاب به اعتبار مستصحب چگونه است؟

از آنجا که مستصحب گاهی یک امر وجودی است و گاهی یک امر عدمی، ما نیز یک وقت وجود امری که در سابق بوده است استصحاب می‌کنیم و یک وقت عدم وجود آن امر در سابق را استصحاب می‌کنیم.

۱- و امّا استصحاب وجود یک امر در سابق مثل اینکه می‌گوئیم: روزه رمضان در فلان ماه واجب بود، اکنون شکّ دارم که آیا هنوز هم این روزه رمضان در آن ماه واجب است یا نه؟ استصحاب می‌کنم وجوب این صوم را.

و یا فی المثل می‌دانم که قبلا-طهارت شرط ورود به نماز بود، اکنون شکّ کرده‌ام که آیا هنوز هم این شرط هست یا نه؟ استصحاب می‌کنم وجوب شرط مزبور را.

۲- و امّا استصحاب عدم وجود امر سابق مثل استصحاب برائت اصلیه بدین نحو است که فی المثل می‌گوئیم: قبل از ظهور اسلام فلان عمل واجب نبود، حال نمی‌دانم که آیا پس از اسلام این عمل واجب شده یا نه؟ استصحاب می‌کنم عدم وجوب آن را.

* جناب شیخ آیا هر دو استصحاب وجودی و عدمی محل کلام بوده و یا اینکه نه تنها استصحاب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۲۲

وجودی محل نزاع بوده و استصحاب عدمی از مسلمات بوده و اختلافی در آن وجود نداشته است؟

۱- گاهی گفته شده است که نزاع مربوط به مستصحب وجودی است و نه عدمی.

۲- گاهی گفته شده است که خیر هر دو نوع مستصحب یعنی وجودی و عدمی، محل نزاع بوده است.

* دلیل کسانی که مستصحبات عدمیّه را از مسلّمات دانسته و آنها را از محل بحث خارج دانسته‌اند چیست؟

دلیل اولشان اجماع قولی است، بدین معنا که همه علما بالاتفاق قائل‌اند به اینکه: یجری الاستصحاب فی العدمیات، و لذا از محل نزاع و اختلاف خارج‌اند.

دلیل دومشان سیره و یا اجماع عملی است. بدین معنا که همه علما در اعصار مختلف چنین استصحابی را اجرا می‌کرده‌اند. فی المثل وقتی به هنگام استنباط حکم شرعی شکّ می‌کنند که فی المثل این عام تخصیص خورده است یا نه؟ می‌گویند: الاصل عدم التخصیص. و یا وقتی در معنای یک لفظی شکّ می‌کنند که آیا معنای حقیقی مراد لافظ بوده است یا مجازی؟ همه بنایشان این است که: الاصل عدم القرینه.

یعنی: اصل عدم قرینه بر اراده معنای مجازی کرده آن را حمل بر حقیقت می‌کنند.

دلیل دیگر حضرات این است که وقتی بحث می‌شود که هل یجری الاستصحاب او لا یجری؟

عده‌ای می‌گویند یجری و دلیلشان این است که: علّت محدثه، علّت مبقیه هم هست.

عده‌ای می‌گویند: خیر، لا یجری، چرا که علّت محدثه، علّت مبقیه نیست.

* جناب شیخ قبل از طرح سؤال اصلی و پاسخ به آن آیا چنین است که برخی به قول مطلق بگویند که علّت محدثه علّت مبقیه نیست و برخی بطور مطلق بگویند علّت مبقیه هست؟

خیر چرا که:

۱- در برخی از جاها ما یقین داریم که علّت محدثه، علّت مبقیه هم هست، فی المثل: وقتی شما وضو می‌گیرید نه تنها وضو در حال وضو گرفتن علّت طهارت شماست، تا زمانی هم که ناقض نیامده سبب طهارت شماست.

یعنی این‌گونه نیست که در وقت وضو گرفتن پاک باشید و لکن پس از اتمام وضو طهارت از بین برود، خیر، اثر وضو که همان طهارت است تا نیامدن ناقض و یا رافع بحال خود باقی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۲۳

پس در اینجا علّت محدثه، علّت مبقیه هم هست و لذا بقای طهارت نیازمند به علّت دیگری نیست.

۲- لکن در برخی از جاها نیز یقین داریم که علّت محدثه، علّت مبقیه نیست، یعنی هم حدوث علّت می‌خواهد، هم بقاء آن. فی المثل: طلوع شمس، علّت محدثه روشنائی عالم است، حال آیا با یک طلوع، عالم برای همیشه روشن می‌ماند؟ خیر. زیرا خود خورشید علّت محدثه دارد، بقای خورشید نیز نیاز به علّت دارد.

به عبارت دیگر: مرتب باید خورشید باشد، تا که روشنائی هم باشد که اگر نباشد، روشنائی هم نخواهد بود.

* جناب شیخ آیا علی القاعده و بطور کلّی علّت محدثه، علّت مبقیه نیز هست یا نه؟

۱- برخی گفته‌اند چیزی که علّت حدوث باشد، علی القاعده باید علّت بقاء هم باشد. مگر اینکه خرج بالدلیل.

۲- برخی هم گفته‌اند که خیر، علی القاعده، بقاء یک چیز هم باید همچون حدوثش دارای علّت باشد.

الحاصل:

- آنهائی که می‌گویند: استصحاب در عدمیّات جاری می‌شود، بر این باورند که علّت محدثه، علّت مبقیه نیز هست. و لذا: وقتی یک چیزی در عالم حادث شد دارای علّت است و علّت حدوث علی القاعده، علّت بقاء نیز هست، پس اگر شکّ کردیم استصحاب جاری می‌کنیم.

- و آنهائی که می‌گویند: استصحاب در عدمیّات جاری نمی‌شود، بر این باورند که علّت حدوث، علّت بقاء نیست. یعنی: هر چیزی

در بقـاء احتیـاج به علّت جـداگانه دارد، همـان‌طور که در حـدوثش نیازمنـد به علّت دارد. و لـذا: هر زمـانی که شکّ کردیم که آن چیزی که حادث شده بود اکنون هم وجود دارد یا نه؟ حقّ اجرای استصحاب نداریم. چرا؟ زیرا: بقاء نیز مثل حدوث علّت می‌خواهد و حال آنکه ما شکّ داریم که آیا این امری که قبلا حادث شده بود علّت بقاء داشته است یا نه؟

* جناب شیخ مراد و منظور از ذکر این امور چیست؟

این است که این حضـرات جاری شدن و یا جاری نشدن استصـحاب را بر این مبنا قرار داده‌اند که آیا علّت محدثه برای بقاء کفایت می‌کند یا نه؟ و لذا: آنکه معتقد است که علّت محدثه یکفی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۲۴

للبقاء، استصحاب را جاری می‌کند. و آنکه معتقد است که علّت محدثه لا یکفی للبقاء استصحاب را جاری نکرده است.

- الحاصل در این وجه می‌خواهند بگویند: از این مباحث روشن می‌شود که عدمیّات از محل بحثشان خارج و وجودیات محل بحث آنها بوده است. چرا؟ زیرا که:

۱- بحث از علّت محدثه، بحث از وجودیات است و نه از عدمیّات، چونکه این وجود موجودات است که علّت می‌خواهد.

۲- اینکه علّت محـدثه، علّت مبقیه نیز هست یا نه باز مربوط به وجودیات است، چونکه عـدم حدوث ندارد تا وجودا یا عدما نیازمند به علّت باشد.

- و امّا چهارمین دلیل حضرات بر اینکه عدمیّات از محل نزاع خارج بوده این است که:

حضـرات به هنگـام بحث از استصـحاب از آن تعبیر به استصـحاب الحال می‌کننـد. و یا به تعبیر دیگر می‌پرسـند آیا استصـحاب حال موجود حجّت است یـا نه؟ که این مطلب ظهور دارد در اینکه بحث در وجودیات است و نه عـدمیّات. و یا می‌گوینـد که در تعریف استصـحاب صـحبت از ابقـاء مـا کـان است، به معنـای چیزی که وجود داشـته است و مـا آن را ابقـاء می‌کنیم، و ابقاء مربوط به امور وجودی است و نه عدمی.

* جناب شیخ نظر حضرت عالی نسبت به وجوه مزبور چیست؟

این است که: هیـچ‌یک از وجوه مزبور اثبات‌کننـده مـدعای حضـرات نیست و نمی‌تواننـد ثابت کنـد که عدمیّات از محل نزاع خارج بوده باشند. فی المثل:

۱- در پاسـخ به وجه اولشـان که اجمـاع قولی علمـاء باشـد می‌گوئیم اینجـا جـای اجماع قولی نیست چرا؟ زیرا در این مقوله کسانی هسـتند که اصـلا مخالف اجرای استصـحاب‌اند چه در وجودیات و چه در عدمیّات، به ویژه که گاهی استصـحاب در عدمیّات را رد کرده و گفته‌اند که چنین استصـحابی جاری نمی‌شود. حال با وجود این اختلافات و صراحت در مخالفت، چگونه شما ادعای اجماع قولی بر مدعای مزبور دارید

۲- و در پاسـخ به وجه دومشـان که سـیره علمـاء و یـا اجماع عملی باشـد می‌گوئیم: این استصـحابات مربوط به ظواهر الفاظ است و ظواهر الفاظ ربطی به حجیّت استصحاب ندارد. یعنی:

بنای عقلای عالم بر این است که وقتی در عامی شکّ کردند که آیا تخصیص خورده یا نه؟

بگویند: الاصل، عدم التخصیص. و هکذا در عدم تقیید. عدم قرینه، عدم نقل، عدم الاشتراک و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۲۵

غیره ... یعنی اخذ به ظاهر لفظ.

و لـذا بایـد بحث از ظواهر را در اینجـا کنـار گذاشـته و در این‌گونه موارد به همـان بحث ظنّ خـاص که مربوط به ظواهر الفـاظ بود مراجعه کنید که حالت استثنائی دارد و محل بحث ما هم نیست.

۳- و امّا در پاسخ به وجه سومشان، وجوهی وجود دارد که در اینجا به آخرین وجه از وجوه ذکر شده در شرح اشاره می‌کنیم و آن این است که: به فرض که ما قبول کنیم که وقتی گفته می‌شود، استصحاب الحال، مراد استصحاب حالی باشد که وجود داشته است، به شما خواهیم گفت که: عمده هدف حضرات اصولیین در هر بابی از ابواب اصول، زنده کردن ادلّه‌ای است که با آن ادلّه بتوانند احکام خدا را استنباط و استخراج کنند و لذا عبارتشان از جمله ابقاء ما کان به نحوی است که ظهور دارد در حال وجودی، نه اینکه استصحاب عدمی محل بحث نبوده است.

* جناب شیخ آیا قرینه‌ای هم بر این مدّعی دارید؟

بله، اینکه برخی کلمه شرع را نیز به استصحاب الحال اضافه می‌کنند و می‌گویند: استصحاب حال شرع، یعنی استصحاب کردن حکم شرع و حکم شرع هم موجود است. و لذا نتیجه می‌گیرند که استصحابات موضوعیّه مثل حیات زید و یا عدالت بکر و ... از محل بحث خارج بوده است.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی راجع به این امر چیست؟

این است که: این قید شرع، نمی‌تواند موضوعات دیگر را از مجرای استصحاب خارج کند و چنانکه گفتیم چون هدف حضرات زنده کردن استصحابی بوده که به درد استصحاب احکام شرع بخورد گفته‌اند استصحاب حال شرع و گرنه غرضشان این نبوده که موضوعات خارجیه را از محل بحث بیرون بدانند.

حاصل مطلب اینکه: با این تعبیرات یعنی استصحاب الحال، استصحاب حال شرع و ابقاء ما کان نمی‌توان اثبات کرد که استصحابات عدمیّه محل بحث نبوده است.

* جناب شیخ آیا شما مؤیّد و یا دلیلی بر اینکه استصحابات عدمیّه محل بحث علما بوده است دارید یا نه؟

بله،

۱- از جمله عبارات وحید بهبهانی در رساله استصحابیه، نشان می‌دهد که استصحاب امور عدمی و وجودی هر دو محل بحث و گفتگو بوده‌اند.

مرحوم وحید بهبهانی می‌فرماید: برخی معتقدند که الاستصحاب حجّة مطلقا، برخی هم

معتقدند که الاستصحاب لیس بحجة مطلقا، برخی نیز قائل به تفصیل شده‌اند.

حال: این کلمه مطلقا در عبارات طرفین بیانگر این است که: استصحاب چه وجودی و چه عدمی حجّت است و امّا آنکه قائل به تفصیل شده مرادش این است که: مثلا استصحاب در عدمی حجّت است و در وجودی لیس بحجة و یا بالعکس.

پس: ازین عبارات کاملا متوجه می‌شویم که هر دو عنوان مورد بحث و محل نزاع بوده است چرا؟ زیرا هم مثبت مطلق در این مسئله وجود دارد، هم نافی مطلق، هم مفصّل.

* جناب شیخ اگر کسی به شما اشکال کند که عبارت مرحوم وحید در اینجا قابل توجیه است و ما می‌توانیم کلمه مطلقا را بگونه‌ای دیگر معنا کرده بگوئیم:

اینکه برخی می‌گویند استصحاب حجّیت است مطلقا مرادشان این است که حکم الهی حجّیت است، چه در احکام و چه در موضوعات خارجیه.

و اینکه برخی می‌گویند استصحاب حجّت نیست منظورشان این است که استصحاب حجّت نیست چه حکمی باشد و چه موضوعی.

آنها هم که مفصّل‌اند، استصحاب موضوعی را معتبر دانسته و استصحاب حکمی را معتبر نمی‌دانند و یا بالعکس.

بنابراین: عبارات بهبهانی ربطی به این مطلب که استصحاب عدمی مورد بحث بوده نیست، بلکه نشانگر این است که: خیر محل

بحث نبوده است.

خلاصه: این مطلقا مربوط به این است که استصحاب در وجودیات، چه حکمی و چه موضوعی حجّت بوده است و یا بالعکس ... چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوئیم: سلّمنا که شما درست بفرمائید لکن اگر به عبارات مرحوم وحید توجّه کنید متوجه می‌شوید که مراد ایشان از مطلقا، استصحاب وجودی و عدمی بوده است.

در اوّل کلام ایشان چه آمده است؟ آمده است که: مستصحب تارهٔ امر وجودی است و تارهٔ امر عدمی و ایضا: تارهٔ از قبیل احکام است مثل استصحب وجوب، حرمت و ... و تارهٔ از قبیل موضوعات است، مثل: رطوبت، حیات، عدالت و ...

بعد از اینست که می‌فرماید: برخی استصحاب را مطلقا حجّت می‌دانند و ... و این معنایش این است که: استصحاب چه وجودی و چه عدمی، چه حکمی و چه موضوعی حجّت است و بالعکس ... و هکذا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۲۷

پس: عبارت مرحوم بهبهانی بیانگر این مطلب است که استصحاب چه وجودی و چه عدمی مورد بحث بوده است.

۲- و امّا مؤید و یا شاهد دیگر ما، استدلالات خود حضرات است، چه مثبتین و چه نافین، چرا که در این استدلالات هم به وجودیات نظر دارند، هم به عدمیّات.

فی المثل: نافین در استدلالاتشان دارند که: اگر استصحاب حجّت بود، می‌بایستی در دعاوی بینه منکر، مقدم بر بینه مدّعی باشد، چرا که بینه منکر همیشه مؤید و همراه است با استصحاب عدم. و حال آنکه هیچ‌وقت بینه نافی به خاطر تایید اصالهٔ العدم ترجیح داده نشده است بر بینه مثبت.

و لذا نتیجه می‌گیرند که: این مطلب دلیل بر این است که: استصحاب حجّت نیست، و اگر حجّت بود، در این مورد، بینه نافی را مقدم می‌داشتند بر بینه مثبت بخاطر اینکه استصحاب عدم کمک آن است.

الحاصل: مطلب فوق نشان می‌دهد که منکرین حجیّت استصحاب، حجیّت عدمی را نیز در نظر دارند، و دلیلی که در اینجا اقامه کرده‌اند مربوط است به امور عدمیّه. از طرفی هم مثبتین حجیّت استصحاب ادلّه‌ای را ذکر کرده‌اند، از جمله می‌گویند اگر استصحاب حجت نبود، حضرات به هنگام استنباط احکام در استدلال به آیات و روایات با مشکل روبرو می‌شدند چرا که با ضمیمه کردن استصحاب به این آیات و یا روایات است که دست به استدلال و استخراج احکام می‌زنند.

فی المثل:

اگر به یک عام استدلال می‌کنند به برکت اصالهٔ عدم تخصیص است.

اگر به یک مطلقی استدلال می‌کنند به برکت اصالت عدم تقیید است.

اگر به یک لفظ حقیقی استدلال می‌کنند به برکت اصالت عدم القرینه است.

اگر به یک عموم زمانی استدلال می‌کنند به برکت اصالت عدم نسخ است و هکذا ...

حال: سؤال ما این است که این استصحاباتی که در این استدلالات مورد استفاده است عدمی است و یا وجودی؟ خواهید گفت: همه عدمی است.

پس: اعتراف خواهید کرد که چه مثبتین و چه نافین به مطلق استصحابات نظر داشته‌اند چه وجودی و چه عدمی.

در نتیجه: استصحابات عدمیّه از محل نزاع خارج نبوده است بلکه مورد ملاحظه قرار داشته

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۲۸

است.

۳- و امّا مؤیّد و شاهد دیگری که از وجود مذکور صریح‌تر است، فتوای صاحب ریاض است که می‌گوید: اگر به هنگام حرکت در مسیر به تکه‌ای گوشت و یا یک پوست دور افکنده‌شده‌ای برخوردید و شکّ کردید که میته است یا مذکّی؟ مشهور گفته است که میته است. چرا؟ به دلیل اصالهٔ عدم تذکیه.

صاحب ریاض در اینجا می‌گوید: در اینجا نمی‌توان حکم به نجاست این گوشت و یا پوست نمود، چرا که اصالت عدم تذکیه که یک استصحاب عدمی است، حجت نیست.

این بحث صاحب ریاض نشان‌دهنده این است که: عدمیّات مورد بحث بوده‌اند.

۴- و امّا وجه و یا گواه دیگر ما بر مدّعایمان این است که: هر استصحاب وجودی توأم با یک استصحاب عدمی است، چرا که هر ایجابی سلبی دارد و هر سلبی ایجابی.

- فی المثل: شما شکّ می‌کنید که آیا زید امروز زنده است یا نه؟ استصحاب می‌کنید زنده بودن آن را که این یک استصحاب وجودی است، در عین حال می‌توانید استصحاب کنید، عدم موت زید را.

و یا فی المثل: این اناء پاک بود، اکنون هم پاک است، که این یک استصحاب وجودی است و لکن می‌توانید تبدیلش کنید به یک استصحاب عدمی و بگوئید: این اناء نجس نبوده اکنون هم نجس نیست.

* جناب شیخ آیا چنین حقی وجود دارد که بتوان استصحاب وجودی را تبدیل به استصحاب عدمی کرد؟

بر مبنای کسانی که استصحاب را من باب ظنّ یعنی من باب امارات حجّت می‌دانند، بله می‌توان. فی المثل: زید زنده است و لذا مسئول نفقه اهلش می‌باشد، حال اگر در وجود او شکّ پیدا کنیم، استصحاب کرده می‌گوئیم: زید نمرده بود، اکنون هم نمرده است، و لذا باید نفقه زن و بچه‌اش را بدهد.

و امّا بر مبنای کسانی که استصحاب را از باب تعبّد حجّت می‌دانند، خیر، نمی‌توان استصحاب وجودی را تبدیل به استصحاب عدمی کرد، چرا که می‌شود اصل مثبت، که حجّت نیست.

* جناب شیخ حاصل بحث و نتیجه آن چیست؟

این است که: اگر بنا بشود کسانی که استصحاب را من باب ظنّ حجّت می‌دانند بگویند اصول

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۲۹

عدمیّه از محل نزاع خارج است، چرا که ما حجیّت اصل عدمی را مسلّم گرفته‌ایم، و لذا انما الکلام در اصول وجودیّه است، این اشکال پیش می‌آید که وقتی اصل عدمی مسلم است و وجودی محل نزاع است، اصلا چنین استصحابی غلط است، چرا که نیازی به اجرای استصحاب وجودی نیست.

به عبارت دیگر: وقتی استصحاب عدمی از مسلّمیات است و ما قادریم که در هرجائی استصحاب عدمی جاری کنیم بحث در استصحاب وجودی چه فایده‌ای دارد و ما چه نیازی به آن داریم؟

به عبارت دیگر: برای کسانی که استصحاب را من باب ظنّ حجّت می‌دانند، بحث از استصحاب کردن عبث است چرا که شما استصحاب در عدمیّات را از مسلّمات بحساب آورده و می‌گوئید که ما قادریم همیشه و در هرجا از این استصحابات عدمیّه استفاده کنیم، و حال آنکه آنچه شما گفتید، خود محل بحث است.

الحاصل: استصحاب چه وجودی، چه عدمی همه‌اش محل بحث و نزاع بوده است، اعمّ از اینکه من باب ظنّ حجّت باشد و یا از روی تعبّد.

* ولی جناب شیخ چنانکه این حضرات هم گفتند در برخی از جاها اصول عدمیّه‌ای وجود دارد که از مسلّمات است، چه پاسخ می‌دهید؟

بله، و لکن این نه بخاطر استصحاب بودن است، بلکه بحساب دیگری است که از مسلّمات شده است. فی المثل: در یکی از آیات الهی شکّ کردیم که آیا این آیه در شریعت نسخ شده است یا نه؟ همه بالاتفاق قبول دارند که الاصل، عدم النسخ، و این اصل عدمی از مسلّمات است.

بله، این اصل از اصول مسلّمه است و لکن نه بخاطر اینکه چون این آیه قبلاـ بوده است، اکنون هم آیه بودنش را استصحاب می کنیم، نه در حقیقت این تمسّک به عموم زمانی است.

مثل: اکرم العلماء، که هم عموم زمانی دارد و هم عمومی افرادی، بدین معنا که بایـد همه علماء را در همه ازمنه اکرام بکنی. و لذا: هر حکمی که از جانب خدا صادر شده است، علی الظاهر عموم زمانی دارد. و اگر ما در هریک از این احکام شکّ کردیم که نسخ شده است یا نه، الاصل، عدم النسخ.

* نسخ چیست؟

تخصیص فی الازمان است، به عبارت دیگر: نسخ، تخصیص عام از حیث زمان است و لذا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۳۰

وقتی شکّ می کنیم که فلان عام تخصیص خورده است یا نه؟ می گوئیم: الاصل، عدم التخصیص الزمانی.

الحاصل: اصالت عدم نسخ برمی گردد به اصالت عدم تخصیص زمانی نه اینکه برگردد به استصحاب مصطلح.

- و یا فی المثل: از دیگر اصول عدمیّه‌ای که از مسلّمات‌اند، اصالهٔ عدم تخصیص، اصالهٔ عدم تقیید، اصالهٔ عدم قرینه، اصالهٔ عدم النقل عن معناه الی آخر، اصالهٔ عدم الاشتراک و ... می‌باشند.

بله، این اصول، شباهت دارنـد به استصحاب عدم و لذا ما خیال می کنیم که در این اصول نیز حالت سابقه را استصحاب می کنیم و حال آنکه این گونه نیست. بلکه این تمسّک به ظاهر لفظ است.

* جناب شیخ برخی بر این باورنـد که استصحاب حجّت است مطلقا چه در حکم و چه در غیر حکم، برخی هم بر این باورند که حجّت نیست مطلقا چه در حکم و چه در غیر حکم، بفرمائید اهل تفصیل نظرشان چیست؟

بله مرحوم قمی دو تفصیل را متعاکسا نقل کرده می‌فرماید:

۱- برخی استصحاب در حکم را حجّت نمی‌دانند، لکن آن را در غیر حکم حجّت نمی‌دانند.

۲- برخی بالعکس استصحاب را در حکم حجّت می‌دانند، لکن آن را در غیر حکم حجّت نمی‌دانند.

* جناب شیخ نظر شما راجع به متعاکس بودن این دو تفصیل چیست؟

این دو تفصیل متعاکسان نیستند، چرا که در اینجا سه تفصیل وجود دارد و نه دو تفصیل متعاکس. زیرا ما دوگونه حکم شرعی داریم: ۱- حکم شرعی کلّی ۲- حکم شرعی جزئی.

قابل توجّه است که این حکم شرعی جزئی با آن جزئیات خارجیه و یا به تعبیر دیگر موضوعات خارجیه فرق دارد.

۱- تارهٔ شکّ ما در حکم شرعی کلّی است ۲- تارهٔ شکّ ما در حکم شرعی جزئی است.

و امّا شکّ در حکم شرعی کلّی مثل اینکه گفته شود:

- آبی که یکی از اوصاف سه گانه‌اش تغییر کند نجس است

- این آبی که در اختیار من است یکی از اوصاف سه گانه‌اش تغییر کرده بود و لذا نجس شده بود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۳۱

- اکنون پس از مدتی متوجه شدم که آن تغیّر به‌خودی‌خود از بین رفته است.

حال شکّ دارم که آیا حقّ تعالی این آب را ابتداء محکوم به نجاست کرده و یا اینکه هم ابتداء و هم استدامهٔ؟ و لذا شکّ من در

حکم کلّی است.

و امّا شکّ در حکم شرعی جزئی مثل اینکه گفته شود:

۱- این ظرف آبی که در اختیار من است، پاک بود، چرا که با نجس ملاقات نکرده بود.

۲- اکنون شکّ دارم که آیا با نجس ملاقات کرده است تا نجس شده باشد و یا اینکه با نجس ملاقات نکرده است تا پاک مانده باشد؟

در اینجا شکّ ما در حکم شرعی جزئی است، چرا که حکم کلّی را می‌دانیم، یعنی می‌دانیم که هر آب قلیلی که با نجس ملاقات کند نجس می‌شود. لکن شکّ ما در این اناء جزئی است که آیا با نجس ملاقات کرده است تا بشود از مصادیق متنجس یا نه.

و لذا: اگر استصحاب بکنیم طهارت این اناء را می‌شود استصحاب در حکم شرعی جزئی.

* جناب شیخ این تقسیمی که در اینجا ذکر گردید مربوط به احکام واقعیه است یا ظاهریه؟

۱- هم در حکم واقعی کلّی است، هم در حکم واقعی جزئی است.

۲- هم در حکم ظاهری کلّی است، هم در حکم ظاهری جزئی است.

یعنی، حکم چه واقعی باشد و چه ظاهری، تقسیم می‌شود به کلّی و جزئی.

به عبارت دیگر:

۱- تمام احکام واقعی الهی، کلّی هستند، لکن هریک دارای مصادیقی هستند که هریک از این مصادیق می‌شود حکم واقعی جزئی.

فی المثل:

- الدم نجس یک حکم واقعی کلّی است، دم یک موضوع کلّی، نجس هم یک حکم کلّی است.

- امّا: هذا الدم نجس، یک حکم واقعی جزئی است، چرا که هذا الدم، یک مصداق جزئی خاری است و حکم رفته روی این مصداق جزئی.

۲- احکام ظاهری نیز کلّی هستند و هریک خود دارای مصادیقی می‌باشند که هریک از این مصادیق می‌شود حکم ظاهری جزئی.

فی المثل: هرگاه در طهارت یک شیء شکّ کردید، بگوئید ان‌شاءالله که پاک است، در اینجا هرگاه بیانگر کلّی بودن است، ان‌شاءالله که پاک است نشانه ظاهری بودن است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۳۲

حال: هذا المائع نجس ام لا؟ هذا الثوب طاهر ام لا، بگو که ان‌شاءالله پاک است این‌ها از جمله احکام ظاهری جزئی هستند، چرا که شکّ ما در امور جزئیّه خارجیه است.

الحاصل: در تفصیل قمی (ره) آمد که:

۱- برخی استصحاب را در احکام حجّت نمی‌دانند و لکن در غیر احکام حجّت می‌دانند.

۲- برخی بالعکس استصحاب در غیر احکام را حجّت نمی‌دانند و لکن در احکام حجّت می‌دانند.

حال سؤال ما از جناب قمی این است که: مراد شما از حکم شرعی، حکم شرعی کلّی (به معنای اخص) است و یا نه مطلق حکم شرعی است اعمّ از کلّی و جزئی؟

- اگر مراد شما حکم شرعی کلّی باشد، تفصیل اولی و یا اصل، درست است و لکن عکس نادرست است.

- اصل چیست؟

- اصل و یا تفصیل اوّل اینست که: استصحاب در احکام شرعیّه حجّت نیست و لکن در غیر احکام شرعیّه حجّت است.

- خوب اخباریون هم حرفشان این است که استصحاب در حکم کلّی جاری نمی‌شود و لکن در غیر حکم شرعی کلّی یعنی در

احكام جزئيّه و موضوعات خارجى جارى است.

- و امّا عكس چيست؟

اين است كه استصحاب در حكم شرعى كلّى و جزئى حجّت است و در غير آن يعنى موضوعات حجّت نيست و اين حرف نادرستى است، چرا كه احدى به اين مطالب قائل نشده است كه استصحاب در حكم شرعى كلّى و جزئى جارى شود و در غير آن يعنى موضوعات خارجيه نشود.

و اگر مراد شما از حكم شرعى، مطلق حكم شرعى يعنى اعمّ از كلّى و جزئى باشد، عكسى را كه شما در اينجا فرموديد درست است و لكن اصل قضيه و يا تفصيل اوّل نادرست است.

* عكس چه بود؟

ج- اين بود كه استصحاب در حكم شرعى جارى است، مطلقا چه در حكم شرعى كلّى و چه در حكم شرعى جزئى، و لكن در موضوعات خارجيه جارى نيست.

بله، اين مطلب با شرط مزبور درست است، چرا كه اين مطلب عقيده همان عده‌اى است كه

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۲۳۳

محقّق خوانسارى از آنها نقل كرد كه استصحاب در احكام حجّت است، كلّيا او جزئيا و لكن در غير احكام يعنى موضوعات خارجيه حجّت نيست.

* اصل القضيه چه بود؟

ج: اين بود كه قمى فرمود استصحاب در احكام شرعيّه حجّت نيست مطلقا چه كلّى باش و چه جزئى لكن در غير احكام شرعيّه حجّت است، كه اين درست نيست. چرا كه: احدى به اين مطلب قائل نيست كه استصحاب در احكام حجّت نباشد چه كلّى و چه جزئى لكن در موضوعات خارجيه حجّت باشد. چرا؟ زيرا اخباريين هم نظرشان اين بود كه استصحاب تنها در حكم كلّى شرعى حجّت نيست و لكن آن را در احكام شرعيّه جزئيّه حجّت مى‌دانستند.

على‌اى‌حال اين تفصيل دو فرض دارد: در يك فرض اصل درست، عكس نادرست، و در فرض ديگر عكس درست و اصل نادرست.

* ولى جناب شيخ شما فرموديد كه در اينجا سه تفصيل وجود دارد؟

بله،

۱- يكى كلام اخباريهاست كه استصحاب را در حكم كلّى شرعى جارى نمى‌دانند لكن در ماعداى آن جارى مى‌دانند.

۲- يكى كلام آن عده‌اى كه جناب خوانسارى از آنها نقل كرد كه آنها استصحاب در حكم شرعى را جارى مى‌دانند كليا او جزئيا، و لكن در موضوعات خارجيه جارى نمى‌دانند.

۳- يكى هم نظريه خود محقّق خوانسارى است كه استصحاب را در حكم شرعى جزئى جارى مى‌داند و لكن در حكم شرعى كلّى و موضوعات خارجيه جارى نمى‌داند.

* سومين تقسيم استصحاب به اعتبار مستصحب بر چه اساسى است؟

بر اين اساس است كه مستصحب يا يك حكم شرعى تكليفى است و يا يك حكم شرعى وضعى:

۱- حكم شرعى تكليفى، حكمى است كه يا تخيير در آن مراد است مثل اباحه كه مكلّف بين انجام و ترك مخير است، يا اينكه طلب فعل و يا طلب ترك در ان مراد است وجوبا يا حرمة، استحبابا يا كراهة.

۲- حكم شرعى وضعى، حكمى است غير از احكام تكليفيه، مثل سببيّت، شرطيّت، قاطعيت، مانعيت، الصحة و البطلان، ضمانت و

هکذا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۳۴

فی المثل شارع:

- استطاعت را سبب قرار داده است برای وجوب حج.

- حدث و یا فعل کثیر را مانع قرار داده برای صلاة.

و امّا اینکه به این‌گونه احکام تعبّدی شرعی گفته می‌شود، وضعی بخاطر این است که مثل امور تکوینیه هستند.

* در کدامیک از دو قسم حکم تکلیفی و یا وضعی اجرای استصحاب جایز است؟

- برخی در اینجا مثبت مطلقاند و استصحاب را در هر دو جاری می‌دانند چه مستصحب، حکم شرعی تکلیفی باشد و چه حکم شرعی وضعی.

- برخی هم نافی مطلقاند و استصحاب را در هیچ‌یک از دو مستصحب جاری نمی‌دانند نه در حکم شرعی تکلیفی و نه در حکم شرعی وضعی.

- برخی هم قائل به تفصیل شده می‌گویند: در احکام تکلیفیه استصحاب جاری نمی‌شود و لکن در احکام شرعیّه وضعیّه جاری می‌شود. فی المثل:

صوم در ماه رمضان واجب بود، اکنون رمضان تمام شده است، نمی‌دانم که آیا اکنون هم صوم رمضان واجب است یا نه؟

خیر، واجب نیست، چرا که رمضان تمام شده است، و ما حقّ استصحاب وجوب صوم رمضان (که یک حکم تکلیفی مربوط به ماه رمضان است) را نداریم.

* جناب شیخ اگر اشکال شود که چرا این تقسیم را تحت تقسیم دوّم قرار نداده‌اید و حال آنکه می‌توانستید در آنجا همان‌طور که گفتید مستصحب بر دو قسم است حکم شرعی و غیر شرعی، بدنبال آن بگوئید که حکم شرعی نیز یا تکلیفی است یا وضعی؟

خیر، ظاهر لفظ این آقا نشان‌دهنده این است که تقسیم‌کننده حکم شرعی است به تکلیفی و وضعی، سپس می‌گوید: در تکلیفی استصحاب جاری می‌شود و در وضعی جاری نمی‌شود. امّا مراد این آقا این است که اصلا در حکم شرعی استصحاب جاری نمی‌شود چه تکلیفی، چه وضعی.

* ولی می‌گوید در حکم وضعی جاری می‌شود؟

بله، و لکن مرادش اجرای استصحاب در موضوع حکم وضعی است، نه خود حکم وضعی.

* مرادتان از حکم وضعی و موضوع حکم وضعی چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۳۵

فی المثل: شارع، طهارت را شرط نماز قرار داده است.

به عبارت دیگر: شارع سمت شرطیّت به وضو، اعطا کرده است، یعنی: وضو، خودش حکم شرعی نیست، شرطیّت وضو حکم وضعی شرع و وضو، موضوع این حکم است.

و یا فی المثل: شارع، شرطیّت و یا سببیّت اعطا کرده است به استطاعت، یعنی شرطیّت و سببیّت اعطا شده به وضو، حکم وضعی شرع و استطاعت موضوع آن است.

و یا فی المثل: شارع سمت مانعیت به حدث اعطا کرده است، این سمت مانعیت، حکم شرعی وضعی و حدث موضوع این حکم شرعی وضعی است.

بنابراین: این آقا که می‌گوید استصحاب در احکام وضعیّه جاری است، مرادش خود احکام وضعیّه یعنی سببیّت، شرطیّت، قاطعیت،

مانعیت و ... نیست، بلکه مرادش این است که استصحاب در موضوع این احکام اجرا می‌شود یعنی حدث، وضو، استطاعت و ...

به عبارت دیگر: یک وقت شما شکّ می‌کنید که آیا طهارت برای نماز شرطیّت دارد یا نه؟ این می‌شود شکّ در بقاء حکم شرعی وضعی.

یعنی شارعی که دیروز به طهارت، شرطیّت داده بود، آیا امروز هم شرطیّت این طهارت باقی است و یا اینکه نه، شرطیّت مزبور، مربوط به دیروز بود؟

حال: اگر شما بتوانید شرطیّت طهارت را در اینجا استصحاب کنید، نامش هست استصحاب حکم شرعی وضعی.

امّا این آقا نمی‌خواهد بگوید که اگر شما در شرطیّت شکّ کردید، آن را استصحاب کنید بلکه منظورش استصحاب موضوع این حکم وضعی است.

فی المثل: شما ساعتی پیش وضو گرفتید و شدید متطهر، لکن اکنون شکّ دارید که طهارت شما باقی است یا نه؟

در اینجا گفته، استصحاب کنید بقاء طهارت را که موضوع حکم وضعی است.

الحاصل: این آقا که می‌گوید: استصحاب در احکام وضعیّه جاری است و در احکام تکلیفیه جاری نیست، مرادش خود احکام وضعیّه نیست بلکه موضوع احکام وضعیّه مرادش می‌باشد.

* جناب شیخ دومین تقسیم استصحاب به چه اعتباری است؟

به اعتبار دلیلی است که دلالت بر مستصحب دارد که خود بر سه قسم است.

* تقسیم اوّل استصحاب در اینجا بر چه اساسی است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۳۶

بر این اساس است که دلیلی که دلالت بر مستصحب دارد، گاهی اجماع است و گاهی ظواهر کتاب و سنّت.

* جریان استصحاب در اینجا چگونه است؟

- عده‌ای در اینجا مثبت مطلق‌اند، عده‌ای هم نافی مطلق.

- برخی هم قائل به تفصیل شده می‌گویند: استصحاب در هر حکمی که با اجماع ثابت شده است، عند الشک جایز نیست، و لکن در هر حکمی که با آیه و روایت ثابت شده است، عند الشک جایز است.

فی المثل: الماء المتغیّر متنجّس، حال آیا این را اجماع گفته یا آیه و روایت؟

- اگر اجماع گفته، عند الشک، بعد زوال تغیره، حقّ اجرای استصحاب در آن را نداری.

- اگر آیه و روایت گفته، عند الشک، بعد زوال تغیره، می‌توانی در آن اجرای استصحاب کنی.

چرا؟ زیرا اجماع یک دلیل لفظی نیست که شما اصالهٔ العموم و اصالهٔ الاطلاق در آن گرفته و عند الشک، حکم اجماع را استصحاب کنید و بگوئید ان‌شاءالله عموم و یا اطلاق داشته است. اجماع یکی دلیل لبی است، یعنی ما از اقوال علماء استکشاف می‌کنیم قول امام را. و لذا ما نمی‌خواهیم که از ظاهر اجماع استفاده کنیم چونکه مجمل و مهمل است، نه عموم دارد، نه اطلاق.

امّا اگر دلیل آیه و روایت باشد، چون دلیل لفظی است و اطلاق و عموم دارد می‌توان به آن تمسّک کرد و استصحاب را جاری نمود، که تفصیلش خواهد آمد.

* وجه و یا تقسیم دوّم استصحاب به اعتبار دلیلی که دلالت بر مستصحب دارد بر چه اساسی است؟

بر این اساس است که این دلیل یا عقل است و یا نقل.

- گفته شده است که استصحاب در احکام عقلیّه جاری نیست. چونکه استصحاب در احکام عقلیّه مفهوم ندارد. نه اینکه مفهوم دارد و ارزش ندارد، نه، اصلا مفهوم ندارد. بخاطر اینکه موضوع استصحاب در این احکام منتفی است. چرا؟ زیرا وقتی انسان

می‌خواهد، حالت سابقه را استصحاب کند، اوّل باید موضوعش را احراز کند سپس حکم آن را استصحاب کند، فی المثل:

- شما می گوئی این آب قلیل، قبلا کرّ بود، آیا اکنون هم کرّ است یا نه؟ استصحاب می کنی کریت آن را. چرا؟ زیرا آب به عنوان موضوع برای شما محرز است، کریّت آن را نمی‌دانی که استصحاب می کنی کریّت آن را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۳۷

امّا اگر موضوع برای شما محرز نباشد و شما حکم را استصحاب کنید، بدون مفهوم است.

فی المثل: شما اصلا نمی‌دانید که فلان زیدی در این عالم بوده است یا نه؟ نمی‌توانید استصحاب کنید حیات او را چرا که سالبه به انتفاع موضوع است.

الحاصل: نمی‌شود که موضوع حکم عقل محرز باشد و انسان در بقاء حکم عقل شک کند، بلکه نگرانی از ناحیه موضوع است.

* اگر گفته شود که ما موضوع حکم عقل را استصحاب می کنیم چه؟

بله، و لکن آن یک موضوع دیگری است و کلام ما فعلا در استصحاب خود حکم عقل است.

* چرا هروقت در احکام عقل شکّ کنیم از ناحیه موضوع حکم عقل است و نه از ناحیه بقاء حکم؟

بخاطر اینکه عقل به هنگام صدور حکم، موضوعش را با تمام قیود و جهاتی که در آن دخیل‌اند از جمله مقتضیات، موانع، شرائط، اسباب، رافع در نظر می گیرد و سپس روی آن موضوع مشخص‌شده حکم صادر می کند.

و لذا تا مادامی که این موضوع با این مشخصات وجود دارد، حکم عقل هم وجود دارد و نیازی به استصحاب ندارد.

- امّا گاهی در اثر کم و زیاد شدن در جهات دخیله در همین موضوع است که برای انسان شکّ پیدا می‌شود فی المثل:

- عقل می گوید: التصرف فی ملک الغیر بدون اذنه قبیح، که این یک حکم عقلی است.

به عبارت دیگر: قبح، حکم عقل است، تصرّف در ملک غیر هم موضوع آن است.

به عبارت دیگر: تصرّف، موضوع حکم است، ملک غیر بودن مقتضی قبح است، بدون اذنه عدم المانع برای صدور حکم است قبیح بودن هم حکم است.

بنابراین: عقل، با قید (ملک الغیر) و با قید (بدون اذنه)، حکم می کند به قباحت این موضوع که تصرّف است و لذا: تا این موضوع با این قیود محرز است، عقل در صدور حکمش شکی ندارد.

یعنی اگر فردا و فردای فردا هم این تصرّف در ملک غیر و بدون اذنه باشد، باز هم قبیح است و لذا شکّ در اینجا معنا ندارد.

امّا: یک وقت شما می گوئید: دیروز تصرّف کردن در فلان ملک غیر قبیح بود چرا که بدون اذنه بود و لکن اکنون شکّ دارم که آیا باز هم این ملک، ملک الغیر است یا نه؟ چرا که ممکن است که مالک آن را به من هبه کرده باشد و یا در اثر مرگش به من ارث رسیده باشد، که این شکّ از ناحیه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۳۸

حکم نیست، بلکه از ناحیه موضوع است و هکذا.

* به این نتیجه رسیدیم که استصحاب در حکم عقل مفهوم ندارد، آیا استصحاب در حکم شرع جایز است؟

بله، بخاطر اینکه استصحاب در احکام شرعیّه مفهوم دارد. بخاطر اینکه وقتی شارع، حکمی را روی موضوعی می‌برد، اگر ما پس از مدتی و در اثر تغییرات مختصری که رخ می‌دهد، شکّ کنیم که آیا این حکم شرعی با وجود این تغییرات اکنون هم باقی است یا نه؟ به دلیل اجماع در موضوع حکم، می توانیم استصحاب کنیم حکم مزبور را.

- به عبارت دیگر: شارع وقتی حکمی را روی موضوعی می‌برد، به ذکر اجمالی موضوع پرداخته و آن را برای ما من جمیع الجهات مشخص نمی کند، اگرچه برای خودش و فی الواقع مشخص و محرز است.

فی المثل: شارع بالاجمال فرموده: الخمر حرام و لکن بطور مبیّن و مفصّل نفرموده است که چه امور و قیودی از موضوع در حرمت آن دخالت دارند.

حال: ظرف خمری عندنا وجود دارد، ما هم می‌دانیم که خمر حرام است، لکن پس از مدتی متوجه می‌شویم که این خمر خاصیت اصلی‌اش را از دست داده و دیگر حالت اسکار ندارد، در اینجا شکّ می‌کنیم که آیا باز هم نجس و حرام است یا نه؟ چه باید بکنیم؟

پاسخ این است که: اگر موضوع در اینجا مشخص است و محرز، استصحاب، مفهوم دارد و الّا فلا.

می گوئیم: بله، موضوع محرز است، چرا که همان خمر دیروز است، با اندکی تغییر.

پس: استصحاب حکم شرع یعنی همان‌که فرموده بود حرمت خمر بلااشکال است.

الحاصل: تفاوت حکم عقل با حکم شرع در این است که: عقل به هنگام صدور حکم موضوع آن را با تمام قیودش مشخص و معلوم می کند، شرع نیز چنین می کند و لکن به هنگام خطاب به ما موضوع حکمش را بالاجمال و مبهم می گذارد. و لذا استصحاب در اولی بی‌مفهوم و در دومی دارای مفهوم است.

* جناب شیخ اگر اشکال شود که: شارع نیز به هنگام صدور حکم، موضوع را با تمام قیود و جهات دخیله آن در عالم واقع در نظر می گیرد، حال اگر مثلاـ ما احتمال بدهیم که سکر، دخیل در حرمت باشد و شارع نیز آن را فی الواقع لحاظ کرده باشد و لو علی الظاهر برای ما مشخص نکرده باشد در نتیجه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۳۹

اگر ما یقین کردیم که در فلان خمر اختلال ایجادشده، و سکرش از بین رفته است، آیا نمی‌توانیم حرمت و یا عدم حرمت آن را استصحاب کنیم؟

بله، مطلب همین است که شما فرمودید: یعنی در متن واقع فرقی در حکم عقل و شرع نیست، همان‌طور که عقل جهات دخیله در موضوع را مد نظر قرار دارد، شرع هم این جهات دخیله در موضوع را مد نظر قرار می‌دهد و لذا اگر نگرانی حاصل می‌شود از ناحیه موضوع است، و لکن ما در احکام شرعیّه مکلّف به واقعیات نیستیم، بلکه ما موظف به لحاظ و رؤیت ظاهر دلیل هستیم.

فی المثل شارع فرموده: الخمر حرام و دیگر نفرموده الخمر المسکر حرام، گرچه ممکن است فی الواقع هم سکر در حرمت خمر دخالت داشته باشد و شارع هم آن را مد نظر قرار داده باشد و لکن ما کاری با آن واقع نداریم و لذا می گوئیم: این مایع قبلا خمر بود و حرام، اگرچه اکنون خاصیتش را از دست داده است، لکن اکنون هم خمر است پس حرام است.

روی این محاسبات است که گفته می‌شود اجرای استصحاب در احکام شرعیّه جایز است.

نکته: اگر تشخیص جهات دخیله در توان مکلفین باشد که در بسیاری از موارد هست حرف جناب شیخ خیلی بر پایه منطق استوار نخواهد بود. زیرا با تشخیص جهات دخیله، موضوع حکم در حقیقت از بین رفته و حکمی وجود ندارد تا استصحاب شود.

* جناب شیخ اگر اشکال شود که بر اساس قاعده تطابق یعنی کلما حکم به العقل، حکم به الشرع و بالعکس، ملاک در حکم عقل و شرع یکی است.

و لذا به محض اینکه شارع می‌فرماید: الصلاهٔ واجبهٔ، عقل درمی‌یابد که بله موضوع صلاهٔ ملزماتی داشته که شارع آنها را در نظر داشته و این حکم را صادر فرموده است.

حال: وقتی عقل حکم می کند به اینکه: التصرف فی ملك الغیر بغیر اذنه، قبیح، از این حکم عقل یعنی قبیح استکشاف می کنیم که: التصرف فی ملك الغیر بغیر اذنه حرام شرعا یعنی از روی قاعده ملازمه که همان کلما حکم به العقل ... باشد، از قبح عقلی تصرّف مزبور، کشف می کنیم حرمت شرعی آن را.

امّا پس از مـدتى به شكّ مى‌افتيم كه آيا باز هم اين ملك، ملك غير هست يا نه؟ چرا كه ممكن است آن را هبه كرده باشـد به ما و هكذا ... و يا اينكه امكان دارد اجازه تصرّف داده باشد به ما.

حال سؤال ما اين است كه: شـما در بحث قبلى فرموديد كه حكم عقل و يا به تعبير ديگر اين قبح عقلى را نمى‌شود استصحاب كرد، چرا كه شكّ شما، شكّ در موضوع است، چطور در اينجا مى گوئيد:

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۲۴۰

حرمت شرعيّه را مى‌توان استصـحاب كرد و حال آنكه موضوع در هر دو يكى است و اين حرمت شـرعيّه از همان قبح عقليّه كشف شد؟

بله، حقّ با شـماست، يعنى در هر حكم شـرعى كه به تبع حكم عقل پيدا شود، استصحاب در آن جارى نمى‌شود. امّا چه كسى گفته است كه قبح عقلى استصـحاب نمى‌شود و لكن حرمت شرعى استصحاب مى‌شود؟ خير، اينكه ما گفتيم استصحاب در احكام شرعيّه جارى مى‌شود مرادمان احكام شرعيّه مستقله است يعنى احكامى كه تابع احكام عقليّه نباشند.

* جنـاب شـيخ به اين نـتيجه رسـيديم كه استصـحاب در احكـام عقليّه و در احكـام شـرعيّه تـابعه يعنى غير مسـتقلّه جـارى نمى‌شود. بفرمائيد منظورتان استصحاب وجودى است و يا عدمى؟

فرقى نمى كند، چه استصحاب وجودى باشد مثل همان قبح تصرّف در ملك غير بغير اذنه و يا قبح صدق ضارّ و چه عدمى باشد مثل اينكه شـما در حين نماز فراموش مى كنيد كه سوره بخوانيد در اين صورت يعنى در حال نسـيان و غفلت مكلّف به سوره نيستى، چرا كه عقلا تكليف ناسى قبيح است و بر مبناى ملازمه تكليف او بر سوره، شرعا هم حرام است.

حـال: اگر در حين نمـاز و يـا پس از نمـاز ملتفت و متـوجه شديـد كه سـوره را فراموش كرده‌اى، محـل آن‌هم گذشـته است، شـكّ مى كنيد كه آيا اعاده بر شما لازم است تا نماز با سوره بخوانيد يا نه؟

۱- برخى گفته‌انـد كه بله اعـاده واجب است چرا كه مأمور به بـا مـأتى به تطـابق نـدارد يعنى: نماز با سوره بر تو واجب بوده و حال آنكه تو نماز بدون سوره خوانده‌اى.

۲- برخى هم گفته‌اند، كه خير اعاده واجب نيست. چرا؟ زيرا آنگاه كه ناسى بوديد سوره بر شما واجب نبود.

پس از التفات اگر شكّ كنيد كه آيا سوره بر شما واجب شده يا نه؟ استصحاب مى كنيد عدم وجوب سوره را.

* جناب شيخ آيا استصحاب عدم وجوب در اينجا براى اثبات عدم وجوب اعاده صحيح است؟

خير، به نظر ما در اينجا استصـحاب صحيح نيست. چرا كه اين عدم وجوب در حال نسيان، حكم عقل است و چنانكه گفتيم غير قابل استصحاب.

به عبارت ديگر: آنجا كه سوره بر من واجب نبود ناسى بودم، و حال آنكه اكنون ذاكر هستم.

* جناب شيخ عدم وجوب عقلى را نمى‌توانيم استصحاب كنيم، عدم وجوب شرعى را چطور؟

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۲۴۱

خير، نمى‌توانى، چرا؟ زيرا وقتى عقل حكم كرد، شـرع هم به تبع آن حكم مى كند و لذا وقتى شدى ذاكر، نه حكم عقل را مى‌توانى استصحاب كنى و نه حكم شرع را كه تابع حكم عقل است.

بخاطر اينكه موضوع در دو قضيه عوض شده است، در يكى نسيان و در جاى ديگر ذكر و التفات است.

* جناب شـيخ اگر گفته شود كه ما جائى سـراغ داريم كه استصـحاب عدم جارى شده و نامش هم استصـحاب حال عقل است چه؟ اگر بپرسيد كجا؟ مى گوييم آنجا كه وقتى شما صبى بوديد مكلّف به تكليف نبوديد، اكنون بالغ و عاقل شده‌ايد و ما شكّ داريم كه آيا اكنون مكلف به تكليف شده‌ايد يا نه؟

برخی استصحاب می کنند عدم تکلیف در حال صغر را. که این همان استصحاب برائت اصلیه است؟

خیر، مطلب از این قرار نیست که شما فرمودید، چونکه ما در حال صغر یک عدم شرعی داریم و یک عدم عقلی، لکن عدم شرعی مستند به عدم عقلی نیست، و هریک حساب جداگانه‌ای دارد، به عبارت دیگر: در مورد صغیر، یک عدم تکلیف عقلی وجود دارد و یک عدم تکلیف شرعی که این دومی مستند به آن اولی نیست.

و لذا: وقتی صغیر بالغ می‌شود و ما شکّ می کنیم که آیا مکلّف به تکلیف شده است یا نه؟

نمی‌توانیم عدم تکلیف عقلی در زمان صغر را استصحاب کنیم، بلکه می توانیم عدم تکلیف شرعی را استصحاب کنیم.

* جناب شیخ مرادتان از این مطلب چیست؟

این است که انسان در حال صغر:

۱- عقلاـ به هیچ تکلیفی مکلّف نیست، چرا که صبی ممیّز نیست و تکلیف غیر ممیّز قبیح است و لذا اگر ممیّز بشود تکلیفش قبیح نخواهد بود.

پس: عدم تکلیف عقلی، موضوعش عدم تمیز است.

۲- شرعا هم تکلیف ندارد، چرا که عند الشارع تا بالغ نشود تکلیفی ندارد و لو ممیّز شده باشد- و لذا تکلیف بر او قبل از بلوغ قبیح است.

پس: عدم تکلیف شرعی، موضعش عدم بلوغ است، چه صبی ممیّز شده باشد و چه نه.

به عبارت دیگر: عدم تکلیف عقلی در صورتی وجود دارد که صغیر ممیّز نشده و لکن وقتی ممیّز بشود این عدم تکلیف عقلی از بین می‌رود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۴۲

عدم تکلیف شرعی هم در صورتی وجود دارد که صغیر بالغ نشده است و لو ممیّز باشد و لکن وقتی بالغ شود این عدم تکلیف شرعی از بین می‌رود.

بنابراین: اگر صغیری ممیّز شد، و شما شکّ کردید که مکلّف به تکلیف شده است یا نه؟ ما عدم تکلیف شرعی را استصحاب می کنیم و نه عدم تکلیف عقلی را.

* جناب شیخ تقسیم استصحاب به اعتبار شکّ لا حقّ در بقاء موضوع چیست؟

این تقسیم نیز از وجوه مختلفی است:

۱- یکی از این وجوه عبارتست از اینکه منشا شکّ ما در بقاء امر سابق:

- گاهی امور خارجیه است، چرا که امور خارجیه با هم اشتباه می‌شوند، که همان شبهه موضوعیّه است. مثل مشتبه شدن آب پاک با آب نجس، یا مشتبه شدن خل و خمر.

- و گاهی مشتبه شدن حکمی است که از شارع صادر شده است که در مباحث و دروس گذشته گفته شد که یا بخاطر فقدان نصّ است و یا بخاطر اجمال نصّ است و یا تعارض نصّین، که همان شبهه حکمیّه است.

حال: شبهه موضوعیّه خود بر دو نوع است: گاهی شکّ ما در حکم جزئی شرعی است و اخری شکّ ما در موضوع خارجی است. فی المثل:

۱- یک وقت شما شکّ می کنید که آیا زید زنده است یا مرده، که این حیات و ممات زید موضوعی است خارجی.

۲- یک وقت هم شکّ می کنید که آیا این ظرف آبی که قبلاـ پاک بود، اکنون هم پاک است یا نه؟ که در اینجا استصحاب می کنیم طهارت و پاکی این آب را.

* نظر جناب شیخ در این رابطه چیست؟

علی الظاهر، استصحاب هم در شبهات موضوعیّه محل بحث است و هم در شبهات حکمیّه، چرا که با دقت نظر در کلام حضرات، چه مثبتین و چه منکرین، متوجه می‌شویم که هر دو طرف استصحاب در شبهات موضوعیّه، مورد و محل بحث است.

فی المثل: در کلمات منکرین استصحاب آمده است که پس از آنی که زید از دید شما غایب شد و شما شکّ کردید که او زنده است یا نه؟ حقّ ندارید حیات او را استصحاب کنید.

و یا فی المثل: در مورد فلان شهری که در ساحل فلان دریا ساخته شده است، اگر پس از طوفان حادث‌شده شکّ کردید که اکنون بقاء دارد یا نه؟ حقّ ندارید استصحاب کنید بقاء آن شهر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۴۳

را.

و یا در کلمات مثبتین استصحاب آمده است که استصحاب حجّت است و اساسا بقاء نظم عالم بر پایه استصحاب است و حتی مشی مردم در معاش و معادشان روی استصحاب است. فی المثل:

فلان کشاورز امروز به آن زمینی می‌رود که دیروز از آن به خانه‌اش آمد، چرا که استصحاب می‌کند بقاء آن را و هکذا ... و این گونه امور مربوط به شبهات موضوعیّه است.

پس: استصحاب هم در شبهات موضوعیّه و هم در شبهات حکمیّه هر دو محل نزاع و اختلاف بوده است.

* نظر اخباریین در این مسئله چیست؟

اخباریها معتقدند که نزاع در اینجا منحصر است به شبهات حکمیّه و لذا شبهات موضوعیّه خارج از بحث‌اند. چرا که اجرای استصحاب در آن‌ها مسلّم و قطعی است. فی المثل: مرحوم استرابادی می‌گوید: ما دو تا استصحاب داریم که جای حرف و بحث ندارند:

۱- یکی آنجای است که اگر شکّ شود که آیا فلان حکمی که قبلا در اسلام بوده است، اکنون نسخ شده است یا نه؟ تمام علماء اجماع دارند بر عدم نسخ تا اینکه یقینا ناسخی وارد شده و آن حکم را نسخ نماید.

به عبارت دیگر: فلان حکم بود و نسخ نشده بود، اگر شکّ کردی که آیا اکنون نسخ شده است یا نه؟ می‌گویند استصحاب کن عدم نسخ را تا اینکه یقین به ورود ناسخ حاصل کنی.

۲- یکی هم استصحاباتی است که مردم در زندگی دنیوی و اخرویشان اجراء می‌کنند.

فی المثل:

- فلانی مالک فلان زمین بود، آیا اکنون هم مالک آن هست یا نه؟ استصحاب می‌کنند مالکیت او را و هکذا ..

جناب محدث سپس می‌گوید: و لکن اگر در مورد حکمی از احکام شکّ کردی حقّ استصحاب نداری فی المثل: این آب متغیر شده بود، و در اثر تغیرش متنجس شده بود، اکنون آب تغیّر من قبل نفسه از بین رفته است، آیا آن نجاست از بین رفته است یا نه؟ حقّ نداری استصحاب کنی بقاء نجاست را.

و یا فی المثل: وضو گرفته بودی و در اثر وضو متطهر شده بودی، اکنون شکّ می‌کنی که طهارت تو باقی است و یا اینکه در اثر حدث از بین رفته است؟ حقّ نداری استصحاب کنی بقاء

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۴۴

طهارت سابق را.

پس به نظر ایشان استصحاباتی که محل نزاع و اختلاف‌اند استصحابات در احکام‌اند و نه در موضوعات.

* جناب شیخ از کجا می‌گوئید که مرحوم استرابادی استصحاب در شبهات موضوعیّه را مسلّم گرفته و استصحاب در شبهات حکمیّه را محل نزاع قرار داده، درحالی‌که ایشان از شبهات موضوعیّه اسمی نبرده است؟ آیا می‌شود گفت که مراد ایشان این بوده است که هرکجا در وجود رافع شکّ کردیم، استصحاب جاری می‌شود و آنجا که شکّ ما در مقتضی بود مثل بقاء تغیّر مذکور محل اختلاف است؟

بله، اگر آن مثال لیل و نهار در میان مثالهایش نبود، می‌شد به احتمال مزبور فکر کرد و روی بقیه مثالها به چنین قضاوتی نشست که نظر ایشان این بوده است که باید شکّ در رافع را مسلّم گرفت چونکه در مسئله نسخ، شکّ ما، شکّ در وجود رافع است و یا شکّ ما در مالکیت زید، و یا زوجیت او هریک شکّ در رافع است و هکذا ...

امّا شکّ در بقاء لیل و نهار یعین شکّ در زمان و قابلیت بقاء و نه شکّ در رافع. از قبیل شکّ در مقتضی است، چرا که روز یک حد معینی دارد، آن حد معین که تمام شد، روز هم تمام می‌شود، همین‌طور شب، دیگر استعداد بقاء و روز بودن یا شب بودن را ندارند.

پس: مراد استرابادی این بوده است که اگر در قسمت احکام شکّ کردی که حکم خدا باقی است یا نه؟ تنها در یکجا استصحاب مسلم است و آن استصحاب عدم نسخ است.

امّا: استصحاب در شبهات موضوعیّه را مسلّم و در همه موارد جاری می‌داند و لذا این مقوله را خارج از محل نزاع می‌داند.

* سخن ایشان در فوائد المدینه چیست؟

در این رابطه عبارتی دارد که صریح‌تر از عبارت فوق است و آن این است که می‌گوید:

استصحابی که محل خلاف است، یعنی برخی جریان آن را قبول دارند و برخی نه، منحصر است به آنجائی‌که حکمی از طرف شارع در موردی وارد شده، پس از آن تغییراتی حادث شده و ما شکّ می‌کنیم که آیا با وجود این تغییرات، باز هم حکم خدا باقی است یا نه؟

فی المثل: شخصی وضو گرفته، متطهر شده است، سپس از او مذی خارج شده، حال شکّ می‌کند که آیا طهارتش باقی است یا نه؟

سخن ایشان این است که: در پاسخ به چنین اموری است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۴۵

که اختلاف واقع شده است یعنی: برای اجرای استصحاب در شبهات موضوعیّه اختلافی در میان نمی‌باشد، بلکه از آنجا که اجرای آن در شبهات موضوعیّه قطعی است از محل نزاع خارج‌اند و لکن اجرای استصحاب در شبهات حکمیّه محل اختلاف است.

* نظر خود جناب محدث در اجرای استصحاب در شبهات حکمیه مثلا در مثال مذکور چیست؟

می‌گوید به نظر ما که محدث هستیم به هنگام شکّ در این‌گونه امور حقّ اجرای استصحاب را ندارید چرا؟ زیرا این کار شبیه‌تر به قیاس است، چرا که حکم یک موضوع را جاری می‌کنید بر یک موضوع دیگری.

فی المثل: شارع حکم به نجاست آب متغیر کرده است و حال آنکه شما با اجرای استصحاب حکم به نجاست آب غیر متغیر می‌کنید و حال آنکه اینجا دو موضوع متفاوت وجود دارد.

و یا فی المثل: شارع حکم به طهارت شما قبل از خروج مذی کرده است، و حال آنکه شما می‌خواهید حکم به طهارت خودتان بعد المذی بکنید. و این قیاس است.

پاسخ مطلب را از شرح بخوانید.

* جناب شیخ دومین وجه و یا تقسیم استصحاب به اعتبار شکّ در بقاء چیست؟

این است که یک وقت ما به یک عملی و یا یک حکمی در زمان قبل یقین داشتیم، پس از مدتی این یقین زائل شده است، زائل

شدن و یا نداشتن این یقین نیز چند جور متصور است:

۱- گاهی یقین به بقاء نداشتن به معنای شکّ متساوی الطرفین داشتن است. فی المثل: زید پارسال زنده بود، نمی‌دانم اکنون هم زنده است یا نه؟ و یا این آب قبلا پاک بود، نمی‌دانم اکنون هم پاک است یا نه؟ یعنی ۵۰٪ احتمال ارتفاع حالت سابقه را می‌دهی و ۵۰٪ احتمال بقاء حالت سابقه را.

۲- گاهی این نداشتن یقین به معنای شکّ متساوی الطرفین نیست، بلکه طرف رجحان وجود دارد. یعنی ۷۰٪ طرف بقاء احتمال دارد، و ۳۰٪ طرف ارتفاع و یا بالعکس ۷۰٪ طرف ارتفاع احتمال دارد و ۳۰٪ طرف بقاء.

حال سؤال این است که: آیا استصحاب در هریک از احتمالات فوق جاری است و یا اینکه نه، برخی از احتمالات از محل بحث خارج بوده و استصحاب در آنها جاری نمی‌شود.

* جناب شیخ پاسخ شما به این سؤال چیست؟

به نظر ما:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۴۶

۱- اگر ما استصحاب را من باب تعبّد یعنی از باب اخبار لا تنقض حجّت بدانیم، اخبار لا تنقض، شامل هر سه حالت و یا احتمال می‌شود، چرا که این اخبار می‌گویند: مادامی‌که یقین به ارتفاع حالت سابقه نداری، طبق حالت سابقه رفتار کن و لو ظنّ برخلاف داشته باشی.

* مرادتان از ظنّ برخلاف چگونه ظنی است؟

ظنّ غیر معتبر است. مثل قول واحد، قول صبی، و نه ظنّ معتبر که خود دلیل است و حاکم بر اصول می‌باشد.

۲- و اگر استصحاب را از باب اماره و یا ظنّ مطلق به بقاء حجّت بدانیم اعمّ از اینکه ظنّ ما نوعی باشد و یا شخصی، باز هم شامل هر سه حالت می‌شود. یعنی حتی در آنجا که ظنّ برخلاف هم وجود دارد، استصحاب جاری می‌شود.

* ولی جناب شیخ شما استصحاب را از باب ظنّ به بقاء حجّت می‌دانید و حال آنکه ممکن است مکلّف ظنّ به ارتفاع داشته باشد، چگونه می‌فرمائید استصحاب در آن جاری می‌شود؟

بله، ممکن است یک مکلفی در اینجا ظنّ به ارتفاع داشته باشد و لکن نوع مردم در این مطلب ظنّ به بقاء دارند و لذا چون نوع مردم در نوع موارد، ظنّ به بقاء دارند، استصحاب از باب ظنّ مطلق، حجّت است و لو در یک موردی ظنّ غیر معتبر برخلاف هم وجود داشته باشد.

البته: اگر کسی استصحاب را من باب ظنّ شخصی حجّت بداند، در دو مورد است که حقّ اجرای استصحاب دارد:

- یکی در جائی که ظنّ به بقاء دارد، یکی در مورد شکّ متساوی الطرفین. چرا؟ زیرا: شکّ متساوی الطرفین نیز تبدیل می‌شود به همان ظنّ به بقاء و لذا در یکجا نمی‌تواند استصحاب جاری کند، و آن در جائی است که ظنّ برخلاف داشته باشد.

* جناب شیخ سومین وجه و یا تقسیم استصحاب به اعتبار شکّ لا حقّ در بقاء مستصحب چیست؟

این است که وقتی ما در بقاء یک شیء شکّ می‌کنیم: گاهی شکمان از جهت وجود رافع است، و گاهی از جهت اقتضاء و استعداد ذاتی مستصحب.

* شکّ در وجود رافع خود بر چند قسم است؟

بر پنج قسم است و یا به تعبیر دیگر پنج جور قابل تصوّر است:

۱- گاهی شکّ ما در وجود خود رافع است بدین معنا که آیا رافعی آمده است یا نه؟ فی المثل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۴۷

به هنگام خروج از خانه وضو گرفته متطهر شدید، لکن ساعتی بعد برای شما شکّ حاصل می‌شود که آیا حدثی اعمّ از ریح المعدهٔ و یا بول از شما خارج شده است تا رافع این طهارت باشد یا نه؟

امّا گاهی شکّ ما در وجود رافع نیست، بلکه در رافعیت امر موجود است بدین معنا که چیزی موجود شده است لکن ما نمی‌دانیم این شیء موجود رافعیت دارد یا نه؟

* علّت اینکه ما شکّ می‌کنیم که آیا این امر موجود رافعیت دارد یا نه چیست؟

۱- گاهی علتش این است که آن مستصحب سابق که اکنون می‌خواهیم آن را استصحاب کنیم، وضعیتش روشن نیست که آیا با این امر موجود مرتفع می‌شود یا نه؟

فی المثل: ما در روز جمعه نمی‌دانستیم که نماز ظهر بر ما واجب است یا نماز جمعه؟ و لذا اشتغال ذمه ما به نماز باقی است، یا ظهر و یا جمعه.

فرض کنید که ما نماز ظهر را بجا آوردیم، لکن شکّ کنیم که آیا اشتغال ذمّه ما به نماز برطرف شده است یا نه؟ این را شکّ در رافعیت امر محقّق و موجود گویند.

به عبارت دیگر: ما نمی‌دانیم که آیا این عملی که به نام نماز ظهر انجام دادیم، قدرت و سمت رافعیت از آن اشتغال را دارد یا نه؟ چرا که نمی‌دانیم آیا اشتغال ذمّه ما نسبت به ظهر بوده است یا جمعه؟ یعنی وضعیت آن چیزی که می‌خواهیم راجع به آن استصحاب جاری کنیم روشن نیست و لذا وضع این نمازی هم که خواندیم برای ما روشن نیست که آیا رافعیت دارد یا نه؟

۲- گاهی هم شکّ ما در رافعیت آن امر موجود، بخاطر شکّ در صفت موجود در آن است، یعنی شکّ داریم که آیا شارع به این امر موجود سمت رافعیت داده است یا نه؟

فی المثل: شما قبلا وضو گرفته متطهر شدید، پس از وضو، مقداری مذی از شما خارج می‌شود لکن شما نمی‌دانید که این رطوبت خارج‌شده رافعیت دارد یا نه؟ به تعبیر دیگر نمی‌دانید که شارع به این مذی مثل بول، سمت رافعیت داده است یا نه؟

۳- و یا اینکه شکّ ما در رافعیت موجود بخاطر اشتباه در مصداق است.

فی المثل: شما می‌دانید که بول ناقض وضو است و مثلا مذی ناقض وضو نیست، در عین حال رطوبتی از شما خارج شده است و لکن شما نمی‌دانید که این رطوبت مصداق بول است و یا مصداق مذی؟ بنابراین اگر شما شکّ داری که این رطوبت موجود رافعیت دارد یا نه؟ بخاطر این است که شکّ داری و نمی‌دانی که آیا مصداق بول است یا مذی؟

پس: شکّ شما، شکّ در مصداقیت هذا الموجود است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۴۸

۴- گاهی هم شکّ ما در رافعیت الموجود، به لحاظ تردّد در مفهوم است.

فی المثل: شما می‌دانید که خواب باطل‌کننده وضو است و لکن خواب مفهوما در نظر شما مشتبه است، چرا که نمی‌دانید آیا شامل چرت زدن هم می‌شود یا نه؟

علی‌ای‌حال: شکّ در رافع بر پنج قسم است، که یکی مربوط به وجود رافع است و چهار قسم مربوط به شکّ در رافعیت امر موجود است.

* با توجّه به آنچه گذشت مراد شیخ از (و لا اشکال فی کون ما عد الشک ...) چیست؟

این است که: هم شکّ در وجود رافع محل اختلاف است، هم شکّ در وجود مقتضی، اگرچه برخی مثبتین خیال کرده‌اند که شکّ در مقتضی محل اختلاف نیست، بدین معنا که استصحاب به هنگام شکّ در مقتضی قطعا جاری نمی‌شود.

الحاصل: در اینجا نیز هم منکر مطلق وجود دارد، هم مثبت مطلق و هم مفصّل.

* مفصّل چه می گوید؟

می گوید: اگر شکّ ما شکّ در رافع بود، یجری الاستصحاب در هر پنج قسم و لکن اگر شکّ ما شکّ در مقتضی بود، الاستصحاب لا یجری.

امّا محقّق خوانساری می گوید: اگر شکّ ما در وجود رافع بود، در یک قسم از آن پنج قسم، استصحاب جاری می‌شود و لذا اگر شکّ ما در رافعیت الموجود بود، استصحاب در هیچ‌یک از ۴ صورتش اجرا نمی‌شود.

البته، برخی هم گفته‌اند تنها در دو صورت استصحاب جاری می‌شود: یکی در شکّ در وجود رافع و یکی در شکّ در رافعیت الموجود آن‌هم در جائی که تردید در مصداق بوده و شبهه مصداقیه است.

* جناب شیخ مختار شما کدام قول از اقوالی است که در رابطه با استصحاب مطرح نمودید؟

مختار ما قول نهم است و حاصل و خلاصه آن این است که:

۱- اگر شکّ ما در وجود رافع بود، بدین معنا که مستصحب ما به حسب دلیل استعداد بقاء دارد، و لکن شکّ ما در این است که آیا حادثه و یا به تعبیر دیگر رافعی بوجود آمده است یا نه؟ و یا اگر بوجود آمده شکّ ما در رافعیت آن امر موجود باشد با اقسامی که در آن متصور است، در چنین جائی ما حقّ داریم که استصحاب جاری کنیم مطلقا، چه جزئی باشد و چه کلّی، چه موضوع خارجی باشد و چه ...

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۴۹

۲- و امّا اگر شکّ ما در رابطه با مستصحب از حیث استعداد و قابلیت بقاء بود که به آن شکّ در مقتضی گفته می‌شود، مثل خیار غبن که نمی‌دانیم فوری است و یا اینکه مهلت دارد و یا مثل شکّ در بقاء لیل و نهار و یا شکّ در بقاء زید پس از ۶۰ یا ۷۰ سال، که همه از قبیل شکّ در مقتضی هستند، در این صورت حقّ اجرای استصحاب نداریم.

و لذا ما با بیان جناب محقّق در معارج موافقت داریم.

* کلام محقّق در معارج چیست؟

این است که: برخی از جمله مرحوم مفید (ره) قائل به حجیّت استصحاب‌اند، و لکن برخی از جمله سید مرتضی منکر حجیّت استصحاب‌اند.[۱۴۰]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱۱ ؛ ص ۲۴۹

ی‌فرماید: حقّ با مثبتین است که استصحاب را حجّت می‌دانند.

پس از آن مثال می‌زند به اینکه: اگر شخصی پس از اینکه به آب دست نمی‌یابد و با تیمّم وارد نماز می‌شود، در اثناء نماز آب پیدا شود:

۱- اگر تمکّن از وضو پیدا کرده، بدون اینکه مرتکب عمل منافی شود، می‌تواند وضو گرفته و نماز را ادامه دهد، و یا وضو گرفته نماز را از سر بگیرد. لکن سؤال این است که: اگر این فرد امکان و یا فرصت وضو گرفتن پیدا نکند، آیا به صرف پیدا شدن آب در اثناء نماز، تیمّم او منتقض می‌شود یا نه؟

بدین معنا که آیا باید دوباره تیمّم کرده و دوباره نماز را بخواند و یا اینکه نه به صرف پیدا شدن آب تیمّم او باطل نشده و می‌تواند با همان تیمّم نماز بخواند؟

و لذا می‌فرماید:

۱- کسانی که قائل به حجیّت استصحاب‌اند، در اینجا استصحاب می کنند بقاء تیمّم را.

فی المثل می گوینـد: قبل از آنی که آب پیـدا شود، تیمّم داشـتم و حقّ خوانـدن نماز، حال که در اثناء نماز آب پیـدا شده است، آیا تیمّم من منتقض شده است یا نه؟ استصحاب می کنم بقاء تیمّم را.

البته در اینجا نامی از شکّ در رافع و مقتضی نبرده است و لکن مثالش از قبیل شکّ در رافع است.

سپس می‌فرماید تحقیق مطلب این است که آن حکمی که قبلا ثابت شده بود:

- اگر دلیلش اقتضای اسـتمرار و دوام آن را داشـته باشـد تا اینکه مزیلی بیایـد و آن را مرتفع کنـد، در صورتی که در بقاء آن حکم شکّ کردیم، حقّ داریم بقاء آن را استصحاب کنیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۵۰

- و اگر دلیلش دلالـت بر دوام و اسـتمرار آن را نداشته باشـد، در صورتی که در بقای آن شکّ بکنیم، حقّ استصـحاب بقای آن را نداریم. مثل خیار غبن.

* مثال جناب محقّق برای حکمی که دلیلش اقتضای استمرار آن را دارد چیست؟

مثال می‌زنـد به اینکه: دلیل داریم بر اینکه وقتی عقـد ازدواج بین دو نفر جاری می‌شود، این عقـد مقتضـی حلیّت آمیزش این دو نفر است تا اینکه مزیلی از قبیل، موت، طلاق، ارتـداد و ... بیایـد و آن را مرتفع کنـد. یعنی: عقـد ازدواج تقاضا می کند حلیّت این دو را مستمرا و تا زمانی که رافعی در کار نیست. حال:

- اگر این مرد پس از عقـد بـا الفـاظ خـاص و مأثوره زنش را طلاـق بدهـد می‌دانیم که چنین طلاـقی رافع است و نکـاح را از بین می‌برد.

- لکن اگر بـا برخی از الفـاظ مثل انت حریّهٔ و انت بریّهٔ و امثالهم اقـدام به این کار کنـد و ما شکّ کنیم که آیا با این الفاظ طلاق حاصـل می‌شود یا نه؟ در اینجا شکّ ما شکّ در رافع است، بـدین معنا که آیا این نحوه از طلاق رافع نکاح هست یا نه؟ استصـحاب می کنیم بقاء حلیّت را. تا اینکه با الفاظی مثل انت طالق یقین به حصول طلاق پیدا کنیم.

* جناب شیخ اگر اشکال شود که الفاظ صیغه عقد به محض جریان از بین می‌رود و شما چگونه حکم به بقاء آن می کنید چه پاسخ می‌دهید؟

بله الفاظ این صـیغه از بین می‌رود لکن اقتضای آنکه حلیّت است دائما و مسـتمر است تا اینکه رافعی بیایـد و حیثیت این حلیّت را از بین ببرد.

سپس می‌فرماید: در پاسخ به کسانی مثل سیـد مرتضی که می گویند استصحاب غلط است چون اثبات حکم موضوعی برای موضوع دیگر است آن‌هم بدون دلیل، می گوئیم: خیر این عمل ما عمل بلادلیل نیست، بلکه مع الدلیل است، چرا که عقد نکاح اقتضاء کرده است حلیّت دائمی را.

و لذا وقتی مقتضی دلیل دارد، شما نمی‌توانید بگوئید، عمل شما بلادلیل است.

امّا اگر سیـد مرتضـی که منکر استصـحاب است غیر مورد مـذکور مرادش می‌باشد، مثل موارد شکّ در مقتضـی، بله در آنجا اجرای استصحاب عمل بلادلیل است. مثل استصحاب خیار غبن.

بله، ما هم از این گونه موارد روی گردانیم و در آنها استصحاب جاری نمی کنیم.

الحاصـل: در مـورد شـکّ در رافـع استصـحاب جـاری است آن‌هم مـع الـدلیل، لکن در مورد شـکّ در مقتضـی استصـحاب جـاری نمی‌شود، چرا که در این صورت عمل بلادلیل است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۵۱

* نظر صاحب معالم در اینجا چیست؟

می‌فرمایـد این بیان مرحوم محقّق نشان می‌دهـد که ایشان از فتوای اولش که گفت حقّ با مثبتین یعنی مفیـد است عدول کرده است. چرا؟ زیرا که در اینجـا استصـحاب را منحصـر کرده است به شکّ در رافع و این نشان‌دهنـده این است که ایشان نیز از منکرین یعنی سید مرتضی شده است.

* چه استفاده‌ای از کلام صاحب معالم می‌شود؟

۱- اینکه ایشان نیز استصحاب را در شکّ در رافع جاری می‌داند.

۲- اینکه می‌خواهد آن را از محل نزاع خارج کند که این کم‌لطفی ایشان است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۵۲

متن

[الاستدلال علی القول المختار][۱۴۱] لنا علی ذلک وجوه:

الاوّل: ظهور کلمات جماعهٔ فی الاتّفاق علیه.

فمنها: ما عن المبادئ، حیث قال: الاستصـحاب حجّهٔ؛ لاجماع الفقهاء علی أنّه متی حصل حکم، ثمّ وقع الشکّ فی أنّه طرأ ما یزیله أم لـا؟ وجب الحکم ببقـائه علی ما کان أوّلا، و لو لا القول بأنّ الاستصـحاب حجّـهٔ، لکان ترجیحا لأحـد طرفی الممکن من غیر مرجّـح، [۱۴۲] انتهی.

و مراده و إن کان الاستدلال به علی حجّیهٔ مطلق الاستصحاب، بناء علی ما ادّعاه:

من أنّ الوجه فی الإجماع علی الاستصـحاب مع الشکّ فی طروّ المزیل، هو اعتبار الحالـهٔ السابقـهٔ مطلقا، لکنّه ممنوع؛ لعـدم الملازمهٔ، کما سیجیء.[۱۴۳]

و نظیر هـذا ما عن النهایـهٔ: من أنّ الفقهاء بأسرهم- علی کثرهٔ اختلافهم- اتّفقوا علی أنّا متی تیقّنّا حصول شـیء و شـککنا فی حدوث المزیل له أخذنا بالمتیقّن، و هو عین الاستصحاب؛ لأنّهم رجّحوا بقاء الباقی علی حدوث الحادث.[۱۴۴]

و منها: تصریح صاحب المعالم[۱۴۵] و الفاضل الجواد:[۱۴۶] بأنّ ما ذکره المحقّق أخیرا فی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۵۳

المعارج[۱۴۷] راجع إلی قول السیّد المرتضی المنکر للاستصحاب؛[۱۴۸] فانّ هذه شهادهٔ منهما علی خروج ما ذکره المحقّق عن مورد النزاع و کـونه موضـع وفـاق. إلّـا أنّ فی صـحّهٔ هـذه الشـهادهٔ نظرا؛ لاـنّ مـا مثّـل فی المعـارج مـن الشـکّ فی الرافعیّـهٔ من[۱۴۹] مثال النکاح[۱۵۰] هـو بعینـه مـا انکره الغزالی و مثّـل لـه بالخـارج مـن غیر السـبیلین؛[۱۵۱] فـانّ الطهـارهٔ کالنکـاح فی أنّ سـببها مقتض لتحقّقه[۱۵۲] دائما إلی أن یثبت الرافع.

الثـانی: أنّـا تتبعنا موارد الشکّ فی بقاء الحکم السابق المشـکوک من جهـهٔ الرافع، فلم نجـد من أوّل الفقه إلی آخره موردا إلّا و حکم الشارع فیه بالبقاء إلّا مع أمارهٔ توجب الظنّ بالخلاف، کالحکم بنجاسـهٔ الخارج قبل الاسـتبراء؛ فإنّ الحکم بها لیس لعـدم اعتبار الحالهٔ السابقـهٔ- و إلّـا لوجب الحکم بالطهـارهٔ لقاعـدهٔ الطهـارهٔ- بـل لغلبـهٔ بقاء جزء من البول أو المنیّ فی المخرج، فرجّـح هـذا الظاهر علی الاصل، کما فی غسالهٔ الحمّام عند بعض، و البناء علی الصحّهٔ المستندهٔ إلی ظهور فعل المسلم.

و الإنصاف: أنّ هـذا الاسـتقراء یکاد یفیـد القطع، و هو أولی من الاسـتقراء الذی ذکر غیر واحد- کالمحقّق البهبهانی[۱۵۳] و صاحب الریاض-:[۱۵۴] أنّه المستند فی حجّیهٔ شهادهٔ العدلین علی الإطلاق.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۵۴

ترجمه

(استدلال بر صحت قول نهم)

اشاره

ما بر حجّیّت این استصحاب دلایلی داریم:

۱- ظهور کلمات جماعتی از علماء است بر اجماع در این مطالب:

- یکی از این کلمات (و یا اجماعات منقوله)، مطلبی است از مبادی، آنجا که می گوید: مطلق استصحاب حجّت است، به دلیل اجماع فقهاء بر اینکه؛ هرگاه که یک حکمی حاصل شود، سپس در اینکه آیا چیزی که (بعنوان رافع) آن را زائل کند، آمده است یا نه؟ شکّ کند، حکم به بقاء آن حکم، همان‌طور که بوده است، واجب است و اگر نبود این سخن حضرات که مطلق الاستصحاب حجّت است، حکم به بقاء یکی از دو طرف ممکن، ترجیح بلامرجح بود.

و اگر مراد صاحب مبادی، استدلال به این اجماع خاص بر حجّیّت مطلق الاستصحاب باشد، بنابراین چیزی که (در مطلب قبلی) آن را ادعا نمودند که: وجه و یا دلیل علماء در اجماع بر استصحاب با وجود شکّ در آمدن مزیل، ارزش و اعتبار حالت سابقه است، این استدلال به دلیل عدم ملازمه میان حجّیّت استصحاب در شکّ در رافع و حجّیّت استصحاب مطلق، ممنوع است، چنانکه بزودی خواهد آمد.

- و نظر این اجماع (مورد ادعای صاحب مبادی) مطلبی است که از نهایه (علامه نقل می‌شود) به اینکه: تمام فقهاء با وجود اختلافات فراوانشان (در فتوی)، اتفاق نظر دارند بر اینکه وقتی ما در حصول یک شیء یقین داریم، و لکن در حدوث مزیل و رافع شکّ می کنیم، همان متیقّن سابق را اخذ می کنیم، و این همان استصحاب است؛ چرا: زیرا علماء بقاء آن ثابت قبلی را ترجیح داده‌اند بر حدوث آن حادث بعدی.

- یکی دیگر از این کلمات، تصریح صاحب معالم و فاضل جواد است به اینکه: آنچه را که جناب محقّق اخیرا در کتاب معارج ذکر فرمود: (عدول از قول اولش) و بازگشت به قول سید مرتضی است که منکر استصحاب می‌باشد.

پس این حرف، گواهی است از این دو بزرگوار، بر خارج بودن آنچه محقّق ذکر کرده است از محل نزاع، و مورد وفاق بودن بر این مطلب.

امّا در صحت این شهادت و گواه، نظری وجود دارد چرا؟ زیرا آنچه را که محقّق (ره) در معارج از شکّ در رافعیت در نکاح مثال زد، بعینه، همان مثالی است که غزالی (استصحاب در آن را) انکار

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۵۵

کرده است، و مثال زده است برای ان به خارج شدن بول (مثلا) از غیر راه طبیعی، چرا که طهارت هم مثل نکاح است، در اینکه سبب آن، مقتضی تحقّق طهارت است برای همیشه، تا اینکه آمدن رافع ثابت شود.

۲- دومین دلیل استقراء است

اشاره

، مبنی بر اینکه:

ما تمام موارد شکّ در بقاء حکم سابق را که از جهت وجود رافع مشکوک است تتبع و بررسی کردیم، و لکن از اوّل فقه تا به آخر آن موردی را نیافتیم، مگر اینکه شارع مقدس در آن حکم به بقاء کرده است، مگر در صورت وجود اماره‌ای که آن اماره موجب

ظنّ به خلاف بوده است (و شارع صلاح دیده که اماره را بر اصل مقدم بدارد)، مثل حکم (در حدیث شریف) به نجاست آن رطوبتی که قبل از استبراء خارج می‌شود (فی المثل شخصی بول می‌کند، لکن استبرا نکرده، وضو می‌گیرد، لکن پس از وضو متوجه می‌شود که رطوبتی از او خارج شده است، در اینجا شارع فرموده هم موضع را تطهیر کن، هم دوباره وضو بگیر یعنی اماره نشان می‌دهد که این رطوبت مشتبه، محکوم به بولیت است تو حقّ استصحاب طهارت را نداری).

زیرا حکم (شارع) به نجاست، بخاطر این نیست که حالت سابقه (و یا استصحاب) معتبر نیست وگرنه (اگر حکم شارع به نجاست از این جهت بود که استصحاب ارزش ندارد)، حکم به طهارت بخاطر قاعده طهارت، واجب می‌شد (چرا که در قاعده طهارت نیازی به حالت سابقه ندارد بلکه به مجرد شکّ، حکم می‌شود به طهارت مثل اشتغال و استصحاب اشتغال و یا برائت و استصحاب برائت) بلکه (این حکم به نجاست) بخاطر این است که: غالبا مقداری از اجزاء بول یا منی در مجرا باقی می‌ماند.

پس این ظاهر (یعنی غلبه) بر اصل ترجیح داده می‌شود (برای همین شارع اجازه نداده است که اصل جاری شود)، چنانکه در غساله حمام از نظر برخی حکم به نجاست می‌شود (چون غالبا کسانی که زیر دوش حمام می‌کنند بدنشان آغشته به نجاست است) و مثل بنا گذاشتن فعل فرد مسلمان بر صحیح بودن، که این بناگذاری مستند است به ظهور (و غلبه) فعل فرد مسلمان (فی المثل شخصی بر میت نماز خواند و ما شکّ می‌کنیم که آیا درست خواند تا رفع اشتغال ذمّه از ما شود یا غلط خواند و ما مشغول به ذمّه هستیم، که در اینجا اجازه داده نمی‌شود که ما استصحاب به ذمّه جاری کنیم، چرا که فعل مسلّم باید حمل بر صحت شود، و این اماره به صحت است و ما ظنّ به صحت پیدا می‌کنیم و ظنّ مقدم بر استصحاب است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۵۶

و امّا انصاف این است که: این استقراء نزدیک است که افاده قطع بکند (یعنی اگر افاده قطع هم نکند حد اقل مفید اطمینان است) و این (استقرائی که در موارد استصحاب وجود دارد) اولی و قوی‌تر است از استقرائی که افراد متعددی مثل محقّق بهبهانی (ره) و صاحب ریاض (ره) آن را ذکر کرده (و متمسک قرار داده‌اند) به اینکه در همه جا مستند و مدرک حجیّت شهادت عدلین است.

***

مقدمه:

* اولین کسی که قائل به نظریه تفصیل میان شکّ در مقتضی و رافع شد چه کسی بود؟

مرحوم محقّق اوّل صاحب معارج است، لکن محقّق خوانساری نیز پس از او با اندک تفاوتی این تفصیل را پذیرفته است. امّا مرحوم شیخ انصاری به آن بهای زیادی داده است.

* نظریه متأخرین از شیخ در این مسئله چیست؟

۱- گروهی از قبیل محقّق نائینی (ره) آن را پذیرفته‌اند.

۲- گروهی از جمله مرحوم آخوند آن را رد کرده و قائل به حجیّت استصحاب به نحو مطلق است.

* در رابطه با این تفصیل در چه مقاماتی بحث می‌شود؟

در دو مقام:

۱- در اینکه مراد از کلمه مقتضی و مانع چیست؟

۲- در اینکه مقدار دلالت اخباری که شیخنا بدانها استدلال کرده تا کجاست؟ آیا تفصیل شیخ را در برمی‌گیرند و یا اطلاق مرحوم آخوند خراسانی را؟

* مراد از کلمه مقتضی چیست؟

۱- گاهی مراد از مقتضی، مقتضی و یا ملاک حکم شرعی است که عبارتست از مصالح و مفاسد.

۲- گاهی مراد از مقتضی، موضوع الحکم است، مثل عدالت که موضوع حسن است.

۳- گاهی مراد از مقتضی، سبب وجود یک شیء است، منتهی سبب شرعی و عقلی و نه تکوینی.

فی المثل: وضو شرعا مقتضی یعنی سبب طهارت است، عقد نکاح شرعا مقتضی، یعنی سبب زوجیت است و هکذا.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۵۷

۴- گاهی مراد از مقتضی، همان جزء العله تکوینیه می‌باشد، مثل نار که در نظام تکوین مقتضی حرارت است و یا خورشید که مقتضی نور و گرماست و لو لا المانع تأثیرگذار است.

۵- گاهی مراد از مقتضی، استعداد و قابلیت ذاتی یک شیء برای بقاء است با قطع نظر از موانع خارجی.

* با توجّه به معانی فوق مراد شیخ از شکّ در مقتضی چیست؟

همان شکّ در استعداد و قابلیت بقاء است، مثل اینکه اکنون شکّ دارم که آیا روز باقی است یا نه؟ چرا که شکّ دارم که آیا بیش از این استعداد بقاء دارد یا نه؟ و هکذا شکّ در بقاء اللیل و شکّ در بقاء خیار غبن و ...

و لذا مراد از مقتضی در ما نحن فیه این است که: مستصحب ما امری باشد که ذاتا قابلیت بقاء دارد، البته اینکه تا چه حدی قابلیت بقاء دارد، یک ضابطه کلّی ندارد، چرا که مستصحب‌ها متفاوتند به نحوی که برخی تا یک سال مقتضی بقاء دارند، و برخی تا یک ماه و برخی تا یک هفته و یا یک روز و یا یک ساعت.

* مراد از رافع چیست؟

چیزی است که مستصحب را برمی‌دارد و از بین می‌برد با قطع به استعداد ذاتیه بقاء.

* شکّ در رافع چند شعبه دارد؟

دو شعبه: ۱- شکّ در اصل وجود رافع ۲- شکّ در رافعیت موجود.

* شکّ در رافعیت موجود چند شعبه دارد؟

چهار شعبه.

* شکّ در اصل وجود رافع یعنی چه؟

یعنی آیا رافعی تحقّق یافته است تا جلوی اقتضاء و قابلیت بقاء مستصحب را بگیرد یا نه؟

فی المثل برای ذکر یک مثال عرفی می‌گوئیم: شما یقین دارید که آقای ایکس، استعداد دارد که تا صد سال دیگر در قید حیات باشد و لکن تردید می‌کنید که آیا مانع و یا رافعی از قبیل بیماریهای لاعلاج و ... عارض بر او شده است تا جلوی ادامه حیات او را بگیرد یا نه؟

و امّا مثال شرعی مثل اینکه: شما یقین دارید که وقتی با ساختن وضو تحصیل طهارت باطنیه می‌کنید، این طهارت باطنیه قابلیت بقاء و استمرار دارد، و لکن شکّ می‌کنید که آیا رافع و مانعی از قبیل نوم و یا بول و ... محقّق و موجود شده است تا طهارت شما را در هم بشکند یا نه؟

* این شکّ در اصل وجود رافع، در شبهات موضوعیّه جاری است یا در شبهات حکمیّه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۵۸

۱- بر مبنای شیخ، شکّ در اصل جود رافع تنها در شبهات موضوعیّه معنادار است و نه در شبهات حکمیّه. چرا که به نظر ایشان شکّ در وجود رافع در احکام منحصر به شکّ در نسخ است، چرا که رفع الحکم مساوی است با نسخ الحکم و لذا:

- هرگاه در نسخ حکمی شکّ کنیم بالاجماع اصالت عدم نسخ جاری می‌شود، و مدرک این حکم هم اجماع است و نه

استصحاب.

* شکّ در رافعیت موجود یعنی چه؟

یعنی چیزی در خارج محقّق و موجود است، امّا اینکه رافعیت دارد و می‌تواند جلوی مقتضی را بگیرد یا نه؟ نمی‌دانیم.

* منشا شکّ در رافعیت الموجود چیست؟

در اصل شرح آمده به آنجا مراجعه کنید.

***

تشریح المسائل

* غرض از (لنا علی ذلک وجوه) چیست؟

این است که ما برای اختیار کردن قول نهم و حجیّت استصحاب در شکّ در رافع و نه در شکّ در مقتضی، و ملاک قرار دادن این مطلب در باب استصحب دلائلی داریم.

* دلیل اوّل شیخ در اثبات این مدّعی چیست؟

اجماعاتی است که از سوی جماعتی از علماء شیعه بر حجیّت استصحاب عنوان شده است:

۱- صاحب مبادی می گوید استصحاب حجّت است مطلقا، چه در شکّ در رافع و چه در شکّ در مقتضی، چرا که فقهاء ما اجماع دارند بر اینکه وقتی یک حکمی در رابطه با یک موردی ثابت شود و سپس ما شکّ کنیم که آیا مزیل و یا رافعی عارض شده است تا جلوی آن حکم را بگیرد یا نه، باید برطبق حالت سابقه عمل کنیم و بگوئیم ان‌شاءالله آن حکم قبلی باقی است. تا زمانی که یقین به حصول رافعی بکنیم.

سپس می‌فرماید: اگر استصحاب عند العلماء حجّت نبود لازمه‌اش این بود که در چنین فتوائی ترجیح یکی از دو طرف یعنی بقاء بلامرجح باشد، و هو محال، پس استصحاب حجّت است.

* چه استفاده‌ای از سخن صاحب مبادی در اینجا می‌شود؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۵۹

اینکه ایشان می گوید: علماء اجماع دارند بر اینکه عند الشک فی الرافع یجری الاستصحاب این همان ادعای شیخ و پیروان اوست.

* نظر شیخ در رابطه با ادعای صاحب مبادی در اینجا چیست؟

این است که: صاحب مبادی با این دلیل که اجماع العلماء به اینکه عند الشک فی الرافع اجرای استصحاب است، نمی‌تواند اثبات‌کننده حجیّت مطلق الاستصحاب باشد.

به عبارت دیگر: درست است که مدعای ایشان حجیّت مطلق استصحاب است، لکن بیان مزبور اخص از مدعا بوده و تنها باب شکّ در رافع را در برمی گیرد.

* پس دلیل صاحب مبادی در حجّت بودن استصحاب در شکّ در مقتضی چیست؟

از راه ملازمه و تنقیح مناط وارد شده است و خواسته است که تکلیف باب شکّ در مقتضی را روشن کند و لذا می گوید: مناط حجیّت استصحاب در باب شکّ در رافع، همان ارزشمندی حالت سابقه است، همین مناط در شکّ در مقتضی نیز وجود دارد، پس در آنجا نیز باید استصحاب حجّت باشد.

به عبارت دیگر شیخ می‌فرماید: شما که می گوئید علماء اجماع دارند بر اینکه عند الشک فی الرافع، یجری الاستصحاب، بله ما هم مدّعی همین اجماع هستیم، لکن ملازمه‌ای بین این دلیل با مدعای شما که می گوئید: الاستصحاب حجهٔ مطلقا حتی فی الشک فی

المقتضی وجود ندارد، مضافا بر اینکه برخی از علما نیز اجماع مزبور را در شکّ در وجود رافع ادعا کرده‌اند.

۲- صاحب النهایهٔ می‌گوید: تمام فقهاء با وجود اختلاف‌نظرهائی که دارند در ما نحن فیه متفقاند بر اینکه: هرگاه در زمان سابق نسبت به حصول چیزی یقین حاصل نمودیم و لکن در زمان لا حقّ شکّ نمودیم که آیا مزیلی آمده است تا آن چیز را برداشته باشد یا نه؟ برطبق همان متیقّن سابق عمل می‌کنیم، که این همان استصحاب است.

- بنابراین به نظر ایشان نیز جریان استصحاب در باب شکّ در رافع اجماعی است.

۳- تصریح صاحب معالم و فاضل جواد به اینکه: محقّق اوّل از رأی اولش عدول کرده و منکر استصحاب شده است، و این حکم از جانب این دو بزرگوار شهادتی است بر اینکه باب شکّ در رافع محل نبود، و بالاجماع استصحاب در آن جاری می‌شود.

* پس غرض شیخ از (الّا انّ فی صحهٔ هذه الشهادهٔ نظر ...) چیست؟

اعتراض شیخ (ره) است به شهادت مزبور مبنی بر اینکه: در باب شکّ در رافع نیز برخی منکر استصحاب‌اند و لذا این باب نیز محل نزاع است. فی المثل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۶۰

غزالی در این باب استصحاب را انکار کرده و مثال زده به باب طهارت که مثل نکاح قابل بقاء است و مقتضی موجود می‌باشد.

امّا سپس بول و یا غائطی از غیر مجرای طبیعی خودش یعنی از راه منفذی که در بدن او ایجاد کرده‌اند خارج می‌شود.

حال اگر سؤال شود که آیا این بول و یا غائط هم مبطل وضو و رافع هست یا نه؟ غزالی می‌گوید: اینجا جای استصحاب بقاء طهارت نیست با اینکه مورد از موارد شکّ در رافع است و لذا این شهادت حضرات مقداری مبتلای به اشکال است.

نکته: شیخ می‌توانست بدون اشاره به نظر غزالی هم بگوید: این اجماعات منقوله به خبر واحد، و لو مستفیض هم باشد به نظر ما فاقد ارزش بوده و نمی‌تواند دلیل مستقل باشد.

* دومین دلیل شیخنا در اثبات تفصیل مذکور چیست؟

استقراء است که متشکل از یک صغری و یک کبری است.

و امّا صغرای آن عبارتست از اینکه: وقتی به ابواب مختلفه فقه از طهارت تا دیات و تعزیرات مراجعه می‌کنیم و در احکام داخلی و خارجی و یا جزئی و کلّی نظر می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که شرع مقدس در تمام موارد شکّ در رافع حکم به بقاء ما کان نموده است تا آنجا که حتی یک مورد خلاف این مطلب را مشاهده نمی‌کنیم مگر در مواردی که یک اماره ظنیه معتبره‌ای برخلاف حالت سابقه اقامه شود.

خوب در این صورت اماره از باب تقدیم دلیل بر اصل، مقدم خواهد بود، که جناب شیخ سه مثال در این جهت آورده است:

۱- شخصی بول کرده است و لکن پس از ان بدون استبراء از بول، موضع را تطهیر کرده و به حسب ظاهر، لباس و بدن او پاک شده است. امّا پس از مدتی رطوبتی از او خارج می‌شود و او شکّ می‌کند که آیا این رطوبت، بول است تا موجب نجاست بدن و لباس و شود و یا اینکه رطوبتی دیگر است؟

در اینجا: با اینکه طهارت حالت سابقه است، و لکن حکم به بقا طهارت نکرده‌اند و این عدم استصحاب نه بخاطر عدم حجیّت استصحاب است چونکه اگر استصحاب هم مورد نزاع باشد، و لکن حجیّت قاعده طهارت جای بحث ندارد، معذلک از قاعده طهارت هم در اینجا استفاده کرده‌اند.

چرا؟ زیرا در اینجا پای اماره ظنّیه در میان است و آن عبارتست از غلبه، بدین معنا که غالبا در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۶۱

خارج پس از بول مقداری از ذرات و اجزاء آن در مخرج می‌ماند و چنانچه استبراء نشود، خود به خود خارج خواهد شد، و این غلبه

موجب ظنّ به بوليت خواهد شد، و لذا حضرات ظاهر حال را كه ظن‌آور است بر اصل مقدم داشته‌اند.

۲- اينكه در رابطه با غساله حمام جماعتى حكم به نجاست كرده‌اند بدين معنا كه به استصحاب طهارت و يا قاعده طهارت اعتنائى نكرده‌اند، و لذا باز هم از باب تقديم ظاهر حال بر اصل كه غالبا بدنها نجس است و اين سبب ظنّ به نجاست غساله مى‌شود و جاى جريان اصل نمى‌باشد.

۳- اينكه اگر مسلمانى نماز ميت بخواند و ما شكّ كنيم كه آيا صحيح خواند تا اينكه اشتغال ذمّه از ما برداشت شود يا خير؟

در اينجا نيز از باب تقديم ظاهر بر اصل گفته‌اند كه جاى استصحاب نيست، چرا كه ظاهر حال مسلمان نشانگر صحت عمل اوست.

- و امّا كبراى كلّى آن استقراء اين است كه:

چنين استقرائى مفيد يقين بوده و حجيّت دارد و بلكه بايد گفت كه اگر استقراء در باب بيّنه در موضوعات مفيد يقين باشد، در ما نحن فيه به طريق اولى مفيد يقين است. چرا؟ زيرا در باب بيّنه ماده نقض دارد و آن نقض به باب شهادت بر زنا است كه بايد چهار شاهد عادل شهادت دهند و دو شاهد كافى نيست.

معذلك در آنجا استقراء را مفيد قطع دانسته‌اند، پس در ما نحن فيه كه يك ماده نقض هم ندارد بطريق اولى استقراء يقين‌آور است.

***

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۲۶۲

متن

الثالث: الاخبار المستفيضة منها: صحيحة زرارة- و لا يضرّها الاضمار- «قال: قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء، أ توجب الخفقة و الخفقتان عليه الوضوء؟

قال: يا زرارة، قد تنام العين و لا ينام القلب و الاذن، فإذا نامت العين و الاذن[۱۵۵] فقد وجب الوضوء.

قلت: فإن حرّك إلى[۱۵۶] جنبه شيء، و هو لا يعلم؟

قال: لا، حتى يستيقن أنّه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، و إلّا فانه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين أبدا بالشكّ، و لكن ينقضه بيقين آخر».[۱۵۷]

و تقرير الاستدلال: أنّ جواب الشّرط فى قوله (ع): «و الّا فإنّه على يقين» محذوف، قامت العلّة مقامه لدلالتها عليه، و جعلها نفس الجزاء يحتاج إلى تكلّف، و إقامة العلّة مقام الجزاء لا تحصى كثرة فى القرآن و غيره، مثل قوله تعالى: (وَ إِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَ أَخْفى)،[۱۵۸] و (إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ)،[۱۵۹] و (مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِيٌّ كَرِيمٌ)،[۱۶۰] و (مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ)،[۱۶۱] و (فَإِنْ يَكْفُرْ بِها هؤُلاءِ فَقَدْ وَكَّلْنا بِها قَوْماً لَيْسُوا بِها بِكافِرِينَ)،[۱۶۲] و (إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ)،[۱۶۳] و (إِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۲۶۳

كُذِّبَتْ)،[۱۶۴] إلى غير ذلك.

فمعنى الرواية: إن لم يستيقن أنّه قد نام فلا يجب عليه الوضوء؛ لانّه على يقين من وضوئه فى السابق، و بعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء و جعل العلّة نفس اليقين، يكون قوله (ع): «و لا ينقض اليقين» بمنزلة كبرى كلّية للصغرى المزبورة.

هذا، و لكنّ مبنى الاستدلال على كون اللام فى «اليقين» للجنس؛ إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى- المنضمّة إلى الصغرى- «و لا ينقض اليقين بالوضوء بالشكّ»، فيفيد قاعدة كليّة فى باب الوضوء، و أنّه لا ينقض إلّا باليقين بالحدث، و «اللام» و إن كان ظاهرا فى الجنس، الّا أنّ سبق يقين الوضوء ربّما يوهن الظهور المذكور، بحيث لو فرض إرادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيدا عن اللفظ.

ترجمه

(سنّت)

۳- و امّا دلیل سوّم: اخبار مستفیضه است:

۱- از جمله این اخبار صحیحه مضمره زراره است

اشاره

، که این مضمره بودن روایت، ضرری به آن نمی‌زند.
زراره از امام علیه السّـلام می‌پرسد: یا ابن رسول اللّه، شخصـی وضو ساخته و آماده نماز شده است، و لکن قبل از نماز، لشکر خواب بر او هجوم برده، یـک یـا دو چرت زده است. آیـا این امر سبب می‌شود که وضوی این شـخص باطل گردیـده و دوباره بایـد وضـو بگیرد یا نه؟ امام علیه السّـلام در پاسـخ می‌فرمایـد: ای زراره گاهی چشم می‌خوابـد (که این خواب به چرت زدن حاصل می‌شود) و لکـن گـوش و قلب انسـان بیـدار است (به نحوی که صـداها را می‌شـنود و مطـالب را درک می‌کنـد)، وقـتی چشم و گـوش هر دو خوابیدند، آنگاه بر شخص متوضی تجدید وضو لازم می‌شود.
زراره می‌پرسـد: یـا ابن رسـول اللّه: آیـا اگر در اطراف این شـخص چیزی حرکت داده شـود و جابجـا گردد و او ملتفت نشود همین اندازه اماره و نشانه نوم شرعی است و باید دوباره وضو بگیرد؟
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۶۴
امام علیه السّـلام در پاسخ می‌فرماید: خیر این چیزها شـرعا اماره نیست، بلکه او باید یقین کند که خوابیده است تا وضو واجب شود، سپس حضـرت فرمود: و الا ـ فـانّه علی یقین من وضوئه و لاـ ینقض الیقین أبـدا بالشکّ، و لکن ینقضه بیقین آخر، که محل استشـهاد همین فقره و فراز اخیر است.

(تقریر استدلال)

تقریر و توضیح استدلال این است که:
۱- جواب شـرط در این سـخن امام علیه السّـلام که می‌فرمایـد: و الا فانّه علی یقین؛ حـذف شـده است، و علّت (که همان صـغری و کبری باشد) بخاطر دلالتش برآن جزی، قائم‌مقام و جانشین آن گردیده است.
و قرار دادن (این صـغری و کبرای بعنوان) جزی (و نه صـغری و کبری) مسـتلزم تکلف است؛ به اینکه: (فـانه علی یقین من وضوئه را این گونه معنا کنیم که فلیبق علی وضوئه، یعنی اگر یقین به نوم ندارد، بر روی یقین به وضو باقی بماند و این تکلف است).
- و (حـذف کردن اجزاء) و اقامه علّت در مقام (و جانشـینی) آن، در قرآن و کلام عرب متداول و کثیر است که در متن و شـرح هر دو آمده و تکرار نمی‌کنیم.
بنابراین معنای روایت این است که: اگر یقین به خوابیدن پیدا نکرده است، وضو بر او واجب نیست؛ زیرا یقین بر وضو دارد.
و بعد از آنکه قید (وضو) از یقین مهمل و ملغی شود، و (یقین) علّت قرار داده شود، جمله (و لا ینقض الیقین) به منزله کبرای کلّی و جمله (فانّه علی یقین) صغرای قیاس است.
این بود تقریر اسـتدلال و لکن توجّه فرمودید که: مبنای اسـتدلال (علاوه بر الغای قید من وضوئه از صغری) بر این است که: (ال) در الیقیـن، برای جنس است، زیرا اگر (قیـد مـن وضـوئه در صـغری ملغی نشـود) و (ال) در الیقین برای عهـد ذکری باشـد، آن کـبرای ضمیمه‌شـده به این صـغری، و لا ینقض الیقین بالوضوء بالشک خواهـد بود، که در نتیجه افاده قاعـده کلّی در (خصوص) باب وضـو

می‌کند، و این وضوء است که منتقض نمی‌شود، مگر با یقین به حدث.

و اگرچه (ال) ظهور در جنس دارد، و لکن از آنجا که قبلا (در صغری) یقین به وضو ذکر شده، چه‌بسا این ظهور (ال) در جنس را موهن و سست می‌کند، به نحوی که اگر فرض (و حمل شود) کبری به اراده خصوص یقین به وضو، از لفظ بعید نخواهد بود (و عمل قبیحی صورت نگرفته است).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۶۵

تشریح المسائل

اشاره

* سومین دلیل شیخ برای اثبات حجیّت استصحاب در شکّ رافع چیست؟

اخبار و روایاتی است که شیخ این اخبار را مستفیض توصیف کرده است، یعنی تعدادشان از سه تا بیشتر است و لکن به حد تواتر نرسیده‌اند، چنانکه امام خمینی (ره) فرموده است: آنچه شیخ انصاری در آن تفصیل گفته شده برآن اعتماد کرده است، ادعای ظهور اخبار مربوط به استصحاب در آن تفصیل است.[۱۶۵]

سپس حضرت امام خمینی (ره) می‌فرماید: شیخ انصاری این اخبار را توصیف به مستفیضه کرده است، که برخی از این اخبار به لحاظ سندی صحیح می‌باشند، از جمله صحیحه زراره که مضمره است. یعنی زراره، نام امامی را که روایت را از ایشان نقل کرده نبرده است، لکن با ضمیر به ایشان اشاره کرده که مراد یا امام محمد باقر علیه السّلام است و یا امام جعفر صادق علیه السّلام می‌باشد، منتهی مضمره بودن روایت ضرری به آن نمی‌زند، چرا که زراره راوی آن می‌باشد و ایشان جز از امام از کس دیگری نمی‌پرسیدند.[۱۶۶]

* روایت اوّل و یا صحیحه اولای زراره چیست؟

این است که زراره از امام علیه السّلام می‌پرسد؟ یا ابن رسول اللّه، شخصی وضو ساخته و آماده نماز گردیده است ولی قبل از نماز لشکر خواب بر او هجوم برده و یک یا دو چرت زده، آیا این امر سبب می‌شود ک وضوی این شخص باطل گردیده و دوباره باید وضو بگیرد یا نه؟

امام علیه السّلام در جواب می‌فرماید: ای زراره گاهی چشم می‌خوابد (و خواب به چرت زدن حاصل می‌شود) ولی گوش و قلب انسان بیدار است (به نحوی که صداها را می‌شنود و مطالب علمی را درک می‌کند)، هنگامی که چشم و گوش هر دو خوابیدند آنگاه است که بر شخص متوضی، تجدید وضو لازم می‌گردد.

زراره می‌پرسد؟ یا ابن رسول اللّه، آیا اگر در اطراف این شخص چیزی حرکت داده شود و جابجا گردد و او ملتفت نشود، همین اندازه اماره و نشانه نوم شرعی است و باید دوباره وضو بگیرد؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۶۶

امام در پاسخ می‌فرماید: خیر این چیزها شرعا اماره نیست بلکه باید یقین کند که خوابیده است تا وضو بر او واجب شود، باید یک نشانه روشنی در اختیار او باشد تا وضو واجب شود.

سپس حضرت فرمودند: و الّا فانّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین ابدا بالشکّ و لکن ینقضه بیقین آخر.[۱۶۷]

* کدام فراز حدیث محل استشهاد شیخ است؟

فراز و فقره اخیر روایت.

* غرض شیخ از عبارت (و لا یضرّها الاضمار) قبل از نقل حدیث مزبور چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است: آیا مضمره بودن این روایت یعنی اینکه راوی، مروی عنه را با اسم ظاهر بصورت ضمیر آورده است که قلت له، ضرری به سندیت حدیث نمی‌زند؟ و لذا در یک عبارت کوتاه می‌فرماید: مضمره بودن در این مورد ضرر به جائی نمی‌زند. چرا؟

اولا: بخاطر شأن عظیم و جایگاه بلند زراره است که پس از امام علیه السّلام افقه فقهاء مکتب صادقین علیهما السلام است. از آنجا که جناب زراره جز از امام نمی‌پرسید، خود قرینه است که مرویّ عنه امام باقر علیه السّلام بوده است.

ثانیا: احتمال قوی این است که این اضمارها بخاطر تقطیع باشد نه اینکه از اوّل بوده باشد.

به عبارت دیگر: زراره و امثال او کارشان این بود که مدام به خدمت امام علیه السّلام رسیده و روایات صادره را ضبط و ثبت می‌کردند، فی المثل: فردی صبح به محضر امام علیه السّلام می‌رسید، مسأله‌ای را از امام علیه السّلام می‌پرسید، امام هم پاسخی می‌دادند و آقای زراره در دفتر حدیثش می‌نوشت:

سئل عن الباقر علیه السّلام و یا عن الصادق علیه السّلام عن؟؟؟ فی الغنم السّائمة فقال علیه السّلام: فی سائمة الغم زکاة مثلا.

پس از او نفر بعدی آمده سؤال دیگری را مطرح می‌کرد و امام علیه السّلام هم پاسخی می‌دادند زراره نیز در دفترش می‌نوشت و قیل له (ع) و یا قلت له (ع) و یا سئل عنه (ع) و هکذا.

این ضمیر و یا ضمایر بازمی‌گردد به صدر صفحه و نام امام باقر علیه السّلام و یا امام صادق علیه السّلام امّا بعدها که این احادیث قطعه‌قطعه شده و هریک در بابی قرار گرفت و نوشته شد، اکنون که ما به سراغ کتب مدون حدیثی می‌رویم با این احادیث مضمره روبرو می‌شویم که قال زراره: قلت له و ...

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۶۷

البته، مضمره‌های افرادی چون زراره که مشغول به جمع و تدوین احادیث بودند و این کارشان بوده است، برای ما ارزشمندند.

* مراد از (انّ جواب الشّرط فی قوله (ع): و الّا فانّه علی یقین ...) چیست؟

در حقیقت پاسخ به یک سؤال اساسی است مبنی بر اینکه: جمله (و الّا فانّه علی یقین من وضوئه) یک جمله شرطیه است و کلمه (الا) در اصل (ان لا) بوده است که (ان) از ادوات شرط است و (لا) نافیه اشاره دارد به فعل شرط که به قرینه ما قبلش معلوم می‌شود. چرا؟ چون قبل از ان فرمودند: حتی یستیقن انه قد نام، که مراد از این (لا) این است که: لا یستیقن انّه قد نام، و لکن بفرمائید جزای این شرط چیست؟

و لذا شیخنا در توضیح این روایت احتمالاتی را ذکر فرموده که عبارتند از:

۱- اینکه جزای این شرط، یعنی و ان لم یستیقن انّه قد نام، فهو باق علی وضوئه می‌باشد که محذوف است و عبارت (فانّه علی یقین من وضوئه) که علّت جواب است بجای جواب نشسته و جانشین آن شده است، چرا که در روایت دلالتی بر این جانشینی وجود دارد، و لذا خود آن جمله را جزا قرار دادن، تکلف و زحمت بی‌دلیل است، مضافا بر اینکه جانشین شدن علّت به‌جای جزا از اموری است که در قرآن فراوان است.

به عبارت دیگر مجموعه: فانّه علی یقین من وضوئه به عنوان صغری و لا ینقض الیقین ابدا بالشک به عنوان کبری، علّت جزای شرطاند که قائم مقام آن جزا شده‌اند.

به عبارت دیگر اصل عبارت این‌گونه بوده است که: و ان لم یستیقن انّه قد نام فلا یجب علیه الوضوء، لانّه کان علی یقین من وضوئه، فشکّ و لا ینقض ....

یعنی اگر یقین به نوم ندارد، پس وضو بر او واجب نیست، چرا که چیزی نیامده که وضو را از بین ببرد، تنها شکّ آمده است که آن‌هم عند جمیع العقلاء قابلیت از بین بردن یقین را ندارد.

پس شکّ کرده است و لکن یقین با شکّ نقض نمی‌شود.

* آیا حذف جزاء و قیام علّت بعنوان قائم مقام آن در قرآن وجود دارد؟

بله، نمونه‌های بیشماری از این نمونه در قرآن وجود دارد که برای نمونه به هفت آیه از قرآن کریم اشاره می کنیم که در همه آنها جزاء شرط حذف شده و علّت جزا جانشین جزا شده است.

مثل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۶۸

۱- و ان تجهر بالقول، (فتتعب نفسک مثلا) فانّه یعلم السّرّ و أخفی.[۱۶۸]

۲- و ان تکفروا (فلن یضرّوا اللّه شیئا مثلا) فانّ الله غنی عنکم.[۱۶۹]

۳- و من کفر، (فلن یضر اللّه مثلا) فانّ ربّی غنیّ عن العالمین.[۱۷۰]

۴- فان یکفر بها هؤلاء (فلا تعطل مثلا) فقد وکّلنا بها قوما لیسوا بها بکافرین.[۱۷۱]

۵- و ان یشرق (فلا تعجب مثلا) فقد سرق اخ له من قبل.[۱۷۲]

ترجمه

(احتمال دوّم)

اشاره

۲- احتمال دیگر اینکه: این سخن امام علیه السّلام که فرمود: فانّه علی یقین، علتی که قائم مقام جزاست نباشد، بلکه جزی، از این سخن امام که فرمود: و لا ینقض الیقین ابدا بالشکّ (یعنی کبری) استفاده شده است. و این سخن امام که می‌فرماید: فانّه علی یقین، زمینه و مقدمه‌چینی برای آن (جزی) باشد، تا معنای آن این بشود که: اگر این آدم یقین به نوم نداشت، بخاطر اینکه یقین داشته به وضوی قبلی، پس بماند بر مقتضای همان یقینش و آن را منتقض نکند (که اگر چنین بشود) پس این سخن امام که می‌فرماید: لا ینقض، از اینکه به منزله کبرای کلّی باشد خارج می‌شود (یعنی دیگر لا ینقض کبرای کلّی نخواهد بود).

در نتیجه: عمومیت یقین و اراده کردن جنس از (ال) سست‌تر است. (یعنی همان‌طور که اگر قید من وضوئه را در صغری حفظ کنید (ال) در الیقین در کبری جنس بودنش سست و موهن است، اگر هم صغری را مقدمه‌چینی بگیرید و کبری را از خود جزی، عمومی بودن آن سست‌تر است)

امّا انصاف این است که: این کلام (یعنی این صغری و کبری) مع ذلک (با اینکه احتمال دوّم و سوّم تا حدودی مضر به استدلال‌اند) خالی از ظهور در احتمال اوّل نیست، به ویژه با ضمیمه شدن اخبار دیگری که می‌آید (و این اخبار) متضمّن (این قاعده کلّی یعنی) عدم نقض یقین با شکّ‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۶۹

(اشکال)

چه‌بسا ایراد وارد می‌شود بر اراده کردن عموم از (الیقین) به اینکه: وارد شدن (حرف) نفی بر سر عام، دلالت بر سلب کلّی نمی کند (بلکه دلالت بر سلب جزئی دارد) در پاسخ به این ایراد می گوئیم: عمومیت (در اینجا با ورود سلب و) در حیّز و دنباله نفی است، پس عموم به لحاظ (نکره در سیاق) نفی است، چنانکه در لا رجل فی الدار چنین است، نه اینکه نفی را داخل کنیم بر عموم چنانکه در (لم اخذ کلّ الدراهم) چنین است (در اولی عموم مستفاد از سلب است، و در دومی عموم تحت سلب است یعنی عامی است که

سلب بر سر آن درآمده است).

(پاسخ به یک سؤال مقدّر)

اگر (ال) برای استغراق افراد باشد (در این صورت عام تحت نفی است) باز هم ظاهر قضیه، به دلیل قرینه مقام (که امام در مقام ضرب القاعده است نه بیان حکم جزئی و فرعی)، و قرینه تعلیل (که بنا بر عقل عقلاء ارتکازی است) و به قرینه کلمه ابدا، همان اراده عموم نفی (یعنی سالبه کلیه) است و نه نفی العموم (که نتیجه‌اش سالبه جزئیّه است).

سپس شیخنا می‌فرماید: گاهی بر استدلال به این صحیحه به اموری (مثل مضمره بودن و ...) ایراد شده است که پاسخ آن بر آدم متفطّن پوشیده و پنهان نیست.

مهم در این استدلال، اثبات اراده جنس است از الیقین، و نه عهد ذکری.

***

تشریح المسائل

اشاره

* حاصل مطلب در (مع احتمال ...) چیست؟

بیان دومین احتمال است مبنی بر اینکه: جزای شرط، خود جمله فانّه علی یقین من وضوئه باشد و نه یک امر مقدّر، منتهی: ظاهر عبارت مزبور خبر دادن از یک واقعیّت خارجی است و شأن امام از آن جهت که امام است، بیان احکام شرعیّه است.

پس ناگزیریم که این جمله خبریّه را به تأویل انشاء برده بگوئیم مراد این است که: فیجب علیه البقاء علی یقینه، و یا فلیبق علی یقین من وضوئه و هکذا ...

به عبارت دیگر می‌توان گفت: و الّا ... شرط، و عبارت فانّه علی یقین ... جزای شرط است، نه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۷۰

اینکه جزا محذوف باشد و علّت جانشین آن شده باشد. و لذا معنای فانّه علی یقین ... این است که:

وضو بر او واجب نیست، تا قرار دادن آن بعنوان جزا برای شرط صحیح باشد.

به عبارت دیگر: چون یقین اولی مقیّد به وضو شده است، اراده جنس از «الیقین» موهن است و اراده خصوص یقین به وضو، از لفظ بعید نمی‌باشد.

البته با این احتمال که جمله فانّه علی یقین، علتی نیست که جای جزی نشسته باشد، بلکه جزی از جمله و لا تنقض، استفاده می‌شود و عبارت فانّه علی یقین زمینه برای جزی است و لذا معنای این روایت این می‌شود که: اگر یقین به خواب پیدا نکرده، دارای یقین به وضوی پیشین خود است، و لذا باید بر مقتضای یقین خودش ثابت بوده و آن را نقض نکند.

بنابراین: لا ـ تنقض، از به منزله کبری بودن خارج شده، عمومیت یقین و اراده جنس از آن موهن‌تر می‌شود. لکن انصاف این است که: با این احتمال هم، کلام خالی از ظهور در عمومیت نیست. به ویژه با ضمیمه کردن اخبار دیگری که بعدا مورد بحث قرار خواهد گرفت، که آن اخبار بر عدم نقض یقین با شکّ دلالت دارند.

۳- و امّا احتمال سوّم اینکه: (ان) حرف شرط و (لای) نافیه، اشاره به فعل شرط و جمله (لا ینقض الیقین ابدا بالشکّ)، جزاء شرط، و لکن جمله (فانّه علی یقین من وضوئه) که در وسط شرط و جزا قرار گرفته، از باب توطئه و تمهید، یعنی مقدمه‌چینی برای بیان جزا

باشد، تا اینکه جزای بعدی اوقع فی النفس باشد.

* در تنظیر و تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

فی المثل: شما به اهل خانواده خود می‌گوئید: امروز فلان شخص به منزل ما می‌آید، بدانید که فردی عالم و متقی است، پس باید اکرامش کنید. این عبارت بدانید که، توطئه و یا تمهیدی است برای تبیین جزا که اکرام باشد.

حال: در ما نحن فیه نیز مراد این است که: اگر این فرد یقین به خواب ندارد، بلکه مجرد شکّ است، پس یقین قبلی را نشکند، منتها قبل از این جزی فرموده است: فانّه علی یقین، یعنی این شخص بر همان یقین سابق باقی است و چیزی نیامده است تا یقین او را نقض کند. بلکه تنها شکی پیدا شده است که آن‌هم عند العقلاء ناقضیت ندارد. و لذا نباید یقین را نقض کرد.

نکته: اینکه این احتمال نیز قرائن و شواهد فراوانی در کلام عرب و غیره دارد که لازم به ذکر نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۷۱

(نکته)

* اگر در یک بحث دلالی دیگر سؤال شود که این (ال) در الیقین کدامیک از انواع (ال) است چه پاسخ داده می‌شود؟

می گویند سه احتمال متصور است:

۱- اینکه (ال) عهد ذکری باشد، یعنی اشاره باشد به همان یقین معهود یعنی یقینی که در صغری ذکر گردید که همان یقین در خصوص وضو باشد بدین معنا که خصوص یقین به وضو را با شکّ نقض نکنید.

۲- اینکه (ال) جنس و ماهیّت باشد، یعنی جنس الیقین و ماهیّت آن و به تعبیر دیگر مطلق (الیقین) این ویژگی را دارد که با شکّ نقض نمی‌شود چه این جنس و طبیعت در ضمن وضو محقّق شود بدین معنا که یقین به وضو داشته باشیم که مورد حدیث است، و یا اینکه در یک امر دیگری مصداق پیدا کند.

۳- اینکه (ال) برای استغراق و عمومیت باشد، بدین معنا که همه یقینها را با شکّ نقض نکنید.

مفهوم این سخن این است که: پس بعضی از یقینها با شکّ نقض می‌شود. حال هریک از این سه احتمال متصور و محتمل است، و برای هریک نیز شواهدی وجود دارد، که با نقد و بررسی هریک باید ثابت کنیم که مراد از (ال)، جنسی است و جنس الیقین مد نظر می‌باشد تا بتوانیم از حدیث نتیجه بگیریم و الا کار با مشکل روبرو می‌شود.

* قرینه احتمال اوّل چیست؟

قرینه این احتمال، قید (من وضوئه) است که در صغرای کلام یعنی (فانّه علی یقین من وضوئه بعد هم) آمده است، که پس از آن می‌فرماید: و لا ـ ینقض الیقین. و لذا احتمال قوی داده می‌شود که مراد همان یقین به وضو باشد و نه جنس الیقین، چرا که در کلام واحد، برخی مفسّر برخی دیگر است.

* مبنای استدلال جناب شیخ در اینجا چیست؟

شیخ می‌فرماید مبنای استدلال این است که: (لام) در (الیقین)، برای جنس است، چرا که اگر (لام) برای عهد باشد، ضمیمه شدن کبری به صغری، افاده قاعده کلّی در باب وضو می‌کند یعنی (و لا ینقض الیقین بالوضوء بالشکّ) بدین معنا که وضو را جز به یقین به حدث، نقض نکن.

و (لام) اگرچه ظهور در جنس دارد، و لکن از آنجا که یقین پیشین مقیّد به وضو است، ممکن است ظهور فوق را سست کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۷۲

* نتیجه این احتمال اوّل چیست؟

این است که این حدیث تنها به درد باب وضو می‌خورد بدین معنا که یک قاعده کلیه‌ای در این باب به ما می‌دهد و آن این است

که: یقین به وضو را با شکّ نشکن.

و امّیا برای سایر ابواب قابل استدلال نیست، حتی می‌توان گفت که در باب وضو هم مفید کلیت نمی‌باشد و تنها آن وضوی مورد سؤال را شامل می‌شود، و حال آنکه هدف ما، استدلال به این حدیث، برای مطلق شکّ در رافع است، چه در وضو و چه در ابواب دیگر از قبیل بقاء ملکیت، زوجیت و ...

علی‌ای‌حال: جناب شیخ در احتمال اوّل جمله (فانّه ...) را علّت برای اجزاء گرفت و (ال) را نیز برای جنسیت، و لذا این حدیث برای حجیّت استصحاب در شکّ در رافع حجیّت دارد مطلقا.

* قرائن احتمال دوّم چیست؟

۱- یکی تبادر است، یعنی آنچه از این‌گونه تعبیرات به ذهن خطور می‌کند این است که:

خصوص باب وضو، موضوعیتی ندارد، بلکه از باب اینکه مبتلا- به، سائل بوده آمده است. مضافا بر اینکه صغرای کلام معمولاً و بطور طبیعی کوچکتر از کبری است. فی المثل: ما از جمله زیدا لعالم و یا العالم یجب اکرامه، چیزی جز کلیت و تعمیم نمی‌فهمیم.

۲- ارتکازی بودن علّت در اینجاست، چرا که علّت یا ارتکازی است و یا تعبّدی و از آنجا که علّت باید عقل‌پسند باشد، اصل در علیّت، همان ارتکازی بودن است.

حال: اگر (ال) در اینجا، عهدی باشد، این علّت، تعبّدی خواهد بود و لذا معنایش این می‌شود که خصوص یقین به وضو را نباید با شکّ نقض نمود. پس این باب موضوعیت دارد، و لکن این خصوصیت چیست ما نمی‌دانیم.

- و اگر (ال) در اینجا جنس باشد، این علّت، ارتکازی خواهد بود و معنایش این می‌شود که خود شما با عقلتان می‌فهمید که شکّ بما هو شکّ، نمی‌تواند ناقض یقین بما هو یقین باشد. و بلاشکّ حمل علّت بر ارتکازی بودن اولویت دارد، چرا که مطابق اصل است.

۳- قرینه مقابله است، بدین معنا که مراد از کلمه (الشکّ) در (و لا- ینقض الیقین بالشک) جنس بوده و مراد از آن مطلق شکّ می‌باشد و چه شکّ در وضو و چه در هر امر دیگری.

و لذا: اگر به قرینه مقابله، (الیقین) را در برابر (الشک) قرار دهیم، متوجه می‌شویم که مراد از (الیقین) جنس الیقین است.

۴- اطلاق اخبار بعدی و بدون قید بودن آنهاست که بطور مطلق فرموده‌اند: الیقین لا ینقض بالشک و ... و این قرینه می‌شود بر اینکه مراد از (الیقین) در این حدیث شریف، جنس الیقین باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۷۳

خلاصه اینکه به قرینه وحدت سیاق و به برکت قرائن احتمال دوّم را تقویت کرده و بدان استدلال می‌کنند.

* نتیجه هریک از احتمالات سه‌گانه در این بحث دلالی را بطور خلاصه بنویسید؟

۱- نتیجه احتمال اوّل که مرحوم شیخ آن را برگزید و عبارت فانّه علی یقین ... را علّت برای جزا گرفت و (الف و لام) در آن دلالت بر جنس نکرد این است که: این حدیث برای حجیّت استصحاب در شکّ رافع دلیلیّت دارد.

۲- نتیجه احتمال دوّم هم این شد که کلام خالی از ظهور در عمومیت نیست، مخصوصا با ضمیمه کردن اخبار دیگری که مورد بحث قرار خواهد گرفت و آن اخبار بر عدم نقض یقین با شکّ دلالت دارند.

۳- نتیجه احتمال سوّم هم این است که: دلالت بر جنس علی هذا، سست‌تر است، چرا که وقتی متکلّم قبل از آوردن جزا، مقدمه‌چینی می‌کند، معمولاً جزا، در اطراف همان مقدمه‌چینی دور می‌زند و کلیت ندارد، تا قابل استدلال باشد، و این با عهدی بودن (ال) بیشتر سازگار است تا با جنس بودن آن.

* غرض از (و ربّما یورد علی ارادة العموم من الیقین ...) چیست؟

این است که اگر اشکال شود که شما نمی‌توانید از کلمه (الیقین) عمومیت و مطلق الیقین را اراده کنید، چرا که طبق قواعد ادبیات عرب اگر کلامی فی حد نفسه مفید عمومیت و کلیت باشد، سپس حرف نفی و سلب بر سر آن داخل شود، به معنای نفی عموم و سلب کلیت است و نه عمومیت نفی و کلیت سلب.

و بلاشکّ سلب عموم نتیجه‌اش، اثبات جزئی و سلب جزئی است. فی المثل: اگر شما بگوئید که (لم اخذ کلّ الدّراهم) اگرچه معنای کلّ الدراهم، کلیت است به معنای کلیه درهمها، و لکن وقتی حرف سلب لم بر سر فعل اخذ درآمد معنایش این می‌شود که من همه درهمها را نگرفته‌ام.

مفهوم این عبارت این است که: بعضی و یا قسمتی از دراهم را گرفتم و بعضی را نه.

حال: اگر مراد از (الیقین) در ما نحن فیه نیز، کلیت و جنس باشد، معنایش این است که: هر یقینی پس از اینکه حرف سلب می‌آید، بطور مستقیم نفی عمومیت می‌کند، و لذا معنای عبارت لاـ ینقض الیقین ... این می‌شود که: همه یقینها با شکّ نقض نمی‌شود و نتیجه نفی عموم اثبات سلب جزئی است.

یعنی برخی از یقینها هستند که با شکّ نقض نمی‌شوند و لکن برخی از یقین‌ها قابل نقض هستند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۷۴

حال وقتی معنای حدیث، سلب جزئی شود، دیگر به درد ادعای شما نمی‌خورد. چرا که مدعای شما این است که: به حکم حدیث لا ینقض، استصحاب مطلقا حجّت است و در هیچ جائی نمی‌توان یقینی را با شکّ نقض کرد و نه در بعضی از جاها و لذا اراده عمومیت و جنس از (الیقین) مبتلای به اشکال است.

بنابراین: باید عمومیت را از (ال) در الیقین اراده نمود و از خیر این حدیث گذشت.

* غرض از (و فیه: انّ العموم مستفاد من الجنس فی حیّز النفی ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به اشکال فوق مبنی بر اینکه: گاهی عمومیت در حیّز و دنباله نفی است، یعنی با قطع نظر از حرف نفی، کلام مفید عموم است و لکن پس از اینکه حرف نفی بر سر کلام درمی‌آید از آن سلب عمومیت می‌کند مثل لم اخذ کلّ الدّراهم، که در این گونه موارد حقّ با شماست.

البته، در اینکه سلب العموم نتیجه‌اش سالبه جزئیّه است و نه کلیه شکی نیست، و لکن گاهی عمومیت به ملاحظه خود نفی و مستفاد از حرف نفی است. یعنی با قطع نظر از حرف سلب، اصلا عمومیت در کار نیست، بلکه با آوردن حرف سلب، عمومیت درست می‌شود. فی المثل: وقتی می‌گوئیم: رجل فی الدّار، معنای کلام این است که: این طبیعت در خانه وجود دارد لکن اینکه خصوص یک فرد است یا همه افراد، هیچ‌یک را دلالت نمی‌کند. امّا وقتی می‌گوئیم: لا رجل فی الدار، لا نفی جنس، مستقیما نفی طبیعت کرده و نفی طبیعت به نفی جمیع افراد است، چرا که الطبیعهٔ تنعدم بانعدام جمیع افرادها. و لذا معنای کلام این می‌شود که هیچ مردی در خانه نیست.

بنابراین: در این گونه موارد که عمومیت با خود نفی درست می‌شود، حرف سلب، بر سلب العموم دلالت ندارد تا نتیجه‌اش سلب جزئی باشد، بلکه بر عموم السلب و النفی دلالت دارد که نتیجه‌اش سلب کلّی است.

ما نحن فیه از همین قبیل است، یعنی با قطع نظر از لاء ناهیه و یا نافیه در لا ینقض، معنای الیقین، جنس و طبیعت است و کاری به افراد ندارد، نه عموما که همه را شامل شود و نه خصوصا که بعضی را شامل نشود.

بله، هنگامی که حرف سلب بر سر طبیعت داخل می‌شود و سلب طبیعت به سلب جمیع افراد است، عمومیت درست می‌شود و معنای لاـ ینقض الیقین بالشک این می‌شود که: جنس یقین با شکّ قابل نقض نیست، چه این جنس در ضمن این فرد، یعنی یقین به وضو باشد، و یا در ضمن افراد دیگر.

بنابراین: در این‌گونه موارد نتیجه سلب کلّی است و به درد مدعای ما می‌خورد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۷۵

* مراد از (و لو کان اللام لاستغراق الافراد کان الظّاهر ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر است که تقدیرش چنین است: چه مانعی دارد که ما (ال) در الیقین را برای استفراق بگیریم و معنای کلام کلّ یقین بشود، آنگاه ما نحن فیه از قبیل لم اخذ کلّ دراهم باشد که عموم در حیّز نفی است و نتیجه سلب جزئی است، و نه از قبیل: لا رجل فی الدار، که عموم مستفاد از نفی است و نتیجه سلب کلّی؟

و لذا شیخ می‌فرماید:

اولا: (ال) دارای سه معناست: ۱- عهد ۲- جنس ۳- استغراق که بدون قرینه معینه بر هیچ‌یک از این سه معنا حمل نمی‌شود، و شما که مدّعی استغراق هستید، باید شاهد بیاورید و حال آنکه شاهدی ندارید و لکن ما برای اراده جنس از آن شواهد متعددی آوردیم.

ثانیا: سلّمنا قبول کنیم که (ال) برای استغراق است و عمومیت در حیّز نفی است، و لکن باز هم می‌گوئیم در خصوص ما نحن فیه قرائنی وجود دارد مبنی بر اینکه مراد سلب کلّی است و نه سلب جزئی تا مسئله از قابلیت استدلال بیفتد.

* این قرائن چیست؟

۱- قرینه مقامیه است، چرا که این روایت و امثال ان در مقام ضرب القاعده هستند، و در اینکه این مقام با سلب کلّی متناسب است و نه با سلب جزئی شکی نیست.

۲- قرینه تعلیل است، یعنی: اگر سلب را سلب جزئی بگیریم، فانّه علی یقین، بعنوان تعلیلی که در حدیث وجود داشت یک علّت تعبّدی خواهد شد، یعنی تعبدا در بعض موارد لخصوصیهٔ الموارد یقین را با شکّ نشکن و در بعض موارد نقض کن که بلامانع است.

پس قانونیّت پیدا نمی‌کند.

و اگر سلب را سالبه کلیه بگیریم، تعلیل مزبور به یک امر ارتکازی عقلی می‌باشد و قانونیّت پیدا می‌کند و این اولی است. چرا؟

اولا: بخاطر اینکه: الاصل فی العلیّهٔ ارتکازیّهٔ.

ثانیا: بخاطر اینکه: ظهور تعلیل هم عمومیت را می‌رساند، که العلهٔ تعمم.

۳- کلمه ابدا در حدیث، سور قضیه کلیه است، و این هم با سلب کلّی می‌سازد، یعنی اصلا یقین با شکّ نقض نمی‌شود، نه اینکه در موردی نقض شود و در موردی دیگر نه.

الحاصل: کلیه قرائن دست‌به‌دست هم داده و عموم النفی را نتیجه می‌دهند و نه نفی العموم را و اگر عموم نفی یا همان سالبه کلیه شد این حدیث به درد مدعای ما می‌خورد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۷۶

* غرض از (و قد اورد علی الاستدلال بالصحیحهٔ ...) چیست؟

این است که علاوه بر احتمالات و اعتراضاتی که تاکنون نقل و نقد شد، یک سری اشکالات دیگر بر استدلال به این حدیث وجود دارد که به دلیل بی‌پایه بودن متعرض آنها نشده و جناب شیخ فهم مطالب را به تیزهوشی خواننده واگذار می‌کنند.

* تفسیر حضرت امام خمینی (ره) از روایت اوّل زراره در اینجا چیست؟

این است که: روایت ظهور دارد در اینکه:

۱- یا برای زراره شبهه حکمی وجود داشته و نمی‌دانسته که یک‌بار چرت زدن یا دو بار چرت زدن وضو را باطل می‌کند.

۲- یا اینکه در مفهوم خواب شکّ داشته است که آیا شامل یک بار یا دو بار چرت زدن می‌شود یا نه؟

۳- یا اینکه شبهه ایشان مفهومی نبوده است و می‌دانسته که چرت زدن داخل عنوان خواب نیست، و لکن شکّ داشته که چرت زدن، یکی از ناقض‌های وضو باشد.

۴- و یا اینکه شکّ داشته است در اینکه خوابی که وضو را می‌شکند آیا خوابی است که بر حواس غلبه نماید، یا اعمّ از خواب غالب و چرت زدن است، که از مراتب ضعیف خواب می‌باشد، و یقینا داخل در عنوان خواب می‌باشد.

بنابراین: معنای جمله (الرجل نیام) یا این است که او حقیقتا خوابیده، و لکن نمی‌دانسته که خوابی که وضو را می‌شکند چیست؟ امّا اینکه وارد در بستر می‌شود و در آن دراز می‌کشد و آماده برای خوابیدن می‌شود، گفته می‌شود او خوابید.

پس بطور کلّی شبهه در فقره اوّل روایت، حکمیّه است و امام علیه السّلام پاسخ دادند خوابی که بر چشم و قلب و گوش غلبه نماید، موجب وضو است.

بنابراین: شبهه دیگری بوجود آمد که خواب غالب بر حواس از چیزهائی است که راهی جز اماره، برای آن وجود ندارد؛ آنگاه بعضی اماره‌های ظنی شامل حرکت دادن چیزی در کنار او، را مطرح کردند و پرسیدند، در صورتی که شکّ در تحقّق خواب داشته باشد، آیا آن حرکت دادن، اماره شرعی بر خواب می‌باشد یا نه؟

امام علیه السّلام پاسخ دادند که آن حرکت دادن، اماره شرعی نیست تا یقین پیدا کند که او حتما خوابیده و چیز روشنی از آن بیابد.

* سپس حضرت امام در رابطه با احتمالات موجود در جمله (فانّه علی یقین من وضوئه)،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۷۷

می‌فرماید:

- احتمال اوّل، اینکه جزا محذوف باشد، یعنی اگر یقین پیدا نکرد که او حتما خوابیده است، وضو بر او واجب نیست. در این صورت جمله (فانّه علی یقین) صغری و کبری و علّت برای جزا است.

- این احتمال ظاهرترین احتمال‌ها است، و از ان یک قاعده کلّی استفاده می‌شود به این صورت که ظاهر جمله دلالت دارد که امام علیه السّلام در صدد بیان قاعده کلّی بوده است، و ذکر وضو تنها به جهت مورد سؤال بودن آن است، نه اینکه در موضوع حکم دخالت داشته باشد. بلکه امکان دارد گفته شود، با شکّ در قید بودن آن، دست از ظاهر گفتار امام علیه السّلام که (یقین هرگز با شکّ شکسته نمی‌شود) برداشته نمی‌شود. امکان خدشه در هر دو ادعا وجود دارد. چرا؟ زیرا:

۱- در تعلیم قاعده کلّی، با استفاده از اختلاف علّت و معلول، مقتضی سرایت به غیر باب وضو نیست، بلکه این تعلیل زمانی درست است که گفته شود: با توجّه با اینکه مورد روایت، یکی از نواقض وضو (یعنی خواب) است، می‌توان آن را به تمام موارد نقض وضو تعمیم داد.

۲- و امّا ادعای دوّم هم ادعای وجیهی نیست، چرا که کلام پیچیده به چیزی است که صلاحیت قرینه بودن را دارد، و لکن فهم قاعده کلّی از آن ممکن نیست، اگرچه شکّ در قرینه بودن موجود، وجود دارد.

بطور کلّی اخذ به اطلاق، با شکّ در قرینه بودن چیزی که به کلام پیچیده‌شده ممکن نمی‌باشد.

۳- و امّا ادعای اینکه خصوصیت مورد، مهمل است، بخاطر اینکه مناسبت حکم و موضوع، مقتضی الغای خصوصیت می‌باشد، ادعای حقی است برای همه فرض‌هائی که به زودی بیان خواهد شد.

در اینجا شبهه دیگری وجود دارد و آن این است که: براساس این احتمال، جمله (فانّه علی یقین من وضوئه)، صغری برای جمله (و لا ینقض الیقین بالشک) است. امام علیه السّلام اراده اجرای استصحاب وضو را کرده است با اینکه استصحاب عدم نیز جاری می‌شود.

یعنی محکوم به استصحاب عدم وقوع خوابی است که ناقض وضو باشد؛ چرا که شکّ در وضو، از شکّ در حاصل شدن

نقض‌کننده وضو ناشی شده است و اصالت عدم حصول ناقض، بر استصحاب وضو مقدم است، چنانکه جمله (... تا یقین پیدا کند که حتما خوابیده است) ظهور دارد در اینکه امام علیه السّلام به اصل عدم وقوع خواب تمسّک کرده‌اند؛ با اینکه مقدم بودن یا در عرض همدیگر بودن جریان اصل محکوم بر اصل حاکم، مخالف رأی تحقیقی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۷۸

ممکن است در پاسخ گفته شود که امام علیه السّلام، در صدد بیان جواب مسئله بوده است بدین معنا که امام می‌خواسته از شکّ در باطل شدن و نشدن وضو پاسخ دهد؛ و پاسخ به صورت فنی نبوده است؛ که واجب نبودن وضو پس از یقین به داشتن وضو و نخوابیدن، نکته‌اش جریان اصل حاکم و یا محکوم است.

بله، علاوه بر پاسخ شبهه، افاده فرموده‌اند که این پاسخ اختصاص به باب وضو ندارد، بلکه ملاک و میزان، نشکستن یقین با شکّ است؛ و این پاسخ مثل پاسخ صاحب فتوی به درخواست‌کننده فتوی در مسئله مشابه است که فتوادهنده خواست قاعده کلّی تعلیم دهد که در تمام موارد مفید باشد و مرادش بیان مسئله علمی فنی و چگونگی جریان اصول و تمییز دادن اصل حاکم از محکوم نبوده است.

در نتیجه؛ چاره‌ای جز بیان نتیجه مسئله و اینکه وضوی یقینی با شکّ در خواب شکسته نمی‌شود، نداشته است. و لکن آیا شکسته نشدن آن به جهت جریان اصل بقای طهارت و یا اصل عدم ناقض بودن چرت برای وضو بوده است؟ چیزی است که مربوط به متقاضی فتوی نمی‌باشد و مراد متقاضی فتوی، تنها بیان تکلیف خود از حیث لزوم دوباره بجا آوردن و عدم لزوم آن بوده است، نه دلیلی که با صناعت و فن فقهی سازگار باشد.

سپس می‌فرماید: گفته نشود که وضو و خواب ضد یکدیگرند، و اصل عدم ضد، اثبات‌کننده وجود ضد دیگر نمی‌باشد؛ و لذا چاره‌ای جز اجرای استصحاب وضو نیست، چرا که پاسخش این است که: شرعا خواب از نقض‌کننده‌های وضو است و از ضدهای تکوینی آن نیست و لذا تسلیم تعبّدی به اینکه نقض‌کننده وضو به وجود نیامد، شرعا تسلیم تعبّدی به باقی بودن وضو است، و شکّ بر باقی بودن وضو را از بین می‌برد.

الحاصل: از مجموع بحث‌هائی که شد، بنابراین احتمال، معنای روایت این است که: اگر یقین پیدا نشد که حتما خوابیده، وضو بر او واجب نیست؛ زیرا او یقین داشته که وضو داشته است و هرکس یقین به چیزی داشته باشد، هرگز یقینش با شکّ شکسته نمی‌شود.

و امّا احتمال دوّم که شاید نزدیکترین احتمال‌ها با روایت باشد، این است که جزای شرط، مقدّر باشد. لکن جزا غیر از آن چیزی است که شیخ انصاری گفته است.

جمله (و الّا)، بازمی‌گردد به جمله (لا- حتی یستیقن) و جزای مقدّر این است که: اگر پیش از یقین پیدا کردن، وضو واجب باشد مستلزم نقض یقین با شکّ است و جمله (فانّه علی یقین) قرینه بر جزای مقدّر و بیان برای فساد شکستن یقین با شکّ و لازم آمدن شکستن یقین با شکّ است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۷۹

استفاده قاعده کلّی از این احتمال نزدیکتر و سازگارتر با فهم عرف است.[۱۷۳]

نکته: در تقریرات درس امام خمینی (ره) آمده است که: جمله (فان حرّک الی جنبه شیء ...)

سؤال از وجوب و عدم وجوب وضو در هنگام چرت زدن است. و (لا) یعنی وضو گرفتن بر او واجب نیست، تا یقین پیدا کند که تحقیقا خوابیده است.

و جمله ۰ الا-)، به جمله (لا حتی یستیقن) برمی‌گردد، یعنی اگر چنان نباشد و حکم به وجوب وضو بر او نشود، نقض یقین با شکّ لازم می‌آید، و نقض یقین با شکّ جایز نیست.

در این صورت نیازی به تقدیر گرفتن جزی چنانکه شیخ انصاری گفته است نمی‌باشد. با این احتمال، استفاده قاعده کلّی به گونه‌ای که شامل غیر باب وضو شود، آسان‌تر و ظاهرتر است. این احتمال را در سخنان اصولی‌ها ندیدیم.[۱۷۴]

و امّا احتمال سوّم که گفته شد: جزای شرط همان جمله (فانّه علی یقین من وضوئه) است. در این صورت باید تقدیری در جمله وجود داشته باشد؛ مثل اینکه گفته شود که واجب است که بنا بر یقین از وضویش بگذرد و یا اینکه گفته شود که: بر یقین از وضوی خودش جاری کند، و یا اینکه آن جمله، کنایه از لزوم بنای عملی بر یقین باشد.

امّا این سخن که جزای شرط، خود جمله فانّه علی یقین من وضوئه، است بدون اینکه با تأویل جمله خبری به جمله انشائی، تقدیری در نظر گرفته شود، در نهایت ضعف است، چرا که اگر جمله مذکور با انگیزه انشاء صادر شده باشد، معنایش این می‌شود که: یقین به وضو را تحصیل کن. با اینکه برانگیختن به تحصیل یقین، خلاف مقصود است. و یا اینکه مراد از صدور جمله، انشای تحقّق یقین در زمان شکّ باشد، که آن یقین از حیث اعتبار و تعبّد، محقّق گردیده است.

این مراد و مقصود از صدور آن جمله، با جمله (و لا تنقض الیقین بالشکّ) مناسب نیست؛ زیرا اعتبار لغو کردن شکّ، با اعتبار باقی بودن آن، ضد یکدیگرند، و تأویل جمله‌های خبری به جمله‌های انشائی، موجب نمی‌شود که معنای آن جمله (واجب است بنا گذاشتن) و یا (واجب است عمل کردن برطبق یقین به وضو) شود؛ چنانکه با دقت در جمله‌های خبری مشابهی که به انگیزه انشاء صادر شده‌اند، آشکار می‌شود.

و امّا احتمال چهارم که گفته شد: جزای شرط جمله و لا ینقض الیقین أبدا بالشك، باشد، و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۸۰

جمله فانّه علی یقین، زمینه برای پاسخ باشد:

۱- احتمالی است که از احتمال دوّم قوی‌تر است و از اشکال‌های وارد بر احتمال دوّم مصون‌تر است.

۲- اشکالی که بر احتمال دوم وارد شده است که با وجود اصل سببی، اصل مسببی اجرا می‌شود، وارد نمی‌باشد؛ چرا که در این صورت جمله (لا ینقض الیقین ابدا بالشک) کبری برای جمله (فانّه علی یقین من وضوئه) نمی‌باشد، بلکه برای جمله (فان لم یستیقن انّه قد نام) می‌باشد که در تقدیر است، و از این جمله مقدّر چنین فهمیده می‌شود که او بر یقین خودش (که نسبت نخوابیدن است) باقی است، با اینکه نخوابیدن مورد فرض بوده است. دقت فرمائید.

امّا این احتمال، خلاف ظاهر است؛ چرا که خالی از (فاء) است و جمله (فانّه علی یقین) که با (فاء) شروع گردیده بدون دلیل است، و توطئه و زمینه بودن مخالف اسلوب و شیوه کلامی و سخن گفتن است، و ارتباط برقرار کردن شرط، یعنی جمله (و ان لم یستیقن انّه قد نام) با جزا نیاز به تأویل دارد.

بنابراین دو احتمال، اگرچه جمله (و لا ینقض) حامل کبری کلّی نیست و لکن با لغو کردن ویژگی عرفی و مناسبت حکم و موضوع، امکان استفاده کبرای کلّی وجود دارد.

بدیهی است که عرف، یقین را مبرم و مستحکم می‌بیند؛ که با شکی که ابرام و استحکام ندارد، شکسته نمی‌شود.[۱۷۵]

* توجیه جناب شیخ انصاری در اختصاص داشتن حجیّت استصحاب به شکّ در رافع چیست؟

ایشان برای استدلال بر حجیّت استصحاب بر مبنای روایت، به دو گروه از روایات تمسّک کرده است:

۱- به عموماتی که به صورت کلّی دلالت بر اعتبار و حجیّت استصحاب می‌کنند و به موضوع خاصی مربوط نمی‌شوند، مثل: لا ینقض الیقین ابدا بالشکّ.

۲- روایاتی که بیان‌کننده حکم استصحاب نسبت به موضوعات خاص‌اند از جمله روایت: اذا استیقنت انّک توضّأت فایّاك ان تحدث وضوء حتی تستیقن انّک احدثت.[۱۷۶]

حال: روایت‌هایی که نسبت به موضوعات خاص وارد شده‌اند، دلالت روشن دارند بر حجیّت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۸۱

استصحاب در خصوص شکّ در رافع، و لکن نظر معروف در مورد عمومات این است که: دلالت بر حجیّت استصحاب در تمام موارد دارند و حجیّت استصحاب اختصاصی به شکّ در رافع ندارند.

امّا اگرچه مشهور بر حجیّت استصحاب در تمام موارد به عمومیات استدلال کرده‌اند، لکن در این استدلال جای تأمل وجود دارد، که باب این تأمل را محقّق خوانساری گشوده است. می‌گوید:

حقیقت (نقض) عبارتست از رفع هیئت اتصالی، چنانکه (نقض حبل)، همان باز کردن ریسمان است، که هیئت اتصالی آن از بین می‌رود.

سپس می‌فرماید: به فرض که انتساب نقض به یقین مجازی باشد، نزدیکترین مجاز به آن عبارتست از رفع چیز ثابت. این رفع: گاهی بر مطلق دست کشیدن از چیزی، اطلاق می‌شود، حتی اگر دست کشیدن به جهت عدم اقتضای استمرار در ان باشد، پس از اینکه اخذ به آن یقینی شده بود.

بنابراین: مراد از (نقض)، استمرار ندادن یقین و بنای عملی را بر نبودن آن گذاشتن است، پس از آنکه یقین بوجود آمده بود.

باتوجّه به مطالب فوق:

۱- یا از (نقض) مطلق رها کردن عمل و ترتیب اثر ندادن اراده می‌شود که در این صورت یقین شکسته شده عام است و شامل هر یقینی می‌شود.

۲- و یا از (نقض)، معنای ظاهری آن اراده می‌شود که تعلّق نقض، اختصاص به چیزی پیدا می‌کند که شأنیّت استمرار در ان باشد؛ و نقض و شکستن به مواردی اختصاص پیدا می‌کند که این معنا در آن یافت شود.

مخفی نماند که این معنای دوّم، بر معنای اوّل ترجیح دارد، چرا؟ زیرا: فعل خاص، برای متعلّق عام، نقض مخصّص می‌شود، چنانکه گفته می‌شود: هیچ‌کس را نزن، که این زدن قرینه است بر اینکه نهی عام، اختصاص به زندگان دارد، و عمومیت آنکه شامل مردگان هم می‌شود، قرینه بر اراده کردن مطلق زدن بر مردگان، مثل سایر جامدات نمی‌باشد.

سپس می‌فرماید: توهّم پیش نیاید که در این صورت نیاز است به اینکه باید در (یقین) تصرّف به عمل آمده، و از یقین، متیقّن، یعنی چیز یقینی اراده شود. چرا؟ زیرا به‌هرحال تصرّف لازم است؛ چونکه نقض اختیاری قابلیت نهی شدن را دارد.

به‌هرتقدیر: نقض به خود یقین تعلّق نمی‌گیرد، بلکه مراد، شکستن چیزی است که فرد نسبت به آن یقین داشته است، که آن چیز فی المثل طهارت قبلی بوده است، و یا اینکه مراد از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۸۲

شکستن، احکام یقین است، و مراد از احکام یقین هم احکام خود وصف یقین نیست. چرا؟ زیرا اگر فرض کنیم که حکمی شرعی بر خود صفت یقین حمل گردیده قطعا با شکّ، یقین رفع شده است؛ مثل کسی که نذر کرده است در مدتی که یقین به زنده بودن زید دارد کاری انجام دهد.

پس: با شکّ به زنده بودن، یقین که صفت متضاد نفسانی با شکّ است، از بین می‌رود و دیگر وجود ندارد.

بنابراین مراد احکام متیقّن است که از حیث یقین برای آن ثابت است، و این احکام مثل خود متیقّن دارای دوام و استمرار شأنی می‌باشند و جز با رافع برطرف نمی‌شوند. چرا؟ زیرا جواز نماز خواندن با وضو، چیز مستقرّ و ثابتی است، تا اینکه ناقض آن بوجود آید.

علی‌ای‌حال: یا مراد، نقض و شکستن متیقّن است و مراد از نقض، دست کشیدن از مقتضای متیقّن است، و یا مراد شکستن احکام

متیقّن است. یعنی احکامی که از جهت یقین به متیقّن برای آن ثابت می‌باشند. که در این صورت مراد از (نقض) دست کشیدن از آن احکام می‌باشد.

* نظر حضرت امام در رابطه با این فرموده شیخ انصاری که انتساب نقض به یقین به اعتبار مبرم بودن متعلّق یقین است چیست؟

به ضعف‌هائی که در کلام شیخنا وجود داشته اشاره کرده می‌فرمایند: یقین:

۱- گاهی به عنوان وصف نفسانی که قائم به نفس است، مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، مثل تشنگی، گرسنگی، ترس و غم که از صفت‌های قائم به نفس‌اند، بدون اینکه آن نسبت آنها به خارج ملاحظه شود، شکّ و ظنّ نیز همین گونه است.

۲- و لکن گاهی یقین، شکّ و ظنّ، از حیث نسبتشان به خارج مورد ملاحظه قرار می‌گیرند که در این صورت: یقین، به کشف تام، کشف از متعلّق خود می‌کند، ظنّ، کشف ناقص می‌کند؛ و شکّ اصلا کشف‌کننده نیست، بلکه شکّ به خارج نسبت داده می‌شود که نسبت آن به خارج تردید است.

سپس می‌فرمایند: بدون اشکال، یقین به حسب ملاحظه اولی، ممتاز از ظنّ و شکّ به وسیله ابرام و استحکام و عدم آنها نمی‌باشد؛ بلکه ابرام و استحکام به حسب این ملاحظه تنها در چگونگی قیام آنها به نفس از حیث مبادی ابرام و استحکام می‌باشد.

گاهی مبادی حصول و بوجود آمدن شکّ قوی است به نحوی که به آسانی قابل زوال نیست، و مبادی حصول قطع و یقین بقدری ضعیف است که با کمترین ایجاد شکّ از بین می‌رود، البته گاهی هم به عکس است و به آسانی زائل نمی‌شود.

به‌هرحال آسان زایل شدن این اوصاف و یا سخت زایل شدنشان، تابع مبادی حصول آنها

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۸۳

می‌باشد.

در این ملاحظه، یقین مبرم‌تر از شکّ و ظنّ نیست؛ و لکن با ملاحظه دومی، یعنی نسبت آنها به خارج، یقین ذاتا مبرم و محکم است و حال آنکه شکّ و ظنّ این‌چنین نیست. مثل اینکه:

۱- یقین ریسمان سخت تابیده‌ای است که یک طرف آن به نفس و طرف دیگر آن به متیقّن وصل است، و ریسمانی مبرم است که محکم بافته شده است، گرچه مبادی بوجود آمدن آن ضعیف و غیر محکم باشد.

۲- امّا ظنّ و شکّ برعکس آن بوده، و به حسب نسبت به جهان خارج محکم و مبرم نیستند، گرچه مبادی بوجود آمدن آنها محکم و قوی باشد.

الحاصل: تمایز یقین از شکّ در اینکه یقین مثل ریسمان مبرم است، و نه شکّ، تنها به حسب تعلّق آنها به خارج است.

امّا عمل کردن برطبق یقین، خارج از حقیقت یقین است، بلکه از آثار و احکام عقلی یا عقلائی یقین است.

ابرام و استحکام یقین بر وفق عمل برطبق آن نیست، بلکه عمل برطبق یقین تابع ابرام و استحکام است.

همچنین ابرام و استحکام یقین و اینکه یقین مثل ریسمان سخت تابیده شده است و شکّ چنین نیست، این ابرام و استحکام ربطی و یا ارتباطی با متیقّن ندارد، بلکه این‌ها از مقتضاهای ذات یقین است، خواه به چیز مبرم تعلّق بگیرد یا به غیر مبرم. چنانکه شکّ به هر چیزی که تعلّق بگیرد غیر مبرم است.

بنابراین: این سخن شیخ انصاری که گفته‌اند: انتساب نقض به یقین به اعتبار مبرم بودن متعلّق یقین است، سخن درستی نیست و اسناد نقض به یقین به اعتبار ذاتش می‌باشد که دارای ابرام و استحکام است و آن مثالی که ذکر فرمودند که زنده بودن زید متیقّن است، لکن شکّ در زنده بودن او بوجود آمده، مثال معناداری نیست. چرا؟ زیرا: حکم به حرمت نقض زنده بودن زید بی‌معناست.[۱۷۷]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۸۴

تلخیص المطالب

* جناب شیخ شما برای اختیار کردن قول نهم و حجیّت جریان استصحاب در شکّ در رافع و نه در شکّ در مقتضی، و ملاک قرار دادن آن در باب استصحاب چه دلیلی دارید؟

۱- دلیل اوّل ما اجماع علماء است، یعنی علماء اتفاق نظر دارند بر اینکه عند الشک فی الرافع، یجری الاستصحاب.

* گواهتان بر این مطلب چیست؟

یکی سخن صاحب مبادی است که می‌فرماید: الاستصحاب حجة مطلقا، یعنی استصحاب حجّت است، چه شکّ ما در رافع باشد و چه در مقتضی.

صاحب مبادی برای این مدّعی دلیل می‌آورد به اینکه علماء به هنگامی که یک حکمی در رابطه با یک موضوعی ثابت شد و ما در بقاء آن شکّ کردیم، مادامی که مزیلی نیامده است، آن حکم ما سبق را استصحاب می کنیم.

* چه استفاده‌ای از این سخن صاحب مبادی می‌شود؟

- یکی اجماع علماء است بر اینکه عند الشک فی الرافع، یجری الاستصحاب که این همان ادعای ماست.

- یکی اینکه صاحب مبادی با این دلیل که اجماع العلماء، استصحاب عند الشک فی الرّافع است اثبات‌کننده آن ادعا که مطلق الاستصحاب را حجّت می‌داند، نمی‌باشد، چرا که دلیل با مدّعی مطابقت ندارد.

* جناب شیخ نظر شما در این رابطه چیست؟

می گوئیم اینکه شما می گوئید: علماء اجماع دارند بر اینکه عند الشک فی الرّافع یجری الاستصحاب درست است، ما هم همین را می گوئیم، و لکن ملازمه‌ای بین این دلیل با آن مدّعی وجود ندارد.

۲- دلیل دوّم ما بر حجیّت استصحاب در شکّ در رافع استقراء است، یعنی: اگر شما از ابتدای مطالب فقه که طهارت باشد تا پایان آنکه دیات است، تتبع کنید، خواهید دید که هرکجا موردی از قبیل شکّ در رافع پیش آمده از استصحاب استفاده شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۸۵

بله، درست است که این امور از موارد شخصیه است که هرکجا پیش آمده از استصحاب استفاده شده است، و لکن با تتبع در موارد جزئیه است که انسان به قوانین کلیه دست پیدا می کند.

به عبارت دیگر: دومین دلیل ما بر این تفصیل، استقراء است که از یک صغری و کبری تشکیل شده است.

* صغرای دلیلتان چیست؟

همین تتبعی است که در فقه صورت داده به این نتیجه می‌رسیم که در کلیه موارد شکّ در رافع شرع مقدس حکم به بقاء ما کان نموده است تا آنجا که حتی یک مورد هم خلاف این عمل را مشاهده نکرده‌ایم، مگر در مواردی که یکی اماره ظنّیه معتبر برخلاف حالت سابقه اقامه شود، که در این صورت اماره از باب تقدیم دلیل بر اصل، بر استصحاب مقدم است.

فی المثل: شخصی بول کرده و بدون استبراء از بول موضع را تطهیر کرده است، پس از مدتی می‌بیند که رطوبتی از او خارج شد، شکّ می کند که: آیا بول است تا موجب نجاست بدن و لباس او شود و یا اینکه رطوبت دیگری است؟

در اینجا با وجود اینکه حالت سابقه طهارت است، استصحاب نکرده و حکم به بقاء ما کان ننموده‌اند، و این نه به خاطر عدم حجیّت استصحاب است. چرا؟ چون اگر استصحاب هم مورد نزاع باشد و لکن حجیّت قاعده طهارت جاری بحث ندارد معذلک در اینجا از این قاعده هم استفاده نشده است.

* سر مطلب چیست؟

این است که: در اینجا پای اماره ظنّیه در میان است و آن غلبه است، بدین معنا که غالبا در خارج، پس از بول مقداری از ذرات و اجزاء آن در مخرج می‌ماند و چنانچه استبراء نشود، خودبخود خارج می‌شود. این غلبه موجب ظنّ به بولیت است و حضرات این ظهور حال را که ظنّ‌آور است بر اصل استصحاب مقدم داشته‌اند.

* کبرای دلیلتان چیست؟

اولا: چنین استقرائی مفید یقین بوده و حجیّت دارد.

ثانیا: اگر استقراء در باب بیّنه در موضوعات مفید یقین باشد، پس در ما نحن فیه به طریق اولی مفید قطع می‌باشد. چرا که در باب بیّنه، مادّه نقض دارد و آن نقض به باب شهادت بر زنا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۸۶

است که باید چهار شاهد عادل شهادت دهند و دو شاهد کافی نیست.

مع‌ذلک در آنجا استقراء را مفید قطع دانسته‌اند، و لذا در ما نحن فیه که یک ماده نقض هم ندارد، استقراء به طریق اولی یقین‌آور است.

۳- مهم‌ترین دلیل ما برای حجیّت استصحاب در شکّ رافع، اخبار و روایات است که مستفیضه‌اند، یعنی تعدادشان از سه حدیث بیشتر است و لکن به حد تواتر نرسیده‌اند. از جمله این احادیث روایت اوّل یا صحیحه اولای زراره است.

* در تبیین مطلب بفرمائید که سؤال زراره از امام علیه السّلام چیست؟

این است که شخصی وضو دارد و آماده نماز است لکن قبل از شروع و ورود به نماز یک یا دو چرت بر او عارض می‌شود، آیا وضوی او باطل شده و باید دوباره وضو بگیرد و یا اینکه با یک یا دو چرت وضو باطل نمی‌شود؟

* شبهه سائل در این سؤال از چه جهت است؟

از این جهت است که آیا نوم بر خفقه یعنی چرت هم صدق می‌کند یا نه؟ نه اینکه می‌داند که خفقه نوم نیست و لکن نمی‌داند از مصادیق مبطلات هست یا نه؟ خیر، می‌خواهد بفهمد که آیا خفقه از مصادیق نوم است تا مبطل وضو باشد یا نه؟

* امام در پاسخ چه می‌فرماید؟

می‌فرماید: لا حتی یستیقن انّه قد نام، یعین، مادامی که یقین به نوم حاصل نشده است، وضو بر او واجب نیست.

* پس بحث در کجاست؟

در عبارت بعدی امام است که می‌فرماید: و الّا فانّه علی یقین من وضوئه، و لا ینقض الیقین ابدا بالشک، و لکن ینقضه بیقین آخر.

الحاصل: جای تردید نیست که این حدیث دلالت دارد بر استصحاب وضو عند الشک فی النوم.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که آیا همین مقدار از این حدیث استفاده می‌شود که اگر آدم متوضی شکّ کرد که آیا خواب بر او مستولی شده است یا نه، استصحاب بکند وضو را، تا اینکه حدیث اختصاص داشته

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۸۷

باشد به مورد خودش که وضو است؟ یا اینکه نه، حدیث مفید یک قاعده کلّی به ماست، بدین معنا که: در هرجا از ناحیه رافع به شکّ افتادی، حالت سابقه را استصحاب کن، چه در وضو باشد، چه در مالکیت و چه در زوجیت و امثالهم ...؟

* پاسخ شیخ به این سؤال چیست؟

این است که: حدیث را می‌توان بر سه‌گونه معنا کرد، که در نتیجه بر یک معنا مفید قاعده کلیه است، و بر دو معنا اگرچه مؤید مطلب ماست و لکن مفید قاعده کلیه نیست.

* معنای اوّل ایشان از حدیث مزبور چیست؟

این است که: و الّا مرکب از ان شرطیه و لای نافیه است و جمله شرطیه می‌باشد و معنایش این است که:

- اگر این متوضّی یقین حاصل نکرد بر اینکه نومی بر او عارض شده است؛ در اینجا بلافاصله جای جزی را خالی دیده، برای ما سؤال پیش می‌آید که پس جزای این جمله شرطیه امام کجاست؟

- ما در پاسخ می‌گوئیم: حذف شده است، یعنی اصل شرط و جزا این بوده است که: و ان لم یستیقن انّه قد نام، فلا یجب علیه الوضوء، که جزا حذف است.

* کدامیک از عبارات حدیث بعنوان صغری و کبری علّت جزی و قائم مقام آن شده‌اند؟

۱- ان لم یستیقن انه قد نام فانّه باق علی یقین من وضوئه. (صغری)

۲- و لا ینقض الیقین بالشکّ ابدا. (کبری)

فان لم یستیقن انّه قد نام فلا ینقض الیقین بالشکّ. (نتیجه)

به عبارت دیگر: وقتی گفته می‌شود جزای محذوف، فلا- یجب علیه الوضوء می‌باشد، سؤال می‌شود علتش چیست؟ پاسخ داده می‌شود: فانه علی یقین من وضوئه.

به عبارت دیگر: فرض این است که این شخص به وضو، یقین داشته است، که از فلا- ینقض هم می‌فهمیم که این یقین به وضو با شکّ شکسته نمی‌شود.

حال سؤال اساسی در اینجا این است که: این (ال) در کبری یعنی لا ینقض الیقین که می‌گوید: یقین با شکّ، شکسته نمی‌شود، عهد ذکری است و یا جنس است؟

به عبارت دیگر: این یقین در کبرای یقین به چیست؟ آیا همان یقینی است ک در صغری ذکر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۸۸

شده است و می‌گوید: فانّه علی یقین من وضوئه است که می‌گوید: او یقین به وضو داشته است، و این یقین به وضو نباید با شکّ منتقض بشود؟ و یا اینکه (ال) جنس است، بدین معنا که بطور کلّی جنس یقین نباید با شکّ منتقض شود؟

* پاسخ شیخ به این سؤال چیست؟

می‌فرماید: ما دو شاهد می‌آوریم بر اینکه این (ال)، ال، جنس است و نه عهد ذکری.

۱- یکی اینکه عرف از این صغری و کبری، کلّی می‌فهمد، و لو قید من وضوئه دارد و فرموده است: انه علی یقین من وضوئه.

یعنی: ابتداء به ذهن می‌آید که چون یقین را با قید من وضوئه آورده، پس (الیقین) بعدی، همان یقین به وضوء بوده و ذکری است. و لکن عرف ان قید را ملغی حساب می‌کند.

به عبارت دیگر: عرف قید من وضوئه را ملغی کرده و فانّه علی یقین، را ملاک قرار داده می‌گوید: و لا ینقض الیقین بالشکّ.

حال: با ملغی شدن قید، دو عبارت صغری و کبری مفید قاعده کلّی می‌شود، مثل اینکه: به بیماری بگویند که چون سرما خورده‌ای انار ترش نخور چرا که برای تو ضرر دارد. عرف، قید انار را در اینجا برمی‌دارد، چونکه ملاک را ترش بودن آن می‌داند.

به عبارت دیگر: عرف می‌فهمد که این ترشی است که برای سرماخوردگی بد است، منتهی از آنجا که مبتلا به این شخص انار بوده و بیشتر انار می‌خورده است طبیب اسم انار را برده است و الا مرادش ترش بودن است.

حال: در ما نحن فیه نیز چون مبتلا به سائل، وضو بوده است، امام علیه السّلام اسم وضو را برده است وگرنه ملاک همان یقین داشتن است، بدین معنا که هرکجا یقین داشتی، یقینت را با شکّ نشکن.

ثانیا: اگر ما قید را الغاء نکرده و آن را هم در صغری و هم در کبری، هر دو حفظ کنیم، بدین معنا که (ال) را در اینجا، عهد ذکری

بگیریم و عبارت را این‌گونه معنا کنیم که: چون یقین به وضو داشتی نباید آن را با شکّ منتقض کنی، علّت یک حکم تعبّدی خواهد بود.

به عبارت دیگر: اگر این صغری و کبری را علّت برای یک مورد خاص قرار دهیم، علّت و یا حکم تعبّدی می‌شود. یعنی شارع تعبدا می‌فرماید کسی که وضو دارد، نباید آن یقین به وضو را با شکّ از دست بدهد، و این تعلیل به یک امر تعبّدی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۸۹

و امّا اگر قید من وضوئه را ملغی کنیم باقی می‌ماند انه علی یقین، بدین معنا که این آدم دارای یقین است و یقین به لحاظ عقلی نباید با شکّ شکسته شود. که در اینجا علّت ارتکازی است.

یعنی آنچه در عقل عقلای عالم رسوخ کرده و مرتکز در عقل آنهاست این است که: کسی که به چیزی یقین دارد و سپس شکّ بر او عارض شود نباید یقینش را با شکّ از دست بدهد.

علی‌ای‌حال: از آنجا که علّت باید عقل‌پسند و دلنشین باشد و قانونیّت داشته باشد، معمولا- تعلیلهائی که افراد حکیم می‌آورند ارتکازی است.

و لذا تعلیل امام در این خطاب باید بگونه‌ای معنا شود که ارتکازی به حساب آید، و این راهی ندارد جز اینکه قید من وضوئه را در صغری و کبری ملغی کرده و تمام الملاک را همان یقین سابق قرار دهیم.

* جناب شیخ تا اینجا بحث بر این بود که اگر قید من وضوئه ملغی شود مفید قاعده کلّی است و چنانچه ملغی نشود مختص به مورد وضو است، به نظر شما این قید من وضوئه باید ملغی شود یا نه؟

به نظر من به دو جهت بله، باید ملغی شود:

۱- اینکه فهم عرف از این‌گونه صغری و کبری، با قطع نظر از قید آن، کلّی است.

۲- اینکه حفظ قید من وضوئه در صغری و کبری، سبب تعبّدی شدن علّت می‌گردد و لکن حذف آن سبب ارتکازی شدن علّت می‌شود که در میان عقلای عالم متداول است.

و لذا ما می‌خواهیم کاری بکنیم که تعلیل امام در این عبارت ارتکازی باشد و آن صورت نمی‌پذیرد، مگر با الغای قید من وضوئه.

نتیجه اینکه: وقتی قید من وضوئه در این صغری و کبری ملغی شد، معنایش این می‌شود که:

اگر تو یقین به نوم پیدا نکردی، وضو بر تو واجب نیست. چرا؟ زیرا قبلا- یقین داشتی و یقین قبلی تو نباید با شکّ بعدی شکسته شود. و هذا اعطاء قاعدة کلیة. منتهی: چون موردش از قبیل شکّ در رافع است، قاعده کلیه‌ای هم که از آن برداشت می‌شود، متناسب با مورد است.

یعنی هرجا که از این‌گونه شکّ‌ها پیش آمد که نامشان شکّ در رافع است به آن اعتنا نکرده یقینتان را حفظ کنید.

این بود نحوه استدلال و برداشت قاعده کلیه از این حدیث.

* جناب شیخ اگر کسی بگوید لازم نیست که گفته شود جزا در اینجا حذف شده و این صغری و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۹۰

کبری را جانشین آن کنیم، بلکه فانه علی یقین من وضوئه خودش جزا می‌باشد. و الّا؛ یعنی و ان لم یستیقن انه قد نام، فلیبق علی وضوئه، چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوئیم: این حرف درست نیست و ما ناگزیریم که در اینجا قائل به همان صغری و کبری شده، آنها را علّت برای جزا و قائم مقام آن قرار دهیم، نه اینکه مستقیما آن را جزا بدانیم. چرا؟ زیرا فانّه علی یقین، ظهور در تعلیل دارد و نه در امر.

و به عبارت دیگر: معنای فانّه علی یقین این نیست که او باید بر روی وضویش باقی بماند، بخاطر اینکه امر نیست و نفرموده که فلیبق

علی یقینه بلکه فرموده فانّه علی یقین من وضوئه.

* جناب شیخ احتمال دوّم چیست؟

این است که اگر قید من وضوئه را ملغی نکرده بلکه آن را در صغری حفظ کنیم، در این صورت (ال) در کبری یعنی لاـ ینقض الیقین، (ال) عهد ذکری می‌شود، و وقتی ال در اینجا عهدی شد، دیگر استدلال به این حدیث موهن می‌شود. چرا؟ زیرا در این صورت بعید نیست که حدیث تنها به مورد خودش اختصاص داشته باشد.

یعنی: این فرد یقین به وضو داشته و نباید یقین به وضو را با شکّ شکست و لذا استفاده عموم از این حدیث سست می‌شود.

* جناب شیخ اگر گفته شود، و لو ما قید من وضوئه را در صغری هم حفظ بکنیم، (ال) ظهور دارد در جنس، چه؟

می گوئیم:

اولا: (ال) در هیچ‌یک از معانی خود ظهور ندارد، و لذا ممکن است عهدی باشد و ممکن است برای جنس باشد و امکان دارد برای استغراق باشد و ...

ثانیا: برفرض که (ال) فی حد نفسه ظهور در جنس داشته باشد، و لکن به قرینه اینکه در صغری قید من وضوئه ذکر شده است، (ال) در کبری می‌شود، عهد ذکری و لذا:

۱- اگر قید من وضوئه در صغری ملغی شود، چنانکه دو شاهد هم بر این مطلب ذکر کردیم، (ال) الیقین می‌شود (ال) جنس و مفید قاعده کلیه است.

۲- و اگر این قید ملغی نشود، (ال) در کبری، ظهور پیدا می کند در عهد ذکری، و دیگر مفید قاعده کلیه نخواهد بود و به مورد وضو اختصاص خواهد داشت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۹۱

* جناب شیخ اگر اشکال شود که در استدلال به این صحیحه، چنانچه کبری یعنی لا ینقض الیقین ابدا بالشک، قضیه کلیه بحساب آید داخل می‌شود در سلب العموم. به عبارت دیگر: شما گفتید:

الیقین کلّی است، و حال آنکه (حرف لاـ) داخل شده است ب این کلّی وقتی حرف نفی بر کلّی وارد شود، می‌شود سلب العموم، نتیجه سلب العموم هم سالبه جزئیّه است و نه سالبه کلیه.

فی المثل معنای لم اخذ کلّ دراهم، این است که من تمام پولها را برنداشتم، نتیجه این حرف این است که: برخی دراهم را برداشتم، لکن برخی از آنها را برنداشتم.

در ما نحن فیه نیز حرف لا، بر سر کبرای کلّی شما یعین ینقض الیقین وارد شده است که معنای عبارت این می‌شود که: برخی یقینها را با شکّ نقض بکند و بعضی را نه، و این می‌شود سالبه جزئیّه و حال آنکه ما در اینجا سالبه کلیه می‌خواهیم بدین معنا که معنای عبارت باید این بشود که هیچ یقینی را نباید با شکّ نقض بکند، نه اینکه بعضی‌ها را نقض نکند، چه پاسخ می‌دهید؟

می گوئیم که ما قضیه (لا ینقض ...) را کلیه قرار دادیم، کلیه بودن را با همان سلب درست کردیم، نه با قطع‌نظر از حرف سلب.

بله، اگر قضیه با قطع‌نظر از حرف سلب، کلّی باشد و سپس حرف سلب بر سر آن درآید نتیجه‌اش سالبه جزئیّه است. فی المثل: اخذت کلّ الدراهم، یک قضیه کلیه است، حال اگر لم روی آن بیاید و بشود لم اخذ کلّ الدراهم، تبدیل می‌شود به سالبه جزئیّه.

پس: ما عموم را با همان سلب و نفی درست کرده‌ایم، نه اینکه سلب و نفی را بر عموم داخل کرده باشیم.

به عبارت دیگر: گاهی عموم تحت سلب است، یعنی یک قضیه عام و کلّی داریم مثل اخذت کلّ الدراهم که حرف سلب یا نفی لم بر سر آن می‌آید لم اخذ کلّ الدراهم، و لذا تبدیل می‌شود به سالبه جزئیّه.

گاهی عموم تحت سلب نیست، بلکه مستفاد از سلب است، چنانکه نکره در سیاق نفی مثل:

لا رجل فلى الـدار و يا ما رأيت احـدا، اين‌چنين بوده و مفيـد عموم است. البته، رجل واحد، عموميت ندارد، بلكه جنس‌اند و نكره و لكن ما عموميت را از همين سياق نفى مى گيريم.

به عبارت ديگر: اليقين در ما نحن فيه، عام نيست، بلكه جنس است و لكن به همراه حرف سلب و نفى لا، مفيد عموم مى‌شود. و لذا: اين سلب العموم نمى‌شود، بلكه عموم السلب مى‌شود

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۲۹۲

و عموم السلب، سالبه كليه است.

* جناب شيخ اگر اشكال شود كه اين (ال)، ال جنس نيست، بلكه (ال) استغراق است و لذا اليقين يعنى تمام يقينها.

به عبارت ديگر: وقتى (ال) اسـتغراق شد، با قطع نظر از حرف سـلب، اليقين خود مفيد عموم است. وقتى اليقين مفيد عموم شد، سلب داخل شده است بر عموم.

به عبـارت ديگر: لا ينقض كلّ يقين بالشك، يعنى هر يقينى را با شكّ منتقض نكنـد، كه اين سالبه جزئيّه است، بعضـى از يقين‌ها را منتقض بكند، بعضى يقين‌ها را منتقض نكند.

مى گوئيم:[۱۷۸]

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى ؛ ج ۱۱ ؛ ص۲۹۲

(ال)، اسـتغراق نيسـت، بلكـه ظهـور در جنس دارد، وقـتى ظهـور در جنس داشـت، از قبيـل نكره در سـياق نفى است و نه عـام تحت السلب.

يعنى: از قبيل: لم اخذ كلّ الدراهم نيست، بلكه از قبيل ما رأيت رجلا هست و مفيد سالبه كليه است.

ثانيا: به فرض كه (ال) استغراق باشد و لكن قرائن فراوانى وجود دارد كه مراد از لا ينقض سالبه كليه است و نه سالبه جزئيّه.

* اين قرائن كدام‌اند؟

۱- يكى از قرائن اين است كه اگر (ال) اسـتغراق گرفته شود، تعليـل امام، تعليل به امر تعبّـدى مى‌شود و حال آنكه تعليل بايـد به امر ارتكازى باشد.

به عبـارت ديگر: اگر (ال) را اسـتغراق بگيريـد معنـاى عبارت اين مى‌شود كه: اين آدمى كه يقين داشـته است به وضو و لكن اكنون نمى‌داند كه خواب بر او غلبه كرده است يا نه، انّه على يقين، و وضو بر او واجب نيست.

چرا؟ زيرا او يقين به وضو داشـته و نبايـد تمـام يقين‌ها را بشك منتقض كنـد، بلكه بعضـى يقين‌ها را بايـد منتقض كنـد و اين تعليل، تعبّدى است.

امّا اگر عبـارت را سالبه كليه معنا كنيم، تعليل به امر ارتكازى مى‌شود، بـدين معنا كه: اين آدم يقين به وضو داشـته و قانون در عالم عقل و عقلاء اين است كه: يقين را نبايد با شكّ منتقض نمود.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۲۹۳

پس اگر آن را سالبه جزئيّه معنا كنيم (ال) مى‌شود عهـد ذكرى و اگر آن را سالبه كليه معنا كنيم مى‌شود ارتكازى و هذا هو الحق. و لذا به فرض هم كه (ال) استغراقى باشد، و لكن بايد عبارت را سالبه كليه معنا نمود. چنانكه مشابه آن را در بسيارى از جاها داريم.

فى المثل: كسـى پشت سـر رسول خـدا نماز مى‌خواند، فكر كرد كه نماز چهار ركعتى سه ركعتى خوانده شد، سؤال كرد، انسيت يا رسول الله، ام قصـر فى الصـلاة؟ رسول اللّه فرمود: كلّ ذلك لم يكن. حال شما كلّ ذلك لم يكن را سالبه كليه معنا مى كنيد يا سالبه جزئيّه؟

اگر سالبه جزئیّه معنا کنید، معنای آن این می‌شود که همه این‌ها را که شما گفتید نشده است.

یعنی: بعضی‌هایش صورت گرفته یا قصر یا فراموشی، و حال آنکه این با شأن رسول خدا سازگار نیست، یعنی نه ایشان سهو و نسیان کرده، نه نماز قصر شده است. و لذا باید آن را سالبه کلیه معنا نمود و گفت: نه، هیچ‌یک از این‌ها که شما گفتید نشده است.

یعنی: نه نماز قصر شده و نه من چیزی را فراموش کرده‌ام.

به عبارت دیگر: درحالی که عام تحت سلب است و باید آن را سالبه جزئیّه معنا نمود، مع‌ذلک آن را سالبه کلیه معنا می کنیم.

۲- یکی دیگر از قرائن کلمه (ابدا) در لا ینقض الیقین ابدا، می‌باشد. یعنی اگر شما عبارت را سالبه جزئیّه بگذارید، ابدا دیگر بی‌معنا خواهد بود. و لذا باید عبارت را سالبه کلیه معنا کنیم تا با تأکید ابدا، سازگاری داشته باشد.

از این گذشته، امام این مطلب را در ضرب القاعده فرموده است، و لذا اگر عبارت را سالبه جزئیّه معنا کنید با مقام ضرب القاعده سازگار نیست.

پس باید آن را سالبه کلیه معنا کنیم تا با مقام ضرب القاعده نیز سازگار باشد.

الحاصل: به فرض که (ال) استغراق باشد، قضیه مزبور هم از قبیل عام تحت سلب باشد و نه نکره در سیاق نفی، براساس قرائن موجود باید عبارت لا ینقض الیقین را سالبه کلیه معنا نمود. و نه سالبه جزئیّه.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۹۴

متن

و منها: صحیحهٔ اخری لزرارهٔ- مضمرهٔ ایضا-: «قال: قلت له: أصاب ثوبی دم رعاف أو غیره أو شیء من المنی، فعلّمت أثره إلی أن اصیب له الماء، فأصبت، فحضرت الصلاهٔ، و نسیت أنّ بثوبی شیئا و صلّیت، ثمّ إنی ذکرت بعد ذلک؟

قال (ع): تعید الصلاهٔ و تغسله.

قلت: فإن لم أکن رأیت موضعه، و علمت أنّه قد أصابه، فطلبته و لم أقدر علیه، فلمّا صلّیت وجدته؟

قال (ع): تغسله و تعید.

قلت: فان ظننت أنّه أصابه و لم أتیقّن ذلک، فنظرت فلم أر شیئا فصلّیت فرأیت فیه؟

قال: تغسله و لا تعید الصلاهٔ.

قلت: لم ذلک؟

قال: لانّک کنت علی یقین من طهارتک فشککت و لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبدا.

قلت: فانّی قد علمت أنّه قد أصابه، و لم ادر أین هو فاغسله؟

قال: تغسل من ثوبک الناحیهٔ التی تری أنّه قد أصابها، حتی تکون علی یقین من طهارتک.

قلت: فهل علیّ إن شککت فی أنّه أصابه شیء، أن أنظر فیه؟

قال: لا، و لکنّک إنّما ترید أن تذهب بالشکّ[۱۷۹] الذی وقع فی نفسک.

قلت: إن رأیته فی ثوبی و أنا فی الصلاهٔ؟

قال: تنقض الصلاهٔ و تعید إذا شککت فی موضع منه ثمّ رأیته، و إن لم تشکّ ثمّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۹۵

رأیته رطبا قطعت الصلاهٔ و غسلته ثمّ بنیت علی الصلاهٔ؛ لانّک لا تدری، لعلّه شیء اوقع علیک؛ فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ ... الحدیث».[۱۸۰]

و التقریب: کما تقدّم فی الصحیحة الاولی، و إرادة الجنس من الیقین لعلّه أظهر هنا.

ترجمه

(استدلال به صحیحه ثانیه زراره در حجیّت استصحاب در شکّ در رافع)

اشاره

و از جمله این روایات صحیحه دیگری است از زراره که این نیز مضمره است. زراره می‌گوید:

به امام عرض کردم:

۱- مقداری (نجاست اعمّ از) خون بینی یا غیر آن از خون رحم و یا مقداری از منی به جامه من اصابت کرده (به نحوی که به) جای نجاست (علم تفصیلی پیدا کرده محل آن را علامت‌گذاری کردم) تا اینکه برای شستن آن به آب دسترسی پیدا کنم، پس به آب رسیدم. لکن هنگام نماز فرا رسید و من فراموش کردم که لباس من نجس بود (و لذا) با همان جامه نجس نماز خواندم، و سپس یادم آمد که جامه‌ام آلوده به نجاست بود، چه کنم؟ که این فرض علم تفصیلی است امام علیه السّلام فرمودند: باید جامه‌ات را بشوئی و نمازت را اعاده کنی.

پرسیدم: اگر اجمالاـ بدانم که خونی به لباسم اصابت کرده است و لکن جای آن را ندانم، پس جستجو کرده محل آن را نیابم با همان جامه نماز بخوانم، ولی پس از نماز محل آن نجاست را بیابم چه؟ که این فرض علم اجمالی است.

امام علیه السّلام فرمودند: باید نمازت را اعاده کنی و جامه‌ات (برای این نماز و نمازهای بعدی) بشوئی.

پرسیدم: اگر تنها مظنه یا احتمال اصابت (نجاست) بدهم و یقین (اجمالی و یا تفصیلی) به آن پیدا نکنم و به دنبال این احتمال آن را وارسی کرده چیزی نبینم، پس با همان جامه نماز بخوانم و لکن پس از نماز خون را در آن جامه مشاهده کنم وظیفه‌ام چیست؟

امام علیه السّلام فرمودند: جامه‌ات را (جهت نمازهای بعدی) بشوی، و لکن نمازت را اعاده نکن.

پرسیدم چرا نماز را اعاده نکنم؟ امام علیه السّلام فرمودند زیرا:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۲۹۶

۱- تو قبلا یقین به طهارت داشتی، و سپس شکّ کردی. (صغری)

۲- سزاوار نیست که یقین را با شکّ نقض کنی. (کبری)

پرسیدم: اگر اجمالا بفهمم که خونی به فلان ناحیه لباس من اصابت کرده و لکن تفصیلا ندانم جای آن کجاست آیا باید همه جای جامه‌ام را بشویم؟

امام علیه السّلام فرمودند: تمام آن ناحیه‌ای را که یقین داری خون به بخشی از آن اصابت کرده بشوی تا اینکه یقین به طهارت پیدا کنی.

نکته: این فراز و به ویژه فراز قبلی از فرازهائی هستند که بر حجیّت استصحاب در شکّ در رافع مورد بحث و استدلال قرار گرفته‌اند.

پرسیدم: اگر شکّ کردم که خونی به لباسم اصابت کرده یا نه؟ آیا بر من واجب است که وارسی و تحقیق کرده ببینم خون هست یا نه؟ (شبهه موضوعیّه).

امام علیه السّلام فرمودند: خیر وارسی و تحقیق واجب نیست (چرا که شبهه موضوعیّه است) و لکن اگر می‌خواهی مطمئن شوی که چیزی نیست، وارسی بلامانع است.

پرسیدم: اگر در اثناء نماز خونی در لباسم مشاهده کردم چه کنم؟

امام علیه السّلام فرمودند:

۱- اگر قبل از نماز شکّ داشتی و احتمال اصابت دم می‌دادی و لکن به هنگامی که در اثناء نمازی آن را دیدی، این نماز را بشکن و آن را با جامه پاک اعاده کن.

۲- لکن اگر قبل از نماز شکّ نداشتی، بلکه ابتدا به ساکن و در اثناء نماز خون در جامه‌ات دیدی همان‌جا (به نحوی که منافی حاصل نشود) نماز را نگهدار، جامه‌ات را بشوی و سپس از همان‌جا نمازت را ادامه داده و به اتمام برسان. و اعاده لازم نیست.

سپس حضرت علیه السّلام علّت آوردند به اینکه: تو یقین نداری که این نجاست از اوّل نماز بوده است شاید در همان اثناء نماز این خون تازه به لباست اصابت کرده باشد.

پس: سزاوار نیست که یقین را با شکّ نقض کنی (که این فراز حدیث نیز مورد بحث و استدلال است).

و تقریب استدلال به این حدث (برای استصحاب)، همانند استدلال به صحیحه اولی است که گذشت، و شاید اراده کردن جنس از (ال) در الیقین، در اینجا اظهر است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۹۷

متن

و أمّا فقه الحديث، فبيانه: أنّ مورد الاستدلال، يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون مورد السؤال فيه أن رأى بعد الصلاة نجاسة يعلم أنّها هى التى خفيت عليه قبل الصلاة، و حينئذ فالمراد: اليقين بالطهارة قبل ظنّ الإصابة، و الشكّ حين إرادة الدخول فى الصلاة.

لكن، عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشكّ إنّما يصلح علّة لمشروعية الدخول فى العبادة المشروطة بالطهارة مع الشكّ فيها، و أنّ الامتناع عن الدخول فيها نقض لآثار تلك الطهارة المتيقّنة، لا لعدم وجوب الإعادة على من تيقّن أنّه صلّى فى النجاسة- كما صرّح به السيد الشارح للوافية[۱۸۱]- إذ الاعادة ليست نقضا لاثر الطهارة المتيقّنة بالشكّ، بل هو نقض باليقين؛ بناء على انّ من آثار حصول اليقين بنجاسة الثوب حين الصلاة و لو بعدها وجوب إعادتها.

و ربّما يتخيّل:[۱۸۲] حسن التعليل لعدم الاعادة؛ بملاحظة اقتضاء امتثال الأمر الظاهرى للإجزاء، فيكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلا على تلك القاعدة و كاشفة عنها.

و فيه: أنّ ظاهر قوله: «فليس ينبغى»، يعنى ليس ينبغى لك الإعادة لكونه نقضا، كما أنّ ظاهر قوله (ع) فى الصحيحة الاولى: «لا ينقض اليقين بالشكّ أبدا»، عدم إيجاب اعادة الوضوء، فافهم؛ فإنّه لا يخلو عن دقّة.

و دعوى: أنّ من آثار الطّهارة السّابقة اجزاء الصلاة معها و عدم وجوب الإعادة لها، فوجوب الإعادة نقض لآثار الطّهارة السّابقة.[۱۸۳] مدفوعة: بأنّ الصحة الواقعيّة و عدم الإعادة للصّلاة مع الطّهارة المتحقّقة سابقا، من

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۲۹۸

الآثار العقليّة الغير المجعولة للطهارة المتحقّقة لعدم معقوليّة عدم الإجزاء فيها، مع أنّه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا يعيد و بين وقوع بعضها معها فيعيد، كما هو ظاهر قوله (ع) بعد ذلك: «و تعيد اذا شككت فى موضع منه ثمّ رأيته». إلّا أن يحمل هذه الفقرة- كما استظهره شارح الوافية[۱۸۴]- على ما لو علم الإصابة و شكّ فى موضعها و لم يغسلها نسيانا، و هو مخالف لظاهر الكلام و ظاهر قوله (ع) بعد ذلك: «و ان لم تشكّ ثمّ رأيته ... الخ».

و الثانى: أن يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلاة مع احتمال وقوعها بعدها، فالمراد: أنّه ليس ينبغى أن تنقض يقين الطهارة بمجرّد احتمال وجود النجاسة حال الصلاة.

و هذا الوجه سالم عمّا يرد على الأوّل، إلّا أنّه خلاف ظاهر السؤال. نعم، مورد قوله (ع) أخيرا: «فليس ينبغى لك ... الخ» هو الشكّ فى

وقوعه اوّل الصّلاة أو حين الرّؤية، و يكون المراد من قطع الصلاة الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تخلّل المنافى، لا ابطالها ثمّ البناء عليها الذى هو خلاف الإجماع، لكن تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تأخّر الوقوع يأبى عن حمل اللام على الجنس، فافهم.

مع احتمال أن لا يكون قوله (ع): «فانّه على يقين» علّة قائمة مقام الجزاء، بل يكون الجزاء مستفادا من قوله (ع): «و لا ينقض»، و قوله (ع): «فانّه على يقين» توطئة له، و المعنى: أنّه إن لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق، و يثبت على مقتضى يقينه و لا ينقضه؛ فيخرج قوله: «لا ينقض» عن كونه بمنزلة الكبرى، فيصير عموم اليقين و إرادة الجنس منه أوهن.

لكنّ الإنصاف: انّ الكلام مع ذلك ذلك لا يخلو عن ظهور، خصوصا بضميمة الاخبار الأخر الآتية المتضمّنة لعدم نقض اليقين بالشكّ.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ١١، ص: ٢٩٩

و ربّما يورد على إرادة العموم من اليقين: أنّ النفى الوارد على العموم لا يدلّ على السلب الكلّى.[١٨٥]

و فيه: انّ العموم مستفاد من الجنس فى حيّز النفى؛ فالعموم بملاحظة النفى كما فى «لا رجل فى الدار»، لا فى حيّزه كما فى «لم آخذ كلّ الدراهم»، و لو كان اللام لاستغراق الافراد كان[١٨٦] الظاهر- بقرينة المقام و التعليل و قوله: «أبدا»- هو إرادة عموم النفى، لا نفى العمم.

و قد اورد على الاستدلال بالصحيحة بما لا يخفى جوابه على الفطن.[١٨٧]

و المهمّ فى هذا الاستدلال إثبات إرادة الجنس من اليقين.

ترجمه

بيان فقه الحديث روايت دوم

اشاره

بيان فقه الحديث روايت اين است كه: مورد استدلال به اين روايت به دو صورت محتمل است:

١- اينكه مورد سؤال در روايت اين باشد كه پس از نماز نجاستى را ببيند، كه مى‌داند، همان نجاستى است كه قبل از نماز بوده، ولى بر او مخفى مانده است، كه در اين صورت:

١- مراد از يقين، يقين به طهارت، قبل از پيدايش ظنّ و شكّ در هنگام وارد شدن به نماز است.

٢- و مراد از شكّ، همان شكّ حاصله به هنگام ورود به نماز است.

امّا: نشكستن آن يقين (قبل از نماز) با آن شكّ (قبل از نماز) فقط صلاحيت مشروعيت بخشيدن به ورود به عبادتى را دارد كه مشروط به طهارت است، و شكّ در داشتن طهارت دارد؛ و امتناع و خوددارى از ورود در نماز، شكستن آثار اين طهارت متيقّن است، نه اينكه عدم وجوب

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ١١، ص: ٣٠٠

اعاده با يقين به نجاست لباس، شكستن آثار طهارت متيقّن باشد؛ زيرا دوباره خواندن، شكستن اثر طهارت متيقّن با شكّ نيست، بلكه شكستن آن با يقين است، بنا بر اينكه از آثار يقين به نجس بودن لباس، حتى اگر آن يقين پس از اتمام نماز بوجود آمده باشد، وجوب دوباره خواندن نماز است، چنانكه سيد شارح وافيه نيز به اين معنا تصريح كرده است.

سپس شيخ مى‌فرمايد: چه‌بسا (در برابر اشكال ما) تصوّر مى‌شود كه: حسن اين تعليل امام عليه السّلام براى عدم اعاده وجوب نماز (علاوه بر جواز دخول فى الصلاة) بخاطر اين است كه امتثال و فرمانبردارى امر ظاهرى مقتضى اجزاء است (چرا كه نتيجه استصحاب قبل از نماز، ايجاد امر ظاهرى است، عمل برطبق امر ظاهرى هم مجزى است).

پس: این صحیحه به جهت این تعلیلی که دارد (که فلیس ینبغی لک ...) دلیلی بر قاعده اجزاء و کاشف از ان است (یعنی بالمطابقه دلالت دارد بر حجیّت استصحاب، و بالتضمن دلالت دارد بر قاعده اجزاء).

و لذا در پاسخ به این توجیه می‌فرماید در این توجیه مشکلی وجود دارد و آن این است که: با ظاهر روایت سازگار است. چرا؟ زیرا ظاهر سخن امام علیه السّلام این است که: فلیس ینبغی لک ... یعنی شایسته نیست برای تو که نمازت را اعاده کنی، چون اعاده تو نقض یقین به شکّ است (نه اینکه عدم الإعادهٔ مستند به امر ظاهری باشد و چون امر ظاهری دارد، اعاده لازم ندارد. خلاصه اینکه ظاهر حدیث این است که عدم اعاده اثر مستقیم استصحاب است و نه مع الواسطه)، چنانکه ظاهر قول امام علیه السّلام در صحیحه اولای زراره (در خفقه و خفقتان) که فرمود: لا ینقض الیقین بالشک ابدا)، عدم وجوب اعاده وضو است (بخاطر استصحاب است و نه بخاطر امر ظاهری و یا چیز دیگری) پس بفهم (که این سخن ما که گفتیم این استصحاب علی القاعده به درد جواز ورود به نماز می‌خورد و نه به درد عدم وجوب اعاده) خالی از دقت نیست.

(طرح ادعای دیگری در رفع اشکال شیخ و دفع آن)

و ادعای اینکه: اجزاء نماز با وجود امر ظاهری و عدم وجوب اعاده نماز از آثار طهارت سابقه است (که قبل از نماز با استصحاب بدست آمده است)، پس (حکم به) وجوب اعاده نماز، نقض آثار طهارت سابقه است، دفع می‌شود به اینکه: صحت واقعیه و عدم اعاده نماز با طهارتی که سابقا (و قبل از نماز) محقّق شده است از آثار عقلیّه است (و نه از آثار شرعیّه که) مجعول به جعل شارع

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۰۱

باشد برای طهارت واقعیه. چرا؟

بخاطر اینکه (اصلا) عدم اجزاء (و وجوب الإعادهٔ) در طهارت محقّقه معقول نیست (یعنی وقتی شما در طهارت واقعیه نماز خواندی و مأتی به شما با مأمور به مطابق شد، عقلا وجوب اعاده بی‌معناست و این را عقل می‌فهمد و نیازی به حکم شرع ندارد. و حال آنکه در ما نحن فیه فرض این است که مأتی به با مأمور به مطابق نگردیده است، آن‌وقت چگونه عقل بگوید که در اینجا اعاده واجب نیست، اگر شرع هم بگوید اصل مثبت می‌شود و اصل مثبت حجّت نیست).

در صورتی که (این فرمایش امام علیه السّلام که در آن استصحاب قبلی فرمودند: نماز را اعاده نکن) موجب فرق بین وقوع تمام نماز است در لباس نجس که نماز را اعاده نمی‌کند، و بین وقوع قسمتی از نماز در لباس نجس، که نماز را اعاده می‌کند، چنانکه ظاهر فرمایش امام علیه السّلام پس از این فرق‌گذاری که فرمود وقتی در ابتدای نماز شکّ کردی و سپس آن نجاست را دیدی، اعاده کن (و نمازت را از سر بگیر، همین است؛ مگر اینکه این فقره، چنانکه سید صدر شارح وافیه نیز آن را اظهار کرده است، حمل شود بر اینکه: اگر قبل از نماز می‌دانست که نجاست به لباسش اصابت کرده و لکن در محل آن شکّ کرده است و لکن فراموش کرده که آن را بشوید (یعنی شکّ در آنجا شکّ بدوی بوده و لکن در اینجا که می‌گوید: اذا شککت ثم رایته شکّ او همراه با علم اجمالی است) و این مخالف با ظاهر کلام است، و ظاهر کلام امام علیه السّلام پس از آن مطلب این است که: هرکجا کلمه شکّ ذکر شده، همان شکّ بدوی است.

۲- و احتمال دوّم اینکه: مورد پرسش، دیدن نجاست بعد از نماز باشد؛ که احتمال واقع شدن آن نجاست بعد از نماز داده می‌شود. مراد این است که: شکستن یقین به طهارت را، با احتمال اینکه در حال نماز لباسش نجس بوده، شایسته نیست. و این صورت دوّم، از اشکالی که بر مورد اوّل وارد است، سالم است، جز اینکه مخالف ظاهر سؤال می‌باشد.

البته جمله (فلیس ینبغی لک ...) در آخر حدیث دلالت دارد به اینکه در وقوع نجاست، شکّ دارد که آیا اوّل نماز واقع شده است یا اینکه هنگام دیده شدن آن واقع شده است.

مراد این است که: اگر با اشتغال به شستن لباس نمازش را قطع کرده، در صورتی که دیگر منافی نماز را مرتکب نشده، نمازش باطل نمی‌شود، که این تفسیر مخالف اجماع است. و اینکه نشکستن یقین، متفرّع بر احتمال متأخر بودن وقوع نجاست از نماز باشد. (ال) در (الیقین)، امتناع از حمل بر جنس دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۰۲

تشریح المسائل

اشاره

* دومین روایتی که شیخ در حجّیت استصحاب در شکّ رافع بدان استدلال کرده است چیست؟

صحیحه ثانیه زراره است که شیخ طوسی (ره) با سندهای خود بصورت مضمره و شیخ صدوق (ره) در علل الشرائع به صورت متصل، از امام محمّد باقر علیه السّلام روایت کرده‌اند.

* بطور کلّی در رابطه با این حدیث چه مباحثی وجود دارد؟

۱- بحث سندی است، بدین معنا که این حدیث نیز مضمره است و لکن چنانکه در رابطه با صحیحه اولی گفتیم مضمره بودن ضرری به آن وارد نمی کند.

۲- تقریب استدلال به این روایت است برای حجیّت استصحاب در شکّ در رافع.

* کدامیک از فرازهای حدیث مورد استدلال قرار گرفته است؟

فراز چهارم و هفتم که در بحث سوّم به تفصیل خواهد آمد.

۳- فقه الحدیث است، بدین معنا که آیا از این حدیث شریف قاعده استصحاب استفاده می‌شود یا نه؟ اگر مستفاد است از کدام فراز حدیث مستفاد است؟

- آیا علاوه بر استصحاب قواعد دیگری هم از این روایت استفاده می‌شود یا نه؟

- آیا احکامی که در فرازهای این روایت از امام علیه السّلام صادر شده است، صرفا تعبّدی هستند و یا اینکه با قواعد اصولی توافق دارند؟

* اولین فراز این حدیث که مورد بحث و استدلال واقع شده کدام فراز است؟

سؤال سوّم است که امام در پاسخ آن فرمودند: تغسله و لا تعید الصلاة

- زراره پرسید چرا اعاده نکنم؟ حضرت صغری و کبرای چیدند که حاصل و خلاصه آن استصحاب است.

* مورد سؤال سوّم زراره کجاست؟

دو احتمال در آن متصور است:

۱- یکی اینکه مورد سؤال ممکن است این باشد که این شخص قبل از نماز ظنّ به اصابت نجاست پیدا کرد، وارسی روی لباس را هم انجم داد، لکن چیزی نیافت، لکن پس از نماز آن را مشاهده نموده درحالی‌که یقین داشت که این نجاست، همان نجاستی است که قبل از نماز هم بود ولی بر او پوشیده مانده بود، وظیفه او چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۰۳

حال: براساس این احتمال می‌توان گفت:

۱- مراد امام علیه السّلام از یقین به طهارت در عبارت (لأنّک کنت علی یقین من طهارتک)، آن یقین به طهارتی است که این فرد قبل از ظنّ به اصابت نجاست داشته است. چرا که قبل از اینکه احتمال اصابت نجاست بدهد، یقین داشت که لباسش پاک است که

اين همان يقين سابق است.

۲- و مراد ايشان از شكّ در طهارت كه با عبارت فشككت آمده است، آن شكى است كه در هنگام ورود به نماز براى او حاصل شده، وارسى هم كرده ولى نجاست را نيافته، لكن احتمال بودن نجاست منتفى نيست.

به عبارت ساده‌تر: مراد اين است كه اين آقا پس از اينكه آن نجاست را پس از نماز مشاهده كرده و فهميده است كه اين نجاست قبل از ورود به نماز به جامه‌اش اصابت كرده است اكنون يقين دارد كه در جامه نجس نماز خوانده است. يعنى حين الورود به نماز شاك بوده است نه پس از نماز و لذا امام كه مى‌فرمايند: لا تنقض اليقين بالشك، مرادشان آن يقين قبل از ظنّ و شكّ است و نه اين يقين پس از نماز.

* حاصل و نتيجه اين بحث چيست؟

اين است كه براساس اين احتمال قاعده استصحاب با استدلال به اين حديث ثابت مى‌شود.

* پس انما الكلام در چيست؟

در اين است كه: آيا اين استصحابى كه در اينجا صورت مى گيرد، جواز دخول در نماز است يا دليل بر عدم وجوب اعاده نماز.

به عبارت ديگر: پس از سؤال سائل امام عليه السّلام فرمودند: لا تعيد، نماز را اعاده نكن.

او پرسيد چرا؟

۱- امام فرمودند: لانك كنت على يقين. يعنى به دليل قاعده استصحاب (صغرى)

۲- سپس فرمودند: لا تنقض اليقين بالشك. (كبرى)

منتهى اين صغرى و كبرى را علّت براى عدم اعاده قرار داد.

حل اشكال اين است كه: اين پاسخ امام عليه السّلام صلاحيت عليّت براى مشروعيت و جواز ورود به نماز را دارد و نه عليّت براى عدم اعاده نماز را. چرا؟ زيرا:

۱- نسبت به اصل ورود در نماز يقين سابق به طهارت دارد و شكّ لا حقّ در بقاء، و لذا يقين سابق را استصحاب كرده، وارد نماز مى‌شود و چنانچه از ورود به نماز امتناع بكند اين نقض يقين به شكّ است.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۳۰۴

۲- و امّا اينكه چرا عدم الإعادة بر استصحاب بار نمى‌شود، يعنى اين صغرى و كبرى نمى‌تواند علّت براى عدم وجوب اعاده، آن‌هم نسبت به كسى كه پس از نماز يقين دارد كه در لباس نجس نماز خوانده باشد بخاطر اينست كه: اعاده كردن براى چنين شخصى از باب نقض يقين به شكّ نيست تا مشمول قانون استصحاب باشد و امام بفرمايد لا تنقض اليقين بالشك.

بلكه از باب نقض يقين به يقين است. پس چگونه امام عليه السّلام عدم اعاده را معلّل ساخته به اينكه: لانك كنت على يقين ...

* قبل از طرح سؤال بعدى مقدمهٔ بفرمائيد چه بحث مبنائى در رابطه با نجاست در اينجا مطرح است؟

اين بحث كه آيا نجاست:

۱- از موانع واقعيه و نفس الامرى است يعنى وجود واقعى آن مضر و مبطل عمل است چه مكلّف علم و التفات به آن داشته باشد يا نه؟ و در نتيجه: اگر مكلف از روى جهل و غفلت هم آن را رفع نكند، عبادت را باطل مى كند.

۲- و يا اينكه از موانع علميه و ذكريه است كه عند العلم و الالتفات مانعيت دارد و در نتيجه:

اگر مكلّف جاهل و يا غافل بود مانعيت نداشته و عمل او باطل نباشد تا اعاده لازم داشته باشد.

* باتوجّه به مطلب فوق مراد از (بناء على انّ من آثار حصول اليقين ...) چيست؟

اين است كه اشكال مذكور بر مبناى اوّل وارد است كه چرا امام عليه السّلام فرموده: لا تعيد در حالى كه على القاعده بايد مى‌فرمود:

تعید.

امّا: بر مبنای دوّم ایراد مزبور وارد نمی‌باشد، چرا که عمل این فرد تام الاجزاء و الشرائط است و لا تعید، حرفی بجاست.

* غرض از (ربّما یتخیّل: حسن التعلیل لعدم الاعادهٔ ...) چیست؟

این است که: برخی خیال کرده‌اند که این تعلیل، یعنی معلل ساختن عدم اعاده به قانون استصحاب، تعلیلی کاملا پسندیده و بر وفق مراد است.

به عبارت دیگر: عدم الإعادهٔ، اثر استصحاب است، منتهی اثری مع الواسطه و نه بلاواسطه.

به عبارت دیگر می گویند:

۱- از طرفی فرض بر این است که: این فرد قبل از نماز یقین سابق به طهارت و شکّ لا حقّ در بقاء داشته است، که در این مرحله، ارکان استصحاب تام بوده، استصحاب جاری کرده است.

پس به برکت استصحاب یک امری ظاهری برای او درست شده است که: ابن علی طهارتک

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۰۵

و صلّ.

۲- از طرفی هم حضرات اصولیین می گویند: اگر مکلّف عملش را براساس امر اضطراری مثل امر به تیمّم در صورت فقدان آب و یا ... و یا امر ظاهری درست شده مثل همین امر استصحابی مذکور انجام دهد، و لو بعدا هم کشف خلاف شود، عمل او مجزی بوده و نیازی به اعاده ندارد.

در نتیجه: عدم العاده مستند به امر ظاهری و امر ظاهری مستند به قاعده استصحاب است.

یعنی: عدم اعاده مع الواسطه مستند به استصحاب است و این تعلیل امام علیه السّلام تعلیلی پسندیده است.

بنابراین ما دو چیز از این روایت استفاده می کنیم: ۱- استصحاب ۲- امر ظاهری مقتضی اجزاء.

* مراد از (و فیه: انّ ظاهر قوله: فلیس ینبغی؛ ...) چیست؟

پاسخ شیخنا است به عقیده فوق مبنی بر اینکه: بله، توجیه شما، توجیه وجیهی است و لکن با ظاهر روایت ناسازگار است. چرا؟ زیرا ظاهر روایت این است که: فلیس ینبغی ... یعنی لیس ینبغی لک الاعادهٔ لانها نقض الیقین بالشک.

یعنی: چون اعاده کردن نقض با شکّ است، امام علیه السّلام می‌فرماید: اعاده نکن بخاطر اینکه نباید یقین را به شکّ نقض نمود. نه اینکه عدم الإعادهٔ مستند به امر ظاهری باشد بدین معنا که چون امر ظاهری دارد پس اعاده لازم نیست.

به عبارت دیگر: بطور کلّی ظاهر حدیث این است که: عدم اعاده اثر مستقیم استصحاب است و نه مع الواسطه چنانکه در صحیحه اوّل زراره نیز امام علیه السّلام فرمودند: و الّا ... که ما گفتیم: جزا یعنی لا یجب الوضوء، بخاطر استصحاب حذف است نه بخاطر امر ظاهری و یا چیزی دیگر. چرا که اعاده وضو در آنجا نیز نقض یقین به شکّ است.

بنابراین: آهنگ هر دو حدیث همسان است، که در این صورت باز هم اشکال در ما نحن فیه به قوت خود باقی است، یعنی اعاده کردن نماز در ما نحن فیه نقض یقین به شکّ نیست، بلکه نقض یقین به یقین است، پس چگونه امام فرموده است: لیس ینبغی ...؟

پس: چگونه می گوئید که این تعلیل نیکوست؟

* عبارهٔ اخرای تخیل و یا تصوّر مزبور به همراه پاسخ شیخ در عباراتی ساده‌تر چگونه است؟

برخی بر این تصوّراند که امام علیه السّلام نخواسته است که عدم وجوب اعاده را مستقیما به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۰۶

استصحاب مستند کند، بلکه منظور امام این است که: اگر اعاده واجب نیست بخاطر اینکه امر ظاهری مقتضای اجزاء است.

به عبارت دیگر: وقتی این مصلی قبل از نماز اقدام به استصحاب نمود، علی الظاهر متطهر شد، یعنی به حسب ظاهر لباس او پاک است و لذا به حسب ظاهر هم حقّ دارد که نماز بخواند، و این یک امر ظاهری است.

حال این آقا مطابق با این امر ظاهری شروع به نماز خواندن کرده و نماز را بجا آورده است لکن پس از نماز برای او روشن شده که لباسش نجس بوده و نمازش در لباس نجس واقع شده است. منتهی چون عمل او مطابق با این امر ظاهری صورت گرفته مجزی بوده و اعاده لازم ندارد.

بنابراین: عدم وجوب اعاده مستقیما از ناحیه استصحاب نیست بلکه از ناحیه اجزاء امر ظاهری است. و امر ظاهری هم که از ناحیه استصحاب است، و به این جهت است که امام علیه السّلام فرموده: لا تعید. پس این حدیث شریف دو قاعده بدست می‌دهد: یکی استصحاب، یکی امر ظاهری.

به عبارت دیگر: یکی اینکه به این فرد که قبل از نماز یقین به طهارت لباس داشته و سپس در آن شکّ کرده است می‌فرماید لا تنقض الیقین بالشکّ. یعنی یقین به طهارت خودت را استصحاب کن.

یکی اینکه وقتی فرد مطابق این استصحاب عمل نمود، چون عملش مطابق با امر ظاهری است مجزی است.

پس: حدیث بالمطابقهٔ دلالت دارد بر حجیّت استصحاب، و بالتضمّن می‌رساند اجزاء امر ظاهری را.

* امّا جناب شیخ در پاسخ به این تخیل یا تصوّر می‌فرماید:

خیر، نمی‌توان گفت عدم وجوب اعاده مستند به قاعده اجزاء است، چرا؟ زیرا بخاطر لا تعید یعنی عدم وجوب اعاده است که ذکر علّت کرده می‌فرماید: لیس ان ینبغی ان تنقض الیقین بالشکّ. و لذا ظاهر مطلب گویای این است که این عدم وجوب اعاده مستقیما برمی‌گردد به استصحاب. چنانکه: در حدث اولی امام با استصحاب استدلال می‌کند که اعاده وضو واجب نیست، در اینجا نیز با استصحاب استدلال می‌کند که اعاده نماز واجب نیست.

* حاصل مطلب در (و دعوی ...) چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۰۷

ادعای دیگری است مبنی بر اینکه: این تعلیل بجا و عدم اعاده اثر مستقیم و بی‌واسطه خود استصحاب است.

به عبارت دیگر می‌گویند: طهارت واقعیه آثاری دارد از جمله:

۱- جواز ورود در نماز و مشروعیت دخول در آن است.

۲- مجزی بودن عمل و عدم لزوم اعاده است. چرا؟

زیرا وقتی عبارت دارای طهارت باشد، مأتی به با مأمور به واقعی مطابقت دارد و لذا قهرا و جبرا اجزاء می‌آید و لابدیت عقلیّه دارد.

حال: اگر ما یقین به طارت واقعیه داشته باشیم، این یقین ما خود طریق است و تمام آثار شرعی و عقلی برآن مترتب می‌شود. و اگر یقین و جدائی به طهارت واقعیه نداشته باشیم، با استصحاب آن را ثابت می‌کنیم و حجیّت استصحاب هم که شرعی است.

یعنی: این طهارت مستصحبه را نازل منزله طهارت واقعیه به حساب آورده می‌توان آثار طهارت واقعیه را برآن مترتب کرد.

بنابراین در ما نحن فیه بر خود استصحاب طهارت، هم جواز ورود بر نماز مترتب می‌شود، هم عدم لزوم اعاده، و این اثر استصحاب است.

پس: تعلیل امام علیه السّلام کاملا قانونی است و صرفا تعبّدی نمی‌باشد، و اشکال وارده رفع می‌شود.

* پاسخ جناب شیخ به ادعای فوق چیست؟

این است که: دو تالی فاسد در این ادعا وجود دارد:

۱- اینکه اعاده کردن یا نکردن از آثار عقلیّه است و عقل بدان حکم می‌کند و نه از آثار شرعیّه تا مجعول به جعل شارع باشد.

یعنی: اگر مأتی به با مأمور به مطابق باشد قهرا و به لحاظ حکم عقل مجزی است و الّا نه.

حال: وقتی اعاده کردن یا نکردن اثر عقلی باشد، بر مبنای حجیّت استصحاب آثار عقلیّه بر استصحب مترتب نمی‌شود، چرا که می‌شود اصل مثبت و اصل مثبت حجّت نیست. بلکه از باب اخبار و روایات تنها آثار شرعیّه برآن بار می‌شود.

۲- اینکه حکم به عدم وجوب اعاده براساس استصحاب در این فراز مورد بحث، با حکم به وجوب اعاده در فراز آخر روایت متفاوت می‌باشد.

به عبارت دیگر: استصحاب عدم وجوب اعاده در ما نحن فیه که فرد پس از نماز متوجه می‌شود تمام نمازش را در لباس نجس خوانده است، با وجوب اعاده در آنجائی که در اثناء نماز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۰۸

متوجه می‌شود و نصف نمازش فی المثل در لباس نجس بوده است که فراز اخیر است، متفاوت می‌باشد.

درحالی که:

اولا: از آنجا که ظاهرا سؤال در هر دو فراز یکی است، جواب هم باید یکی باشد نه دو تا.

ثانیا: اگر قرار باشد که در فراز اخیر اعاده لازم باشد، بطریق اولی باید در فراز مورد بحث اعاده لازم باشد، چرا که در اینجا تمام عبادت در لباس نجس صورت گرفته است.

پس: وجهی برای ادعای شما باقی نمی‌ماند و اشکال همچنان بر حال خود باقی است.

* اشکال سید صدر شارح وافیه به قسمت دوّم بیان شیخ در اینجا چیست؟

قیاس فراز مورد بحث در اینجا با فراز اخیر روایت، قیاسی مع الفارق است. چرا؟ زیرا:

۱- در فراز اخیر در اثناء نماز متوجه نجاست می‌شود، امام علیه السّلام می‌فرماید: تعید. چرا؟ چونکه شکّ در قبل از نماز این نمازگزار مقرون به علم اجمالی بوده و در اثناء نماز تبدیل به علم تفصیلی شده است.

بلاشکّ علم اجمالی مؤثر بوده و استدعای فراغت یقینیه می‌کند و لذا باید اعاده کند.

۲- لکن در فراز مورد بحث که سائل می‌پرسد، فان ظننت، شکستن، شکّ بدوی بوده است.

- بلاشکّ در شکّ بدوی یعنی شکّ در اصل تکلیف، برائت جاری شده و اعاده لازم ندارد.

پس: قیاس جناب شیخ مع الفارق است.

* غرض از (الا ان یحمل هذه الفقرة ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به توجیه فوق مبنی بر اینکه:

اولا: این توجیه با ظاهر کلام نمی‌سازد، چرا که امام علیه السّلام فرمودند: تعید اذا شککت فی موضع ثمّ رأیته یعنی: اگر در قبل از نماز نسبت به نجاست لباست شکّ کردی و سپس در اثناء نماز آن را مشاهده نموده یقین حاصل نمودی، اعاده کن.

متبادر به ذهن از شکّ در اینجا، همان شکّ بدوی است و نه شکّ مقرون به علم اجمالی.

ثانیا: این توجیه با ظاهر کلام بعدی امام هم که فرمودند: و ان لم تشکّ ثمّ رأیته، ناسازگار است، چرا که در اینجا نیز آنچه به ذهن متبادر می‌شود، صرف شکّ بدوی است. یعنی به قرینه مقابله هر دو تعبیر گویای یک مطلب است که شکّ، شکّ بدوی است.

و لذا تفاوتی از این جهت بین دو فراز حدیث وجود نداشته و قیاس ما مع الفارق نمی‌باشد.

الحاصل: در بررسی مطلب براساس احتمال اوّل با این اشکال روبرو شدیم که چگونه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۰۹

استصحاب و عدم نقض یقین به شکّ، می‌تواند علّت عدم اعاده شود؟ امّا بر حسب قواعد تاکنون پاسخی برای این اشکال نیافتیم،

مگر اینکه بگوئیم مطلب تعبّدی است که این سخن دیگری است.

* حاصل مطلب در (و الثانی: ان یکن مورد السؤال رؤیهٔ النجاسهٔ ...) چیست؟

بیان دومین احتمال متصوّر در اینکه مورد سؤال سوّم سائل کجا و چیست می‌باشد مبنی بر اینکه: ممکن است که مورد سؤال زراره، برخلاف احتمال اوّل این باشد که:

- اگر پس از نماز خونی مشاهده کرده و لکن یقین نداشته باشد که همان خونی باشد که قبل از نماز احتمالش را می‌دادم، بدین معنا که هم احتمال می‌رود که این همان خون باشد، هم احتمال می‌رود که خون جدیدی باشد که پس از نماز به لباسم اصابت کرده باشد. وظیفه‌ام چیست؟

می گوئیم: براساس این احتمال، معنای این سخن امام علیه السّلام که فرمودند: و لیس ینبغی لک ...

این می‌شود که نقض یقین سابق به طهارت را، با شکّ لاحق در بقاء آن و احتمال وجود نجاست در اثناء نماز، شایسته نیست.

* مراد از (و هذا الوجه سالم عما یرد علی الأول ...) چیست؟

این است که حکم به عدم اعاده و تعلیل به استصحاب نیز قانونیّت پیدا کرده و اشکالی که در احتمال اوّل بود، در اینجا وارد نمی‌آید. چرا؟ زیرا در این فرض، شکّ لا حقّ، منحصر به زمان ورود این فرد به نماز نیست، بلکه تا آخر نماز نیز ادامه دارد، که در چنین فرضی برخلاف احتمال اوّل اعاده کردن، نقض یقین به یقین نیست.

* پس غرض از (الا انّه خلاف ظاهر السؤال) چیست؟

این است که: این احتمال دوّم مبتلای به اشکال دیگری است و آن اینکه برخلاف ظاهر سؤال سائل است. چرا که ظاهر سؤال اینست که این خونی که پس از نماز مشاهده کرده، همان خونی است که قبل از نماز بوده است و لکن در آن موقع آن را ندیده و اکنون دیده است.

بنابراین: هریک از دو احتمال مبتلا به اشکالی است که برای رفع آن، یا باید ظاهر سؤال را گرفته، پاسخ امام را توجیه کنیم، یا باید ظاهر کلام امام را گرفته، سؤال را توجیه کنیم.

بله، عبارت (فلیس ینبغی لک ...) در آخر حدیث دلالت دارد بر اینکه: این فرد، در وقوع نجاست، شکّ دارد که آیا اوّل نماز واقع شده است و یا اینکه به هنگام دیده شدن، واقع شده است. و لذا مراد این است که: اگر با اشتغال به شستن لباس، نمازش را قطع کرده، در صورتی که منافی نماز را مرتکب نشده باشد، نمازش صحیح است و باطل نمی‌شود که این تفسیر مخالف

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۱۰

اجماع است. و اینکه نشکستن یقین، متفرّع بر احتمال متأخر بودن وقوع نجاست از نماز باشد، الف و لام، الیقین، امتناع از حمل بر جنس دارد.

* غرض از مطلب اخیر چیست؟ توضیح دهید.

این است که: دومین فراز مورد استدلال این فراز از حدیث است که زراره می‌پرسد: اگر در وسط نماز خون را در لباس مشاهده کنم، حکم چیست؟ حضرت در پاسخ تفصیل داده می‌فرمایند:

- اگر قبل از نماز احتمال می‌دادی که لباست خونی باشد و لکن پس از بررسی خونی را نیافتی و لکن در اثناء نماز آن را مشاهده کردی، نمازت را بشکن، لباست را بشوی و نماز را اعاده کن.

- و اگر قبل از نماز چنین احتمالی را نمی‌دادی بلکه ابتدا به ساکن، خون را در لباست مشاهده کردی، در همان‌جا نمازت را قطع کن (بدون اینکه مطلبی انجام دهی)، لباست را بشوی و دوباره نماز را از همان‌جا که بودی ادامه بده.

پس از آن حضرت علّت آوردند به اینکه: لانک لا تدری لعله شیء اوقع علیک، فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشکّ.

الحاصل: این فراز از حدیث نیز برای حجیّت استصحاب قابل استدلال بوده و ارکان استصحاب در آن تام است چرا؟ زیرا: این فرد که در اثناء نماز خون دیده است، یقین ندارد که این خون قبل از نماز بوده یا نه؟ بلکه احتمال می‌دهد که همین حالا پیدا شده باشد. و لذا: اگر بخواهد نماز را اعاده کند، نقض یقین به شکّ کرده است و اشکالی که در فراز قبلی بود در اینجا وجود ندارد.

* پس مراد از (لکن تفریع عدم نقض الیقین ...) چیست؟

این است که: و لکن یک اشکال در مطلب اخیر وجود دارد و آن این است که: امام علیه السّلام کبرای کلّی را با فاء تفریع، بر یقین به طهارت متفرّع ساخته‌اند و این تفریع از حمل (ال) در الیقین به جنسیت امتناع دارد. چرا؟ زیرا: (ال) در متفرّع اشاره به آن مطلبی است که در متفرّع علیه ذکر شده است و کلیت ندارد و حال آنکه مبنای استدلال نیز بر جنسیت است.

علی‌ای‌حال: از این حدیث نیز قاعده کلیه بدست نمی‌آید.

* پس غرض شیخنا از (فافهم) چیست؟

اشاره به این است که اگرچه ظاهر تفریع همان است که ذکر شد، لکن قرائن مهمتری بر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۱۱

جنس بودن (ال) وجود دارد که ما به واسطه این قرائن (ال)، را، جنس می گیریم، این قرائن چنانکه در مطالب قبل هم ذکر شد عبارتند از:

۱- قرینه مقامیه، که مقام صدور حدیث برای ضرب قاعده کلیه است و نه جزئیّه.

۲- قرینه تعلیل باتوجّه به اینکه اصل در تعلیل هم ارتکازی بودن است و نه تعبّدی بودن.

۳- قرینه مقابله یقین با شکّ است، باتوجّه به اینکه (ال) در الشک، (ال) جنس است.

۴- فراز اوّل حدیث که بدون فاء تفریع بود و ظهور در جنس دارد.

در نتیجه: با استدلال به این حدیث نیز می‌توان حجیّت استصحاب را اثبات نمود.

* تفسیر حضرت امام خمینی (ره) از روایت دوّم زراره در اینجا چیست؟

می‌فرماید: دو فقره از این روایت مورد استدلال است، که فقره اوّل آن عبارت (فان ظننت انّه قد اصابه ...) می‌باشد که چهار احتمال در آن متصوّر است:

۱- اینکه گمان به اصابت داشته و در لباسش نظر کرده و لکن چیزی ندیده است و لکن بدون اینکه از نظر و نگاهش، علم یا اطمینان حاصل کرده باشد، نماز خوانده است.

این نمازگزار وقتی نجاست را در لباسش دید، دانست که این نجاست، همان نجاست مورد ظنّ و گمانش بوده و نمازش در لباس نجس واقع شده است.

۲- اینکه گمان به اصابت داشته، در لباسش هم نظر کرده، چیزی هم ندیده، از نگاه خود به علم و اطمینان هم نرسیده و لکن پس از نماز احتمال می‌دهد که نجاست پس از ورود به نماز بوجود آمده باشد و احتمالا نمازش در نجاست واقع شده باشد.

۳- اینکه پس از گمان، با نظر و نگاه، علم پیدا کرده که نجس نشده، لکن پس از نماز علمش به علم مخالف تبدیل گردیده، که از اوّل نجاست بوده است.

۴- احتمال قبلی به‌علاوه، این احتمال که نجاست پس از ورود به نماز پیدا شده باشد و نمازش در نجاست واقع شده باشد.

سپس در بررسی هریک از این احتمالات می‌فرماید:

- احتمال سوّم با تعلیلی که در پاسخ امام علیه السّلام آمده است در تنافی است.

- احتمال چهارم نیز که منطبق بر قاعده یقین است، بعید است. چونکه اگر برایش علم پیدا شده بود، باید در سؤال ذکر می کرد،

بخاطر اینکه این احتمال در حکم دخالت دارد و ذکر نشدن آن در سؤال دلیل بر عدم علم است و در مقام سؤال غفلت از موضوع خلاف اصل است.

بعلاوه، اینکه جمله (و لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین)، ظهور در فعلیت شکّ و یقین با هم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۱۲

داشته باشد، جای تأمل دارد و با اینکه علی الظاهر کبری در این مورد و مورد ذیل روایت یکی می‌باشد، کبرای ذیل روایت منطبق بر استصحاب است و نه قاعده یقین.

سپس می‌فرماید: بدیهی است که معنای جمله (و ان لم تشکّ) این است که: اگر غافل بودی و توجّه به نجاست نداشتی، سپس آن را دیدی و احتمال دادی که نجاست از اوّل بوده است و پس از نگاه کردن بوجود آمده، معنایش یقین به عدم طهارت نیست.

پس احتمال چهارم مقصود نیست.

سپس می‌فرماید: دو احتمال دیگر یعنی احتمال اوّل و دوّم نیز در افاده حجّت استصحاب مشترک‌اند. و لذا، اگر روایت از این جهت مجمل باشد مضر به حجیّت استصحاب نیست.

و امّا دو احتمال اوّل:

۱- بعید نیست که ادعای ظهور روایت در احتمال اوّل بشود، که در این صورت اشکال می‌شود که: مکلّف می‌داند که نمازش در لباس نجس واقع شده است، مع‌ذلک حکم به عدم وجوب اعاده نماز شده است.

۲- این تعلیل عدم وجوب اعاده، همان عدم جواز شکستن یقین با شکّ است، بدون اینکه چیز دیگری در ان دخالت داشته باشد؛ مثل اینکه امر ظاهری مقتضی اجزاء است، یا اینکه احراز طهارت، شرط نماز است و خود طهارت شرط نماز نیست، و یا اینکه احراز نجاست مانع نماز است، و خود نجاست مانع نماز نیست. و لذا استناد به چیز دیگری غیر از تعلیل گفته شده، خروج از ظهور روایت است.

* دفع این اشکال به نظر حضرت امام خمینی چگونه است؟

می‌فرماید: از آنچه گفتیم روشن می‌شود که پاسخهائی که بدان پاسخها تمسّک شده است، اشکال را دفع نمی‌کند، و نهایت چیزی که ممکن است در دفع این اشکال گفته شود این است که:

زراره در این فقره سؤال، اختصاصا علّت را ذکر نموده است؟ چرا؟ زیرا وجوب اعاده در دو فقره پیشین، یعنی در دو صورت فراموشی و علم اجمالی، موافق با قاعده است، چرا که مقتضای قاعده این است که نجاست با ورود واقعی‌اش مانع است، و طهارت نیز با وجود واقعی داشت، به فرض شرط بودنش برای نماز، شرط است.

و لذا زراره چون دید که پاسخ امام علیه السّلام بر وفق قاعده است، دیگر از علّت آن سؤال نکرد، و این موافق بودن با قاعده، منافاتی با سؤال کردن از اصل مسئله ندارد. چرا؟

زیرا احتمال می‌داد که حکم خداوند متعال در دو فقره مذکور مخالف با قاعده باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۱۳

* پس چرا در فقره سوّم یعنی صورت ظنّ به اصابت نجس به لباس؛ و بجا آوردن نماز بعد از نظر و نگاه در لباس و سپس علم پیدا کردن به اینکه نماز در لباس نجس واقع شده است از علّت سؤال کرد؟

چون حکم به عدم وجوب اعاده نماز در صورت سوّم مخالف با قاعده است.

* خلاصه سؤال و اشکال زراره چه بود؟

این بود که چون نماز خوانده شده مطابق با مأمور به نیست، باید اعاده شود؛ چرا حکم به عدم اعاده آن شد؟

پاسخ این است که: حکم شارع به نشکستن یقین با شکّ، عملا موجب موافقت عبادت بجا آورده شده با مأمور به است؛ و لذا اعاده واجب نیست؟

دلیل؟ دلیلش این است که: استصحاب طهارت، موجب توسعه در شرط است و لذا بر اطلاق ادلّه اولیه حاکم است.

پس جواب موافق با سؤال است. و این دلیل گرچه به بعضی صورت‌های گفته شده برمی‌گردد و لکن با این توجیه و تقریب، بدون تکلف منطبق بر مورد سؤال است.

سپس می‌فرماید: اگر خواستی بگو: دلیل اشکال این است که: تعلیل در پاسخ، مناسب با عدم وجوب اعاده نیست. پاسخش این است که: تعلیل در پاسخ، به عدم وجوب اعاده برنمی‌گردد، بلکه حکم به عدم وجوب اعاده ارشادی است، که نماز بجا آورده شده با مأمور به موافق است، چرا که امکان ندارد که وجوب یا عدم اعاده، بدون تصرّف در منشا مورد تعبّد باشد.

پس: تعلیل به منشا برمی‌گردد و در این صورت اشکالی نخواهد بود.[۱۸۸]

به عبارت دیگر: وجوب و عدم وجوب اعاده از احکام شرعی نیست، بلکه از احکام عقلی هستند.

حال: در دو فرض اولی دستور به اعاده، ارشادی است که مصداق مأمور به تحقّق پیدا نکرده است.

در فرض سوّم دستور به اعاده، ارشاد به تحقّق مأمور به است. بخاطر اینکه حکم به عدم اعاده، بدون تصرّف در موضوع، معقول نیست؛ و حکم به عدم اعاده با شرطیّت طهارت واقعی، معقول نمی‌باشد. (چرا؟) زیرا مقتضای شرط بودن طهارت واقعی، وجوب اعاده است، و مقتضای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۱۴

عدم وجوب اعاده، مطلوب بودن نماز با طهارت ظاهری است، که این محال است.

پس به ناچار، دستور به عدم اعاده ارشاد است به اینکه خصوص طهارت واقعی شرط نیست، بلکه شرط اعمّ از طهارت واقعی و ظاهری است، در غیر این صورت جمع میان دو نقیض لازم می‌آید.

پس: سخن زراره (و لم) سؤال از علّت مصداق بودن آن، برای مأمور به بوده است؛ که پاسخ امام علیه السّلام برمی‌گردد به اینکه: مقتضای استصحاب این است که شرط، اعمّ از طهارت واقعی و ظاهری باشد، و این نماز نیز دارای شرط می‌باشد، پس این نماز صحیح است.[۱۸۹]

حضرت امام خمینی در جای دیگری می‌فرماید: تمام این مطلب در صورتی است که طهارت شرط باشد، لکن بنا بر مانع بودن نجس، نهایت چیزی که در دفع اشکال از تعلیل ممکن است گفته شود این است که: مانع همان نجس معلوم است؛ و با پیدایش شکّ در نجس بودن، احراز می‌شود که جزء موضوع نیست و با استصحاب، جزء دیگر احراز می‌شود؛ گوئی خواسته بگوید: نجاست معلوم با هر دو جزء آن مفقود است؛ البته چیز دیگری نیز افاده کرده که عبارتست از جاری شدن اصل در جزء موضوع.[۱۹۰]

به عبارت دیگر: نهایت چیزی که در این مقام ممکن است گفته شود بنا بر اینکه علم به نجاست، موضوع برای مانعیت باشد، این است که: علم جزء موضوع است، بخاطر اینکه مانع در این صورت، نجس معلوم است.

پس با انتفای علم، نماز صحیح است؛ اگرچه در نفس الأمر، در نجس واقع شده باشد، چنانکه در خبرها وارد شده است که اگر معتقد به وجود نجس باشد و نماز بخواند، سپس کشف شود که نجس نبوده نمازش صحیح است، همان‌طور که فتوی هم برآن است.

در این صورت می‌توان گفت: مراد از عبارت (لانک کنت علی یقین)، این است که: یکی از دو جزء، که همان علم باشد، با علم وجدانی منتفی است؛ و عبارت (و لا ینقض الیقین ...) دلالت دارد که جزء دیگر، یعنی نجاست، با استصحاب منتفی است.

پس مراد از هر دو جمله، این است که: مـانع بـا هر دو جزئش در فرض، منتفی است و حـال آنکه انتفای یکی از این دو، در صـحت نماز کافی است، در غیر این صورت اشکال عدم انطباق

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۱۵

تعلیل بر مورد، به حال خودش باقی است.[۱۹۱]

مخفی نماند که اشکال مذکور مختص به احتمال اوّل نیست و بر احتمال دوّم نیز وارد می‌شود.[۱۹۲]

امام خمینی سپس ادامه می‌دهد که: اشکال دیگری بر این احتمال وجود دارد و آن عبارتست از اینکه: این احتمال مستلزم جدائی و تفرقه میان وقوع تمام نماز در لباس نجس، و وقوع بخشی از نماز در لباس نجس، می‌باشد. (چرا؟) زیرا:

در مورد اوّل حکم به عـدم وجوب اعاده نماز شـده و لکن در دومی حکم به وجوب اعاده شده است. این تفاوت و تفرقه در عبارت بعدی که امام فرمود: تنقض الصـلاهٔ و تعید اذا شککت فی موضع منه، ظاهر می‌شود. و لذا برخی از اصولیین این فقره از روایت را بر علم اجمالی حمل کرده‌اند که این حمل به دلایلی خلاف ظاهر است.

سپس می‌فرمایـد: اشـکال دیگری بر ذیـل روایت وارد است و آن اشـکال این است که: میـان وقوع بخشـی از نماز در لباس نجس با جهل به نجاست، و احتمال پیدایش نجاست در وسط نماز، تفاوت روشنی وجود ندارد، در عین حال امام علیه السّلام در مورد دومی به استصحاب تمسّک کرده، ولی در اولی تمسّک به استصحاب نکرده است.

توضیح اشـکال این است که: برای نمـازگزاری که در وسـط نمـاز عالم به نجاست شـده، فرقی نمی‌کنـد که احتمال عروض آن در همان ساعت را بدهد، یا اینکه در وسط نماز علم پیدا کند که از اوّل نماز، نجاست وجود داشته است.

می‌گوئیم سه حالت در اینجا وجود دارد:

۱- حالت جهل به نجاست

۲- حالت علم به نجاست و اشتغال تطهیر به آن

۳- حالت نماز با طهارت واقع، که آن پس از تطهیر از نجاست و اتمام نماز است.

حال: استصحاب تنها نسبت به حالت جهل سودمند است و نه حالت علم به نجاست و طهارت.

به عبارت دیگر: بنا بر حمل فراز و فقره پیشین روایت بر احتمال اوّل، بدین معنا که پس از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۱۶

نماز علم به وجود نجاست از اوّل نماز پیدا کرده است، و جاری نمودن استصـحاب برای تصحیح نماز با بیان پیشین، تفاوتی میان دو فراز یـا فقره آخری بـاقی نمی‌مانـد. (چرا؟) زیرا استصـحاب در دو فراز آخر جـاری می‌شود. چنـانکه بـا احتمال پیـدایش نجاست در وسط نماز، استصحاب برای تصحیح اجزای سابق بر علم به نجاست، جاری می‌شود.

همچنین اگر در وسـط نماز علم پیـدا کنـد که از اوّل نماز نجاست وجود داشـته است، استصـحاب جاری می‌شود. (چرا؟) زیرا ظرف جهل به نجاست، با شکّ در پیـدایش آن در جائی از لباسـش، ظرف جاری شـدن استصـحاب است، و علم که ملحق به آن می‌شود، ضرر به جاری شدن استصحاب نمی‌زند، چنانکه در فقره اولی، یعنی استصحاب پس از تمام شدن نماز، مضر نیست.

امّا در حالت علم به نجاست، استصـحاب مفید نماز نمی‌باشد، بلکه باید دلیل دیگری در تصـحیح نماز باشد. یعنی همان دلیلهائی که دلالـت دارنـد که هرگـاه مکلّف در وسط نماز خون‌دماغ شـد، بینی‌اش را بشویـد و بنا را بر نمازش بگـذارد؛ (چرا؟) زیرا از این ادلّه استفاده می‌شود که تلبس به نجاست در زمانی که اشتغال به تطهیر نجاست دارد، مضرّ به نماز نیست. از اینجاست که گاهی احتمال دوّم در فقره اولی ترجیح پیدا می‌کند.

گفته می‌شود: تطبیق استصحاب در دو فقره آخری بر دومی از آن احتمال‌ها است نه اولی که اجمال را از فقره اولی رفع می‌نماید؛ به

این دلیل که فقره اولی بر احتمال پیدایش نجاست بعد از نماز، حمل می‌شود.

بنابراین: ذیل روایت شاهد بر صدر و اوّل روایت است.

علاوه بر اینکه به لفظ (فرأیت فیه) و نه (فرأیته فیه) تعبیر کرده است و شاید شهادت مزبور از این تعبیر استشمام شود، چنانکه تعبیر به (و لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک)، ظهور دارد در اینکه پس از نماز، شکّ فعلی است؛ و اگر فعلی نمی‌بود، شایسته بود که می‌گفت: (و ما کان ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشکّ)

حال: با این مؤیدات، گرچه احتمال دوّم خالی از قرب نیست، و لکن امکان دفع اصل اشکال بر اساس احتمال اوّل وجود دارد، به این صورت که گفته شود: اگر مکلّف نماز بجای آورد، سپس نجاست را ببیند، با شکّ و التفات در حال نماز، و علم پس از نماز به اینکه نجاست وجود داشته، تمسّک به استصحاب مانعی ندارد. و امّا اگر در وسط نماز نجاست را ببیند، فرقی نمی‌کند که علم به وجود آن از اوّل نماز داشته باشد، یا اینکه احتمال بدهد ک در وسط نماز بوجود آمده باشد، که در اینجا برای تصحیح نماز، امکان تمسّک به استصحاب نیست. (چرا؟) زیرا چیزی که تمسّک به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۱۷

استصحاب در آن ممکن است، همان حالت شکّ است، و در حالت علم، باید با چیز دیگری نماز تصحیح شود؛ و الّا در غیر این صورت ادلّه مانعیت نجاست یا شرط بودن طهارت، بر اثبات نجاست در نماز دلالت دارند.

نماز یک حقیقت است و دارای هیئت اتصالی می‌باشد؛ حرکت‌ها و سکون‌هایی که نمازگزار مشغول به ذکر گفتن نیست، به حسب دلالت‌های ظاهری ادلّه و باور ذهنی متشرعه، حرکت‌ها و سکونهای نماز می‌باشد.

پس نماز از اوّل تا به آخرش، مشروط به پوشش است، و همچنین نجاست مانع آن است و باید با دلیل، از ادله‌ای که دلالت بر شرط بودن طهارت و مانع بودن نجاست دارند، خارج شد.

نهایت چیزی که بر عدم اعتبار دلالت می‌کند، خبرهایی است که در مورد خون‌دماغ شدن در وسط نماز، وارد شده است.

و امّا ادعای لغو بودن خصوصیت یعنی وسط نماز بودن، به دلیل اینکه عرفا بیان پیدایش نجاست در وسط نماز، و بودن آن از اوّل نماز فرقی نیست، در صورتی که توجّه به حالت کرده و علم داشته است،[۱۹۳] ادعای مردودی است. چونکه احتمال دارد که پیدایش آن در صورت اتفاقی بودن، در رفع مانعیت دخالت داشته باشد، روی این جهت، التزام به جواز نجس کردن عمدی و اشتغال فوری به تطهیر لباس و سپس بنا را بر نماز گذاشتن ممکن نیست.

بنابراین می‌گوئیم:

۱- هرگاه در وسط نماز بداند که نجاست از اوّل بوده، تصحیح نمازش ممکن نیست. چرا که استصحاب نسبت به حالت علم که متلبس به نماز گردیده، مفید نیست و خروج برای ادله‌ای که بر شرط بودن طهارت یا مانع بودن نجاست برای نماز دلالت دارند، وجود ندارد.

پس چاره‌ای از شکستن نماز و دوباره خواندن آن پس از پاکیزه کردن لباس نیست.

۲- امّا هرگاه احتمال عارض شد نجاست در وسط نماز داده شود، چنگ زدن به استصحاب برای تصحیح نماز ممکن است؛ نه براساس اصالت عدم عارض شدن نجاست در وسط نماز که پیدایش آن را در وسط نماز اثبات کند، تا مورد، مشمول ادله پیدایش خون‌دماغ شدن بشود؛ که به جهت آن، حالت وارد شدن به نماز با علم به نجاست تصحیح گردد.

بدیهی است که این اصل، اصل مثبت است؛ بلکه اصالت عدم عارض شدن نجاست تا این

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۱۸

زمان، تنها برای تصحیح حالت جهل به نجاست است. در حالت علم به نجاست چون نمازگزار در حال ورود به نماز، شکّ داشت

که نجاست موجود، در حالت نماز به وجود آماده تا مانع نباشد، یا اینکه از اوّل بوده تا مانع باشد، شکّ در مانعیت آن دارد و اصل برائت عقلی و شرعی اجرا می‌کند، چنانکه در لباس مشکوک چنین است.

آنچه از ادلّه، ظاهرتر است، مانع بودن نجاست از نماز است، نه شرط بودن طهارت؛ چنانکه برای کسی که در این ادلّه دقت نماید آشکار می‌شود. اگرچه برخی ادلّه از جمله همین صحیحه زراره موهم شرط بودن طهارت است؛ لکن به حسب مفاد ادلّه، مانعیت قوی‌تر است، و استصحاب طهارت در صدر این روایت زراره، شاید از باب اینکه به حسب نظر عرف، طهارت و نبودن نجاست یک چیز است و مراد این است که لباس از پلیدی که مانع نماز است، خالی باشد؛ که با اجرای اصل طهارت و اجرای اصل عدم عروض نجاست حاصل می‌شود.

این سخن در صورتی درست است که مراد از (اصل) در ذیل صحیحه زراره، همان اصالت عدم عروض نجاست تا این زمان باشد؛ چنانکه چه‌بسا جمله (لا تدری لعله شیء اوقع علیه)، این را می‌فهمانـد، در غیر این صورت، ممکن است گفته شود: مراد از (اصل) اصالت عدم عروض مانع در نماز است؛ زیرا نجاست واقعی با جهل به آن، مانع نیست؛ و نجاست معلوم ممکن است، در نماز بوجود آمده باشد.

پس: قبل از علم به نجاست، عـدم عارض گردیـدن مانع در نمازی که پیش رویش هست متیقّن می‌باشد؛ تا زمان علم را استصحاب کنـد، لباس را می‌شویـد و بنـا را بر نمـاز می‌گـذارد. اگر فرض شود اصـالت عـدم مانع جاری نمی‌شود، اصالت بقای هیئت اتصالی جاری می‌شود.

بنابراین: از تمام آنچه گفتیم به دست آمـد که میان دو صورت، به حسب اصول و قواعد، تفاوت وجود دارد، همان‌طور که امام علیه السّلام میان آنها فرق گذاشتند.[۱۹۴]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۱۹

تلخیص المطالب

* جناب شیخ دومین روایتی که در حجیّت استصحاب در شکّ رافع بدان استدلال کردید چیست؟

صحیحه ثانیه زراره است.

* موقعیّت حدیث مزبور از لحاظ سندی چگونه است؟

مضمره است و لکن مضمره‌هایی که مضمر آن امثال زراره باشد، اضمار در آنها ضرری ندارد.

* متن این حدیث حاوی چه مطالبی است؟

حاوی هفت سؤال و جواب است که در متن و شرح آمده است.

* اولین فراز مورد استدلال در صحیحه مزبور چیست؟

آنجاست که سائل از امام علیه السّـلام می‌پرسـد: اگر من احتمال دادم که به جامه‌ام خونی اصابت کرده ولی یقین به آن ندارم، ولی به دنبال این ظنّ و گمان جامه‌ام را وارسی کرده چیزی نیافتم، سپس وارد نماز شدم و با همین حال نماز خواندم. امّا پس از نماز یا از روی اتفاق و یا وارسی، خون را در لباسم دیدم، وظیفه من چیست؟

امام علیه السّلام فرمودند: تغسله و لا تعید، یعنی جامه‌ات را تطهیر کن و لکن نمازت صحیح است و اعاده ندارد.

* چرا؟

زیرا او سابقا یقین داشت که لباسش پاک است، پس از آن و در اثر خون‌دماغ شدن نگران شد و به لباسش نگاه کرد و خونی ندید. پس سزاوار نبود که یقین سابقش را با شکّ لا حقّ از بین ببرد، و لذا استصحاب طهارت کرده، نمازش را خوانده است.

در نتیجه: این نمازی را که او خوانده است زیر سایه استصحاب طهارت بوده و صحیح است، امر صحیح که اعاده لازم ندارد.

* استدلال به این حدیث چگونه است؟

همانند استدلال به صحیحه اولی است بدین معنا که:

۱- ال در الیقین برای جنس باشد نه عهد و یا استغراق به همان قرائنی که ذکر شد.

۲- قید من طهارت ثوبک را از صغری ملغی می‌کنیم تا بشود لانک کنت علی یقین یعنی تو

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۲۰

دارای یقین سابق بودی و سزاوار نیست که یقین را با شکّ بشکنی.

به عبارت دیگر: وقتی (ال) برای جنس باشد و قید من طهارت ملغی شود، سالبه کلیّه نتیجه می‌دهد، یعنی بطور کلّی استصحاب در موارد شکّ در رافع قانونیّت دارد و جاری می‌شود.

۲- از طرفی ظهور این حدیث در جنس بودن الیقین، قوی‌تر از حدیث اولی است پس به طریق اولی قابل استدلال است.

وجه اظهریت آن‌هم این است که: در حدیث اوّل جمله شرطیه در کار بود و لذا یک احتمال این بود که جمله فانّه علی یقین توطئه و تمهید باشد، که گفتیم ارادهٔ الجنس علی هذا اوهن ... و حال آنکه در این حدیث خبری از آن احتمالات نیست و مستقیما در بیان علّت است و ظهور در تعمیم دارد.

پس به راحتی می‌توانیم برای حجیّت استصحاب در همه جا از این حدیث استفاده کنیم.

* فراز مورد بحث بعدی کدام فراز است؟

این فراز است که زراره می‌پرسد اگر این فردی که خون‌دماغ شده است، فی المثل در اثناء نماز متوجه شود که لباسش خونی است، آیا این نماز استیناف دارد یا نه؟

امام فرمودند: اگر قبل از نماز نسبت به نجاست لباست شکّ کرده بودی لکن در اثناء نماز متوجه خون شدی، تغسله و تعید، لباست را تطهیر کرده، نماز را اعاده می‌کنی و اگر قبل از نماز پس از نظر و نگاه به لباست خونی مشاهده نکرده، به پاک بودن لباست مطمئن شدی، لکن در اثناء نماز دیدی که خون در لباس تو هست، همان‌جا لباست را پاک می‌کنی و نمازت را از همان‌جا ادامه می‌دهی تا آخر.

چرا؟ زیرا: و لیس ان تنقض الیقین بالشکّ.

بخاطر اینکه تو قبلا- یقین به طهارت لباست داشتی، و اکنون شکّ می‌کنی که آیا نجس بوده است یا نه؟ و لذا لیس ان ینبغی ان تنقض الیقین بالشکّ.

چرا؟ زیرا ممکن است که اکنون این خون به لباس تو اصابت کرده باشد، پس اعاده و استیناف لازم ندارد. یعنی چه؟ یعنی اینکه امام علیه السّلام در اینجا استصحاب طهارت را اجری فرمودند.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی نسبت به استصحاب مزبور در اینجا چیست؟

در آن قضیه اولیه که امام علیه السّلام فرمودند: تغسله و لا تعید، لباست را تطهیر کن و نمازی را که خوانده‌ای اعاده نکن دو احتمال وجود دارد:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۲۱

۱- اینکه این خونی که اکنون یعنی در اثناء نماز و یا بعد نماز آن را دیده است، بفهمد و علم پیدا کند که این خون از اوّل بوده است.

۲- اینکه خونی که در اثناء نماز و یا پس از نماز می‌بینند، احتمال بدهد که پس از شروع به نماز و یا پس از انجام نماز به لباسش

اصابت کرده باشد، نه اینکه از اوّل بوده باشد.

حال سؤال این است که: مراد امام علیه السّلام از تغسله و لا تعید کدامیک از دو فرض مذکور بوده است؟ اگر حکم امام مربوط به فرض اوّل است، باید بگویم علی القاعده، استصحاب در این فرض جاری نشده و به درد نماز نمی‌خورد. چرا؟ زیرا در این فرض، زمان یقین و شکّ مربوط به قبل از نماز است، و او در اینجا یقین پیدا کرده بود که این خون از اوّل بوده است و مشمول عدم طهارت بوده، چه استصحابی؟ تازه استصحاب در اینجا که استصحاب قبل از نماز است به درد جواز دخول و ورود به نماز می‌خورد و یا عدم اعاده نماز؟

باید بگوئید که به درد جواز ورود به نماز می‌خورد. چرا که این مثل این است که: شما قبل از نماز شکّ بکنی که آیا لباست نجس است یا پاک؟ استصحاب طهارت کرده وارد نماز بشوی. یعنی نماز خواندن برای تو شرعیت دارد. امّا وقتی بعدا برای تو یقین حاصل می‌شود که تو از اوّل نجس بوده‌ای، پس از این یقین به نجاست، چه چیز و یا کدام طهارت را استصحاب می کنی؟ چگونه می‌شود امام علیه السّلام با استصحابی که و از ورود به نماز است، حکم به عدم وجوب اعاده نماز بکند؟

به عبارت دیگر: اگر با بودن این استصحاب، کسی به خود اجازه ورود به نماز ندهد، این عدم اجازه نقض یقین هست یا نه؟ خواهید گفت بله نقض الیقین است. چرا؟ چون این نمازگزار یقین به طهارت داشته است، پس از آن شکّ کرده که طهارت دارد یا نه؟ در اینجا چون شکّ دارد و نمی‌داند که طهارت دارد یا نه؟ اگر اجازه ورود به نماز به خودش ندهد در حقیقت، یقین سابق را با شکّ لا حقّ شکسته است.

امّا اینکه این فرد پس از نماز این خون را می‌بیند و علم پیدا می کند که این خون از اوّل به لباسش اصابت کرده بوده است، اگر به خودش بگوید بلند شو نماز را دوباره بخوان، نقض یقین به شکّ نکرده است، بلکه نقض الیقین بالیقین نموده است.

حال چطور امام علیه السّلام در این صورت استصحاب طهارت قبلی کرده و در اینجا فرموده است که اعاده لازم نیست؟

* برخی در پاسخ به این سؤال و یا اشکال شیخ گفته‌اند:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۲۲

امام علیه السّلام نخواسته است که عدم وجوب اعاده را مستقیما به استصحاب مستند کند، بلکه مراد این است که اگر اعاده نماز در این صورت واجب نیست، بخاطر مطابقت با امر ظاهری حاصل شده از استصحاب است که مقتضی اجزاء است.

به عبارت دیگر می گویند:

- این مصلی قبل از نماز یقین به طهارت داشت، پس از آن در طهارتش شکّ کرد.

- براساس لا تنقض الیقین بالشکّ، طهارتش را استصحاب کرد.

- براساس این استصحاب به حسب ظاهر لباسش پاک است.

- وقتی لباسش علی الظاهر پاک بود، به حسب ظاهر هم حقّ دارد که نماز بخواند، و این یک امر ظاهری است.

حال: این مصلّی مطابق این امر ظاهری شروع به نماز کرده است، و مطابق آن عملش را انجام داده. امّا پس از نماز برای او روشن شده است که لباسش نجس بوده و نمازش در لباس نجس واقع شده است، لکن از آنجا که عملش را مطابق با این امر ظاهری انجام داده است مجزی بوده و اعاده لازم ندارد.

بنابراین: عدم وجوب اعاده مستقیما از ناحیه استصحاب نیست، بلکه از ناحیه اجزاء امر ظاهری است، امر ظاهری هم از ناحیه استصحاب است، و لذا از این جهت است که امام فرموده‌اند که لا تعید.

پس این حدیث شریف معطی دو قاعده است: ۱- استصحاب ۲- امر ظاهری.

به عبارت دیگر:

۱- به این فردی که قبل از نماز یقین به طهارت لباسش داشته و سپس در آن شکّ کرده می‌فرماید: لا تنقض الیقین بالشکّ، یعنی: یقین به طهارتت را استصحاب کن.

۲- اینکه وقتی این فرد مطابق آن امر ظاهری که نتیجه این استصحاب است عمل می‌کند مجزی است در نتیجه: حدیث بالمطابقه دلالت دارد بر حجیّت استصحاب و بالتضمّن می‌رساند اجزاء امر ظاهری را.

* جناب شیخ پاسخ حضرت عالی به این ادعا چیست؟

این است که: خیر نمی‌توان گفت که عدم وجوب اعاده مستند به قاعده اجزاء است، چرا که ظاهر حدیث نشان می‌دهد که عدم وجوب اعاده مستند به استصحاب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۲۳

چرا؟ زیرا امام (آ) بخاطر لا- تعید یعنی عدم وجوب اعاده، ذکر علت کرده می‌فرماید: لیس ینبغی ... چنانکه در حدیث اوّل نیز، استصحاب را علّت آورد بر عدم وجوب اعاده وضو.

به عبارت دیگر: در صحیحه اولی با استصحاب استدلال می‌کند که اعاده وضو واجب نیست، در حدیث دوّم نیز با استصحاب استدلال می‌کند بر اینکه اعاده نماز این فرد واجب نیست.

پس: در هر دو حدیث، ظاهر مطلب نشان می‌دهد که عدم وجوب اعاده مستقیما مستند است به عدم نقض الیقین بالشکّ.

* جناب شیخ دیگر پاسخ مذکور در متن به اشکال حضرتعالی بر تعلیل مزبور چیست؟

این است که: طهارت یقینیه دارای دو اثر است: ۱- جواز الدخول ۲- عدم لزم اعاده.

به عبارت دیگر می‌گویند: اگر کسی به طهارت لباسش یقین داشته باشد، دو اثر بر این یقینش مترتب می‌شود:

۱- یقین به اینکه می‌تواند وارد نماز شود چون لباسش پاک است.

۲- پس از انجام نماز ذمّه‌ات بری می‌شود و لذا اعاده لازم ندارد.

می‌گویند: وقتی شارع فرمود: فلیس ینبغی لک ان ... یعنی نباید یقین به طهارت ثوب را با شکّ منتقض بکنی، استصحاب را حجّت قرار داد که نتیجه این حجیّت استصحاب این است که:

۱- طهارت استصحابیه نازل به منزله طهارت واقعیه قرار می‌گیرد.

۲- وقتی طهارت استصحابیه نازل به منزله طهارت واقعیه قرار گرفت، طهارت تنزیلیه باید هر اثری را که طهارت واقعیه ندارد از قبیل جواز دخول در نماز و عدم وجوب اعاده نماز، داشته باشد.

بنابراین: اگر امام علیه السّلام عدم وجوب اعاده نماز را مستند فرموده به استصحاب، نه از این جهت است که این فرد پس از اتمام نماز هم می‌تواند استصحاب جاری کند، نه نمی‌تواند، چون پس از نماز یقین پیدا کرده که نمازش در لباس نجس واقع شده است و شرائط استصحاب وجود ندارد.

و لذا امام عدم وجوب اعاده را مستند فرموده به همان استصحابی که قبل از شروع به نماز داشته چرا که طهارت تنزیلیه هم باید همان آثار طهارت واقعیه را داشته باشد.

به عبارت دیگر: درست است که ارکان استصحاب قبل از نماز محقّق شده است و استصحاب او قبل از نماز است لکن اثر این استصحاب که نازل به منزله طهارت واقعیه است، همان جواز دخول به نماز و عدم وجوب اعاده نماز است و قبل از نماز و بعد از نماز ندارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۲۴

و لذا اگر این فرد اثر طهارت استصحابیه را برآن مترتب نکند، نقض یقین، به شکّ کرده است.

* جناب شیخ پاسخ حضرت عالی به این مطلب چیست؟

می گوئیم بله، طهارت واقعیه دارای دو اثر است: یکی جواز ورود به نماز، دیگری عـدم وجوب اعاده نماز، و لکن هر دو اثر، شـرعی نمی‌باشـند، بلکه جواز دخول در نماز اثر شـرعی است، بخاطر اینکه شارع آن را مقرّر کرده است. لکن عدم وجوب اعاده نماز برای کسـی که با طهارت واقعیه نماز خوانده، حکم عقل است. چرا؟ چون شارع فرموده است نمازت را با لباس پاک بخوان، و فرض این است که این فرد نمازش را با لباس پاک خوانده است.

- وقتی نمازش را با لباس پاک خوانده، مأتی به با مأمور به مطابق است، و لذا یسقط الأمر.

- وقتی امر ساقط شد، عقل حکم می کند به اینکه لا یجب الاعادهٔ، چرا که امتثال بد از امتثال معنا ندارد.

و امّـا طهـارت تنزیلیه و یا استصحابیه، کرارا گفته شـد که وقتی شارع حکم فرمود به استصـحاب، ما حقّ داریم که اثر شـرعی آن را برش مترتب کنیم و نه اثر عقلی را. چرا؟ بخـاطر اینکه اگر اثر عقلی برآن مترتب کنیم می‌شود اصـل مثبت، و اصـل مثبت هم حجّت نیست.

به عبـارت دیگر: وقـتی شـارع فرمـود: لیس ینبغی ان لاـ تنقض الیقین بالشـکّ، مرادش این است که: وقـتی لبـاست را پـاک می‌دانی دخول به نماز برایت جایز است. امّا اگر پس از اتمام نماز برای تو کشف بشود که مأتی به با مأمور به مطابقت نداشته باشد، چگونه می‌شود، عدم وجوب اعاده را برآن مترتب کرد؟

آیـا می‌شود گفت چون در طهـارت واقعیه، لاـ یجب الاعـادهٔ، پس در طهـارت ظـاهریه نیز لا یجب الإعادهٔ، قطعا خیر، چرا که حرف بی‌معنائی است.

در طهـارت واقعیه مـاتی به با مأمور به مطابقت دارد و لـذا عقل می گویـد لا یجب الاعادهٔ. لکن، در اینجا که طهارت را شـما تنزیلیه می گیرید، ماتی به با مأمور به مطابقت ندارد و لذا عقل نمی‌تواند بگوید لا یجب الاعادهٔ.

اگر استصحاب هم بخواهد بگوید لا یجب الإعادهٔ می‌شود اصل مثبت. و لذا نه عقل در اینجا می گوید لا یجب الإعادهٔ و نه شرع.

مضافا بر اینکه اگر امام علیه السّلام بخواهد عدم وجوب اعاده را مستند کند به استصحاب، اشکال

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۲۵

دیگری علاـوه بر اشـکال قبلی لازم آیـد و آن این است که: چطور در آن فرض و فقره‌ای که در وسط نماز متوجه شـده، نجاست را در لباسـش می‌بینـد امام علیه السّـلام می‌فرماید: اگر اوّل کار و قبل از نماز نگرانی برای تو پیش آمد و شکّ کردی که لباست پاک است یا نه؟ لکن پس از وارسی چیزی نیافتی، ولی در وسط نماز نجاست را دیدی، تغسله و تعید. یعنی لباست را تطهیر کن و نمازت را اعاده نما.

امّا در این فرض که پس از انجام نماز متوجه می‌شود که همه نمازش در لباس نجس واقع شده است، می‌فرماید: تغسله و لا تعید؟

به عبارت دیگر: چرا استصحاب در وسط نماز بلاتأثیر است و امام علیه السّلام می‌فرماید تغسله و تعید، و لکن پس از نماز مؤثر است و امام علیه السّلام می‌فرماید: تغسله و لا تعید؟

علی‌ای‌حال: این تفاوت گذاری در اجرای استصحاب در این دو فرض نیز با قواعد موافقتی ندارد.

* جناب شیخ هیچ گونه پاسخ و یا راه حل توجیهی برای تفاوت مزبور وجود ندارد؟

اللهم ان یقال: اینکه امام در این فرضـی که نمازگزار در وسط نماز فهمیـده است، لباسـش نجس است فرمود: تعیـد، بخاطر این بوده باشـد که شـکّ او در پیش از نمـاز تو که با علم اجمالی بوده است. یعنی او اجمالا متوجه شـد که نجاستی به لباسـش اصابت کرده، وارسی هم نمود، لکن چیزی نیافت و نتوانست علم تفصیلی به وجود آن پیدا کند.

امّا: در وسط نماز که آن نجاست را دید، علم تفصـیلی پیدا نمود که کجای لباسش نجس است و لذا امام در آنجا فرمودند: تغسله و

تعید.

لکن در آن فقره‌ای که او پس از انجام نماز نجاست را دید، و امام علیه السّلام فرمود: لا تعید، نگرانی و شکّ قبل از نمازش، شکّ بدوی بوده است، چرا که وقتی کلمه شکّ را به نحو مطلق استعمال می‌کنند و می‌گویند اذا شککت، این اطلاق ظهور دارد در شکّ بدوی.

به عبارت دیگر: شکّ قبل از صلاهٔ، در آنجا شکّ بدوی فرض شده، و نگرانی و شکّ در اینجا، شکّ توأم با علم اجمالی، و لذا در آنجا فرمود: تعید، در اینجا فرمود لا تعید.

* جناب شیخ دومین احتمالی که در صحیحه دوّم می‌دهید چیست؟

این احتمال است که بگوئیم: اگر این مصلی، نجس را پس از انجام نماز در لباسش ببیند و لکن برای او یقین حاصل نشود که از اوّل بوده یا نه؟ و یا به تعبیر دیگر شکّ کرد که آیا از اوّل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۲۶

بوده و یا اینکه نه اکنون و پس از نماز اصابت کرده است چه؟

امام علیه السّلام مطلب را در اینجا این‌گونه فرض کرده است که پس از نماز نجس را دیده و احتمال می‌رود که این نجاست دیده شده از اوّل نبوده باشد، بلکه پس از نماز اصابت کرده باشد. و لذا فرمود: تغسله و لا تعید، چرا که فلیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشکّ.

حال اگر مراد امام از تغسله و لا تعید این فرض باشد، دیگر آن اشکالات قبلی به این فرض وارد نخواهد بود. چرا؟ زیرا وقتی فرد پس از نماز نجاست را ببیند، احتمال دارد که نجاست پس از نماز اصابت کرده باشد، و حال آنکه این فرد در قبل از نماز استصحاب کرده و تأثیر استصحاب در حالت صلاهٔ باقی است. چگونه؟ بدین صورت که تا پایان نماز یقین دارد که لباسش پاک است، لکن پس از نماز که نجاست را می‌بیند شکّ می‌کند که این نجاست از قبل بوده یا بعد پیدا شده؟

استصحاب می‌کند طهارت آن را در طول نماز.

و چنانچه شکّ کند که در حین نماز نجس شده یا بعد نماز؟ باز استصحاب می‌کند طهارت آن را در حال نماز، البته او در اینجا یک استصحاب انجام می‌دهد، منتهی یک اثرش نسبت به قبل از نماز و جواز ورود به نماز است، و اثر دیگرش، عدم وجوب اعاده نماز است، و لذا اشکال قبلی متوجه این مورد نخواهد بود.

بله، این احتمال خالی از ایراد قبلی است و لکن مخالف با ظاهر کلام امام علیه السّلام است. چرا؟ زیرا ظاهر سؤال و جواب زراره و امام نشان می‌دهد که پس از اینکه او بعد از نماز نجس را می‌بیند، یقین می‌کند که این نجاست از اوّل بوده است و لذا حمل بر اینکه لعلّه شی‌ء اوقع علیه، حمل بر خلاف ظاهر است.

* جناب شیخ تکلیف این فقره اخیری که زراره پرسید اگر در اثناء نماز، نجس را دید چه می‌شود؟

امام علیه السّلام در اینجا تفصیل دادند به اینکه:

۱- اگر قبلا شکّ کرده بودی و لکن در وسط نماز نجس را دیدی، تغسله و تعید.

۲- و چنانچه قبل از نماز هیچ‌گونه نگرانی و شکی برای تو پیش نیامده، لکن در وسط نماز نجاست را دیدی، تغسله و لا تعید.

فرمایش امام در قسمت دوّم این تفصیل علاوه بر اینکه بجا بوده، صحیح است، خلاف ظاهر هم نیست. چرا؟ زیرا نمازگزار در این صورت یقین قبلی به طهارت داشته، در اثناء نماز نجاست دیده، شکّ کرده آیا این مقدار از نماز را که خوانده با لباس نجس خوانده یا نه؟ در اینجا او

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۲۷

استصحاب می‌کند طهارت لباس را و لذا امام می‌فرمایند: نمازت را قطع کن، لباست را تطهیر نما، و سپس نمازت را از همان‌جا که قطع کردی شروع کن. نتیجه اینکه:

۱- فقره اوّل از حیث استدلال، از کار افتاد، چرا که ما نفهمیدیم که امام در چه فرضی فرموده است تغسله و لا تعید، آیا در فرضی که نجس از اوّل در لباس نمازگزار بوده و یا در فرضی که نجس بعدا واقع شده؟

اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، گرچه معطی قاعده کلیه باشد.

۲- فقره دوّم گرچه از اشکالات وارده بر فقره اوّل مبراست و لکن معطی یک قاعده کلیه نمی‌باشد. چرا؟ زیرا امام علیه السّلام در اینجا فرمودند: فلیس ینبغی لک، ان تنقض الیقین بالشکّ و نفرمودند: و لیس ینبغی ... و حال آنکه کلمه فلیس دارای فاء تفریعیّه است و فاء تفریعیّه است و فاء تفریعیّه، متفرّع را به متفرّع علیه مرتبط کرده پیوند محکم می‌زند.

یعنی ما بعد خودش را به ما قبل خودش محکم به هم متصل می‌نماید و لذا نمی‌توان گفت که در اینجا قید من طهارت ثوب را می‌توان ملغی نمود. خیر. و لذا: این فاء تفریعیّه می‌رساند که امام در خصوص همین مورد فرموده است که: چون تو قبلا یقین داشتی که لباست پاک است و لکن در اثناء نماز نجاست را دیده‌ای و اکنون شکّ داری که آن مقدار نمازی را که خوانده‌ای در لباس نجس بوده است یا نه؟ استصحاب کن طهارت لباست را و نیازی به اعاده آنچه خوانده‌ای نمی‌باشد.

و امّا از آنجا که امام در فقره اولی فرمود: و لیس ینبغی: خود قرینه است بر اینکه ایشان در مقام ضرب القاعده بوده است و لذا آنجا را قرینه می‌گیریم بر اینکه در اینجا نیز مراد ایشان اعطاء القاعده است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۲۸

متن

و منها: صحیحة ثالثة لزرارة: «و إذا لم یدر فی ثلاث هو أو فی أربع و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إلیها اخری، و لا شیء علیه. و لا ینقض الیقین بالشکّ، و لا یدخل الشکّ فی الیقین، و لا یخلط أحدهما بالآخر، و لکنّه ینقض الشکّ بالیقین، و یتمّ علی الیقین، فیبنی علیه، و لا یعتدّ بالشکّ فی حال من الحالات».[۱۹۵]

و قد تمسّک بها فی الوافیة،[۱۹۶] و قرّره الشارح،[۱۹۷] و تبعه جماعة ممّن تأخّر عنه.[۱۹۸]

و فیه تأمّل: لأنّه إن کان المراد بقوله (ع): «قام فأضاف إلیها اخری»، القیام للرکعة الرابعة من دون تسلیم فی الرّکعة المردّدة بین الثالثة و الرابعة،[۱۹۹] حتی یکون حاصل الجواب هو: البناء علی الاقلّ، فهو مخالف للمذهب، و موافق لقول العامّة، و مخالف لظاهر الفقرة الاولی من قوله: «یرکع[۲۰۰] رکعتین بفاتحة الکتاب»؛ فانّ ظاهرها- بقرینة تعیین الفاتحة- إرادة رکعتین منفصلتین، أعنی: صلاة الاحتیاط، فتعیّن أن یکون المراد به القیام- بعد التسلیم فی الرکعة المردّدة- إلی رکعة مستقلّة، کما هو مذهب الإمامیّة.

فالمراد ب «الیقین»- کما فی «الیقین» الوارد فی الموثّقة الآتیة،[۲۰۱] علی ما صرّح به السیّد المرتضی (ره)[۲۰۲] و استفید من قوله (ع) فی أخبار الاحتیاط: إن کنت قد نقصت فکذا،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۲۹

و إن کنت قد أتممت فکذا[۲۰۳]-: هو الیقین بالبراءة، فیکون المراد وجوب الاحتیاط و تحصیل الیقین بالبراءة، بالبناء علی الاکثر و فعل صلاة مستقلّة قابلة لتدارک ما یحتمل نقصه.

و قد ارید من «الیقین» و «الاحتیاط» فی غیر واحد من الاخبار هذا النحو من العمل، منها: قوله (ع) فی الموثّقة الآتیة: «إذا شککت فابن علی الیقین».[۲۰۴]

فهذه الاخبار الآمرة بالبناء علی الیقین و عدم نقضه، یراد منها: البناء علی ما هو المتیقّن من العدد، و التسلیم علیه، مع جبره بصلاة

الاحتیاط؛ و لهذا ذکر فی غیر واحد من الاخبار ما یدلّ علی أنّ هذا[۲۰۵] العمل محرز للواقع، مثل قوله (ع): «أ لا اعلّمک شیئا إذا صنعته،[۲۰۶] ثمّ ذکرت أنّک نقصت أو أتممت، لم یکن علیک شیء؟»[۲۰۷]

و قد تصدّی جماعة[۲۰۸]- تبعا للسیّد المرتضی- لبیان أنّ هذا العمل هو الاخذ بالیقین و الاحتیاط، دون ما یقوله العامّة: من البناء علی الاقلّ. و مبالغة الامام (ع) فی هذه الصّحیحة بتکرار عدم الاعتناء بالشکّ، و تسمیة ذلک فی غیرها[۲۰۹] بالبناء علی الیقین و الاحتیاط، یشعر بکونه فی مقابل العامّة الزاعمین بکون مقتضی البناء علی الیقین هو البناء علی الأقلّ و ضمّ الرکعة المشکوکة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۳۰

ترجمه

(استدلال به صحیحه ثالثه زراره در حجیّت استصحاب در شکّ در رافع)

اشاره

و از جمله این احادیث (که در حجیّت استصحاب در شکّ در رافع) بدانها استدلال شده است صحیحه ثالثه زراره است که امام در پاسخ به سؤال او می‌فرمایند: دو رکعت نماز ایستاده همراه با چهار سجده (در هر رکعت دو سجده) بجای آورده درحالی‌که این دو رکعت را باید با فاتحة الکتاب بخواند (یعنی ۲ رکعت نماز احتیاط)، سپس تشهد بخواند و نماز را تمام کند و چیزی بر ذمّه او نیست (یعنی که وظیفه شرعی را انجام داده است)

سپس خود امام علیه السّلام فرمودند: و اگر شخص نمازگزار میان رکعت سوّم و چهارم شکّ کند، باید قیام کند و یک رکعت دیگر بدان بیفزاید، آنگاه چیزی بر ذمّه او نیست.

سپس فرمودند علیه السّلام به اینکه: و نباید یقین را با شکّ بشکند، و نباید شکّ را داخل در یقین بکند، و نباید شکّ را با یقین مخلوط کند، بلکه باید شکّ را با یقین بشکند و باید عمل را با یقین تمام کند، و باید بنا را بر یقین بگذارد، و نباید در هیچ حالی از حالات به شکّ اعتنا کند.

سپس شیخ می‌فرماید: فاضل تونی در وافیه برای اثبات حجیّت استصحاب به این حدیث تمسّک کرده‌اند،[۲۱۰] که در تمسّک به این صحیحه تامل وجود دارد، چونکه اگر مقصود از جمله (قام فاضاف الیها اخری)، این باشد که بعد از رکعت مردّد میان سوّم و چهارم، بدون سلام دادن برخاست و رکعت چهارم را اقامه کرد، محصول پاسخ امام علیه السّلام این است که: بنا را بر اقلّ بگذارد.

این پاسخ مخالف مذهب امامیّه و موافق با مذهب اهل سنّت است، و با ظهور فقره اوّل که فرمودند: یرکع رکعتین بفاتحة الکتاب، مخالف است. ظاهر این فقره با ذکر فاتحه، قرینه است بر اینکه دو رکعت جداگانه را اراده کرده است، یعنی نماز احتیاط.

و لذا مقصود این است که بعد از رکعت مردّد، برخاست و رکعت مستقله اقامه نمود، چنانکه مذهب امامیّه برآن است.

(احتمال دوم)

پس مراد از یقین، چنانکه سید مرتضی تصریح کرده‌اند و از گفتار امام علیه السّلام در اخبار احتیاط که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۳۱

فرمودند: (ان کنت قد نقصت فکذا، و ان کنت قد اتممت فکذا)، استفاده می‌شود که: یقین مورد نظر یقین به برائت است، پس مراد، واجب بودن احتیاط و تحصیل یقین به برائت است که با بنا گذاشتن بر اکثر و بجا آوردن یک رکعت مستقل، آنچه که احتمالا کم گذاشته قابل تدارک و جبران است.

(مراد از بناء بر یقین در اخبار)

و در تعدادی از اخبار از (یقین) و (احتیاط) این نحوه از عمل ارائه شده است؛ از آن جمله در روایت موثق که مورد بحث قرار خواهد گرفت، فرمودند: اذا شککت فاین علی الیقین).

مقصود از این روایت‌ها که دستور به بنای بر یقین و نشکستن یقین می‌دهند بنا گذاشتن بر عددی که متیقّن است، سلام برآن، و جبران آن بوسیله نماز احتیاط است.

روی این جهت در تعدادی از خبرها چیزی گفته شده که دلالت می‌کند بر اینکه عمل، واقع را احراز می‌کند؛ مثل این سخن امام علیه السّلام که فرمودند: الا اعلّمك شیئا اذا فعلته، ثمّ ذکرت انّك نقصت او اتممت، لم یکن علیك شیء؟

گروهی هم به پیروی از سید مرتضی، متصدی بیان این شده‌اند که مراد از (عمل)، همان اخذ به یقین و احتیاط است، و نه چیزی که اهل سنّت گفته‌اند که بنا بر اقلّ گذاشته شود.

و مبالغه امام علیه السّلام در این صحیحه با تکرار به عدم اعتنا به شكّ، و در روایات دیگر بنا گذاشت بر یقین و احتیاط، اشعار به این دارد که در مقابل اهل سنّت که گمان می‌کردند مقتضای بنا بر یقین، همان بنای بر اقلّ و ضمیمه کردن رکعت مشکوك به آن است، بوده است.

***

تشریح المسائل

* سومین حدیثی که در حجیّت استصحاب به آن استناد شده است کدام حدیث است؟

صحیحه سوّم زراره است که به نقل از امام باقر علیه السّلام یا امام صادق علیه السّلام گفته‌اند:

قلت له: من لم یدر فی اربع هو او فی ثنتین، و قد احرز الثّنتین؟ قال: یرکع رکعتین و اربع سجدات و هو قائم بفاتحهٔ الکتاب و یتشهّد، و لا شیء علیه.

و اذ لم یدر فی ثلاث هو او فی اربع و قد احرز الثلاث، قام فاضاف الیها اخری و لا شیء علیه؛ و لا ینقض الیقین بالشكّ، و لا یدخل الشك فی الیقین، و لا یخلط احدهما بالآخر؛ و لکنّه ینقض

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۳۲

الشكّ بالیقین، و یتمّ علی الیقین فیبنی علیه، و لا یعتدّ بالشكّ فی حال من الحالات.[۲۱۱]

زراره (ره) می‌گوید: به امام باقر و یا امام صادق علیه السّلام عرض کردم: شخصی در اثناء نماز شكّ می‌کند که آیا دو رکعت خوانده یا چهار رکعت، چه باید بکند؟ امام علیه السّلام فرمودند: دو رکعت نماز ایستاده بجا آورد، همراه با چهار سجده (یعنی در هر رکعت دو سجده) و این دو رکعت را باید با فاتحهٔ الکتاب بخواند (نه تسبیحات اربعه)، سپس تشهد بخواند و نماز را تمام کند، که (در این صورت وظیفه شرعی‌اش را انجام داده) و چیزی بر ذمه او نیست.

سپس خود امام فرمودند: و اگر شخص نمازگزار میان رکعت ۳ و ۴ شكّ کند، باید قیام نماید و یك رکعت دیگر بدان بیفزاید (که در این صورت نیز) چیزی بر ذمه او نیست.

سپس فرمودند: نباید که یقین را با شك بشکند، و نباید شكّ را در یقین داخل کند، و نباید یکی از این دو را با دیگری مخلوط کند، و لکن باید شكّ را با یقین نقض کند و نمازش را با یقین به اتمام برساند. و باید بنا را بر یقین بگذارد و نباید در هیچ حالی از حالات به شكّ اعتنا کند.

* در رابطه با این حدیث شریف چه مباحثی مطرح است؟

دو بحث مطرح است: ۱- بحث سندی ۲- بحث دلالی

در بحث سندی به این سخن بسنده می‌کنیم که این حدیث همچون دو صحیحه قبلی مضمره است و این مسئله ضرری به صحت حدیث نمی‌زند.

و امّا در بحث دلالی می‌گوئیم: مرحوم فاضل تونی در کتاب وافیهٔ الاصول برای حجّیّت استصحاب به این حدیث استدلال کرده و مرحوم سید صدر نیز در شرح وافیه، استدلال جناب فاضل را پذیرفته است، چنانکه برخی از متأخرین هم بدان استناد کرده‌اند.

* پس غرض شیخ از (و فیه تأمل ...) چیست؟

این است که: به عقیده ایشان، دلالت این حدیث بر حجّیّت استصحاب ناتمام است. چرا که در این حدیث احتمالاتی متصوّر است که بنا بر بعضی از آنها این حدیث به درد استصحاب می‌خورد و لکن این احتمالات مخدوش‌اند و بنا بر برخی از احتمالات که مؤید هم دارد، به درد استصحاب نمی‌خورد.

فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۳۳

* حاصل مطلب در (لأنّه ان کان المراد بقوله: (قام فاضاف الیها اخری) ...) چیست؟

بیان اولین احتمال موجود در حدیث است مبنی بر اینکه: ممکن است مراد امام علیه السّلام از قام فاضاف الیها رکعهٔ، این باشد که بنا را بر اقلّ بگذارد و برخیزد یک رکعت دیگر هم متصل به آن سه رکعت بجا آورد، مضافا بر اینکه مراد از لا ینقض الیقین بالشکّ نیز این باشد که یقین سابق به عدم انجام رکعت چهارم را با شکّ لا حقّ در انجام، نقض نکند، بلکه عملا بنا را بر همان یقین سابق بگذارد و حکم کند به عدم انجام و یک رکعت را بجای آرد.

حال براساس این احتمال حدیث به درد استدلال بر حجّیّت استصحاب می‌خورد، و لکن این احتمال به اشکالات متعددی است که شیخ به دو تا از این اشکالات اشاره می‌کند:

۱- یکی اینکه این احتمال مخالف با مذهب اهل بیت علیهم السّلام و موافق با مذهب اهل سنّت است. چرا؟ زیرا بنا بر مبنای عامّه در شکوک نماز باید بنا را بر اقلّ گذاشت و نماز را متصلا تکمیل نمود و لکن بر مبنای فقهای امامیّه به پیروی از ائمه علیهم السّلام که فرموده‌اند: اذا شککت فابن علی الاکثر، بنا را باید بر اکثر یعنی چهار رکعت گذاشته نماز را سلام دهد و سپس یک رکعت نماز احتیاط منفصلا انجام دهد.

پس: براساس این احتمال باید حدیث را حمل بر تقیه نمود و حال آنکه الاصل، عدم التقیهٔ.

۲- دیگر اینکه این احتمال با ظاهر فقره یا فراز اوّل حدیث سازگار نیست. چرا که امام علیه السّلام در رابطه با شکّ میان ۲ و ۴ فرمودند یرکع رکعتین بفاتحهٔ الکتاب و این مبیّن این است که او باید دو رکعت نماز احتیاط منفصلا بجا آورد. چرا؟

زیرا اگر مراد امام علیه السّلام این بود که این دو رکعت متصلا باشد به نحوی که نمازگزار بنا را بر اقلّ بگذارد و این دو رکعت بعنوان رکعت سوّم و چهارم بحساب آید، هرگز نمی‌فرمودند که: این دو رکعت باید با فاتحهٔ الکتاب باشد، بلکه یا کلام را مطلق می‌آوردند و یا صراحتا می‌فرمودند که تسبیحات اربع بخواند و یا حکم به تخییر می‌نمودند.

بنابراین: تعیین فاتحهٔ الکتاب قرینه است بر اینکه مراد امام نماز احتیاط بوده است، آنگاه به قرینه وحدت سیاق می‌گوئیم: در فراز بعدی نیز که می‌فرماید: قام و اضاف الیها اخری، مراد این است که در آن صورت نیز باید آن را منفصلا بخواند تا نماز احتیاط باشد، که این مذهب امامیّه است.

پس: این احتمال قابل قبول نمی‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۳۴

* پس مراد شیخ از (فالمراد بالیقین، کما فی (الیقین)، ...) چیست؟

بیان دومین احتمال در حدیث مزبور است مبنی بر اینکه: ممکن است مراد امام علیه السّلام از قام فاضاف ... این باشد که نمازگزار پس از اینکه بنا را بر اکثر می‌گذارد و بر همان رکعت مشکوکه سلام می‌دهد، یک رکعت نماز احتیاط بصورت جداگانه بجا آورد که این همان مبنای امامیّه است.[۲۱۲]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۱۱ ؛ ص۳۳۴

ن صورت معنای عبارت لا ینقض الیقین بالشکّ این می‌شود که: یقین به برائت ذمّه را نبایـد با شکّ در برائت، نقض کند، یعنی این نمازگزار، یقین به اشتغال ذمّه پیـدا نمود و اکنون بایـد یقین به برائت ذمّه پیـدا کند و به شکّ در برائت ذمّه قناعت نکند، منتهی راه تحصیل یقین به فراغ ذمّه، همان مذهب امامیّه است که گفته شد: بنا گذاشتن بر اکثر، سلام دادن و سپس خواندن نماز است.

سپس شیخ می‌فرمایـد: اگر مراد حـدیث این احتمال باشـد دیگر ربطی به قانون استصـحاب نخواهـد داشت بلکه به قاعده اشتغال و احتیاط مربوط می‌شود که برای خود ملاک خاصی دارد.

* چگونه شیوه امامیّه یقین به برائت می‌آورد و لکن شیوه عامّه نه؟

۱- بر مبنای عامّه که بنا را بر اقلّ می‌گذارند و یک رکعت نماز متصلا بجا می‌آورند از دو حال خارج نیست:

- یا در واقع نماز این نمازگزار، ناقص بوده است که در این صورت این یک رکعت جبران‌کننده آن است.

- و یا در واقع نماز او کامل بوده است که این یک رکعت، زیادی عمدی به حساب می‌آید که مبطل است.

در نتیجه: یقین به فراغت ذمّه حاصل نمی‌آید و صرف احتمال است.

۲- و امّا بر مبنای امامیّه که بنا را بر اکثر می‌گذارند و دو رکعت نماز منفصلا بجا می‌آورند باز دو صورت دارد:

- یا در واقع نماز او ناقص بوده است که این نماز آن را جبران می‌کند.

- یا در واقع کامل بوده است که این دو رکعت اضافی ضـرری به آن وارد نمی‌کند بلکه یک عمل مستحبی بحساب آمده که ربطی به اصل نماز ندارد.

علی‌ای‌حال در اینجا در هریک از دو صورت مزبور یقین به برائت حاصل می‌آید.

* غرض از (و قد ارید من (الیقین) و (الاحتیاط) فی غیر واحد من الاخبار هذا النحو من العمل ...)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۳۵

چیست؟

اشـاره به موثقه عمّـار است که می‌گویـد: اذا شـككت فـابن علی الیقین که برخی گفته‌انـد مراد از یقین در اینجا، یقین به برائت ذمّه است و لذا آن را شاهدی قرار داده‌اند بر اینکه حدیث مورد بحث را بر قاعده اشتغال حمل کنند.

* غرض از (فهذه الاخبار الآمرة بالبناء علی الیقین و عدم نقضه ...) چیست؟

این است که: در تعدادی از اخبار، از یقین و احتیاط این نحوه از عمل اراده شده است از جمله:

۱- در برخی از اخبار نماز احتیاط فرموده:

- ان کنت قد نقصت فکذا، یعنی که این نماز احتیاط متمم است.

- و ان کنت قـد اتممت فکـذا، یعنی اگر نمازت هم در واقع تمام بوده باشـد این نماز احتیاط به تو ضـرری نمی‌رساند و مبطل اصـل نیست.

بنابراین: این‌گونه روایات نیز دلالت دارند بر اینکه در شکوک نماز باید نماز احتیاط بخوانی تا یقین به برائت ذمّه پیدا کنی.

و لذا این هم قرینه‌ای است بر اینکه مراد از لا ینقض الیقین در مورد این صحیحه، یقین به برائت ذمّه است.

۲- در روایات دیگری آمده است: کاری را که به تو می‌آموزم علی کلّ حال احرازکننده واقع است و این کار چیزی غیر از همان بناگذاری بر اکثر و انجام نماز احتیاط نمی‌باشد.

و لذا این نیز قرینه‌ای است بر اینکه مراد از اضافه رکعت، در ما نحن فیه نیز، همان نماز احتیاط است و معنای لا ینقض نیز یقین به برائت ذمّه ... است.

* در تبیین صحیحه ثالثه بفرمائید حاصل سؤال جناب زراره از امام (ع) و پاسخ ایشان به او چیست؟

۱- اگر نمازگزار بین ۲ و ۳ شکّ کند چه کند؟

امام علیه السّلام فرمودند: قام و اضاف الیها رکعتین بفاتحهٔ الکتاب (و نه با تسبیحات اربعه)

۲- اگر نمازگزار بین ۳ و ۴ شکّ کند چه کند؟

امام علیه السّلام فرمودند: قام و اضاف الیها اخری، و لا ینقض الیقین بالشکّ.

* محل بحث در چیست؟

دو جمله اخیر است: ۱- قام و اضاف الیها رکعهٔ اخری ۲- و لا ینقض الیقین بالشک

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۳۶

* عقیده شیخ در رابطه با استدلال به این حدیث بر حجیّت استصحاب چیست؟

می‌فرماید: در این دو جمله، چهار معنا محتمل است:

۱- سه معنا از این چهار معنای محتمل به درد استدلال بر حجیّت استصحاب می‌خورد، و لکن هر سه معنای محتمل ضعیف‌اند.

۲- یک معنا از این چهار معنای محتمل قوی است، و لکن به درد استدلال بر حجیّت استصحاب نمی‌خورد.

* احتمال اوّل چیست؟

این است که: مراد از قام و اضاف اخری، این باشد که مصلی برخیزد و یک رکعت نماز دیگر متصلهٔ بخواند. چرا؟ زیرا که براساس لا ینقض الیقین ...، نباید یقین سابق را که در اینجا احتمال انجام اقلّ است، با شکّ لا حقّ بشکند.

به عبارت دیگر: اقلّ در این احتمال متیقن است و الاصل عدم الاکثر، که همان استصحاب است.

پس: براساس این احتمال حدیث دلالت بر حجیّت استصحاب دارد و لکن مبتلا به اشکالاتی است.

* عیوب این احتمال چیست؟

۱- یک عیبش این است که براساس این احتمال باید حدیث را حمل بر تقیه نمود. چرا؟ زیرا به عقیده امامیّه:

اولا: بنا در شکوک مزبور بر اکثر گذاشته می‌شود. ثانیا: نماز احتیاط را منفصلهٔ می‌خوانند و لذا در اینجا استصحاب جاری نمی‌کنند.

بله، عامّه، بنا را بر اقلّ گذاشته، استصحاب می‌کنند عدم انجام اکثر را، و رکعت مشکوکهٔ را متصلهٔ می‌خوانند.

بنابراین: درست است که حدیث با استصحاب سازگار است، و لکن امامیّه در اینجا استصحاب جاری نمی‌کنند، و لذا اجرای استصحاب در اینجا مخالف مذهب امامیّه است.

الحاصل: براساس این احتمال باید حدیث را حمل بر تقیه نمود و حال آنکه الاصل، عدم التقیهٔ.

۲- عیب دیگر این احتمال این است که: سوای ارزشمند بودن استصحاب، اجرای آن را حمل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۳۷

بر تقیه کرده بگوئیم: امام علیه السّلام که فرموده: لا تنقض الیقین بالشکّ، مرادش استصحاب است و لکن مرادش یک حکم علی القاعده‌ای است، چرا که استصحاب تقیه‌ای نیست. یعنی امام می‌خواهد این قاعده را به دست بدهد که هیچوقت یقین سابق خودت

را با شکّ لا حقّ نشکن.

پس: قاعده را بدون تقیه فرموده و لکن اجرای آن را در اینجا که نمازگزار نمی‌داند ۳ رکعت خوانده یا ۴ رکعت، تقیه‌ای فرموده است.

به عبارت دیگر: علّت را از معلول تفکیک کرده به نحوی که علّت بدون تقیه و لکن معلول که همان استصحاب اقل است از روی تقیه باشد. که این نیز خلاف ظاهر است. چرا؟ زیرا اگر قرار است سخن از روی تقیه گفته شود، باید همه‌اش از روی تقیّه باشد.

۳- عیب دیگر این احتمال این است که: زراره ابتدا شکّ میان ۲ و ۴ را پرسید و امام علیه السّلام پاسخ دادند به اینکه: رکعتین بفاتحهٔ الکتاب و نه به تسبیحات و ...

از این کلمه فاتحهٔ الکتاب بدست می‌آید که بنا را بر اکثر بگذار، نماز را سلام بده بعد دو رکعت نماز احتیاط منفصلهٔ بجای آور.

چرا؟ زیرا اگر مراد امام متصلهٔ بود، رکعتین بفاتحهٔ الکتاب را تعیین نمی‌فرمود بلکه می‌فرمود:

رکعتین مثلا به تسبیحات و یا می‌فرمود رکعتین مخیّرا بتسبیح او بفاتحهٔ الکتاب و ...

* انما الکلام در چیست؟

در این است که: چطور امام علیه السّلام در شکّ میان ۲ و ۴ فرموده است بنا را بر اکثر بگذار یعنی استصحاب جاری نکن، بلکه سلام نماز را بده و دو رکعت نماز احتیاط منفصلهٔ بخوان، و لکن در پاسخ به سؤال بعدی یعنی شکّ میان ۳ و ۴ فرمود بنا را بگذار بر اقلّ یعنی استصحاب کن عدم انجام اکثر را و سپس یک رکعت متصلهٔ بخوان؟

آیا این مطلب که در پاسخ به فراز اوّل یک جور حکم بدهند و در فراز دوّم جور دیگر خلاف ظاهر نیست؟ به عبارت دیگر وضعیت شکوک نماز به گونه‌ای است که:

۱- یا باید بنا را بر اقلّ گذاشت و عدم انجام اکثر را استصحاب کرد چنانکه عامّه چنین می کنند.

۲- و یا باید بنا را بر اکثر گذاشت، بدون اینکه استصحاب جاری شود و نماز احتیاط را منفصلهٔ بجا آورد، چنانکه امامیّه چنین می کنند.

در نتیجه: براساس احتمال اوّل نمی‌توان با حدیث ثالثه بر حجیّت استصحاب استدلال نمود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۳۸

* جناب شیخ احتمال دوّم در صحیحه ثالثه چیست؟

این است که بگوئیم: مراد از: قام و اضاف علیه اخری، یک رکعت منفصلهٔ است و نه متصلهٔ.

به عبارت دیگر: در اینجا که نمی‌داند ۳ رکعت خوانده و یا ۴ رکعت، بنا را بگذارد بر ۴، نماز را سلام داده تمام کند، و پس از آن برخیزد وی ک رکعت نماز احتیاط منفصلهٔ بخواند.

و امّا اینکه امام علیه السّلام می‌فرماید: و لا ینقض الیقین بالشکّ، مراد از یقین، یقین سابق و مراد از شکّ، شکّ لا حقّ نمی‌باشد، بلکه مراد از یقین، یقین به برائت ذمّه و مراد از شکّ، شکّ در برائت است.

به عبارت دیگر: لا تنقض الیقین، به معنای لا تنقض البراءهٔ، است، و لا تنقض البراءهٔ، به معنای لا تنقض الاحتیاط است.

یعنی: یقین به برائت را، با شکّ در برائت از دست نده.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که: اگر این نمازگزار، بنا را بر اکثر بگذارد، نماز را سلام داده تمام کند و سپس یک رکعت نماز احتیاط منفصلهٔ بخواند، می‌شود یقین به برائت و لکن اگر این یک رکعت را متصلهٔ بخواند چنانکه عامّه برآن‌اند، می‌شود شکّ در برائت و خلاف احتیاط؟

به عبارت دیگر چرا عمل عامّه در اینجا می‌شود شکّ در برائت و خلاف احتیاط و لکن عمل امامیّه یقین به برائت است و عمل به احتیاط؟ زیرا:

۱- عامّه بنا را بر اقلّ می‌گذارد و عدم انجام اکثر را استصحاب کرده و ...

حال: اگر در واقع نماز این نمازگزار تمام و چهار رکعتی باشد، تکلیف این یک رکعت اضافی که متصلهٔ خوانده چه می‌شود؟ خواهید گفت: زیادی عمدی، می‌گوئیم زیادی عمدی مبطل نماز است، و لذا این عمل یقین به برائت و رعایت احتیاط نیست، بلکه نگران‌کننده است.

۲- امامیّه بنا را بر روی شکّ گذاشته، نماز را سلام داده تمام می‌کنند و سپس نماز احتیاط را منفصله بجا می‌آورند. این نماز دو صورت دارد: اگر نماز این فرد به هنگام شکّ ناقص و کم بوده باشد، این نماز آن را جبران می‌کند و اگر نماز او به‌هنگام شکّ کامل بوده باشد، این نماز ضرری به آن نمی‌زند، چرا که منفصلهٔ انجام شده و دارای ثواب علی‌حده است.

بله، شما یک سلامی در وسط کار داده‌ای که زیادی آن معفوّ است، و لکن زیاد شدن آن رکعت معفو عنه نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۳۹

خلاصه مطلب اینکه در این احتمال گفته می‌شود: امام علیه السّلام که فرمودند: قام و اضاف الیها اخری، مراد این است که یک رکعت منفصلهٔ بخواند چرا؟ زیرا: نباید یقین به برائت را با شکّ در برائت منتقض بکند، و حال آنکه عامّه عملشان را با شکّ می‌گذرانند و امامیّه با یقین به برائت و ...

الحاصل: براساس این احتمال هم حدیث به درد استدلال بر حجیّت استصحاب نمی‌خورد، چرا که یقین و شکّ در این احتمال، یقین سابق و شکّ لا حقّ نیست تا ارکان استصحاب در آن وجود داشته باشد، بلکه بر خلاف استصحاب است.

به عبارت دیگر بنا را بر اکثر گذاشته می‌گویند به فکر احتیاط و یقین به برائت باش البته، این احتمال و لو به درد استدلال برای حجیّت استصحاب نخورد، و لکن برای معنای حدیث احتمال قوی است.

* وجه قوت این احتمال چیست؟

اولاً: با فقره اوّل یعنی آن سؤالی که امام در پاسخ آن فرمودند: یرکع رکعتین. و او ۲ رکعت نماز احتیاط می‌خواند سازگار است، بخاطر اینکه در اینجا نیز فرمودند: یک رکعت نماز احتیاط منفصلهٔ بخواند.

* گواهتان بر اینکه مراد از یقین در اینجا، یقین به برائت و از شکّ، شکّ در برائت است چیست؟

حدیث دیگری است که بزودی خواهد آمد، و در این حدیث از امام سؤال می‌شود که ما در شکهائی که در نماز پیش می‌آید چه کنیم؟

امام علیه السّلام می‌فرمایند: اذا شککت فابن علی الیقین، یعنی هروقت در نماز شکی برای شما پیدا شد، بنا را بر یقین بگذار.

یقین در شکوک هم با بناگذاری بر اکثر، اتمام نماز، و بجا آوردن نماز احتیاط است تا اینکه آن گرفتاری زیادی عمدی که عامّه گرفتار آن‌اند برای نمازگزار پیش نیاید.

علی‌ای‌حال: برفرض که حدیث ظهور در احتمال دوّم نداشته باشد، از آنجا که در مقابله با احتمال اوّل قرار می‌گیرد و جاء الاحتمال، بطل الاستدلال.

پس با این حدیث نمی‌توان بر حجیّت استصحاب استدلال نمود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۴۰

متن

ثمّ لو سلّم ظهور الصحیحهٔ فی البناء علی الاقلّ المطابق للاستصحاب، کان هناک صوارف عن هذا الظاهر، مثل:

۱- تعیّن حملها حینئذ علی التقیّهٔ، و هو مخالف للاصل.

۲- ثمّ ارتکاب الحمل علی التقیّهٔ فی مورد الروایهٔ، و حمل القاعدهٔ المستشهد بها لهذا الحکم المخالف للواقع علی بیان الواقع- لیکون التقیّهٔ فی إجزاء القاعدهٔ فی المورد لا فی نفسها- مخالفهٔ اخری للظاهر و إن کان ممکنا فی نفسه.

۳- مع أنّ هذا المعنی مخالف لظاهر صدر الروایهٔ الآبی عن الحمل علی التقیّهٔ.

۴- مع أنّ العلماء لم یفهموا منها إلّا البناء علی الاکثر.

إلی غیر ذلک مما یوهن إرادهٔ البناء علی الأقلّ.

ترجمه

(قرائن صارفه و حمل حدیث برخلاف ظاهرش)

مرحوم شیخ می‌فرماید: برفرض که ظهور این صحیحه در بناگذاری بر اقلّ و مطابق قانون استصحاب بوده و پذیرفته شود، لکن در این احتمال قرائن صارفه‌ای وجود دارد که حدیث را از ظاهرش صرف می‌کند (و ما آن را برخلاف ظاهر حمل می‌کنیم) و آن اینکه:

۱- (احتمال اوّل)، مستلزم تعیّن و حمل حدیث بر تقیّه است (چونکه با مبنای عامّه سازگار است و لکن حمل حدیث بر تقیّه) برخلاف اصل است. چونکه الاصل، عدم التقیهٔ، و الاصل صدور الخبر لبیان الحکم و الواقعی.

۲- اینکه اجرا کردن قانون استصحاب در این مورد از باب تقیّه است و لکن در سایر موارد از باب حکم واقعی و بیان واقع است که این نیز مخالف ظاهر است، چون ظاهر حدیث این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۴۱

در مورد خودش نیز استدلال به این قاعده از باب بیان واقع باشد، نه تقیّه، و وجهی برای تفکیک نیست (و حال آنکه احتمال اوّل مستلزم تفکیک بین اجرا قانون استصحاب در مورد حدیث با سایر موارد است).

البته این توجیه فی حد نفسه ممکن است و نه محال، چرا که از تخصیص مورد خروج موردی لازم نمی‌آید تا قبیح باشد و لکن خلاف ظاهر است.

۳- اینکه این معنا (یعنی حمل حدیث بر تقیّه) مخالف با ظاهر صدر حدیث (یعنی فراز اوّل) آن است، چرا که ظاهر فراز اوّل، آبی از حمل بر تقیّه است.

۴- اینکه علماء از این حدیث نفهمیده‌اند مگر بناگذاری بر اکثر یا (و نه بناگذاری بر اقلّ و استصحاب را گرچه فهم علماء مستقلا دلیل نیست و لکن مؤید برآن می‌باشد و لذا احتمال اوّل بر خلاف فهم علماء است.

۵- اخبار وارده در باب شکوک نماز نیز بصورت قانونی می‌گویند: اذا شککت فابن علی الاکثر، و لذا احتمال اوّل با این روایات نیز مخالف است و لذا قابل قبول نیست.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۴۲

متن

و اما احتمال[۲۱۳] کون المراد من عدم نقض الیقین بالشکّ عدم جواز البناء علی وقوع المشکوک بمجرّد الشک- کما هو مقتضی الاستصحاب- فیکون مفاده: عدم جواز الاقتصار علی الرکعهٔ المردّدهٔ بین الثّالثهٔ و الرّابعهٔ، و قوله: «لا یدخل الشک فی الیقین» یراد به:

أنّ الركعة المشكوك فيها المبنىّ على عدم وقوعها لا يضمّها إلى اليقين- أعنى[۲۱۴] القدر المتيقن من الصلاة- بل يأتى بها مستقلّة على ما هو مذهب الخاصّة.

ففيه: من المخالفة[۲۱۵] الفقرات الستّ أو السبع ما لا يخفى على المتأمّل؛ فانّ مقتضى التدبّر فى الخبر أحد معنيين.

إما الحمل على التقيّة، و قد عرفت مخالفته للاصول و الظواهر.

و إما حمله على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه الاحوط، و هذا الوجه و إن كان بعيدا فى نفسه، لكنه منحصر بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب، و لا اقلّ من مساواته لما ذكره هذا القائل، فيسقط الاستدلال بالصّحيحة، خصوصا على مثل هذه القاعدة.

و أضعف من هذا دعوى:[۲۱۶] أنّ حملها على وجوب تحصيل اليقين فى الصلاة بالعمل على الاكثر، و العمل على الاحتياط بعد الصلاة- على ما هو فتوى الخاصّة و صريح أخبارهم الأخر- لا ينافى إرادة العموم من القاعدة لهذا و للعمل على اليقين السابق فى الموارد الأخر.

و سيظهر اندفاعها بما سيجىء فى الاخبار الآتية:[۲۱۷] من عدم إمكان الجمع بين هذين المعنيين فى المراد من العمل على اليقين و عدم نقضه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۴۳

[احتمال سوم] تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و امّا احتمال ...) چیست؟

بیان احتمال سومی است از صحاب فصول مبنی بر اینکه: بگوئیم این حدیث شریف، هم به درد استصحاب می‌خورد، هم به درد مذهب امامیّه در شکوک نماز.

به عبارت دیگر:

۱- امام علیه السّلام در رابطه با شکّ بین ۳ و ۴ اوّل فرمودند: قام فاضاف رکعهٔ اخری، بدین معنا که یک رکعت دیگر اضافه کرده و به آن مشکوک که سه رکعت است و یا چهار رکعت اکتفا نکند. لکن به دلیل اجمال این بیان ما با دو احتمال روبرو می‌شویم:

- آیا نمازگزار این یک رکعت را متصلا بخواند، چنانکه اعتقاد عامّه چنین است، تا در نتیجه حدیث حمل بر تقیّه شود؟

- و یا اینکه باید آن را منفصلا انجام دهد، چنانکه اعتقاد شیعه برآن است تا بیان واقع باشد؟

۲- سپس امام علیه السّلام فرمودند: لا ینقض الیقین بالشّک، که مراد از این عبارت استصحاب است.

یعنی به صرف شکّ بنا را نگذارد بر اینکه ان‌شاءالله رکعت مشکوکه انجام گرفته است و من نیاز به اقدامی ندارم. خیر، بلکه باید به یقین اسبقش بر عدم انجام رکعت چهارم ترتیب اثر داده و کاری بکند، و این همان معنای استصحاب است.

منتهی نمی‌داند این کاری را که قرار است انجام بدهد، متصلا انجام بدهد یا منفصلا؟

۳- سپس امام علیه السّلام در تفسیر و تبیین جمله اوّل خود فرمودند: و لا یدخل الشک فی الیقین و لا یخلط احدهما بالآخر. یعنی: آن رکعت چهارم را که مشکوکه است، در رکعات ثلاث که متیقّن است داخل نکند، بلکه آن را مستقلا و جداگانه بجا آورد که مذهب امامیّه همین است.

در نتیجه: از این حدیث شریف، هم قانون استصحاب بدست می‌آید، هم مسلک امامیّه.

* حاصل مطلب در (ففیه: من المخالفهٔ لظاهر الفقرات، الست و السبع ...) چیست؟

عقیده شیخ است در رابطه با احتمال مزبور مبنی بر اینکه: این احتمال با ظاهر فقرات ششگانه و یا هفت‌گانه مخالف است و لذا

احتمالی ناقص و ناتمام است و لذا یا باید حدیث را حمل بر احتمال اوّل کنیم که مبتلا به آن اشکالات بود و یا باید آن را بر احتمال دوّم حمل کنیم، که به برکت قرائنی که داشت همان احتمال متعین است، و به فرض عدم تعین هم احتمالی است که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۴۴

وجود دارد.

امّا: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

پس: با حدیثی که دارای دو یا چند احتمال است نمی‌توان بر اثبات حجیّت قاعده مهمی مثل استصحاب که در بیشتر ابواب فقه جاری است استدلال نمود.

* تفسیر حضرت امام خمینی از صحیحه ثالثه زراره چیست؟

این است که: این حدیث را تقیّه‌ای دانسته می‌فرماید: آثار تقیّه از این صحیحه آشکار است، با اینکه امام علیه السّلام عنایت داشته‌اند که مذهب حقّ را در پرده و حجاب بیان نمایند.

سپس متعرّض تفسیر و احتمال شیخ (ره) شده آن را بدترین احتمال‌ها توصیف کرده و فرموده‌اند به اینکه: عبارت (لا ینقض الیقین بالشکّ) بر تحصیل یقین با رکعت‌ها که بوسیله احتیاط در مذهب حقّ مقرر گردیده است، منطبق نمی‌شود؛ و این گونه نیست که امر منحصر باشد در دو احتمالی که در سخنان شیخ به آنها اشاره شد، تا اگر یکی از احتمال‌ها مخالف تقیّه بوده اضطرارا بر احتمال دیگر حمل شود، و لو آن احتمال بخودی‌خود مخالف ظاهر باشد، چنانکه شیخ انصاری آن را افاده کرده‌اند.

بنابراین: احتمالی که امام خمینی آن را روشن‌ترین احتمال‌ها توصیف کرده است این است که:

از یقین و شکّ، در تمام جمله‌ها، خود حقیقت شکّ و یقین که جامع میان خصوصیت‌ها و افراد است، اراده می‌شود، چنانکه ظاهر آنها همین است. و اراده حقیقت آنها منافاتی با اختلاف حکم آنها به سبب اختلاف موارد ندارد، و لذا گفته می‌شود: طبیعت یقین، با شکّ نقض نمی‌شود.

برای نقض شدن طبیعت یقین با شکّ در بحث ما، دو مصداق وجود دارد:

۱- یکی از آنها نقض نشدن یقین با رکعت‌ها احراز شده و باطل نشدن آنها به جهت شکّ در رکعت اضافی است.

۲- دیگری نشکستن یقین به سبب بوجود نیامدن رکعت چهارم بوسیله شکّ در بجا آوردن آن می‌باشد.

هر دو مصداق تحت حقیقت نشکستن یقین با شکّ و داخل نبودن حقیقت شکّ در یقین و مخلوط نبودن یکی از آنها در دیگری، داخل هستند. البته؛ دو مصداق دیگر هم وجود دارد که:

۱- یکی از آنها به رکعت مورد شکّ، بدون تدارک و جبران آن، اکتفا نمی‌شود.

۲- یکی هم بجا نیاوردن رکعت اضافه شده مورد شکّ، که متصل به رکعت‌های احراز شده باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۴۵

البته این در صورتی است که بگوئیم: نهی، ظهور در داخل بودن یکی در دیگری و مخلوط بودن آنها در فصل اختیاری می‌باشد؛ و الّا یک مصداق خواهد داشت.

امّا با بجا آوردن رکعت متیقّن و به حساب نیاوردن رکعت مورد شکّ، نقض شکّ با یقین می‌شود، و با بجا آوردن رکعت یقینی و به حساب نیاوردن رکعت مورد شکّ، یقین را کامل می‌نماید؛ و در هیچ حالی از حالات، شکّ بحساب نمی‌آید. به حساب نیامدن شکّ در بحث ما، همان بنا گذاشتن بر انجام نگرفتن رکعت مورد شکّ و بجا آوردن آن رکعت است.

بنابراین: روایت زراره درحالی‌که متعرّض مذهب حقّ می‌باشد، یعنی دستور بجا آوردن یک رکعت جداگانه را داده است، متعرّض باطل نشدن رکعت‌های احراز شده نیز شده است؛ چرا که انجام نگرفتن رکعت مورد شکّ را استصحاب کرده است.

بنابراین: این روایت از ادلّه عامّه بر حجیّت استصحاب می‌باشد.

این احتمال، از دیگر احتمال‌ها راجح‌تر است. چرا؟ زیرا:

اولاـ ارتباط میان عبارات روایت برقرار بوده و میان عبارتها تفکیک نشده است؛ چرا که روایت بر بیان قواعد کلّی حمل گردیده است، که همان نشکستن یقین با شکّ، و دخالت ندادن شکّ در یقین، و شکستن شکّ با یقین، و به حساب نیاوردن شکّ در هیچ حالی است؛ که این‌ها همان قاعده‌های کلّی هستند که حکم مقام از آنها فهمیده می‌شود. چرا؟ زیرا قاعده‌ها بر مقام منطبق می‌شوند.

ثانیا: با این احتمال، ظهور (ال) در جنس و عدم حمل آن برعهده و نیز ظهور (یقین) در اینکه خود حقیقت یقین اراده شده است، و نه خصوصیت‌ها و افراد، حفظ می‌شود.

ثالثا: ظهور سیاقی نیز حفظ شده است. چونکه جمله (لاـ ینقض الیقین بالشکّ) در تمام روایت‌ها به یک معناست؛ و آن دست برنداشتن از یقین به صرف شکّ می‌باشد. و استصحاب یکی از مصادیق این قاعده کلّی است. لکن شکّ ساری در آن داخل نیست. بخاطر اینکه این قاعده کلّی ظهور در فعلی بودن شکّ و یقین دارد، چنانکه در استصحاب، و نیز در رکعت‌هایی که به وسیله رکعت مورد شکّ نقض نشده، چنین است؛ و لکن در شکّ ساری، یقین فعلی نیست.[۲۱۸]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۴۶

متن

و ممّا ذکرنا ظهر عدم صحّة الاستدلال[۲۱۹] بموثّقة عمّار[۲۲۰] عن أبی الحسن (ع): «قال: إذا شککت فابن علی الیقین. قلت: هذا أصل؟ قال: نعم».[۲۲۱]

فانّ جعل البناء علی الاقلّ أصلا ینافی ما جعله الشّارع أصلا فی غیر واحد من الاخبار، مثل قوله (ع): «أجمع لک السّهو کلّه فی کلمتین: متی ما شککت فابن علی الأکثر»،[۲۲۲] و قوله (ع) فیما تقدّم: «أ لا اعلّمک شیئا ... إلی آخر ما تقدّم».

فالوجه فیه: امّا الحمل علی التقیّة، و إمّا ما ذکره بعض الاصحاب[۲۲۳] فی معنی الروایة:

بإرادة البناء علی الاکثر، ثمّ الاحتیاط بفعل ما ینفع لاجل الصّلاة علی تقدیر الحاجة و لا یضرّ بها علی تقدیر الاستغناء.

نعم، یمکن أن یقال بعدم الدلیل علی اختصاص الموثّقة بشکوک الصلاة، فضلا عن الشک فی رکعاتها، فهو أصل کلیّ خرج منه الشکّ فی عدد الرّکعات، و هو غیر قادح.

لکن یرد علیه: عدم الدّلالة علی إرادة الیقین السّابق علی الشّکّ، و لا المتیقّن السّابق علی المشکوک اللاحق، فهی أضعف دلالة من الرّوایة الآتیة الصریحة فی الیقین السابق؛ لاحتمالها لإرادة ایجاب العمل بالاحتیاط، فافهم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۴۷

ترجمه

۴- استدلال به موثّقه اسحاق بن عمّار

اشاره

شیخ انصاری (ره) می‌فرماید: از آنچه پیرامون صحیحه زراره گفته‌ایم، آشکار شد که استدلال به موثقه عمار از امام هفتم علیه السّلام که فرموده: هرگاه در امری از امور شکّ کردی باید بنا را بر یقین بگذاری، صحیح نیست. چونکه بنا را بر اقلّ گذاشتن منافات با چیزی دارد که شارع مقدس در تعدادی از خبرها آن را اصل قرار داده است، مثل این سخن امام علیه السّلام که فرمودند: اجمع لک السّهو کله فی کلمتین: متی ما شککت فابن علی الاکثر. و مثل این سخن امام علیه السّلام که قبلا نقل کردیم که (الا اعلّمک شیئا ...)

پس توجیه روایت این است که: یـا بایـد بر تقیّه حمـل گردد، یـا آنچه بعضـی از اصـحاب در معنـای روایت گفته‌انـد که بنـا بر اکثر گذاشـته شـود و اراده اکـثر گردد، سـپس احتیـاط کنـد به اینکه آنچه برای نمـاز برفرض نیـاز سودمنـد است انجـام دهـد، و برفرض بی‌نیازی از آن، ضرری به نماز نمی‌زند.

بله، ممکن است گفته شود که دلیلی بر اختصاص این موثقه به شـکوک نماز وجود ندارد، تا چه رسد به خصوص شکّ در رکعات نماز.

پس: مفاد این موثقه یک اصل کلّی است (یعنی همه جا در شکّ بین اقلّ و اکثر بایـد بنا را بر اقلّ که متیقّن است بگذاریم و نسبت به اکثر اصالـهٔ العـدم جاری کنیم، مگر در خصوص شکّ در رکعات نماز که در اینجا به دلیل خاص باید بنا را بگذاریم بر اکثر) که خصوص شـکّ در تعـداد رکعـات نماز از این اصل کلّی خارج شـده است (منتهی) خروج این مورد (به عمومیت و کلیت آن اصل) ضرری نمی‌زند. (چون هر عامی مبتلا به یک یا چند تخصیص و تبصره است).

امّا باز هم ایراد وارد شده است برآن به اینکه: دلالتی بر اراده یقین سابق بر شکّ وجود ندارد (تا دلیل بر قاعده الیقین باشد)، چنانکه دلالتی بر اراده متیقّن سابق بر مشکوک وجود ندارد (تا دلیل بر قانون استصحاب باشد)

پس (بـاتوجّه به این محاسبات)، دلالـت این موثقه بر استصـحاب، از دلالت روایت علوی بعـدی که ذیلا می‌آیـد و صـریح در یقین سـابق (یعنی استصـحاب) است، ضـعیف‌تر است، به دلیـل احتمـال ثالثش بر اراده (یقین به فراغ ذمّه) و وجوب عمل بر قانون احتیاط. (چونکه هرچه احتمالات بیشتر می‌شود، دلالت کم‌رنگ‌تر می گردد).

پس بفهم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۴۸

تشریح المسائل

* چهارمین حدیثی که برای حجیّت استصحاب بدان استدلال شده است کدام حدیث است؟

موثّقه عمّار است از امـام هفتم علیه السّـلام که امـام در این روایت فرموده: اذا شـککت فـابن علی الیقین، یعنی اگر در امری از امور شکّ کردی بنا را بر یقین بگذار.

زراره می گوید: پرسیدم: هذا اصل، یعنی آیا این کلام شما یک قانون کلّی است؟ حضرت فرمودند: بله یک اصل کلّی است.

* کیفیّت استدلال، طرفداران استصحاب به این حدیث چگونه است؟

می گویند مراد امام این است که:

اگر شکّ کردی درحالی‌که دوران امر بین اقلّ و اکثر است، بنا را بر اقلّ که متیقّن است بگذار و نسبت به اکثر که شکّ داری اصالهٔ العدم جاری کن.

به عبارت دیگر بگو: قبلا عدم انجام اکثر مسلّم بود، اکنون هم که شکّ دارم استصحاب می کنم همان عدم انجام را.

فی المثل: اگر در نماز سه رکعتی میان اینکه دو رکعت خوانـده‌ای یا سه رکعت شکّ کردی، بنا را بر دو بگـذار و نسبت به رکعت سوّم استصحاب عدم جاری کن؛ و هکذا در شکّ میان دو و چهار یا سه و چهار و ...

پس: با این حدیث نیز استصحاب ثابت می‌شود.

* پاسخ جناب شیخ بر استدلال فوق چیست؟

این است که: شـما قدر متیقّن را در اذا شـککت فابن علی الیقین به عنوان یک اصل کلّی اقلّ گرفته و در باب شـکوک نماز بنا را بر اقلّ گذاشتید، لکن این بناگذاری منافی با صریح اصل کلّی در این روایت معصوم علیه السّلام است که می‌فرماید: متی شککت فابن

علی الاکثر.

آیا معقول است که هم بناگذاری بر اقلّ اصل باشد، هم بر اکثر؟

خیر، علاوه بر اینکه روایات بناگذاری بر اکثر، و اصل قرار دادن آن، هم به لحاظ عددی بیشترند، هم بلحاظ سندی متقن‌ترند و هم بیشتر مورد عمل اصحاب قرار گرفته‌اند و لذا به عقیده ما اصل همان بناگذاری بر اکثر است.

* غرض شیخ از (فالوجه فیه: ...) چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۴۹

توجیه این روایت موثّقه است مبنی بر اینکه:

۱- یا باید آن را حمل بر تقیّه کرده بگوئیم امام علیه السّلام در مقام تقیّه فرمود اصل بناگذاری بر اقلّ است.

۲- یا بایـد آن را حمل بر قانون احتیاط کرده بگوئیم مراد این است که: هرگاه در برائت از ذمّه، شکّ کردی به شـکت اعتنا نکن و کاری بکن که یقین به فراغت برایت حاصل شود.

تحصیل فراغت یقینیه هم به این است که: بنا را بر اکثر گذاشته، نماز را سلام دهی، سپس نماز احتیاطی جداگانه بجا آوری.

حال: از آن جهت که احتمال اوّل مبتلا به اشکالاتی است، به ناچار باید احتمال دوّم را بگیریم.

پس: حمل این خبر بر قاعده احتیاط تعین می‌یابد و ربطی به قاعده استصحاب ندارد.

* مقدمهٔ بفرمائید شکّ در نماز بر چندگونه است؟

بر دو گونه: ۱- شکّ در افعال نماز ۲- شکّ در رکعات نماز.

* چه تفاوتی بین صحیحه و این موثّقه در این رابطه وجود دارد؟

۱- مورد صحیحه، خصوص شکوک در نماز است به ویژه قسم دوّم که شکّ میان سه و چهار و یا دو و چهار باشد.

۲- مورد موثّقه کلّی است، چرا که بقول مطلق فرموده است: اذا شککت.

یعنی در اینجا سخنی از شکوک صلاتی نرفته است تا چه رسد به خصوص شکّ در رکعات صلاهٔ.

* باتوجّه به این مقدمه مراد از (نعم، یمکن ان یقال ...) چیست؟

این است که: بله، ممکن است گفته شود دلیلی بر اختصـاص موثّقه به شـکوک نمـاز وجود نـدارد، تـا چه رسـد به اختصـاص آن به رکعات نماز. به عبارت دیگر: چه مانعی دارد که کسی بگوید:

مفـاد موثّقه اصـل است، بـدین معنـا که همه جا در شکّ میان اقلّ و اکثر بایـد بنا را بر اقلّ که متیقّن است بگـذاریم و نسبت به اکثر اصالـهٔ العـدم جاری کنیم، مگر در خصوص شکّ در رکعات نماز که در اینجا به دلیل خاص باید بنا را بر اکثر بگذاریم و خصوص این مورد را از آن اصل کلّی مستثنی کنیم.

* غرض شیخ از (لکن یرد علیه ...) چیست؟

این است که: در این حدیث هیچ‌گونه قرینه‌ای بر اینکه مراد از یقین، یقین سابق بر شکّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۵۰

است، تا اینکه دلیل بر قاعده الیقین باشد، و یا اینکه متیقّن سابق بر مشکوک است تا دلیل بر قانون استصحاب باشد، بلکه هر دو وجه محتمل است. و لذا اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

به عبارت دیگر:

۱- در اینجا دو قاعده وجود دارد: یکی قاعده الیقین یا شکّ ساری، یکی هم استصحاب.

۲- متیقّن و مشکوک یا متعلّق الیقین و الشک در هر دو مورد به لحاظ ذات و ماهیّت متحدند.

فی المثل: عدالت زید در روز گذشته متیقّن بود، و در امروز مشکوک است، ما استصحاب می‌کنیم عدالت زید را، و لا فرق در اینکه خود وصف یقین هم زمانا سابق و لا حقّ یعنی مختلف باشند و یا اینکه متحد بوده و معیّت داشته باشند.

* امّا در باب شکّ ساری دو وصف یقین و شکّ زمانا اختلاف دارند، چرا که یقین مربوط به سابق و لکن شکّ مربوط به لاحق است؟

بله، و لکن متعلّق یقین و شکّ یکی است، مثلا عدالت زید که به لحاظ ماهیّت در هر دو وصف یکی است.

الحاصل: باتوجّه به این مطالب است که می‌گوئیم: نمی‌دانیم مراد از یقین در این سخن امام علیه السّلام که می‌فرماید: اذا شککت فابن علی الیقین، چیست؟

آیا مراد یقین سابق بر شکّ است یا مراد متیقّن سابق بر مشکوک؟ هیچ قرینه‌ای هم بر تعین یکی از این دو مطلب در حدیث وجود ندارد، بلکه هر دو محتمل است و چنانکه در صدر مطلب گفتیم: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

* غرض شیخنا از عبارت (فهی اضعف دلالة من الروایة الآتیة ...) چیست؟

این است که: با این محاسباتی که انجام شده دلالت این موثّقه بر استصحاب از دلالت روایت علوی که ذیلا خواهد آمد ضعیف‌تر است. چرا؟ زیرا در روایت علوی تنها دو احتمال وجود دارد بدین معنا که شاید دلیل بر استصحاب باشد و شاید که دلیل بر شکّ ساری و حال آنکه در این موثقه، علاوه بر این دو احتمال یک احتمال دیگری نیز پیدا شد و آن این بود که شاید مراد از یقین، یقین به فراغ ذمّه و قانون احتیاط باشد.

از طرفی می‌دانیم که هر چقدر احتمالات بیشتر شود، دلالت حدیث هم کم‌رنگ‌تر می‌شود.

* غرض شیخ از (فافهم) چیست؟

این است که: شاید عبارت اضعفیّت درست نباشد، بلکه بهتر است بگوئیم: دلالت موثّقه بر استصحاب ضعیف و لکن دلالت روایت علوی برآن قوی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۵۱

علی‌ای‌حال: شیخ انصاری می‌فرماید: از آنچه پیرامون صحیحه سوّم زراره گفتیم، روشن شد که استدلال بر موثقه عمّار صحیح نیست، چرا که بنا را بر اقلّ گذاشتن، منافات با چیزی دارد که شارع در برخی از خبرها آن را اصل قرار داده است.

مثل این سخن امام علیه السّلام که می‌فرماید: اجمع لک السّهو کله فی کلمتین: متی شککت فابن علی الاکثر و حدیث دیگر که قبلا نقل کردیم که (الا اعلّمک شیئا ...)

سپس در توجیه روایت فرمود: یا این روایت را باید حمل بر تقیّه نمود، یا آنچه بعضی از اصحاب در معنای روایت گفته‌اند که بنا بر اکثر گذاشته شود و اراده اکثر گردد، سپس احتیاط کند به اینکه آنچه برای نماز فرض نیاز سودمند است انجام دهد، و برفرض بی‌نیازی از آن، ضرری به نماز نمی‌زند.

* تفسیر حضرت امام خمینی (ره) از روایت اسحاق بن عمّار چیست؟

می‌فرمایند: ظاهرا این روایت در شکّ در رکعت‌هایی که محل اختلاف میان مسلمانان است وارد شده است و آن این است که: آیا در شکّ، واجب است که بنا بر اقلّ گذاشته شود و رکعت مورد شکّ را متصلا بجا آورد، یا اینکه بنا بر اکثر گذاشته شود و آن یک رکعت را منفصلا بجا آورد؟

و لذا: این روایت مثل سایر روایاتی است که به این مضمون وارد شده است که بنا بر کم و بنا بر یقین و جزم گذاشته شود و شاید تعبیر همانند آن از روی تقیّه باشد.

سپس می‌فرمایند: ممکن است گفته شود: از جهتی میان بناگذاری بر یقین که همان اقلّ است، و بناگذاری بر اکثر، منافاتی نیست؛ و

آن جهت، جایز نبودن اکتفا به اقلّ است؛ چنانکه روایات بر آن متفق می‌باشند و این معنای بنای بر یقین، و بر جزم و بر نقصان و کم است.

سپس می‌فرمایند: اختلاف بین روایات، تنها در بجا آوردن سلام و جداگانه بودن رکعت، و یا بجا نیاوردن سالم و متصل بودن رکعت است. پس روایاتی که دلالت می‌کنند بر بناگذاری بر اکثر، دلالت می‌کنند بر اینکه با سلام، رکعت را باید جداگانه بجا آورد؛ و روایاتی که دلالت بر بناگذاری بر اقلّ دارند ظهور در متصل بجا آوردن آن رکعت دارند.

پس این دو دسته روایات از جهت این مضمون که باید یک رکعت دیگر بجا آورد و اکتفا به رکعت مورد شکّ نکند، با هم متحدند، و در اتصال و انفصال رکعت احتیاطی مختلف‌اند؛ و لذا تعبّد بر اکثر از جهت وجوب انفصال، منافی استصحاب از جهت بجا نیاوردن رکعت نیست.

بنابراین: بنا بر تعیین گذاشتن، دلالت بر استصحاب عدم اتیان می‌کند و ظاهر آن بجا آوردن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۵۲

متصل رکعت احتیاطی است، و لکن از ظاهر این روایات به سبب دلیل‌هایی که دلالت بر بجا آوردن جداگانه دارند، رفع ید می‌شود. جز اینکه گفته شود، اخباری که دلالت بر بنای بر اکثر و بجا آوردن جداگانه رکعت احتیاطی دارند، فقط از باب احتیاط است، و نه از باب استصحاب، که در نتیجه با اخباری که دلالت بر بناگذاری بر یقین دارند، منافات پیدا می‌کند.

بنابراین: محل حمل و توجیهی جز تقیّه، برای آن اخبار نیست، ولی حل بر یقین به برائت، محمل و توجیه بعیدی است، چنانکه پوشیده نیست. این مطالب در صورتی است که بگوئیم:

موثّقه اختصاص به شکّ در رکعت‌ها دارد؛ امّا اگر قائل به تعمیم بشویم که مضمون آن اصل کلّی در تمام ابواب باشد، شکّ در رکعت‌ها از آن خارج می‌شود؛ و لذا دلالت آن بر استصحاب ظاهرتر است؛ زیرا موثّقه ظهور در فعلیت شکّ و یقین با وحدت متعلّق دارد، که جز بر استصحاب منطبق نمی‌شود.[۲۲۴]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۵۳

متن

و منها: ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبی عبد اللّه (ع)، قال: «قال أمیر المؤمنین صلوات اللّه و سلامه علیه: من کان علی یقین فشکّ فلیمض علی یقینه؛ فانّ الشّکّ لا ینقض الیقین».[۲۲۵]

و فی روایهٔ اخری عنه (ع): «من کان علی یقین فأصابه شکّ فلیمض علی یقینه؛ فانّ الیقین لا یدفع بالشکّ».[۲۲۶] و عدّها المجلسی- فی البحار- فی سلک الاخبار التی یستفاد منها القواعد الکلّیهٔ.[۲۲۷]

أقول: لا یخفی أنّ الشّکّ و الیقین لا یجتمعان حتی ینقض أحدهما الآخر، بل لا بدّ من اختلافهما:

إما فی زمان نفس الوصفین، کأن یقطع یوم الجمعهٔ بعدالهٔ زید فی زمان، ثمّ یشکّ یوم السّبت فی عدالته فی ذلک الزّمان.

و إمّا فی زمان متعلّقهما و إن اتّحد زمانهما، کأن یقطع یوم السّبت بعدالهٔ زید یوم الجمعهٔ، و یشکّ- فی زمان هذا القطع- بعدالته[۲۲۸] فی یوم السبت، و هذا هو الاستصحاب، و لیس منوطا بتعدّد زمان الشکّ و الیقین- کما عرفت فی المثال- فضلا عن تأخّر الاوّل عن الثانی.

و حیث إنّ صریح الروایهٔ اختلاف زمان الوصفین و ظاهرا اتّحاد زمان متعلّقهما؛ تعیّن حملها علی القاعدهٔ الاولی، و حاصلها: عدم العبرهٔ بطروّ الشک فی شیء بعد الیقین بذلک الشیء.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۵۴

و یؤیّده: أنّ النقض حینئذ محمول علی حقیقته؛ لانّه رفع الید عن نفس الآثار التی رتّبها سابقا علی المتیقّن، بخلاف الاستصحاب؛ فانّ

المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتيب الآثار فى غير زمان اليقين، و هذا ليس نقضا لليقين السابق، إلّا إذا. اخذ متعلّقه مجردا عن التقييد بالزمان الاوّل.

و بالجملة: فمن تأمّل فى الرواية، و أغمض عن ذكر بعض[۲۲۹] لها فى أدلّة الاستصحاب، جزم بما ذكرناه فى معنى الرواية.

ترجمه

(استدلال به روايت خصال و يک روايت ديگر بر حجيّت استصحاب)

اشاره

و از جمله احاديثى كه براى حجيّت استصحاب بدان استدلال شده است:

۱- روايتى است در كتاب خصال (كه مرحوم شيخ صدوق)، با سند خود، از محمّد بن مسلم از امام صادق عليه السّلام، از امير المؤمنين نقل نموده كه آن حضرت فرمودند:

- «من كان على يقين فشكّ، فليمض على يقين، فانّ الشكّ لا ينقض اليقين»[۲۳۰]

و در روايت ديگرى امير المؤمنين على عليه السّلام فرمودند:

- «من كان على يقين فاصابه الشك، فليمض على يقينه؛ فانّ اليقين لا يدفع بالشكّ»[۲۳۱]

علامه مجلسى در بحار الانوار آن را در سلك اخبارى قرار داده است كه از آنها قاعده كلّى استفاده مى‌شود.

(مناقشه شيخ انصارى در استدلال به اين دو روايت)

مى‌گويم: پنهان نيست كه شكّ و يقين با هم جمع نمى‌شوند؛ مگر اينكه يكى از آنها ديگرى را نقض نمايد؛ بلكه ناچار بايد اختلاف داشته باشند.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۳۵۵

۱- يا بايد اختلاف در زمان پيدايش وصف‌ها باشد، مثل اينكه روز جمعه يقين به عدالت زيد در همان روز داشته، سپس روز شنبه در عدالت ايشان در روز جمعه شكّ كرده است.

۲- يا اگر در زمان پيدايش صفت، شكّ و يقين متحد است، بايد در متعلّق آنها اختلاف باشد، مثل اينكه در روز شنبه يقين به عدالت زيد در روز جمعه داشته، و در همان روز شنبه (كه همان زمان يقين است) در عدالت ايشان در روز شنبه شكّ مى‌كند؛ و اين دومى همان استصحاب است؛ چرا كه منوط به متعدّد بودن زمان شكّ و يقين نيست، تا چه رسد به اينكه شكّ بعد از يقين پيدا شود؛ چرا كه روايت صراحت دارد كه زمان وصف‌ها مختلف است و ظاهر آن، اتحاد زمان متعلّق آن‌ها است. و لذا روايت بايد بر قاعده شكّ سارى حمل شود.

الحاصل: مضمون روايت اين است كه: اعتبارى براى عارض شدن شكّ در چيزى، پس از يقين داشتن به آن چيز، نبايد قائل شد.

آنچه اين تفسير را تأييد مى‌كند اين است كه: نقض، در اين صورت بر معناى حقيقى خودش حمل شده است، چرا كه معناى حقيقى (نقض) دست برداشتن از آثارى است كه قبلا بر متيقّن مترتب مى‌شد، و لكن استصحاب چنين نيست بلكه مقصود از نقض يقين در استصحاب، دست برداشتن از مترتب شدن آثار در غير زمان يقين مى‌باشد؛ و اين شكستن يقين پيشين نيست؛ مگر اينكه متعلّق آن از تقييد به زمان اوّل تجريد گردد.

و بطور كلّى كسى كه در روايت دقت نمايد و از ذكر برخى دليل‌هاى استصحاب چشم‌پوشى نمايد، به آنچه در معناى روايت گفتيم، جزم پيدا مى‌كند.

***

تشریح المسائل

* پنجمین حدیثی که برای حجیّت استصحاب بدان استدلال شده است کدام حدیث است؟

حدیثی است که مرحوم شیخ صدوق در کتاب خصال از امام صادق از امیر مؤمنان علیه السّلام نقل نموده، و در حقیقت دو حدیث است، که حضرت فرمودند:

۱- من کان علی یقین فشکّ فلیمض علی یقینه، فانّ الشک لا ینقض الیقین.

۲- من کان علی یقین فاصابه شکّ فلیمض علی یقینه، فانّ الیقین لا یدفع بالشکّ.

* حدیث مزبور دلالت بر قاعده الیقین و یا به تعبیر دیگر شکّ ساری دارد و یا اینکه مراد از آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۵۶

استصحاب در مورد شکّ در بقاء است و نه شکّ ساری؟

برخی مدّعی هستند که دلالت این دو حدیث بر حجیّت استصحاب بسیار روشن است.

* کیفیّت استدلال آنها به این حدیث چگونه است؟

می‌گویند: کسی که یقین سابق داشت و شکّ لا حقّ پیدا نمود، باید بنا بگذارد بر یقین سابق چرا؟ زیرا که الیقین لا یدفع بالشکّ. به عبارت دیگر می‌گویند:

۱- اوّل امام به صورت صغری فرموده: کسی که در گذشته یقین داشت و در آینده شکّ کرده است باید بنا را بگذارد بر یقین سابقش و اعتنا به شکّ لا حقّ نکند.

۲- سپس امام تعلیل آورده به اینکه شکّ ناقض یقین نمی‌شود.

۳- (ال)، هم ظاهرا (ال) جنس است.

در نتیجه: این قاعده‌ای است کلّی و در همه جا برای اجرای استصحاب از آن کمک می‌گیریم.

* نظر جناب شیخ در این رابطه چیست؟

نظر بدوی ایشان این است که این حدیث به درد قانون الیقین و شکّ ساری می‌خورد و نه استصحاب، چرا که روی ملاکهایی که برای شکّ ساری گفته شده دلالتش بر شکّ ساری روشن است. به عبارت دیگر:

۱- گاهی متعلّق یقین و شکّ به لحاظ ماهیّت متفاوت و مختلف‌اند، فی المثل: یقین به وجود مقتضی تعلّق گرفته است و لکن شکّ ما در وجود مانع است اینجا جای قانون مقتضی و مانع است.

۲- گاهی هم متعلّق یقین و شکّ به لحاظ ماهیّت و ذات متحداند که در این صورت محال است که وصف یقین با وصف شکّ زمانا متحد باشند.

یعنی محال است که در آن واحد نسبت به امر واحد مثلا عدالت زید هم یقین داشته باشیم، هم شکّ، چرا که مستلزم تناقض است.

پس: در جائی که متعلّق یقین و شکّ ماهیتا یکی هستند، باید به لحاظ زمانی مختلف باشند.

به عبارت دیگر: آنجا که متعلّق یقین و متعلّق شکّ ذاتا متحدند، نفس دو وصف یقین و شکّ به لحاظ زمانی مختلف‌اند.

فی المثل: عدالت زید در دیروز است و لکن یقین و شکی که به آن تعلّق می‌گیرند در دو زمان هستند، بدین معنا که یقین در زمان سابق که دیروز باشد به آن تعلّق گرفته و شکّ اکنون که زمان لا حقّ است به همان عدالت دیروزی تعلّق گرفته است به نحوی که با آمدن شکّ، آن یقین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۵۷

می‌رود، یعنی بدان سرایت کرده، آن را از بین می‌برد. چنین موردی مجرای قاعده شکّ ساری است و نه استصحاب.

امّا: اگر متعلّق یقین با متعلّق شکّ زمانا اختلاف داشته باشند، فی المثل: متیقّن، عدالت زید، در روز گذشته باشد و مشکوک، عدالت زید در امروز، مجرای قاعده استصحاب است، صرف نظر از اینکه زمان شکّ و یقین مختلف باشد یا متحد، گرچه غالبا مختلف است.

* مقدمهٔ بفرمائید، یقین و شکّ در باب استصحاب، زمانا بر چند قسم‌اند؟

بر سه قسم‌اند:

۱- گاهی علاوه بر یقین که سابق بر شکّ است، زمان حصول یقین هم سابق بر زمان پیدایش شکّ است، بدین معنا که دیروز به عدالت زید یقین پیدا کرد، لکن امروز شکّ در بقاء آن پیدا نمود. که غالبا همین‌طور است.

۲- گاهی بالعکس است یعنی زمان حدوث و پیدایش شکّ مقدم بر زمان حصول یقین است، فی المثل: اکنون شکّ می‌کند که فی الحال زید عادل است یا نه؟ و لکن ساعتی بعد، یقین حاصل می‌کند که دیروز زید عادل بوده است و لکن وی نمی‌دانسته است، که این صورت کم اتفاق می‌افتد.

۳- گاهی زمان حصول شکّ با زمان حصول یقین یکی است، فی المثل: هم‌اکنون یقین حاصل می‌کند به عدالت دیروز زید، و هم‌اکنون شکّ حاصل می‌کند به بقاء همان عدالت در امروز، که این هم به ندرت اتفاق می‌افتد.

علی‌ای‌حال: هریک از این سه قسم که باشد، در اجرای استصحب فرقی ندارند، چرا که مناط در جریان استصحاب اختلاف زمانی متعلّق‌ها می‌باشد که در هریک از این سه قسم وجود دارد.

* باتوجّه به مقدمه فوق گواه شیخ بر اینکه مقصود این دو حدیث قانون شکّ ساری است و نه استصحاب چیست؟

۱- یکی صراحت حدیث است در مختلف بودن زمان دو وصف یقین و شکّ به عبارت دیگر:

روایت صریح است در اینکه زمان یقین، سابق است و زمان شکّ لا حقّ. چرا؟ زیرا اوّل فرمودند:

من کان علی یقین، که کان فعل ماضی بوده و دلالت بر زمان گذشته دارد، و لذا معنای عبارت این می‌شود که: کسی که در زمان گذشته یقین به امری (مثل عدالت زید داشت.

سپس فرمودند: فشکّ، آوردن (فاء) در اینجا دلالت بر ترتیب دارد، یعنی که پس از زمان یقین شکّ کرده است. یعنی زمان شکّ پس از زمان یقین است. و لذا در چنین موردی است که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۵۸

امام می‌فرماید: فلیمض علی یقینه.

حال می گوئیم: این قانون شکّ ساری است که در آن زمان یقین سابق است و زمان شکّ لا حقّ. و حال آنکه در استصحاب این ویژگی لازم نیست، بلکه اگر یقین و شکّ در یک زمان هم پیدا شوند، باز هم مجرای استصحاب می‌باشد.

۲- ظهور روایت است در اتحاد زمانی متعلّق یقین و شکّ، همان‌طور که ذاتا متحدند، و این وحدت زمانی در متعلّق شکّ و یقین با قاعده استصحاب ناسازگار است، چرا که در استصحاب باید متعلّق یقین به لحاظ زمانی، مقدّم بر متعلّق شکّ باشد، و لکن این وحدت با قاعده الیقین می‌سازد.

* از کجا در اینجا ادعا می کنید که متیقن و مشکوک، هر دو عدالت مثلا زید است؟

از طریق دلالت تنبیه که یکی از دلالات سیاقیه است و خود دارای مصادیقی است، که یکی از مصادیقش وجود دو فعل یا بیشتر در کلام است.

در چنین موردی فعل اوّل با همه متعلقاتش ذکر می‌شود و لکن فعل دوّم بـدون متعلّق می‌آید و لکن فعل اولی مراد و مقصود از فعل دومی را روشن می‌سازد. مثل: شریفه: یمحو الله ما یشاء و یثبت یعنی یثبت ما یشاء.

ما نحن فیه نیز از همین قبیل است، چرا که امام علیه السّلام فرموده‌اند: من کان علی یقین، فشک، یعنی کسی که در گذشته (مثلا به عدالت زید) یقین داشت، لکن پس از آن در همان عدالت قبلی زید شکّ می‌کند.

بنـابراین: مـتیقّن و مشـکوک، عـدالت قبلی و یـا دیروزی زیـد اسـت کـه ایـن در قاعـده الیقیـن و مربـوط به آن است و نه در قاعـده استصحاب.

۳- حمـل این حـدیث بر قـانون شـکّ سـاری، مسـتلزم اسـتعمال کلمه نقض در معنـای حقیقی‌اش می‌باشـد و حال آنکه حمل آن بر استصحاب مستلزم استعمال آن در معنای مجازی بوده و بصورت مسامحی نقض بکار رفته است.

بلاشکّ حمل لفظ بر معنای حقیقی‌اش بهتر از حمل آن بر معنای مجازی است.

* مرادتان از مطلب اخیر چیست؟ توضیح دهید.

این است که: معنای نقض رفع ید است، حال:

- اگر مراد در حدیث، قانون شکّ ساری باشد، نقض حقیقتا در آنجا صدق می‌کند چرا که نقض در آنجا به معنای رفع ید کردن از آثار خود یقین سابقی است که در ظرف زمان گذشته

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۵۹

موجود بود. یعنی چه؟ یعنی اگر در زمان یقین به شـخص زیـد اقتدا کرده‌ای یا از او تقلید نموده‌ای و یا شـهادت او را قبول کرده‌ای، همه این آثار را نادیده بگیر و دوباره اعمالت را اعاده کن.

- و اگر مراد حـدیث استصـحاب باشـد، نقض در آنجا حقیقـهٔ صـدق نمی‌کند، چرا که در زمان شکّ که اکنون و یا امروز است، ما رفع ید از آثار متیقّن سابق که در ظرف گذشته بود، نکرده‌ایم، بلکه آن آثار همچنان به قوت خود باقی است.

بله، از هم‌اکنون که شکّ پیدا شد دیگر به آن آثار اعتنا نمی‌کنیم چرا که دیگر یقینی در کار نیست.

بنـابراین: تـا آنجـا که یقین بوده اثر مترتب شـد و نه رفع یـد از اثر، و لکن اکنون که اثری مترتب نمی‌شود، یقینی در کار نیست. فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

در نتیجه: نه یقین حقیقهٔ نقض شده و نه از آثار یقین رفع ید گردیده است. برخلاف حمل حدیث بر قانون الیقین و شکّ ساری که هر دو مطلب صورت می‌پذیرد.

الحاصل: مرحوم شیخ تا به اینجا جازم شد بر اینکه مراد حدیث علوی قانون شکّ ساری است و نه استصحاب.

* عبارهٔ اخرای آنچه در رابطه با حدیث شریف من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه گذشت چیست؟

این است که: دو احتمال در این حدیث داده شده است:

۱- یک احتمال اینکه این حدیث مربوط باشد به قاعده الیقین و یا همان شکّ ساری.

۲- احتمـال دیگر اینکه مربوط باشـد به قاعـده استصـحاب، و لکن دیگر یقین به برائت و شکّ در رکعات نماز و ... در این حـدیث مطرح نیست.

* نکته اساسی در این بحث چیست؟

فهم و دریافت حقیقت قاعده الیقین است و قاعده استصحاب است.

* پس بفرمائید در قاعده الیقین چه اموری معتبر است؟

۱- یکی مختلف بودن زمان یقین با زمان شکّ است.

۲- یکی متحد بودن زمان متعلّق یقین با زمان متعلّق شکّ است.

فی المثل:

۱- شما در روز جمعه یقین داشتید به عدالت زید، و لذا در همان روز جمعه رفتید و پشت سر او نماز خواندید و یا در همان روز شهادت او را در مورد فلان مسئله قبول کردید. امّا در روز بعد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۶۰

یعنی روز شنبه، در اصل وجود عدالت او و نه در بقاء وجود عدالت او به شکّ می‌افتید، که آیا در روز جمعه که من عدالت او را قبول کردم، به راستی عادل بوده است یا اینکه من به اشتباه افتاده بودم؟

حال دقت بفرمائید که: متعلّق یقین من که عدالت زید بود، زمانش روز جمعه بود، متعلّق شکّ من نیز که راجع به آن شکّ پیدا کرده همان عدالت زید در روز جمعه است.

پس: زمان یقین و شکّ من مختلف است به روز جمعه و شنبه، و لکن متعلّق یقین و متعلّق شکّ من، یکی است که همان عدالت است در روز جمعه.

* چرا اگر ما در اینجا از این یقین خود استفاده کنیم می‌شود الیقین؟

زیرا روز شنبه که شما در رابطه عدالت زید در روز جمعه شکّ می‌کنید، شکّ شما سرایت می‌کند به عدالت زید در آن روز.

* چه تفاوتی میان استصحاب با قاعده الیقین در اعتبار مزبور وجود دارد؟

در استصحاب، اختلاف زمان یقین با زمان شکّ معتبر نیست.

به عبارت دیگر: ممکن است یقین و شکّ به لحاظ زمانی مختلف باشند، چنانکه ممکن است مختلف نباشند، بلکه متحد باشند.

۱- در رابطه با اتحاد یقین و شکّ به لحاظ زمانی در استصحاب مثل اینکه: شما در روز شنبه در رابطه با عدالت زید به فکر افتاده، به اینجا می‌رسید که تا دیروز عادل بوده است، لکن در حین همین فکر و محاسبه شکّ دارید که آیا امروز هم عادل هست یا نه و یا ظنّ پیدا می‌کنید که آیا فردا عادل خواهد بود یا نه؟

امّا: هم‌اکنون که در رابطه با عدالت زید می‌اندیشی، برای شما یقین حاصل می‌شود که زید دیروز عادل بوده، در عین حال در همین زمان که در آن به عدالت زید در دیروز دست یافتید، شکّ در عدالت او در امروز دارید.

پس: زمان یقین و شکّ شما یکی است و آن هم‌اکنون است.

۲- و امّا در رابطه با اختلاف یقین و شکّ به لحاظ زمانی در استصحاب مثل اینکه: شما دیروز یقین داشتید که زید عادل است، امروز شکّ دارید که او عادل است یا نه؟

بنابراین: اختلاف یقین و شکّ و اتحاد آن دو به لحاظ زمانی در استصحاب ممکن است.

* پس امر معتبر در استصحاب چیست؟

اختلاف زمانی متعلّق یقین و شکّ است، یعنی متعلّق یقین باید به لحاظ زمان با متعلّق شکّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۶۱

مختلف باشند.

به عبارت دیگر: متعلّق یقین و شکّ در قاعده الیقین زمانا باید متحد باشند، و لکن در استصحاب باید مختلف باشند. الحاصل:

الف: وقتی به حقیقت شکّ ساری توجّه کردیم، متوجه شدیم که متعلق یقین و شکّ یکی است لکن با قید زمان، فی المثل: ۱- متیقّن عدالت زید بود در روز جمعه ۲- مشکوک هم عدالت زید بود در روز جمعه.

ب: و وقتی به حقیقت استصحاب توجّه کردیم، متوجه شدیم که متعلّق یقین و شکّ دو تا است و زمانا مختلف‌اند. فی المثل: ۱-

متیقّن ما عدالت زید است در روز جمعه ۲- مشکوک ما نیز عدالت زید در روز شنبه.

* چگونه می‌توان متعلّق یقین و شکّ را در استصحاب یکی نمود؟

با برداشتن قید زمان، فی المثل:

۱- متعلّق یقین و یا به تعبیر دیگر متیقّن من عدالت زید است، بدون اینکه روز جمعه را لحاظ کنیم.

۲- متعلّق شکّ و یا به تعبیر دیگر مشکوک من نیز عدالت زید است، بدون اینکه روز شنبه را لحاظ کنیم.

در نتیجه با لحاظ نکردن قید زمان، متیقّن و مشکوک به لحاظ ذات و ماهیّت یکی می‌شود.

بدین معنا که قبلا به عدالت زید یقین داشتم، اکنون هم به عدالت او شکّ دارم.

متعلّق‌ها در قاعده الیقین یکی است و لو با قید زمان و لکن استصحاب با الغاء قید زمان آن‌هم ذاتا و ماهیهٔ یکی می‌شوند و نه با قید زمان.

* منظور؟

برخی گفته‌اند چون حدیث شریف می‌گوید برای یقین سابق ارزش قائل شوید و در صورتی که شکّ کرده و شکّ شما ساری بود و به گذشته سرایت می‌کرد، به سرایت این شکّ توجّه نکرده، یقین قبلی خود را حفظ کنید، پس ظهور در قاعده الیقین دارد و نه استصحاب.

* دلیلشان چیست؟

۱- اینکه ما در قاعده الیقین نیازمند به اختلاف زمان یقین و شکّ داریم و این حدیث بر این اختلاف زمانی یقین و شکّ دلالت دارد.

* چرا؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۶۲

زیرا: در (من کان علی یقین، کان دلالت بر گذشته دارد، و (فاء) در فشکّ، تفریعیّه بوده و دلیل بر شکّ پس از یقین می‌باشد.

پس: حدیث ظهور در قاعده الیقین دارد و مربوط به شکّ ساری است.

۲- اینکه ظاهر حدیث نیز دلالت دارد بر اینکه متعلّق یقین و شکّ زمانا متحد بوده و یکی است.

* چرا؟

زیرا وقتی می‌گوید: ککان یوم الجمعهٔ علی یقین علی عدالهٔ زید فی الیوم الجمعهٔ پس از آن می‌فرماید: فشک فی یوم السّبت فی عدالهٔ زید فی یوم الجمعهٔ.

پس: حدیث دلالت دارد بر متعلّق یقین و شکّ زمانا، که این همان قاعده الیقین است و یا شکّ ساری.

بنابراین: حدیث مزبور منطبق می‌شود با آن دو ملاکی که برای الیقین گفته شد.

۳- از طرف دیگر وقتی ما قاعده الیقین را گرفته و متعلّق یقین و شکّ را متحد دانستیم و لو با قید زمان، که متعلّق یقین عدالت زید در روز جمعه است و متعلّق شکّ هم عدالت زید در روز جمعه است، کلمه (فلیمض) در معنای حقیقی خودش استعمال می‌شود. چرا؟ بخاطر اینکه فی المثل: شما روز جمعه یقین داشتید که زید عادل است، رفتید و پشت سر او نماز خواندید، و لکن روز شنبه به شکّ افتادید که آیا او روز جمعه عادل بوده است یا نه؟

شارع فرموده: فلیمض، یعنی آن یقین قبلی را امضاء کن و نمازی را که دیروز پشت سر زید خوانده‌ای صحیح به حساب آر. به عبارت دیگر: در قاعده الیقین، ما شکّ خود را به گذشته سرایت نمی‌دهیم و برای یقین سابق خود ارزش قائل می‌شویم.

امّا در باب استصحاب، و لو ما برای یقین سابق خود، ارزش قائل نشویم، در حقیقت آن یقین سابق را به هم می‌زنیم، به هم زدن آن

مجازی است. چرا؟ زیرا زمان متیقّن و شکّ مختلف است، فی المثل: روز جمعه یقین داشتید که زید عادل است، رفتید و پشت سر او نماز خواندید، و لکن روز شنبه شکّ کردی که آیا امروز هم عادل است یا نه؟

حال: اگر شما بخواهید که آن یقین سابق در روز جمعه را امضاء بکنید چگونه امضاء می کنید؟

آیا نماز دیروز را اعاده می کنید؟ قطعا خیر، تنها امروز که شکّ داری نمی‌روی پشت سر او نماز بخوانی.

به عبارت دیگر: دیروز یقین داشتید، پشت سر زید نماز خواندید، اکنون در رابطه با نماز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۶۳

دیروزتان شکّ دارید، نماز دیروزتان را امضاء کرده صحیح می‌دانید و لکن از امروز به بعد که شکّ دارید عادل است یا نه دیگر پشت سر او نماز نمی‌خوانید.

و لذا: این کار در حقیقت امضای یقین قبلی است و نه نقض آن، اگر شما بخواهید بگوئید که یقین قبلی در اینجا نقض شده است، حالت مجاز دارد و نه حقیقت و چنانکه گفتیم نقض حقیقی در قاعده الیقین صورت می گیرد.

* جناب شیخ اگر گفته شود که خیر این حدیث ظهور در استصحاب داشته و مربوط به آن است منظور مستشکل از این حرف چیست؟

می‌خواهد بگوید که:

۱- حرف اوّل شما این بود که حدیث من کان علی یقین فشک، فلیمض علی یقینه ظهور دارد در اختلاف زمان یقین با زمان شکّ، سؤال ما این است که این اختلاف زمانی یقین با شکّ چه تنافی با استصحاب دارد؟

مگر شما پس از آن نگفتید که ممکن است زمان یقین و شکّ هم در استصحاب یکی باشد و ممکن است مختلف باشد؟

۲- اینکه شما می گویید حدیث دلالت دارد بر اتحاد متعلّق یقین و شکّ، بله ما نیز گفتیم که متعلّق یقین و شکّ باید یکی بوده و متحد باشند، لکن از شما می‌پرسیم که این قید زمان را شما از کجا آورده‌اید؟

بلکه باید بدانید ظاهر اینست که: زمان، قید متعلّق یقین و شکّ نمی‌باشد.

بنابراین: وقتی زمان را در اینجا قید نگرفته و گفتیم: کان علی یقین من عدالهٔ زید، فشکّ فی عدالهٔ زید، متعلقها بدون لحاظ قید زمان یکی می‌شود. حدیث هم که دلالتی بر قید بودن زمان در متعلّق ندارد.

پس: متعلّق یقین و شکّ یکی شده و حدیث مربوط به استصحاب است. فی المثل می گوئیم:

کان یوم الجمعهٔ متیقنا به عدالهٔ زید، فشکّ یوم السّبت فی عدالهٔ زید.

پس: با این حساب می‌توان حدیث را منطبق بر استصحاب کرد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۶۴

متن

ثمّ لو سلّم أنّ هذه القاعدهٔ بإطلاقها مخالفهٔ للإجماع، أمکن تقییدها بعدم نقض الیقین السابق بالنّسبهٔ إلی الاعمال التی رتّبها حال الیقین به- کالاقتداء بذلک الشخص فی مثال العدالهٔ، أو العمل بفتواه أو شهادته- أو تقیید الحکم بصورهٔ عدم التذکّر لمستند القطع السابق، و إخراج صورهٔ تذکّره و التفطّن لفساده و عدم قابلیّته لافادهٔ القطع.

اللهم إلا أن یقال- بعد ظهور کون الزمان الماضی فی الروایهٔ ظرفا للیقین-: إنّ الظاهر تجرید متعلّق الیقین عن التقیید بالزمان؛ فانّ قول القائل: «کنت متیقّنا أمس بعدالهٔ زید» ظاهر فی إرادهٔ أصل العدالهٔ، لا العدالهٔ المقیّدهٔ بالزمان الماضی، و إن کان ظرفه فی الواقع ظرف الیقین، لکن لم یلاحظه علی وجه التقیید، فیکون الشکّ فیما بعد هذا الزمان، متعلّقا بنفس ذلک المتیقّن مجردا عن ذلک التقیید،

ظاهرا فی تحقّق أصل العدالهٔ فی زمان الشکّ، فینطبق علی الاستصحاب، فافهم.

فالإنصاف: أنّ الروایهٔ- سیما بملاحظهٔ قوله (ع): «فان الشکّ لا ینقض الیقین»، و بملاحظهٔ ما سبق فی الصّحاح من قوله: «لا ینقض الیقین بالشکّ حیث إنّ ظاهره مساوقته لها- ظاهرهٔ فی الاستصحاب، و یبعد حملها علی المعنی الذی ذکرنا.

هذا، لکن سند الرّوایهٔ ضعیف ب «القاسم بن یحیی»؛ لتضعیف العلّامهٔ له فی الخلاصهٔ،[۲۳۲] و إن ضعّف ذلک بعض[۲۳۳] باستناده إلی تضعیف ابن الغضائری- المعروف عدم قدحه- فتأمّل.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۶۵

ترجمه

(اقوال و نظریات پیرامون قانون الیقین)

اشاره

اگر پـذیرفته شود که قاعـده شکّ ساری با اطلاق خودش، مخالف اجماع است، ممکن است نشکسـتن یقین پیشـین را مقیّـد کرد به اعمالی که زمان یقین، مترتب بر قاعـده شده است، فی المثل: در مثال عدالت، اقتدایی که به آن شـخص کرده، عمل کردن به فتوای او، عمل کردن به شهادت، یا اینکه نشکستن یقین پیشین را مقیّد به صورت متذکر نشدن مستند یقین پیشین نمود و صورت متذکر و متفطن شدن را از آن حکم بیرون کرد؛ چرا که آن اعمال باطل است، و مستند قطع، قابلیت افاده قطع را نداشته است.

(نظریه متوسط مرحوم شیخ)

مگر اینکه گفته شود که زمان گذشته در روایت، ظهور در ظرف بودن برای یقین دارد و ظاهرش این است که متعلّق یقین، مجرد از تقییـد به زمـان می‌باشـد. فی المثل کسـی که گفته: دیروز یقین به عـدالت زیـد داشـتم، ظاهرش این است که: اصل عـدالت را اراده کرده، نـه عـدالتی که مقیّـد به زمـان گذشـته است. اگرچه در واقع ظرف زمـان، ظرف یقین است، و لکن بصـورت تقیـد به زمـان، ملاحظه نمی‌شود. بعـد از این، شکّ به خود آن متیقّن که مجرد از تقیید به ظرف زمان بوده تعلّق می گیرد، که ظاهرا شکّ در تحقّق اصل عدالت در زمان شکّ می‌باشد، پس این روایت منطبق بر استصحاب می‌شود.

امّا رأی منصـفانه این است که: عبارت: فان الیقین لا ینقض بالشکّ، با ملاحظه آنچه در روایات صـحیحه قبلی گـذشت که لا ینقض الیقین بالشکّ، ظاهرش مساوی بودن با آن عبارت است و تفسیر و حمل آن بر معنایی که گفتیم بعید است.

امّا سند روایت به سبب قاسم بن یحیی ضعیف است، چرا که علامه در خلاصه، ایشان را تضعیف کرده‌اند؛ اگرچه بعضی‌ها تضعیف علامه را تضـعیف کرده‌اند به اینکه مستند تضـعیف علامه، ابن غضایری است و معروف است که تضـعیف ایشان سبب قدح و عیب نمی‌شود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۶۶

تشریح المسائل

اشاره

* حاصل مطلب در (ثمّ لو سلّم انّ هذه القاعدهٔ ...) چیست؟

این است که: چون حجیّت مطلق قانون به فرض تسلیم، مخالف اجماع است به ناچار باید آن را تخصیص زده و تقیید کنیم.

برخی در چگونگی این تقیید گفته‌اند آن را مقیّد می کنیم به اعمال ماضیه و می گوئیم:

- قانون الیقین، نسبت به کارهائی که در زمان یقین انجام شده، حجّت است و لکن نسبت به اعمال آتیه که در زمان شکّ ساری انجام می گیرد حجّت نیست و نمی‌توانیم بنا را برآن بگذاریم.

- برخی نیز از جمله مرحوم کاشف الغطاء در تقیید حجیّت مزبور می گویند: حجیّت این قانون را مقیّد می کنیم به صورت التفات و عدم التفات. یعنی: اگر بعدا ملتفت نشد که مدرک این قطع و یقینش چه بوده است و یا اگر هم ملتفت شد، و لکن متوجه فساد آن مدرک و مقدّمات نشد، در این صورت یقین سابق حجّت است، حتی نسبت به اعمال آتیه و می‌توان بنا را بر یقین گذاشت و گذشت.

و امّا اگر متوجه مدرک و یا طریق یقین خود شد و متوجه گردید که این مدرک و یا طریق، فاسد بوده است مثل قول کودک و یا ... دیگر آن یقین قبلی پس از شکّ ساری هیچ ارزشی ندارد، نه نسبت به گذشته و نه نسبت به آینده.

* پس غرض شیخ از (اللهم الا ان یقال: ...) چیست؟

این است که شیخ می‌خواهد یک قدم جلوتر گذاشته و برخلاف مرحله قبل که براساس قرائنی تلاش می‌فرمود که اثبات کند که مراد از حدیث علوی قانون شکّ ساری است، بگوید:

اراده استصحاب نیز از حدیث مزبور ممکن است و لذا می‌فرماید: کسی که در گذشته یقین به کاری داشته و در آینده نسبت به آن شکّ می کند از دو حال خارج نیست:

۱- گاهی زمان گذشته، قید متعلّق الیقین است فی المثل می گوئیم:

من دیروز به عدالت زید در دیروز یقین داشتم (که متیقّن عدالت زید در دیروز با همان قید در دیروز است) و لکن اکنون شکّ دارد، یعنی اکنون شکّ دارم در همان عدالتی که در دیروز بدان یقین داشتم، که در این صورت متعلّق یقین و شکّ زمانا متحدند و چنین موردی مجرای شکّ ساری است و نه استصحاب، چرا که مناط استصحب اختلاف آن در زمانا است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۶۷

۲- و لکن گاهی زمان گذشته، ظرف تحقّق متیقّن و یقین می‌باشد و لکن متیقّن ذات العدالهٔ است و نه عدالت دیروزی.

فی المثل گفته می‌شود: من دیروز یقین داشتم که زید عادل است که در این صورت متیقّن، عدالت زید است، و نه عدالت زید در دیروز، بله دیروز ظرف تحقّق این عدالت بود. امّا امروز شکّ دارم، یعنی امروز در همان عدالت شکّ دارم و این اعمّ است از اینکه:

۱- شکّ داشته باشم در اصل وجود عدالت تا با قاعده الیقین بسازد.

۲- یا شکّ داشته باشم در بقاء و استمرار عدالت که همان شکّ در عدالت است تا با قانون استصحاب بسازد.

پس: اگر زمان گذشته ظرف شد، با هر دو می‌سازد.

* منظور؟

منظور این است که: ما نحن فیه نیز از همین قبیل است، یعنی آنچه از حدیث شریف به ذهن تبادر می کند این است که: زمان گذشته ظرف یقین به عدالت زید است، و لکن متیقّن ذات العدالهٔ است، آن‌هم بقول مطلق و مجرد از هر قیدی.

در نتیجه: حدیث شریف به درد استدلال بر حجیّت استصحاب می‌خورد.

* مراد شیخ از (فافهم) چیست؟

اشاره به این است که با بیان فوق حد اکثر می‌توان ثابت کرد که اراده استصحاب از این حدیث ممکن است و لکن از آنجا که متعین نشد، و هر دو قانون محتمل است، بطل الاستدلال.

* حاصل مطلب در (فالانصاف: انّ الروایهٔ، سیّما بملاحظهٔ قوله (ع) ...) چیست؟

این است که شیخ یک قدم جلوتر آمده می‌فرماید: نه تنها اراده استصحاب از این حدیث شریف ممکن و محتمل است، بلکه به حکم قرائنی که ذیلا خواهد آمد، حتمی و متعین است:

۱- ظهور دو کلمه یقین و شکّ در فعلیت، چرا که مشتقات ظهور در فعلیت دارند.

یعنی یقین فعلی را با شکّ فعلی نقض نکن و آنکه یقین و شکّ هر دو در آن بالفعل‌اند، قانون استصحاب است، چرا که فرد اکنون هم نسبت به گذشته در یقین است و هم نسبت به بقاء بر شکّ. امّا در قانون الیقین به محض اینکه شکّ ساری می‌آید، یقین از بین می‌رود و دیگر فعلیتی ندارد.

پس: تعبیر الیقین لا یدفع بالشکّ و یا الشک لا ینقض الیقین با استصحاب می‌سازد و لا غیر.

۲- ان الشک لا ینقض الیقین، علّت آورده شده برای فلیمض علی یقینه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۶۸

حال: اگر این حدیث را حمل بر قانون استصحاب کنیم، علّت یک امر ارتکازی عقلائی است چونکه بنای عقلاء بر این است که به هنگام یقین سابق و شکّ لاحق، بنا را بر یقین سابق بگذارند.

و اگر این حدیث را بر قانون الیقین حمل کنیم، تعلیل به یک امر تعبّدی می‌باشد و نه یک امر ارتکازی. و حال آنکه: الاصل فی العلیهٔ، الارتکازیهٔ، و لذا وقتی تعلیل به امر ارتکازی ممکن است نوبت به تعلیل تعبّدی نمی‌رسد.

۳- تعبیر موجود در صحیحه اوّل، دوّم و سوّم زراره نیز بطور هماهنگ همین تعبیر بود که ما از آنها استصحاب را برداشت کردیم. پس به قرینه وحدت سیاق این حدیث را نیز حمل بر استصحاب می‌کنیم.

الحاصل: با شواهدی که آوردیم این دو حدیث نیز از ادلّه محکم استصحاب‌اند.

* پس مراد از (لکن ...) چیست؟

این است که: اگرچه دلالت این حدیث بر استصحاب قوی است و لکن ضعیف السند است، چرا که در سلسله سند این حدیث شخصی وجود دارد به نام قاسم بن یحیی که مرحوم علامه در کتاب مختلف، وی را تضعیف کرده است. برخی تضعیف علامه را رد کرده می‌گویند تضعیف ایشان براساس تضعیف غضائری است که از روی سلیقه برخی را تضعیف کرده است. و لذا تضعیفات وی ضرری زننده نیست.

* پس مراد شیخ از (فتأمّل) چیست؟

این است که: باتوجّه به جلالت شأن علامه و آگاهی ایشان بر تضعیفات غضائری، نمی‌توان گفت مستند تضعیف علامه، تضعیف غضائری است.

* تفسیر حضرت امام خمینی از روایت محمّد بن مسلم چیست؟

آن را از دلیل‌های استصحاب دانسته می‌فرماید: آنچه از دو روایت ظاهر است این است که:

اگر کسی به چیزی (مثل مثلا ـ طهارت) در زمان قبل یقین داشته، و لکن در زمان لا حقّ، در آن چیز شکّ کرده است، در زمان شکّ، بر یقینش باشد.

پس این دو روایت از دو جهت دلالت بر استصحاب دارند:

۱- اینکه متعلّق یقین مقیّد به زمان نیست و معنای عبارت (من کان علی یقین) این است که: یقین به چیزی؛ نه یقین به چیزی که مقیّد به زمان است. بر این اساس، شکّ نیز در زمان لا حقّ، متعلّق به این شیء است، بدون اینکه مقیّد به زمان باشد. مثل اینکه گفته شود: اگر در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۶۹

زمان پیشین متیقّن به عدالت زید بودی، سپس در زمان لا حقّ در آن متعلّق شکّ پیدا کردی، بر یقین خودت باش، بلااشکال این کلام ظهور در استصحاب دارد، نه شکّ ساری، و احتمال شکّ ساری با آنچه عرف ظاهرا می‌فهمد، مخالف است.

۲- به این جهت که یقین و شکّ اخذ شده در روایت، ظهور در یقین و شکّ فعلی دارند، یعنی به سبب شکّ فعلی، یقین فعلی دفع نمی‌شود، با اینکه ظهور سیاقی نیز مقتضی حمل بر استصحاب است.

رأی منصفانه این است که: این دو روایت ظهور در استصحاب دارند و اشکالی در دلالت آنها بر قاعده کلّی نیست.[۲۳۴]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۷۰

تلخیص المطالب

(در یک گفتگوی ساده با شیخ انصاری رحمه اللّه)* جناب شیخ پنجمین و ششمین حدیثی که در رابطه حجیّت استصحاب بدان استدلال شده است کدام حدیث است؟

حدیثی است که:

من کان علی یقین، فشکّ، فلیمض علی یقینه و لا ینقض الیقین بالشکّ.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که: آیا مورد این حدیث شریف قاعده الیقین است در مورد شکّ ساری و یا اینکه مراد استصحاب است در مورد شکّ در بقاء و نه در شکّ ساری؟

* نظر جناب شیخ در پاسخ به این سؤال چیست؟

دلالت این حدیث شریف، روی ملاکهایی که برای شکّ ساری گفته شد، بر شکّ ساری روشن و واضح است، و لکن می‌توان کاری کرد که بر استصحاب نیز دلالت کند. چرا؟ و چگونه؟ به این خاطر که اختلاف زمان یقین و شکّ که نصّ حدیث است، در استصحاب هم متصوّر است.

فی المثل: دیروز یقین داشتم به وجود فلان حکم، امروز در بقاء آن حکم به شکّ افتاده‌ام.

* جناب شیخ درست است که زمان یقین و شکّ در استصحاب مختلف است و لکن متعلّق یقین و شکّ ذاتا و ماهیتا متحد است؟

بله، در رابطه با اتحاد متعلّق یقین و شکّ که نصّ حدیث است، در رابطه با استصحاب نیز ایجاد وحدت می‌کنیم.

* چگونه؟

با الغاء قید زمان، بدین معنا که با الغاء قید زمان متیقّن و مشکوک یکی می‌باشد، همان‌طور در شکّ ساری با حفظ قید زمان متیقّن و مشکوک یکی است. فی المثل: شما یقین داشتید به عدالت زید در دیروز، امروز شکّ داری به عدالت دیروز او، قید زمان را بردارد، همان عدالت را استصحاب کن.

پس: می‌توان به طریقی مطلب را اصلاح کرد و حدیث را منطبق بر قاعده استصحاب نمود،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۷۱

لکن جزم بر اینکه این مطلب دلیل بر استصحاب باشد وجود ندارد.

* جناب شیخ مرادتان از عبارت (و الانصاف ...) چیست؟

می‌خواهیم قدمی را از عبارت فافهم فراتر گذاشته ادعای جزم کنیم. در عبارت فافهم، مرادمان این بود که می‌شود حدیث مزبور را حمل بر استصحاب نمود و لکن جزم نداشتیم، لکن در اینجا می‌خواهیم بگوئیم که در حمل این حدیث بر حجیّت استصحاب جزم داریم. چرا؟

۱- زیرا امام علیه السّلام عبارت انّ الیقین لا تنقض بالشکّ را علّت قرار داده است برای فلیمض علی یقینه و لذا:

- اگر ما عبارت انّ الیقین لا تنقض بالشکّ را حمل بر استصحاب کنیم، این تعلیل براساس یک قاعده ارتکازی است و نه تعبّدی. چرا؟ زیرا تمام عقلای عالم، ارتکاز ذهنشان بر این است که: وقتی به چیزی یقین داری، در صورتی که در مورد آن به شکّ افتادی، حالت سابقه یقینت را حفظ کن تا اینکه به نقض یقین سابق، یقین پیدا کنی.

- و اگر این عبارت انّ الیقین لا- تنقض بالشکّ را حمل بر شکّ ساری کرده بگوئیم در مورد شکّ ساری، یقین خودت را نقض نکن، دستوری تعبّدی است. فی المثل: دیروز یقین داشتید که زید عادل است، و لذا پشت سر او نماز خواندید، و یا گواهی او را در دادگاه قبول نمودید و یا ... لکن امروز شکّ دارید که دیروز او عادل بوده است یا اینکه اعتماد شما به او نادرست؟

اگر شارع در اینجا بفرماید: شما که در مورد نماز دیروز که پشت سر زید خواندی به شکّ افتادی به شکّ خودت اعتنا نکن، تعبّدی است و نه ارتکازی.

۲- از طرف دیگر در احادیث مشابه این حدیث که در بحثهای قبلی مورد بررسی قرار گرفتند، بطور یکنواخت گفته شد که لا تنقض الیقین بالشکّ دلالت بر استصحاب دارد حال چطور می‌شود که لا تنقض الیقین بالشکّ در این حدیث در مورد شکّ ساری بوده و در ردیف آن احادیث نباشد.

پس: با این دو مؤید، کلام امیر بیان را نیز در اینجا حمل می‌کنیم بر استصحاب.

* مقدمهٔ بفرمائید در باب شکّ ساری چند قول وجود دارد؟

چهار قول:

۱- یک قول این است که ما اصلا قاعده الیقین را در مورد شکّ ساری حجّت نمی‌دانیم، بدین معنا که یقین سابق در مورد شکّ ساری فاقد ارزش است.

* پس چطور در بسیاری از موارد که پس از یقین به عملی که انجام می‌دهیم و سپس در مورد آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۷۲

متزلزل شده به شکّ می‌افتیم، آن عمل را اعاده نمی‌کنیم؟

می‌گویند چونکه این گونه موارد مربوط به قاعده فراغ است و قاعده فراغ غیر از قاعده الیقین است.

* چه فرقی با هم دارند؟

- در قاعده الیقین، شما، عمل را تیقّنا بصحهٔ انجام می‌دهید، و سپس در رابطه با همان یقینتان به شکّ می‌افتید، که موسوم به شکّ ساری است و ملاکش یقین است.

- در قاعده فراغ ملاک این نیست که شما عملی را با یقین انجام داده‌ای و سپس متزلزل می‌شوی، بلکه ممکن است که شما عملی را در حال غفلت هم انجام بدهید، و پس از آنکه به خود می‌آیید از خود بپرسید که آیا این عمل من درست بود یا نه؟ که قاعده فراغ به داد شما می‌رسد.

قاعده فراغ می‌گوید: به شکّ بعد از فراغ از عمل اعتنا نکن و لذا این مطلب ربطی به یقین سابق ندارد. به عبارت دیگر: مشاهده می‌کنید که در رساله‌های عملیّه می‌نویسند اگر پس از عمل دچار نگرانی و تردید شدید، اعتنا نکنید، از باب قاعده فراغ و تجاوز است و نه از باب قاعده الیقین.

الحاصل: برخی معتقدند که در مورد شکّ ساری دلیلی بر محفوظ بودن یقین سابق وجود ندارد.

۲- قول دیگر این است که: عملی را که ما عن یقین انجام می‌دهیم و لو پس از آن دچار شکّ ساری بشویم، یقین سابق کاملا در جای خود محفوظ است. یعنی علاوه بر اینکه لازم نیست که ما عمل انجام شده را اعاده کنیم، از این به بعد هم می‌توانیم به شکّ

خود اعتنا نکرده، و بر همان یقین سابقی که اکنون مورد تزلزل واقع شده، عمل کنیم. فی المثل: دیروز زید را عادل دانسته پشت سر او نماز خواندیم، امروز به شکّ افتاده‌ایم که آیا دیروز زید واقعا عادل بوده است یا نه. ما به اشتباه افتاده بودیم؟ قاعده الیقین می گوید: استصحاب کن یقین سابقت را و از این به بعد هم برطبق یقین سابقت پشت سر او نماز بخوان.

* چرا؟

به دلیل اطلاق عبارت فلیمض علی یقینه، که هم شامل گذشته می‌شود، هم شامل اعمالی که از این به بعد انجام می‌دهیم.

۳- قول دیگر این است که: خیر، به فرض که این حدیث مربوط به شکّ ساری بشود،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۷۳

اطلاقش خلاف اجماع است. یعنی: نمی‌توان اخذ به اطلاق حدیث کرد و گفت، بله قاعده الیقین به درد آینده و پس از شکّ هم می‌خورد، و لذا باید آن را تقیید کرد و تخصیص زد.

* چگونه می‌شود حدیث مزبور را تقیید کرد؟

برخی گفته‌اند: معتبر بودن فلیمض علی یقینه، نسبت به اعمال گذشته است و نه نسبت به اعمال آتیه. فی المثل: اگر امروز به شکّ افتادی که آیا زید عادل است یا نه؟ برای نماز خواندن امروز و فردایت در پشت سر او باید به قاعده دیگری تمسّک کرده، مثلا دو نفر عادل شهادت بر عدالت او بدهند تا بتوانی پشت سر او نماز بخوانی.

برخی گفته‌اند: راه تقییدش این است که آن را مقیّد به یک شرط کنیم و بگوئیم: فلیمض علی یقینه، ان لم یظهر مدرک فساد یقینه. فی المثل: شما جمعه قبل پشت سر فلان زید، نماز خوانده‌اید، امروز به شکّ می‌افتید که آیا او عادل بوده است یا اینکه من در عادل بودن او اشتباه کرده‌ام؟ در اینجا باید فکر کرده بگوئید مدرک حصول یقین من در آن روز چه بود، آیا خیالات من بود، آیا گفتار کودک غیر ممیّز و ناپخته‌ای بوده و هکذا ...

خلاصه اینکه اگر به اینجا برسی که یا مدرکی در کار نبوده یا اگر بوده قابل اعتماد نبوده، آن یقین شما دیگر اعتباری ندارد، نه نسبت به گذشته و نه نسبت به آینده. و اگر شکّ ساری شما به نحوی است که لم یظهر فساد مدرک یقینک، مثل اینکه دو نفر عادل در آن روز شهادت داده‌اند به اینکه این آقا عادل است و شما روی آن شهادت پشت سر او نماز خوانده‌ای، لکن امروز در مورد عدالت آن دو نفر به شکّ افتاده‌ای با این تزلزل و شکّ فساد مدرک یقین و اعتماد ظاهر نمی‌شود. و یقین شما به عدالت آن زید کما فی السابق دارای ارزش است، چه نسبت به گذشته و چه نسبت به آینده.

الحاصل: روایت مورد بحث گرچه دلالت بر حجیّت استصحاب دارد و لکن ضعیف السند است چرا که علّامه راوی آن یعنی قاسم ابن یحیی را تضعیف کرده است. البته برخی هم گفته‌اند تضعیف علامه درست نیست چون براساس حرف‌های ابن غضائری صورت گرفته است و تضعیف ابن غضائری عیب و ضرری نمی‌زند.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۷۴

متن

و منها: مکاتبة علی بن محمّد القاسانی: «قال: کتبت الیه- و أنا بالمدینة[۲۳۵]- عن الیوم الذی یشکّ فیه من رمضان، هل یصام أم لا؟ فکتب (ع): الیقین لا یدخله الشکّ، صم للرؤیة و افطر للرؤیة».[۲۳۶]

فانّ تفریع تحدید کلّ من الصوم و الإفطار- برؤیة هلالی رمضان و شوّال- علی قوله (ع): «الیقین لا یدخله الشکّ» لا یستقیم إلّا بإرادة عدم جعل الیقین السابق مدخولا بالشکّ، أی مزاحما به.

و الإنصاف: أن هذه الروایة أظهر ما فی هذا الباب من أخبار الاستصحاب، إلّا أنّ سندها غیر سلیم.

هذه جملة ما وقفت عليه من الاخبار المستدلّ بها للاستصحاب، و قد عرفت عدم ظهور الصحيح منها،[۲۳۷] و عدم صحّة الظاهر منها؛[۲۳۸] فلعلّ الاستدلال بالمجموع باعتبار التّجابر و التّعاضد.

ترجمه

(مکاتبه علی بن محمّد کاشانی)

اشاره

از جمله احادیثی که برای حجیّت استصحاب بدان استدلال شده، مکاتبه علی بن محمّد کاشانی است. او می گوید: من در مدینه بودم و در آنجا نامه‌ای به محضر امام علیه السّلام نوشته از حضرتش راجع به روزه یوم الشک پرسیدم که آیا این روزه واجب است یا نه؟ امام علیه السّلام در پاسخ فرمودند: الیقین لا یدخله الشکّ، صم للرؤیة و افطر للرّؤیة.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۷۵

(تقریر استدلال)

شیخ (ره) می‌فرماید: تعیین حدود هریک از روزه و افطار را متفرّع بر دیدن هلال رمضان و شوال کردن، مستقیم و سر راست نخواهد بود، مگر اینکه اراده شود که یقین پیشین، محل دخول شکّ قرار داده نشده است؛ یعنی مورد مزاحمت شکّ نیست.[۲۳۹]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱۱ ؛ ص ۳۷۵

نصفانه این است که: این روایت از لحاظ دلالت، اظهر روایات در حجیّت باب استصحاب است. این‌ها تعدادی از اخبار می‌باشد که برآن اطلاع یافتم، و با آنها بر استصحاب استدلال شده است.

دانستی که احادیث صحیحه از این احادیث، ظهور در استصحاب ندارد و آنهایی که ظهور دارند، صحیح نیستند. شاید استدلال به مجموع آنها به این اعتبار است که آنها ضعف همدیگر را جبران نمایند و بازوی یکدیگر بشوند.

***

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید یوم الشک بر چند قسم است؟

بر دو قسم است:

۱- یکی نسبت به روز اوّل رمضان. بدین معنا که در پایان ماه شعبان شکّ داریم که آیا فردا روز اوّل رمضان است یا که نه روز آخر ماه شعبان است، چرا که نمی‌دانیم که آیا ماه شعبان ۲۹ روزی است یا که نه کامل است و سی روزی است؟ و لذا این سؤال پیش می‌آید که در چنین روزی، روزه گرفتن واجب است یا نه؟

۲- یکی هم نسبت به روز آخر ماه رمضان، بدین معنا که پس از گذشت ۲۹ روز از ماه رمضان نمی‌دانیم که آیا فردای روز سی‌ام ماه رمضان است، یا اینکه نه روز اوّل ماه شوال است؟

چرا که نمی‌دانیم ماه رمضان کامل است یا ناقص؟ و لذا این سؤال پیش می‌آید که آیا روزه چنین روزی واجب است یا نه؟

* باتوجّه به مقدمه فوق بفرمائید سؤال محمّد بن قاسم در مکتوبه‌اش به امام (ع) چیست؟

این است که: گاهی ما دچار یوم الشک می‌شویم وظیفه ما چیست، روزه بگیریم یا نه؟

امام علیه السّلام در پاسخ نوشتند: الیقین لا یدخله الشکّ، صم للرؤیهٔ و افطر للرویهٔ. یعنی: شکّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۷۶

نمی‌تواند در یقین دخالت کند. با رؤیت هلال روزه بگیر و با رؤیت هلال افطار کن.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که: آیا این حدیث دلیل بر استصحاب است یا دلیل بر قاعده احتیاط و یا دلیل بر هر دو؟

* پاسخ شیخنا به این سؤال چیست؟

این است که: اگر امام علیه السّلام به دنبال کبرای کلّی یعنی (الیقین لا یدخله الشک) تنها می‌فرمودند که افطر للرؤیهٔ، یعنی فقط افطار کردن با رؤیت هلال را بر این قاعده کلّی متفرّع می‌فرمودند:

امکان داشت که کسی بگوید مراد امام، از این قاعده کلّی، قانون اشتغال است، بدین معنا که:

۱- شما که یقین به اشتغال ذمّه به روزه دارید، باید احتیاط کنید، یعنی کاری بکنید که یقین به فراغ ذمّه برای شما حاصل شود و به شکّ در فراغتان اکتفا نکنید.

۲- بلاشکّ تحصیل فراغت ذمّه و احتیاط کردن به این است که: تا رؤیت هلال نشود باید به روزه خود ادامه داد.

پس: باید فردا را هم که یوم الشک است روزه بدارید، چرا که فان الیقین بالبراءهٔ لا یدخله و لا یزاحمه الشکّ فی برائت الذمه.

امّا امام علیه السّلام دو مطلب را بر این کبرای کلّی متفرّع نمودند:

۱- افطر للرّؤیهٔ ۲- صم للرّؤیهٔ.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که: صم للرویهٔ با قاعده اشتغال نمی‌سازد و این قرینه است بر اینکه مراد از الیقین در این قاعده کلیه قاعده اشتغال نیست و الّا این تفریع صحیح نبود. چرا؟ زیرا که در یوم الشک اوّل، اصل اشتغال ذمّه مشکوک است و قطعی نشده است تا اینکه بفرماید: الیقین بالبراءهٔ ...

بله، از آنجا که مراد امام علیه السّلام از این قاعده کلّی این است که: یقین سابق را با شکّ لاحقّ نشکن این قاعده به درد استصحاب می‌خورد.

بنابراین: عدم دخول رمضان و عدم موجب روزه را استصحاب می‌کنیم، چنانکه این قاعده در افطر للرؤیهٔ نیز با استصحاب سازگار است.

در نتیجه سه احتمال در اینجا متصوّر است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۷۷

۱- اینکه مراد تنها قانون استصحاب باشد، بدین معنا که الیقین السابق لا یدخله الشک الاحقّ.

۲- اینکه مراد تنها قاعده اشتغال باشد، بدین معنا که: الیقین بالبراءهٔ لا یدخله الشک فی البراءهٔ.

۳- اینکه: هم الیقین السابق ... مراد باشد، هم الیقین بالبراءهٔ ...

* کدامیک از احتمالات فوق می‌تواند مراد حدیث باشد؟

احتمال اوّل که منظور در آن یقین سابق و شکّ لا حقّ، یعنی استصحاب است چرا؟ زیرا:

۱- احتمال سوّم باطل است چون مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است و قدر جامعی هم در کار نیست.

۲- و امّا احتمال دوّم نیز باطل است بخاطر اینکه با تفریع صم للرؤیهٔ نمی‌سازد.

بنابراین: احتمال اوّل تعیّن پیدا می کند.

* غرض شیخنا از (انّ هذه الروایة اظهر ما فی هذا الباب من اخبار الاستصحاب ...) چیست؟

این است که به عقیده ایشان این روایت از لحاظ دلالت ظاهرترین روایت در میان روایات باب حجیّت استصحاب است. چرا؟ زیرا:

۱- در روایت اوّل و دوّم، دو احتمال وجود داشت که طبق یک احتمال (ال) الیقین عهد ذکری بود و لذا مفید عموم نبود، و حال آنکه در این مکتوبه بطور مستقیم کبرای کلّی بیان شده و این احتمال منتفی است.

۲- در روایت سوّم و چهارم نیز این احتمال داده شد که شاید مراد از آنها قاعده اشتغال باشد و ربطی به استصحاب نداشته باشد، و حال آنکه در این احتمال در این مکتوبه منتفی است.

۳- در روایت پنجم و ششم هم احتمال داده شد که شاید مراد شکّ ساری باشد که ربطی به استصحاب ندارد و حال آنکه این احتمال در این مکتوبه منتفی است.

پس: تنها چیزی که در این مکتوبه مراد است و تعیّن پیدا می‌کند استصحاب است.

بنابراین: این حدیث به لحاظ دلالت خیلی قوی است و لکن علاوه بر اینکه کاشانی از نظر رجالیون محل بحث است، خود حدیث از لحاظ مکاتبه بودن و مضمره بودن اشکال سندی دارد.

و لذا این حدیث نیز می‌تواند به تنهائی در اثبات حجیّت استصحاب مورد استدلال قرار بگیرد.

* پس مراد شیخ از عبارت (هذه جملة ما وقفت علیه من الاخبار ...) چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۷۸

این است که: این هفت روایت جمع روایاتی است که قوم بدانها استدلال کرده و یا اینکه من بدانها دست پیدا نمودم.

امّا ملاحظه فرمودید که:

۱- آن دسته از این روایات که قوی السند بودند مثل صحیحه اوّل، دوّم و سوّم زراره و موثّقه عمّار که ضعیف الدلاله بودند.

۲- و آن دسته از این روایات که قوی الدلالة بودند مثل روایت پنجم و ششم و هفتم، ضعیف السند بودند.

در نتیجه: ما به تک‌تک این روایات استدلال نمی‌کنیم تا قابل خدشه باشد، بلکه به مجموع این روایات به لحاظ تجابر و تعاضد استدلال می‌کنیم.

* یعنی چه؟

یعنی آن دسته از روایات که قوی‌السنداند، ضعف سندی آن دسته از روایات که ضعیف السند هستند، جبران می‌کنند، و آنها که قوی الدلالة هستند، ضعف دلالی، آن ضعیف الدلاله را تقویت می‌کنند.

پس از مجموع این احادیث برای ما اطمینان به حجیّت استصحاب حاصل می‌شود.

* تفسیر حضرت امام خمینی (ره) از روایت علی بن محمّد قاسانی چیست؟

می‌فرمایند: اعتبار سند این روایت نیز ثابت نشده است، چرا که محمّد میان ثقه و ضعیف مشترک است و هر دوی آنها از اصحاب امام هادی علیه السّلام هستند و در یک طبقه قرار دارند به نحوی که یکی از آنها از دیگری ممتاز نیست.[۲۴۰]

حضرت امام در جای دیگری می‌فرمایند:

ادعای اظهر بودن این روایت در حجیّت استصحاب، شامل ادعای برخی که می‌گویند اصلا دلالت ندارد،[۲۴۱] مردود است؛ بلکه ظهور در استصحاب دارد. لکن بعضی از روایاتی که گذشت مثل صحیحه اوّل زراره، ظاهرتر از این روایت است.

* به نظر امام اصل دلالت روایت بر استصحاب چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۷۹

این است که: از ظاهر جمله (صم للرؤیة، و افطر للرؤیة) فهمیده می‌شود که این دو متفرّع بر عبارت (الیقین لا یدخله الشک)

می‌باشند. در این صورت احتمال داده می‌شود که: ۱- مراد سؤال‌کننده از یوم الشک، مطلق یوم الشک باشد، چه آخر شعبان باشد و یا اوّل رمضان. و احتمال داده می‌شود که مراد ۲- روز شکّ میان شعبان و رمضان و یا ۳- میان رمضان و شوال باشد که علی الظاهر احتمال سوّم بعید است.

باقی مانـد دو احتمال که هریک از این دو احتمال باشـد، پاسـخ با ملاحظه دو تفریع داده شده است بدین معنا که: مراد از مطلق یوم الشک، اوّل رمضان یا آخر آن می‌باشد.

عبـارت الیقین لاـ یـدخله الشک جز بر استصـحاب منطبق نمی‌شود. چرا که استصـحاب داخل نشـدن رمضان و داخل نشـدن شوال تا رؤیت هلال برآن متفرّع می‌شود.[۲۴۲]

سپس در جـای دیگر می‌فرمایـد: این‌هـا اخبـاری اسـت کـه در بـاب مـورد بحث وارد شــده و از آن حجیّت استصــحاب اســتفاده می‌شود.[۲۴۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۸۰

متن

و رما یؤیّد ذلک بالاخبار الواردهٔ فی الموارد الخاصّهٔ:

مثـل: روایـهٔ عبـد اللّه بن سـنان- الواردهٔ فیمن یعیر ثوبه الـذمّیّ و هو یعلم أنّه یشـرب الخمر و یأکـل لحم الخنزیر-: «قال: فهل علیّ أن أغسله؟ فقال (ع): لا؛ لانّک أعرته إیّاه و هو طاهر، و لم تستیقن أنّه نجّسه».[۲۴۴]

و فیها دلالهٔ واضـحهٔ علی أنّ وجه البناء علی الطهارهٔ و عدم وجوب غسـله، هو سـبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها، و لو کان المسـتند قاعدهٔ الطهارهٔ لم یکن معنی لتعلیل الحکم بسبق الطهارهٔ؛ إذ الحکم فی القاعدهٔ مستند إلی نفس عدم العلم بالطهارهٔ و النجاسهٔ.

نعم، الروایهٔ مختصّهٔ باستصحاب الطهارهٔ دون غیرها، و لا یبعد عدم القول بالفصل بینها و بین غیرها ممّا یشکّ فی ارتفاعها بالرافع.

ترجمه

(اخبار خاصّه و اثبات استصحاب در موارد خاص)

اشاره

و چه‌بسا آن قاعده کلیه استصحاب بوسیله اخبار وارده در موارد خاصّه تأیید می‌شود:

۱- مثل: روایت عبد اللّه بن سنان

اشاره

، که در رابطه با کسـی وارد شده است که لباسـش را به کافر ذمی عاریه می‌دهد، درحالی‌که می‌داند که آن ذمی شراب می‌نوشد و گـوشت خوک می‌خورد، از امـام علیه السّـلام می‌پرسـد: آیـا (اکنون که لبـاس را به من برمی‌گردانـد) بر من واجب است که آن را بشویم یـا نه؟ امام علیه السّـلام فرمودنـد: نه (و این حکم به عـدم وجوب شسـتن را معلل ساختنـد به اینکه) روزی که لباس را به وی دادنـد پاک بود (یعنی لباس حالت سابق طهارت دارد) و اکنون تو یقین نـداری که وی جامه را نجس کرده باشد (یعنی که شکّ لا حقّ داری).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۸۱

(دلالت حدیث بر استصحاب طهارت)

در این حدیث: دلالت روشنی وجود دارد بر اینکه علّت و دلیل بناگذاری طهارت و علّت بناگذاری بر عموم وجوب شستن آن، همان طهارت سابق لباس و عدم علم (این شخص) به از بین رفتن این طهارت است.

و اگر اسناد کلام امام روی قاعده طهارت بود، تعلیل حکم به طهارت سابق معنا نداشت، چونکه حکم (به طهارت) در قاعده طهارت (به ملاحظه حالت سابق نیست بلکه) مستند به خود عدم علم به طهارت و نجاست است (یعنی مربوط به مجرد شکّ در طهارت و نجاست است).

بله، این روایت اختصاص دارد به استصحاب طهارت، نه غیر آن (چون در کلام امام ۷ کبرای کلّی بیان نشده است گرچه به منزله بیان کبرای کلّی است) و لکن بعید نیست که از راه اجماع مرکب یا عدم قول به فصل (بدین معنا که کسی نیست که بگوید، در باب طهارت استصحاب جاری است ولی در ابواب دیگر جاری نیست)، در ابواب دیگر که در ارتفاعشان شکّ می‌شود هم جاری باشد.

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و ربّما یؤیّد ذلک بالاخبار الواردة فی الموارد الخاصة) چیست؟

این است که: چه‌بسا استصحاب به وسیله اخبار خاصی که هریک به باب خاصی اختصاص دارند در همان باب خاص تایید می‌شود و مورد اثبات قرار می‌گیرد برخلاف روایت هفت‌گانه‌ای که عام بودند و قاعده کلیه از آنها استفاده می‌شد و حجیّت استصحاب را علی الاطلاق و در همه ابواب فقه اثبات می‌کردند.

* اولین روایت از این روایات خاصّه کدام روایت است؟

روایت عبد اللّه بن سنان است که راوی در آن از امام علیه السّلام می‌پرسد: لباسم را به کافر ذمی عاریه داده‌ام، درحالی‌که می‌دانم او شراب می‌نوشد و گوشت خوک می‌خورد.

آیا اکنون که لباس را به من برمی‌گرداند، شستن آن لباس بر من واجب است یا نه؟

حضرت فرمودند: نه، یعنی خیر شستن آن بر تو واجب نیست، سپس این حکم به عدم وجوب شستن را معلل ساختند به اینکه: روزی که لباس را به وی دادی پاک بود و اکنون تو یقین نداری که وی جامه را نجس کرده باشد. به عبارت دیگر:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۸۲

۱- عبارت و هو طاهر یعنی لباست حالت سابقه طهارت دارد، و تو به این طهارت سابقه یقین داری.

۲- عبارت و لم تستیقن انّه نجّسه، یعنی تو شکّ لا حقّه داری.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که آیا این روایت ظهور در قاعده طهارت دارد یا که دلیل بر استصحاب طهارت است؟

* مقدمةً بفرمائید از حیث مناط و ورد چه نسبتی بین قاعده طهارت و قانون استصحاب وجود دارد؟

از حیث مناط نسبت میان آن دو تباین کلّی است، و لکن به لحاظ مورد عموم و خصوص مطلق‌اند. به عبارت دیگر:

۱- مناط استصحاب تنها و تنها، لحاظ حالت سابقه است و به لحاظ حالت سابقه است که حکم به استصحاب می‌شود و الّا با قطع نظر از حالت سابقه، استصحاب معنا ندارد.

۲- و امّا مناط در قاعده طهارت، صرف شکّ در طهارت و نجاست است با قطع نظر از حالت سابقه، چه حالت سابقه‌ای باشد و ملاحظه نشود و چه اصلا حالت سابقه‌ای وجود نداشته باشد.

و امّا به لحاظ مورد:

۱- استصحاب تنها در موردی جاری می‌شود که شکّ ما حالت سابقه یقین دارد و این حالت در حکم ملاحظه می‌شود.

۲- قانون طهارت در مورد یا مواردی جاری می‌شود که حالت سابقه یقینی باشد لکن نه به لحاظ آن حالت سابقه، بله صرفا به لحاظ شکّ در طهارت و نجاست و یا در موردی به کار می‌رود که اصلا حالت سابقه‌ای در کار نیست، بلکه ابتدا به ساکن شکّ در طهارت و نجاست داریم.

پس: هرجا و یا هر موردی که محل اجرای استصحاب است، محل اجرای قاعده طهارت نیز هست و لکن این‌گونه نیست که هرجا مورد و محل قاعده طهارت باشد، محل اجرای استصحاب نیز باشد.

حال: باتوجّه به مقدمه فوق پاسخ شیخ به سؤال مزبور روشن می‌شود و آن اینکه: حدیث تنها مربوط به قاعده استصحاب است و ظهور در آن دارد. چرا؟

- زیرا امام علیه السّلام در مقام تعلیل فرموده است: چون قبلا یقین به طهارت داشتی و اکنون یقین به نجاست برای تو نیامده بلکه شکّ در بقاء و ارتفاع طهارت داری، پس غسل و شستن لازم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۸۳

نیست. و این امر از خصوصیات استصحاب است.

چرا؟ زیرا: در قاعده طهارت به مجرد شکّ حکم به طهارت سابق می‌شود و لذا اگر مراد امام علیه السّلام قاعده طهارت بود باید فی المثل بفرماید: لأنّک شاکا فی الطهارهٔ و النجاسهٔ.

پس: حدیث مزبور دلیل بر استصحاب است، آن‌هم در خصوص شکّ در رافع که مورد ادعای ماست، چرا که طهارت از اموری است که اقتضای بقاء دارد.

* چرا این حدیث تنها دلیل بر استصحاب طهارت است و مفید قاعده کلیه نیست؟

بخاطر اینکه کبری به صراحت در کلام امام علیه السّلام نیامده است، و قدر متیقّن همین مورد شکّ در بقاء طهارت است. البته می‌توان از راه اجماع مرکب یا عدم قول بالفصل، سایر موارد را نیز درست نمود.

به عبارت دیگر می‌توان گفت: برخی استصحاب را در هیچ بابی از ابواب فقه جاری نمی‌کنند و برخی آن را در همه ابواب فقه حجیّت می‌دانند پس کسی نیست که بگوید استصحاب در باب طهارت جاری می‌شود و لکن در دیگر ابواب جاری نمی‌شود.

در نتیجه: اگر به حکم این حدیث حجیّت استصحاب در باب طهارت ثابت شود، پس به ضمیمه اجماع مرکب در سایر ابواب هم ثابت می‌شود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۸۴

متن

و مثل: قوله (ع) فی موثّقهٔ عمّار: «کلّ شیء طاهر حتی تعلم انّه قذر»[۲۴۵]

بناء علی أنّه مسوق لبیان استمرار طهارهٔ کلّ شیء إلی أن یعلم حدوث قذارته، لا ثبوتها له ظاهرا و استمرار هذا الثبوت إلی أن یعلم عدمها.

فالغایهٔ- و هی العلم بالقذارهٔ- علی الاوّل، غایهٔ للطهارهٔ رافعهٔ لاستمرارها، فکلّ شیء محکوم ظاهرا باستمرار طهارته إلی حصول العلم بالقذارهٔ، فغایهٔ الحکم غیر مذکورهٔ و لا مقصودهٔ.

و علی الثانی، غایهٔ للحکم بثبوتها، و الغایهٔ- و هی العلم بعدم الطهارهٔ- رافعهٔ للحکم، فکلّ شیء یستمرّ الحکم بطهارته إلی کذا، فإذا

حصلت الغاية انقطع الحكم بطهارته، لا نفسها.

الاصل فى ذلك: أنّ القضيّة المغيّاة- سواء كانت إخبارا عن الواقع و كانت الغاية قيدا للمحمول، كما فى قولنا: الثوب طاهر إلى أن يلاقى نجسا، أم كانت ظاهريّة مغيّاة بالعلم بعدم المحمول، كما فى ما نحن فيه- قد يقصد المتكلّم مجرّد ثبوت المحمول للموضوع ظاهرا أو واقعا، من غير ملاحظة كونه مسبوقا بثبوته له، و قد يقصد المتكلّم به مجرّد الاستمرار، لا أصل الثبوت بحيث يكون أصل الثبوت مفروغا عنه. و الاوّل أعمّ من الثانى من حيث المورد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۸۵

ترجمه

۲- موثقه عمّار

اشاره

و مثل این سخن امام علیه السّلام در موثقه عمّار است که می‌فرماید: هر چیزی پاک است تا اینکه قذارت یعنی نجاست آن معلوم شود (که این مطلب دلیل بر استصحاب است)، البته: بنا بر اینکه این حدیث سوق شده است؛ برای بیان (عمر، و) استمرار طهارت سابقه (و ثابت‌شده) هر چیزی تا اینکه علم به حدوث نجاست آن حاصل شود، و نه برای ثبوت (و یا اثبات حکم به) طهارت برای آن، و استمرار آن حکم تا اینکه عدم این طهارت معلوم شود.

پس غایت که همان علم به قذارت است:

۱- بنا بر معنای اوّل (یعنی استصحاب طهارت) غایت است برای خود طهارت ثابته و رافع و ازبین‌برنده استمرار این طهارت.

پس هر شیئی تا زمان علم به حصول نجاستش، ظاهرا محکوم به استمرار طهارت است در نتیجه غایتی (برای) حکم (به طهارت) در عبارت ذکر نشده و اصلا مورد نظر نمی‌باشد.

۲- و بنا بر معنای دوّم (که همان حکم به طهارت و یا اثبات آن است) غایت برای حکم به ثبوت (همان) طهارت است، و این غایت که همان علم به عدم طهارت است رافع و بردارنده حکم است. پس هر شیء (مشکوکی)، حکم به طهارتش استمرار دارد تا اینکه علم به قذارتش حاصل شود. و لذا وقتی علم به قذارت حاصل شود، حکم به طهارت آن شیء مشکوک هم قطع می‌شود (و عمرش به پایان می‌رسد) نه عمر خود طهارت.

(راز و رمز دو معنائی بودن برخی عبارات)

اصل و سرچشمه این (دو احتمال) در حدیث مزبور این است که: هر قضیه‌ای که دارای چنین غایتی می‌شود:

۱- چه خبردهنده از واقع باشد (مثل الثوب طاهر حتی ...) و چه غایت قید برای محمول باشد چنانکه در این کلام ما (که می گوئیم) الثوب طاهر الی ان یلاقی نجسا.

۲- و یا اینکه قضیه ظاهریه‌ای باشد (مثل: کلّ شیء طاهر و یا کلّ شیء حلال ...) که مغیّا شده است (و غایتش عبارتست از) علم به نابودی محمول (که همان طهارت و یا قذارت است)، چنانکه در ما نحن فیه:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۸۶

۱- گاهی متکلّم، صرف ثبوت حکم برای موضوع را قصد می کند، یا ظاهرا (مثل کلّ شیء طاهر) و یا واقعا (مثل: زید رئیسکم ...) بدون اینکه حالت سابقه طهارت برای آن موضوع را ملاحظه کند (که این همان قاعده طهارت است).

۲- و گاهی متکلّم، مجرد استمرار (آن صفت ثابت‌شده) را از آن غایت قصد می کند و نه اصل ثبوت حکم (به طهارت) برای

موضوع را، به نحوی که ثبوت الحکم مفروغ عنه یعنی مسلم است (که این همان استصحاب طهارت است).

و اولی (یعنی قاعده طهارت) از حیث مورد (و نه از حیث مناط) اعمّ است از دومی (که استصحاب طهارت) است، چرا که هرکجا که استصحاب طهارت جاری می‌شود، قاعده طهارت هم جاری می‌شود، و حال آنکه در بسیاری از موارد، قاعده طهارت جاری می‌شود و لکن استصحاب طهارت بخاطر نبودن حالت سابقه جاری نمی‌شود.

***

تشریح المسائل

* دومین روایتی که برای استصحاب بدان استدلال شده و در مورد خاص وارد گردیده کدام روایت است؟

روایت خاصه موثقه عمّار است که در این حدیث امام می‌فرماید: هر چیزی پاک است، تا اینکه علم پیدا کنی که آن چیز نجس است.

پس: این حدیث جمله خبریّه‌ای است که دارای غایت است و غایتش علم به قذارت است.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که در این روایت با این غایتی که وجود دارد دو جور معنا می‌شود:

۱- هر چیزی پاک است و این پاک بودن ادامه و استمرار دارد تا زمان علم به قذارت آن چیز.

۲- هر چیز مشکوکی محکوم به طهارت است، و این حکم به طهارت تا زمان علم به نجاست ادامه دارد. حال:

- شیء، بنا بر معنای اوّل، مفروض الطهارة فرض می‌شود تا زمانی که فرد علم به قذارت آن شیء پیدا کند، که این موسوم به طهارت است.

- شیء، بنا بر معنای دوّم، مفروض الطهارة نیست، بلکه مشکوک الطهاره است و هر شیء

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۸۷

مشکوکی محکوم به طهارت است و این حکم شارع به طهارت تا زمان علم به قذارت آن شیء ادامه دارد، که این موسوم به قاعده طهارت است.

* به عبارت دیگر در این روایت دو احتمال متصوّر است:

۱- اینکه مراد امام علیه السّلام این باشد که: (کل شیء که یقینیّ الطهارة سابقا، طاهر، أی طهارته عند الشّک مستمرّ حتّی تعلم انّه قذّر). یعنی: هر چیزی که قبلا طهارت آن محرز و مسلّم بوده، در صورت شکّ در طهارت آن، طهارتش استمرار دارد تا زمانی که علم به نجاست آن پیدا کنی.

بنابراین: تا زمانی که شما یقین به طهارت آن شیء دارید، واقعا طاهر است.

زمانی هم که در مورد طهارت آن به شکّ می‌افتید، باز هم طهارتش علی الظاهر ادامه دارد تا اینکه علم به قذارت آن پیدا کنید. که پس از علم به قذارت و نجاست آن دیگر حکم به طهارت آن نمی‌شود.

حال: براساس این احتمال، حدیث مزبور ظهور در استصحاب دارد و به درد آن می‌خورد.

چرا؟ زیرا:

اولا- در استصحاب است که وقتی چیزی سابقا یقینی الطهارة بوده و بعدا مشکوک الطهاره می‌شود، حکم به بقاء و استمرار آن می‌کنیم.

ثانیا: غایت یعنی حتی تعلم انّه قذر، خود غایت برای استمرار طهارت آن است یعنی طهارتی که به عنوان یک صفت برای شیء

ثابت شده است، همچنان ادامه دارد تا اینکه علم به قذارت آن پیدا شود.

به عبارت دیگر: غایت، غایت محمول یعنی طهارت است و نه غایت خود حکم به طهارت، چونکه غایت خود حکم به طهارت در کلام نیامده است و در این احتمال هم مراد نیست.

۲- اینکه مراد امام علیه السّلام این باشد که: کل شیء مشکوک طهارته و نجاسته، فهو محکوم شرعا بالطهارهٔ ظاهرا حتی تعلم انّه قذر. یعنی: طهارت ظاهریه را برای آن شیء اثبات می‌کنیم و این اثبات طهارت و یا حکم است که تا زمان علم به قذارت ادامه دارد.

حال:

۱- براساس این احتمال روایت ظهور در قاعده الیقین دارد و به درد آن می‌خورد و ربطی به قاعده استصحاب ندارد.

۲- غایت یعنی حتی تعلم انّه قذر نیز غایت برای حکم و اثبات است، یعنی این حکم به طهارت علی الظاهر تا مرحله علم به قذارت ادامه دارد و لکن غایت برای خود طهارت نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۸۸

چونکه خود طهارت براساس این احتمال از اوّل مشکوک و غیر محرز بوده است و لذا نمی‌توان گفت که الآن هم استقرار دارد.

پس: غایت، غایت الحکم و الاثبات است و نه غایت الطهارهٔ.

* مقدمهٔ بفرمائید احکام شرعیّه بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم‌اند: ۱- احکام ظاهریه ۲- احکام واقعیه

* مراد از احکام واقعیه چیست؟

احکامی هستند که در واقع و نفس الأمر برای اشیاء ثابت هستند و به لحاظ ذات و ماهیّت اشیاء و با قطع نظر از علم و جهل مکلّف برای آنها جعل و مقرر شده‌اند. مثل: الصلاهٔ واجبهٔ و یا الخمر حرام.

بنابراین: قضایایی که چنین احکامی را برای ما اثبات می‌کنند، قضایای واقعیه نامیده می‌شوند، چرا که مبیّن احکام واقعیه هستند.

* احکام ظاهریه چگونه احکامی هستند؟

احکامی هستند که ظاهرا و به لحاظ جهل مکلفین نسبت به حکم واقعی اشیاء، برای اشیاء جعل و اثبات می‌شوند.

فی المثل: اینکه در طهارت و نجاست فلان شیء شکّ می‌کنیم، و حکم می‌شود به طهارت آن در ظاهر، یک حکم ظاهری است.

بنابراین: قضایائی که مبیّن این‌گونه از احکام باشند، قضایای ظاهریه نامیده می‌شوند.

* قضایای شرعیّه به لحاظ غایت و عدم غایت بر چند قسم‌اند؟

بر دو دسته‌اند:

۱- برخی مغیّا به غایتی نیستند مثل: الخمر حرام و یا الغضب حرام.

۲- برخی هم مغیّا به غایتی می‌باشند که خود بر دو قسم‌اند: واقعیه و ظاهریه.

۱- قضایای واقعیه، مبیّن احکام واقعیه تا یک غایت مشخص و معینی هستند، مثل: الثوب طاهر الی ان یلاقی النّجس.

یعنی: طهارت ثوب در اسلام یک حکم واقعی اولی است لکن تا زمان ملاقات با نجس، امّا پس از ملاقات با نجس، متنجس شده و این خود نیز یک حکم واقعی است.

۲- قضایای ظاهریه، مبیّن احکام ظاهریه تا یک غایت مشخص و معینی هستند، مثل: کلّ شیء طاهر حتی تعلم انّه قذر. و هکذا ...

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۸۹

* با توجّه به مقدماتی که گذشت غرض از (و الاصل فی ذلک: ...) چیست؟

این است که: هر قضیه خبریّه‌ای که دارای غایت یعنی حتی تعلم باشد، چه در مقام بیان حکم واقعی باشد و چه در مقام بیان حکم ظاهری باشد و چه اصلا در مقام بیان حکمی نباشد. بلکه در مقام بیان قیام زید و امارت عمر باشد، دارای چنین ظرفیتی هستند و این گنجایش و قابلیت را دارند که هریک از دو معنای مذکور از آنها اراده شود. و لذا:

۱- گاهی مراد متکلّم از کلامی که می گوید: صرفا اصل اثبات محمول برای موضوع است به نحوی که غایت این اثبات و یا این حکم که کار این متکلّم است باشد. اعمّ از اینکه این اثبات، اثبات واقعی باشد چنانکه در قضایای واقعیه چنین است و یا اینکه اثبات ظاهری باشد، چنانکه در حدیث مورد بحث ما ممکن است مراد از ان این باشد که: کلّ شیء شکّ فی طهارته و نجاسته فهو محکوم شرعا بالطهارة ظاهرا الی ان یحصل العلم بالقذارة.

به عبارت دیگر: وقتی متکلّم حتی تعلم را می‌آورد مرادش این است که این اثبات محمول برای این موضوع که بعنوان یک حکم از من صادر شده و فعل من است تا زمان علم به قذارت این شیء پابرجا و مستمر است. براساس این احتمال، حدیث مذکور، ظهور در قاعده طهارت داشته و دلیل برآن می‌باشد.

۲- گاهی هم ممکن است مراد این متکلّم از کلامش اثبات استمرار محمول است، پس از فراغت از اصل ثبوت محمول برای موضوع، اعمّ از اینکه این قضیه از قضایای واقعیه باشد و یا ظاهریه، چنانکه در حدیث مورد بحث ما ممکن است این باشد که: کلّ شیء یقینیّ الطهارة سابقا، طاهر، ای مستمرّ الطهارة الی ان یحصل العلم بالقذارة.

به عبارت دیگر: غایت در این صورت غایت می‌شود برای محمول ثابت شده، یعنی این محمول و یا وصفی که برای موضوع ثابت شده است و سابقه ثبوتش را شما می‌دانید عمرش تا زمان حصول علم به قذارت شیء است.

براساس این احتمال حدیث مذکور ظهور در استصحاب داشته و دلیل برآن می‌باشد.

پس: هر جمله خبریّه‌ای که دارای موضوع، محمول و غایتی مثل حتی تعلم دارد ظرفیت و گنجایش دو جور معنا شدن را نیز دارد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۹۰

متن

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ معنى الروایة:

إما أن یکون خصوص المعنى الثانی، و هو القصد إلی بیان الاستمرار بعد الفراغ عن ثبوت أصل الطهارة، فیکون دلیلا على استصحاب الطهارة. لکنّه خلاف الظّاهر.

و إما خصوص المعنى الاوّل الاعمّ منه، و حینئذ لم یکن فیه دلالة على استصحاب الطهارة و إن شمل مورده؛ لأنّ الحکم فیما علم طهارته و لم یعلم طروّ القذارة له لیس من حیث سبق الطهارة، بل باعتبار مجرّد کونه مشکوک الطهارة، فالرّوایة تفید قاعدة الطهارة حتى فی مسبوق الطهارة، لا استصحابها، بل تجری فی مسبوق النجاسة على أقوى الوجهین الآتیین فی باب معارضة الاستصحاب للقاعدة.

ثمّ لا فرق فی مفاد الروایة، بین الموضوع الخارجی الذی یشکّ فی طهارته من حیث الشبهة فی حکم نوعه، و بین الموضوع الخارجی المشکوک طهارته من حیث اشتباه الموضوع الخارجی.

فعلم ممّا ذکرنا: انّه لا وجه لما ذکره صاحب القوانین: من امتناع إرادة المعانی الثلاثة من الرّوایة[۲۴۶]- أعنی: قاعدة الطهارة فی الشبهة الحکمیّة، و فی الشبهة الموضوعیّة، و استصحاب الطهارة-؛ إذ لا مانع عن إرادة الجامع بین الاوّلین، أعنی: قاعدة الطهارة فی الشبهة الحکمیّة و الموضوعیّة.

نعم، إرادة القاعدة و الاستصحاب معا یوجب استعمال اللفظ فی معنیین؛ لما عرفت[۲۴۷] أنّ المقصود فی القاعدة مجرّد إثبات الطهارة

فی المشکوک، و فی الاستصحاب خصوص إبقاءها فی معلوم الطهارهٔ سابقا، و الجامع بینهما غیر موجود، فیلزم ما ذکرنا.

و الفرق بینهما ظاهر، نظیر الفرق بین قاعدهٔ البراءهٔ و استصحابها، و لا جامع بینهما.[۲۴۸]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۹۱

ترجمه

معنای موثّقه یا استصحاب و یا قاعده طهارت

اشاره

وقتی به این (دو احتمال در معنای حدیث و بیان منشا این دو احتمال) آگاه شدی می‌گوئیم:

معنای این روایت:

۱- یا فقط معنای دوّم می‌باشد که همان اراده بر بیان استمرار طهارت است، پس از ثبوت اصل طهارت و مفروغ عنه بودن آن، که در این صورت (و چنین معنایی)، روایت دلیلی بر استصحاب طهارت است و لکن این‌گونه معنا کردن خلاف ظاهر است (چرا که مراد از کل شیء طاهر در ظاهر حدیث، هر شیء مشکوک الطهارهٔ و النجاسهٔ است و نه هر شیء مسبوق به طهارت).

۲- و یا تنها معنای اوّل (یعنی قاعده طهارت) مراد است که (موردا) اعمّ از استصحاب طهارت است، که در این صورت دلالتی بر استصحاب طهارت در آن نمی‌باشد و لو شامل مورد استصحاب طهارت هم بشود (چرا که ملاک در قاعده طهارت شکّ است و لکن در استصحاب حالت سابقه) زیرا بنا بر قاعده طهارت، حکم در چیزی که طهارتش معلوم است و لکن عروض نجاست برآن معلوم نیست، از جهت طهارت سابقه‌اش نیست، بلکه صرفا به اعتبار مشکوک الطهاره بودن است.

پس این روایت مفید قاعده طهارت است، حتی در جائی که مسبوق به طهارت و یا مورد استصحاب طهارت) است، نه اینکه (دلیلی باشد بر) استصحاب طهارت.

بلکه بنا بر اقوای آن دو وجهی که در باب معارضه استصحاب با قاعده طهارت خواهد آمد، در مسبوق النجاسهٔ هم این حدیث جاری می‌شود (مثلا یکی شیئی قبلا پاک بوده اکنون نمی‌دانیم که پاک است یا نجس لکن به لحاظ اینکه در طهارت و نجاست آن شکّ داریم می‌شود قاعده طهارت در آن جاری نمود، چرا که ملاحظه حالت سابقه در این قاعده ملاک نمی‌باشد، بلکه آنچه ملاک است، مجرد شکّ است).

سپس می‌فرماید: در مفاد این روایت فرقی بین آن موضوع خارجی که شکّ ما در طهارتش به جهت شکّ و شبهه (ما) در حکم نوع آن است، و بین آن موضوع خارجی جزئی مشکوک الطهاره که شکّ در طهارتش به جهت اشتباه در خود آن است نمی‌باشد. (یعنی فرقی نمی‌کند که شما حدیث مزبور را حمل بر قاعده طهارت بکنید و یا بر استصحاب طهارت).

پس: از آنچه ما بیان کردیم روشن می‌شود که هیچ‌گونه دلیلی بر این مطلب صاحب قوانین که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۹۲

فرموده: اراده آن معانی سه‌گانه از روایت؛ یعنی قاعده طهارت در شبهه حکمیّه و قاعده طهارت در شبهه موضوعیّه و استصحاب طهارت غیر ممکن است، وجود ندارد. چونکه مانعی از اراده قدر جامعی میان دوتای اولی یعنی قاعده طهارت در شبهه حکمیّه بر قاعده طهارت در شبهه موضوعیّه وجود ندارد (و آن‌قدر جامع همان شیئی است که مشکوک الطهارهٔ و النجاسهٔ است).

(اراده قاعده طهارت و قاعده استصحاب با هم از موثّقه ممکن نیست)

بله، اراده قاعده طهارت و قاعده استصحاب هر دو با هم از عبارت، موجب استعمال لفظ (واحد) در اکثر از معنای واحد می‌شود.

(چرا؟) زیرا متوجه شدید که مقصود در قاعده طهارت، صرف اثبات طهارت است در مشکوک و لکن مقصود در قاعده استصحاب تنهـا ابقاء طهارت (سابق) است، در اشـیائی که سابقه طهارتشان معلوم است، و جامعی میان این دو مقصود متباین وجود نـدارد، پس لازم می‌آید استفاده یک لفظ در اکثر از معنای واحد.

پس فرق بین این دو قاعده روشن است، مثل فرق میان قاعده برائت و استصحاب برائت که جامعی بین آنها وجود ندارد (چرا که در برائت اشتغال مجرد شکّ ملاک است و حال آنکه در استصحاب برائت ملاحظه عدم تکلیف در سابق ملاک است).

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (اذا عرفت هذا فنقول ...) چیست؟

این است که پس از اینکه با دو احتمال در معنای حـدیث و منشا این دو احتمال آشـنا شدیـد نوبت می‌رسـد به بیان قول حقّ و تعیین یکی از دو احتمال مذکور، و لذا می گوئیم: بطور کلّی سه احتمال در حدیث شریف وجود دارد:

۱- اینکه از حدیث شریف هم قاعده طهارت اراده و استفاده می‌شود، هم قاعده استصحاب.

۲- اینکه خصوص قانون استصحاب طهارت از حدیث اراده شود.

۳- اینکه خصوص قاعده طهارت مراد حدیث باشد.

* آیا احتمال اوّل یعنی اراده هم‌زمان قاعده طهارت و قانون استصحاب از حدیث شریف ممکن است؟

خیر، زیرا اراده هر دو قاعده بطور هم‌زمان از حدیث مبتنی بر احد الامرین علی سبیل منع

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۹۳

الخلوّ است که هیچ‌کدام مورد قبول نیست.

۱- اینکه بگوئیم: استعمال لفـظ در بیشتر از معنـای واحـد جـایز است تا بشود هر دو معنا را اراده نمود و لکن چنین اسـتعمالی محال است.

۲- اینکه بگوئیم: میان این دو قاعـده قدر جامعی وجود دارد که کلام در ان قدر جامع اسـتعمال شده و آن قدر جامع قابل انطباق بر هریک از این دو قاعـده می‌باشـد، و لکن قبلا بیان شد که این دو قاعده به لحاظ ملاک متباینین‌اند و لو موردا اعمّ و اخصّ باشـند و دو معنای متباین را نمی‌شود با یک لفظ اراده نمود چرا که باز اسـتعمال لفظ واحـد در اکثر از معنای واحـد است و لـذا قـدر جامعی بین این دو وجود ندارد و این احتمال باطل است.

* آیا احتمال دوّم یعنی اراده خصوص قانون استصحاب از حدیث شریف ممکن است؟

خیر، این نیز خلاف ظاهر است. چونکه آنچه از اطلاق جملات خبریه به ذهن تبادر می‌کند، اصل ثبوت محمول برای موضوع اسـت و نه استمرار آن، چرا که بیان استمرار نیاز به بیان زائد دارد و لیس فلیس. پس این احتمال هم باطل است.

بنـابراین احتمـال سوّم که مراد حـدیث خصوص قاعـده طهـارت باشـد تعین پیـدا می‌کنـد و لـذا ربطی به استصـحاب نـدارد حتی در مواردی که شیء مسبوق الطهارة باشد.

* پس غرض از (بل تجری فی مسبوق النجاسة علی اقوی و الوجهین ...) چیست؟

پاسخ به یـک سؤال مقـدّر است که تقـدیرش چنین است: آیـا در مواردی که چیزی حالت سابقه نجاست دارد و اکنون ما شکّ در بقاء نجاست آن چیزی داریم و چنین موردی مجرای استصحاب است، اساسا قاعده طهارت مجری دارد یا نه؟

۱- برخی از جمله صاحب ریاض مدّعی شده‌اند که چنین موردی تخصصا و موضوعا از تحت قاعده طهارت بیرون است.

۲- لکن به نظر شیخ قول حقّ این است که: در چنین مواردی نیز قاعده طهارت مجرا داشته و قابل جریان است و لکن قانون استصحاب نجاست، عند المعارضه برآن مقدم می‌شود.

البته ادلّه هریک از این دو قول پس از ذکر تنبیهات استصحاب در بیان تعارض استصحاب با سایر قواعد خواهد آمد.

علی‌ایّ‌حال: قاعده طهارت به لحاظ مورد و مجری دامنه‌ای وسیع‌تر از استصحاب دارد.

* مقدمهٔ در تبیین شبهه در حکم کلّی و جزئی و در شبهه در موضوع کلّی و جزئی مثال بزنید؟

۱- شبهه در حکم کلّی مثل اینکه ما ندانیم که آیا غنا در اسلام حرام است یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۹۴

۲- شبهه در حکم جزئی مثل اینکه ما ندانیم که آیا این مایع که در اختیار ماست حلال است یا حرام؟

۳- شبهه در موضوع کلّی مثل اینکه ما نمی‌دانیم که بطور کلّی آیا مدفوع و یا به تعبیر دیگر فضله پرندگان حرام گوشت پاک است یا نجس؟

۴- شبهه در موضوع جزئی خارجی مثل اینکه ما نمی‌دانیم این مایع خارجی خلّ است یا خمر؟ و یا بول است یا آب ...؟ که در نتیجه نمی‌دانیم پاک است یا نجس؟

* باتوجّه به مقدمه فوق مراد شیخ از (ثمّ لا فرق فی مفاد الرّوایهٔ ...) چیست؟

این است که: حدیث کلّ شیء طاهر و یا کلّ شیء حلال در تمام موارد مذکور جاری بوده و دلالت دارند بر حلیّت و طهارت در همه صور مزبور اعمّ از اینکه شبهه حکمیّه باشد و یا موضوعیّه و لذا اختصاصی به شبهات موضوعیّه ندارند.

* اگر کسی اشکال کند که این استعمال لفظ است در بیشتر از معنای واحد، که جایز نیست چه پاسخ می‌دهید؟

می گوئیم: میان شبهه حکمیّه و شبهه موضوعیّه قدر جامع وجود دارد و کلام در آن استعمال شده است و آن‌قدر جامع عبارتست از: شیء مشکوک الطهارهٔ و النجاسهٔ، اعمّ از اینکه این شیء کلّی باشد چنانکه در شبهات حکمیّه چنین است و یا جزئی باشد، چنانکه در موضوعات خارجیه و یا احکام جزئیّه چنین است.

حال: لفظ کلّ شیء در این معنای اعمّ استعمال شده و قابل انطباق بر هریک از مصادیق آن می‌باشد و مانعی در کار نیست.

* پس مراد از (فعلم مما ذکرنا: انّه لا وجه لما ذکره صاحب القوانین: ...) چیست؟

پاسخ مرحوم شیخ است به کلام میرزای قمی که در کتاب قوانین پس از بحث مفصّل راجع به قاعده طهارت در شبهات حکمیّه و موضوعیّه و استصحاب طهارت و مشخص کردن مناطها می گوید: مراد از حدیث کلّ شیء طاهر حتی تعلم انّه قذر، خصوص قاعده طهارت در شبهه موضوعیّه است. و لذا شیخ می‌فرماید: از آنچه ما ذکر نمودیم، روشن می‌شود که اراده قاعده طهارت از حدیث چه در شبهه موضوعیّه و چه در شبهه حکمیّه بلامانع است. چرا؟ زیرا قدر جامع دارند و کلام در آن‌قدر جامع استعمال می‌شود و لکن اراده قاعده طهارت و استصحاب طهارت هر دو ممنوع است، چرا که قدر جامع ندارند مثل قاعده برائت با استصحاب برائت که در احکام تکلیفیه فاقد قدر جامع‌اند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۳۹۵

متن

و قد خفی ذلک علی بعض المعاصرین،[۲۴۹] فزعم جواز إرادهٔ القاعدهٔ و الاستصحاب معا، و أنکر ذلک علی صاحب القوانین فقال: إنّ الروایهٔ تدلّ الروایهٔ تدلّ علی أصلین.

أحدهما: أنّ الحکم الاوّلی للاشیاء ظاهرا هی الطهارهٔ مع عدم العلم بالنجاسهٔ، و هذا لا تعلّق له بمسألهٔ الاستصحاب.

الثانی: أنّ هذا الحکم مستمرّ إلی زمن العلم بالنجاسهٔ، و هذا من موارد الاستصحاب و جزئیّاته،[۲۵۰] انتهی.

أقول: لیت شعری ما المشار إلیه بقوله: «هذا الحکم مستمرّ إلی زمن العلم بالنّجاسهٔ»؟

فإن کان هو الحکم المستفاد من الاصل الاوّلی، فلیس استمراره ظاهرا و لا واقعا مغیّا بزمان العلم بالنجاسهٔ، بل هو مستمرّ إلی زمن نسخ هذا الحکم فی الشریعهٔ، مع أنّ قوله: «حتی تعلم» إذا جعل من توابع الحکم الاوّل الذی هو الموضوع للحکم الثانی، فمن أین یصیر الثانی مغیّا به؟! إذ لا یعقل کون شیء فی استعمال واحد غایهٔ لحکم و لحکم آخر یکون الحکم الاوّل المغیّا موضوعا له.

و إن کان هو الحکم الواقعیّ المعلوم- یعنی أنّ الطهارهٔ إذا ثبتت واقعا فی زمان، فهو مستمرّ فی الظاهر إلی زمن العلم بالنّجاسهٔ- فیکون الکلام مسوقا لبیان الاستمرار الظاهریّ فیما علم ثبوت الطهارهٔ له واقعا فی زمان، فأین هذا من بیان قاعدهٔ الطهارهٔ من حیث هی للشیء المشکوک من حیث هو مشکوک؟!

و منشأ الاشتباه فی هذا المقام: ملاحظهٔ عموم القاعدهٔ لمورد الاستصحاب، فیتخیّل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۹۶

أنّ الرّوایهٔ تدلّ علی الاستصحاب، و قد عرفت:

أنّ دلالهٔ الروایهٔ علی طهارهٔ مستصحب الطهارهٔ غیر دلالتها علی اعتبار استصحاب الطهارهٔ، و الّا فقد أشرنا إلی أنّ القاعدهٔ تشمل مستصحب النجاسهٔ أیضا، کما سیجیء.

و نظیر ذلک ما صنعه صاحب الوافیهٔ؛ حیث ذکر روایات «أصالهٔ الحلّ» الواردهٔ فی مشتبه الحکم أو الموضوع فی هذا المقام.[۲۵۱]

ثمّ علی هذا، کان ینبغی ذکر أدلّهٔ أصالهٔ البراءهٔ؛ لأنّها أیضا متصادقهٔ مع الاستصحاب من حیث المورد.

ترجمه

کلام صاحب فصول در دلالت حدیث بر هر دو قاعده

اشاره

این نکته (که این دو قاعده ملاکا متباینین هستند) بر برخی از معاصرین ما یعنی فاضل نراقی صاحب فصول، مخفی مانده است که در نتیجه گمان به جواز قاعده طهارت و قاعده استصحاب هر دو با هم از حدیث برده‌اند. و لذا در رابطه با این مطلب به صاحب قوانین اعتراض کرده می‌گوید:

این دو روایت بر دو اصل و قاعده دلالت دارد:

۱- یکی از این دو اصل این است که: حکم اولی (یعنی حکمی که به صرف شکّ پیدا می‌شود)

برای اشیاء در صورت عدم علم به نجاست آنها، علی الظاهر، نجاست است، و این (که همان قاعده طهارت است) ربطی به مسأله استصحاب (و ملاحظه حالت سابقه) ندارد.

۲- اصل دیگر اینکه این حکم (به طهارت) ادامه دارد تا زمان علم به نجاست (شیء مشکوک الطهارهٔ)، و این استمرار داشتن مربوط به استصحاب و مصادیق آن است.

(مناقشه شیخ (ره) در کلام صاحب فصول)

اشاره

می‌گویم: ای کاش می‌فهمیدم که مشار الیه هذا در این کلامش که می‌گوید: هذا الحکم مستمر الی ... چیست؟ و لذا:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۹۷

۱- اگر این مشار الیه همان حکمی است که از اصل اولی استفاده می‌شود (یعنی طهارت اشیاء تا زمان علم به قذارتشان)، استمرار این حکم، نه ظاهرا و نه واقعا، محدود به زمان علم به نجاست نیست، بلکه قانونی (شرعی) است که تا زمان نسخ آن، اگر قرار است که نسخ بشود) از جانب شارع، ادامه و استمرار دارد.

مضافا بر اینکه این سخن امام علیه السّلام که می‌فرماید: حتی تعلم ... وقتی از توابع حکم اولی (که صغری می‌باشد) و موضوع است برای حکم دوّم (یعنی جمله کبری) چگونه حکم دوّم (یعنی استصحاب طهارت) مغیّا می‌شود به همین غایت (که غایت است برای موضوع یعنی قاعده طهارت) زیرا: معقول نیست که یک شیء در یک استعمال، غایت برای دو حکم باشد، که حکم اولی (یعنی قاعده طهارت) که خود مغیّا شده است به این غایت، موضوع (واقع‌شده) برای آن ب دوّم (یعنی استصحاب طهارت).

۲- و چنانچه مشار الیه هذا (قاعده طهارت نباشد، بلکه) همان حکم واقعی معلوم است، بدین معنا که اگر طهارت (برای یک شیئی) در یک زمانی، واقعا ثابت شد (و سپس در آن شکّ کردی) آن طهارت واقعیه استمرار دارد (یعنی استصحاب می‌شود) تا زمان علم به نجاست آن، پس در این صورت: این کلام سوق داده شده است برای بیان استمرار ظاهری (که همان استصحاب است) در اموری که ثبوت طهارت برای آنها در یک زمانی معلوم است.

بنابراین: این معنا (که مراد طهارت واقعیه برای اشیاء مسلّمه است) چه ربطی دارد به بیان اصل قاعده طهارت (ظاهریه) از آن جهت که برای اشیاء مشکوک که است از آن جهت که مشکوک‌اند؟

(منشا اشتباه مذکور)

سرچشمه اشتباه در این مورد، لحاظ عمومیت قاعده طهارت است، نسبت به مورد استصحاب.

در نتیجه خیال شده است که این روایت، دلالت دارد بر استصحاب طهارت، و حال آنکه دانستید که: دلالت این روایت بر طهارت مستصحب الطهاره، غیر از دلالت آن بر اعتبار استصحاب طهارت است و الّا (اگر عینیت و یا استلزامی در کار بود، باید دلالت این حدیث بر طهارت مستصحب النجاسهٔ نیز عین دلالت آن بر اعتبار استصحاب نجاست و یا مستلزم آن می‌بود) و لکن ما قبلا اشاره کردیم که قاعده طهارت شامل مستصحب النجاسهٔ می‌شود، ولی قاعده طهارت در مستصحب النجاسهٔ، غیر از استصحاب نجاست است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۹۸

و مشابه این اشتباه، اشتباهی است که فاضل تونی صاحب وافیه مرتکب شده است، آنجا که روایات اصالهٔ الحلّ را که در شبهات حکمیّه و یا موضوعیّه در این باب (یعنی باب استصحاب) وارد شده‌اند، ذکر می‌کند.

بنابراین: ذکر ادله اصالهٔ البراءهٔ نیز در اینجا شایسته و سزاوار بود، چرا که ادلّه اصالهٔ البراءهٔ نیز از حیث مورد تصادق دارند با استصحاب البراءهٔ.

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و قد خفی ذلک علی بعض المعاصرین ...) چیست؟

این است که مرحوم نراقی که از معاصرین شیخ انصاری (ره) می‌باشد در این مسئله از یک نکته اساسی غفلت کرده و لذا متوجه نشده است که برداشت همزمان قانون استصحاب طهارت و قاعده طهارت از حدیث کلّ شیء طاهر حتی تعلم انّه قذر باطل است.

* ادعای جناب فاضل چیست؟

این است که: این روایت بر دو اصل و قاعده دلالت دارد: یکی استصحاب طهارت، یکی هم قاعده طهارت.

* دلیل ایشان چیست؟

۱- این است که: فراز اوّل حدیث یعنی کلّ شیء طاهر، دلالت دارد بر حکم اولی، یعنی حکمی که به صرف شکّ پیدا می‌شود. و لذا می گوید: حکم اولی اشیاء به هنگام شکّ در طهارت و نجاست آنها و نداشتن علم به طهارت و نجاست واقعی، علی الظاهر، طهارت است.

به عبارت دیگر کلّ شیء طاهر، یعنی: کلّ شیء شکّ فی طهارته و نجاسته، طاهر، ای محکوم شرعا بالطهارهٔ ظاهرا. به عبارت ساده‌تر: هر شیئی که شما شکّ دارید که آیا پاک است یا نجس، شرعا تا زمان علم به قذارتش محکوم به طهارت است.

مفهوم آن این است که: وقتی شکّ تو در اثر علم به قذارت آن شیء برطرف شد، حکم به طهارت آن‌هم، عمرش به پایان می‌رسد.

این همان قاعده طهارت است که بخاطر عدم لحاظ حالت سابقه در ان ربطی به استصحاب ندارد.

۲- اینکه فراز پایانی حدیث، یعنی: حتی تعلم انّه قذر، نیز دلالت دارد بر اینکه: هذا الحکم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۳۹۹

یعنی این حکم به طهارت و یا به تعبیر دیگر این محمول ثابت شده بر موضوع تا زمان علم به قذارت استمرار دارد.

این استمرار داشتن مربوط به استصحاب و مصداقی از مصادیق آن است.

پس: این روایت به درد هر دو باب می‌خورد: قاعده طهارت در مورد خودش، و قاعده استصحاب در مورد خودش.

* مراد شیخ از (اقول: لیت شعری ما المشار الیه بقوله: ...) چیست؟

می‌فرماید: ای کاش می‌دانستم که مشار الیه کلمه (هذا) در بند اوّل عبارت جناب فاضل چیست؟

* نظر خود جناب شیخ در این رابطه چیست؟

این است که: دو احتمال در آن متصوّر است که به هر دو احتمال هم ایراد وارد است:

۱- اینکه مشار الیه هذا، همان حکمی باشد که از اصل اوّل ایشان برداشت می‌شود و آن این بود که: کلّ شیء مشکوک الطهارهٔ و النجاسهٔ طاهر ظاهرا، الی ان یحصل العلم بقذارته.

یعنی این حکم استمرار دارد تا زمان علم به قذارت.

اگر مراد جناب نراقی این باشد دو ایراد عمده برآن وارد است: یک ایراد این است که: کلّ شیء طاهر ... یک قانونی است که توسط شارع اسلام جعل شده و یک قانون تشریعی است که ا لی الابد استمرار دارد. چرا که حلال محمّد حلال الی یوم القیامهٔ، و حرامه حرام الی یوم القیامهٔ.

پس: قاعده طهارت مغیا به این غایت است، نه مغیّا به غایت علم به قذارت، حال شما چطور می‌فرمائید هذا الحکم مستمر تا زمان علم به قذارت.

بله، مصداق طهارت شیء مشکوک تا زمان علم به قذارتش ادامه دارد بدین معنا که با علم به قذارتش، عمر طهارتش نیز به پایان می‌رسد، و این فرق می کند با حکم کلّی شرعی. به عبارت دیگر: پس از علم به قذارت و نجاست در حقّ شخص مکلّف، قاعده طهارت دیگر جاری نیست چرا که موضوع ندارد، بخاطر اینکه موضوعش شکّ بود که با آمدن علم از بین می‌رود، و لکن عمر قانون کلّی محدود به این حد نیست.

به عبارت دیگر: اگر این قانون کلّی در زمان دیگری و یا در جای دیگری موضوع پیدا کند، در آنجا جاری می‌شود.

ایراد دیگر به مراد و مقصود شما این است که: این احتمال مستلزم تقدم شیء علی نفسه می‌باشد که این مستلزم احتمال نقیضین است و اجتماع نقیضین هم باطل است. به عبارت دیگر:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۰۰

اولا: در کلام شما یک صغری وجود دارد و یک کبری، بدین صورت که:

۱- کلّ شیء طاهر، تقدیرش چنین است که:

- کلّ شیء مشکوک بالطهارة و النجاسة، محکوم بالطهارة الی زمن العلم بالقذارة. (صغری)

- و الحکم بطهارة شیء مشکوک الی زمن العلم بالقذارة، مستمرّ الی زمن العلم بالقذارة. (کبری).

شما اصل اوّل یعنی قاعده طهارت را از کلام امام علیه السّلام استفاده کردید، سپس همان حکم اوّل و یا قاعده طهارت را با همان قید، (حتی تعلم انّه قذره)، موضوع قرار دادید برای حکم دوّم که مستمرّ است و دوباره محمول یعنی مستمرّ را در این حکم دوّم مغیّا کردید به همین حتی تعلم انّه قذره.

بنابراین:

۱- شیء واحدی به نام حتی تعلم، هم غایت شده برای حکم اوّل که طهارت ظاهریه است و هم غایت شده برای حکم ثانی که استمرار همان طهارت ظاهریه است.

۲- حکم اوّل یعین صغری، موضوع قرار گرفته برای مجموع کبری. و لذا: حتی تعلم هم در موضوع اخذ شده است، هم در محمول.

پس: چیزی که غایت محمول است، بر محمول مقدم شده است، چرا که در رتبه موضوع اخذ شده است، درحالی‌که موضوع طبعا و رتبهٔ بر محمول مقدم است.

به عبارت ساده‌تر: حتّی تعلم در موضوع اخذ شده درحالی‌که موضوع رتبهٔ مقدم بر محمول است، در محمول اخذ شده، درحالی‌که محمول رتبهٔ مؤخر است.

پس: شیء واحد باید در ان واحد، هم مقدم باشد، هم مؤخر، در نتیجه تقدم شیء بر نفس خودش پیش می‌آید و این باطل است.

۲- و امّا احتمال دوّم این است که مشار الیه هذا، آن حکم مذکور در اصل اوّل که به شکل قاعده طهارت بیان شده نباشد، بلکه اموری باشد که سابقا و فی الواقع پاک بوده‌اند و به تعبیر دیگر حکمی به نام طهارت در واقع برای شیئی ثابت شده است و ما هم به آن یقین داریم، چنین حکمی علی الظاهر تا زمان علم به قذارت مستمرّ است.

اگر مراد شما این باشد، حدیث شریف سوق‌داده‌شده برای بیان قاعده استصحاب و ربطی به قاعده طهارت در شیئی مشکوک من حیث هو مشکوک یعنی بدون ملاحظه حالت سابقه ندارد.

تا اینکه دلیل آن اصل هم باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۰۱

بنابراین: جناب نراقی به هر نحو که احتمالات را بررسی کنیم، استفاده هر دو قاعده از این روایت ناتمام است.

* غرض از (و منشا الاشتباه فی هذا المقام: ...) چیست؟

این است که ایشان به لحاظ اینکه قاعده طهارت از نظر مورد اعمّ از استصحاب است، بدین معنا که حتی در مواردی هم که شکّ ما حالت سابقه دارد و در اصطلاح مستصحب الطهاره است جاری می‌شود، خیال کرده است که علاوه بر قاعده طهارت، قاعده استصحاب نیز برداشت می‌شود.

به عبارت دیگر: جناب نراقی دیده است که قاعده طهارت موردا اعمّ از قاعده استصحاب است و چه‌بسا می‌توان در برخی موارد که قاعده طهارت اجرا می‌شود، قاعده استصحاب هم جاری نمود و لکن به این نکته توجّه نکرده‌اند که این دو قاعده مناطا و به لحاظ ملاک کاملا متباین‌اند، و قدر جامعی هم بین این دو قاعده وجود ندارد.

* پس غرض از (و قد عرفت: انّ دلالهٔ الروایهٔ علی طهارهٔ مستصحب الطهاره ...) چیست؟

این است که: باتوجّه به مباحثی که گذشت متوجه شدید که روایت کلّ شیء طاهر: هم در استصحاب طهارت جاری می‌شود، و هم در مستصحب الطهاره که طهارت مشکوک که حالت سابقه یقینی دارد اجری می‌شود. و لکن باید بدانید که دلالت روایت بر مستصحب الطهارهٔ غیر از دلالت آن بر حجیّت استصحاب طهارت است.

به عبارت دیگر: در دلالت روایت بر استصحاب طهارت و مستصحب الطهارهٔ، استلزام و یا عینیتی وجود ندارد. بخاطر اینکه اگر عینیت و یا استلزامی در کار بود، باید می گفتیم که: دلالت این روایت بر طهارت مستصحب النجاسهٔ نیز عین دلالت آن بر استصحاب نجاست و یا مستلزم آن است، و حال آنکه احدی به این مطلب قائل نیست.

به عبارت دیگر: جناب نراقی شما باید بدانید که اجرای قاعده طهارت در مستصحب الطهاره، غیر از اجرای آن در استصحاب طهارت است، یعنی وقتی شما قاعده طهارت را اجرا می کنید بدین معناست که:

چیزی قبلاـ پاک بوده است و لکن الآن نمی‌دانید پاک است یا نه؟ و لکن می‌دانید که حالت سابقه‌اش طهارت است، این را می گویند مستصحب الطهاره.

در اینجا قاعده طهارت تنها و به صرف شکّ در طهارت و نجاست این شیء و نه به لحاظ حالت سابقه طهارت آن، اجرا می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۰۲

این می‌شود قاعده طهارت در مستصحب الطهاره و نه استصحاب الطهارهٔ.

به عبارت دیگر: ملاک در استصحاب طهارت ملاحظه حالت سابقه است و لکن ملاک در قاعده طهارت صرفا شکّ در طهارت و نجاست است.

بله، قبلاـ گفته شد که ممکن است ما قاعده طهارت را در مستصحب النجاسهٔ هم جاری کنیم و فی المثل بگوئیم: این شیء قبلا نجس بود، اکنون نمی‌دانیم که پاک است یا نجس، قاعده طهارت را در اینجا جاری کرده می گوئیم: ان‌شاءالله که پاک است. لکن نه به لحاظ حالت سابقه، بلکه به لحاظ شکّ در طهارت و نجاست آن.

پس: یجری قاعدهٔ الطهارهٔ فی مستصحب الطهارهٔ و یا فی مستصحب النجاسهٔ و لکن این غیر از استصحاب طهارت است که ما به لحاظ حالت سابقه، طهارت شیء را استصحاب می کنیم و نه به لحاظ شکّ.

* جناب شیخ حال که بنا شد یکی از این دو قاعده از روایت استفاده شود، به نظر حضرت‌عالی بهتر است کدام یک از این دو قاعده را از آن استفاده کنیم؟

به نظر ما صلاح این است که قاعده طهارت از آن استفاده شود و نه استصحاب طهارت چونکه قضیه کلّی شیء طاهر، را پیش هرکسی که ببریم این گونه معنا می کند که: طهارت برای شیء مشکوک ثابت است، نه اینکه طهارت ثابته برای شیء مشکوک ثابت باشد. چرا که ثبوت الطهارهٔ غیر از طهارهٔ الثابتهٔ است.

به عبارت دیگر: این قضیه یک قضیه خبریّه است و قضیه خبریّه، خبر می‌دهد از ثبوت محمول برای موضوع.

* پس مراد از (نظیر ذلک ...) چیست؟

اشاره به سومین خبر از روایات خاصّه، یعنی خبر حلیّت است که می‌فرماید: کلّ شیء حلال حتی تعرف انّه حرام بعینه.

باید توجّه نمود که در این حدیث نیز، جملات مغیات به غایتی هستند، و ظرفیت همان دو احتمال و یا به تعبیر دیگر دو قاعدهٔ الحلیه و استصحاب الحلیه را دارند. چرا؟ زیرا:

۱- می‌توان گفت این حدیث شریف برای بیان استمرار حلیّت ثابته است. یعنی بیان می کند که چیزهائی که قبلا حلیتشان ثابت شده است، این حلیّت تا زمان علم به حرمت استمرار دارد، که این می‌شود همان استصحاب الحلیه.

۲- و می‌توان گفت که مراد این حدیث شریف، حلیّت ثابت شده برای شیء نیست، بلکه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۰۳

مرادش بیان ثبوت الحلیه و استمرار این ثبوت الحلیه و یا حکم به ثبوت حلیّت است برای اشیاء مشکوک که تا زمان علم به حرمت. که این می‌شود قاعده حلیّت.

البته در معنای اوّل یعنی استصحاب حلیّت، لحاظ حالت سابقه ملاک است و لکن در معنای دوّم یعنی قاعده حلیّت مجرد شکّ در حلیّت و حرمت شیء.

نکته قابل توجّه اینکه: در اینجا نیز قاعده حلیّت به لحاظ مورد اعمّ است از استصحاب حلیّت، بدین معنا که هر کجا استصحاب حلیّت جاری شود، قاعده حلیّت هم اجرا می‌شود، و لکن معلوم نیست که هر کجا قاعده حلیّت اجری شد، استصحاب حلیّت نیز اجرا شود.

فی المثل می گوئیم: عصیر عنبی قبل از اینکه به جوش بیاید حلال بود، حال که به جوش آمده نمی‌دانم که حرام شده یا نه؟ در اینجا هم می‌توان استصحاب حلیّت جاری نمود، هم قاعده حلیّت.

امّا اگر گفتیم که لحم الحمیر در اسلام حرام است یا حلال؟ دیگر نمی‌شود استصحاب الحلیه جاری نمود و لکن می‌توان قاعده حلیّت را جاری کرد.

علی‌ایّ‌حال: منشا هر دو احتمال نیز همان است که در حدیث قبلی گفته آمد و عقیده شیخ نیز برآن است که این حدیث نیز دلیل بر اصالهٔ الحلیه است و ربطی به قانون استصحاب حلیّت ندارد. منتهی به جای فاضل نراقی (ره) در این خبر و یا اخبار عقیده فاضل تونی مطرح است که همان قاعده مرحوم نراقی است و پاسخ ما به ایشان نیز این است که: از اخبار حلیّت یک اصل یعنی اصالهٔ الحلیه و یا به تعبیر دیگر قاعدهٔ الحلیه استفاده می‌شود.

* پس غرض شیخ از (ثم علی هذا، کان ینبغی ذکر ادلهٔ اصالهٔ البراءهٔ ...) چیست؟

این است که نظیر همین حرفهائی را که زده شد می‌توان در ادلّه و اخبار برائت گفت مثل: کل شیء مطلق حتی یردد فیه نهی او امر. و یا الناس فی سعهٔ ما لا یعلمون ... و هکذا.

حال تمام آنچه در حدیث حلیّت و طهارت گفته شد در اینجا نیز گفته می‌شود، با این تفاوت که:

۱- در اخبار طهارت سخن از قاعده طهارت و استصحاب آن بود.

۲- در اخبار حلیّت، سخن از قاعده حلیّت استصحاب آن بود، که مربوط به احکام تکلیفیه است.

۳- در اخبار برائت سخن از اصل برائت و استصحاب آن است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۰۴

متن

فالتحقیق: أنّ الاستصحاب- من حیث هو- مخالف للقواعد الثلاث: البراءهٔ، و الحلّ، و الطهارهٔ، و إن تصادقت مواردها.

فثبت من جمیع ما ذکرنا: أنّ المتعیّن حمل الرّوایهٔ المذکورهٔ علی احد المعنیین، و الظاهر إرادهٔ القاعدهٔ- نظیر قوله (ع): «کلّ شیء لک حلال»[۲۵۲]-؛ لانّ حمله علی الاستصحاب و حمل الکلام علی إرادهٔ خصوص الاستمرار فیما علم طهارته سابقا خلاف الظاهر؛ إذ ظاهر الجملهٔ الخبریّهٔ إثبات أصل المحمول للموضوع، لا إثبات استمراره فی مورد الفراغ عن ثبوت أصله.

نعم، قوله: «حتی تعلم» یدلّ علی استمرار المغیّا، لکن المغیّا به الحکم بالطهارهٔ، یعنی: هذا الحکم الظاهری مستمرّ له إلی کذا لا أنّ الطهارهٔ الواقعیّهٔ المفروغ عنها مستمرّهٔ ظاهرا إلی زمن العلم.

ترجمه

حاصل و نتیجه بحث

اشاره

پس تحقیق مطلب این شد که: استصحاب از آن جهت که استصحاب است (و حالت سابقه در آن لحاظ می‌شود) مخالف با قواعد سه‌گانه، یعنی قاعدهٔ البراءهٔ، قاعدهٔ الحلیه و قاعدهٔ الطهارهٔ است (یعنی ملاکا با آنها تباین کلّی دارد)، گرچه به لحاظ موارد تصادق دارد.

(ظاهرا مراد از حدیث، قاعده طهارت است)

از تمام آنچه که ما گفتیم ثابت شد که آنچه متعین است حمل این روایت مذکوره است بر یکی از آن دو معنا، که ظاهرا مراد قاعده طهارت است مثل این سخن امام علیه السّلام که می‌فرماید: هر چیزی برای تو حلال است (تا اینکه علم به حرمت آن چیز پیدا کنی) چرا؟ زیرا حمل این روایت بر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۰۵

استصحاب و به تعبیر دیگر حمل این کلام بر اراده کردن خصوص استمرار در چیزی که طهارت قبلی‌اش معلوم است، خلاف ظاهر است، زیرا ظهور یک جمله خبریّه، اثبات محمول است برای موضوع، و نه اثبات استمرار.

بله، قول امام علیه السّلام یعنی حتی تعلم، دلالت دارد بر استمرار مغیّا، لکن آنچه مغیّا به حکم طهارت است، یعنی این حکم ظاهری استمرار دارد ظاهرا تا زمان علم به قذارت. (یعنی این غایت الحکم و اثبات الطهارهٔ او الحلیه است) نه خود طهارت واقعیه که طهارتش ثابت شده است، استمرار دارد ظاهرا تا زمان علم به قذارت.

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (فالتحقیق ...) چیست؟

آخرین بیان جناب شیخ است در این مسئله مبنی بر اینکه: قاعده استصحاب در هریک از اخبار طهارت و اخبار حلیّت و اخبار برائت به لحاظ ملاک و مناط با قواعد ثلاثه یعنی قاعده طهارت و قاعده حلیّت و اصل برائت یا قاعده اشتغال تباین کلّی دارد و لکن به لحاظ مورد رابطه آنها عام و خاص است، و لذا: اراده کردن دو قانون از هریک از احادیث مذکور صحیح نمی‌باشد.

بنابراین: حمل بر یکی از دو قاعده تعیّن پیدا می‌کند، که به عقیده ما حمل اخبار طهارت بر قاعده طهارت و اخبار حلیّت بر قاعده حلیّت و اخبار برائت بر اصل برائت، بر حمل هریک از این اخبار بر استصحاب، اولویت دارد. چرا؟ زیرا که ظاهر جملات خبریّه اثبات اصل محمول از برای موضوع است، و نه اثبات استمرار محمول برای موضوع پس از فراغت از اصل ثبوت، چونکه اثبات استمرار نیاز به بیان زائد دارد که از ظاهر کلام بیان زائد فهمیده نمی‌شود. چرا؟ بخاطر اینکه ظاهر کلام، فهو مستمرّ الطهارهٔ و الحلیهٔ او البراءهٔ نیست، بلکه فهو طاهر او حلال ... است.

پس هیچ‌یک از این روایات ثلاثه به درد اثبات حجیّت استصحاب نمی‌خورد.

* غرض از (نعم، قوله، حتی تعلم، یدلّ علی استمرار المغیّا ...) چیست؟

در حقیقت پاسخ به یک سؤال مقدّر است که تقدیرش چنین است: آیا غایت بودن حتی تعلم، قرینه بر اراده استمرار است؟ و لذا

شیخ در پاسخ می‌فرماید: این غایت، غایت الحکم و اثبات الطهارهٔ او الحلیهٔ است و نه غایت خود طهارت یا حلیّت. چرا؟ زیرا: اصل طهارت از ابتدای کار مشکوک است و هیچ‌گاه متیقّن و مسلّم نبود تا حتی تعلم غایت آن باشد و به درد استصحاب بخورد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۰۶

متن

و منهـا: قوله (ع): «الماء كلّه طاهر حتى تعلم أنّه نجس»[۲۵۳]. و هو و إن كان متحـدا مع الخبر السابق[۲۵۴] من حيث الحكم و الغاية الّا أنّ الاشتباه في الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء غير متحقّق غالبا، فالاولى حملها على إرادة الاستصحاب، و المعنى: أنّ الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقـة طاهر حتى تعلم ...، أي: تستمرّ طهارته المفروضـة إلى حين العلم بعروض القـذارة له، سواء كان الاشتباه و عـدم العلم من جهـة الاشتباه في الحكم، كالقليـل الملاقي للنجس و البئر، أم كـان من جهـة الاشتباه في الأمر الخارجيّ، كالشكّ في ملاقاته للنجاسة أو نجاسة ملاقيه.

و منها: قوله (ع): «إذا استيقنت أنّك توضّأت فإيّاك أن تحدث وضوءا، حتى تستيقن أنّك أحدثت».[۲۵۵]

و دلالته على استصحاب الطهارة ظاهرة.

ترجمه

روایت سوّم:

و از جمله روایت خاصّه که استصحاب را در مورد خاصی به اجرا در آورده این سخن امام علیه السّلام است که می‌فرماید: هر آبی پاک است تا اینکه علم به تنجس آن پیدا کنی.

این حدیث گرچه به لحاظ حکم (به طهارت) و غایت (حتی تعلم) مثل همان حدیث قبلی است، و لکن شبهه در آب از غیر جهت عروض نجاست بر آن، غالبا متحقق نمی‌شود. (منظور این است که در حدیث قبلی دو احتمال داده می‌شد که یا قاعده طهارت بود و یا استصحاب طهارت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۰۷

لکن در این حدیث تنها استصحاب طهارت منظور است و کاری با قاعده طهارت ندارد چرا که آب بر حسب خلقت اصلیه‌اش پاک است، اگر هم نجس بشود، در اثر عروض نجاست بر آن است).

پس حمل این حدیث بر اراده استصحاب طهارت سزاوارتر است و لذا معنای آن این است که آبی که طهارتش به حسب خلقت اولیه معلوم است، پاک است تا اینکه علم پیدا کنی به اینکه نجس است.

یعنی طهارت مفروضه (و قبلی آن) استمرار دارد تا هنگام علم به عروض نجاست بر آن، خواه این شکّ و شبهه و عدم علم، از جهت اشتباه در حکم (یعنی شبهه حکمیّه) باشد، مثل آب قلیل ملاقات‌کننده با نجس و آب چاه (که طبق دستور شارع، طهارت آن را استصحاب می‌کنیم)، و یا از جهت اشتباه در امر خارجی (یعنی شبهه موضوعیّه) باشد، مثل شکّ در ملاقات آن با نجاست و یا نجاست ملاقات‌کننده (مثلا بچه) با آن.

(روایت چهارم)

و از جمله روایات خاصه، این سخن امام علیه السّلام است که می‌فرماید: وقتی یقین داشتی بر اینکه وضو داری، پس از آن هرگاه که شکّ کردی که آیا وضو داری یا نه؟ از اینکه وضوی مجدد بگیری (البته به قصد وجه) برحذر باش.

- دلالت این حدیث بر استصحاب طهارت روشن است.

***

تشریح المسائل

اشاره

* سومین حدیث از احادیث خاصّه که دلالت بر استصحاب در مورد خاص دارند کدام حدیث است؟

حدیث آب است بدین معنا که امام علیه السّلام فرمودند: الماء کله طاهر حتی تعلم انّه نجس. که مثل کلّ شیء طاهر حتی تعلم، مغیّا به غایت است و دو احتمال در آن متصوّر است. یعنی: این حدیث به لحاظ حکم که طهارت باشد و غایت که حتی تعلم باشد همچون حدیث قبلی است و در حقیقت یکی از مصادیق آن است. چرا؟ زیرا در آن حدیث، کلّ شیء موضوع بود و در این حدیث الماء موضوع است و ماء نیز شیئی از اشیاء است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۰۸

* پس چرا شیخ آن را جداگانه ذکر کرده است؟

زیرا: در این حدیث موضوع ماء است که حالت سابقه طهارت در آن به لحاظ خلقت اولیه محرز و مسلّم است. و حال آنکه موضوع در حدیث قبلی کلّ شیء است و چه‌بسا شیئی از اشیاء مثل مدفوع پرندگان حرام گوشت به لحاظ خلقت اصلیه و اولیه مشکوک الحکم باشد.

بنابراین: موضوع در عبارت کلّ شیء طاهر متناسب با قاعده طهارت است که ملاک در آن صرف شکّ فی النجاسهٔ و الطهارهٔ است.

امّا در حدیث الماء کله طاهر، که موضوع به لحاظ خلقت اصلیه و اولیه قطعی الطهارهٔ است و این طهارت حکم واقعی آن است یعنی حالت سابقه آبها محرز است لکن گاهی در اثر عروض عوارضی، ما شکّ می‌کنیم که آیا فلان آب نجس شده است یا بر طهارت خود باقی است؟ که آن‌هم گاهی شبهه موضوعیّه است.

فی المثل: نمی‌دانیم آب چاه در حکم آب قلیل است تا به صرف ملاقات با نجس متنجس شود و یا در حکم آب کثیر است تا به مجرد ملاقات با نجس، متنجس نشود؟

علی‌ایّ‌حال: حالت سابقه یعنی پاکی آن محرز است و لذا به هنگام شکّ در نجاست یا طهارت آن به حکم حدیث مزبور یعنی الماء کله طاهر حکم می‌کنیم به بقاء آن طهارت سابقه‌اش.

پس از نظر شیخنا این حدیث می‌تواند دلیل بر استصحاب آن‌هم در خصوص باب طهارت و نجاست باشد و لکن یک قانون کلّی نیست تا که در ابواب دیگر نیز از آن استفاده شود.

* چهارمین روایت از روایات خاصّه که در این باب بدانها تمسّک شده کدام روایت است؟

این قول امام علیه السّلام است که می‌فرماید: هرگاه یقین کردی که وضو گرفتی، از وضوی دوباره (البته نیّت طهارت) تا زمانی که یقین حاصل کنی که حدثی از تو سر زده است.

پس: تا یقین (به حدث) نداری بر وضوی سابق باقی بمان.

* نظر جناب شیخ در رابطه با این حدیث چیست؟

دلالت این حدیث شریف را بر استصحاب واضح و روشن می‌داند و لکن آن را مخصوص به باب استصحاب طهارت می‌داند و قاعده کلّی از آن استفاده می‌شود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۰۹

تلخیص المطالب

اشاره

* جناب شیخ از جمله روایاتی که برای اثبات حجیّت استصحاب بدان استدلال شده و در مورد خاص هم وارد گردیده است، حدیث (کلّ شیء طاهر حتی تعلم انّه قذر) می‌باشد. انما الکلام در این حدیث چیست؟

در این است که: این حدیث با توجّه به غایتی که دارد ظرفیت و گنجایش دو گونه معنا شدن را دارد. یعنی:

می‌توان گفت معنای آن این است که:

۱- هر چیزی پاک است و طهارتش ادامه دارد تا زمان حصول علم به قذارتش.

۲- و می‌توان گفت معنای آن این است که: هر چیز مشکوکی محکوم به طهارت است و این حکم به طهارت تا زمان علم به نجاست پابرجاست.

حال: بنا بر معنای اوّل، شیء را مفروض الطهاره گرفتیم تا زمانی که فرد شاکّ علم به نجاست آن پیدا کند، که این همان استصحاب طهارت است، چرا که حالت سابقه را در این حکم لحاظ کردیم.

بنا بر معنای دوّم، شیء را مشکوک الطهارة و النجاسة فرض کردیم، بدون لحاظ حالت سابقه و سپس حکم به طهارت آن نمودیم، چرا که حکم شارع است و این حکم شارع تا زمان علم به نجاست شیء ادامه دارد، که این همان قاعده طهارت است.

* باز هم جناب شیخ بفرمائید انما الکلام در چیست؟

در این است که آیا این حدیث شریف مربوط به استصحاب طهارت است یا مربوط به قاعده طهارت؟

* پاسخ حضرتعالی چیست؟

این است که: استصحاب طهارت مربوط به جائی است که یک شیئی که قطعا و مسلما پاک بوده لکن ما در ادامه طهارتش شکّ می‌کنیم، لکن به ملاحظه همین حالت سابقه طهارتش حکم می‌کنیم به ادامه طهارت آن تا اینکه علم به نجاستش پیدا کنیم، این همان استصحاب طهارت است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۱۰

امّا در قاعده طهارت ملاک پاک بودن یک شیء در سابق و یا ملاحظه حالت سابقه آن شیء در سابق نیست، بلکه یک شیء از آن جهت که یک شیء است مشکوک الطهارة و النجاسة است، یعنی ما شکّ می‌کنیم که فلان شیء پاک است یا نجس؟

و لذا به ملاحظه همین شکّ در طهارت و نجاست آن، شارع حکم می‌کند به پاک بودن آن تا زمان علم به قذارتش.

پس در اینجا صحبت از سابقه طهارت و مفروغ عنه بودن طهارت نیست بلکه صحبت از شکّ است حال اگر سؤال کنید که حدیث مزبور ظهور در استصحاب دارد یا قاعده طهارت؟

می‌گویم دو احتمال در این حدیث شریف وجود دارد:

۱- بنا بر معنای اوّل: حتی برای غایت استمرار طهارت است تا علم به قذارت.

۲- بنا بر معنای دوّم، حتی برای استمرار حکم به طهارت هر شیء است که مشکوک است تا زمان علم به قذارت.

به عبارت دیگر:

- در معنای اوّل صفت و یا طهارتی که قبلا ثابت شده استمرارش تا زمان علم به قذارت مد نظر است.

- در معنای دوّم، استمرار صفت ثابت شده مد نظر نیست، بلکه عمر و استمرار اثبات حکم مد نظر است.

پس قاعده طهارت ملاکا با استصحاب طهارت فرق کرده و متباینین‌اند، چونکه ملاک در قاعده طهارت صرف شکّ در طهارت و نجاست یک شیء است بدون اینکه حالت سابقه‌ای در کار و یا مورد لحاظ باشد. و لکن ملاک در استصحاب طهارت، لحاظ حالت سابقه شيء است. امّا این دو قاعده به لحاظ مورد عموم و خصوص‌اند، یعنی قاعده طهارت اعمّ از استصحاب است.

فی المثل: آبی که در این ظرف قرار دارد که قبلا پاک بوده است، لکن اکنون شما شکّ داری که آیا متنجس شده است یا نه؟

اگر شما به ملاحظه حالت سابقه حکم به طهارت و استمرار آن تا زمان علم به قذارتش صادر کنید می‌شود استصحاب طهارت.

و اگر شما به ملاحظه شکّ در طهارت و نجاست آن، حکم به طهارتش بکنید بدون لحاظ حالت سابقه می‌شود قاعده طهارت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۱۱

پس: در اینجا از استصحاب طهارت استفاده کردید چرا که شيء حالت سابقه دارد، از قاعده طهارت استفاده کردید چون مشکوک الطهارة و النجاسة است.

حال: در برخی از موارد قاعده طهارت جاری می‌شود، لکن استصحاب طهارت جاری نمی‌شود. فی المثل: در این ظرف مایعی وجود دارد و لکن من نمی‌دانم خلّ است یا خمر؟ بول است یا آب؟ در اینجا این مایع شیئی است مشکوک الطهارة و النجاسة، یعین حالت سابقه آن برای ما معلوم نیست و لذا قاعده طهارت در آن اجرا می‌شود، امّا چون حالت سابقه‌اش معلوم نیست استصحاب اجرا نمی‌شود.

پس: قاعده طهارت و قاعده استصحاب موردا اعمّ و اخص‌اند و لکن ملاکا متباینین‌اند.

بنابراین: اگر ظهور حدیث شریف در قاعده طهارت باشد، شما در هر شيء مشکوکی می‌توانید از قاعده طهارت استفاده کنید حتی در مشکوکی که حالت سابقه دارد. منتهی به لحاظ اینکه مشکوک الطهارة و النجاسة است و نه به لحاظ اینکه حالت سابقه دارد. و اگر ظهور حدیث شریف در قاعده استصحاب باشد، در برخی از موارد می‌توان از آن استفاده نمود چنانکه در مثال تبیین شد.

علی‌ایّ‌حال: اگر حدیث را استصحاب الطهارة معنا کنیم، یکون الدلیل للاستصحاب، منتهی در مورد خاص که البته با استفاده از قول به عدم الفصل و اجماع مرکب می‌توان آن را توسعه داده و در موارد دیگر هم اجرا نمود که این مطلب دیگری است. و اگر حدیث را قاعده طهارت معنا کنیم، دیگر دلیل بر استصحاب نخواهد بود.

* جناب شیخ سر اینکه این حدیث گنجایش دو معنا دارد چیست؟

این است که هر قضیه خبریّه‌ای که دارای غایت یعنی حتی تعلم بشود، چه در مقام بیان حکم واقعی باشد، چه در مقام بیان حکم ظاهری باشد و یا اینکه اصلا در مقام بیان حکمی نباشد بلکه فی المثل در مقام بیان قیام زید و امارت عمر باشد و هکذا ... این ظرفیت را پیدا می‌کند. فی المثل:

۱- گاهی متکلّم می‌خواهد محمولی را مثلا طهارت برای موضوعی مثلا فلان شيء اثبات کند، لکن در پایان عبارتش حتی تعلم را می‌آورد و مرادش این است که این اثبات که فعل من است تا زمان علم به قذارت شيء ادامه دارد.

به عبارت دیگر: این اثبات محمول برای این موضوع تا فلان جا عمر و استمرار دارد.

۲- گاهی مرادش از حمل محمول برای موضوع این نیست که این اثبات که فعل من است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۱۲

این مقدار عمر دارد، بلکه مرادش این است که ثبوت این محمول که برای این موضوع ثابت شده و مسلّم است و نیازی هم به اثبات ندارد، عمرش تا علم به قذارت است.

در اینجا این غایت یعنی حتی تعلم، غایت می‌شود برای محمول ثابت شده و نه برای اثبات محمول.

یعنی: محمول و یا صفتی که ثابت شده برای موضوع و سابقه این ثبوت هم نزد شما وجود دارد، عمرش تا فلان وقت است.

پس: یک معنای حدیث عمر است برای اثبات که فعل متکلّم است، و یک معنا عمر است برای محمول و صفت ثابت شده.

پس: هر جمله خبریّه‌ای که دارای موضوع، محمول و غایتی همچون حتی تعلم است ظرفیت دوگونه معنا شدن را دارد.

* آیا این دو احتمال یا دو گونه معنا شدن در احکام واقعیه هست و یا ظاهریه؟

فرقی نمی‌کند، چرا که فی المثل جملات ذیل از احکام واقعیه هستند:

الثوب طاهر ... الخبز طاهر ... الخلّ طاهر ... الماء طاهر ...

حال: هریک از این احکام واقعیه را می‌شود دو جور معنا نمود. فی المثل: الثوب طاهر حتی تعلم انّه قذر را لحاظ کنید:

۱- ممکن است آن را معنا کنیم به اینکه ثوبی که در اسلام حکم به طهارتش شده، این طهارت واقعیه‌اش مستمرّ است تا علم به قذارت، اینجا غایت، غایت طهارت است.

به عبارت دیگر: غایت، غایت آن محمول و یا صفت طهارتی است که برای آن موضوع یعنی ثوب وجود دارد و عمر این صفت تا حتی تعلم است.

۲- و ممکن است آن را معنا کنیم به اینکه اثبات این صفت یا طهارت برای این ثوب مستمرّ است تا حتی تعلم.

حتی موضوعات خارجیه نیز ظرفیت دو جور معنا شدن را دارند، بدین معنا که: الغایة، غایة للصفة و یا الغایة، غایة لاثبات الصّفة.

فی المثل: شما در یک حکمی می‌نویسید: محمّد رئیسکم الی الغروب، می‌شود گفت:

۱- معنایش این است که فلانی که رئیس بودنش محرز است، این ریاست ثابت‌شده‌اش تا غروب است. پس غایت در اینجا غایت برای ریاست و امارت ثابته است که این می‌شود دلیل بر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۱۳

استصحاب الامارة الثابتة.

۲- اینکه معنایش اثبات الأمارة باشد بدین معنا که من اثبات می‌کنم ریاست فلانی را بر شما و این اثبات الأمارة که فعل من است تا غروب ادامه دارد، که این می‌شود قاعده امارت و نه استصحاب الأمارة. و هکذا در شبهه موضوعیّه و ...

* جناب شیخ برداشت مرحوم نراقی از حدیث مورد بحث چیست؟

استفاده هر دو قاعده از این حدیث است و لذا او مدّعی است که حدیث بر دو اصل دلالت دارد:

یکی قاعده طهارت و دیگری استصحاب طهارت.

* بفرمائید استدلال جناب نراقی در اینجا به چه شکل است؟

می‌فرماید:

اولا: براساس حدیث مزبور، در هر شیئی که شکّ دارید پاک است یا نجس؟ آن شیء محکوم به طهارت است تا علم حاصل شود به قذارت یعنی نجاست آن. یعنی تا نسبت به یک شیء در رابطه با طهارت و نجاستش در شکّ هستی، آن شیء محکوم به طهارت است و لکن وقتی شکّ تو در اثر تحصیل علم از بین رفت، طهارت این شیء هم از بین می‌رود.

به عبارت دیگر: ثبوت المحمول استمرار دارد تا زمان علم به قذارت که این قاعده طهارت است و ربطی به استصحاب ندارد.

ثانیا: این حکم به طهارت و یا به تعبیر دیگر این محمول ثابت شده برای موضوع، تا زمان علم به قذارت، استمرار دارد که این حکم همان استصحاب طهارت است.

پس ایشان معتقد است که می‌توان هر دو قاعده را از حدیث برداشت کرد، قاعده طهارت در مورد خودش، و قاعده استصحاب نیز در مورد خودش.

* جناب شیخ نظر شما در رابطه با بیان جناب نراقی چیست؟

ایشان در اثر غفلت نسبت به تباین کلّی میان این دو قاعده در بیان مطلب دچار اشتباه بزرگی شده است و آن این است که می گوید: و هذا الحکم مستمرّ الی زمن العلم بقذارته.

* جناب شیخ انما الکلام در چیست؟

در این است که مراد ایشان از حکم در هـذا الحکم مستمرّ الی زمن العلم به قـذارته، کدام حکم است آیا ان حکم اولی یعنی ثبوت طهارت برای هر شیء مشکوک است؟

اگر این حکم مرادتان باشد دو اشکال برآن وارد است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۱۴

۱- یک اشکال این است که عمر قاعده طهارت محدود به علم به قذارت نیست، چرا که این قاعده یک قاعده شرعی کلّی است که الی الابد ادامه دارد، چطور شما عمر آن را تا زمان علم به قذارت محدود می کنید؟

بله، مصداق طهارت شیء مشکوک تا زمان علم به قـذارت آن ادامه دارد و پس از علم به قذارت طهارت آن‌هم از بین رفته، تمام می‌شود.

۲- اشکال دیگر اینکه در استدلال خود یک صغری قرار دادید و یک کبری.

۱- کلّ شیء طاهر، حتی تعلم انّه قذر تقدیرش این است که:

کلّ شیء مشکوک محکوم بالطهارهٔ، الی زمن العلم بالقذارهٔ. (صغری)

و الحکم بطهارهٔ شیء مشکوک، الی زمن العلم بالقذارهٔ، مستمرّ الی زمن العلم بالقذارهٔ. (کبری)

در این صغری و کبری، حتی تعلم هم غایت شده برای جمله صغری، هم غایت شده برای جمله کبری.

امّا جمله صغری با تمام بند و بیل و قید حتی تعلم، موضوع واقع شده برای جمله کبری و این بدان معناست که هم در موضوع کبری اخذ شده و هم در محمول کبری.

بنابراین: حتی تعلم در موضوع اخذ شـده درحالی‌که موضوع نسبت به محمول در رتبه مقـدم است، و در محمول اخـذ شده است و حال آنکه محمول رتبهٔ از موضوع مؤخر است.

پس: لازم می‌آید که شیء واحد در آن واحد، هم مقدم باشد، هم مؤخر.

در نتیجه: تقدم شیء علی نفسه پیش می‌آید.

و امّا جناب نراقی اگر مشار الیه هـذا، آن حکم اولی که به شکّ قاعده طهارت بیان شد نباشد، بلکه مرادتان اموری باشد که سابقا و فی الواقع پـاک بودهانـد و این مسبوق الطهاره بودنشان مسلّم و برای ما معلوم است مثل آب که به لحاظ خلقت اصـلیه و اولیه پاک است تا اینکه علم به قذارت آن پیدا شود، این ربطی به قاعده طهارت ندارد.

پس: چگونه شما دو قاعده از این حدیث برداشت می کنید؟

* جناب شیخ منشا اشتباه جناب نراقی و یا در مطالب بعدی فاضل تونی چیست؟

این است که: قاعـده طهارت با قاعـده استصـحاب به لحاظ مناط و ملاک کاملا متباینین هسـتند. اگرچه موردا قاعـده طهارت اعمّ از قاعده استصحاب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۱۵

یعنی چه‌بسا در مواردی که قاعده استصـحاب طهارت جاری می‌شود، قاعده طهارت هم جاری بشود لکن این‌گونه نیست که هرکجا قاعده طهارت جاری می‌شود، قاعده استصحاب نیز جاری شود.

بنابراین جناب نراقی بایـد بداند که حکم به طهارت مستصـحب الطهاره غیر از استصـحاب طهارت است. بله، اگر مراد حدیث قاعده طهارت باشد، قاعده طهارت در همه جا جاری می‌شود.

حتی در مستصحب الطهاره و لکن اجرای قاعده طهارت در مستصحب الطهاره غیر از استصحاب طهارت است.

به عبارت دیگر: وقتی شـما قاعده طهارت اجرا می‌کنید معنایش این است که: شـیئی قبلا پاک بوده لکن اکنون شـما شکّ دارید که پاک است یا نه، اینکه این شیء قبلا پاک بوده و اکنون پاک بودنش مورد شکّ است مستصحب الطهاره است در چنین موردی که شیء مستصحب الطهاره است و الآن مورد شکّ واقع شده، قاعده طهارت جاری می‌شود.

یعنی: بـدون اینکه حلت سـابقه طهـارت مورد لحـاظ واقع شود و تنهـا به صـرف شـکّ در طهـارت و نجـاست آن حکم به طهارتش می‌شود تا زمانی که علم به قذارتش پیدا شود.

به عبارت دیگر: ملاک در استصـحاب طهارت، ملاحظه حالت سابق است، لکن ملاک در قاعـده طهارت صـرفا شکّ در طهارت و نجاست است بدون لحاظ حالت سابقه، و لو شیء حالت سابقه‌اش مسلّم باشد.

بنابراین تلازمی بین قاعده طهارت و استصحاب طهارت وجود ندارد و الّا اگر عینیت و استلزامی در کار بود، باید استصحاب طهارت مستلزم مستصحب النجاسهٔ می‌بود و حال آنکه چنین نیست. فی المثل:

۱- یـک وقت می‌گوئیم این شـیء قبلاـ پـاک بود، لکن اکنون شـکّ داریـم که پـاک است یـا نجس، به صـرف وقوع شکّ، قاعـده طهـارت را اجرا کرده حکم به طهـارت این شـیء می‌کنیم تـا اینکه علم به نجـاست آن حاصل شود و این اجری بـدون حالت سابقه است.

۲- یـک وقت می‌گوئیم این شـیء قبلا نجس بوده لکن اکنون شکّ داریم که آیا پاک است یا نجس است، قاعـده طهارت را جای کرد حکم به طهارت آن می‌کنیم. لکن بدون اینکه حالت سابقه را لحاظ کنیم. چه استلزامی اینجا در کار است؟

پس: قاعده طهارت هم در مستصحب الطهاره و هم در مستصحب النجاسهٔ جاری می‌شود و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۱۶

این غیر از استصحاب طهارت است که ملاکش لحاظ حالت سابقه است.

بنابراین: جناب نراقی شما قاعدهٔ الطهاره فی مستصحب الطهاره را با استصحاب الطهاره اشتباه کرده‌اید.

* جناب شیخ حال که قرار شد یک قاعده از حدیث مزبور استفاده شود، برداشت کدام قاعده به صلاح است؟

به نظر ما بهتر است که قاعده طهارت از این حدیث شـریف برداشت شود نه استصـحاب طهارت. چرا؟ زیرا قضـیه کلّ شیء طاهر ... را پیش هرکس بگذاریم آن را معنا می‌کند به ثبوت الطهارهٔ للشیء المشکوک.

یعنی: طهارت برای شیء مشکوک ثابت است، نه اینکه طهارت ثابته برای شیء مشکوک ثابت است.

پس: ثبوت الطهارهٔ غیر از طهارت ثابته است.

به عبارت دیگر: کلّ شیء طاهر، یک قضیه خبریّه است و قضیه خبریّه، خبر از ثبوت محمول برای موضوع دارد.

نکته:

احادیث دیگری از قبیل: کلّ شیء حلال حتی تعلم انّه حرام بعینه و هکذا. احادیثی که در موارد خاص وارد شده و در اثبات حجیّت استصـحاب بـدانها تمسّک شـده است که بحث‌های پیرامونی آن احادیث عینا همین مباحثی است که ذکر شد و لذا از تکرار آن در این خلاصه خودداری می‌شود. به شرح مراجعه فرمائید.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۱۷

متن

[اختصاص الاخبار بالشکّ فی الرّافع][۲۵۶] ثمّ إنّ اختصاص ما عدا الاخبار العامّة المختار واضح.

و امّا الاخبار العامّة، فالمعروف بین المتأخّرین الاستدلال بها علی حجیة الاستصحاب فی جمیع الموارد.[۲۵۷]

و فیه تأمل، قد فتح بابه المحقق الخوانساری فی شرح الدروس.[۲۵۸]

توضیحه: أنّ حقیقة النّقض هو رفع الهیئة الاتّصالیّة، کما فی نقض الحبل.

و الاقرب إلیه- علی تقدیر مجازیّته- هو رفع الامر الثابت.[۲۵۹][۲۶۰]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱۱ ؛ ص ۴۱۷

و قد یطلق علی مطلق رفع الید عن الشیء- و لو لعدم المقتضی له- بعد أن کان آخذا به، فالمراد من «النقض» عدم الاستمرار علیه و البناء علی عدمه بعد وجوده.[۲۶۱]

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ الامر یدور:

بین أن یراد ب «النقض» مطلق ترک العمل و ترتیب الاثر- و هو المعنی الثالث[۲۶۲]- و یبقی المنقوض عامّا لکلّ یقین.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۱۸

و بین أن یراد من النقض ظاهره- و هو المعنی الثانی[۲۶۳]- فیختصّ متعلّقه بما من شأنه الاستمرار و الاتّصال،[۲۶۴] المختصّ بالموارد التی یوجد فیها هذا المعنی.

و لا یخفی[۲۶۵] رجحان هذا علی الاول؛ لأنّ الفعل الخاصّ یصیر مخصّصا لمتعلّقه العامّ، کما فی قول القائل: لا تضرب أحدا؛ فإنّ الضرب قرینة علی اختصاص العامّ بالاحیاء، و لا یکون عمومه للأموات[۲۶۶] قرینة علی إرادة مطلق الضّرب علیه کسائر الجمادات.

ثمّ لا یتوهّم الاحتیاج حینئذ إلی تصرف فی الیقین بإرادة المتیقّن منه؛ لانّ التصرّف لازم علی کلّ حال؛ فانّ النقض الاختیاریّ القابل لورود النّهی علیه لا یتعلّق بنفس الیقین علی کلّ تقدیر، بل المراد: نقض ما کان علی یقین منه- و هو الطهارة السابقة- أو أحکام الیقین.

و المراد ب «أحکام الیقین» لیس أحکام نفس وصف الیقین؛ إذ لو فرضنا حکما شرعیّا محمولا علی نفس صفة الیقین ارتفع بالشکّ قطعا، کمن نذر فعلا فی مدّة الیقین بحیاة زید.

بل المراد: أحکام المتیقّن المثبتة له من جهة الیقین، و هذه الاحکام کنفس المتیقّن أیضا لها استمرار شأنیّ لا یرتفع الّا بالرّافع؛ فانّ جواز الدّخول فی الصّلاة بالطّهارة أمر مستمرّ إلی أن یحدث ناقضها.

و کیف کان، فالمراد: امّا نقض المتیقّن، و المراد به رفع الید عن مقتضاه، و إمّا نقض أحکام الیقین- أی الثّابتة للمتیقّن من جهة الیقین به- و المراد حینئذ رفع الید عنها.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۱۹

ترجمه

تلخیص المطالب

* جناب شیخ روایاتی که در این فصل مورد بررسی قرار گرفت، دلالتشان بر حجیّت استصحاب بود، و لکن دیگر دلالتی بر استصحاب در شکّ در رافع دون شکّ فی المقتضی نداشتند و حال آنکه شما می‌خواهید با این روایات استدلال کنید بر حجیّت استصحاب فی الشک فی الرافع دون المقتضی، این رافع و مقتضی را از کجای این روایت می‌فهمید؟

به عبارت دیگر: این روایات بطور مطلق می‌گوید استصحاب حجّت است و تو یقین سابق خودت را حفظ کن، چه شکّ شما در رافع باشد و چه در مقتضی؟

بله، روایات بر دو دسته بود: ۱- خاصّه ۲- عامه

۱- امّا دلالت روایات خاصّه‌ای که ائمه (علیهم السلام) در موارد خاصّه فرمودند، بر مدعای ما روشن است، چرا که مورد همه این روایات از قبیل شکّ در رافع است.

فی المثل: در روایت عبد اللّه بن سنان امام علیه السّلام در رابطه با کسی که لباسش را به کافر ذمی عاریه داده بود، فرمودند: لانّک اعرته ایاه و هو طاهر، و لم تستیقن انّه نجّسه. در اینجا روشن است که طهارت اقتضای استمرار دارد و از جمله اموری است که رفع نمی‌شود جز با ورود یک رافع.

و هکذا در بقیه احادیث مذکوره که همه در رابطه با شکّ در رافع است و لا یرتفع الا برافع و چنانکه در شرح آمده است، مورد هیچ‌یک از احادیث خاصّه‌ای که مورد بررسی واقع شد، شکّ، از قبیل شکّ در مقتضی نبود.

۲- و امّا روایات عامّه‌ای هم که قبل از روایات خاصّه مورد بررسی قرار گرفتند، مفید یک قاعده کلّی بود، مثل: لا تنقض الیقین بالشکّ، بل انقضه بیقین آخر.

* از کجا متوجه می‌شوید که این روایات عند الشک فی الرافع دلالت بر استصحاب دارند؟

از کلمه (نقض) آن را استفاده می‌کنیم، چرا که کلمه نقض دارای سه معنا می‌باشد:

۱- معنای لغوی ان است که طرف مقابل قرار دارد که ریسیدن پشم و پنبه و حالت اتصالیه دادن به این امور است.

پس نقض، رفع است و برداشت و به هم زدن و گسستن همان هیئتهائی اتصالیه.

۲- معنای مجازی آن خود بر دو قسم است: ۱- مجازی قریب ۲- مجازی بعید

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۳۳

معنای مجازی قریب آن، رفع یک امر ثابت و مبرمی است مثل طهارت که وقتی حاصل می‌گردد از امور ثابته است و لا یرتفع الا برافع.

به عبارت دیگر وقتی انسان بواسطه رافعی دست از طهارت می‌کشد، مجازا به معنای نقض است و امّا معنای مجازی بعید، مطلق رفع الید عن شیء است.

به عبارت دیگر مطلق دست کشیدن از یک امر موجود غیر مبرم هست، فی المثل: الآن شب است و یا نه روز است و شما می‌خواهید از این شب و یا از این روز دست بردارید، آیا شب یک امر مستحکم است؟

خیر، امور زمانیه از اموری هستند غیر مستقر و دارای عمر محدودی می‌باشند.

بله، نقض در این روایات در معنای حقیقی خودش استعمال نشده است چرا که معنای حقیقی نقض در اجسامی مثل حبل و ریسمان و دیگر اشیاء متصوّر است و نه در غیر اجسام.

پس به ناچار باید نقض را در این احادیث بر معنای مجازی حمل نمود، چرا که اهل فن گفته‌اند که: اذا تعذّرت الحقیقیهٔ، اقرب المجازات اولی.

یعنی لفظ را به اقرب‌المجازاتش حمل کنند.

* اقرب المجاز در اینجا چه بود؟

رفع الامر الثالث بود، یعنی جائی که از یک امر مستحکم و مبرمی رفع ید می‌کنند حال: از آنجا که در این احادیث گفته شد که لا تنقض، و معنای مطلب اینست که از امر مبرم و مستحکم به مجرد عارض شدن شکّ، رفع ید نکن، متوجه می‌شویم که این احادیث

اختصاص دارند به موارد شکّ در رافع.

ان قلت:

* اگر شما نقض را به معنای مجاز قریبش بگیرید و آن را رفع الأمر الثابت حساب کنید، ناچار خواهید بود که در کلمه (یقین) تصرّف کنید و آن را به معنای متیقّن بگیرید.

به عبارت دیگر: اگر از شما بپرسیم که یقین امر ثابت است یا متیقّن، و به تعبیر دیگر آیا طهارت امر ثابت است یا یقین به طهارت، چه می‌گوئید؟ خواهید گفت یقین یک حالت نفسانیه است و ثبوت در آن معنا ندارد، این امر ثابت مستحکمی که لا یرتفع الا برافع، همان متیقّن است.

به عبارت دیگر شل و سفت بودن و یا استحکام و ابرام را در یقین نمی‌آزمائید، بلکه در متعلّق یقین می‌آزمائید. و لذا اگر شما نقض را به معنای مجاز قریبش بگیرید آن امر ثابت در متیقّن متصوّر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۳۴

است چنانکه شب امری غیر ثابت و لکن طهارت یا نجاست هریک امری ثابت می‌باشند.

به عبارت دیگر: اگر شما نقض را به معنای اقرب المجازات بگیرید، ناچار هستید که یقین را به معنای متیقّن بگیرید چرا که متیقّن همان امر مستحکم و مبرم است که لا یرتفع الا برافع. و حال آنکه الاصل، عدم التصرف فی الظاهر الکلام.

پس نباید ما ظاهر کلام را به هم زده و یا یقین را به معنای متیقّن بگیریم، بلکه کلام را در معنای خودش بکار ببریم.

وقتی کلام در معنای خودش استعمال شود، ناچار خواهیم بود که نقض را هم به معنای ابعدالمجازاتش بگیریم. وقتی نقض به معنای مطلق رفع الید شد، لا تنقض الیقین، یعنی لا ترفع الید عن الیقین.

الحاصل: اگر نقض را به معنای رفع الامر الثابت بگیرید پس باید یقین را به معنای متیقّن بگیرید اگر نقض را به معنای مطلق رفع الید عن الشیء بگیرید، دیگر لزومی ندارد که در کلمه یقین تصرّف کنید چرا که خود یقین هم یک شیئی است که طبق قاعده لا تنقض الیقین، نباید از آن رفع ید نمود.

در این صورت حدیث هم شامل می‌شود موارد شکّ در مقتضی را و هم موارد شکّ در رافع را، جناب شیخ چه می‌فرمائید؟

می‌گوئیم: شما نقض را به هر معنائی که بگیرید، علی کلّ تقدیر تصرّف در کلمه یقین لازم است. بخاطر اینکه حدیث شریف که فرموده: لاـ تنقض الیقین، مرادش این است که: یقین بما هو یقین را نقض نکن، چرا که یقین شما از بین رفته، اگر از بین نرفته بود که دچار شکّ نمی‌شدید به عبارت دیگر: کسی دچار شکّ می‌شود که یقین سابقش از دستش رفته باشد.

فی المثل: شما تاکنون یقین داشتید که زید عادل است و لکن اکنون شکّ دارید که آیا هنوز هم عادل است یا نه؟ چرا؟ چون یقین شما به عدالت او از بین رفته است. به عبارت دیگر: زمام یقین و ظنّ و شکّ همه جا در اختیار انسان نیست که بشود به زور آن را ایجاد نمود، بلکه هریک دارای منشئی می‌باشند.

به‌هرحال، چه شکّ، شکّ در رافع باشد و چه شکّ در مقتضی، باید در کلمه یقین تصرّف شده و به معنای اقرب المجازات گرفته شود. چگونه؟

یا باید بگوئیم: لا تنقض الیقین، یعنی لا تنقض المتیقن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۳۵

و یا باید بگوئیم: لا تنقض الیقین، یعین لا تنقض آثار الیقین.

مراد اینکه بالاخره ما باید نقض را ببریم روی یک چیزی که زمامش در دست خود ماست.

چرا؟ بخاطر اینکه یقین که زمامش در دست ما نیست که امر کنیم که نقض بشود یا نشود بلکه یک امر غیر اختیاری است، با منشا

می‌آید، بدون منشا می‌رود.

پس: لا تنقض الیقین یعنی لا تنقض المتیقن، که همان مستصحب سابق است چه طهارت باشد چه حلیّت باشد و چه رطوبت و چه ...

چنانکه: لا تنقض آثار الیقین یعنی آثاری را که قبلا حمل بر یقین می‌کردی از دست نده.

* جناب شیخ اگر حضرات یقین را به معنای متیقّن بگیرند کار درست می‌شود؟

خیر درست نمی‌شود.

* اگر یقین را به معنای آثار التصرف بگیرند چطور؟

خیر باز هم کار درست نمی‌شود. چرا؟ بخاطر اینکه یک تصرّف دیگر پس از آن تصرّف اوّل لازم است، چرا؟ زیرا:

اولاـ ما در کلمه یقین تصرّف نمودیم بخاطر اینکه زمام یقین در دست ما نیست تا براساس دستور شارع به او بگوئیم نقض بشو یا نقض نشو.

ثانیا: آنگاه که در یقین تصرّف کرده آن را به معنای متیقّن بگیریم، باز متیقّن هم زمامش در دست ما نیست.

ثالثا: اگر یقین را به معنای آثار یقین هم بگیریم باز زمام آثار یقین هم در دست ما نمی‌باشد.

فی المثل: زید قبلا زنده بود، اکنون نمی‌دانیم که هنوز حیات دارد یا نه؟ چرا که حیات او در دست ما نیست.

به عبارت دیگر: حدیث که می‌گوید: لا تنقض الیقین، مگر حیات زید در دست من است که آن را از دست ندهم؟

به عبارت دیگر: همان‌طور که زمام یقین در دست ما نیست، زمام متیقّن هم در دست ما نیست و لذا لا تنقض المتیقن هم درست نیست، پس باید در متیقّن هم تصرّف نموده یک مقتضی در تقدیر بگیریم و بگوئیم لا تنقض مقتضی المتیقن، یعنی مقتضای متیقّن را از دست مده.

فی المثل:

زید قبلا زنده بود، مقتضای حیات زید وجوب نفقه زوجه‌اش می‌بود و باید که پرداخت می‌کرد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۳۶

و یا در صورت غیبت از اموال او پرداخت می‌کردند لکن اکنون شکّ داریم که زنده است یا مرده؟

باز هم باید از اموالش پرداخت شود.

پس آنی که زمامش در دست ماست مقتضای متیقّن است، نه حیات زید و نه یقین به حیات زید.

* اگر گفته شود که یقین را به معنای احکام الیقین می‌گیریم چطور؟

باز هم نیازمند به یک تصرفی در آن است، چرا که نمی‌شود احکام خود یقین را نگهداشت.

یعنی: اگر یقین بما هو یقین احکامی داشته باشد، با رفتن یقین آن احکام نیز به تبع یقین از بین می‌رود و ما قادر به حفظ آنها نمی‌باشیم. فی المثل:

۱- شما نذر کرده‌اید که تا زمانی که به حیات و زنده بودن فرزندتان یقین دارید، روزی یک درهم به فقیر بدهید. سؤال این است که: یقین به حیات فرزند اثرش چیست؟ می‌گوئید دادن یک درهم در روز به فقیر.

پس این یقین به حیات ولد که از بین برود، دادن آن یک درهم نیز به تبع از بین می‌رود چرا که تبعیّت معلول از علّت لازم است، یعنی نمی‌شود گفت: چه عیب دارد حالا که یقین رفت ما عمل به احکام یقین از دست رفته را ادامه دهیم، و لذا یک تصرّف دیگر در اینجا لازم است و آن اینکه بگوئیم: لاـ تنقض احکام الیقین، یعنی لا تنقض احکام المتیقن التی ترتب علیه بواسطهٔ الیقین. چرا؟ چون احکام مترتب بر یقین از آن خود یقین نیست، بلکه با یقین ارتباط دارد، بلکه احکام از آن متیقّن است. فی المثل:

اثر حیات زید وجوب نفقه زوجه‌اش بود، لکن این اثر بر این حیات بواسطه یقین مترتب شده است.

یعنی: چون تاکنون به حیات زید یقین داشتید، به برکت این یقینتان آثاری را بر متیقّن بار می‌کردید. حال اگر یقین شما به حیات زید از دست برود و برای شما شکّ حاصل شود می‌گوئیم:

لا- تنقض آثار المتیقن التی کان ترتب علیها بواسطهٔ الیقین، یعنی باز هم وجوب نفقه زوجه برقرار است و باید از اموال او نفقه زوجه‌اش پرداخت شود.

* جناب شیخ حاصل مطلب و مراد خود را از این مطالب بفرمائید؟

۱- شما دیگر نگران این نباشید که اگر نقض را به معنای اقرب المجازات آن بگیرید تصرّف لازم می‌آید، چرا که تصرفات علی کلّ تقدیر لازم است، بلکه نگران کلمه (نقض) باشید که آن را

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۳۷

باید به چه معنایی بگیرید.

چرا که اذا تعذرت الحقیقهٔ، اقرب المجازات اولی، یعنی اگر نقض را به معنای حقیقی‌اش نمی‌گیرید، لااقل به معنای اقرب‌المجازاتش بگیرید.

الحاصل: باید احادیث لا تنقض را حمل بر امر الثابت کنیم، یعنی در موارد شکّ در رافع آنها را به کار ببریم و نه در موارد شکّ در مقتضی.

بله، انسان گاهی به اموری برمی‌خورد که از این امور این تصوّر برایش حاصل می‌شود که نه، نقض در این احادیث به معنای اقرب‌المجازاتش نمی‌باشد، بلکه به معنای همان ابعدالمجازاتش می‌باشد.

امور مزبور عبارتند از: رفع الید عن الشیء عدم الاعتناء بالشیء و هکذا ...

* رأی منصفانه چیست؟

این است که: با وجود این امور هم نمی‌شود از ظاهر لفظ صرف نظر نمود، بلکه باز هم باید گفت: اذا تعذرت الحقیقهٔ اقرب المجازات اولی.

* اولی یعنی چه؟

یعنی لفظ ظهور دارد در اقرب المجازات و الظاهر حجهٔ، و لذا ظاهر لفظ بر ما حجّت است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۳۸

قسمت دوّم تنبیهات الاستصحاب متن

و ینبغی التنبیه علی امور:

و هی بین ما یتعلّق بالمتیقّن السابق، و ما یتعلّق بدلیله الدالّ علیه، و ما یتعلّق بالشکّ اللاحق فی بقائه.

الاوّل أنّ المتیقّن السابق إذا کان کلّیا فی ضمن فرد[۲۶۹] و شکّ فی بقائه: فإما أن یکون الشکّ من جههٔ الشکّ فی بقاء ذلک الفرد.

و إمّا أن یکون من جههٔ الشکّ فی تعیین ذلک الفرد و تردّده بین ما هو باق جزما و بین ما هو مرتفع کذلک.

و إما أن یکون من جههٔ الشکّ فی وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع ذلک الفرد.

أمّا الاوّل، فلا إشکال فی جواز استصحاب الکلّیّ و نفس الفرد و ترتیب احکام کلّ منهما علیه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۳۹

و اما الثانی، فالظاهر جواز الاستصحاب فی الکلّیّ مطلقا علی المشهور.[۲۷۰] نعم، لا یتعیّن بذلک أحکام الفرد الباقی.

سواء کان الشکّ من جههٔ الرافع، کما إذا علم بحدوث البول أو المنیّ و لم یعلم الحالهٔ السابقهٔ وجب الجمع بین الطهارتین، فإذا فعل

إحداهما و شکّ فی رفع الحدث فالاصل بقاؤه، و إن کان الاصل عدم تحقّق الجنابهٔ، فیجوز له ما یحرم علی الجنب.

أم کان الشکّ من جههٔ المقتضی، کما لو تردّد من فی الدار بین کونه حیوانا لا یعیش إلّا سنهٔ و کونه حیوانا یعیش مائهٔ سنهٔ، فیجوز بعد السّنهٔ الاولی استصحاب الکلّیّ المشترک بین الحیوانین، و یترتّب علیه آثاره الشرعیهٔ الثابتهٔ دون آثار شیء من الخصوصیّتین، بل یحکم بعدم کلّ منهما لو لم یکن مانع عن إجراء الاصلین، کما فی الشبههٔ المحصورهٔ.

و توهّم: عدم جریان الاصل فی القدر المشترک؛ من حیث دورانه بین ما هو مقطوع الانتفاء، و ما هو مشکوک الحدوث، و هو محکوم بالانتفاء بحکم الاصل.

مدفوع: بأنّه لا یقدح ذلک فی استصحابه بعد فرض الشکّ فی بقائه و ارتفاعه، إمّا لعدم استعداده و إمّا لوجود الرافع.

کاندفاع توهّم: کون الشک فی بقائه مسبّبا عن الشکّ فی حدوث ذلک المشکوک الحدوث، فإذا حکم بأصالهٔ عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترک؛ لانّه من آثاره:

فإنّ ارتفاع القدر المشترک من لوازم کون الحادث ذلک الامر المقطوع الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث الامر الآخر. نعم، اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما فی ضمنه من القدر المشترک فی الزمان الثانی، لا ارتفاع القدر المشترک بین الامرین، و بینهما فرق واضح؛ و لذا ذکرنا أنّه ترتّب علیه أحکام عدم وجود الجنابهٔ فی المثال المتقدّم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۴۰

ترجمه

تلخیص المطالب

* جناب شیخ مطلب مورد بحث در تنبیه اوّل راجع به چه امری است؟

راجع به استصحاب کلّی است، بدین معنا که: گاهی آن مستصحبی که ما در بقاء آن شکّ می‌کنیم از کلیات است و نه جزئیات.

* منشا شکّ در بقاء کلّی چیست؟

۱- گاهی منشا شکّ ما در بقاء کلّی به جهت شکّ در بقاء آن فردی است که کلّی در ضمن آن فرد تحقّق یافته و وجود داشته است، چرا که کلّی در ضمن وجود افراد محقّق در خارج، محقّق می‌شود.

۲- گاهی منشا شکّ ما در بقاء کلّی، به جهت شکّ در صنف الفرد است یعنی نمی‌دانیم آن فردی که کلّی در ضمن آن بوده از کدام صنف بوده است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۰۱

۳- و گاهی منشا شکّ در بقاء کلّی ناشی از تبادل افراد است، فی المثل: می‌دانیم که آن فرد ضمن آن فرد تحقّق یافته و پایدار بماند یا اینکه نه فرد دیگری وجود پیدا نکرده و کلّی نیز از بین رفته است؟

* برای شکّ در بقاء به جهت شکّ در بقاء فرد مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- شخصی محدث شده بود به جهت جنابت.

۲- در اینجا کلّی حدث است، که فردی به نام جنابت محقّق شده است البته، ممکن است در ضمن بول و یا در ضمن نوم محقّق شود، چرا که موجبات حدث بسیارند.

۳- سپس این شخص شکّ می‌کند که آیا حدث هنوز باقی است یا نه؟ چرا که شکّ می‌کند که آیا غسل جنابت کرده است یا نه؟

پس: الشک فی بقاء الحدث، للشکّ فی بقاء الجنابهٔ.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که: شخص مزبور می‌تواند در اینجا اجرای استصحاب کند یا نه؟

* آیا می‌تواند یا نه؟

بله، هم می‌تواند در خود فرد جنابت، استصحاب جاری کند، هم می‌تواند در کلّی حدث استصحاب جاری کند.

* چرا؟

زیرا این امر بستگی دارد برآن اثری که این فرد می‌خواهد بر این استصحاب مترتّب کند، و لذا: اگر بخواهد اثر را بر خود فرد جنابت مترتّب کند، خود آن فرد را استصحاب می‌کند اگر بخواهد، اثر را بر کلّی مترتّب کند، کلّی را استصحاب می‌کند. فی المثل: نمی‌داند که حدث باقی است یا نه؟

نمی‌داند جنابت مانده است یا نه؟ نمی‌داند دخول فی المسجد حرام است، مربوط به کلّی حدث است و یا مربوط به حصول جنابت است؟

به او پاسخ گفته می‌شود که مربوط به خصوص جنابت است و لذا: استصحاب می‌کند جنابت را و حرمت دخول در مسجد را بر فرد جنابت مترتّب می‌کند.

اگر بخواهد اثر را بر کلّی حدث مترتّب کند، کلّی حدث را استصحاب می‌کند کلّی حدث را،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۰۲

فی المثل از خود می‌پرسد: هل یجوز الدّخول فی الصلاة ام لا؟

استصحاب می‌کند بقاء حدث را و نتیجه می‌گیرد عدم دخول در نماز را. چرا؟ زیرا جواز دخول در نماز و عدم جواز دخول در نماز دائر مدار محدث بودن یا محدث نبودن است، حال چه حدث اصغر باشد و چه حدث اکبر. و لذا در این صورت نیز می‌تواند کلّی را استصحاب کند و هم فرد را.

به عبارت دیگر: اگر هدف او ترتب اثر بر کلّی است، مثل حرمت دخول در نماز، استصحاب می‌کند کلّی حدث را. و اگر هدف او ترتب اثر بر فرد است مثل حرمت دخول در مسجد، استصحاب می‌کند فرد جنابت را. تمام.

* در تبیین قسم دوّم یعنی آنجا که شکّ در بقاء کلّی بخاطر شکّ در صنف الفرد است مثال بزنید؟

بله، مثال اوّل از موارد شکّ در رافع است، مثل اینکه:

۱- شخص شما یا به واسطه صدور بول و یا به جهت خروج منی محدث شده بودید.

۲- بلند شوید و وضو گرفتید، پس از وضو به شکّ می‌افتید که آیا حدث برطرف شده است یا نه؟ چرا؟ زیرا: آن فردی که این کلّی حدث در ضمن آن فرد محقّق شده بود، برای شما مشخص نشده است که آیا حدث اصغر بوده است یا حدث اکبر؟ به عبارت دیگر شما شکّ دارید که آیا محدث به حدث اصغر شده‌اید یا محدث به حدث اکبر؟

و لذا: اگر شما می‌دانستید که محدث بالبول هستید، متوجه می‌شدید که با گرفتن وضو حدث برطرف شده است. و اگر می‌دانستید که محدث بالمنی هستید، متوجه می‌شدید که با وضو گرفتن حدث بالمنی برطرف نمی‌شود و نشده است.

امّا مشکل شما در این است که نمی‌دانید محدث بالمنی بوده‌اید یا محدث بالبول؟[۲۹۸]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱۱ ؛ ص ۵۰۲

بالعکس: شما رفتید و غسل نمودید، پس از غسل شکّ کردید که آیا حدث برطرف شده است یا نه؟ در اینجا به شما می گوئیم:

- اگر حدث شما بالمنی بوده، بله با غسل کردن، حدث برطرف شده است.

- اگر حدث شما بالبول بوده، خیر حدث بالبول، با غسل برطرف نمی‌شود.

بنابراین: شکّ شما در بقاء کلّی در حدث بخاطر این است که نمی‌دانید آن فرد از کدام صنف است، بول یا منی و یا ...

* چرا این مثال از موارد شکّ در رافع به حساب می‌آید؟

زیرا: با وضو و غسل حدث برطرف می‌شود و لکن بدون وضو و غسل، حدث برطرف نمی‌شود،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۰۳

و لذا شکّ در اینجا شکّ در رافع است.

و امّا مثال دوّم از موارد شکّ در مقتضی است، فی المثل:

۱- شما می‌دانید که یک حیوانی وارد خانه شد.

۲- پس از یک سال شکّ می‌کنید که آیا آن حیوان در خانه است یا نه؟

چرا شکّ می‌کنید که آیا آن حیوان در خانه هست یا نه؟ و به تعبیر دیگر چرا در بقاء کلّی شکّ دارید؟ زیرا شما در صنف الفرد شکّ دارید، یعنی نمی‌دانید که آن حیوان گنجشک بود یا فیل؟

حال: اگر این حیوان عصفور بوده که خوب چون معمولا- یک سال عمر می‌کند، اکنون از بین رفته است چرا که عمرش مقتضی بیشتر از یک سال نبوده است. و اگر فیل بوده از آنجا که وجودش اقتضای عمر بیشتری حتی صد سال را دارد پس اکنون هم وجود دارد.

پس: شکّ شما در بقاء کلّی (یعنی حیوان) للشک فی صنف الفرد است.

این مثالی از موارد شکّ در مقتضی بود چرا که هر حیوانی استعدادی خاص برای بقاء خود دارد.

یعنی هر موجودی با تمام شدن مقتضی و استعدادش، عمرش تمام می‌شود، و نه با آمدن و رفتن رافع.

* حکم این مسئله چیست، آیا می‌توانیم در اینجا فرد را استصحاب بکنیم و یا اینکه مثل قسم اوّل می‌توانیم کلّی را نیز استصحاب کنیم؟

به نظر ما که شیخ انصاری هستیم،

۱- در اینجا نمی‌توانیم فرد را استصحاب کنیم، فی المثل: نمی‌شود بقاء حدث اصغر یعنی نوم و یا بول را استصحاب نمود و یا نمی‌شود بقاء حدث اکبر یعنی بقاء منی را استصحاب کرد.

چرا؟ زیرا ارکان استصحاب که یقین سابق و شکّ لا حقّ است، نسبت به فرد در اینجا تمام نیست، فی المثل: رفتید و وضو گرفتید و اکنون شکّ دارید که حدث باقی است یا نه؟ چرا؟ چون صنف فرد را نمی‌دانید. و لذا اگر بخواهید حدث را استصحاب بکنید:

۱- اگر حدث، حدث اصغر بوده است که خوب با وضوی شما، مرتفع شده است و چیزی وجود ندارد که شما آن را استصحاب بکنید، شکّ در بقائی وجود ندارد.

۲- اگر حدث، حدث اکبر بوده است، که محدث بودن شما به حدث اکبر فاقد یقین سابق هستید، چرا که شما شکّ دارید که آیا از اوّل محدث به حدث اکبر شده‌اید یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۰۴

پس: نسبت به حدث اصغر شکّ در بقاء ندارید و نسبت به حدث اکبر هم یقین سابق ندارید، چرا که نمی‌دانید باید حدث اصغر را استصحاب کنید و یا احدث اکبر را به تعبیر دیگر حدث بولی را یا حدث منوی را؟

۲- و امّا در رابطه با استصحاب کلّی در اینجا، نظر ما این است که: بله، می‌توان کلّی را استصحاب کرد و اثرات شرعی را نیز برآن مترتّب نمود، فی المثل: ما محدث بودیم، یا بالبول و یا بالمنی، لکن اکنون برای ما شکّ پیدا شده است که آیا می‌توانیم استصحاب

کنیم بقاء کلّی حدث را یا نه؟

استصحاب می‌کنیم بقاء کلّی حدث را.

چرا؟ زیرا ارکـان نسبت به استصحاب کلّی تکمیل است، چرا؟ زیرا یقین داشتیم که حـدثی بود، لکن اکنون شکّ داریم که آیا آن حدث باقی است یا نه؟

و لذا هم یقین سابق نسبت به کلّی وجود دارد، هم شکّ لا حقّ نسبت به آن و هیچ‌یک از ارکان استصحاب کلّی مختل نیست.

پس: استصحاب می‌کنیم بقاء آن حدث را.

* وقتی مـا کلّی را استصحاب کردیـم آیـا اثر کلّی را می‌توانیم برآن مـترتّب کنیـم و یـا اینکه آثـار خصـوص کـلّ من الفرد را هم می‌توانیم برآن کلّی مرتب کنیم؟

در پاسخ باید بدانید که استصحاب کلّی به درد مترتّب کردن اثر شخصی، در صورتی که اثر شخصی وجود داشته باشد، نمی‌خورد، فی المثل: شـما نمی‌دانید که محدث بالبول بوده‌اید و یا محدث بالمنی؟ می‌روید و وضو می‌گیرید و لکن شکّ دارید که آیا حدث از شما برطرف شد یا نه؟

به شما می‌گوئیم: در اینجا استصحاب کنید بقاء حدث را و میان غسل و وضو جمع کنید وگرنه حقّ ندارید که وارد به نماز شوید.

حال سؤال ما این است که آیا شـما می‌توانیـد با استصـحاب کلّی حـدث این نتیجه را بگیریـد که دخول در مسـجد حرام است؟ باید بدانیـد که خیر، چرا؟ چون شـما رفتیـد و وضو گرفتیـد، پس چرا پس از آن استصـحاب حـدث می‌کنیـد؟ بخاطر اینکه شاید موجب حدث جنابت بوده باشد. که اثر شخصی آن حرمت دخول در مسجد است و برآن مترتّب می‌شود.

* جناب شیخ چرا ترتب این اثر شخصی بر استصحاب کلّی حدث در اینجا جایز نیست؟

بخاطر اینکه این شاید موجب حدث جنابت بوده باشد، یک اثر عقلی است و نه یک اثر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۰۵

شرعی و لذا اصل مثبت است و اصل مثبت حجّت نیست.

در نـتیجه: شـما می‌توانیـد کلّی حـدث را در اینجـا استصـحاب کرده و اثر خود کلّی را که حرمت دخول در نمـاز است برآن مترتّب نمـائی. نه اینکه بـا استصـحاب کلّی حـدث، اثبـات کنیـد لازمه عقلی را، و سپس مترتّب کنیـد برآن کلّی اثر شخصـی یعنی حرمت الدخول فی المسجد را تا بشود اصل مثبت.

* پس چه باید کرد؟

باید نسبت به آثار شخصیه در اینجا اصالهٔ العدم جاری کنید فی المثل: شما شکّ داری که آیا دخول در مسجد برایتان حرام است یا نه؟ الاصل عدم الحرمهٔ.

* جناب شیـخ اگر اشـکال شود که همان‌طور که در فرد نمی‌شود استصحاب جاری نمود نه در عصفور و نه در فیل، در کلّی هم که حدث باشد و یا کلّی حیوان هم نمی‌شود استصحاب جاری نمود چه پاسخ می‌دهید؟

از او می‌پرسیم چرا و به چه دلیل؟

* پاسخ می‌دهد بخاطر اینکه اگر این حیوان کلّی در ضـمن عصـفور بوده که حتما از بین رفته است و چنانچه در ضمن فیل بوده که از اوّل مشـکوک الحـدوث بوده است و خلاـصه اینکه به همـان دلیل که در فردین استصـحاب جاری نمی‌شود به همان دلیل هم در کلّی جاری نمی‌شود چه می‌فرمائید؟

می گـوئیم: اگر مقـداری دقت بفرمائیـد مـانع مزبـور در فردین وجـود دارد و نه در کلّی چرا؟ چون در عصـفور بخـاطر اقتضـای عمر یک‌ساله‌اش پس از یک سال دیگر شکّ در بقاء وجود ندارد و در فیل نیز یقین به حدوث.

به عبارت دیگر: در بول بخاطر مرتفع شدنش به واسطه وضو شکّ در بقاء وجود ندارد و در منی یقین به حدوث نداریم. امّا در کلّی این ارکان تمام است. چرا؟

چون ما نسبت به اینکه حیوانی بود یقین داریم و لکن اکنون نسبت به بقاء آن شکّ پیدا کرده‌ایم و لو صنف الفردش را ندانیم.

به عبارت دیگر اگر شما بگوئید: ما یقینا می‌دانیم که حدثی بود، لکن اکنون شکّ داریم که آن حدث باقی است یا نه؟ خوب استصحاب می کنیم بقاء حدث را و می گوئیم: ارکان نسبت به کلّ مختل نیست و شما در اشتباه هستید.

* جناب شیخ دومین اشکال بر سر راه استصحاب کلّی در چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۰۶

این است که: اگر شکّ سببی و مسببی باشد، باید اصل را در سببی جاری نمود و نه در مسببی که کلّی است.

* در تبیین این اشکال مثال بزنید؟

فی المثل: یک سال می گذرد و شما شکّ می کنید که حیوانی در خانه هست یا نه؟ می‌پرسند این شکّ شما از کجا سرچشمه می گیرد؟ باید بفرمائید از آنجا که نمی‌دانم فیلی بوده است یا نه؟

می گوئیم: اگر فیل بوده باشد پس حیوان هم هست، و چنانچه فیل نبوده پس حیوان هم نیست.

پس٪ الشک فی بقاء الکلی مسبّب عن شکّ فی وجود الفیل.

و یا فی المثل: وقتی شما می‌روید و وضو می گیرید و سپس شکّ می کنید که آیا حدث هنوز باقی است یا نه؟ این هست یا نیست مسبّب از این است که آیا سبب جناب بوده است یا نه؟ و لذا گفته می‌شود: اگر جناب بوده پس حدث باقی است و اگر جنابت نبوده پس حدث هم نیست.

پس: الشک فی بقاء الحدث مسبب عن الشک فی وجود الجانبهٔ.

حال مستشکل سؤالش این است که: اصل در کدامیک از شکّ سببی و مسببی اجرا می‌شود؟

* نظر خود مستشکل چیست؟

این است که: اصل را باید در شکّ سببی جاری نمود، چرا که با این اجرا، حساب شکّ مسببی خودبخود روشن می‌شود. فی المثل: شما شکّ دارید که فیل در خانه حادث شده یا نه؟ باید بگوئید: الاصل، عدم حدوث الفیل. حساب مسبّب یعنی کلّی خودبخود روشن می‌شود، چرا که وقتی فیل در کار نباشد حیوانی محقّق نگردیده که تا که شما آن را استصحاب کنید.

و یا فی المثل: شکّ شما در بقاء کلّی حدث مسبّب است از شکّ در حدوث جنابت و لذا در اینجا وقتی گفته می‌شود الاصل، عدم حدوث الجنابهٔ، خوب جنابتی در کار نمی‌باشد، در نتیجه حدثی هم در کار نیست تا شما استصحاب کنید بقاء حدث را.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی راجع به این اشکال چیست؟

آن را صحیح نمی‌دانم چرا که شکّ سببی و مسببی در جائی است که دو طرف شکّ مسببی مستند باشد به دو طرف شکّ سببی.

به عبارت دیگر: هست در شکّ مسببی باید مستند به هست در شکّ سببی باشد و نیست در شکّ مسببی باید مستند به نیست در شکّ سببی باشد.

بنابراین: وقتی این هست و نیست از آن هست و نیست سرچشمه بگیرد، به آن شکّ سببی و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۰۷

مسبّبی گفته می‌شود. فی المثل: دست شما نجس شده بود، رفتید و آن را با آب قلیل شستید، حال پس از این شستن شکّ می کنید که آیا دستتان پاک شده است یا نه؟ این شکّ شما ناشی از چیست؟

خواهید گفت که ناشی از این است که: آیا آن آب قلیل پاک بوده است یا نه؟

پس: الشک فی طهارت ید، مسبّب عن الشک فی طهارت الماء.

حال: سؤال ما این است که: اصل طهارت در دست جاری می‌شود یا در آب. حتما در آب.

چرا؟ زیرا وقتی شما شکّ می‌کنید که آیا این آب پاک است یا نه؟ می‌گوئید الاصل، الطهارهٔ، ان‌شاءالله که پاک است. در اینجا نیز وقتی شکّ می‌کنید که آیا این آب پاک بوده است یا نه؟

بگوئید: ان‌شاءالله که پاک بوده است، پس در نتیجه دست شما هم پاک است و لذا شما حقّ ندارید در اینجا استصحاب نجاست در دستتان را جاری کنید.

یعنی: وقتی حساب سبب که آب قلیل است تصفیه شد و طهارتش طبق اجرای اصل معلوم گردید، حساب دست شما روشن می‌شود که پاک است. پس جناب مستشکل مسئله شکّ در ما نحن فیه از مقوله شکّ سببی و مسبّبی نیست؟ چرا؟ چون بقاء کلّی با دو احتمال روبروست، یکی هست یکی نیست. یک طرف به فیل بسته است، یک طرف به عصفور، و این‌گونه نیست که هر دو طرف شکّ به فیل بسته باشد تا اینکه سببی و مسبّبی به حساب آید و شما بگوئید: الاصل عدم الفیل، پس حیوانی هم در کار نیست.

بلکه یک طرف شکّ بسته به وجود فیل است و طرف دیگر شکّ بسته به وجود عصفور.

چطور؟

به عبارت دیگر: آن فردی که ما یقین به وجود سابقش داشتیم، اکنون یقین را حقّ به ارتفاعش داریم و لذا چیزی وجود ندارد تا که استصحابش کنیم.

* آیا فرد محتمل را نمی‌شود استصحاب کرد؟

خیر، او چون محتمل است، از اوّل مشکوک الحدوث است، حتی ما نمی‌دانیم که این فرد محتل بصورت جایگزین به جای فرد اوّل آمده، یا تبدل‌یافته همان فرد قبلی است. و لذا در حدوث آن شکّ داریم.

پس: نسبت به فردین استصحاب معقول نمی‌باشد، چنانکه در قسم دوّم نیز معقول نبود.

* پس انما الکلام در چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۰۸

در بیان این مطلب در قسم دوّم و قسم سوّم است.

* در قسم دوّم چه فرمودید؟

گفتیم که ما از اوّل نمی‌دانستیم که فیل است یا عصفور و لذا گفتیم: اگر عصفور بوده که قطعا به اقتضای عمری که می‌توانسته است داشته باشد پس از یک سال از بین رفته است و لذا احتمال بقاء در آن نمی‌دهیم. اگر هم فیل بوده باشد، از اوّل مشکوک الحدوث است.

* در قسم سوّم چه می‌فرمائید؟

می‌گوئیم: در اینجا ما می‌دانستیم که فرد موجود زید بود، اکنون هم می‌دانیم که زید مرده است و لذا می‌گوئیم آن فردی که یقین به وجودش داشتیم، اکنون یقین به ارتفاعش داریم، فرد دیگر هم که مشکوک الحدوث است.

* پس انما الکلام در چیست؟

در کلّی است، یعنی سؤال این است که آیا می‌توان کلّی را در اینجا استصحاب نمود یا نه؟

* پاسخ چیست؟

۱- برخی گفته‌اند بله، می‌گوئیم: انسانی بود، اکنون هم هست، و یا حدوثی بود، اکنون هم استمرار دارد، سیاهی بود اکنون هم هست و هکذا.

چرا؟ زیرا: نسبت به کلّی مانعی وجود ندارد. چرا؟ چونکه ما یک یقین سابقی می‌خواهیم و یک شکّ لا حقی، خوب ما وجدانا نسبت به کلّی انسان و یا سیاهی و یا حدث این یقین را داریم، اکنون هم که دچار شکّ لا حقّ هستیم، استصحاب می کنیم کلّی انسان و یا سیاهی و یا حدث را.

۲- برخی هم گفته‌اند؛ خیر، کلّی قسم سوّم را نمی‌شود استصحاب کرد چرا که با کلّی قسم دوّم متفاوت است. چرا؟ زیرا در اینجا همان‌طور که مانع از استصحاب فرد وجود دارد، مانع از استصحاب کلّی هم وجود دارد.

* این مانع چیست؟

چنانکه می‌دانید استصحاب یقین سابق و شکّ لا حقّ می‌خواهد، سؤال ما منکرین این است که، این شکّ لا حقّ در چیست، در بقاء است یا در وجود؟ به نظر خود ما شکّ لا حقّ در بقاء استمرار است و نه نسبت به حدوث و وجود.

به عبارت دیگر: در استصحاب کلّی قسم دوّم که یقین سابق داشتیم به وجود فرد اوّل، شکّ لا حقّ ما در استمرار و بقاء آن فرد بود و نه در حدوث و وجود فرد دیگر. فی المثل: وقتی پس از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۰۹

گرفتن وضو احتمال می‌دادیم حدث را، احتمال، احتمال بقاء حدث بود و نه حدوث حدث، یعنی لعلّ که از اول جنابت بوده، هنوز هم هست. امّا در کلّی قسم سوّم هم ما یقین سابق داریم، شکّ لا حقّ هم داریم و لکن این شکّ لا حقّ در حدوث و وجود فرد دوّم است و نه در بقاء آن.

چرا؟ زیرا احتمال می‌دهیم که زیدی که اکنون مرده مصاحبی با خود داشته و یا سیاهی که بود، جایگزین برای او پیداشده و یا خود متبدل شده باشد. و لکن یقین به حدوث و وجود آن نداریم.

به عبارت دیگر: در اینجا ما احتمال می‌دهیم که انسانی در خانه باشد، لکن نه به برکت آن فردی که یقین به وجودش داشتیم، بلکه به برکت یک مصاحبی که وجودش محتمل است.

پس: در اینجا ما احتمال بقاء کلّی را نمی‌دهیم، بلکه احتمال حدوث و وجود کلّی را می‌دهیم در وجود فرد دیگری چه مترتبا و چه متبدّلا.

الحاصل: در کلّی قسم ثالث، آنی را که یقین به وجودش داشتیم، اکنون یقینا مرتفع شده است و لکن احتمال می‌دهیم که کلّی در وجود فرد دیگر محقّق و مستمرّ بوده باشد. چه مترتبا و چه متبدلا.

به عبارت دیگر: در اینجا احتمال وجود کلّی بفرد آخر است و نه بقاء آن و لذا چون ارکان استصحاب تمام نیست، همان‌طوری که نسبت به فردین استصحاب جاری نمی‌شود نسبت به کلّی هم معقول نیست.

۳- برخی همچون خود ما که شیخ انصاری هستیم قائل به تفصیل شده می گوئیم:

- آنجا که احتمال مصاحبت داده می‌شود، آنجا استصحاب کلّی بلامانع است.

- آنجا که مرتبه‌ای به مرتبه دیگری متبدل شده است، استصحاب کلّی مانعی ندارد.

- و آنجا که احتمال حدوث فرد دیگری پس از ارتفاع فرد اوّل برود باز استصحاب کلّی جایز نمی‌باشد.

پس: سه فرض در رابطه با استصحاب کلّی نوع سوّم مطرح است، که در فرض اوّل و دوّم کلّی قابل استصحاب است و لکن در فرض سوّم، کلّی هم قابل استصحاب نیست.

* در تبیین فرض اوّل مثال بزنید؟

فی المثل می گوئیم:

۱- انسانی در خانه بود و او یقینا زید بود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۱۰

۲- اکنون یقینا می‌دانیم که زید از بین رفته است، لکن احتمال می‌دهیم که مصاحب و همراهی داشته که هنوز آن مصاحب وجود داشته باشد.

حال سؤال این است که: اگر حیوانی در خانه باشد، از اوّل بوده یا اینکه تازه پیدا شده است؟

خواهید گفت که از اوّل بوده است. چرا؟ چون احتمال وجود انسان از آنجا ناشی شده است که شاید دو نفر بوده‌اند که ما به یکی از آنها علم داشتیم و لکن به آن دیگری علم نداشتیم.

یعنی روی این احتمال که دو نفر بوده‌اند اکنون احتمال می‌دهیم که شاید هنوز یک حیوان در خانه باشد، که کلّی حیوان نیز در آن محقّق و مستمرّ باشد. و لذا روی این حساب استصحاب در این فرض بلامانع است.

* در تبیین فرض دوّم نیز مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- جسمی بود یقینا سیاه که مورد رؤیت ما بود.

۲- اکنون یقینا می‌دانیم که آن سیاهی از بین رفته باشد، لکن این احتمال وجود دارد که سیاهی بکلی از بین رفته باشد و جایگزینی برای او پیدا شده باشد و احتمال هم می‌رود که به سیاهی کم‌رنگ‌تر متبدل شده باشد.

حال سؤال این است که: اگر این سیاهی شدید به سیاهی ضعیف‌تر تبدیل شده باشد، عرفا به آن حدوث می گویند یا استمرار؟ در پاسخ باید گفت با دقت فلسفی و عقلی حدوث گفته می‌شود چرا که این دو سیاهی به لحاظ هویت با هم متفاوت‌اند و لکن به لحاظ عرف، استمرار است و این همان سیاهی است.

پس: در این صورت نیز استصحاب بقاء سیاهی، بلامانع است، چرا که یک سیاهی وجود داشت، اکنون هم وجود دارد، و لو در ضمن یک مرتبه دیگری باشد.

* در تبیین فرض سوّم مثال بزنید؟

در این فرض، همان‌طور که استصحاب فردین جایز نیست، استصحاب کلّی نیز جایز نمی‌باشد.

چرا؟ زیرا:

۱- زید بود که می‌دانیم حتما از بین رفته است، و لکن نمی‌دانیم که عمرو حادث شده است یا نه؟ و لذا در اینجا احتمال مصاحبت نمی‌دهیم، چرا که می‌دانستیم زید به تنهایی در خانه بود و از بین رفت.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۱۱

۲- ما احتمال می‌دهیم که بلافاصله پس از ارتفاع زید کسی جایگزین او شده باشد و روی این احتمال، احتمال می‌دهیم بقاء کلّی را.

حال سؤال این است که: اگر این احتمال واقعیّت داشته باشد و عمری در خانه باشد، آیا این عمرو، حدثی است یا استمراری؟ حدوثی است، چرا که ما می‌دانستیم که از اوّل یک نفر در خانه بود و احتمال نفر دیگری نمی‌رفت، آنی که بود زید بود که مرد و رفت. و لذا اگر اکنون کسی در خانه باشد تازه آمده است، نه اینکه از اوّل آمده باشد.

پس در اینجا احتمال وجود کلّی در وجود فرد دیگر، احتمالی حدوثی است و نه استمراری و بقائی و لذا استصحاب جاری نمی‌شود.

* تنظیر مسئله را در ما نحن فیه بیاورید؟

۱- شخصی کثیر الشک است، یعنی مبتلا شده به شکّ زیاد. و لذا از هر ۵ نمازی که می‌خواند در ۴ تای آن شکّ می کند.

۲- در روایات آمده است که فرد کثیر الشک نباید به شکش اعتنا کند.

۳- اکنون می‌دانیم که این فرد دیگر مبتلای به این درجه از شکّ نیست بلکه احتمال می‌دهیم که یا بطور کلّی این ابتلای به شکّ در او از بین رفته باشد، و یا اینکه نه متبدل شده باشد به یک مرتبه ضعیف‌تری به نحوی که از هر ۵ نمازی که می‌خواند در ۲ تای آن شکّ می‌کند.

حال سؤال این است که آیا این فرد در این صورت باید همان صفت کثرت شکّ را استصحاب کند و بگوید من کثیر الشک بودم اکنون هم هستم و لذا به شکّ خودم اعتنا نمی‌کنم؟ خوب باید دید که چرا او چنین شکی می‌کند، چرا شکّ می‌کند که آیا تبدل حاکم شده است و یا اینکه شکّ بطور کلّی از بین رفته است؟

چنین شکی یا به دلیل تردّد در مفهوم کثرت شکّ است و یا به سبب تردّد مصداق کثرت شکّ.

۱- تردّد در مفهوم کثرت شکّ مثل اینکه: شارع فرموده لاـ شکّ لکثیر الشک، و لکن این فرد نمی‌داند که کثیر الشک به کسی گفته می‌شود که از هر ۵ نمازی که می‌خواند در ۴ تای آن شکّ می‌کند یا به کسی گفته می‌شود که در ۲ تای آن شکّ می‌کند، خلاصه نمی‌داند که کثرت شکّ به چهار نماز از ۵ نماز صدق می‌کند یا به دو شکّ از ۵ نماز.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۱۲

چون مفهوم کثرت شکّ را نمی‌داند شکّ می‌کند که آیا مرتبه دیگری از شکّ در او باقی است یا نه؟ امّا اگر او بداند که:

۱- وقتی کثرت هم بر اربع صادق است، هم بر اثنین، کثیر الشک به حساب می‌آید خوب به شکش اعتنا نمی‌کند.

۲- و وقتی کثرت تنها بر اربع صادق است و نه بر اثنین دیگر کثیر الشک به حساب نمی‌آید و در این صورت باید به شکّ خود اعتنا کرده و وظایفی را که در اینجا دارد بدان عمل می‌کند.

۲- و امّا تردّد در مصداق مثل اینکه: این فرد می‌داند که کثرت هم به اربع صادق است هم به اثنین، و لکن نمی‌داند که اکنون در ۴ نماز از هر ۵ نماز شکّ می‌کند یا در ۲ نماز از هر ۵ نماز؟ پس تردید و شکّ او در مصداق است و نه مفهوم، چه باید بکند؟ آیا کثرت شکّ را در این حالت استصحاب بکند یا نه؟

پاسخ این است که: در جائی که احتمال کلّی لاحتمال تبدل مرتبه‌ای به مرتبه دیگر باشد، حقّ دارد که استصحاب کند کثرت را.

* جناب شیخ در کلّی قسم دوّم فرمودید استصحاب کلّی بلااشکال است، فی المثل می گوئیم حیوانی بود اکنون هم هست و لکن استصحاب کلّی برای اثبات فرد الباقی نیست، یعنی نمی‌توان گفت حیوانی بود، اکنون هم هست پس فیل هست، خیر چونکه می‌شود اصل مثبت و امّا در کلّی قسم سوم جز در فروضی فرمودید خود کلّی قابل استصحاب نیست چون ارکان در اینجا مختل است تا چه رسد به اینکه کسی بخواهد با استصحاب کلّی، فرد الباقی را اثبات کند.

حاصل مطلب اینکه: در قسم ثانی خود کلّی قابل استصحاب است و لکن نمی‌تواند مثبت فرد دیگری باشد، در قسم سوّم بجز در دو فرض نه خود کلّی قابل استصحاب است و نه می‌تواند مثبت فرد دیگری باشد، حال جناب تونی در فقه مطلبی دارد که تا حد زیادی این گفتار شما را تأیید می‌کند، اگرچه دارای اشکالاتی هم هست، بفرمائید سخن فاضل تونی در اینجا چیست؟

این است که: اگر در مسیر خود به گوشت و یا پوست مطروحه و دور افتاده‌ای برخوردیم، شکّ بکنیم که آیا مذکّی است یا میته و به تعبیر دیگر آیا پاک است یا نجس تکلیف چیست؟

فتوای مشهور این است که حرام است و نجس، لاستصحاب عدم تذکیه.

یعنی: استصحاب عدم تذکیه نمی‌گذارد که شما اصالة الحل و یا اصالة الطهاره در اینجا جاری کنید، بخاطر اینکه استصحاب بعنوان یک اصل عملی حاکم است بر اصول لفظی. حال جناب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۱۳

فاضل فرموده است این استصحاب عدم تذکیه مشهور درست نیست. چرا؟ زیرا این استصحاب عدم تذکیه‌ای که شما می‌کنید، یک

کلّی است که در ضمن دو فرد محقّق می‌شود، فی المثل: کلّی انسان در ضمن زید و عمر، حال سؤال ما این است که آیا این عدم تذکیه قائم بر فرد اوّل بوده یا قائم بر فرد دوّم؟

- اگر استصحاب می‌کنید عدم تذکیه‌ای را که قائم بر فرد اوّل بوده، او که قطعا از بین رفته است.

- اگر استصحاب می‌کنید، عدم تذکیه‌ای را که قائم بر فرد دوّم است که آن‌هم مشکوک الحدوث است.

الحاصل: همین‌طور که حقّ نداشتید در کلّی قسم سوم انسان را استصحاب کنید همان‌طور هم نمی‌توانید عدم تذکیه را در کلّی حیوان استصحاب کنید.

* جناب تونی چگونه است که عدم تذکیه با دو فرد محقّق می‌شود؟

۱- یک عدم تذکیه‌ای داریم که مربوط به حیوانات زنده است، بدین معنا که برخی حیوانات در حال حیات و زندگی‌شان مذکّی نیستند.

۲- یک عدم تذکیه‌ای هم داریم که با مردار شدن حیواناتی که در حال حیات مذکّی هستند محقّق می‌شود.

به عبارت دیگر: این عدم تذکیه، گاهی بالحیاة محقّق می‌شود و گاهی به موت حتف انف.

این‌طور که ما احتمال می‌دهیم که پس از یک سال، حیوان در خانه باشد، نه اینکه قطع به وجود آن داشته باشیم، این احتمال از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ از آنجا که احتمال می‌دهیم، فیل در آنجا حادث شده باشد.

حال: احتمال عدم وجود حیوان در خانه مستند است به نبودن فیل یا مستند است به حدوث عصفور؟ خواهید گفت مستند است به حدوث عصفور.

یعنی: اگر احتمال بدهیم که حیوانی در خانه نباشد، بخاطر این است که: احتمال می‌دهیم، حادثی که عصفور بوده به اقتضای عمر یک‌ساله‌اش دیگر وجود ندارد.

پس: عدم وجود حیوان مستند شد به عدم حدوث عصفور.

و لذا جناب مستشکل خیال کرده است که همان‌طور که وجود حیوان مستند است به حدوث فیل، عدم وجود حیوان نیز مستند است به عدم حدوث فیل و حال آنکه احتمال عدم حیوان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۱۴

مستند است به احتمال حدوث عصفور.

در نتیجه این شکّ، شکّ سببی و مسبّبی بحساب نمی‌آید تا ایشان بگوید: وقتی اصل را در فیل جاری کرده و گفتیم الاصل عدم حدوث الفیل، دیگر حساب حیوان تصفیه می‌شود، و چون فیلی در کار نیست، پس حیوانی هم در کار نیست که ما آن را استصحاب کنیم. خیر این‌گونه نیست.

بله، وقتی شما اصل را در فیل جاری کرده می‌گوئید: الاصل عدم حدوث الفیل، این دلیل نمی‌شود که حیوانی در خانه نیست، بلکه دلیل می‌شود بر اینکه حیوانی که باید در ضمن فیل باشد آن حیوان نیست. و لذا اگر اثر بالخصوصی هم داشته باشد، آن اثر بالخصوص مترتّب نخواهد شد.

یعنی: اصل این است که: فیلی حادث نشده است، پس آن حیوانیتی هم که باید در ضمن فیل حادث می‌شد، حادث نشده است و لذا با نفی فیل نمی‌توان حیوان مشترک میان فیل و عصفور را نفی کرد چونکه سببی و مسبّبی نیستند.

حال مسئله در مثال حدث و جنابت نیز چنین است. چرا؟ چون در آنجا نیز با جریان اصل دم جنابت نمی‌شود کلّی حدث را که مردد میان حدث اصغر و اکبر است، نفی نمود. بله، می‌توان گفت اصل این است که: جنابتی رخ نداده و حدثی هم که باید در ضمن جنابت باشد حادث نگردیده است و لذا لا یحرم الدخول فی المسجد.

بله، با اجراى اصل عدم مى‌توان در اينجا اثر بالخصوص جنابت را برداشت و لكن كلّى فى الحدث را نمى‌توان برداشت و گفت پس ورودش به نماز هم جايز نيست.

* جناب شيخ جناب قمى صاحب قوانين در اينجا چه مى‌فرمايد؟

مى‌فرمايد: وقتى كه ما مى‌خواهيم استصحاب جارى كنيم بايد قابليت و استصحاب مستصحب و استعداد حكم مستصحب را از حيث قابليت بقاء در نظر بگيريم و ببينيم كه اين مستصحب ما و آثار آن تا چه مدت زمانى استعداد بقاء دارد؟ سپس مطابق با آن استعداد و ظرفيت هرجا كه شكّ كرديم، استصحاب جارى مى كنيم.

فى المثل: استعداد بقاء طهارت هميشگى است، و لذا حكم آن نيز كه حرمت دخول در مسجد است به تبع خود جنابت استعداد بقاء دارد.

يعنى: اگر انسان ۱۰۰ سال هم جنب بماند، ۱۰۰ سال براى او يحرم الدخول فى المسجد و يا

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۵۱۵

فى المثل: خمر براى مثال ۵ سال استعداد بقاء دارد، اگر پس از ۵ سال تبدل به خل شود، حرمت آن نيز تا ۵ سال استعداد بقاء دارد.

و يا فى المثل: عصفور مثلا قابليت و استعداد بقايش يك سال است، حال اگر پس از اينكه عصفورى بوجود آمد و يك سال از حدوث آن گذشت و شما شكّ كرديد كه آيا زنده است يا مرده؟

چه بايد بكنيد؟ تا يك سال شما حقّ داريد استصحاب كنيد بقاء وجود آن عصفور را چرا كه استعداد بقاء آن يك سال است و لكن يك سال كه تمام شد، ديگر حقّ اجراى استصحب حيات اين عصفور را نداريد. و هكذا امثالهم.

* هدف جناب قمى از اين رأى و نظر چيست؟

پاسخ به استصحاب بقاء نبوت عيسى و موسى سلام اللّه عليهما است پس از نبوت پيامبر اكرم صلّى اللّه عليه و آله پس از اسلام. كه براساس قاعده استصحاب چنين ادعائى داشتند. و لذا جناب قمى مى گويد: هر نبوتى استعداد بقائى مربوط به خودش دارد در رابطه با رسالتش در امتش و لذا با ظهور پيامبر جديد و پديدار شدن امت جديد، نبوتش به پايان رسيده و يا به پيامبر بعدى منتقل مى گرديد تا اينكه نبوت به حضرت رسول رسيد كه براى هميشه بقاء دارد.

بنابراين: پس از بعثت رسول خدا در اسلام، اگر شكّ كردى كه آيا نبوت حضرت عيسى و موسى بقاء دارد يا نه؟ نمى‌توانيد استصحاب كنيد بقاء نبوت آنها را، چرا كه استعداد بقاء نبوت آنها تمام شده است.

* جناب شيخ نظر حضرتعالى در رابطه با اين رأى جناب قمى چيست؟

اين است كه ايشان به دنبال يك مقدمه‌چينى براى پاسخ به استصحاب اهل كتاب بوده است و لكن دچار اشتباهات زيادى شده است و لكن اشتباه عمده ايشان اين است كه ايشان مى‌فرمايد:

بايد در باب استصحاب، استعداد را مد نظر قرار داد و اين معنايش اين است كه: عند الشك فى الرافع مى‌توان استصحاب جارى كرد و نه عند الشك فى المقتضى، چه عند الشك فى الرافع و چه عند الشك فى المقتضى. و لذا اين رأى جناب قمى با مبناى خودش سازگار نيست، مضافا بر اينكه: اگر ما بخواهيم در استصحاب، استعداد را در نظر بگيريم با عدم توانائى در اين كار روبرو هستيم، يعنى ما نمى‌توانيم استعداد بقاء و زندگى افراد و اشخاص را تشخيص بدهيم، چرا كه تنها كرام الكاتبين از اين مسئله مطلع است.

* جناب شيخ فرموديد در شكّ در بقاء كلّى سه فرض وجود دارد، فرض اوّل و دوّم آن گذشت،

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۵۱۶

بفرمائيد فرض سوّم چيست؟

اين است كه: شكّ ما در بقاء كلّى لاحتمال فرد آخر باشد، يعنى: ما احتمال مى‌دهيم كه كلّى اكنون هم باقى باشد، لكن نه بخاطر

احتمال بقاء فرد، و نه بخاطر تردد فرد بین صنفین، بلکه لاحتمال فرد آخر.

به عبارت دیگر: ما احتمال می‌دهیم که کلّی در ضمن یک فرد دیگری وجود پیدا کرده و مستمرّ باشد.

به عبارت دیگر: کلّی در ضمن یک فردی وجود داشت، آن فرد هم برای ما معین بود، و ما می‌دانیم که آن فرد معین از بین رفته است، لکن احتمال می‌دهیم که در ضمن فرد دیگری موجود باشد، و لکن این احتمال سه جور مصور است، و لذا می گویند که احتمال سوّم، خود دارای سه قسم است:

۱- قسم اوّل آن این است که بگوئیم: آن فردی را که ما می‌دانیم از بین رفته، مصاحب و همراه بوده با یک فرد دیگری که ما از وجود او بی‌خبر بوده‌ایم، لکن اکنون که می‌دانیم آن فرد اوّل از بین رفته است، احتمال می‌دهیم که مصاحبی داشته و آن مصاحب اکنون هم وجود داشته و کلّی در ضمن این فرد محتمل، استمرار داشته باشد، فی المثل:

۱- یقینا می‌دانستیم که فلان زید در خانه است و لذا کلّی انسان در ضمن این زید، در خانه محقّق بود.

۲- امروز هم یقین داریم که آن زید مرد و رفت.

۳- لکن امروز که یقین به عدم وجود این زید داریم، احتمال می‌دهیم که کلّی انسان امروز نیز در خانه محقّق و موجود باشد. چرا؟ زیرا واقعا یقین نداریم که زید خودش به تنهایی در خانه بوده است، بلکه شاید عمرو هم به همراه او بوده و اکنون هم در آنجا باشد.

بنابراین: احتمال بقاء انسان در خانه ناشی از احتمال وجود مصاحب است.

به عبارت دیگر: اینکه ما احتمال می‌دهیم بقاء کلّی انسان را در خانه، لاحتمال حدوث فرد آخر، بعد ارتفاع زید است. منتهی: گاهی این احتمال ما بدین صورت است که شاید عمرو جایگزین زید شده باشد. گاهی این احتمال بقاء کلّی از جانب ما لاحتمال تبدل مرتبهٔ به مرتبهٔ است.

فی المثل: یقین داشتیم که جسم سیاهی در خانه وجود دارد، لکن اکنون علم داریم که آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۱۷

سیاهی از بین رفته است، امّا دو احتمال در اینجا وجود دارد:

۱- یکی اینکه آن سیاهی قبلی بکلی از بین رفته باشد و مثلا سفیدی جایگزین آن شده باشد.

۲- یکی اینکه نه آن سیاهی قبلی به کلّی از بین نرفته بلکه تبدیل شده باشد به یک رنگ تیره و ضعیف‌تر از خود آن سیاهی شدید. در نتیجه احتمال می‌دهیم بقاء کلّی آن رنگ را. چرا؟

زیرا اگر مرتبه شدیده‌اش رفته، مرتبه ضعیفه‌اش وجود دارد و کلّی رنگ در ضمن این فرد محقق است.

* جناب شیخ با توجّه به سه وجهی که فرمودید استصحاب کلّی قسم سوم نیز متصوّر است، حال بفرمائید حکم آن چیست، آیا می‌توانیم کلّی را در اینجا استصحاب کنیم یا نه؟

البته باید توجّه داشت که کلّی قسم سوم مثل کلّی قسم دوّم نسبت به افراد قابل استصحاب نیست، بدین معنا که نمی‌توان خود فرد را استصحاب نمود. چرا؟ زیرا آن فردی که شما یقین به وجود قبلی آن داشتید، اکنون یقین به ارتفاعش دارید، یعنی زیدی بودی، یقینیا اکنون نیست، سیاهی وجود داشت، اکنون از بین رفته است.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که: شما که با دیدن این لحم یا این جلد، عدم تذکیه را استصحاب می کنید آیا عدم تذکیه با حیات را استصحاب می کنید یا عدم تذکیه‌ای که قائم به موت حتف انف است؟

استصحاب عدم تذکیه بالحیاة درست نیست، چرا که حیات رفته، عدم تذکیه نیز با حیات رفته است.

استصحاب عدم تذکیه به موت حتف انف و یا مردار شدن هم اصلا ممکن نیست. چرا؟ چون شما اصلا نمی‌دانید که آیا حیوان این گوشت یا پوست، اصلا مردار شده یا نه؟ شاید که تذکیه شده باشد. خلاصه اینکه مشوک الحدوث است.

پس: حضرات مشهور حقّ استصحاب این عدم تذکیه را ندارند، و مثل استصحاب عدم تذکیه، مثل استصحاب انسان فی الدار است که با زید محقّق بود، لکن زید مرد و اکنون ما احتمال می‌دهیم که عمر جایگزین او شده است، یعنی مشکوک الحدوث است.

از طرفی وقتی شما نمی‌توانید عدم تذکیه را استصحاب کنید. چگونه می‌خواهید با آن فرد الآخر یعنی موت حتف انف را اثبات کنید؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۱۸

پس: استصحاب عدم تذکیه در اینجا دارای دو عیب است:

۱- از جمله کلّی‌هائی است که قابل استصحاب نیست، چون ارکانش مختل است.

۲- اگر بخواهید با این استصحاب، فرد دیگر را استصحاب کنید، اصل مثبت است و اصل مثبت هم حجّت نیست.

بنابراین: به نظر ما اینجا جای استصحاب عدم التذکیهٔ نیست، بلکه جای اجرای اصالهٔ الطهاره و الحلیه است.

یعنی اصل این است که: این گوشت و یا پوست پاک است و ان‌شاءالله حلال.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی در رابطه با این اشکال فاضل تونی چیست؟

یک مطلب در مسئله مورد ادعای جناب تونی در اینجا قابل قبول است و آن این است که: ما نمی‌توانیم انسان فی الدار را استصحاب کنیم و بواسطه آن اثبات کنیم که پس عمر جایگزین زید شده است، که حقّ با جناب فاضل است. چرا؟ زیرا در اینجا هم ارکان استصحاب مختل است، هم اثبات فرد دیگر ممکن نیست، همچنین روندی، اصل مثبت است.

* پس اشکال جناب‌عالی به اشکال جناب فاضل چیست؟

این است که: مقایسه استصحاب عدم تذکیه در اینجا با استصحاب کلّی انسان در خانه و یا ضاحک در خانه، مع الفارق و دارای اشکالاتی است:

۱- اشکال اوّل این است که: جناب تونی خیال کرده است که مشهور می‌خواهند با استصحاب عدم تذکیه، فرد دیگر مثلا موت حتف انف یا مردار شدن را اثبات کنند، و حال آنکه مشهور چنین قصدی نداشته است تا ایشان بگوید چنین حرکتی اصل مثبت است.

۲- اشکال دوّم آن این است که: استصحاب عدم تذکیه را مقایسه کرده است با استصحاب کلّی ضاحک و حال آنکه استصحاب این دو کلّی با هم متفاوت است.

در مثال ضاحک، فرموده ایشان که می‌گوید نمی‌توانیم کلّی را استصحاب کنیم چون ارکانش مختل است، بله، ما نیز قبول داریم، و می‌گوئیم: با استصحاب کلّی نمی‌شود فرد دیگر را اثبات نمود، چون اصل مثبت است.

امّا هیچ‌یک از این فرمایشات ایشان در استصحاب عدم تذکیه دارای جای پا نمی‌باشد. چرا؟

زیرا مشهور که کلّی عدم تذکیه را استصحاب می‌کنند، و به دنبال نتیجه و یا اثری از آن هستند، این اثر و نتیجه از آن خود کلّی است و نه از فرد الآخر.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۱۹

* مشهور با استصحاب کلّی عدم تذکیه بدنبال دست‌یابی به چه اثری است؟

می‌خواهند به این نتیجه برسند که این گوشت و یا پوست مطروحه، نجس و حرام. لکن رأیشان این است که: این نجس و حرام بودن اثر همان عدم تذکیه است به عبارت دیگر می‌گویند: وقتی حیوان تذکیه نشد، می‌شود نجس و حرام، نه اینکه نجس و حرام

بودن اثر مردار شدن باشد تا اینکه وقتی حیوان مردار شد بگوئیم نجس و حرام است.

به عبارت دیگر: تذکیه نشدن یک امر عدمی است و حال آنکه مردار شدن یک امر وجودی است و حرام بود و نجس بودن از آن تذکیه نشدن و مذکّی نبودن و یا به تعبیر دیگر عدم تذکیه است.

پس نباید با عدم تذکیه اثبات کنیم مردار شدن را و آن‌وقت بگوئیم که چون مردار شده پس نجس و حرام است تا که نجس بشود اصل مثبت.

بنابراین: این اشکال جناب تونی به مشهور بجا نبوده است، چرا که مشهور کلّی را استصحاب کرده و اثر را که حرام و نجس بودن است بر خود کلّی و یا عدم تذکیه مترتّب ساخته است، نه اینکه چنانکه ایشان فرموده است به دنبال اصل مثبت رفته باشند. خیر.

* سید صدر شارح وافیه در این رابطه چه می‌فرماید؟

می‌فرماید:، اصل مثبت بودن چه اشکالی دارد؟ اشکالی برآن مترتّب نیست بلکه حجّت است و لذا می‌توان عدم تذکیه را استصحاب کرد و به اثبات فرد الآخر مثلا موت حتف انف پرداخت.

منتهی چیزی که هست، از طرف دیگر نیز این استصحاب عدم تذکیه جاری می‌شود. فی المثل:

۱- ما شکّ داریم که موت حتف انف حادث شده است یا نه؟

۲- اصل این است که؛ خیر، موت حتف انف حادث نشده است، یعنی اثبات می‌کند که مردار نشده، پس مذکّی شده است.

به عبارت دیگر: به نظر ایشان فرقی نمی‌کند که بگوئیم: مذکّی نشده، پس مردار شده است، مردار نشده، پس مذکّی شده است و لذا هر دوّم می‌شود اصل مثبت، هر دو هم دارای حجیّت است و لکن اجرای اصل در هر دو طرف نتیجه‌اش این است که: تعارضا و تساقطا.

پس: اصل عدم تذکیه جاری نمی‌شود، چرا که با عدم موت حتف انف و یا به تعبیر دیگر با عدم مردار شدن، تعارض کرده، تساقط می‌کند.

به عبارت دیگر: نه موضوع نجاست را می‌شود ثابت کرد که مردار شدن باشد، و نه موضوع

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۲۰

طهارت را می‌شود ثابت کرد که طهارت باشد و مذکّی شدن.

پس: نوبت می‌رسد به اصالهٔ الطهارهٔ و الحلیهٔ، این بود سخن سید صدر.

* جناب شیخ راه و یا راههای رسیدن به حرمت و نجاست و یا طهارت و حلیّت در این‌گونه امور، یعنی لحم و یا جلد مطروحه چیست؟

۱- یکی طریق مشهور است که همان استصحاب عدم تذکیه است، یعنی اجرای اصل عملی که نتیجه‌اش این شد که هر چیز غیر مذکّائی نجس است و حرام، که بحثش گذشت.

۲- طریق دیگر، طریق لفظی و اجرای اصالهٔ الطهارهٔ و الحلیه است. به عبارت دیگر راهش این است که بگوئیم: چون شارع فرموده: حرمت علیکم المیتهٔ، پس کلّ ما زهق روحه میتهٔ.

و لذا وقتی روح می‌رود، به جسم میته و مردار گفته می‌شود. چه این خروج روح از بدن به موت حتف انف باشد، چه مذبوح به ذبح غیر شرعی باشد و یا ذبح شرعی شده باشد.

حال عمومیت این عام یعنی حرمت علیکم المیتهٔ، تخصیص خورده و یک فردش که المذکّی باشد خارج شده است. به عبارت دیگر: آنچه تذکیه شده و می‌شود از تحت حرمت علیکم المیتهٔ، خارج گردیده است.

بنابراین ما یک عامی داریم که حرمت علیکم المیتهٔ است، یک خاصی داریم که الا المذکّی است.

حال: می‌رسیم به یک لحم مطروحه و یا یک جلد دور افتاده‌شده، شکّ می‌کنیم که آیا این لحم و یا جلد از مصادیق عام است یا از مصادیق خرج بالتخصیص؟ استصحاب می‌کنیم عدم تذکیه و با استصحاب عدم تذکیه اثبات می‌کنیم که این گوشت و یا پوست مطروحه از مصادیق ما خرج بالتخصیص نیست. وقتی لحم و یا جلد مطروحه از مصادیق ما خرج بالتخصیص نشد، تمسّک می‌کنیم به عموم حرمت علیکم المیتهٔ و می‌گوئیم: این لحم و یا جلد مطروحه زهاق روح شده است، ما هم که نمی‌دانیم که از مصادیق ما خرج بالتخصیص هست یا نه؟ با تمسّک به عموم حرمت علیکم المیتهٔ، حکم می‌کنیم به نجاست و حرمت آن.

الحاصل: این شد دو تأیید در حرمت و نجاست مشکوک التذکیهٔ که یکی شد اصل عملی و دیگری اصل لفظی.

* جناب شیخ پس طرق حکم به طهارت چیست؟

طرق آن زیاد است و لکن ما در کلمات خود به سه طریق از آن طرق اشاره می‌کنیم:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۲۱

۱- یک طریق همین طریقی بود که جناب تونی فرمود و گفت که در اینجا نمی‌توان گفت که این لحم و یا جلد مطروحه نجس و حرام است، بلکه این‌ها محکوم به طهارت و حلیّت‌اند.

چرا؟ بخاطر اینکه در اینجا استصحاب عدم تذکیه به دو دلیل قابل اجرا نیست:

۱- یکی اینکه استصحاب عدم تذکیه در اینجا مثل استصحاب قسم ثالث است که کلّی ضاحک را در ضمن وجود زید استصحاب می‌کردند و از آن نتیجه می‌گرفتند که پس عمر جایگزین زید شده است که در پاسخ به چنین حرکتی گفت شد که: ارکان استصحب در اینجا مختل است، چرا که عدم تذکیه در ضمن حیات با از بین رفتن زید قطعا از بین رفته است و عدم تذکیه در ضمن موت حتف انف و یا مردار نیز مشکوک الحدوث است چرا که ما نمی‌دانیم که چنین موت حتف انفی حادث شده است یا نه؟

پس: این کلّی قابل استصحاب نیست چون ارکان کلّی نسبت به آن مختل است.

۲- دیگر اینکه گر کلّی عدم تذکیه در اینجا استصحاب بشود برای اثبات فرد الآخر کار غلطی است.

یعنی: همان‌طور که در کلّی قسم دوّم نمی‌شد با استصحاب کلّی حیوان در ضمن وجود عصفور، اثبات وجود فیل کرد، در اینجا نیز نمی‌توان با استصحاب کلّی ضاحک اثبات جایگزین شدن عمرو را بجای زید کرد چون می‌شود اصل مثبت.

به عبارت دیگر: در اینجا نیز هم ارکان استصحاب مختل است، و هم اثبات فرد آخر بواسطه این استصحاب غلط است.

۳- از یک نگاه دیگر نیز چنین استصحابی اصل مثبت است و آن اینکه: شما می‌خواهید کلّی را استصحاب کنید و سپس کلّی را به فرد دیگر منتقل نمائید. امّا اثبات فرد آخر یک حساب است و تطبیق کلّی بر فرد آخر حساب دیگر است.

به عبارت دیگر: شما می‌گوئید: وقتی شکّ داریم که آیا حیوان این جلد تذکیه شده است یا نه؟

استصحاب می‌کنیم عدم تذکیه را.

ما از شما سؤال می‌کنیم که عدم تذکیه کلّی است یا جزئی؟ خواهید گفت کلّی.

بنابراین: شما کلّی عدم تذکیه را استصحاب می‌کنید، سپس از آن استفاده کرده حکم می‌کنید که هذا اللحم و یا هذا الجلد غیر مذکّی. که این می‌شود استصحاب کلّی و تطبیق آن بر یک فرد که اصل مثبت است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۲۲

به عبارت دیگر: تفاوتی نمی‌کند که شما کلّی را استصحاب کنید برای اثبات فرد الآخر و یا برای تطبیق آن بر فرد دیگر.

الحاصل: جناب تونی می‌گوید ما از اصالهٔ الطهارهٔ و الحلیه استفاده کرده و حکم می‌کنیم به اینکه این لحم مطروحه و یا این جلد مطروحه پاک است.

* جناب شیخ نظر جناب‌عالی راجع به رأی جناب تونی در اینجا چیست؟

این است که: عیبهائی که ایشان در رابطه با استصحاب عدم تذکیه توسط مشهور فرمود همه قابل جواب است.

۱- و امّا در پاسخ به عیب اولی که ایشان گرفت و گفت با استفاده از استصحاب کلّی می‌خواهند، اثبات فرد الآخر کنند می گوئیم: مشهور نمی‌خواهد با استصحاب عدم تذکیه، میته بودن را اثبات کند، بلکه چنانکه گفتیم اثر را بر خود کلّی مترتّب می کند.

به تعبیر دیگر مشهور استصحاب می کند عدم تذکیه را و چون حرمت و نجاست از آن عدم تذکیه است و واسطه ندارد آن را بر خود عدم تذکیه بار می کند نه اینکه با استصحاب عدم تذکیه بخواهند اثبات کنند میته بود را و سپس حرمت و نجاست را بر میته بودن مترتّب کنند تا شما بگوئید اصل مثبت است.

به عبارت دیگر: به عقیده مشهور، موضوع حرمت و نجاست، امر عدمی یعنی عدم تذکیه است و نه امر وجودی که میته و یا مردار بودن باشد.

* جناب شیخ پاسخ شما به این عیب و ایراد تونی که گفتند شما کلّی را استصحاب کرد سپس آن را بر فرد الآخر تطبیق می کنید و این کار درستی نیست، چیست؟

می گوئیم خیر ما چنین تطبیقی را صورت نمی‌دهیم بلکه از اوّل که اراده استصحاب می کنیم با اسم اشاره هذا اشاره کرده و می گوئیم: هذا اللحم او هذا الجلد، لم یکن یذکّی.

یعنی: این گوشت و یا جلد مطروحه، یک زمانی مذکّی نبود، اکنون ما شکّ داریم که تذکیه شده است یا نه؟ استصحاب می کنیم عدم تذکیه آن را، نه اینکه اوّل استصحاب بکنیم کلّی عدم تذکیه را و سپس بگوئیم هذا المورد هم لم یذکی، خیر.

پس: استصحاب عدم تذکیه از این عیوبی که جناب تونی وارد کرد مبرّی می‌باشد.

* جناب شیخ مرادتان از (و لکن هذا کلّه مبنی علی ما فرضنا ...) چیست؟

این است که چنانکه شما هم توجّه کردید اگر ما استصحاب را از عیوب مورد نظر تونی مبرّی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۲۳

کردیم، روی این فرض بود که ما موضوع حرمت و نجاست را، امر عدمی یعنی عدم تذکیه بگیریم و الّا اگر قائل شویم به اینکه موضوع نجاست و حرمت امر عدمی نیست بلکه امر وجودی یعنی میته و یا مردار است، آنوقت ایراد فاضل مبنی بر اینکه این حرکت اصل مثبت است وارد است.

چرا؟ زیرا که ما عدم تذکیه را استصحاب می کنیم و با استفاده از آن به اثبات فرد الآخر که میته بودن است می‌پردازیم و سپس نتیجه می گیریم که هذا اللحم حرام که می‌شود اصل مثبت.

پس: مراد از هذا کلّه این است که: استصحاب در صورتی درست است که ما موضوع حرمت و نجاست را امر عدمی یعنی عدم تذکیه بگیریم.

* جناب شیخ طریق سید صدر برای اجرای اصالة الطهارة و اصالة الحلیه چیست؟

ایشان نیز استصحاب عدم تذکیه را از تمام عیوب مبرّی می‌داند، چرا؟ زیرا ایشان اصل مثبت را حجّت می‌داند. و لذا سؤال ایشان این است که: چه اشکال دارد که ما استصحاب کنیم عدم تذکیه را و اثبات کنیم مردار بودن حیوان هذا للحم را؟

* پس چرا ایشان خود قائل به اجرای اصالة الطهارة و الحلیه شده است؟

زیرا اجرای این اصل از طرف دیگر هم ممکن است، یعنی در پاسخ به این سؤال که آیا حیوان این لحم مردار شده است یا نه؟ می توان گفت: اصل این است که: خیر، مردار نشده است، پس مذکّی است.

حال: از آن طرف اصل اجرا شد و به استصحاب عدم تذکیه پرداخت و فرمود اصل مثبت حجّت است، از این طرف نیز اگر اصل مثبت است باز حجّت است.

منتهی عیب مطلب در این است که: اجرای اصلین در دو طرف قضیه با هم تعارض کرده و در نتیجه تساقط می‌کنند، کأنّه ما نه اصالت عدم تذکیه داریم و نه اصالت عدم موت. و لذا سید صدر می‌گوید در این صورت نوبت می‌رسد به دو اصل لفظی مذکور.

* تفاوت رأی جناب تونی و سید صدر در این مسئله چیست؟

این است که: جناب تونی از اوّل چنین استصحابی را بخاطر مختل بودن ارکان استصحاب باطل دانست و لذا رفت به سراغ اصالهٔ الطهاره.

۲- ما گفتیم که استصحاب عدم تذکیه عیبی ندارد و لکن در صورتی که موضوع حرمت و نجاست را امر عدمی بگیریم و نه وجودی و الّا اگر موضوع حرمت و نجاست را امر وجودی یعنی مردار بودن بگیریم دچار یک عیب عمده می‌شود و آن اینکه: اصل مثبت می‌شود که در این

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۲۴

صورت نوبت به اصالهٔ الطهاره و ... می‌رسد.

۳- سید صدر نیز استصحاب عدم تذکیه را از عیوب مورد نظر تونی مبرّی دانست و لکن معتقد به عیب دیگری شد که تساقط اصلین در اثر تعارض آنها بود و لذا به سراغ اصالهٔ الطهاره رفت.

الحاصل: دو طریق برای حکم به حرمت و نجاست لحم مطروحه باین شد که یکی اصل عملی است و یکی اصل لفظی.

سه طریق هم برای حکم به پاک و حلال بودن آن مطرح شده که یک طریق از جناب تونی بود، یک طریق از سید صدر و یک طریق را هم ما در تحت لکن الانصاف مطرح نمودیم.

* جناب شیخ چرا سید صدر که می‌خواهد اصل طهارت جاری بکند اوّل به سراغ اجرای اصلین رفت و خود را در پیچ‌وخم تعارضا و تساقطا قرار داد، بلکه از همان اوّل می‌گفت اینجا جای اصالهٔ الطهارهٔ و الحلیهٔ است؟

اگر ایشان از اوّل به سراغ اصالهٔ الطهاره و ... می‌رفت، به او اعتراض می‌شد که استصحاب عدم تذکیه بعنوان یک اصل عملی حاکم است بر اصل طهارت به عنوان یک اصل لفظی و لذا با بودن استصحاب اصل طهارت جاری نمی‌شود.

در نتیجه ایشان مجبور شده است که به نحوی جلوی جریان آن را گرفته، موانع سر راه را نشان بدهد، و سپس به سراغ اصل طهارت رفته است.

* جناب شیخ چرا شما اولین عیبی را که جناب تونی در رابطه با استصحاب عدم تذکیه مطرح کرد نپذیرفتید؟

زیرا تغایری که ایشان عنوان کردند، که اگر مرادتان از عدم تذکیه، عدم تذکیه اولی باشد، از بین رفته، چون در ضمن حیات بوده و با رفتن حیات آن عدم تذکیه هم رفته، و اگر مرادتان عدم تذکیه در حال مرگ است که این هم مشکوک الحدوث است، درست نمی‌باشد. چرا؟ زیرا: اصلا تغایر در امور وجودیّه متصوّر است و نه در اعدام ازلیه. این وجودات‌اند که به لحاظ مراتب و یا حد اقل مشخصات با هم مختلف و متفاوت‌اند و الّا عدم با عدم فرقی ندارد، همه اعدام در عدم ازلی مستمرّ بوده و این عدم تذکیه‌ای هم که مورد بحث ماست از اعدام ازلیه است و لازم نیست که در ضمن چیزی تحقّق پیدا کند، و لذا این گونه آن را تصویر می‌کنیم که این عدم ازلی:

۱- تارهٔ سالبه به انتفاء موضوع است، یعنی اصلا حیوانی نبود تا تذکیه شود.

۲- تارهٔ این حیوان در مراحلی آفریده شد و چون زنده بود، لم یذکّ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۲۵

حال: لم یذکّ در مرحله اوّل با دوّم یکی است و نمی‌شود گفت که موضوعا دوتاست. خیر این استمرار همان است، تذکیه‌ای در کار نیست نه در این مرحله و نه در مرحله قبل.

به عبارت دیگر: عدم تذکیه امری مستمرّ است که در مراحل مختلف، گاهی حیوانی را طی می‌کند، در طی این مرحله یک وقت با مرحله حیات حیوان است و یک وقت با مرحله ممات آن حیوان است، و در این مراحل تذکیه‌ای وجود ندارد. و لذا این عدم تذکیه‌ای که صحنه‌های مختلفی را تماشا می‌کند، حکمش هم در هریک از این صحنه‌ها فرق می‌کند.

۱- آن وقتی که این لم یذکّ بعنوان سالبه به انتفاء موضوع تصوّر می‌شود، اصلا حرمت و نجاست معنا ندارد، چون اصلا موضوعی وجود ندارد تا بشود حرام و نجس.

۲- آن وقتی که به مرحله حیات برخورد می‌کند، برخوردش موجب حرمت و نجاست نمی‌شود.

۳- یک وقت است که این عدم تذکیه مستمرّ در صحنه‌ای به ممات آن حیوان برخورد می‌کند و در اینجاست که موجب حرمت و نجاست می‌شود، و این همان سخن مشهور است.

به عبارت دیگر: مشهور می‌گوید: ما استصحاب می‌کنیم عدم تذکیه ازلی را، این عدم ازلی در طول مراحل مختلف برخورد می‌کند به مورد موت که موجب حرمت و نجاست می‌شود.

* جناب شیخ خلاصهٔ الکلام و عبارهٔ اخرای مطالب اخیر چیست؟

این است که: چه در استصحاب عدمی و چه در استصحاب امر وجودی، اگر قصد اثبات فرد الآخر و یا تطبیق بر فرد الآخر باشد، اصل مثبت است و بلا حجیّت، و لکن اگر اثر از آن خود کلّی باشد استصحاب کلّی بلااشکال است. فی المثل:

۱- اگر بگویی دیروز کلّی حیوان در ضمن وجود فرد عصفور در خانه بود، اکنون هم هست و این استصحاب به منظور اثبات فرد الآخر یعنی فیل باشد، اصل مثبت است و غلط.

امّا اگر استصحاب کنی کلّی حیوان را به جهت اثری که بر خود حیوان مترتّب می‌شود، مثل وجوب العلوفه، اشکالی ندارد.

۲- اگر بگوئی دیروز کرّیّت در این حوض متحقق بود، مقداری محسوس از آب حوض برداشته‌اند، اکنون شکّ دارم که آیا کرّیّت باقی است یا نه؟

پس استصحاب می‌کنم کلّی کرّیّت را که دیروز در ضمن آب محقّق بود و قصدتان این باشد که پس هذا الماء (یعنی این آبی که امروز در حوض وجود دارد) کرّ است. شما وجود کرّیّت کلّی را

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۲۶

تطبیق کرده‌اید بر فرد دیگری که هذا الماء است و این اصل مثبت است.

امام اگر استصحاب را در هذا الماء یعنی خود این آبی که امروز در حوض است جاری کنید و نه در کرّیّت کلّی، و بگوئید: هذا الماء کان کرّا، فهو کرّ، بلااشکال است و اصل مثبت نیست.

به عبارت دیگر:

۱- یک وقت ما صفت را استصحاب کرده و موجود را متّصف به این صفت می‌کنیم، فی المثل: موجود الکرّ را استصحاب می‌کنیم و این آب را به آن موجود الکر متّصف می‌کنیم که می‌شود اصل مثبت.

۲- یک وقت هم خود متّصف را استصحاب کرده می‌گوئیم هذا الماء کان کرّا فهو کرّ، که دیگر اصل مثبت نیست.

* جناب شیخ امثله فوق برای استصحاب در امر وجودی بود، امثله‌ای هم برای استصحاب امر عدمی بیاورید؟

فی المثل:

۱- اگر ما استصحاب کنیم عدم تذکیه را و قصدمان این باشد که با آن اثبات کنیم موت حتف انف و یا مردار بودن را، اصل مثبت است.

امّا اگر استصحاب کنیم عدم تذکیه را به جهت نتیجه خود عدم تذکیه که حرمت است و نجاست، دیگر اصل مثبت نبوده و مشکل

ندارد.

۲- اگر ما استصحاب کنیم عدم تذکیه را برای تطبیق آن بر هذا اللحم و بگوئیم هذا للحم لیس بمذکّی، اصل مثبت است و غلط.

لکن، اگر این استصحاب را در خود لحم جاری کرده بگوئیم هذا اللحم لم یکن مذکّی و الآن لیس بمذکّی اصل مثبت نخواهد بود.

۳- اگر زنی استصحاب کند عدم الحیض را بخاطر تطبیق آن بر فرد موجود می‌شود. اصل مثبت و غلط. فی المثل: زنی است که اکنون خون دیده است، شکّ می‌کند که خون حیض است یا استحاضه؟ اگر بگوید که من قبلا حائض نبودم، اکنون هم حائض نیستم، پس این خون، خون حیض نیست، بلکه خون استحاضه است، اصل مثبت است و غلط.

امّا اگر این زن این استصحاب را در خود این خونی که دیده جاری کرده بگوید: هذا الدم لم یکن حیض، و الآن لیس بحیض، فهو استحاضهٔ، دیگر اصل مثبت نخواهد بود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۲۷

* جناب شیخ مگر همیشه زمام امور در دست ماست که هرطور که بخواهیم به نفع خودمان استصحاب جاری کنیم؟

خیر، همیشه زمام امور در دست ما نیست، بلکه در برخی از موارد چاره‌ای نداریم جز اینکه استصحابی را جاری کنیم که اصل مثبت نباشد.

فی المثل: در آن مثال آب کرّ، اگر بگوئیم: الکرّ کان موجودا و الآن ایضا موجود، فهذا الماء کرّ می‌شود اصل مثبت و غلط. لکن اگر بگوئیم: هذا الماء کان کرّا و الآن ایضا کرّ، دیگر اصل مثبت نیست.

چرا و سرّ مطلب چیست؟ این است که موضوع استصحاب در اینجا دوتاست، این آبی که از آن بطور محسوس برداشته شده دیگر آن آب کر دیروزی نیست، و این با دقت عقلیّه کاملا مفهم است.

پس چرا استصحاب شما در خود هذا الماء اصل مثبت نمی‌شود و صحیح است. بخاطر اینکه هذا الماء از نظر عرف، همان آب دیروز است و با برداشتن یک سطل موضوع عوض نشده است و لذا استصحاب در این صورت صحیح است و اصل مثبت نیست.

و یا فی المثل در آن مثال دم: اگر زن بگوید: هذا الدم لم یکن حیضا و الآن لیس بحیض، صحیح است و اصل مثبت نیست.

امّا اگر زنی ابتداء خون ببیند و شکّ کند که این دم حیض است یا دم استحاضه؟ دیگر نمی‌تواند بگوید: این دم حیض نبود. چرا؟ چونکه این خون سابقه ندارد تا که او استصحاب کند عدم حیضیتش را.

پس اگر بخواهد استصحاب جاری کند بگوید: من حائض نبودم، اکنون هم حائض نیستم، پس این خون هم خون حیض نیست، می‌شود اصل مثبت و غلط.

بنابراین: اجرای استصحاب در موارد مختلفه به لحاظ موارد فرق می‌کند و این‌گونه نیست که زمامش بطور کلّی در دست ما باشد و ما به هر نحوی که بخواهیم آن را اجرا کنیم.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۲۸

متن

الأمر الثانی أنّه قد علم من تعریف الاستصحاب و أدلّته أنّ مورده الشکّ فی البقاء، و هو وجود ما کان موجودا فی الزمان السابق. و یترتّب علیه عدم جریان الاستصحاب فی نفس الزمان، و لا فی الزمانیّ الذی لا استقرار لوجوده بل یتجدّد شیئا فشیئا علی التدریج، و کذا فی المستقرّ الذی یؤخذ قیدا له. إلّا أنّه یظهر من کلمات جماعهٔ جریان الاستصحاب فی الزمان، فیجری فی القسمین الاخیرین بطریق أولی، بل تقدّم من بعض الاخباریین:

أنّ استصحاب اللیل و النهار من الضّروریات.

ترجمه

(در مقدار دلالت اخبار) (این اخبار اختصاص به شکّ در رافع دارند)

اشاره

سپس (بدانید) اختصاص اخباری که غیر از اخبار عامّه است (یعنی اخبار خاصّه) به قولی که ما برگزیدیم (یعنی مورد شکّ در رافع) روشن است.

و امّا اخبار عامّه (مثل لا تنقض ...):

مشهور بین متأخرین از (مرحوم شیخ انصاری) استدلال به روایات عامّه است بر حجیّت استصحاب در تمام موارد (چه شکّ در رافع و چه شکّ در مقتضی). و در این (استدلال) جای تامل وجود دارد، و باب این تامل را مرحوم محقّق خوانساری در شرح دروس گشوده‌اند.

توضیح و تبیین افتتاح باب تأمل این است که: حقیقت نقض، همان رفع هیئت اتصالیه است مثل واریسیدن طناب و حبل ریسیده‌شده.

و نزدیکترین معنای مجازی به این معنای حقیقی، علی فرض مجاز بودنش، همان رفع و برداشتن یک امر ثابت و مستحکم است (مثل موارد شکّ در رافع).

و گاهی اطلاق می‌شود (این اقرب المجازات) بر مطلق رفع الید از یک شیء و لو بخاطر عدم مقتضی برای آن باشد پس از اینکه دارنده آن اقتضاء بوده است. (مثل رفع ید از لیل یا نهار که قبلا بود و لکن اکنون دیگر مقتضی برای دوام ندارد).

پس (بنا بر معنای سوّم) مراد از نقض، تداوم نداشتن آن شیء و بناگذاری بر عدمش پس از وجودش می‌باشد (چه در مورد شکّ در رافع و چه در مورد شکّ در مقتضی). سپس وقتی این (معانی سه‌گانه نقض را) دانستی می‌گوئیم: این امر دائر است:

۱- بین اینکه اراده شود از نقض، مطلق ترک عمل و ترتیب اثر که همان معنای سوّم است (که در این صورت) منقوض (که همان یقین است) بصورت عام باقی می‌ماند برای هر یقینی (چه شکّ در رافع و چه در موارد شکّ در مقتضی).

۲- و بین اینکه اراده شود از این نقض (یعنی یقین) ظاهر آن، که همان معنای دوّم (یعنی رفع الأمر الثابت) است (که در این صورت) متعلّق نقض یا یقین، اختصاص پیدا می‌کند به اموری که شأن آنها استمرار و اتصال (یعنی استحکام و ابرام) است، و این امر مستمرّ اختصاص دارد به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۲۰

مواردی که این معنای استحکام در آن‌ها پیدا می‌شود. و رجحان و برتری این معنای دوّم (یعنی اقرب المجازات) بر معنای اوّل (یعنی ابعد المجازات) بر احدی پوشیده نیست.

زیراکه فعل خاص (مثل نقض کردن در ما نحن فیه) مخصّص متعلّق عامش (مثل یقین) می‌شود (و آن را کوچکتر می‌کند)، چنانکه ضرب (که دلالت بر ضرب مولم دارد) در قول قائلی که می‌گوید: احدی را نزن، قرینه است بر اختصاص داشتن (آن احد بر) زندگان و عام بودن آن برای اموات، قرینه بر اراده شدن مطلق ضرب، از ضرب (حتی) برای جامدات نمی‌باشد. (یعنی ضرب احد را تضییق می‌کند به اینکه احد ضرب را توسعه دهد، چونکه متعلّق تابع فعل است و نه فعل تابع متعلّق).

***

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید مقام اوّل بحث در رابطه با اخبار استصحاب چه بود؟

در رابطه با اصل دلالت این اخبار بود که دو دسته از روایات مطرح گردید: ۱- روایات عامّه ۲- روایات خاصّه.

و امّا دلالت روایات عامّه بر استصحاب را نوعا جناب شیخ پذیرفتند لکن با تجابر و تعاضد و امّا از میان روایات خاصّه، سه روایت مورد قبول ایشان واقع شد که بررسی گردید.

* مقام دوم بحث چیست؟

در رابطه با مقدار دلالت این احادیث است.

* با توجّه به مقدمه فوق مراد از (ثم انّ اختصاص ما عد الاخبار العامۀ بالقول المختار واضح) چیست؟

این است که: دلالت روایات خاصّه بر تفصیل نهم یعنی حجیّت استصحاب در خصوص شکّ در رافع واضح و روشن است، چرا که سه روایت از روایات مورد بررسی، موردشان از موارد شکّ در رافع بود، چرا که طهارت از اموری است که ذاتا و فی حد نفسه قابلیت بقاء دارد.

یعنی مقتضی موجود است، و شکّ در بقاء آن همیشه از ناحیه شکّ در عروض رافع است.

* غرض از (و امّا الاخبار العامّۀ ...) چیست؟

این است که: مشهور اصولیین قبل از شیخ اعظم (ره) و پس از ایشان مدّعی هستند که به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۲۱

برکت روایات عامّه حجیّت مطلق استصحاب اثبات می‌شود. چه در شکّ در رافع و چه شکّ در مقتضی. و شواهدی نیز بر این مدّعی آورده‌اند.

* پس مراد از (و فیه تأمل، ...) چیست؟

این است که: به قاعده مرحوم شیخ به پیروی از محقّق خوانساری (ره) شارح دروس در این کلام مشهور جای تامل وجود دارد. و حقّ این است که از این روایات تنها حجیّت استصحاب در باب شکّ در رافع اثبات می‌شود و به درد شکّ در مقتضی نمی‌خورند.

کلمه نقض دارای سه معناست:

۱- معنای حقیقی و لغوی ۲- معنای مجازی قریب الی الحقیقۀ ۳- معنای مجازی بعید عن الحقیقه.

و امّا معنای حقیقی و لغوی نقض آن است که در مقابل غزل قرار دارد، و غزل در لغت عرب به معنای ایجاد اتصال در میان منفصلات است، بدین معنا که اجزاء از ازهم گسیخته و منفصل را به هم می‌بافد و پیوند می‌زند، مثل: نخ درست کردن از پنبه و یا پشم زده‌شده.

بنابراین وقتی غزل ایجاد الاتصال بین المنفصلات است، نقض رفع الهیئۀ الاتصالیه است، یعنی که آن رشته‌ها را از هم گسستن و باز کردن است، مثل باز کردن طناب ریسیده و به هم پیچیده شده است.

حال: نقض به معنای حقیقی در خصوص محسوسات و اجسام از هر نوعش بکار رفته و از محل بحث ما خارج است. و امّا معنای مجازی قریب الی الحقیقۀ کلمه (نقض) به معنای خصوص رفع الأمر الثالث است. یعنی چیزی را که ثابت و مستحکم و مبرم است و ذاتا قابلیت بقاء دارد، رفع کرده از میان برداریم.

مثل طهارت مائیه که امری ثابت و ماندگار است، یعنی تا زمانی که رافعی نیاید رفع نمی‌شود.

به عبارت دیگر وقتی ما بواسطه رافعی از طهارت دست برمی‌داریم مجازا به معنای نقض است.

* وجه قرب این معنا به معنای حقیقی نقض چیست؟

این است که: در خود کلمه نقض معنای ابرام و استحکام خوابیده و در این معنا نیز این جنبه لحاظ شده است و لذا اقرب المجازات می‌باشد.

و امّا معنای مجازی بعیـد عن الحقیقه کلمه (نقض)، عبارتست از: مطلق رفع الیـد از چیزی، چه آن چیز از اموری باشد که ذاتا دارای ثبات و استحکام است و ما از آن رفع ید می‌کنیم. مثل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۲۲

طهارت، و چه آن چیز از اموری باشد که ذاتا اقتضاء و قابلیّت بقاء را نداشته باشد مثل رفع ید از روز یا شب.

* وجه بعد این معنا از معنای حقیقی چیست؟

همین عدم لحاظ جنبه استحکام در آن است.

* کدامیک از معانی سه‌گانه نقض در ما نحن فیه یعنی اخبار لا تنقض مورد نظر است؟

معنای حقیقی نقض نمی‌تواند در ما نحن فیه مراد باشد، چرا که این معنا اختصاص به محسوسات دارد، از این گذشته در ما نحن فیه این رشته یقین و هیئت اتصالیه به صرف شکّ از بین می‌رود چونکه در اختیار ما نیست. در نتیجه: امر دائر می‌شود بین اراده معنای مجازی قریب و یا معنای مجازی بعید.

* اراده هریک از این دو معنا در ما نحن فیه چه نتیجه‌ای دارد؟

اگر مراد از نقض در لا تنقض مجاز قریب باشد به درد شکّ در رافع می‌خورد.

و اگر مراد از نقض در آن، مجاز بعید باشد، علاوه بر شکّ در رافع به درد شکّ در مقتضی هم می‌خورد.

* نظر جناب شیخ در این رابطه چیست؟

این است که: اراده مجاز قریب از دو جهت دارای اولویت و رجحان است:

۱- اینکه به لحاظ قاعده ادبی: اذا تعذّرت الحقیقة فاقرب المجازات اولی بالارادة من الکلام.

۲- قاعـده این است که اگر در کلاـم یـک فعـل خـاص و یـک متعلّق عام وجود داشـته باشـد، خصوصـیت آن فعل باعث تخصـیص عمومیت آن متعلّق می‌شود، نه اینکه عموم متعلّق، دلیل بر اطلاق و تعمیم فعل شود. چرا؟ چون عنـد العرف و العقلاء، خاص قرینه بر عام و مفسر و مراد از عام است نه اینکه عام قرینه بر خاص باشد. فی المثل: اگر شما به فرزندتان بگوئید: لا تضرب احدا.

۱- فعل ضـرب، خصوصـیت دارد، چرا که چون بـدنبال آن درد احساس می‌شود و مضـروب در برابر آن عکس العمل نشان می‌دهد که این مخصوص ذوی الحیاة است.

۲- کلمه احدا، که متعلّق ضـرب باشد، عمومیت دارد و شامل اموات هم می‌شود. امّا خصوصیت ضرب قرینه می‌شود بر اینکه مراد از احدا، احدا من الاحیاء است نه اینکه عمومیت احدا قرینه شود بر اینکه مراد از ضـرب مطلق الضـرب باشد و شامل ضـرب الجماد هم بشود،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۲۳

چونکه چنین تفسیری منطقی نیست.

* منظور از مثال چیست؟

این است که: ما نحن فیه نیز از همین قبیل است. چرا؟ زیرا:

۱- نقض کردن فعل خاصی است که در آن استحکام و ابرام وجود دارد و مخصوص به موارد شکّ در رافع است.

۲- امّا الیقین که متعلّق نقض کرده است، عام است و شامل می‌شود یقین به امر مبرم و مستحکم و غیر امر مبرم را.

حال طبق بیان فوق: این خصوصیت فعل است که قرینه می‌شود بر عموم متعلّق و آن را اختصاص می‌دهد به امر مستحکم.

در نتیجه: روایت اختصاص پیدا می‌کند به مواردی که اصل وجود مقتضی و اقتضاء البقاء و استعداد در آن‌ها محرز و مسلّم باشد.

پس: انما الکلام در شکّ در رافع است و شامل شکّ در اصل مقتضی نمی‌شود. بنابراین:

اینکه در احادیث فرموده لا- تنقض، یعنی به مجرد عروض شکّ از امر مبرم و مستحکم، رفع ید نکن. بدین لحاظ است که این احادیث اختصاص دارند به موارد شکّ در رافع چرا؟ زیرا در این‌گونه موارد است که مستصحب یک امر مبرم و مستحکم است، و شارع مرادش این است که: بواسطه عروض شکّ دست از این امور مبرم و مستحکم نکش.

* پس غرض از (ثمّ لا یتوهّم الاحتیاج حینئذ الی تصرف فی الیقین بالارادهٔ المتیقن منه ...) چیست؟

پاسخ به یک توهّم و یا یک اشکال مقدّر است که تقدیرش چنین است: اگر شما حدیث را بر مجاز قریب حمل کنید احتیاج به یک تصرّف در ظاهر کلام پیدا می‌شود که در این صورت مرتکب خلاف ظاهر می‌شوید و آن این است که: ناچار می‌شوید که کلمه یقین را به معنای متیقّن بگیرید، چرا که این متیقّن است که یا ثبات و استحکام دارد یا ندارد، و حال آنکه خود صفت یقین بما هو یقین با قطع از متیقّن معنا ندارد تا که مستحکم باشد یا نه.

و لذا نیاز به مجاز در کلمه پیدا می‌شود، و حال آنکه الاصل، عدم المجازیهٔ و اگر شما حدیث را بر مجاز بعید حمل کنید، نیازی به این تصرّفات نمی‌باشد، بلکه لا تنقض الیقین به معنای لا ترفع الید عن الیقین می‌شود، اعمّ از اینکه به امر مستحکم تعلّق بگیرد یا به غیر آن.

در نتیجه: ظاهر کلام در این صورت حفظ می‌شود، که نسبت به حمل در صورت قبل اولویت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۲۴

دارد.

به عبارت دیگر: مستشکل می‌گوید: یقین امر ثابت است یا متیقّن؟ و به تعبیر دیگر طهارت امر ثابت است یا یقین به طهارت؟

می‌گوید: یقین یک حالت نفسانیه است که ثبوت در آن معنا ندارد، و لذا این امر ثابت و مستحکمی که لا یرتفع الّا برافع، همان متیقّن است.

بنابراین: اگر شما نقض را به معنای مجازی قریب آن بگیرید، آن امر ثابت در متیقّن متصوّر است، مثل طهارت و یا نجاست.

به عبارت دیگر می‌گوید: اگر نقض را به معنای اقرب المجازات بگیرید، ناچارید که یقین را به معنای متیقّن بگیرید، چون متیقّن است که امر ثابت، مستحکم و مبرم است و لا یرتفع الا برافع.

و حال آنکه الاصل عدم التصرف فی الظاهر.

پس اصل این است که ما ظاهر کلام را به هم نزده و یا یقین را به معنای متیقّن نگیریم. بلکه در معنای خودش باشد و وقتی کلام در معنای خودش استعمال شود ما ناگزیر هستیم که نقض را هم به معنای ابعدالمجازاتش بگیریم.

در نتیجه: از آنجا که نقض به معنای مطلق رفع الید است، پس لا تنقض الیقین. یعنی: لا ترفع الید عن الیقین.

در این صورت حدیث هم شامل موارد شکّ در رافع می‌شود، هم شامل موارد شکّ در مقتضی. و لذا شیخنا در دفع توهّم مزبور می‌فرماید: این تصرّف در ظاهر کلام اختصاص به حمل کلام بر مجاز قریب ندارد، بلکه شما نقض را به هر معنا که بگیرید علی کلّ حال نیاز به تصرّف دارید، و الّا ابقاء کلام بر ظاهرش مستلزم عدم صحت و یا عدم صدق است. و به حکم دلالت اقتضاء باید چیزی مقدّر باشد.

چرا؟ زیرا کلمه لا تنقض، فعل نهی است، نهی از جمله تکالیف است، تکلیف هم باید به چیزی تعلّق بگیرد که مقدور است، و حال آنکه نقض خود یقین بما هو یقین از جمله اموری است که مقدور ما نیست تا اینکه ما را جهت نقض آن مورد خطاب قرار داده باشند، بلکه یک امر قهری است که با آمدن عوامل و اسباب یقین، می‌آید و با رفتن آنها می‌رود و این ربطی به مکلّف ندارد.

به عبارت دیگر: اینکه حدیث فرموده لا تنقض الیقین، مرادش این نیست که یقین بما هو یقین را نقض نکن، بخاطر اینکه وقتی شکّ آمد، یقین از بین رفت. اگر یقین از دست نرفته بود که شما دچار شکّ نمی‌شدید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۲۵

فی المثل: شما تاکنون یقین داشتید که زید عادل است و لکن اکنون شکّ دارید که آیا عادل است یا نه؟ چرا؟ چونکه عوامل و اسباب یقین رفته، خود یقین هم رفته و شما دچار نگرانی و اضطراب شده‌اید.

پس: زمام یقین، ظنّ و شکّ در دست ما نیست که بشود به زور آنها را ایجاد نمود. بلکه یقین منشا می‌خواهد، چه شکّ در رافع باشد و چه شکّ در مقتضی. در نتیجه باید چیزی را در کلام مقدّر گرفت و آن این است که بگوئیم:

۱- مراد از لا تنقض الیقین، لا تنقض المتیقّن است. و یا بگوئیم:

۲- مراد از لا تنقض الیقین، لا تنقض آثار الیقین و احکامها است، که از باب مجاز حذف و به حذف مضاف باشد.

یعین بالاخره باید نقض را روی یک چیزی برد که زمامش در دست خود انسان است چون زمام یقین به دست ما نیست که اراده کنیم و دستور بدهیم که نقض شو یا نقض نشو.

خیر، یقین امری غیر اختیاری است که با منشأش می‌آید، و بدون آن از میان می‌رود.

پس: لا تنقض الیقین یعنی لا تنقض المتیقّن که همان مستصحب سابق است اعمّ از اینکه طهارت باشد یا رطوبت باشد و یا ...

.* آیا با این عمل که یقین را متیقّن بگیرید، کار درست می‌شود یا نه؟

خیر، این مقدار از تصرّف نیز کافی نیست، بلکه نیاز به یک تصرّف دیگر هم لازم است و آن اینکه:

۱- بنا بر اولی بگوئیم: مراد از لا تنقض الیقین، این است که لا تنقض مقتضی المتیقّن چونکه نقض خود متیقّن هم که در اختیار ما نیست، فی المثل:

زید زنده بود و حیات داشت و ما به حیات او یقین داشتیم، یعنی متیقّن ما حیات زید بوده. آیا اکنون شارع می‌تواند به ما بگوید: حیات زید را نقض نکن تصدیق خواهید کرد که نه، چون حیات زید در اختیار ما نیست که آن را نقض کنیم یا نه. بلکه در اختیار خداست.

بله، این متیقّن یک سلسله مقتضیات و لوازمی دارد مثل نفقه زوجه و ... که این گونه امور در اختیار ماست.

پس اگر این مقتضیات و لوازم را در نظر گرفته بگوئیم: مراد از لا تنقض، مقتضای متیقّن است، بدین معنا که مقتضای متیقّن خود را که پرداخت نفقه زوجه زید است که با شکّ در حیات یا عدم حیات زید، آن را نباید نقض کرد بلکه باید نفقه او را از اموال شوهرش پرداخت نمود. یعنی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۲۶

اثر را برآن مقتضی مترتب نمود.

۲- و بنا بر دومی بگوئیم: مراد از لا تنقض الیقین، لا تنقض آثار المتیقن التی ثبتت له است که با آمدن یقین می‌آیند و با رفتن یقین هم می‌روند، چرا که معلول تابع علّت خود می‌باشد.

و لذا این آثار نیز در اختیار ما نیستند که ما آنها را نقض بکنیم یا نه؟

بله، ما می‌توانیم آثاری که به برکت یقین سابق برای متیقّن ثابت شده آن آثار را مترتب کرده و به شکّ خود اعتنا نکنیم.

به عبارت دیگر: حیات زید چه اثری داشت، خواهید گفت وجوب پرداخت نفقه زوجه او از اموالش و لذا از آنجا که تاکنون یقین داشتید به حیات زید به برکت یقینتان نفقه زوجه او را از اموالش پرداخت می‌نمودید.

حال اگر این یقین شما به حیات زید از دست برود و برای شما نسبت به آن شکّ حاصل شود، شرع می‌گوید: لا تنقض آثار المتیقن التی کانت تترتّب علیها بواسطهٔ الیقین.

یعنی باز هم وجوب نفقه زوجه برقرار است و باید از اموال زید، پرداخت شود.

الحاصل: جناب مستشکل شما نگران این مطلب نباشید که اگر نقض را به معنای اقرب المجازات آن گرفتیم، تصرّف در کلام لازم می‌آید، بلکه نیاز به تقدیر علی کلّ حال وجود دارد و اختصاصی هم به مجاز قریب ندارد، بلکه با توجّه به دو شاهدی که ذکر کردیم این معنا اثبات می‌شود و ما به اینجا می‌رسیم که: باید احادیث لا تنقض را حمل بر امر الثابت بکنیم، یعنی این احادیث را در موارد شکّ در رافع بکار ببریم و نه در موارد شکّ در مقتضی.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۲۷

متن

و یمکن أن یستفاد من بعض الامارات إرادة المعنی الثالث، مثل: قوله (ع): «بل ینقض الشکّ بالیقین».

و قوله (ع): «و لا یعتدّ بالشکّ فی حال من الحالات».

و قوله (ع): «الیقین لا یدخله الشّکّ، صم للرؤیة و أفطر للرؤیة»، فانّ مورده استصحاب بقاء رمضان، و الشکّ فیه لیس شکّا فی الرّافع، کما لا یخفی.

و قوله (ع) فی روایة الأربعمائة: «من کان علی یقین فشکّ فلیمض علی یقینه، فانّ الیقین لا یدفع بالشّکّ».

و قوله: «إذا شککت فابن علی الیقین».

فانّ المستفاد من هذه و أمثالها: أنّ المراد بعدم النّقض عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف للیقین السّابق، نظیر قوله (ع): «إذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره فشکّک لیس بشیء».[۲۶۷]

هذا، و لکنّ الإنصاف: أنّ شیئا من ذلک لا یصلح لصرف لفظ «النقض» عن ظاهره.

لانّ قوله: «بل ینقض الشک بالیقین» معناه رفع الشّکّ؛ لانّ الشّکّ ممّا اذا حصل لا یرتفع إلّا برافع.

و أمّا قوله (ع): «من کان علی یقین فشکّ»، فقد عرفت أنّه کقوله: «إذا شککت فابن علی الیقین» غیر ظاهر فی الاستصحاب، مع إمکان أن یجعل قوله (ع): «فانّ الیقین لا ینقض بالشکّ، أو یدفع به» قرینة علی اختصاص صدر الرّوایة بموارد النقض، مع أنّ الظّاهر من المضیّ: الجری علی مقتضی الدّاعی السّابق و عدم التوقف إلّا لصارف، نظیر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۲۸

قوله (ع): «إذا کثر علیک السّهو فَامض علی صلاتک»[۲۶۸] و نحوه، فهو أیضا مختصّ بما ذکرنا.

و أمّا قوله (ع): «الیقین لا یدخله الشکّ» فتفرّع الافطار للرؤیة علیه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلی أن یحصل الرّافع، و بالجملة: فالمتأمّل المنصف یجد أنّ هذه الاخبار لا تدلّ علی أزید من اعتبار الیقین السّابق عند الشّکّ فی الارتفاع برافع.

***

[ارائه پنج شاهد از جانب شیخ در حجیّت مطلق استصحاب] تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و یمکن ان یستفاد من بعض الامارات ...) چیست؟

ارائه پنج شاهد از جانب شیخ است در تأیید قول مشهور، یعنی حجیّت مطلق استصحاب، چه در شکّ در رافع و چه در شکّ در مقتضی.

۱- یکی از این شواهد فراز بل ینقض الشک بالیقین، از صحیحه ثالثه زراره است.

* استشهاد شیخ به این عبارت چگونه است؟

می‌فرماید:

۱- در عبارت لا ينقض، نقض مستند به شكّ شده است.

۲- بلا ترديد شكّ بما هو شكّ يك امر ثابت و مستحكمى است.

پس مى‌توان گفت مراد از نقض همان رفع الأمر الثابت است كه مجاز قريب است.

بنابراين: مى‌توان گفت مراد از نقض، مطلق رفع اليد عن شيء است، چه امر ثابت و مستحكم باشد و چه غير آن.

از طرف ديگر: در رابطه با عبارت لا- ينقض اليقين با شكّ در صدر حديث، به قرينه مقابله و به لحاظ وحدت سياق و همچنين بخاطر عطف جملات هفت‌گانه بر يكديگر مى‌گوئيم:

اگرچه اين جمله ذاتا و فى حد نفسه قابليت اراده مجاز قريب و بعيد را دارد و لكن حمل بر مجاز بعيد مى‌شود، تا به معناى مطلق رفع يد از ترتيب آثار باشد چه در شكّ در رافع كه امر مستحكم و مبرم وجود دارد و چه در شكّ در مقتضى.

آنگاه به قرينه وحدت سياق اين حديث با احاديث ديگر، آن احاديث هم حمل بر همين معنا

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۴۲۹

مى‌شوند و در نتيجه با قول مشهور سازگار مى‌شود.

۲- دومين شاهد شيخ عبارت (و لا يعتدّ بالشكّ فى حال من الحالات)، از صحيحه ثالثه است.

* استشهاد شيخ به اين فراز چگونه است؟

مى‌فرمايد:

۱- مراد از (لا يعتدّ بالشكّ) اين است كه جنس الشك بما هو شكّ قابل اعتماد نيست چه شكّ در اصل مقتضى باشد، و چه شكّ در رافع.

۲- وقتى جنس شكّ قابل اعتنا نيست، پس بواسطه آن از يقين رفع يد نمى‌شود، به ويژه اينكه پس از آن فرموده، فى حال من الحالات، كه نكره در سياق نفى است.

۳- نكره در سياق نفى مفيد عموم است، يعنى در هيچ حالى از حالات به شكّ اعتنا نكن چه درحالى‌كه به امر مستحكم تعلّق گرفته باشد و چه درحالى‌كه به غير آن تعلّق گرفته باشد.

و لذا: به قرينه مقابله و وجود وحدت سياق، بقيّه فرازهاى حديث مذكور و ديگر احاديث حمل بر همين معنا مى‌شوند كه با قول مشهور سازگارتر است.

۳- سومين شاهد شيخ فراز: اليقين لا يدخله الشكّ صم للرؤية و افطر للرؤية در مكاتبه كاشانى است.

* استشهاد جناب شيخ به حديث چگونه است؟

مى‌فرمايد:

۱- مورد حديث در جائى است كه شكّ در اصل مقتضى باشد، چه نسبت به يوم الشك اوّل و چه نسبت به يوم الشك آخر. بخاطر اينكه زيرا كه شكّ ما در بقاء ماه شعبان است پس از ۲۹ روز، چنانكه شكّ ما در بقاء ماه رمضان است پس از ۲۹ روز.

به عبارت ديگر: شكّ ما در بقاء رمضان شكّ در مقتضى است، بدين معنا كه آيا اين ماه استعداد بقاء بيشتر از ۲۹ روز را دارد يا نه؟

۲- در چنين موردى بود كه امام فرمود: اليقين لا- يدخله الشكّ، يعنى در اين صورت به شكت اعتنا نكن و از يقين خودت رفع يد ننما.

آنچه مسلّم است اين است كه مراد در اينجا رفع يد از يك امر ثابت نيست بلكه مطلق رفع يد مراد است.

و لذا به قرينه وحدت سياق، از بقيه روايات نيز همين معنا اراده مى‌شود كه در نتيجه با قول مشهور سازگارتر است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۳۰

* چهارمین شاهد شیخ بر مدعای مورد نظر چیست؟

روایت خصال از امام علیه السّلام است که فرمود: من کان علی یقین فشک، فلیمض علی یقینه، فانّ الیقین لا یدفع بالشکّ.

* کیفیّت استشهاد چگونه است؟

۱- در من کان علی یقین اینکه یقین به امر مبرم باشد و یا به امر غیر ثابت مشخص نشده و لذا عبارت مفید عموم است.

۲- پس از آن فرموده‌اند: فلیمض علی یقینه، یعنی مشی‌اش بر یقینش باشد بدین معنا که از یقینش رفع ید نکند، چه نسبت به امر ثابت باشد و چه نسبت به امر غیر ثابت.

در نتیجه: صدر حدیث، قرینه می‌شود بر مراد از ذیل آنکه فرموده‌اند: فان الیقین لا ینقض بالشکّ بدین معنا که بواسطه شکّ از یقین رفع ید نمی‌شود. چه در امر ثابت چه در غیر آن.

پس: از صدر روایت عموم فهمیده می‌شود و به لحاظ قرینه از ذیل آن نیز عموم فهمیده می‌شود که این با قول مشهور سازگارتر است.

* پنجمین شاهد شیخ بر مطلب اخیرشان چیست؟

موثّقه عمّار است که امام علیه السّلام می‌فرماید: اذا شککت، فابن علی الیقین، قلت هذا الاصل؟ قال: نعم.

این حدیث شریف نیز مفید عموم است، یعنی دلالت دارد بر اینکه هرکجا شکّ کردی اعمّ از اینکه در امر ثابت و مستحکم باشد یا غیر آن، بنا را بر یقین بگذار.

یعنی: از یقین خود رفع ید نکن چه متعلّق یقین امر ثابت و مستحکمی باشد و یا غیر آن.

حال: به قرینه وحدت سیاق از بقیه روایات هم همین معنا استفاده می‌شود که باز با نظر مشهور سازگارتر است.

* پس غرض شیخنا از (و لکنّ الانصاف ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است از شواهد مذکور و لذا می‌فرماید: بواسطه هیچ‌یک از شواهد مزبور ما از معنای ظاهر و متبادر نقض، که همان مجاز قریب باشد، رفع ید نخواهیم کرد.

* پاسخ ایشان به شواهد اوّل چیست؟

می‌فرماید: بله، درست است که نقض مستند شده است به شکّ و لکن چه کسی گفته است که شکّ امر ثابتی نمی‌باشد؟ چرا شکّ هم از امور ثابته‌ای است که وقتی حاصل شود قابلیت بقاء دارد تا اینکه رافع دیگری آن را رفع کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۳۱

پس: در همین‌جا نقض به معنای رفع الأمر الثابت می‌آید و با صدر روایت هم متناسب است.

نکته اینکه: شاهد دوّم نیز عطف به شاهد اوّل است و پاسخ آن نیز همین پاسخ است.

* پاسخ ایشان به شاهد سوّم چیست؟

این است که: اگر مستصحب ما، بقاء شعبان یا رمضان باشد، بله شما درست می‌فرمائید، شکّ ما در این‌گونه موارد از قبیل شکّ در مقتضی است و مورد حدیث همچنین موردی است. و لکن حرف ما این است که:

۱- در یوم الشک اوّل، مستصحب ما عدم وجوب صوم و یا برائت ذمّه از صوم و یا عدم دخول رمضان است.

از طرفی می‌دانیم که امور عدمیّه ذاتا قابلیت دارند که الی الابد باقی باشند، مگر اینکه علّت تامه ایجاد وارد شود و عدم را رفع نماید. پس علی هذا مطلب از باب شکّ در رافع است.

۲- و امّا در رابطه با یوم الشک دوّم نیز مستصحب ما، بقاء اشتغال ذمّه به صوم، یا بقاء وجوب صوم و یا عدم دخول شوال است، که هریک از این‌ها نیز استعداد و قابلیت بقاء دارند تا اینکه رافعی آنها را رفع کند.

پس باز هم شکّ ما در رافع است نه در مقتضی.

* پاسخ ایشان به شاهد چهارمشان چیست؟

این است که:

اولا: در مباحث قبل گفته شد که شاید که این حدیث مربوط به قاعده الیقین و شکّ ساری باشد، و لذا به درد استشهاد در باب استصحاب نمی‌خورد، چنانکه حدیث مورد بحث در شاهد پنجم نیز مربوط به قاعده اشتغال بود و ربطی به استصحاب ندارد.

ثانیا: سلمنا که مخصوص به استصحاب باشد، شما به چه مجوزی عموم صدر را قرینه بر خصوص ذیل قرار دادید و ادعا کردید که مراد از این ذیل هم اطلاق و عمومیت است؟ بلکه برعکس قاعده عقلائی می‌گوید: خصوص ذیل قرینه است بر تخصیص عموم صدر، همان‌طور که در مثال لا تضرب احدا بیان گردید.

ثالثا: خود کلمه مضیّ به معنای جری و مشی برطبق یقین سابق و داعی سابق است و اینکه می‌گوید بر یقین خودت مشی کن و بگذر تا رافعی بیاید باز هم شکّ در رافع اراده شده و این با کلام ما تنافی ندارد.

پس: هیچ‌یک از این شواهد هم به درد شما نمی‌خورد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۳۲

(تنبیهات بر چند امر)

اشاره

این تنبیهات عبارتند از: تنبیهاتی که به متیقّن پیشین تعلّق می‌گیرند، و تنبیهاتی که به دلیل استصحاب که دلالت برآن دارد تعلّق می‌گیرد، و تنبیهاتی که به شکّ لا حقّ در بقای یقین تعلّق می‌گیرند.

تنبیه اوّل: اقسام استصحاب کلی

اشاره

۱- هرگاه متیقّن پیشین، کلّی در ضمن فرد باشد و شکّ در بقای آن فرد بوجود آید، این شکّ، یا از جهت شکّ در بقای آن فرد است، یا از جهت شکّ در تعیین آن فرد است که مردد میان فرد (و یا چیزی) که قطعا باقی است (مثل جنابت که با وضو گرفتن هنوز باقی است) و فرد (و یا چیزی) که قطعا مرتفع شده است (مثل بول که با وضو گرفتن مرتفع می‌شود). و یا از جهت شکّ در جانشین شدن فرد دیگری به جاری فردی که قطعا از بین رفته است، می‌باشد.

امّا استصحاب کلّی قسم اوّل:

اشکالی در جواز استصحاب خود کلّی (مثل حدث و یا حیوان) و خود فرد و مترتب کردن احکام هریک از آنها بر او وجود ندارد (فی المثل شما محدث بودید به جنابت اکنون شکّ دارید که حدث رفته است یا نه؟ هم استصحاب می‌کنید حدث را برای حرمت

در نماز، هم استصحاب می‌کنید جنابت را برای حرمت ورود به مسجد)

و امّا استصحاب کلّی قسم دوم:

اشاره

ظاهرا بنا به نظریه مشهور، استصحاب در کلّی نوع دوّم (مثل حدث و حرمت فی المسجد و یا حیوان و وجوب علوفه) جایز است، مطلقا (چه در شکّ در رافع باشد و چه در شکّ در مقتضی).

بله، با استصحاب کلّی احکام آن فرد باقی مشخص نمی‌شود (فی المثل استصحاب حدث به درد دخول در نماز می‌خورد و نه به درد حرمت دخول در مسجد و یا استصحاب حیوان به درد وجوب علوفه می‌خورد نه به درد استطاعت وجوب حج)، چه این شکّ:

۱- از جهت رافع باشد چنانکه هرگاه علم به پیدایش بول یا منی دارد و لکن حالت سابقه (این رطوبت بول یا منی) را نمی‌داند که بالاصغر است یا بالاکبر، جمع کردن بین دو طهارت (غسل و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۴۱

وضو) بر او واجب است.

پس اگر یکی از این دو فعل (مثلا- وضو) را انجام داد (و لکن پس از آن) در رفع حدث شکّ نمود، اصل باقی بودن (یعنی استصحاب) آن حدث می‌باشد، گرچه اصل این است که جنابت محقّق نشده و در نتیجه انجام آنچه برای جنب حرام است برای این فرد جایز است.

۲- و چه از جهت شکّ در مقتضی باشد، چنانکه اگر کسی (و یا به تعبیر دیگر حیوانی که) در خانه وجود دارد، مردد باشد میان حیوانی که جز یک سال نمی‌ماند و حیوانی که استعداد صد سال زنده ماندن را دارد.

پس استصحاب این کلّی مشترک میان دو حیوان پس از یک سال جایز است و آثار شرعیّه ثابت (مثل وجوب علوفه) برآن مترتب می‌شود، نه آثار چیزی از ویژگیها و خصوصیات هریک از آن دو حیوان، بلکه (اگر هریک از این دو حیوان دارای اثر شخصی هستند) حکم به اصالت عدم یعنی نبودن خصوصیت در هریک از آن دو می‌شود. در صورتی که مانعی از اجرای اصلین نباشد، چنانکه در شبهه محصوره چنین مانعی وجود دارد. (مثلا اگر دو نفر نذر کرده باشند یکی برای عصفور و دیگری برای فیل هیچ مانعی از اجرای دو اصل عدم وجود ندارد و لکن اگر شما به تنهائی این دو نذر را کرده باشید خود می‌دانید که نسبت به یکی از درهم و یا دینار اشتغال به ذمّه دارید و باید بپردازید و این اشتغال به ذمّه مانع از اجرای اصل عدم نمی‌شود).

(طرح یک اشکال و یا توهّم)

و توهّم عدم جریان اصل استصحاب در قدر مشترک، از آن جهت که کلّی به حسب بقاء و عدم بقاء دائر است بین فردی که مقطوع الانتفاء است (مثل عصفور) و بین فردی که طویل العمر است و لکن مشکوک الحدوث است، و با اصل عدم، حکم به عدم پیدایش آن می‌شود. (یعنی کلّی به دلیل اصل و وجدان یقینا وجود ندارد، تا اجرای استصحاب قدر مشترک شود.) دفع می‌شود به اینکه:

مشکوک الحدوث بودن (و یا متیقّن الارتفاع بودن) ضرری به استصحاب کلّی پس از فرض شکّ در بقاء و ارتفاع آن وارد نمی‌کند (به تعبیر دیگر شکّ تنها در بقاء و ارتفاع فرد است، نه در حدوث و پیدایش آن؛ لذا عیبی در قدر مشترک میان آنها نیست). مثل دفع کردن این توهّم که شک در بقای کلّی مسبب از شکّ در پیدایش آن فرد طویل العمر است که پیدایشش مشکوک است و اصالت عدم پیدایش آن جاری می‌شود، که بر اصالت عدم پیدایش و حدوث، ارتفاع قدر مشترک مترتب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۴۲

می‌شود چونکه از آثار آن است.

به اینکه: ارتفاع قدر مشترک از لوازم آن است که حادث، همان چیزی است که یقینا رفع گردیده، و از لوازم حادث نشدن چیز دیگری نیست، بله لازمه حادث نشدن، همان وجود نداشتن چیزی است که در ضمن آن است؛ چیزی که در ضمن آن وجود دارد همان قدر مشترک در زمان دوّم است، نه از بین رفتن قدر مشترکی که میان دو چیز قرار دارد و میان آنها فرق آشکاری وجود دارد؛ لذا در مثال پیشین گفته‌ایم که احکام عدم جنابت برآن مترتب می‌شود.

***

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید موضوع بحث در این بخش چیست؟

تنبیهات استصحاب است.

به عبارت دیگر: علماء اصول پس از اینکه اقوال در باب استصحاب را طرح و بررسی می‌کنند در خاتمه مطالبی را به عنوان تنبیهات استصحاب می‌آورند و در این تنبیهات از مسائل مهمه‌ای که دارای فوائد فقهیّه و اصولیّه است سخن می‌گویند، و لذا جناب شیخ نیز دوازده تنبیه در کتاب شریف رسائل آورده و مورد بررسی قرار داده است.

* محور مطالب در بحث تنبیهات استصحاب چیست؟

سه چیز است:

۱- اینکه در برخی از این تنبیهات در رابطه با مستصحب و یا متیقّن سابق بحث می‌شود.

۲- اینکه در برخی از این تنبیهات در رابطه با دلیلی که دلالت بر مستصحب دارند بحث می‌شود.

۳- اینکه در برخی از این تنبیهات در رابطه با شکّ در بقاء که رکن دوّم استصحاب است بحث می‌شود.

* تنبیه اوّل به کدام محور است؟

مربوط به متیقّن سابق یا مستصحب است.

به عبارت دیگر در باب استصحاب بطور کلّی:

۱- گاهی مستصحب و یا همان متیقّن سابق از امور معین و یا به تعبیر دیگر جزئیّه و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۴۳

شخصیه است، یعنی از اموری است که صدقش بر افراد کثیره ممنوع است. مثل: عدالت زید که قبلا متیقّن بود و لکن اکنون که مشکوک البقاء است آن را استصحاب نموده و آثار شرعیّه عدالت زید را برآن مترتب می‌کنیم.

فی المثل: اگر مرجعیت دارد می‌توانیم از او تقلید کنیم و یا اگر امام جمعه یا جماعت است به او اقتدا کنیم و یا اگر در محکمه بعنوان شاهد احضار شد، شهادتش را قبول کنیم.

۲- و گاهی مستصحب و یا متیقّن سابق ما یک امر عام و کلّی است، یعنی امری است که قابل صدق بر کثیرین است، اجرای استصحاب در این قسم به نام استصحاب کلّی معروف است.

به عبارت دیگر: اگر در موردی فرضا تحقّق اصل کلّی در زمان سابق برای ما مسلّم و متیقّن بود و در زمان لاحق، شکّ در بقاء همان کلّی نمودیم، اجرای استصحاب کلّی می‌کنیم.

الحاصل: یک وقت شما شکّ می‌کنید در یک شیء و یا به تعبیر دیگر یک مستصحب شخصی مثل اینکه: یقینا می‌دانید که زید دیروز حیات داشت، لکن اکنون شکّ دارید که آیا او امروز هم حیات دارد یا که نه مرده است؟

در اینجا که مستصحب یک امر جزئی و شخصی است یعنی حیات زید استصحاب می‌شود و هر آثاری که قبلاـ برآن مترتب می‌کردیم مثل نفقه زوجه‌اش، اکنون هم آن را مترتب می‌کنیم. امّا گاهی آن مستصحبی که ما روی آن شکّ می‌کنیم از کلیات است، یعنی شکّ در بقاء امر کلّی است.

* استصحاب کلّی بر چند قسم است؟

به سه قسم است: استصحاب کلّی قسم اوّل، استصحاب کلّی قسم دوّم، استصحاب کلّی قسم سوّم.

* منشا شکّ در بقاء کلّی چیست و یا بر چند نوع است؟

بر سه نوع است:

۱- گاهی شکّ ما در بقاء کلّی به جهت شکّ در بقاء همان فرد اولی است که کلّی در ضمن آن فرد موجود شد.

به عبارت دیگر: گاهی ما یقین داریم که این کلّی در ضمن فردی از افراد محقّق شده است و لکن اکنون در بقای آن کلّی شکّ داریم به لحاظ اینکه شکّ داریم که آیا آن فرد معینی که کلّی در ضمن آن محقّق شده بود باقی است یا نه؟ و لذا سخن از تکرار افراد و یا تردّد میان این فرد و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۴۴

آن فرد نیست.

بلکه همان فرد خارجی که کلّی در ضمن محقّق شده بود اکنون مشکوک البقاء است و لذا ما شکّ می‌کنیم که آیا کلّی بقاء دارد یا نه؟

* یک مثال عرفی در تبیین این مطلب بزنید؟

فی المثل: شما یک ساعت پیش دیدید که زید زنده وارد منزل و یا باغ شما شد، و از آنجا که کلّی طبیعی بعین وجود افرادش موجود است می‌توانید بگوئید: کان الانسان فی الدّاری او فی الحدیقتی، یعنی یقینا کلّی طبیعی در ضمن زید در باغ من موجود شد، لکن پس از یک ساعت شکّ می‌کنید که آیا کلّی انسان همچنان در باغتان موجود است یا نه؟

علّت این شکّ آن است که نمی‌دانید آیا زید اکنون هم در باغ است یا که بیرون رفته است. اگر زید هم‌اکنون نیز در باغ باشد، پس کلّی انسان هم هست و الّا فلا.

* یک مثال شرعی در تبیین این مطلب بزنید؟

فی المثل: شما در یک ساعت پیش یقین داشتید به حدوث خصوص حدث اصغر، و لذا از آنجا که کلّی حدث در ضمن فردش موجود می‌شود، یقین به کلّی و قدر جامع حدث در ضمن این فرد که حدث اصغر است پیدا کردید. لکن پس از ساعتی شکّ می‌کنید که آیا کلّی حدث باقی است یا نه مرتفع شده است؟ چرا؟ زیرا نمی‌دانید که آیا وضو گرفته و حدث اصغر را مرتفع ساخته‌اید یا نه حدث همچنان باقی است؟ و لذا: اگر این فرد حدث اصغر مرتفع شده باشد، خوب کلّی حدث نیز مرتفع شده و الّا فلا. حال همین محاسبه را می‌توانید نسبت به یقین به حدث اکبر انجام دهید.

به عبارت دیگر: کلّی و یا به تعبیر دیگر حدث در اینجا ممکن است در ضمن نوم محقّق شود و یا در ضمن بول محقّق شود و یا در ضمن جنابت محقّق شود و هکذا اینکه موجبات حدث فراوان‌اند.

و الشک فی بقاء الحدث، للشک فی بقاء الجنابهٔ او ...

۲- و گاهی شکّ ما در بقاء کلّی بخاطر شکّ و تردید ماست در اینکه آیا کلّی در ضمن این فرد محقّق شد یا در ضمن آن یکی از افرادش. به عبارت دیگر: ما یقین داریم که این کلّی در ضمن یک فرد محقّق شده است، لکن تردّد فردین در کار است، یعنی ما از اوّل نمی‌دانیم که آیا این کلّی در ضمن فرد قصیر العمر محقّق شده تا قطعا از بین رفته باشد و یا در ضمن فرد طویل العمر محقّق

شده تا قطعا باقی باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۴۵

پس یک طرف قضیه مقطوع الارتفاع و طرف دیگر مقطع البقاء است، و لذا تردّد در افراد موجب تردّد در بقاء و ارتفاع کلّی می‌شود. فی المثل: یقین دارید که کلّی حیوان در خانه یا باغ موجود شد لکن این موجود شدن یا در ضمن یک گنجشک است مثلا که معمولا عمرش تا یک سال می‌باشد و یا در ضمن یک کلاغ است که معمولا تا صد سال هم عمر می‌کند. حال پس از یک سال شکّ می‌کنید که آیا کلّی حیوان در خانه و یا باغ موجود است یا نه؟ منشا این شکّ شما این است که از اوّل مردد بودید که کلّی در ضمن کدام فرد موجود شد؟

در نتیجه: اگر در ضمن فرد قصیر العمر موجود شده باشد، اکنون نیز مقطوع الارتفاع است و چنانچه در ضمن فرد طویل العمر محقّق شده باشد، اکنون نیز مقطوع البقاء است.

* در تبیین مسئله یک مثال شرعی هم بزنید؟

فی المثل: شما نسبت به کلّی حدث یقین دارید، سپس وضو می‌سازید و لکن پس از وضو نیز مردد هستید که آیا کلّی حدث باقی است یا نه؟

منشا این تردید و شکّ شما چیست؟

منشا این شکّ شما این است که از اوّل نمی‌دانستید که کلّی حدث در ضمن کدام فرد محقّق گردید؟ آیا این حدث در ضمن حدث اکبر محقّق شد و یا در ضمن حدث اصغر؟ و لذا اگر در ضمن حدث اصغر موجود شده باشد هم‌اکنون مقطوع الارتفاع است بخاطر اینکه وضو رافع حدث اصغر است

و اگر در ضمن حدث اکبر یعنی جنابت موجود شده باشد هم‌اکنون نیز به حال خود باقی است، بخاطر اینکه وضو رافع جنابت نیست، بلکه باید غسل کنید.

پس: یقین سابق بود و اکنون شکّ در بقاء آن کلّی و یا حدث سابق دارید و لذا ارکان استصحاب در کلّی تمام و می‌توانید بقاء کلّی حدث را استصحاب کنید و لکن استصحاب فرد جایز نیست، چونکه نسبت به فرد ارکان استصحاب تمام نیست.

نکته: مثال اوّل از موارد شکّ در مقتضی و مثال دوّم از موارد شکّ در مقتضی بود.

۳- و گاهی شکّ ما در بقاء کلّی بخاطر شکّ در تبادل و جابه‌جائی افراد آن کلّی است بدین نحو که: شما یقین دارید که کلّی در ضمن یک فرد خارجی تحقّق یافته است و یقین دارید که آن فرد نیز منتفی شده، از بین رفته است. حال منشا این شکّ شما در بقاء آن کلّی چیست؟ این است که: احتمال می‌دهید که مقارن با وجود فرد اوّل و یا مقارن با زوال آن فرد دیگری وجود

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۴۶

گرفته باشد و کلّی منحصر در آن فرد مقطوع الارتفاع نباشد.

و لذا: اگر وجود فرد دیگر مسلّم شود، باز هم آن کلّی اکنون مقطوع البقاء است و چنانچه چنین تبادلی در کار نبوده باشد پس کلّی هم اکنون موجود نیست.

فی المثل: زید در خانه موجود شد، کلّی انسان نیز در ضمن آن محقّق گردید، پس از چندی زید از خانه خارج شد و لکن ما احتمال می‌دهیم که خاله وارد خانه شده باشد و کلّی انسان در ضمن آن موجود باشد، و لذا شکّ می‌کنیم که آیا کلّی اکنون باقی است یا نه منتفی شده است.

این قسم را استصحاب کلّی قسم ثالث می‌گویند.

* پس مراد شیخ از (امّا الاوّل ...) چیست؟

بیان حکم قسم اوّل از اقسام استصحاب کلّی است و لذا می‌فرماید دو استصحاب در این مورد قابل اجرا است:

۱- هم استصحاب بقاء فرد با ویژگیهای فردی و شخصی‌اش جاری است، چنانکه اگر اثر شرعی هم داشته باشد برآن مترتب می‌شود.

۲- هم استصحاب بقاء کلّی با قطع نظر از خصوصیات فردیه‌اش جاری است و چونکه در هر دو قسم، ارکان استصحاب که یقین سابق و شکّ لا حقّ است وجود دارد. فی المثل: هم استصحاب بقاء زید در خانه قابل جریان است، هم استصحاب بقاء کلّی انسان. هم استصحاب خصوص حدث اصغر جاری است، هم استصحاب کلّی حدث، که آثار شرعیّه برآن مترتب می‌شود که پس تصدق به درهم واجبست، و یا ورود در نماز حرام است، مس کتابت قرآن حرام است، پس وضو ساختن برای نماز واجب است و ...

* نظر حضرت امام خمینی (ره) در رابطه با استصحاب در کلّی نوع اوّل چیست؟

همچون مرحوم شیخ معتقدند که در کلّی نوع اوّل، بدون اشکال هم استصحاب کلّی و هم استصحاب فرد، هر دو جاری می‌شود و لکن حضرت امام (ره) مطلب را ادامه می‌دهند به اینکه:

همچنین جاری شدن استصحاب کلّی، (ما را) از استصحاب فرد بی‌نیاز نمی‌کند (چرا؟) زیرا عقلا بقای کلّی، مستلزم بودنش در ضمن این فرد است، چرا که اگر به فرض منحصر به آن باشد، آیا استصحاب فرد از استصحاب کلّی بی‌نیاز می‌کند یا بی‌نیاز نمی‌کند؟ یا اینکه باید میان کلّی که به نحو صرف الوجود است و میان چیزی که به نحو وجود ساری می‌باشد، تفصیل قائل شد؛ زیرا در صورتی که کلّی به گونه دوّم اعتبار شود با افرادش متحد است و جریان استصحاب در فرد، بی‌نیاز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۴۷

از کلّی می‌کند، چرا که متحد با فرد است، نه اینکه مستلزم فرد باشد؟

سپس حضرت امام (ره) می‌فرماید: رأی تحقیقی این است که: مطلقا از استصحاب کلّی بی‌نیاز نمی‌کند، چرا که حیثیت کلّی در عالم اعتبار و مقام تعلّق احکام به موضوعات، غیر از حیثیت ویژگیهای فردی است یعنی اعتبار واجب کردن اکرام و پذیرایی هر انسان، غیر از اعتبار واجب کردن پذیرائی زید و عمر است. (چرا؟ زیرا:) در اولی حکم به حیثیت انسانی هر فرد تعلّق گرفته است، و حیثیت انسانی عرفا نیز از ویژگیهای فردی است، و لذا سرایت دادن حکم از یکی از متحدهای در وجود و مختلف‌های در حیثیت بوسیله استصحاب جزء، با اصل مثبت ممکن نیست؟[۲۷۱]

به عبارت دیگر: قسم اوّل از استصحاب کلّی یا مستصحب کلّی از احکام است و یا از موضوعات. در موضوعات بدون اشکال استصحاب کلّی در چیزی که اگر اثر شرعی برآن مترتب بشود، بر خود طبیعت مترتب می‌شود، جاری می‌گردد. چرا؟ زیرا ارکان استصحاب محقّق است؛ اگرچه شکّ در بقای کلّی در موضوعات مسبب از شکّ در بقای فرد است.

چنانکه اشکالی در جاری شدن استصحاب فرد نیز وجود ندارد، چون در اینجا دو قضیه مشکوک وجود دارد: یکی نسبت به فرد است، دومی نسبت به کلّی و طبیعت. و لذا اشکالی در جاری شدن استصحاب در هریك از آنها برفرض مترتب شدن اثر شرعی بر آنها نیست.

اشکال تنها در این است که آیا استصحاب فرد بر استصحاب کلّی حاکم است؛ چرا که شکّ در بقای کلّی، مسبب از شکّ در بقای فرد است؛ یا اینکه استصحاب یکی از آنها بی‌نیاز از استصحاب دیگری می‌کند. زیرا اثر کلّی بر فرد و اثر فرد بر کلّی مترتب می‌شود؛ و یا تفصیل داده می‌شود به اینکه استصحاب فرد، بی‌نیاز از استصحاب کلّی می‌کند و استصحاب کلّی، بی‌نیاز از استصحاب فرد نمی‌کند.

و یا تفصیل داده می‌شود میان چیزی که اگر موضوع صرف الوجود بود، استصحاب فرد، بی‌نیاز از استصحاب کلّی می‌کند و اگر به گونه وجود ساری و به نحو قضیه حقیقی باشد استصحاب فرد از آن بی‌نیاز نمی‌کند.

و یا تفصیل داده می‌شود میان چیزی که اگر کلّی، نوعی از انواع باشد و فرد، مصداق آن باشد،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۴۸

استصحاب یکی از دیگری بی‌نیاز می‌کند و اگر کلّی جنس بوده و فرد مصداق آن باشد، بی‌نیاز نمی‌کند؛ چند صورت دارد.

رأی تحقیقی این است که: استصحاب در هریک از آنها جاری می‌شود، و یکی کفایت از دیگری نمی‌کند. چرا؟ زیرا گاهی عنوان‌های مختلف بر مصداق خارج صدق می‌کنند، مثل اینکه:

انسان، حیوان، سفید و ... بر زید صدق پیدا می‌کند و این عنوان‌ها ذاتا و در عالم عنوان با همدیگر مختلف می‌باشند. لکن در خارج متحدند و به خود وجود زید متحقق هستند. چرا؟ زیرا عنوان‌های انتزاعی مشتق در خارج به خود وجود منشا انتزاعی آن موجود هستند، برفرض که عقلا در خارج متحد نباشند، عرفا متحدند، چنانکه این عنوان‌ها در عالم عنوان، هریک با دیگری مختلف است و هریک از آنها در عالم عنوان غیر از مصداق خارجی است، اگرچه در خارج با او متحد است و به یک وجود، موجود می‌باشد، که همان زیدی است که دارای ماهیّت شخصی است که آن هویت، محل جمع شدن عنوان‌ها است، و طبیعی در خارج به خود وجود فردش موجود است و با تکثر افراد در خارج متکثر می‌باشد، و لذا معنای (احلّ الله البیع) این است که: خداوند متعال طبیعت بیعی که در خارج متکثر است را حلال نموده است.

بنابراین: هرگاه لفظ (کلّ) برآن طبیعت وارد شود، افاده عموم افراد طبیعت می‌کند و افراد طبیعت را متکثر می‌نماید، نه غیر نفس طبیعت را، بلکه نفس طبیعت را بدون ملاحظه ویژگیهای فردی متکثر می‌کند.

وقتی که گفته شده: کل نار حارّة معنایش به نحو تعدّد دال و مدلول، هر فرد از افراد طبیعت آتش، به چیزی که طبیعت آتش است، می‌باشد، نه به چیزی که مثلا آن چیز کروی شکل است.

انشای احکام نیز چنین است، مثل (اکرم کلّ عالم) که حکم به نحو شبهه قضیه حقیقی متعلّق به هر فرد از افراد عالم از آن جهت که عالم است می‌باشد، نه از جهت آنکه فقیر یا قریشی و امثال آن است.

در این صورت، فرقی نمی‌کند که حکم بر صرف وجود طبیعت انشاء شود، یا بر وجود طبیعت که در خارج متکثر است، و یا به نحو عموم که موضوع حکم همان نفس طبیعت، بدون سرایت آن به حیثیت‌های دیگر است.

وقتی ثابت شد که برای انسان حکمی است و برای سفید بودن حکم دیگر، دیگری وجود دارد و هر دو به یک وجود در خارج وجود دارند و مورد یقین قبلی بودند، آنگاه اگر شکّ در بقای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۴۹

آن بشود، دو قضیه مورد یقین و مورد شکّ وجود دارد: یکی نسبت به انسان است، دیگری نسبت به سفیدی، و برای هریک از آنها استصحاب خاصی می‌باشد که (لا تنقض) شامل هریک از آنها می‌شود، و صدق کردن آنها بر یک وجود در خارج، موجب یکی شدن حکم نمی‌شود.

پس همان گونه که دو عنوان چنین هستند، عنوان طبیعی و عنوان فرد و مصداقش نیز چنین هستند، مثل عنوان (انسان) و عنوان (زید) که در عالم عنوان با همدیگر متغایرند، احکام نیز متعلّق به عنوان‌هاست، وقتی‌که بر یقین از وجود انسان که متحقق است در ضمن زید موجود باشد، و شکّ در بقای انسان به جهت شکّ در بقای زید بوجود آید، دو قضیه مورد یقین و مورد شکّ وجود دارد؛ یکی نسبت به زید و دیگری نسبت به انسان.

پس مانعی از جاری شدن استصحاب در هریک از آنها نیست، زیرا که ارکان استصحاب همان یقین سابق و شکّ لا حقّ، در آنها وجود دارد و اگر بر هریک از آنها استصحاب شرعی خاص مترتب شود، صرف اتحاد آنها در خارج موجب کفایت استصحاب هریک از آنها نسبت به دیگری به ترتیب اثرش نمی‌شود، این واضح است و بر کسی پوشیده نیست.[۲۷۲]

* غرض جناب شیخ از (و امّا الثانی، ...) چیست؟

بیان حکم استصحاب کلّی در قسم دوّم است و لذا می‌فرماید: استصحاب جزئی و یا فرد، در هیچ‌یک از دو طرف در این قسم، جاری نمی‌شود، چرا که ارکان استصحاب نسبت به فرد در اینجا ناتمام است. فی المثل:

۱- اگر بخواهیم بقاء فرد قصیر العمر همچون گنجشک را استصحاب کنیم می گوئیم:

اولا: یقین سابق به وجود این فرد بخصوصه نداریم.

ثانیا: به فرض که این فرد موجود شده باشد، اکنون پس از گذشت یک سال دیگر شکّ در بقاء آن وجود ندارد، بلکه مقطوع الارتفاع است.

پس: رکنی از ارکان استصحاب در اینجا ناتمام است.

۲- و اگر بخواهیم بقاء فرد طویل العمر را همچون فیل را استصحاب کنیم می گوئیم:

اولا: در خصوص این فرد شکّ در بقاء نداریم، چرا که اگر این فرد موجود بوده، هم‌اکنون نیز مقطوع البقاء است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۵۰

ثانیا: به فرض که شکّ در بقاء فرد طویل العمر داشته باشیم و لکن رکن اوّل استصحاب در اینجا ناتمام است، چرا که فرد طویل العمر از اوّل امر، مشکوک الحدوث است و یقین سابقی نسبت به آن وجود ندارد. چنانکه امر در مثال شرعی حدث و تردّد میان بول و منی و یا حدث اصغر و اکبر مطلب چنین است.

پس: استصحاب جزئی جاری نمی‌شود، مگر اینکه نسبت به خصوصیات فردیه به هنگام شکّ، از اصل عدم استفاده می کنیم، که فی المثل می گوئیم: الاصل عدم حدوث العصفور، یا الاصل عدم حدوث البولیّة ... و هکذا مشروط به اینکه جریان اصلین در طرفین هم دارای اثر شرعی باشد، هم مستلزم مخالفت قطعیه عملیّه با علم اجمالی نباشد و الّا اصلین جاری نمی‌شود و جای اجرای اصل احتیاط خواهد بود.

* با ذکر مثالی تبیین کنید که چگونه اجراء اصلین موجب مخالفت با علم اجمالی نمی‌شود؟

فی المثل شما نذر کرده‌اید که اگر گنجشک در خانه ما باشد روزانه یک درهم صدقه بدهید و لکن برادر شما نذر کرده که اگر فیلی در آن خانه باشد، روزانه یک دینار صدقه بدهد. امّا هریک از شما دو نفر، در حدوث آن فرد مورد نظر شکّ دارید. در اینجا هریک از شما دو نفر حقّ استفاده از اصل عدم حدوث را دارید. چرا؟ زیرا وقتی در باب علم اجمالی پای دو نفر به میان می‌آید، چون علم اجمالی بدون تأثیر است هریک از این دو نفر باید به حساب خود برسند.

* نظر جناب شیخ در رابطه با استصحاب خود کلّی حدث و یا کلّی حیوان در این قسم دوّم چیست؟

این است که: استصحاب خود کلّی حدث و یا کلّی حیوان در این قسم جاری است، چرا که نسبت به خود کلّی، ارکان استصحاب تمام است. چرا؟ زیرا یقین سابق به حدوث کلّی و شکّ لا حقّ در بقاء آن وجود دارد، و لذا استصحاب می کنیم، بقاء آن را.

* پس انما الکلام در چیست؟

در این است که: به عقیده شیخنا (ره) استصحاب کلّی تنها در موارد شکّ در رافع جاری است و لکن به عقیده مشهور استصحاب کلّی:

۱- هم در باب شکّ در مقتضی جاری است، مثل مثال حیوان مردد میان گنجشک و فیل که هر حیوانی تا زمانی اقتضاء و استعداد بقاء را دارا می‌باشد و لکن بیش از آن شکّ در مقتضی داریم.

۲- و هم در باب شکّ در رافع، مثل مثال حدث اصغر و اکبر جاری است که وقتی کلّی حدث

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۵۱

آمـد، مقتضـی بقاء تا صـد سال و بیشتر وجود دارد و شکّ ما در رافع است که آیا با وضو رفع شـده است یا نه؟ آیا با غسل تنها رفع شده است یا نه؟

و لذا: استصحاب می‌کنیم بقاء آن را و مترتب می‌کنیم برآن جمع میان وضو و غسل را.

* نظر حضرت امام خمینی در تمسّک به استصحاب در کلّی نوع دوّم چیست؟

امام خمینی نیز عقیده دارند که نوع دوّم از استصحاب کلّی:

۱- یا شکّ در مقتضی است، مثل استصحاب حیوانی که مردد میان مقطوع الارتفاع است مثل پشه و مقطوع البقاء است مثل فیل.

۲- و یا شکّ در رافع است، با احراز اسـتعداد مقتضـی برای بقاء، چنانکه اگر علم به حدث دارد، ولی مردد میان اکبر و اصـغر است، پس از وضـو، حـدث مشکوک البقـاء اسـت. نظریه درست‌تر این است که: استصـحاب در آن نیز جـاری می‌شـود، چرا که آنچه در استصحاب معتبر است وحدت عرفی قضیه مورد یقین و مورد شکّ است، و در استصحاب کلّی نوع دوّم این وحدت وجود دارد.

چرا؟ زیرا بـا علم به وجود فردی از حیوان، علم به وجود حیوان دارد، و بـا شکّ در دراز بودن عمر، شکّ در بقای خود حیوان مورد یقین می‌کند، پس آنچه مشکوک البقاء است همان چیزی است که یقینا حادث گردیده است.[۲۷۳]

* مراد شیخ از (و توهم: عدم جریان الاصل فی القدر المشترک من حیث دورانه ...) چیست؟

بیان اولین ایراد و اشکال بر جریان استصحاب کلّی قسم دوّم در نفس کلّی است و لذا می‌فرماید سخن متوهم این است که:

۱- استصحاب دارای دو رکن است: ۱- یقین سابق ۲- شکّ لا حقّ.

۲- در ما نحن فیه یعنی مسئله مورد بحث، رکن اوّل استصـحاب که یقین سابق باشد وجود دارد. چرا که یقین به حدوث کلّی داریم و لکن رکن دوّم آنکه شکّ در بقاء باشد وجود ندارد. چرا؟

زیرا کلّی در خارج به یک وجود مستقل و جداگانه‌ای از افرادش، وجود ندارد بلکه به عین وجود افرادش موجود است و حال آنکه آن فرد در اینجا مردد و مشـکوک است میان قصـیر العمر و طویل العمر، بـدین معنا که: اگر کلّی در ضـمن قصـیر العمر محقّق شـده باشد، اکنون قطعا مرتفع است و اگر در ضمن فرد طویل العمر بوده است که اصل حدوث آن مشکوک است و در اینجا باید

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۵۲

اصالهٔ العدم جاری کنیم و لذا دیگر نوبت به شکّ در بقاء نمی‌رسد.

پس: استصحاب در اینجا قابل جریان نمی‌باشد.

و لـذا شـیخ در پاسخ به این اشـکال می‌فرماید: شـما بین خصوصـیات فردیه با خود کلّی طبیعی که مجرد از خصوصـیات است خلط کرده‌اید بله، آنکه ارکان استصـحاب در آن ناتمام و ناقض است، خصوص این فرد یعنی طویل العمر و یا آن فرد قصیر العمر است و لکن ما کاری به خصوصـیات فردیه نـداریم بلکه می‌خواهیم در خود کلّی و قـدر جامعی استصـحاب را جاری کنیم، و این در حالی است که وجدانا ارکان استصحاب نسبت به خود کلّی تکمیل است.

یعنی یقین سابق به اصل وجود کلّی و شکّ لا حقّ در بقاء آن داریم و مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد.

* پاسخ حضرت امام خمینی به اشکال اوّل چیست؟

این است که: مترتب شدن عدم کلّی بر اصالت عدم پیدایش فرد طویل العمر، عقلی است و نه شرعی، و بر استصحاب کلّی، جز آثار شرعی بدون واسطه مترتب نمی‌شود، مثل مترتب نشدن نبودن روز بر اصالت طلوع نکردن خورشید.[۲۷۴]

* پس غرض از (کاندفاع توهّم کون الشک فی بقائه مسبّبا عن الشک فی حدوث ذلک ...) چیست؟

بیان دومین ایراد و اشـکال بر استصـحاب کلّی قسم دوّم است که مستشکل می گوید: ۱- قاعده کلّی در باب اصـلهای سببی و مسببی این است که: اصل سـببی بر اصل مسـببی، حاکم است و لـذا زمانی که اصل سـببی جریان دارد، نوبت به اصل مسـببی نمی‌رسد، چه

اصل مسببی موافق با اصل سببی باشد و چه مخالف. چرا؟

زیرا اصـل سـببی اصل موضوعی است و در رتبه موضوع جاری می‌شود و لکن اصل مسـببی اصل حکمی است و در رتبه متأخر قرار دارد و لـذا تـا زمـانی که اصـل در رتبه متقـدم جـاری می‌شود و مشـکل مـا را حـل می‌کنـد، دیگر نوبت به جریان اصل در رتبه بعد نمی‌رسد. فی المثل: دست شـما نجس شده بود، آن را دو یا سه نوبت با آب قلیل شستید و لکن اکنون شکّ می‌کنید که آیا دستتان پاک شده است یا نه؟ منشا این شکّ شما هم این است که آیا آن آب پاک بوده است یا نجس؟

اگر آب پاک بوده است، اکنون دست شما پاک است و چنانچه آب نجس بوده است پس دست شما

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۵۳

هم نجس است.

پس: آن شـکّ شـما ناشـی و مسبب از این شـکّ است و لـذا: در ناحیه سـبب که طهارت و نجاست آب باشـد اصل طهارت جاری می‌کنیـد و نتیجه می‌گیریـد که ان‌شـاءالله این آب پاک است، آنگاه حساب دست شـما خودبه‌خود معلوم می‌شود که پس دست هم پاک شده است و نوبت به استصـحاب بقاء نجاست ید، نمی‌رسد حال با حفظ این مقدمه اشکال ما این است که: شکّ ما در ما نحن فیه پس از گذشت یک سال در بقاء و ارتفاع کلّی حیوان، مسبب و ناشـی از شکّ در حدوث و عدم حدوث فرد طویل العمر است. یعنی: اگر فرد طویل العمر فی الواقع حادث شـده باشد، پس اکنون کلّی حیوان در خانه نیز قطعا موجود است. و اگر فرد طویل العمر حادث نشده باشد، پس اکنون کلّی حیوان هم در خانه موجود نیست.

حـال مـا: روی اصل مـذکور که قبل از اشـکال بیان کردیم، در ناحیه سـبب که حـدوث طویل العمر باشـد اصل عـدم جاری کرده و می‌گوئیم: الاصل عـدم حـدوث الفرد الطویل، و لذا وضع کلّی خود به خود روشن می‌شود که پس کلّی حیوان در خانه وجود ندارد و لذا نیازی به اجرا اصل مسببی هم نیست بلکه اگر هم باشد قابل جریان نمی‌باشد.

پس وجهی برای استصحاب خود کلّی در قسم دوّم وجود ندارد، چه پاسخ می‌دهید؟ جناب شیخ در پاسخ به این اشکال می‌فرماید:

۱- بله، هر شکی دارای دو احتمال است: ۱- احتمال وجود ۲- احتمال عدم.

۲- این شکّ سـببی و مسببی تنها در موردی می‌باشـد که هر دو احتمال در این شکّ مسـتند باشـد به دو احتمال در آن یکی شکّ. یعنی چه؟ یعنی احتمال وجود این شکّ ناشـی از احتمال وجود آن شکّ و احتمال عدمش، ناشـی از عدم آن شکّ باشد. مثل همان مثـالی که در ذیل توهّم آورده شـد که: طهارت دست مسـتند به احتمال طهارت آب و احتمال عـدم طهارت دست ناشـی از احتمال عدم طهارت آب بود که کاملا سببی و مسببی بودند.

امّا در ما نحن فیه مسئله از این قبیل نمی‌باشـد. چرا؟ چونکه احتمال وجود حیوان مسـبب از احتمال حـدوث فرد طویل است و لکن احتمال عـدم آن مسـبب از احتمال عدم حدوث فرد طویل نیست بلکه مسبب است از احتمال حدوث فرد قصـیر. پس احتمال وجود کلّی مستند به یک امر و احتمال عدم آن مستند به یک امر دیگر است.

* سرّ مطلب چیست؟

این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۵۴

۱- در این گونه موارد ما یک امر مسلّم الحدوثی داریم و به اینکه حیوانی موجود شده علم اجمالی داریم و لکن دوران امر بین قصیر و طویل است. یعنی تنها طرف طویل نیست تا بتوانیم یک طرفه تصفیه حساب کرده و سپس بگوئیم: در ناحیه سبب اصل عدم جاری می‌شود و وضع مسبب خودبه‌خود روشن می گردد.

۲- به فرض که این گونه از موارد مسامحهٔ هم سـببی و هم مسببی باشند و لکن قانون آن باب این است که: اگر اصل در ناحیه سبب

بنا به دلائلی از جمله در اثر ابتلاء به معارض جاری نشود نوبت به اصل مسببی می‌رسد.

حال: ما نحن فیه از این قبیل است، چرا که اصل عدم حدوث طویل با اصل عدم حدوث قصیر تعارض کرده تساقط می‌کنند و نوبت به اصل مسببی می‌رسد که استصحاب بقاء کلّی حیوان و کلّی حدث و ... باشد.

پس: به عقیده ما استصحاب کلّی قسم دوّم در خود کلّی بلامانع است، گرچه نسبت به خصوصیات فردیه در اثر نقص ارکان جاری نشود.

* نظر حضرت امام خمینی به این پاسخ شیخ به اشکال دوّم چیست؟

می‌فرمایند: این جواب درست است، چرا که بقای کلّی از لوازم آن است که در مثال، حادث همان فیل است، و از لوازم نبودن پشه نیست.

منشا این شکّ همان شکّ در این است که موجود آیا این حیوانی است که قطعا باقی است، یا آن حیوانی است که قطعا از بین رفته است. در اینجا اصلی وجود ندارد که وجود فرد طویل العمر را نفی کند، تا به سبب جریان آن اصل، حکم به ارتفاع شکّ در بقاء شود؛ چرا که اصل عدم ازلی جاری نمی‌شود.[۲۷۵]

* شبهه خود حضرت امام در این مسئله چیست؟

این است که: متیقّن سابق، مردد میان دو حیوان است، و کلّی در خارج متکثر الوجود می‌باشد، پشه از لحاظ وجود و حیثیت غیر از فیل است؛ حتی حیوانیّت پشه نیز غیر از حیوانیّت فیل است، چنانکه رأی تحقیقی در باب کلّی طبیعی چنین است. آنچه مشکوک البقاء است، این متیقّن میان دو حیوان نیست، و لذا دو قضیه متحد نیستند.[۲۷۶]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۵۵

ایشان در جای دیگری می‌فرماید لازم به توضیح است که:

بلاشکّ در استصحاب، یکی بودن قضیه متیقّن و مشکوک شرط است، بلکه استصحاب به آن استوار است و رکن استصحاب می‌باشد که این شرط در اینجا وجود ندارد. چرا؟ زیرا آنچه یقینی است، همان طبیعت متکثر در خارج است و نه طبیعت واحد که جامع میان افراد مشترک میان طبیعت باشد، چونکه آنچه در مثال معروف در خارج وجود دارد عبارت است از پشه و فیل و چیزی در خارج وجود ندارد که غیر آنها و مشترک میان آنها باشد، یعنی حیوان کلّی واحد. زیرا طبیعی در خارج، خود افراد است و هر فرد، خود طبیعی به تمام هویتش می‌باشد.

پس کلّی طبیعی در خارج به سبب تکثر افرادش متکثر است؛ یکی نیست که در خارج وجود داشته باشد و میان افراد مشترک باشد، تا متعلّق علم قبلی باشد. آنچه مورد یقین است و در مثال معروف، متعلّق علم قبلی است، همان وجود پشه و فیل، یعنی یکی از آنها که مردد میان آنهاست، می‌باشد؛ و آنچه مشکوک است این است که: آیا موجود قبلی این حیوان با این مشخصات است، یا آن حیوان با آن مشخصات؟

اگر اولی باشد قطعا باقی است و چنانچه دومی باشد، حتما از بین رفته است. پس متیقّن قبلی کلّی نیست، بلکه یا این فرد است یا آن فرد، که استصحاب آن معنا ندارد.[۲۷۷]

* پاسخ حضرت امام خمینی به شبهه مذکور چیست؟

می‌فرمایند: اشکال فوق الذکر تنها در صورتی وارد است، که ما بپذیریم که عرفا طبیعی با افراد در خارج متکثرند. آنهم اگر ما استصحاب فرد مردد را خواسته باشیم، نه وقتی‌که خواهان استصحاب کلّی هستیم. چرا؟ زیرا آنچه مورد علم قرار گرفته، همان حیوان خارجی معین است که کلّی به وجود آن موجود است، و شکّ در بقای همان حیوان معین به وجود آمده است. و لذا اشکالی در جریان اصل در آن نیست.

امام (ره) سپس می‌فرماید و لکن انصاف این است که: اگر از وحدت عرفی آن‌ها چشم‌پوشی نمائیم، رهایی از اشکال ممکن نیست و فرقی نمی‌کند که اجرای کلّی واقعا برهنه از خصوصیات اراده شود، یا استصحاب کلّی‌ای که به یکی از دو خصوصیت مشخص و معین اراده شود، یا کلّی خارجی با قطع نظر از خصوصیت اراده شود، با ادعای اینکه موجود خارجی دارای دو جهت است:

۱- جهت مشترک که میان موجود خارجی و غیر آن از نوع و جنس در خارج وجود دارد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۵۶

۲- و جهت ممیزه علم به وجود یکی از فردها موجب علم تفصیلی به جهت مشترک خارجی میان آنها می‌شود.

دلیل آن‌هم، مختلف شد دو رکن یا یکی از رکن‌ها در تمام صورتها است. حال:

۱- برفرض اوّل، علم داریم که کلّی واقعا برهنه از ویژگی وجود ندارد، چرا که چنین کلّی‌ای ممتنع است که بوجود آید؛ پس دو رکن آن مختل است.

۲- برفرض دوّم، کلّی‌ای که با یکی از خصوصیت‌ها مشخص می‌شود، خود علم اجمالی به وجود یکی از آنهاست. (چرا؟) زیرا کلّی‌ای که با هر ویژگی‌ای مشخص شود، با کلّی مشخص شده با ویژگی دیگر مغایرت دارد.

پس قضیه مورد یقین، علم اجمالی به وجود یکی از آنها می‌باشد، و مقتضای شرط بودن وحدت قضیه یقینی با مشکوک این است که: در بقای معلوم اجمالی شکّ بوجود آید.

در مقام مورد بحث، شکّ در بقای معلوم اجمالی نیست، بلکه در زمان دوّم اجمالا دانسته می‌شود که یا طویل العمر باقی است، یا قصیر العمر از بین رفته است؛ شکّ فقط در بقاء خواهد بود. هرگاه احتمال از بین رفتن چیزی را که معلوم بوده بدهد چه طویل العمر باشد و چه قصیر العمر.

پس: رکن دوّم استصحاب مختل شده است.

۳- و برفرض سوّم، که کلّی با قطع نظر از ویژگی وجود دارد، در خارج جهت مشترک میان افراد، از حیث جهت مشترک بودن، وجود ندارد، مگر براساس رأی رجل همدانی که می‌گفت:

کلّی طبیعی با وصف وحدت و اشتراک در خارج وجود دارد، و اینکه موجود در مثل طبیعت انسان، مثلا یک طبیعت است که با وجود یک فرد یافت می‌شود، و با منعدم شدن تمام افراد منعدم می‌شود.[۲۷۸]

امّا مبنای رجل همدانی فاسد است و کلّی طبیعی بنا بر رأی تحقیقی، در خارج به تکثیر خود افرادش، متکثر است، و در خارج انسان‌های متعدّد وجود دارد، نه انسان کلّی با وصف وحدت که مشترک میان افراد باشد.[۲۷۹]

پس بنا بر مسلک مورد قبول، طبیعت در خارج دو طبیعت است، چنانکه علم تفصیلی به یکی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۵۷

از خصوصیت‌ها وجود ندارد، علم تفصیلی به یکی از طبیعت‌ها وجود ندارد؛ زیرا به دست آوردن علم تفصیلی، جز با طبیعت معلوم، ممتنع است. در این صورت اشکال متقدم بوجود می‌آید، رهایی از اشکال همان چیزی است که بدان اشاره کردیم، یعنی عرفا میان قضیه مورد یقین و مشکوک وحدت وجود دارد، و در استصحاب، وحدت عرفی معتبر است و دلیل بر عرفی بودن وحدت قضیه چیزی است که می‌بینی که انسانها مخالف آن را جز با برهان قبول نمی‌کنند و قاطبه اهل عرف هم، حکم به بقای نوع انسانی و سایر انواع، از آغاز خلقت تا منقرض شدن آنها می‌کنند. و اشتهار این سخن که قضیه مهمله با وجود یک فرد یافت می‌شود، و با از بین رفتن همه افراد معدوم می‌شود از لوازم گفتار رجل همدانی است.[۲۸۰]

سپس حضرت امام خمینی می‌فرماید: چیزی که رجل همدانی بدان اعتقاد دارد:

۱- اگر مرادش این باشد که برای طبیعی در خارج، وجودی است غیر از وجود آن به خود وجود افراد، مستلزم این است که: تمام

افراد با وصف كثير بودنشان، يكى باشند، و آن، مخالف بديهى و ضرورت است.

۲- و اگر مرادش اين باشد كه براى طبيعى در خارج غير از وجود افرادش وجود خاصى مى‌باشد، بااين‌حال ميان افراد خارجى مشترك است، اين هم درست نيست، مگر براساس عقيده و سخن به وحدت وجود خارجى، كه مستلزم وحدت تمام افراد انسان است؛ كه اين هم مخالف ضرورت و بداهت است.

در اين صورت براى گفتار رجل همدانى معنايى نمى‌ماند؛ مگر اينكه ادعاى اصالت ماهيّت به اضافه اصالت وجود بشود و گفته شود كه در عالم تحقّق، دو اصل وجود دارد: ماهيّت و وجود؛ چنانكه شيخ احمد احسانى معتقد است كه در محل مناسب،[۲۸۱] بر امتناع آن برهان اقامه شده است.[۲۸۲]

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۴۵۸

متن

و يظهر من المحقّق القمّى (ره) فى القوانين- مع قوله بحجيّة الاستصحاب على الإطلاق- عدم جواز إجراء الاستصحاب فى هذا القسم، و لم أتحقّق وجهه. قال:

إنّ الاستصحاب يتبع الموضوع و حكمه فى مقدار قابليّة الامتداد و ملاحظة الغلبة فيه، فلا بدّ من التأمل فى أنّه كلّىّ أو جزئىّ، فقد يكون الموضوع الثابت حكمه أوّلا مفهوما كلّيا مردّدا بين امور، و قد يكون جزئيّا حقيقيّا معيّنا، و بذلك يتفاوت الحال؛ إذ قد يختلف أفراد الكلّىّ فى قابلية الامتداد و مقداره، فالاستصحاب حينئذ ينصرف إلى أقلّها استعدادا للامتداد.

ثمّ ذكر حكاية تمسّك بعض أهل الكتاب لاثبات نبوّة نبيّه بالاستصحاب، و ردّ بعض معاصريه له بما لم يرتضه الكتابىّ، ثمّ ردّه بما ادّعى ابتناءه على ما ذكره من ملاحظة مقدار القابليّة.

ثمّ أوضح ذلك بمثال، و هو: أنا إذا علمنا أنّ فى الدار حيوانا، لكن لا نعلم أنّه أىّ نوع هو، من الطيور أو البهائم أو الحشار أو الديدان؟ ثمّ غبنا عن ذلك مدّة، فلا يمكن لنا الحكم ببقائه فى مدّة يعيش فيها أطول الحيوان عمرا، فاذا احتمل كون الحيوان الخاصّ فى البيت عصفورا أو فأرة أو دود قزّ، فكيف يحكم- بسبب العلم بالقدر المشترك- باستصحابها إلى حصول زمان ظنّ بقاء أطول الحيوانات عمرا؟ قال: و بذلك بطل تمسّك الكتابىّ، انتهى.

أقول: إنّ ملاحظة استعداد المستصحب و اعتباره فى الاستصحاب- مع أنّه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشكّ فى الرافع- موجب لعدم انضباط الاستصحاب؛ لعدم استقامة ارادة استعداده من حيث شخصه، و لا أبعد الاجناس، و لا أقرب الاصناف، و لا ضابط لتعيين المتوسّط، و الإحالة على الظنّ الشخصى قد عرفت ما فيه سابقا، مع أنّ اعتبار الاستصحاب عند هذا المحقق لا يختصّ دليله بالظنّ، كما اعترف به سابقا، فلا مانع من

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج۱۱، ص: ۴۵۹

استصحاب وجود الحيوان فى الدار إذا ترتّب اثر شرعىّ على وجود مطلق الحيوان فيها.

ثمّ إنّ ما ذكره: من ابتناء جواب الكتابىّ على ما ذكره، سيجىء ما فيه مفصّلا إن شاء اللّه تعالى.

***

[نظر محقق قمى عدم جواز اجراى استصحاب در اين قسم] تشريح المسائل

* حاصل مطلب در (و يظهر من المحقق القمى (ره) فى القوانين ...) چيست؟

اين است كه مرحوم قمى صاحب قوانين مى‌فرمايد در باب استصحاب بايد استعدادها و قابليتها را مورد نظر قرار دهيم. چرا؟ زيرا هر موضوعى در خارج داراى استعداد و قابليت خاصى است كه بيشتر از آن اقتضاء بقاء ندارد. و لذا به پيروى از موضوع حكم، آن

حکم نیز که تـابع آن موضوع است تـا حـد موضوع قابلیت بقاء دارد نه بیش از آن و الّا لازم می‌آیـد که حکم بـدون موضوع و یا به تعبیر دیگر معلول بدون علّت باشد.

حال: استصحاب نیز تابع حکم و موضوع است، بدین معنا که تا آنجا که استعداد در بقاء موضوع و حکم محرز باشد، استصحاب نیز قابل جریان است و بیش از آن جاری نیست.

به عبارت دیگر: باید ببینیم که این مستصحب ما و آثار مستصحب ما تا چه مدت استعداد بقاء دارند. پس از آن مطابق با آن استعداد و ظرفیت در جائی که شکّ می‌کنیم استصحاب را جاری می‌کنیم.

فی المثل: برخی از موضوعات از جمله طهارت و یا جنابت و یا حدث الی الابد استعداد بقاء دارند، یعنی هریک از این امور پس از حدوث همچنان باقی هستند تا زمانی که رافعی بیاید و آنها را مرتفع سازد.

در این‌گونه موارد حکم نیز الی الابد اقتضای بقاء دارد مگر رافعی بیاید و آن را نسخ نماید.

مثلاـ وقتی کسـی جنب می‌شود تـا رافعی نیایـد جنـابت برقرار است، حکم جنـابت نیز همچنـان به تبعیّت از جنـاب برقرار است یعنی دخول فی المسجد برای شخص جنب حرام است تا اینکه موضوع حکم یعنی جناب برداشته شود.

پس اگر امروز کسـی جنب شود و احکـام جنـابت بر او بـار گردد اگر تـا ۵۰ سـال دیگر هم در بقاء آن شکّ کنـد، هم استصـحاب موضوعی جاری است، هم استصحاب حکمی و اثر جنابت برآن مترتب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۶۰

می‌شود مگر رافعی بیاید و او علم به ارتفاع جنابت و حصول طهارت پیدا کند و یا اینکه بمیرد.

برخی از موضوعات نیز تا مدت مشخصی مثلا ۱۰ یا ۲۰ یا ۱۰۰ سال اقتضای بقاء دارند مثل فیل در مثال مورد نظر که در طول مدت مثلا صـد سال هرگاه که در بقاء آن شکّ کنیم استصـحاب بقایش را جاری کرده‌اند و آثارش برآن مترتب است، لکن پس از صـد سال اصل قابلیت و استعداد مورد شکّ واقع می‌شود و دیگر حقّ اجرای استصحاب را نداریم.

و یا فی المثل گنجشک تا یک سال اسـتعداد بقاء دارد حال هرگاه در رابطه با گنجشـکی که امروز به دنیا آمده و حادث شده شکّ کنیم تـا مـدت یـک سـال می‌توانیم استصـحاب بقـاء حیات آن را بکنیم و لکن یک سال که تمام شـد دیگر حق اجرای استصـحاب حیات آن را نداریم. و هکذا امثالهم ...

* هدف جناب قمی از طرح این مطلب چیست؟

پاسخگوئی به شبهه‌ای بود که از جانب علمای یهود و نصاری بواسطه قاعده استصحاب مطرح می‌کردند.

به عبـارت دیگر برخی از علمـاء یهود در مقـام بحث با برخی از علمای اسـلام، از قاعـده استصـحاب اسـتفاده کرده می‌گفتنـد نبوت حضـرت موسـی علیه السّلام امتـداد دارد، و لکن هرکجـا و یا در هر مقطع زمانی که در بقاء و اسـتمرار آن شکّ کنیم، استصـحاب می‌کنیم بقاء نبوت و شریعت ایشان را.

مرحوم قمی پاسخهای داده شده به این شبهه را نپسندیده با تهیه مقدمه فوق به پاسخ آن پرداخته می‌فرماید:

نبوتها و شریعتها به لحاظ استعداد بقاء و قبول استمرار، متفاوتند: ۱- برخی از نبوتها زمانا و مکانا بسیار محدودند و برخی گسترده‌تر، تـا اینکه می‌رسـد به نبوت پیـامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله که هم‌عصـری و هم‌نسـلی است و لـذا می‌گوئیم: اسـتعداد بقـاء نبوت و شریعت موسوی و عیسوی علیهما السلام تا زمان نبوت نبی اکرم اسلام صلّی اللّه علیه و آله می‌باشد و پس از آن اگر در اصل اقتضاء و استعداد بقاء آن شکّ کردیم حقّ اجرای استصحاب بقاء نداریم.

* غرض جناب شیخ از (اقول ...) چیست؟

ایرادات ایشان به مطلب جناب قمی است و لذا می‌فرماید:

اولاـ لحاظ استعدادها و اقتضا استمرار هریک از اشیاء با مبنای خود شما که استصحاب را مطلقا حجّت می‌دانید چه در شکّ در مقتضی و چه در شکّ در رافع ناسازگار است، چونکه با لحاظ استعدادها، تنها در موارد شکّ در رافع است که می‌توان از استصحاب استفاده کرد و نه در شکّ در مقتضی و حال آنکه شما خود بدان مطلب ملتزم نیستید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۶۱

ثانیا: ضابطه شما در لحاظ این استعدادها و اجرای استصحاب در اشیاء بر حسب این استعدادها چیست؟ مضافا بر اینکه بیان شما در لحاظ استعدادها مجمل است، بفرمائید که مرادتان از استعداد بقاء در اینجا چیست؟

- اگر مراد شما از استعداد، استعداد شخصی است، بدین معنا که باید مد نظر قرار داد که شخص فلان موجود مثلا زید و یا بکر تا کی استعداد بقاء دارد در این فاصله زمانی هرگاه در مورد او شکّ کردیم استصحاب کنیم حیات او را و پس از آن فاصله و یا مقدار زمان مشخص دیگر حقّ استصحاب نداریم، به شما می‌گوئیم استعداد بقاء هر موجودی به ویژه انسان در دست ما نیست بلکه خدا می‌داند و کسانی که علم کتاب دارند و لذا شما ما را به قضاوتی می‌خوانید که پرونده‌اش مجهول است.

- و اگر مراد شما از استعداد، استعداد صنفی هر موجود است آن‌هم اقرب الاصناف یک موجود بدین معنا که اگر خواستیم استعداد بقاء فلان زید را لحاظ کنیم این استعداد را از صنف کسانی که دارای شرائط و امکانات زید هستند بدست آوریم این نیز امر مشکلی است که ما قادر برآن نیستیم چرا که باز حواله به مجهول است.[۲۸۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج ۱۱ ؛ ص ۴۶۱

مراد شما از این استعداد، استعداد نوعی و یا جنسی است آن‌هم ابعد الاجناس حیوانات که جوهر است و انواع مختلفی در تحت آن قرار دارند، باز کار مشکل‌تر می‌شود چرا که قابلیت در جواهر مختلف است از یک آن تا میلیونها سال و این یک آن می‌شود قدر مشترک تمام موجودات و یا حیوانات، آیا استعداد بقاء هر حیوانی همین یک آن است و شکّ حاصله در همین یک آن برای ما رخ می‌دهد؟ خواهید گفت که نه.

به عبارت دیگر: نوع شکهائی که برای ما در بقاء موجودات حاصل می‌شود متجاوز از یک آن و یک ساعت است و به فرض که چنین موردی هم پیش بیاید، مستلزم تخصیص اکثر است که مستهجن است.

علی‌ایّ‌حال مراد شما هریک از این امور باشد، حواله به مجهول است و دست‌یابی به یک ملاک تعیین‌کننده در این طرح غیر ممکن است اگرچه تصورا و در عالم خیال بتوان در مورد آن.

اگر مراد شما تشخیص استعدادها از روی ظنّ شخصی است، علاوه بر ظنّ شخصی فاقد اعتبار است مگر خود شما استصحاب را از باب اخبار حجیّت نمی‌دانید، چگونه در اینجا مبنای خود را تغییر می‌دهید. بنابراین: استصحاب کلّی حیوان مطلقا جاری است و آثار شرعی نیز برآن داشته باشد آن آثار نیز برآن مترتب می‌شود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۶۲

متن

و اما الثالث- و هو ما إذا كان الشكّ فی بقاء الكلّی مستندا إلی احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه- فهو علی قسمين؛ لانّ الفرد الآخر.

إما أن يحتمل وجوده مع ذلک الفرد المعلوم حاله.

و إما أن يحتمل حدوثه بعده، إما بتبدّله إليه و امّا بمجرّد حدوثه مقارنا لارتفاع ذلک الفرد.

و فی جریان استصحاب الکلیّ فی کلا القسمین؛ نظرا إلی تیقّنه سابقا و عدم العلم بارتفاعه، و إن علم بارتفاع بعض وجوداته و شکّ فی حدوث ما عداه؛ لانّ ذلک مانع من إجراء الاستصحاب فی الافراد دون الکلّی، کما تقدّم نظیره فی القسم الثانی.

أو عدم جریانه فیهما؛ لانّ بقاء الکلّیّ فی الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجیّ المتیقّن سابقا، و هو معلوم العدم، و هذا هو الفارق بین ما نحن فیه و القسم الثانی؛ حیث إنّ الباقی فی الآن اللاحق بالاستصحاب هو عین الوجود المتیقّن سابقا.

أو التفصیل بین القسمین، فیجری فی الأول؛ لاحتمال کون الثابت فی الآن اللاحق هو عین الموجود سابقا، فیتردّد الکلّیّ المعلوم سابقا بین أن یکون وجوده الخارجیّ علی نحو لا- یرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه، و أن یکون علی نحو یرتفع بارتفاع ذلک الفرد، فالشکّ حقیقة إنّما هو فی مقدار استعداد ذلک الکلّی، و استصحاب عدم حدوث الفرد المشکوک لا یثبت تعیین استعداد الکلّی.

وجوه، أقواها الاخیر.

و یستثنی من عدم الجریان فی القسم الثانی، ما یتسامح فیه العرف فیعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق کالمستمرّ الواحد، مثل: ما لو علم السواد الشدید فی محلّ و شکّ فی تبدّله بالبیاض أو بسواد أضعف من الأول، فإنّه یستصحب السواد. و کذا لو کان الشخص فی مرتبة من کثرة الشکّ، ثم شک- من جهة اشتباه المفهوم أو المصداق

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۶۳

- فی زوالها أو تبدّلها إلی مرتبة دونها. أو علم إضافة المائع، ثمّ شکّ فی زوالها أو تبدلها إلی فرد آخر من المضاف.

و بالجملة: فالعبرة فی جریان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمرا إلی اللاحق، و لو کان الامر اللاحق علی تقدیر وجوده مغایرا بحسب الدقّة للفرد السابق؛ و لذا لا إشکال فی استصحاب الاعراض، حتی علی القول فیها بتجدّد الامثال. و سیأتی ما یوضح عدم ابتناء الاستصحاب علی المداقّة العقلیّة.

ترجمه

(استصحاب کلّی قسم سوّم)

اشاره

و امّا استصحاب کلّی نوع سوّم، در حالی است که شکّ در بقاء کلّی، مستند به احتمال وجود فرد دیگری باشد به جای فردی که آن فرد حدوث و ارتفاعش معلوم است.

پس این کلّی نوع سوّم بر دو قسم است چرا که:

- یا احتمال داده می‌شود که وجود آن فرد دیگر همزمان با آن فردی باشد که وضعیتش معلوم است.

- یا اینکه احتمال داده می‌شود که پس از آن فرد بوجود آمده باشد.

(این احتمال سوم نیز خود بر دو قسم است):

یا این است که آن فرد معلوم، به فرد جانشین تبدیل شده است و یا این است که صرفا پیدایشش همزمان با ارتفاع و نابودی آن فرد بوده است.

سپس شیخ (ره) می‌فرماید:

۱- استصحاب کلّی، در هر دو قسم، از کلّی نوع سوم جاری می‌شود؛ چرا که یقین قبلی به وجود فرد دارد و علم به ارتفاع آن ندارد؛ اگرچه علم به ارتفاع بعضی وجودهای آن حاصل شده و در پیدایش غیر آن، شکّ دارد؛ چرا؟ زیرا شکّ در پیدایش، مانع از اجرای استصحاب در افراد است، نه کلّی، چنانکه نظیر آن در بخش اشکالات به کلّی نوع دوّم گذشت.

۲- یا اینکه در هر دو قسم، از این کلّی نوع سوّم، استصحاب جاری نمی‌شود؛ چرا که بقای کلّی در خارج عبارتست از استمرار

وجود خارجی آن، که قبلا وجودش یقینی بوده و اکنون عدم آن

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۶۴

معلوم است و همین فرق میان آنچه که ما در آن بحث می‌کنیم و کلّی قسم دوّم است چرا؟ زیرا که باقی در زمان لاحق به سبب استصحاب، همان وجود مورد یقین است که قبلا یقینی بوده است.

۳- یا اینکه میان دو قسم از کلّی نوع سوّم تفصیل قائل شده، در قسم اوّل استصحاب جاری می‌شود، چرا که احتمال داده می‌شود که موجود ثابت در زمان لا حقّ، خود موجود سابق باشد، و لذا کلّی‌ای که قبلا معلوم بوده، مردد است میان وجود خارجی آن به نحوی که با از بین رفتن فردی که از بین رفتنش معلوم است، مرتفع نمی‌شود، یا به نحوی است که با از بین رفتن آن فرد، از بین می‌رود.

پس شکّ حقیقتا منحصر است در مقدار استعداد آن کلّی (یعنی شکّ در مقتضی)، و استصحاب عدم پیدایش فرد مشکوک، تعیین استعداد آن کلّی را اثبات نمی‌کند.

الحاصل: چند وجه در جریان این استصحاب مطرح است:

۱- جریان استصحاب کلّی نه افراد ۲- عدم جریان آن مطلقا ۳- تفصیل میان دو قسم استصحاب کلّی نوع سوّم، که قوی‌ترین آنها صورت سوّم، یعنی تفصیل است.

پس از آن شیخ (ره) می‌فرماید: از عدم جریان استصحاب در قسم دوّم از کلّی نوع سوّم، چیزی که عرف در آن تسامح می‌کند، استثنا می‌شود، که فرد لا حقّ را با فرد سابق همانند استمرار یک چیز می‌دانند، فی المثل:

۱- اگر سیاهی پررنگ در محلی شناخته شده، و شکّ در تبدیل شدن آن به سیاهی کم‌رنگ یا سفیدی بوجود آید، استصحاب سیاهی می‌شود.

۲- همچنین اگر شخصی در رتبه‌ای از دچار شدن به شکّ است که کثیر الشک به حساب می‌آید، سپس از جهت اشتباه مفهوم یا مصداق، در زایل شدن فرد سابق و یا تبدیل شدن آن به مرتبه پایین‌تر شکّ کند، یا اینکه اضافه شدن مایع را بداند، سپس در زایل شدن آن یا تبدیل شدن آن به فرد دیگر از مضاف شک کند، بطور کلی شرط جاری شدن استصحاب، مستمر شمرده شدن موجود سابق به موجود لاحق است؛ حتی اگر چیز لا حقّ برفرض وجود یافتنش، به حسب دقت، مغایر با فرد سابق باشد.

و لذا اشکالی در استصحاب عرض‌ها نیست؛ حتی براساس قول به تجدد امثال در عرض‌ها.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۶۵

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید استصحاب کلّی قسم ثالث چه بود؟

این بود که شکّ در بقاء و یا ارتفاع کلّی مثلا حیوان و یا حدث، بخاطر شکّ در تبادل افراد باشد. فی المثل: ما یقینا می‌دانیم که کلی انسان مثلا در ضمن فردی به نام زید، محقّق گردیده و باز یقینا مطلع شده و می‌دانیم که با موت این زید، آن کلّی مرتفع شده است، و لکن احتمال می‌دهیم که فرد دیگری از این کلّی مثلا به نام عمرو موجود شده باشد و لذا کلّی همچنان در ضمن این فرد متحقق و مستدام باشد.

* انما الکلام در اینجا چیست؟

این است که آیا استصحاب کلّی در اینجا جایز است یا نه؟

* پاسخ شیخ انصاری (ره) به این سؤال چیست؟

باتوجّه به متن مزبور پنج صورت در آن متصوّر است:

۱- اینکه شکّ ما در بقاء کلّی مسبب باشد از اینکه:

- شاید قبل از زید فرد دیگری مثلا ـ عمر و، در خانه موجود بوده و هم‌اکنون نیز موجود است که در نتیجه کلّی انسان در ضمن او باقی است.

- و شاید هم اصلا نبوده که در نتیجه کلّی هم وجود ندارد.

۲- اینکه شکّ ما در بقاء کلّی مسبب باشد از اینکه:

- شاید هم‌زمان با ورود زید به خانه و تحقّق کلّی انسان در ضمن او، بکر نیز وارد خانه شده و کلّی انسان ضمن دو فرد محقّق شده باشد، که در نتیجه اکنون که زید از خانه خارج شده و یا فوت کرده است باز هم کلّی انسان به برکت وجود بکر در خانه موجود است.

- و شاید اصلا چنین نباشد که در نتیجه با رفتن زید، کلّی هم منتفی شده است.

۳- اینکه شکّ ما در بقاء کلّی مسبّب باشد از اینکه:

- شاید هم‌زمان با زوال فرد اوّل مثلا زید، و بلافاصله پس از او فرد دیگری از این کلّی مثلا بکر موجود شده و کلّی در ضمن او ادامه حیات می‌دهد.

- و شاید که فرد دیگری جایگزین فرد اوّل یعنی زید، نشده باشد که در نتیجه کلّی نیز منتفی شده است.

* پس غرض از (و امّا یحتمل حدوثه بعده امّا بتبدّله الیه و امّا بمجرد حدوثه ...) چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۶۶

این است که همین احتمال و یا قسم سوّم دارای دو بخش است:

- بخش اوّل اینکه: گاهی شکّ ما در بقاء کلّی، مسبّب از مراتب کلّی است، مثل کلّی سیاه که دارای مراتب شدید و ضعیف است و بین دو مرتبه شدید و ضعیف هم متوسطات وجود دارد

حال: می‌دانیم که مرتبه شدیده از سیاهی قطعا منتفی شده است، و لکن ما شکّ داریم که آیا مرتبه ضعیفه آن موجود است تا کلّی سیاه در ضمن آن موجود باشد و یا اینکه اصلا سیاهی با همه مراتبش جای خود را به سفیدی داده است و کلّی سیاه از بین رفته باشد.

۴- بخش دوّم از قسم سوّم این است که: شکّ ما در مجرد حدوث فرد دیگر به جای فرد اوّل است.

یعنی در اینجا سخن از مراتب طولیه یک امر ذات المراتب نیست بلکه سخن از مصادیق آن کلّی است که در عرض همانند. مثل اینکه: زید در خانه بود پس از اینکه از خانه خارج شد، اکنون ما احتمال می‌دهیم که بلافاصله بکر جای او را گرفته باشد.

۵- و گاهی شکّ ما در بقاء کلّی در خانه مسبّب از این است که قطعا کلّی در ضمن فرد اوّل منتفی گردید و لکن پس از ساعتی شکّ می‌کنیم که آیا فرد دیگری از انسان در خانه موجود شد تا مجددا کلّی در ضمن آن موجود شود یا نه؟

* انما الکلام در چیست؟

در حکم صورت و یا احتمال دوّم، سوّم و چهارم است، که آیا در این سه صورت استصحاب جاری می‌شود یا نه؟

* پاسخ جناب شیخ چیست؟

این است که: استصحاب جزئی و فرد در این صور جاری نمی‌شود، در استصحاب خود کلّی نیز بحث وجود دارد.

* چرا در کلّی قسم ثالث، نسبت به خصوص زید یا بکر و یا نسبت به مرتبه شدیده یا ضعیفه، حقّ اجرای استصحاب نداریم؟

زیرا:

۱- نسبت به فرد اوّل که یقین سابق داریم، شکّ لاحق نداریم بلکه یقین به ارتفاع آن داریم.

به عبارت دیگر: آنکه متیقّن الحدوث بود، اکنون مشکوک البقاء نیست، بلکه متیقّن الارتفاع است، یعنی رکن دوّم استصحاب را ندارد.

۲- نسبت به فرد دوّم نیز که از اوّل در اصل حدوثش شکّ داریم و نه یقین و لذا رکن اوّل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۶۷

استصحاب که یقین باشد وجود ندارد.

پس: استصحاب خصوصیات و یا به تعبیر دیگر فرد و جزئی در اینجا جاری نیست.

* مراد شیخ از عبارت (وجوه اقواها الاخیر) چیست؟

پاسخ به این سؤال است که آیا استصحاب خود کلّی در قسم ثالث جاری می‌شود یا نه؟ که می‌فرماید در اینجا وجوهی مطرح است:

۱- وجه اوّل اینکه: استصحاب خود کلّی جاری می‌شود مطلقا، چه در آنجا که احتمال داده می‌شود که فرد دوّم، همزمان و همراه فرد اوّل موجود شده باشد یعنی احتمال معیت در قسم اوّل، و چه در آنجا که احتمال داده می‌شود که فرد دوّم بلافاصله پس از فرد اوّل موجود شده باشد یعنی احتمال تأخر بلافصل که دو صورت و یا دو بخش قسم دوّم است چرا؟ زیرا نسبت به خود کلّی با قطع نظر از خصوصیات فردیه، ارکان استصحاب تام است. یعنی: یقین سابق به وجود کلّی و شکّ لا حقّ در بقاء آن دارم، که مجرای استصحاب است.

* اگر در اینجا اشکال شود که کلّی در خارج به یک وجود مستقلی موجود نیست بلکه در خارج یا در ضمن این فرد و بوجود آن موجود است و یا در ضمن فرد دیگر و فرض هم این است که ارکان استصحاب نسبت به خصوص این فرد و یا آن فرد ناتمام است، پس شما چگونه استصحاب کلّی می‌کنید؟ چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوئیم: شما بین خود کلّی با خصوصیات فردیه خلط کرده‌اید. چرا؟ زیرا: ناتمام بودن ارکان استصحاب در خصوص این فرد و یا آن یکی از جریان استصحاب در فرد و جزئی ممانعت می‌کند که مورد بحث ما نمی‌باشد.

۲- امّا از آنجا که زید و بکر همان‌طور که یک مابه‌الامتیازی دارند که همان مشخصات فردی هریک ازین دو نفر است، یک مابه‌الاشتراک هم دارند که جنبه انسانیّت این دو نفر می‌باشد.

این جنبه انسانیّت، همان کلّی و قدر مشترکی است که در ضمن هریک از این دو نفر باشد فرقی ندارد و عوض نمی‌شود و لذا ما این کلّی و قدر مشترک را استصحاب می‌کنیم.

پس: کامل نبودن ارکان استصحاب در خصوص این یا آن فرد، از جریان استصحاب نفس کلّی ممانعت نمی‌کند.

۲- وجه دوّم این است که: استصحاب خود کلّی جاری نمی‌شود مطلقا چه در فرض احتمال معیت این فرد با آن فرد دیگر و چه در فرض احتمال بعدیت بلافصل.

چرا؟ زیرا: اولا: در استصحاب باید قضیه متیقنه و مشکوکه از حیث ماهیّت و ذات وحدت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۶۸

داشته باشند و تنها از لحاظ زمان مختلف باشند.

یعنی: زمان متیقّن باید سابق و زمان مشکوک باید لا حقّ باشد.

به عبارت دیگر: شکّ ما در بقاء همان متیقّن سابق باشد و الّا اگر شک ما در اصل حدوث و وجود چیزی بود، مجرای استصحاب نمی‌باشد.

ثانیا: کلّی خود بر دو گونه ملاحظه می‌شود:

۱- گاهی ما کلّی را به ما هو کلّی، بعنوان اینکه یک ماهیّت است و در ذهن ما تصوّر می‌شود مورد ملاحظه قرار می‌دهیم.

۲- و گاهی ما کلّی را به لحاظ وجود خارجی‌اش، یعنی وجودش در ضمن وجود خارجی زید و بکر و ... مورد ملاحظه قرار می‌دهیم.

حال آنکه موضوع برای احکام شرعیّه واقع می‌شود، کلّی به معنا و یا ملاحظه دوّم است، چرا که کلّی به لحاظ اوّل تنها در ظرف ذهن ما وجود دارد و لکن در خارج قابل امتثال نمی‌باشد.

* مراد حضرات از این مقدمه چیست؟

این است که: باتوجّه به نکته مذکور، دلیل جاری نشدن استصحاب خود کلّی این است که: ما که استصحاب را در خود کلّی بما هو کلّی یعنی لحاظ اوّل نمی‌خواهیم جاری کنیم. چرا؟ زیرا:

اولا: کلّی به لحاظ و اعتبار اوّل، موضوع برای احکام شرعیّه واقع نمی‌شود تا اینکه آن را استصحاب کرده و اثر شرعی برآن مترتب سازیم. چونکه آثار شرعیّه در خارج و بر وجودات خارجیه اشیا مترتب می‌شود و نه بر وجودات ذهنیه.

ثانیا: در کلّی بما هو کلّی به لحاظ اوّل، شکّ نمی‌شود تا که آن را استصحاب کنیم.

پس: ما استصحاب را در کلّی به لحاظ و اعتبار دوّم جاری می‌کنیم، و بلاشکّ کلّی انسان در ضمن زید در خارج، غیر از کلّی در ضمن بکر است و لذا: اکنون که در وجود کلّی در ضمن بکر شکّ می‌کنیم، در حقیقت شکّ در اصل حدوث است و نه شکّ در بقاء، چرا که متیقّن یک امر است و مشکوک امر دیگری است و ما شکّ در بقاء نداریم تا اینکه استصحاب جاری شود و حال آنکه شرط اساسی استصحاب همان شکّ در بقاء است.

ثالثا: و امّا وجه سوّم این است که: در میان دو صورت تفصیل داده بگوئیم: استصحاب کلّی:

۱- در فرض اوّل که احتمال معیت و همراهی فرد اوّل و دوّم در موجود شدن باشد جاری است.

۲- لکن در فرض دوّم که احتمال بعدیت فرد دوّم از اوّل در موجود شدن بود به هر دو

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۶۹

قسمش که یکی شکّ در مراتب بود و یکی در مصادیق جاری نیست.

* دلیل اجرای استصحاب در فرض اوّل چیست؟

این است که: اگر در واقع فرد دیگری از کلّی همزمان با فرد اوّل در خانه موجود بوده، پس این کلّی که اکنون موجود است، همان است که از اوّل موجود بوده است و شکّ ما در وجود از اوّل امر است و نه در حدوث یک امر جدید.

به عبارت دیگر: از اوّل که کلّی در این فرض موجود شده، ما نمی‌دانیم که آیا در ضمن یک فرد موجود شد و یا دو فرد؟

به عبارت دیگر: ما شکّ داریم که آیا کلّی انسان بیش از این استعداد بقاء دارد یا نه؟

- اگر از اوّل در ضمن یک فرد موجود شده باشد، پس بیش از این مقتضی بقاء نمی‌باشد.

- و اگر در ضمن دو فرد موجود شده باشد، اقتضای بقاء دارد.

در نتیجه: بنا بر عقیده مشهور به هنگام شکّ در مقتضی، استصحاب نفس کلّی جاری می‌شود.

* جناب شیخ اگر گفته شود چه مانعی دارد که احتمال وجود فرد دیگر را که همزمان با فرد اوّل موجود شده با اصل عدم برداریم و در نتیجه احتمال وجود کلّی را که مسبّب از آن است برداشته شود؟

می گوئیم: مانعش این است که اجرای اصل عدمی و یا استصحاب عدمی در اینجا اصل مثبت است و لذا اجرا نمی‌شود. چرا؟ زیرا شما می‌خواهید با این استصحاب ثابت کنید که استعداد کلّی برای بقاء تا اینجا بود و لکن از حالا به بعد نیست و این اثر عقلی است. اثر عقلی بر مبنای اخبار، بر استصحاب مترتب نیست.

* دلیل عدم اجرای استصحاب در فرض دوّم چیست؟

این است که: چون شکّ ما در اصل حدوث و وجود کلّی در ضمن فرد یا مرتبه دیگر است جای جریان استصحاب نیست. چرا؟ چون متیقّن با مشکوک مغایرت دارند و حال آنکه وحدت این دو در استصحاب لازم است.

* غرض جناب شیخ از (او التفصیل بین القسمین ...) چیست؟

بیان چهارمین وجه و یا مختار خود شیخ (ره) است، مبنی بر اینکه:

۱- در فرض اوّل یعنی احتمال معیت فرد اوّل و دوّم، استصحاب نفس کلّی جاری می‌شود، البته به همان دلیلی که در تفصیل قبلی یعنی قول سوّم بیان گردید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۷۰

۲- و لکن در فرض دوّم که احتمال بعدیّت فرد دوّم از فرد اوّل است:

الف: در شکّ در مصادیق مثل وجود کلّی در ضمن زید و یا بکر، استصحاب کلّی جاری نمی‌شود، دلیلش هم همان است که در قول دوّم بیان گردید.

ب: و امّا در شکّ در مراتب باز هم استصحاب کلّی جاری می‌شود.

* سرّ مطلب چیست؟

این است که: قضیه متیقنه و مشکوکه در باب استصحاب باید وحدت داشته باشند یعنی: باید شکّ ما در زمان لا حقّ، در بقاء همان متیقّن سابق باشد و نه در حدوث یک امر مغایر، و الّا استصحاب جاری نخواهد شد.

به عبارت دیگر: شرط استصحاب بقاء موضوع است و آن بر دو گونه است:

۱- یکی بقاء موضوع از طریق دقت عقلی است، بدین معنا که: وقتی عقل می‌گوید موضوع باقی است که موضوع سابق را با تمام قیود یعنی اجزاء و شرایط احراز بکند و الا ـ اگر یک قید و یا به تعبیر دیگر یک جزء و یا شرط از بین رفته باشد، عقل موضوع را تغییر یافته می‌بیند و اعلام می‌کند که این، آن نیست.

۲- یکی هم بقاء موضوع از نظر عرف است، بدین معنا که عرف عام و عقلاء در مقام حکم به بقاء موضوع تسامح کرده و تغییر حالات و عوارض را موجب تغییر موضع ندانسته می‌گوید: این همان است. فی المثل: زید قبل از بلوغ با زید بعد از بلوغ در دقت نظر عقلی دو مرتبه از وجود و هر مرتبه‌ای متفاوت از مرتبه دیگر است و حال آنکه از دیدگاه عرف زید پس از بلوغ همان زید قبل از بلوغ است که تنها عرضی از عوارض او تفاوت کرده.

* نتیجه؟

نتیجه اینکه: مناط در باب استصحاب بقاء موضوع با دقت عقلیّه نمی‌باشد و الّا لازم می‌آمد که باب استصحاب مسدود شود. بلکه مناط بقاء عرفی موضوع است.

حال: در موارد شکّ در مرتبه ذات المراتب، موضوع از دید عرف واحد است. حال شکّ ما در ما نحن فیه، در استمرار و بقاء همین مرتبه است که مجرای استصحاب می‌باشد.

* غرض از (مثل ما لو علم السّواد الشدید فی محل و شکّ فی تبدّله بالبیاض او سواد اضعف من الأول ...) چیست؟

ذکر اولین مثال در تبیین مطلب اخیر در فرض دوّم است بدین صورت که: فی المثل: شما می‌دانید که سیاهی دارای مراتبی است و می‌دانید که فلان جسم تا یک ساعت قبل دارای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۷۱

سیاهی شدید بود و اکنون نیز پس از یک ساعت شما یقین دارید به اینکه آن سیاهی شدیده از بین رفته است و لکن احتمال

می‌دهید که شاید به مرتبه دیگری از سیاهی که ضعیف‌تر و کم‌رنگ‌تر است تبدیل شده و شاید هم آن سیاهی شدیده به کلّی از بین رفته باشد و سفیدی جایگزین آن شده باشد؟

حال سؤال این است که: اگر در اینجا واقعا مرتبه دیگری از سیاهی موجود باشد، آیا استمرار همان سیاهی سابق است و یا اینکه وجودی است مغایر با آن؟

در پاسخ می‌گوئیم: با دقت عقلی مغایر است و لکن از نظر و یا به دید عرفی متحد است.

پس: در حقیقت شکّ ما در بقاء همان متیقّن سابق است و لذا استصحاب بقاء کلّی سواد جاری می‌شود.

* پس غرض از (و کذا لو کان الشّخص فی مرتبهٔ من کثرهٔ الشکّ ثمّ ...) چیست؟

ذکر دومین مثال در تبیین مطلب اخیر در فرض دوّم است و لذا می‌فرماید:

۱- عنوان کثیر الشک یک عنوان کلّی ذات المراتب است.

مرتبه عالیه این کلّی آن فردی است که در تمام نمازهایش شکّ می‌کند و همین‌طور پائین آمده تا آنجا که کسی هم از هر چهار نماز مثلا در یک نمازش شکّ می‌کند.

پس: بطور کلّی بحثی در ذات المراتب بودن عنوان کثیر الشک وجود ندارد.

۲- فی المثل شخصی است که از هر سه نماز در دو نمازش شکّ می‌کند و دارای این مرتبه از شکّ قرار دارد.

۳- در روایات آمده است که: لا سهو لمن کثر علیه السّهو.

۴- پس از مدتی این فرد شکّ می‌کند که آیا کثیر الشک بودنش بکلی از بین رفته است تا از این پس به شکوکش اعتنا بکند و یا اینکه به مرتبه پایین‌تری نازل شده و هنوز به کلّی از بین نرفته است؟

در اینجا می‌گوئیم: اگر در واقع به مرتبه نازله‌ای تقلیل یافته باشد، به لحاظ عرف این باقی مانده، همان ما کان است.

پس قابل استصحاب است و این فرد نباید به شکوکش اعتنا کند، و در این جهت فرقی بین شبهه مفهومیه و یا مصداقیه نیست.

* مرادتان از شبهه مفهومیه در اینجا چیست؟

این است که: در معنا و مفهوم کثیر الشک، شکّ داریم که آیا کثیر الشک به کسی می‌گویند که

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۷۲

از هر پنج نماز در چهارتای آن شکّ کند و یا به کسی هم که از هر پنج نماز در سه‌تای آن شکّ کند اطلاق کثیر الشک می‌شود؟

حال: شبهه در عنوان مفهوم فوق است و لکن مکلّف وضع خود را می‌داند که اکنون از هر پنج نماز در سه‌تای آن شکّ می‌کند.

* مرادتان از شبهه مصداقیه در اینجا چیست؟

این است که: ما معنای کثیر الشک را می‌دانیم، یعنی می‌دانیم به کسی کثیر الشک می‌گویند که از هر پنج نماز در چهارتای آن شکّ کند و لکن این مکلّف وضع خود را نمی‌داند که آیا امروز نیز مثل دیروز از هر پنج نماز در چهارتای آن شکّ می‌کند و یا اینکه امروز فرق کرده و مثلا از هر پنج نماز در سه‌تای آن شکّ می‌کند؟

* پس غرض از (او علم اضافهٔ المائع ثم شکّ فی زوالها او تبدّلها ...) چیست؟

ذکر سومین مثال در تبیین مطلب اخیر در فرض دوّم است و لذا می‌گوید: فی المثل:

۱- ما می‌دانیم که با آب مضاف نمی‌توان وضو گرفت و یا غسل کرد و تطهیر نمود و این خود دارای مراتبی است.

۲- در خارج مایع مضافی مثلا گلاب داریم و این را هم می‌دانیم که دارای طعم و بوی مخصوصی است.

۳- پس از مدتی مقداری آب به آن مخلوط کردیم که در نتیجه مقدار زیادی از آن طعم و بو از بین رفته است.

۴- اکنون شکّ می‌کنیم که آیا مضاف بودن آن مایع همچنان باقی است، لکن از مرتبه شدیده به ضعفه تبدیل شده و یا اینکه

مضاف بودن بکلی از بین رفته و به آب مطلق تبدیل شده است؟

در اینجا: باز هم به لحاظ عرفی شکّ در بقاء صدق می‌کند و مجرای استصحاب است اگرچه به حسب دقت عقلی موضوع عوض شده است، و لکن ملاک عرف است نه عقل مداقه‌گر فلسفی.

* حاصل مطلب در (و لذا لا اشکال فی استصحاب الاعراض حتی ...) چیست؟

این است که: براساس همین اصل که ضابطه در استصحاب دید عرف است می‌گوئیم:

استصحاب اعراض از قبیل رنگها و مزه‌ها و ... حتی بر مبنای اشاعره هم جاری می‌شود. به عبارت دیگر: در رابطه با بقاء یک عرض در یک محل مثل بقاء رنگ در جسم میان متکلمین دو نظر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۷۳

وجود دارد:

۱- متکلمین عدلیه غالبا برآن‌اند که این رنگ یک چیز است که همچنان ثابت و پایدار است.

۲- اشاعره معتقدند که این رنگ هر لحظه وجود جدیدی است بدین معنا که خداوند هرآن رنگ قرمزی را در فلان جسم ایجاد می‌کند به نحوی که قرمزی آن بعدی مماثل با قرمزی آن قبلی است و نه عین آن. حال:

۱- بر مبنای اوّل که شکّ در بقاء عرض قرمزی، قطعا استصحاب جاری است.

۲- حتی بر مبنای اشاعره نیز استصحاب عند الشک جاری است. چرا؟

زیرا اینکه می‌گویند: هر لحظه رنگ جدیدی ایجاد می‌شود مغایر با آن رنگ قدیم از روی دقت عقلیّه چنین است و لکن از دید عرف این رنگ همان رنگی است که این جسم مثلا یک سال پیش هم داشت، اکنون هم دارد.

پس: در اینجا نیز به هنگام شکّ می‌توان استصحاب جاری نمود.

* نظر حضرت امام خمینی (ره) در رابطه با تقسیمات شیخ در کلّی نوع سوّم چیست؟

ایشان نیز به تقسیماتی مثل تقسیم مرحوم شیخ برای کلّی نوع سوّم قائل‌اند چنانکه می‌فرماید: کلّی نوع سوّم در صورتی است که شکّ در بقای کلّی مشروط به احتمال جانشینی فرد دیگری به جای فردی که ارتفاعش معلوم باشد؛ که تصوّر آن به دو صورت است:

۱- اینکه گاهی منشا شکّ، احتمال همزمان بودن وجود فرد جانشین‌شونده با فرد معلوم است، به گونه‌ای که احتمال دارد آنها در وجود اجتماع نمایند.

۲- اینکه گاهی منشا شکّ، احتمال پیدایش فردی همزمان با از بین رفتن فرد معلوم باشد، و فرقی نمی‌کند که این فرد دیگر، از جواهر باشد یا از عرض‌ها.

وقتی‌که احتمال دارد فردی از سیاهی در جسمی با فرد دیگر از سیاهی در جسم دیگر، که از بین رفتنش معلوم است، همزمان باشد، از قسم اوّل است.

وقتی‌که احتمال داده شود پیدایش فردی از سیاهی با از بین رفتن آن فرد معلوم، همزمان باشد؛ از قسم دوم است؛ چنانکه اگر احتمال داده شود، فرد زوال یافته به فرد دیگری که با خودش در وجود مباین است تبدیل شده باشد، نیز از قسم دوّم است.

امّا اگر احتمال داده شود، مرتبه‌ای از عرضی که دارای پهنایی بسیار و نقص و کمال است، به مرتبه دیگر تبدیل شود، از بنیان، کلّی نوع سوّم نیست. زیرا شخصیت فرد و هویت آن، در تمام مراتب عقلا و عرفا باقی است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۷۴

و لذا: اگر سرخی زیاد به سرخی کم‌رنگ تبدیل شود، تبدیل آن از کمال به نقص، تبدیل فردی به فرد دیگر نیست و اینکه عقلا

تبدیل به فرد دیگر محسوب نمی‌شود، نزد اهل فن روشن است، مثل طبیعت که دارای پهنای بسیاری است، هرگاه در خارج یافت شود، موجود از آن، یک مصداق دارای مراتب است؛ گرچه بعضی مراتب آن به مرتبه دیگر تبدیل شوند؛ نه اینکه هر مرتبه از آن طبیعت، مصداقی غیر از مصداق دیگر و از باب تجدّد امثال باشد.[۲۸۴]

سپس ایشان در جای دیگر می‌فرماید: امّا عرفا فرد دیگر به حساب نمی‌آید؛ چرا که عند العرف، مراتب در امثال خودش از قبیل حالت‌ها و شئونات برای چیزی است، سرخی پررنگ و سرخی کم‌رنگ از حالت‌های خود سرخی است که ذات و تشخص آن باقی است، استصحاب در مثل آن از کلّی نوع اوّل است و نه سوّم.

البته هرگاه علم به واجب بودن چیزی داشته باشد، و یقین هم دارد که وجوب از بین رفته است، و احتمال دارد که تبدیل به استصحاب شده باشد، کلّی از نوع سوّم است؛ چرا که از قبیل تبدیل شدن فردی از طلب به فرد دیگری از عرفا و عقلا مغایرت با آن دارد نمی‌باشد.[۲۸۵]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۷۵

متن

ثمّ إنّ للفاضل التونیّ کلاما یناسب المقام- مؤیّدا لبعض ما ذکرناه- و إن لم یخل بعضه عن النظر بل المنع. قال فی ردّ تمسک المشهور فی نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذکیة:

إنّ عدم المذبوحیّة لازم لامرین: الحیاة، و الموت حتف الانف. و الموجب للنجاسة لیس هذا اللازم من حیث هو، بل ملزومه الثانی، أعنی: الموت حتف الانف، فعدم المذبوحیّة لازم أعمّ لموجب النّجاسة، فعدم المذبوحیّة اللازم للحیاة مغایر لعدم المذبوحیة العارض للموت حتف أنفه. و المعلوم ثبوته فی الزمان السابق هو الاوّل لا الثانی، و ظاهر أنه غیر باق فی الزمان الثانی، ففی الحقیقة یخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب؛ إذ شرطه بقاء الموضوع، و عدمه هنا معلوم. قال:

و لیس مثل المتمسّک بهذا الاستصحاب إلا مثل من تمسّک علی وجود عمرو فی الدار باستصحاب بقاء الضّاحک المتحقّق بوجود زید فی الدار فی الوقت الاوّل. و فساده غنیّ عن البیان، انتهی.

أقول: و لقد أجاد فیما أفاد، من عدم جواز الاستصحاب فی المثال المذکور و نظیره، إلا أنّ نظر المشهور- فی تمسّکهم علی النّجاسة- إلی أنّ النجاسة إنما رتّبت فی الشّرع علی مجرّد عدم التذکیة، کما یرشد إلیه قوله تعالی: «إِلَّا ما ذَکَّیْتُمْ»،[۲۸۶] الظاهر فی أنّ المحرّم إنما هو لحم الحیوان الذی لم یقع علیه التذکیة واقعا أو بطریق شرعیّ و لو کان أصلا، و قوله تعالی: «وَ لا تَأْکُلُوا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَیْهِ»،[۲۸۷] و قوله تعالی:

«فَکُلُوا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَیْهِ»،[۲۸۸] و قوله (ع) فی ذیل موثقهٔ ابن بکیر: «إذا کان ذکیا ذکّاه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۷۶

الذابح»،[۲۸۹] و بعض الاخبار المعلّمة لحرمة الصید الذی ارسل إلیه کلاب و لم یعلم أنّه مات بأخذ المعلّم،[۲۹۰] بالشکّ فی استناد موته إلی المعلّم،[۲۹۱] إلی غیر ذلک ممّا اشترط فیه العلم باستناد القتل إلی الرمی، و النهی عن الاکل مع الشکّ.

و لا- ینافی ذلک ما دلّ[۲۹۲] علی کون حکم النجاسة مرتّبا علی موضوع «المیتة» بمقتضی أدلّة نجاسة المیتة؛ لان «المیتة» عبارة عن کلّ ما لم یذکّ؛ لانّ التذکیة امر شرعیّ توفیقی، فما عدا المذکّی میتة.

و الحاصل: أنّ التذکیة سبب للحلّ و الطهارة، فکلّما شک فیه و فی مدخلیّة شیء فیه، فأصالة عدم تحقق السبب الشرعیّ حاکمة علی أصالة الحلّ و الطهارة.

ثمّ انّ الموضوع للحلّ و الطهارة و مقابلیهما هو اللحم أو المأکول، فمجرّد تحقق عدم التذکیة فی اللحم یکفی فی الحرمة و النجاسة.

ترجمه

(کلام فاضل تونی تأییدی بر برخی از گفتار ماست)

اشاره

مرحوم فاضل تونی (ره) در وافیه سخنی دارد که مناسب با این مقام (یعنی کلّ قسم ثالث) است و تأییدکننده برخی از گفتار ماست، اگرچه قسمتی از سخن ایشان خالی از اشکال و بلکه خالی از منع نیست.

جناب فاضل در ردّ تمسّک مشهور به استصحاب عدم تذکیه برای اثبات نجاست پوست به دور انداخته شده می گوید: این عدم تذکیه لازمه دو امر است (یعنی کلّی است که محقّق می‌شود لکن با دو فرد:)، یکی حیات (چنانکه برخی حیوانات زنده لم یذک)، یکی هم موت حتف انف

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۷۷

(یعنی مردار که به دلیلی لم یذکّ).

این لازم (و یا کلّی عدم تذکیه) از آن جهت که کلّی است موجب نجاست نیست، (و الّا باید حیوان زنده هم حرام و نجس باشد چون لم یذک) بلکه (موجب نجاست و حرمت)، ملزوم دوّم آن یعنی موت حتف انف (مردار شدن) است.

پس عدم مذبوحیت (و تذکیه نشدن) یک لازم (کلّی است که) اعمّ است از موجب نجاست (بخاطر اینکه در ضمن حیات موجب نجاست نیست و لکن در ضمن مردار شدن و یا موت حتف انف موجب نجاست است).

پس عدم مذبوحیت (و مذکی نشدن) که لازم (و یا به تعبیر دیگر در ضمن) حیات است، مغایر است با عدم مذبوحیت (و مذکّی نشدن که عارض بر موت حتف عنف (یا مردار شدن) است.

و آنکه ثبوتش در زمان گذشته معلوم است، همان اولی (یعنی عدم تذکیه در ضمن حیات و یا به تعبیر دیگر متیقّن سابق است، که قطعا از بین رفته)، است، و نه آن دومی (که مشکوک الحدوث است، و روشن است که متیقّن سابق در زمان دوّم باقی نبوده و از بین رفته است.

پس در باب حقیقت مثل چنین موردی از باب استصحاب خارج می‌شود، چرا که شرط استصحاب (محرز بودن) بقاء موضوع است و حال آنکه نبود موضوع در اینجا مسلّم و معلوم است (یعنی کلّی در ضمن فرد اوّل با از بین رفتن آن از بین رفته، کلّی در ضمن فرد دوّم هم که مشکوک است، در نتیجه ارکان استصحاب مختل بوده و استصحاب جاری نمی‌شود).

سپس می‌فرماید: مثل تمسّک به این استصحاب (عدم تذکیه) نیست مگر مثل کسی که تمسّک می کند به وجود (یعنی جایگزین شدن عمر و یا) بکر در خانه، به واسطه استصحاب کلّی ضاحک که تحقّق یافته با وجود زید در آنجا در وقت اوّل (یعنی استصحاب می کند کلّی ضاحک را از وجود زید، سپس از این کلّی نتیجه می گیرد وجود عمر را). که فساد چنین استصحابی بی‌نیاز از بیان است.

(مناقشات شیخ انصاری در آنچه جناب تونی افاده فرمود)

اشاره

شیخنا می‌فرماید من می گویم: تحقیقا در رابطه با عدم جواز استصحاب (ضاحک برای اثبات عمر) در مثال مذکور و نظیر آن (که در کلام خود ما استصحاب کلّی انسان برای جایگزینی عمر بود) بسیار عالی افاده فرمودند، و لکن نظر مشهور در تمسکشان بر (استصحاب عدم تذکیه برای

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۷۸

حرمت و) نجاست این است که: نجاست در نظر شرع مترتب است بر خود عدم تذکیه (که یک امر عدمی است و نه اینکه اثر موت حتف انف یعنی مردار شدن باشد تا بشود اصل مثبت)، چنانکه ارشاد و راهنمائی می‌کند به این ادعا (که نجاست اثر عدم تذکیه است):

۱- این سخن خدای تعالی که می‌فرماید: حرام است، مگر چیزی که شما آن را تذکیه کرده‌اید که این کلام ظهور دارد در اینکه، پس آنچه حرام است، همان گوشت حیوانی است که تذکیه برآن واقع نشده است، یا واقعا (مثل اینکه خود ببینیم که مات حتف انفه) و یا به طریق شرعی تذکیه نشده باشد و لو اینکه (مثل استصحاب عدم تذکیه عند الشک) اصل باشد.

۲- و این سخن خدای تعالی که می‌فرماید: نخورید از گوشت آن حیوانی که اسم خدا برآن ذکر نشده است. (که در اینجا حرمت را برده است روی امر عدمی که لم یذکر اسم اللّه است).

۳- و این سخن خدای تعالی که می‌فرماید: از آنچه اسم خدا برآن برده شده بخورید (که مفهومش این است که از آنچه اسم خدا برآن برده نشده نخورید).

۴- و این سخن امام علیه السّلام در ذیل موثقه ابن بکیر است که می‌فرماید: اگر این لحم ذکّی باشد، یعنی ذابح آن را تذکیه کرده بخورید (که مفهومش این است که: اگر ذکّی نباشد از آن نخورید).

۵- و برخی از اخبار که معلل کرده (و یا به تعبیر دیگر علّت آورده است) برای حرام بودن صیدی که سگ شکاری برای صید او فرستاده شده، و لکن شکارچی نمی‌داند که این صید، قبلا مرده بود و یا به سبب گرفتن سگ شکاری مرده است، شکّ شکارچی را در استناد مرگ آن صید به کلب معلم یعنی سگ شکارچی، و الی غیر ذلک از احادیثی که در آنها شرط شده است، علم به استناد قتل به فرستادن سگ شکاری، و نهی شده است از خوردن آن صید در صورت شکّ در تذکیه آن.

(پاسخ شیخنا به یک اشکال مقدّر)

اینکه (ما گفتیم که میته و مردار بر شما حرام شده است)، تنافی ندارد با آنچه دلالت دارد بر اینکه حکم نجاست مترتب است، بر موضوع میته، چرا که میته عبارتست از هر چیزی که تذکیه نشده است (بدین معنا که میته برمی‌گردد به امر عدمی، چونکه لازم نیست که میته حتما بصورت حتف انف باشد، بلکه ممکن است واجد شرایط ذبح شرعی نشده باشد، یعنی میته جامع میان موت حتف انف و ذبح ناصحیح است) زیرا تذکیه (مثل نماز، روزه، حج و ... یک امر شرعی توقیفی است،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۷۹

پس آنچه مذکی نیست میته و مردار است و لذا حکم شرعی به نجاست آن.

حاصل مطلب اینکه: تذکیه سبب برای حلیّت است، پس هر چیزی که (در تذکیه شدنش) و یا در مدخلیّت بسم اللّه در تذکیه شدنش، شکّ شود، اصل (در آنجا) این است که عدم تحقیق سبب شرعی حاکم است بر اصالت حلیّت و اصالت طهارت (یعنی استصحاب می‌کنیم عدم تحقّق سبب شرعی را و دیگر نوبت به اصالة الحلیة و الطهاره نمی‌رسد).

(پاسخ جناب شیخ به اشکال دیگری که می‌گوید این امر نیز اصل مثبت است)

موضوع برای حلال بودن و پاک بودن و مقابل این دو یعنی نجس بودن و حرام بودن، همان گوشت و یا مورد خوردنی است.

پس: صرف تحقّق عدم تذکیه (و استصحاب آن) در این گوشت، برای حرمت و نجاست آن کفایت می‌کند.

***

تشریح المسائل

* حاصل کلام فاضل تونی (ره) صاحب وافیه در اینجا چیست؟

مطلبی است که از جهاتی قابل قبول و مؤید گفتار شیخ است و از جهاتی هم قابل خدشه و بلکه مردود است و آن مطلب این است که: اگر قطعه گوشتی یا پوست گوسفندی در وسط صحرا یا در اثناء راه افتاده باشد و هیچ‌گونه اماره‌ای از امارت تذکیه و ذبح شرعی هم موجود نباشد، آیا این گوشت و پوست شرعا محکوم به نجاست و حرمت است و یا طهارت و حلیّت؟

در پاسخ به این سؤال جناب فاضل دو نظریه وجود دارد:

۱- مشهور فقهاء شیعه، فتوی به نجاست و حرمت چنین پوست و گوشتی داده‌اند.

۲- مرحوم فاضل تونی و سید صدر و برخی دیگر از علماء فتوی به حلیّت و طهارت چنین گوشت و پوستی داده‌اند.

* دلیل مشهور در صدور چنین فتوانی چیست؟

عمده دلیل آنها استصحاب عدم تذکیه است که اصل عملی است. به عبارت دیگر مشهور می‌گویند:

۱- این گوشت و یا پوست قطعا یک زمانی مذکی یعنی ذبح شرعی بود که همان زمان حیات گوسفند باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۸۰

۲- اکنون ما شکّ داریم که آیا تذکیه شده است یا نه؟

استصحاب می‌کنیم عدم تذکیه را و نتیجه می‌گیریم که پس اکل این گوشت حرام است و این پوست نجس می‌باشد.

* اشکال جناب تونی (ره) به استدلال مزبور چیست؟

این است که: استصحاب در اینجا جاری نمی‌شود. چرا؟ زیرا: عدم التذکیهٔ یک عنوان کلّی است و در ضمن دو فرد در خارج متحقق می‌شود و یا به تعبیر دیگر مسبّب از دو سبب است علی سبیل منع الخلو.

به عبارت دیگر می‌فرماید: عدم التذکیهٔ لازم دو ملزوم است که عبارتند از: ۱- یکی حیات ۲- یکی هم موت حتف الانف.

یعنی: مادامی‌که حیات داشت و زنده بود قطعا مذکی نبود، دیگر اینکه وقتی خودش بمیرد و با شرائط شرعیّه ذبح نشود مساوی است با اینکه کارد با گلوی او آشنا بشود یا نه.

حال: اگر حرمت نجاست اثر شرعی مطلق عدم التذکیهٔ بوده باشد، چه در ضمن این فرد و چه در ضمن آن فرد باشد، جای جریان استصحاب کلّی است، و لکن حرمت و نجاست اثر شرعی خصوص عدم تذکیه‌ای است که در ضمن فرد دوّم محقّق شده باشد. یعنی در ضمن موت حتف الانف.

و لذا وقتی مطلب چنین شد، این استصحابی که شما جاری نمودید، از سه جهت مورد اشکال و ایراد است و نباید جاری شود.

* اولین اعتراض جناب تونی به اجرای استصحاب در اینجا توسط مشهور چیست؟

این است که: قضیه متیقنه با مشکوکه متفاوت است و حال آنکه در استصحاب وحدت لازم است به عبارت دیگر:

۱- متیقّن ما عبارت بود از عدم التذکیهٔ در ضمن حیات حیوان که اکنون این فرد حیوان قطعا از بین رفته است و ما شکّ در بقاء نداریم.

۲- مشکوک ما نیز عدم التذکیهٔ در ضمن فردی است که موتش حتف انف است که آن‌هم از اوّل مشکوک الحدوث است.

یعنی ما نمی‌دانیم که مرگ حیوان به سبب تذکیه و ذبح شرعی است و یا به حتف انف و غیر از طریق شرعی است.

بنابراین: موضوع فرق کرده است، درحالی‌که بقاء موضوع در استصحاب شرط است. پس اینجا جای جریان استصحاب نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۸۱

* غرض جناب تونی از (و لیس مثل المتمسّک بهذا الاستصحاب ...) چیست؟

تنظیر استصحاب عدم تذکیه است به استصحاب کلّی ضاحك است که از قبیل همان استصحاب کلّی قسم سوّم است.

به عبارت دیگر ما به انسان مثال زدیم و جناب تونی به ضاحک و اینکه مثل عوض شود نیازی به توضیح و بیان ندارد.

پس به نظر جناب تونی (ره) همان‌طوری که استصحاب کلّی قسم سوّم جاری نیست، این استصحاب عدم تذکیه نیز جاری نیست.

* پاسخ مرحوم شیخ از اشکال جناب تونی چیست؟

این است که: اگر اثر شرعی حرمت و نجاست مال خصوص عدم التذکیهٔ در ضمن موت حتف انف بود اعتراض جناب تونی درست بود که بفرماید چون ارکان استصحاب وجود ندارد، این استصحاب جاری نیست.

امّا از آنجا که اثر شرعی بر خود عدم تذکیه من حیث هو، مترتب می‌شود، و نسبت به کلّی عدم تذکیه، ارکان استصحاب تام است، مانعی از جریان آن وجود ندارد.

پس اعتراض ایشان وارد نیست.

* پس مراد از (الا انّ نظر المشهور فی تمسّکهم علی النجاسهٔ ...) چیست؟

این است که: جناب شیخ در دفاع از رأی مشهور، شواهدی از آیات و روایات نقل می‌کنند مبنی بر اینکه: موضوع حرمت و نجاست در شریعت اسلام، مجرد عدم تذکیه است و موضوع حلیّت و طهارت هم مذکّی بودن است. منتهی:

۱- برخی از این شواهد با منطوق و مدلول مطابقی مثبت مدعای شیخ هستند.

۲- برخی از آنها هم با مفهوم شرط و برخی با مفهوم حصر و برخی با مفهوم وصف و برخی با تعلیل و هکذا ... بر مدعای ایشان دلالت دارند.

* اولین شاهد ایشان چیست؟

فراز: (الا ما ذکّیتم) در شریفه (حرّمت علیکم المیتهٔ و الدّم و لحم الخنزیر و ما أهلّ لغیر اللّه به و ... الا ما ذکّیتم) است.[۲۹۳]

* استشهاد شیخ به فراز مزبور چگونه است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۸۲

می‌فرماید:

۱- در صدر شریفه اموری تحریم شده است، و در ذیل آن با الا ما ذکیتم که مفید حصر هم می‌باشد، حیوانات تذکیه‌شده با ذبح شرعی مستثنا شده‌اند.

۲- مفهوم (الا ما ذکّیتم) این است که: اگر تذکیه کرده باشید حلال است.

به عبارت دیگر، می‌خواهد بفرماید که حکم حلیّت دائر مدار تذکیه شده است، یعنی: اگر تذکیه باشد، حلیّت نیز هست، اگر تذکیه نباشد، حلیّت هم نیست.

بنابراین: موضوع حلیّت و حرمت، مذکی و غیر مذکّی است، و لذا گوشت هر حیوانی که تذکیه یعنی ذبح شرعی برآن واقع نشده باشد، حرام است، چه واقعا تذکیه نشده باشد و ما بدان عدم تذکیه علم داشته باشیم و یا این عدم تذکیه از یک طریق شرعی ثابت شود، و چه این طریق شرعی اماره‌ای از امارات ظنیّه باشد، مثل بیّنه، و چه اصلی از اصول عملیّه باشد مثل استصحاب عدم تذکیه در ما نحن فیه.

* دومین شاهد شیخ در دفاع از رأی مشهور چیست؟

شریفه: (و لا تأکلوا مما لم یذکر اسم اللّه علیه ...)[۲۹۴] می‌باشد.

* استشهاد شیخ به این شریفه چگونه است؟

این است که:

۱- این شریفه منطوقا می‌رساند که خوردن گوشت حیوانی که نام خدا برآن برده نشده، ذبح شرعی نشده است.

۲- گوشت حیوانی که ذبح شرعی نشده است، مذکّی نیست و به برکت نهی لا تأکلوا، حرام است.

پس: موضوع حرمت در شریعت ما (لم یذکر اسم اللّه علیه)، به معنای (ما لم یذکّ) می‌باشد، که این همان مطلوب و مدعای ماست.

* سومین شاهد شیخ در دفاع از رأی مشهور در ما نحن فیه چیست؟

شریفه: فکلوا مما ذکر اسم اللّه علیه، است.

* کیفیّت استشهاد؟

می‌فرماید: این آیه شریفه به منطوقش می گوید:

۱- از هرآنچه که نام خدا برآن برده شد، تناول کنید و حلالتان باد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۸۳

۲- در صورتی که وصف دارای مفهوم باشد، مفهوم آیه شریفه این می‌شود که: پس چیزی که نام خدا برآن برده نشده، استفاده نکنید، که بر شما حرام است، چرا که تذکیه نشده است.

پس: حرمت در اینجا نیز بر عدم المذکّی مترتب شده است.

* گواه و شاهد بعدی شیخ در دفاع از رأی مشهور در مدعای مورد نظر چیست؟

موثقه ابن بکیر است که می گوید:

سئل زرارة ابا عبد اللّه علیه السّلام عن الصلاة فی الثعالب و الفنک و السّنجاب و غیره من الوبر فاخرج کتابا زعم انّها املاء رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله:

انّ الصلاة فی و بر کلّ شیء حرام اکله فالصلاة فی وبره و شعره و جلده، و بوله و روثه و کلّ شیء منه فاسد لا تقبل تلک الصلاة حتی یصلّی فی غیره ممّا احلّ الله أکله و ان کان مما یؤکل لحمه فالصّلاة فی وبره و بوله و شعره و روثه و کلّ شیء منه جایزة اذا علمت انّه ذکّی قد ذکاه الذّابح.

* محل استشهاد ایشان در این موثّقه کدام فراز است؟

همین فراز اخیر موثّقه است.

* کیفیّت استشهاد؟

فراز اخیر موثّقه:

۱- با مدلول مطابقی دلالت دارد بر اینکه اگر شیء مذکّی باشد، پس نماز خواندن در آن جایز است.

۲- به مفهوم شرط دلالت دارد که اگر مذکّی نباشد، پس نماز در آن جایز نیست.

در نتیجه: اثر شرعی جواز و عدم جواز بر مذکّی بودن و عدم آن مترتب شده است.

* گواه و مؤید دیگر شیخ چیست؟ مشهور چیست؟

این است که:

۱- در برخی از روایات حکم کرده به اینکه اگر سگهای شکاری حیوانی را صید کردند در صورتی که شکارچی پس از مردن صید به آن برسد و لکن شکّ کند که آیا مردن صید به اجل طبیعی بود یا به تعبیر دیگر به حتف انف بوده است تا حرام باشد و یا اینکه به واسطه گرفته شدنش بواسطه کلب مرده است، تا حلال باشد؟ این صید حرام است.

چرا؟ در ذیل این روایت علّت آورده است به اینکه: چون شکّ دارید که آیا موت مستند به کلب معلم است یا نه؟ و در نتیجه شکّ دارید که آیا تذکیه شده است یا نه؟ از اینجا روشن می‌شود که معیار مذکّی بودن و نبودن است، و به مجرد انتفاء تذکیه حلیّت هم

منتفی می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۸۴

۲- در برخی روایات نیز حلیّت صید را مشروط کرده به اینکه قتل مستند به تیراندازی تیرانداز باشد، که سبب تذکیه صید می‌شود، و الّا اگر یقین نکردی که حرام است، میزان مذکّی بودن و نبودن است.

* حاصل مطلب؟

اینکه موضوع حرمت کلّی عدم تذکیه است که ارکان استصحاب هم در آن وجود دارد و لذا استصحاب در آن جاری شده و حرمت و نجاست برآن مترتب می‌شود.

* پس غرض شیخ از (و لا ینافی ذلک ما دلّ علی کون حکم النجاسة مرتّبا علی موضوع المیتة ...) چیست؟

پاسخ به دومین اعتراض جناب تونی بر استصحاب عدم تذکیه در ما نحن فیه است مبنی بر اینکه: این استصحاب اصل مثبت است و اصل مثبت هم حجّت نیست.

به عبارت دیگر جناب تونی می‌فرماید:

۱- حکم حرمت و نجاست در آیه حرّمت علیک المیتة، بر عنوان میته بودن مترتب شده است و نه بر عنوان عدم المذکّی.

۲- در این صورت اگر ما بخواهیم عدم تذکیه را استصحاب کنیم ابتدا باید میته بودن را نتیجه بگیریم و سپس حکم به نجاست و حرمت آن بکنیم. و لذا می‌شود اصل مثبت چرا که اثر شرعی آن مع الواسطه است.

پس: این استصحاب جاری نمی‌شود.

۳- وقتی اصل موضوعی و سببی حاکم جاری نشد، نوبت به اصل حکمی یعنی اصالة الطهارة و اصالة الحلیه می‌رسد، که در این گوشت و پوست مشکوک جاری شده و حکم به حلیّت و طهارت آن می‌شود.

و لذا شیخ می‌فرماید: اگرچه علی الظاهر برخی از ادلّه حکم حرمت و نجاست، مترتب بر میته بودن شده است و لکن این مطلب با ما نحن فیه که ما می‌گوئیم موضوع الحرمة و النجاسة عنوان عدمی عدم المذکّی است، منافاتی ندارد. چرا؟ زیرا که میته نیز یک امر عدمی است، و لذا عبارة اخرای عدم المذکّی می‌باشد و عینیت در کار است و نه استلزام، تا اینکه واسطه در اثبات شود.

پس: اثر شرعی بر میته بار می‌شود که همان غیر مذکّی باشد، و اصل مثبت نیست.

* غرض شیخ از (لانّ التذکیة امر شرعیّ توقیفیّ ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر است که تقدیرش چنین است: جناب شیخ به چه دلیل می‌گوئید میته

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۸۵

همان غیر مذکّی است؟

به این دلیل که تذکیه یک امر شرعی توقیفی است که به لحاظ شرائط و احکام متوقف است بر بیان شارع. و لذا هرآن چیزی که غیر از این باشد میته است.

پس: میته یعنی هرآنچه که مذکّی نیست.

الحاصل:

۱- مذکّی بودن سبب حلیّت و طهارت است.

۲- شکّ ما در سبب است.

استصحاب می‌کنیم عدم تذکیه را.

در نتیجه چون اصل مزبور در رتبه سبب و موضوع جاری می‌شود، بر اصول حکمیّه طهارت و حلیّت مقدم است و نوبت به آنها

نمی‌رسد.

* غرض از (ثمّ انّ الموضوع للحلّ و الطهارة و مقابليهما هو اللحم او المأكول ...) چیست؟

بیان اعتراض سومی بر استصحاب عدم تذکیه است مبنی بر اینکه: اگر اثر شرعی مال فرد و مصداق باشد و ما بخواهیم با استصحاب کلّی، این فرد را اثبات کنیم، و سپس اثر، بر فرد مترتب شود، باز هم می‌شود اصل مثبت و جاری نیست.

فی المثل: اگر اثر شرعی از آن وجود زید باشد و ما کلّی انسان را استصحاب کنیم و بواسطه این استصحاب کلّی این فرد را ثابت کنیم تا وجوب تصدق بر وجود زید مترتب شود، اصل مثبت است، و ما نحن فيه نیز از همین قبیل است.

چرا؟ زیرا: شما با استصحاب کلّی عدم تذکیه، نتیجه می‌گیرید که پس این گوشت و یا پوست خارجی، مذکّی نیست و یا اینکه از حیوان غیر مذکّی است.

پس این لحم حرام و نجس است و اصل مثبت جاری نمی‌شود. و لذا باز هم نوبت می‌رسد به اصول حکمیه طهارت و حلیّت و براساس آن حکم می‌کنیم به طهارت و حلیّت.

و لذا شیخنا در پاسخ به این اعتراض می‌فرماید: ما استصحاب را در خود این گوشت و یا پوست خارجی اجرا کرده می‌گوئیم: حیوان این گوشت و یا پوست قبلا مذکّی نبود، اکنون در بقاء این عدم التذكيۀ شکّ داریم؟

استصحاب می‌کنیم عدم تذکیه این گوشت و یا حیوان این گوشت و لذا حرمت و نجاست برآن مترتب می‌شود و نیازی به اصل مثبت نیست.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۸۶

متن

لكنّ الإنصاف: أنّه لو علّق حكم النجاسة على ما مات حتف الأنف- لكون الميتة عبارة عن هذا المعنى، كما يراه بعض[۲۹۵]- أشكل إثبات الموضوع بمجرّد أصالة عدم التذكية الثابتة حال الحياة؛ لانّ عدم التذكية السابق حال الحياة، المستصحب إلى زمان خروج الروح لا يثبت كون الخروج حتف الانف، فيبقى أصالة عدم حدوث سبب نجاسة اللّحم- و هو الموت حتف الانف- سليمة عن المعارض، و إن لم يثبت به التذكية، كما زعمه السيّد الشارح للوافية، فذكر: أنّ أصالة عدم التذكية تثبت الموت حتف الانف، و أصالة عدم الموت حتف الأنف تثبت التذكية.[۲۹۶]

فيكون وجه الحاجة إلى إحراز التذكية- مع أنّ الإباحة و الطهارة لا تتوقّفان عليه، بل يكفى استصحابهما- أنّ استصحاب عدم التذكية حاكم على استصحابهما، فلو لا ثبوت التذكية بأصالة عدم الموت حتف الانف لم يكن مستند للإباحة و الطّهارة.

و كأنّ السيد (قدس سره) ذكر هذا؛ لزعمه أنّ مبنى تمسّك المشهور على إثبات الموت حتف الانف بأصالة عدم التذكية، فيستقيم حينئذ معارضتهم بما ذكره السيد (قدس سره)، فيرجع بعد التّعارض إلى قاعدتى «الحلّ» و «الطهارة» و استصحابهما.

لكن هذا كله مبنيّ على ما فرضناه: من تعلّق الحكم على الميتة، و القول بأنّها ما زهق روحه بحتف الانف.

اما إذا قلنا بتعلّق الحكم على لحم لم يذكّ حيوانه أو لم يذكر اسم اللّه عليه، أو تعلّق الحلّ على ذبيحة المسلم و ما ذكر اسم الله عليه المستلزم لانتفائه بانتفاء أحد الامرين و لو بحكم الاصل- و لا ينافى ذلك تعلّق الحكم فى بعض الادلّة الأخر بالميتة،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۸۷

و لا علّق فيه الحلّ على ما لم يكن ميتة، كما فى آية: (قل لا أجد ... الآية)[۲۹۷]-، أو قلنا:

انّ الميتة هى ما زهق روحه مطلقا، خرج منه ما ذكّى، فاذا شكّ فى عنوان المخرج فالاصل عدمه، فلا محيص عن قول المشهور.

ترجمه

سپس شیخ (ره) می‌فرماید انصاف این است که: اگر حکم نجاست و حرمت معلق شود بر چیزی که مات حتف انفه، و میته یعنی مردار هم عبارت باشد از این معنا (یعنی امر وجودی) چنانکه برخی مثل مرحوم تونی و سید صدر برآن عقیده دارند، اثبات موضوع (یعنی مردار بودن، به صرف استصحاب عدم تذکیه که در حال حیات بوده، مشکل است، چون عدم تذکیه سابق که در حال حیات و زنده بودن مستصحب بوده تا زمان خروج روح، نمی‌تواند اثبات بکند که خروج روح این حیوان به طریق موت حتف انف بوده است.

پس باقی می‌ماند اصالت عدم حدوث سبب نجاست این گوشت که همان موت حتف انف است (یعنی اصل عدم موت حتف انف و مردار شدن این لحم است) درحالی‌که در امان از معارض است. گرچه سبب آن (یعنی استصحاب مردار نشدن) یا تذکیه ثابت نمی‌شود (بخاطر اینکه اصل مثبت است و باید در اینجا از قاعده طهارت استفاده شود) اگرچه (از این طرف هم) با استصحاب عدم تذکیه (یعنی میته) مذکّی بودن ثابت نمی‌شود (بخاطر اینکه هر دو می‌شود اصل مثبت و این غلط است و لذا می‌رویم به سراغ اصل طهارت) چنانکه سید صدر شارح وافیه این اثبات گمان کرده است و لذا فرموده است که: (از یک طرف با استصحاب) اصالت عدم تذکیه، موت حتف انف یعنی مردار بودن را ثابت می‌کند و (از طرف دیگر با استصحاب) اصالت عدم حتف انف یعنی مردار نبودن ثابت می‌کند. مذکّی بودن را (و لکن تعارض و در نتیجه تساقطا فیرجع الی اصالهٔ الطهارهٔ).

(چرا جناب سید [صدر شارح وافیه] از ابتدا به سراغ اصالهٔ الطهارهٔ نرفته است؟)

اشاره

می‌فرماید: پس وجه نیاز ما به احراز تذکیه یعنی مذکّی بودن با وجود اینکه استصحاب الاباحهٔ و الطهارهٔ متوقف بر این استصحابات نیستند، بلکه (به مجرد شکّ) استصحاب این دو اصل (اباحه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۸۸

و طهارت) کفایت می‌کند- این است که (ممکن است کسی اعتراض کند به اینکه): استصحاب عدم تذکیه حاکم است بر استصحاب اباحه و طهارت، و لذا اگر نبود ثبوت تذکیه بواسطه استصحاب اصالت عدم موت حتف انف، استناد به اصالت اباحه و طهارت ممکن نبود (یعنی از جاری کردن این دو استصحاب و تعارض آن دو و تساقطشان آنها را از حاکمیت انداخته و سپس به دنبال اصالهٔ الاباحهٔ و اصالهٔ الطهاره می‌رویم).

و گویا این سید بزرگوار با این گمان، این مطالب را ذکر فرموده است که مبنای تمسّک مشهور بر اثبات موت حتف انف به اصالت عدم تذکیه (این است که آنها می‌خواهند با استصحاب عدم تذکیه، امر وجودی را اثبات کنند، که خوب اگر چنین بود) در این صورت معارضه مشهور با سید در آنچه گفته است، جا داشت.

در نتیجه: پس از این تعارض و تساقط رجوع می‌شود به قاعده حل و طهارت و استصحاب این دو اصل.

۱- امّا همه این حرفها مبنی بر این فرض ماست که حکم حرمت و نجاست متعلّق بر میته بودن و قول به اینکه این میته چیزی است که روح او به سبب حتف انف خارج شده است (بدین معنا که با یک امر وجودی، مردار شده است).

و امّا اگر ما قائل شویم به اینکه این حکم متعلّق است بر گوشت (و یا جلدی) که حیوانش تذکیه، گردیده و یا نام خدا (در هنگام ذبح) بر او برده نشده است یا اینکه حکم حلیّت بر ذبیحه مسلّم تعلّق گرفته و یا آنچه نام خدا برآن برده شده است، حلال است که این مستلزم این است که با انتفاء اسم اللّه، احد الامرین یعنی تذکیه نیز منتفی است و لو با حکم اصل (یعنی با استصحاب عدم تذکیه) باشد.

(پاسخ شیخ به یک اشکال مقدّر)

و این حرفهای ما تنافی نـدارد با تعلّق این حکم (حرمت و نجاست) با حکم در برخی از ادلّه دیگر به میته (مردار) بودن (که اشاره به حرمت علیـک المیتـهٔ) است و (همچنین گفتـار ما منافات نـدارد) با ادلّه‌ای که حلال بودن در آنها متعلّق شـده است بر آنچه که میته نمی‌باشـد (یعنی ملاـک مـذکّی بـودن و نبـودن شـد و نه میته بودن و نبودن و لـذا هرکجـا که کلمه میته وجود دارد برمی‌گردانـد به مذکّی بودن و نبودن)، چنانکه در آیه شریفه فرموده بگو نمی‌یابم ... الی آخر الآیهٔ.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۸۹

۲- و همه این حرفهـای مـا در صـورتی است که قائـل شویم به اینکه: میته آن حیوانی است که روحش از بـدنش رفته مطلقـا (چه با حتف انف چه با ذبح ناقص، چه با ذبح کامل که می‌شود عام و خرج منه ما ذکی).

پس اگر شـکّ شود در این عنوانی که خـارج شـده است از تحت آن عـام (یعنی گوشت و یـا جلـد مطروحه)، اصل عـدم آن است، (یعنی اصـل این است که این از مصـادیق مـا خرج نیست و لـذا تمسّـک می‌شـود به عمـوم حرمت علیـک المیتـهٔ که می‌شود حرام و نجس).

پس: بنابراین دو مبنا، راهی جز پذیرش قول مشهور در این مسئله نیست.

***

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید مذکّی و میته به چه معناست؟

سه قول و یا نظریه در این رابطه مطرح شده است:

۱- مشـهور این است که: مـذکّی یـک امر وجودی است، که همـان حیوان ذبـح شـرعی شـده است و میته یک امر عـدمی است، که همان حیوانی است که تذکیه نشده باشد، چه به حتف انف مرده باشد و چه به ذبح فاسد کشته شده باشد.

طبق این معنا، تقابل میته و مذکّی، تقابل ملکه و عدم ملکه است.

۲- اینکه هریک از میته و مـذکّی یک امر وجودی هسـتند و لذا تقابلشان تقابل تضاد است و لذا: مذکّی به حیوانی گفته می‌شود که ذبح شرعی شده و میته به حیوانی گفته می‌شود که خود به خود یعنی مات حتف انفه باشد و یا اینکه ذبح فاسد شده باشد.

۳- اینکه میته یـک امر وجودی بوده و اعمّ از مـذکّی است. چرا؟ زیرا میته، چیزی است که روحش از آن بـدنش خارج شـده است، اعمّ از اینکه: مات حتف انفه باشد، یا به ذبح فاسد ذبح شده باشد و یا صحیحا ذبح شده باشد که همان مذکّی باشد.

پس: مذکّی به لحاظ موضوع، فردی از افراد میته است و لکن به لحاظ حکمی مستثنای از آن می‌باشد.

* باتوجّه به مقدمه فوق مراد شیخ در (لکنّ الانصاف) چیست؟

این است که پاسخهای ما به اشکالاتی که تاکنون وارد شد، بر مبنای معنای اوّل در میته و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۹۰

مذکّی بود که گفته شد، میته یک امر عدمی است.

امّا بر مبنـای دوم که می‌گویـد: میته یک امر وجودی است، و حرمت و نجاست را بر اساس ادلّه مترتب بر میته می‌دانـد و نه بر عـدم المـذکی، اشـکال چهارمی پیش می‌آیـد که نمی‌توان استصـحاب عـدم تذکیه را جاری و یا اثبات نمود. چرا؟ زیرا با اجرا اصل عدم تـذکیه و ترتب میته بودن و به این نتیجه رسیـدن که پس حرام و نجس است، می‌شود اصل مثبت، که از قبیل اثبات احـد الضدین به نفی ضد دیگر است و اصل مثبت هم حجّت نیست. و لذا باید از این اصل موضوعی گذشت.

آنگـاه شکّ می‌کنیم که آیا این موضوع نجاست و حرمت یعنی موت حتف انف، حاصل شـد است یا نه؟ استصـحاب می‌کنیم عـدم

حصول آن موضوع را.

* با این استصحاب مذکّی بودن ثابت می‌شود؟

خیر، چون باز هم اصل مثبت است و از قبیل اثبات احد الضّدین بنفی الآخر می‌باشد.

* پس اجرای این اصل در اینجا چه ارزشی دارد؟

حد اقل موضوع نجاست را که موت حتف انف باشد برمی‌دارد و در نتیجه نوبت به اصول حکمیّه طهارت و حلیّت می‌رسد.

پس باید حکم به طهارت و حلیّت نمود و نه به حرمت و نجاست و لذا وجهی برای فتوای مشهور وجود ندارد.

* پاسخ جناب شیخ به این اعتراض چیست؟

پس از بیان اعتراض پنجم، در عبارت: لکن هذا کله، بدان پاسخ خواهد داد.

* غرض از عبارت (لما زعمه السید الشارح للوافیة ...) چیست؟

در حقیقت پنجمین اعتراض به استصحاب عدم تذکیه مشهور است بواسطه مرحوم سید صدر که می‌فرماید:

۱- حکم شرعی حرمت و نجاست مترتب بر میته بودن است.

۲- میته بودن هم یک امر وجودی است که همان مات حتف انفه است.

۳- استصحاب عدم تذکیه نیز اصل مثبت است، همان‌طور که استصحاب عدم موت حتف انف اصل مثبت است.

* پس چه تفاوتی بین رأی سید و رأی قبلی وجود دارد؟

سید اصل مثبت را حجّت و آن را جاری می‌داند و لذا هریک از دو استصحاب جاری می‌شود

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۹۱

که استصحاب اوّل، میته بودن را نتیجه می‌دهد و استصحاب دوّم مذکّی بودن را، و لکن تعارضا و در نتیجه تساقطا و لذا نوبت به اصل حکم طهارت و حلیّت و استصحاب آن دو می‌رسد.

به عبارت دیگر ایشان از طریقه معارضه به معارضه با استصحاب عدم تذکیه مشهور پرداخته است.

* پس چرا سید بطور مستقیم به سراغ اصل طهارت و حلیّت و یا استصحاب این دو نرفت و نفرمود که گوشت یا پوستی که ما در حلال بودن یا حرام بودن آن و یا پاک بودن و نجس بودن آن شکّ داریم، اصل طهارت و حلیّت جاری می‌کنیم؟ بلکه مستقیما به سراغ استصحاب عدم تذکیه و عدم موت حتف انف رفته است؟

بخاطر اینکه اصل موضوعی بر اصل حکمی مقدم است.

به عبارت دیگر تا زمانی که استصحاب عدم تذکیه جاری است حاکم بر اصل استصحاب طهارت و حلیّت است چرا که چنین گفتیم اصل موضوعی بر اصل حکمی مقدم است.

پس با وجود اصل موضوعی نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد.

و لذا سید خواسته است بین این دو اصل معارضه بیندازد تا به نوعی، از اجرای اصل موضوعی و سببی جلوگیری کند و نوبت به اصل حکمی برسد.

* پس اشتباه سید در کجاست؟

در این است که: اولا: اصل مثبت را حجّت دانسته. ثانیا: همچون فاضل تونی خیال کرده است که مشهور با استصحاب عدم تذکیه به دنبال ثابت کردن موت حتف انف و مترتب کردن اثر آن برآن‌اند، و حال آنکه از نظر مشهور چنانکه مفصلا بحث شد اثر شرعی از آن خود عدم المذکی است.

بله، اگر اثر از آن موت حتف انف بود جا داشت که معارضه افکنده و سپس به دنبال اصلهای حکمی برویم، و لکن این گونه نیست.

* غرض شیخنا از (لکن هذا کلّه ...) چیست؟

این است که: تمام این اعتراضاتی که به فتوای مشهور یعنی استصحاب عدم تذکیه وارد شد و گفته شد که این اصل، در اینجا اصل مثبت است، مبتنی بر این است که: ما بپذیریم که میته یک امر عدمی یعنی عدم المذکی نیست، بلکه یک امر وجودی است آن‌هم خصوص ما، مات حتف انفه.

در نتیجه می‌توان گفت استصحب عدم تذکیه جاری نیست، چونکه اثر شرعی مستقیما بر این

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۹۲

مستصحب مترتب نیست. و لذا باید بواسطه این استصحاب نتیجه بگیریم موت حتف انف را، تا اینکه حکم کنیم به حرمت و نجاست، و چنین استصحابی اصل مثبت است و اصل مثبت هم که حجّت نیست، پس نوبت می‌رسد به قاعده طهارت و حلیّت.

سپس شیخ می‌فرماید: اگر ما یکی از دو مبنای ذیل را بپذیریم چاره‌ای جز قبول قول مشهور که حکم به حرمت و نجاست است، نخواهیم داشت:

۱- اینکه بگوئیم اثر شرعی یعنی حرمت و نجاست مستقیما بر خود عنوان عدمی عدم المذکّی بار می‌شود که با شواهد متعدّد آن را ثابت کردیم و لذا استصحاب می‌کنیم عدم تذکیه را و مستقیما نتیجه می‌گیریم حرمت و نجاست را بدون اینکه اصل مثبت بشود.

* اگر اشکال شود که در برخی از آیات و روایات مثل مثلا حرّمت علیکم المیتة، حکم حرمت روی عنوان میته رفته است و لذا این اشکال پیش می‌آید که شما می‌خواهید با استصحاب عدم تذکیه میته بودن را اثبات کنید و این اصل مثبت است، چه می‌گوئید؟

می‌گوئیم: بین این دسته از ادلّه با مطلب ما که می‌گوئیم موضوع الحرمة و النجاسة، عدم المذکی است، منافاتی وجود ندارد، چونکه مراد از میته، همان عدم المذکی است.

۲- و یا اینکه بگوئیم: حکم شرعی بر میته بار شده است و نه بر عدم المذکّی و میته یک امر وجودی است و نه عدمی و لکن این معنا اختصاصی به ما مات حتف انفه ندارد بلکه میته یعنی مطلق حیوانی که روح از بدنش خارج شده است، اعمّ از اینکه این خروج روح به وسیله موت حتف انف یعنی مرگ طبیعی باشد و یا به واسطه ذبح فاسد و یا به سبب ذبح صحیح و شرعی که همان مذکّی است.

و لذا: روی این مبنا، میته و مذکّی دیگر متقابلان نیستند، بلکه چنانکه قبلا هم گفته شد میته اعمّ از مذکّی است، یعنی مذکّی فرد و مصداقی از افراد و مصادیق میته است.

به عبارت دیگر: مذکّی موضوعا داخل در میته است و لکن حکما مستثنا شده است.

یعنی چه؟ یعنی حکم میته که حرمت و نجاست باشد، در خصوص این فرد یعنی مذکّی نیست که این نیز طبیعی و کاملا- عقلی و منطقی می‌باشد، چرا که ما من عام الا و قد خصّ. آنگاه در خارج:

۱- نسبت به مواردی که عدم مذکّی بودن برای ما محرز است، در تحت عموم باقی مانده و حکم به حرمت و نجاست می‌شود.

۲- و نسبت به مواردی که مذکّی بودن محرز است از عموم خارج شده و در عنوان خاص یعنی مذکّی بودن داخل می‌شود و محکوم به حلیّت و طهارت می‌گردند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۹۳

۳- و نسبت به مواردی که در خارج مشکوک‌اند، مثل لحم و یا جلد مورد بحث که نمی‌دانیم میته است یا مذکّی، نمی‌توان ابتدا به ساکن به عموم عام و یا خصوص خاص تمسّک نمود. چرا که می‌شود از تمسّک به عام در شبهه مصداقیه که عند المشهور باطل است.

بله، اگر به طریقی از طرق، و لو به واسطه استصحاب عدم تذکیه بتوانیم این فرد مشکوک را از تحت عنوان خاص خارج نمائیم،

اصالة العموم زنده شده و شامل این فرد هم می‌شود و لذا محکوم به حکم نجاست و حرمت می گردد.

الحاصل: به نظر جناب شیخ روی این مبنا نیز حقّ با مشهور است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۹۴

متن

ثمّ إنّ ما ذکره الفاضل التونیّ- من عدم جواز إثبات عمر و باستصحاب الضّاحک المحقّق فی ضمن زید- صحیح، و قد عرفت أنّ عدم جواز استصحاب نفس الکلّی- و إن لم یثبت به خصوصیّة- لا یخلو عن وجه، و إن کان الحقّ فیه التفصیل، کما عرفت.

إلّا أنّ کون عدم المذبوحیّة من قبیل الضّاحک محلّ نظر؛ من حیث إنّ العدم الازلیّ مستمرّ مع حیاة الحیوان و موته حتف الانف، فلا مانع من استصحابه و ترتیب أحکامه علیه عند الشکّ، و إن قطع بتبادل الوجودات المقارنة له، بل لو قلنا بعدم جریان الاستصحاب فی القسمین الاوّلین من الکلّیّ کان الاستصحاب فی الامر العدمیّ المقارن للوجودات خالیا عن الاشکال إذا لم یرد به اثبات الموجود المتأخّر المقارن له- نظیر إثبات الموت حتف الانف بعدم التذکیة- أو ارتباط الموجود المقارن له به، کما إذا فرض الدلیل علی أنّ کلّ ما تقذفه المرأة من الدم إذا لم یکن حیضا فهو استحاضة، فانّ استصحاب عدم الحیض فی زمان خروج الدم المشکوک لا یوجب انطباق هذا السلب علی ذلک الدم و صدقه علیه، حتّی یصدق «لیس بحیض» علی هذا الدم، فیحکم علیه بالاستحاضة؛ إذ فرق بین الدم المقارن لعدم الحیض و بین الدم المنفیّ عنه الحیضیّة.

و سیجیء نظیر هذا الاستصحاب الوجودیّ و العدمیّ فی الفرق بین الماء المقارن لوجود الکرّ و بین الماء المتّصف بالکرّیّة.

و المعیار: عدم الخلط بین المتّصف بوصف عنوانی و بین قیام ذلک الوصف بمحلّ؛ فانّ استصحاب وجود المتّصف أو عدمه لا یثبت کون المحلّ موردا لذلک الوصف العنوانیّ، فافهم.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۹۵

ترجمه

(سخن پیرامون تنظیر جناب تونی (ره))

اشاره

سپس آنچه را که جناب فاضل تونی فرموده است مبنی بر عدم جواز اثبات وجود عمرو، با استصحاب (کلّی) ضاحک که (اوّل) تحقّق یافته است در ضمن وجود زید صحیح و درست است.

و قبلا- (از توضیحات ما) دانستی که اگرچه جایز نبودن استصحاب کلّی قسم سوّم، خصوصیت آن یعنی فرد الآخر را ثابت نکند، خالی از وجه نیست، گرچه حقّ در کلّی قسم ثالث (قول به) تفصیل بود (که استصحاب را در دو قسم جاری کردیم و در یک قسم آن آن را جایز ندانستیم)

لکن استصحاب عدم مذبوحیت و یا تذکیه، را از قبیل (استصحاب) ضاحک دانستن، محل اشکال است، از آن جهت که عدم ازلی مستمرّ است، (گاهی) با حیات و زندگی این حیوان و (گاهی همراه با) موت آنکه موت حتف انف و مردار بودن است (که برخورد اخیر موجب حرمت و نجاست است).

پس: مانعی در استصحاب عدم تذکیه و مترتب کردن احکام عدم تذکیه به هنگام شکّ، برآن مانعی ندارد، اگرچه علم حاصل شود به تبادل (و عوض و بدل شدن) آن وجوداتی که مقارن (و در مراحل مختلف با این) عدم ازلی است (و لکن این عدم ازلی متبدل

نمی‌شود تا اینکه در این فرد اخیر موجب حرمت و نجاست می‌شود).

بلکه (حتی) اگر ما قائل شویم به عدم جریان استصحاب در دو قسم اوّل از کلّی (در قسم سوّم)، استصحاب در امر عدمی‌ای که همراه است با وجودات مختلفه، خالی از اشکال است، منتهی به شرط اینکه از استصحاب عدم تذکیه:

۱- اراده اثبات فرد اخیر مثل اثبات موت حتف انف یعنی مردار نشود.

۲- یا اراده ارتباط بین این عدم و آن موجودی که مقارن و همراه با عدم است (نیز) نشود (یعنی نباید عدم حیض را استصحاب کرده، آن را با دم موجود مرتبط کند)، چنانکه اگر فرض شود که دلیل قائم شده است بر اینکه: هر خونی که زن برآن خون مبتلا می‌شود، اگر خون حیض نباشد، پس آن خون، خون استحاضه است.

پس استصحاب عدم حیض در زمان خروج خون مشکوک موجب انطباق آن سلب بر این دم و صدق آن بر این نمی‌شود، تا که صدق بکند (این) لیس بحیض که استصحاب شد، بر این خونی (که زن دیده است) و در نتیجه حکم شود بر اینکه این خون خون استحاضه است (چرا؟).

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۴۹۶

زیرا فرق است میان خونی که مقارن و همراه است با عدم حیض (که همان فرض اوّل است که عدم حیض را استصحاب می‌کند و به این خونی که دیده مرتبطش می‌کند)، با خونی که حیضیت (از اوّل) از آن منتفی است (که همان فرض دوّم است که زن از اوّل می‌گوید: هذا الدّم، لم یکن حیضا).

و به زودی نظیر این استصحاب وجودی (یعنی انسان، ضاحک، حیوان) و این استصحاب عدمی (مثل استصحاب عدم تذکیه، عدم حیض و ...) در فرق میان آبی که مقارن و همراه با کریّت است، و آبی که (خودش از اوّل) متصف به کریّت است خواهد آمد.

و امّا معیار کلّی (چه به لحاظ وجودی و چه به لحاظ عدمی)، خلط نکردن میان چیزی است که متصف به وصف عنوانی است (که همان فرض دوّم است که می‌گوید: هذا الدم لم یکن حیضا و یا هذا الماء کان کرّا) و میان وصف و یا صفتی که قائم به محل است (که خود صفت استصحاب شده و به محلی مربوط گردد که می‌شود اصل مثبت).

پس: استصحاب وجود چیزی که متصف است (مثل استصحاب وجود آب کر) یا استصحاب عدم آن (مثل استصحاب عدم الحیض) نمی‌تواند اثبات کند که این محلی که مقارن است، متصف است به آن وصف عنوانی.

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (ثم انّ ما ذکره الفاضل التونی، من عدم ...) چیست؟

در رابطه با تنظیری است که در پایان سخن جناب تونی آمده بود و آن عبارت بود از اینکه مثل کسی که برای اثبات حرمت و نجاست پوست دور انداخته شد به استصحاب عدم تذکیه تمسّک می‌کند، مثل کسی است که برای اثبات وجود عمرو و یا بکر در خانه به استصحاب کلّی ضاحک تمسّک می‌کند، و همان‌طوری‌که این استصحاب دوّم جاری نمی‌شود، به دو دلیل ذیل استصحاب اولی یعنی استصحاب عدم تذکیه نیز جاری نمی‌شود:

۱- ضاحکی که در ضمن زید قرار دارد با ضاحک در ضمن عمرو مغایر است. چرا؟ زیرا اولی یعنی ضاحک در ضمن زید قبلا متیقّن بود اکنون مشکوک البقاء نیست، بلکه مقطوع الارتفاع است، ضاحک دومی هم که باید در ضمن عمرو باشد، از اوّل مشکوک الحدوث است.

پس: ارکان استصحاب ناتمام بوده و استصحاب در اینجا جاری نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۹۷

۲- سلّمنا که ارکان استصحاب در اینجا تمام باشد، لکن باز هم چون اصل مثبت است باز هم جاری نیست. چرا؟ زیرا شما:

- اوّل استصحاب می‌کنید بقاء کلّی ضاحك را و از آن نتیجه می‌گیرید وجود و تحقّق خصوص عمرو را.

- پس از نتیجه‌گیری وجود عمرو در خانه از طریق استصحاب بقاء کلّی ضاحك، اثر شرعی برآن مترتب می‌کنید و این اصل مثبت است. چرا؟ زیرا اثر از آن خود کلّی نیست بلکه از آن فرد است.

حال: استصحاب در اولی یعنی عدم تذکیه من هذا القبیل و به همین دو دلیل جاری نمی‌شود.

* پاسخ جناب شیخ (ره) به رأی جناب تونی در این تنظیر چیست؟

این است که: بله، در استصحاب کلّی ضاحک حقّ با شماست، چرا که استصحاب خود کلّی بما هو کلّی و با قطع نظر از خصوصیات هم در آنجا جاری نشد، بخاطر اینکه از قبیل کلّی قسم سوّم بود. تا چه رسد به استصحاب کلّی ضحک برای اثبات خصوص فرد دیگر که بر مبنای مشهور به طریق اولی جاری نمی‌شود، و لکن مقایسه کردن استصحاب عدم تذکیه با استصحاب کلّی ضاحك باطل و مع الفارق است.

به عبارت دیگر مستصحب ما:

۱- گاهی از امور وجودیّه است، اعمّ از اینکه کلیه باشد مثل: انسان و یا حیوان و یا ضاحک و یا جزئیّه باشد، مثل حیات زید، عدالت بکر و رطوبت لباس و ...

۲- گاهی هم از امور عدمیّه است، مثل عدم تذکیه در مورد بحث ما.

* منظور؟

منظور اینکه خاصیت امور وجودیّه این است که: با هم متغایر و متباین‌اند، بدین معنا که یک امر وجودی در خارج غیر از امر وجودی دیگر است. فی المثل: نمی‌شود گفت که این سنگ همان درخت است، خیر، هیچ حجری شجر نیست و هیچ شجری حجر نیست.

امّا: امور عدمیّه مخصوصا اعدام ازلیّه تغایری ندارند، بلکه ازلا بدون موضوع بوده تا زمانی هم که بدون موضوع‌اند از باب سالبه به انتفاء موضوع، بصورت کش‌دار ادامه دارند.

امّا سالبه بر دو قسم است: ۱- سالبه به انتفاء الموضوع ۲- سالبه بانتفاء المحمول.

- سالبه به انتفاء موضوع مثل اینکه بگوئیم: پسر خدا عالم نیست.

- سالبه به انتفاء محمول، مثل زید و یا بکر لیس بعالم او بقائم و ...

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۴۹۸

و لذا بعدا هم که در خارج موضوعی محقّق می‌شود باز هم آن عدم تقارن موجودات دیگر با این موجود جدید وجود دارد.

به عبارت دیگر: موجودات دائما در حال تبدل و جابجا شدن هستند و مرتب موضوعات تازه‌ای موجود و محقّق می‌شود و لکن این عدم تقارن و یا به تعبیر دیگر همان تغایر، در همه حالت یك حقیقت است عین همان عدم قبلی است نه غیر آن و استمرار دارد.

* مراد جناب شیخ از مطلب فوق چیست؟

این است که: بله، در مورد استصحاب کلّی ضاحك و عدم جریان آن شما درست می‌فرمائید، چرا که ضاحك در ضمن این فرد با ضاحك در ضمن آن فرد متباین‌اند و لذا ارکان استصحاب ناتمام است. امّا در مورد استصحاب عدم تذکیه شما اشتباه کردید. چرا؟ زیرا: عدم تذکیه در ضمن حیات و مقارن با این فرد با عدم تذکیه در ضمن ممات و موت حتف انف یا مذبوح به ذبح فاسد متغایر و متباین نیستند بلکه این همان عدم تذکیه ازلی است که قبل از وجود حیوان و با وجود حیوان، مادامی که زنده است و پس از

موتش ثابت است.

حال كه چنين است، چنانچه در موردى شكّ حاصل شود، اركان استصحاب تام است. چرا؟

زيرا كه يقين سابق به عدم تذكيه داشتيم و اكنون شكّ لاـ حقّ در بقاء آن داريم. پس استصحاب مى‌كنيم بقاء آن را، و لذا اين مقايسه شما غلط است.

* پس غرض شيخ از (بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب فى قسمين الاوّلين من الكلّى ...) چيست؟

اين است كه: اگر شما حتى در استصحاب كلّى قسم اوّل و دوّم هم كه عند المشهورى جارى بود اشكال كنيد، در استصحاب عدم تذكيه نمى‌توانيد اشكال كنيد.

البته از استصحاب عدم تذكيه، در هرجائى و به هر منظورى نمى‌توان استفاده كرد بلكه بايد از روى حساب از آن بهره‌بردارى نمود.

۱- گاهى استصحاب عدم تذكيه را به منظور اثبات خود عدم تذكيه جارى مى‌كنيم كه مستصحب و پس از آن ترتيب اثر شرعى حرمت و نجاست مستقيما به خود اين عدم برمى‌گردد، و لذا: استصحاب به اين منظور جارى شده و بلامانع است.

۲- گاهى استصحاب عدم تذكيه را به منظور اثبات يك امر وجودى ديگر بواسطه آن اجرا مى‌كنيم، كه آن امر موجود، مقارن با اين امر عدمى است و اثر شرعى از آن همان امر وجودى است. فى المثل چنانكه قبلا هم گفته شد: اكنون فلان حيوان مرده است و ما شكّ در تذكيه آن

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۴۹۹

داريم و لذا استصحاب مى‌كنيم عدم تذكيه آن را. از اين استصحاب عدم تذكيه نتيجه مى‌گيريم يك موضوع وجودى را و مى‌گوئيم: اين حيوان مات حتف انفه.

سپس اثر شرعى حرمت و نجاست را بر همين امر وجودى مترتب مى‌كنيم. استصحاب به اين منظور جارى نمى‌شود، چرا كه اصل مثبت است.

۳- گاهى نيز عدم تذكيه را استصحاب مى‌كنيم تا اينكه اتصاف يك موضوع ديگرى را به اين وصف عنوان عدمى اثبات كنيم و سپس اثر شرعى را برآن موضوع ديگر مترتب سازيم، فى المثل در روايات آمده است كه:

۱- كلّ ما تقذفه المرأة من الدم اذا لم يكن حيضا فهى استحاضة.

هر خونى كه زن مشاهده مى‌كند اگر خون حيض نباشد، پس خون استحاضه است.

۲- فلان خانم تا به امروز خون نديده بود و مثلا پاك بود، لكن اكنون خون ديده است و شكّ دارد كه آيا حائض است يا نه؟ اگر اين خانم بخواهد، عدم حيضيت خودش را استصحاب كند و از اين استصحاب عدم حيضيت بخواهد نتيجه بگيرد كه اين خونى كه اكنون ديده، خون استحاضه است، پس احكام استحاضه را دارد، اصل مثبت است و جارى نيست. چرا؟ زيرا ايشان:

۱- كلّى عدم حيضيت مرئه را استصحاب كرد و سپس در خصوص اين خون خارجى عدم حيضيت را نتيجه گرفت و اثر را برآن بار كرد كه اين اصل مثبت است و لذا جارى نمى‌شود.

بله، اگر اين خانم از اوّل خون مى‌ديده درحالى‌كه استحاضه هم بوده است و لكن اكنون شكّ دارد كه آيا مى‌تواند در خود آن خون خارجى استصحاب عدم جارى كند يعنى بگويد: اين خون تاكنون كه خون حيض نبود، از حالا به بعد هم خون حيض نيست سپس، صغراى را كه از طريق استصحاب درست كرد، صغراى قياس كرده بگويد:

۱- اين خون تاكنون كه خون حيض نبوده از اكنون به بعد هم خون حيض نمى‌باشد. سپس كبراى كلّى را ضميمه كرده بگويد:

۲- كلّ دم ليس حيضا فهو استحاضة

پس: اين خون، خون استحاضه است و احكام شرعيّه برآن مترتب مى‌شود.

* غرض شیخنا از (و سیجیء نظیر هذا الاستصحاب ...) چیست؟

این است که نظیر استصحاب فوق را در امور وجودیّه هم داریم فی المثل:

۱- آب حوض خانه شما کرّ است، خانواده مقداری از آن را مصرف می‌کند.

۲- پس از این مصرف شما شکّ می‌کنید در بقاء کریّت آن.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۰۰

استصحاب می‌کنید بقاء کریّت را در این محل یعنی استصحاب کلّی.

حال: از استصحاب بقاء کریت و یا کلّی نتیجه می‌گیرید که پس این آبی که در حوض وجود دارد، در خارج متصف است به کریّت، که همان استصحاب جزئی است.

پس: این آب پاک و پاک‌کننده است، و این اصل مثبت است. چرا؟ زیرا شما به برکت استصحاب بقاء کریّت حوض، موضوع دیگری را که همان آب باقیمانده در حوض است، متصف کردید به این وصف وجودی و پاک بودن و پاک‌کننده بودن را برای آن اثبات نمودید. و لذا این استصحاب جاری نمی‌باشد.

بله، نسبت به خود این آب خارجی می‌توانید بگوئید: این آب قبلا- متصف به وصف کریّت بود، لکن اکنون در بقاء این وصف کریّت شکّ دارید، می‌توانید استصحاب کنید بقاء آن را و مستقیما اثر شرعی را برآن مترتب سازید.

* مراد شیخ از (فافهم) در پایان متن چیست؟

شاید اشاره به این باشد که اگر گفتیم اصل مثبت حجّت نیست بر مبنای حجّیت استصحاب از باب اخبار گفتیم، و لکن اگر استصحاب از باب عقل حجّت باشد مثبتات آن‌هم جاری می‌شود.

شاید هم اشاره به این باشد که در این‌گونه از اصلهای مثبت واسطه خفیفه است که مانع از جریان استصحاب نیست، آنکه مانع از جریان استصحاب است، واسطه جلیّه و آشکار است.

تنبیه دوّم: در اینکه آیا استصحاب در زمان و امور زمانیه جاری می‌شود یا نه؟

اشاره

به تحقیق از تعریف استصحاب و دلایل آن دانسته شد که مورد استصحاب همان، شکّ در بقاء است، و بقاء هم، وجود همان چیزی است که در سابق موجود بود و مترتّب می‌شود بر این مطلب، جریان نیافتن استصحاب، در نفس زمان و در امور زمانیه‌ای که استقراری برای وجودشان نیست (مثل تکلم و یا جریان آب)، بلکه شیئا فشیء و در حالت تدریج حادث می‌شوند، و همچنین در امر مستقره‌ای که زمان به عنوان قید برای او اخذ شده است (مثل: صوم الجمعة و صوم الخمس و ...)

لکن از کلمات جماعتی جریان استصحاب در نفس زمان آشکار می‌شود (که اگر چنین باشد که استصحاب در زمان جاری شود)، پس در دو قسم اخیر به طریق اولی جاری می‌شود، بکله این بحث گذشت که برخی از اخباریین معتقدند که استصحاب شب و روز، از بدیهیات است (و جای حرف ندارد).

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۲۹

تشریح المسائل

* دومین تنبیه از تنبیهات استصحاب مربوط به چه امری است؟

همچون تنبیه اوّل مربوط به متیقّن سابق است.

* در این تنبیه پیرامون چه مطلبی بحث می‌شود؟

پیرامون جریان استصحاب در امور قارّه و غیر قارّه بحث می‌شود. به عبارت دیگر: وقتی ما در امری از امور و یا حادثی از حوادث شکّ می‌کنیم، بطور کلّی از دو حال خارج نیست:

۱- یا این است که شکّ ما در اصل حدوث یک امر است، مثل اینکه شکّ می‌کنیم که آیا فلان امری که تاکنون حادث نشده و یا اتفاق نیفتاده بود، اکنون حادث شده است یا نه؟

۲- یا این است که: شکّ ما در بقاء یک امری است که سابقا متیقّن بود، بدین معنا که می‌گوئیم: فلان شیء یقینا در سال گذشته وجود داشت و ما در اصل حدوث آن بحثی نداریم و لکن اکنون شکّ داریم که آیا آن شیء موجود در سابق، عینا در زمان لا حقّ نیز موجود است یا نه؟

* انما الکلام در چیست؟

این است که: مجرای استصحاب، شکّ در بقاء است و نه شکّ در اصل حدث.

* این مطلب را از کجا بدست آوردید؟

۱- هم از تعریف استصحاب، چرا که در تعریف استصحاب گفته شد عبارتست از: ابقاء ما کان، یعنی حکم به بقاء آنچه در سابق وجود داشت.

۲- همه از ادلّه و اخبار استصحاب، چرا که فرمود: لانّک کنت علی یقین من طهارتک فشککت و لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشّکّ.

از فرموده امام کاملا برمی‌آید که در زمان گذشته یک متیقّنی بوده است و مکلّف به امری یقین داشته است و لکن اکنون در رابطه با همان متیقّن به شکّ افتاده که آیا هنوز هم باقی است یا نه؟ و هکذا در ادلّه دیگر.

* منظور؟

منظور اینکه استصحاب در خصوص موارد شکّ در بقاء جاری می‌شود و نه در موارد شکّ در مقتضی.

* جناب شیخ بقاء به معنای حقیقی کلمه چیست و به چه امری عنوان بقاء اطلاق می‌شود؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۳۰

بقاء عبارتست از: استمرار عین موجود فی السابق، در زمان لا حقّ. به عبارت دیگر بقاء عبارتست از: موجود بودن چیزی که در زمان سابق موجود بود، هم‌اکنون یعنی در زمان لا- حقّ نیز عین همان چیزی موجود و محقّق است، نه اینکه یک وجود جدید و تازه‌ای مماثل با آن وجود قدیم حاصل و پدیدار شده باشد. مثل: عدم تذکیه ازلی که از اوّل بوده و همچنان استمرار دارد.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که بگوئیم: استصحاب در امور قاره مقیده به زمان جاری است.

به عبارت دیگر: استصحاب در امور مستقرّه، قابل جریان است و معقول و نه غیر مستقرّه، مثل اینکه: زیدی وجود داشت، اکنون شکّ می‌کنیم که آیا هنوز هم وجود دارد یا نه؟ استصحاب می‌کنیم بقاء وجود زید را. چرا که زید از امور مستقرّ است.

* ملاک تقسیم‌بندی اشیاء به قارّه و غیر قارّه چیست؟

اجتماع و یا عدم اجتماع اجزائشان است.

* به چه اموری غیر قارّه گفته می‌شود؟

به اموری که سیال بوده و اجزاء آنها بالفعل در یکجا جمع نمی‌شوند بلکه هر جزئی که محقّق می‌شود، جزء قبل معدوم می گردد مثل زمان، حرکت، سیلان آب، تکلم و ...

به عبارت دیگر: به وجوداتی که دارای قرار و ثبات نیستند و اجزاء آنها در یکجا جمع نمی‌شوند و نمی‌توان تمام اجزاء آنها را در آن واحد و یا یک پیکره واحد مشاهده کرد امور غیر قارّه گفته می‌شود.

به عبارت دیگر: در وجودات غیر قارّه، هر جزئی که موجود و محقّق می‌شود الا و لابدّ باید معدوم شود تا جزء بعدی بتواند جای آن را بگیرد.

به عبارت دیگر: وجودات غیر قارّه، امور تدریجی الوجود هستند که به تدریج از قوه به فعلیت می‌رسند و هر جزئی که به فعلیت می‌رسد، معدوم شده و جای خود را به جزء بعدی می‌دهد.

به عبارت دیگر: وجودات غیر قارّه، متصرّم‌الوجودند، یعنی مرتبا یوجد و ینعدم، مثل خود زمان و حرکت و تکلم و اکل و شرب و ...

شد مبدّل آب این جو، چند بارعکس ماه و عکس اختر برقرار

* امور قارّه چگونه اموری هستند؟

اموری هستند که اجزائشان بالفعل مجتمع‌اند، و به تعبیر دیگر سیال نیستند به عبارت دیگر:

امور قارّه، وجوداتی هستند که دارای قرار و ثبات هستند و همه اجزاء آنها بصورت بالفعل در یکجا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۳۱

مجتمع‌اند مثل وجود زید که در خارج مرکب از اجزائی است و همه این اجزاء در آن واحد و محل واحد فعلیت دارند.

* مراد از غیر مقیّد بودن امور قارّه به زمان چیست؟

این است که زمان برای این‌گونه از امور ظرفیت دارد و نه قیدیت. فی المثل: تا به حال یقین داشتیم که زید موجود است، از حالا شکّ داریم که آیا او معدوم شده است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم بقاء آن ذات را.

* باتوجّه به مقدّمات فوق مراد از (و یترتّب علیه، عدم جریان الاستصحاب فی نفس الزمان، و لا فی الزمانیّ الذی ...) چیست؟

این است که: امور متصرم الوجود و یا وجودات غیر قارّه، به سه بخش تقسیم می‌شود که با توجّه به تعریف استصحاب و ادلّه آن، در هیچ‌یک از این سه بخش استصحاب جاری نمی‌شود، چرا که هرگز در هیچ‌یک از این امور شکّ در بقاء عین ما کان پیدا نمی‌شود بلکه در این امور، همواره شکّ در تجدد امثال و حدوث است و لذا.

۱- در نفس زمان استصحاب جاری نمی‌شود. فی المثل ما نمی‌توانیم بقاء نسبت و یا بقاء روز را و یا بقاء شعبان و یا رمضان را استصحاب کنیم. چرا که فی المثل شب از امور جاریه است که از هزاران آنات مظلمه‌ای که در کنار هم ردیف می‌شوند تشکیل می‌شود، قطعا این آنات از امور جاریه و غیر مستقره‌اند و نه از امور مستقره، چرا که یک آن یوجد و ینعدم، و سپس آن بعدی دوباره یوجد و ینعدم الی الآخر.

به عبارت دیگر: کلمه شب اسم است برای مجموعه‌ای از آنات مظلمه و یا روز اسم است برای مجموعه‌ای از آنات مضیئه. و لا ریب که این آنات یک سلسله امور تدریجی و غیر قارّه‌اند که یکی پس از دیگری موجود و پس از اینکه به منصه ظهور می‌رسند، بلافاصله معدوم می‌شوند.

حال: اگر شما در آنی از این آنات شکّ کنید که آیا از آنات مظلمه است یا نه؟ و یا به تعبیر دیگر از شب است یا نه؟ نمی‌تواند در خود این آن مشکوک استصحاب جاری کنید.

به عبارت دیگر: شما در اینجا نمی‌توانید بگوئید: هذا الآن کان سابقا من اللیل و چون اکنون شکّ در بقاء آن دارم، استصحاب بقاء آن را از لیل.

خیر، اینجا جای استصحاب نیست، چرا که این مشکوک شما همین‌الان حادث شده است و حالت سابقه ندارد تا که شما آن را استصحاب کنید.

به عبارت دیگر: این آن قبلا اصلا موجود نبوده است، تا چه رسد به اینکه شما بخواهید بدانید

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۳۲

که آیا قبلا متّصف به لیلیت بوده است یا نه؟

پس: شکّ شما در این‌گونه موارد، شکّ در بقاء ما کان نیست، بلکه در حدوث و تجدد مثل است و چنین جائی مجرای استصحاب نمی‌باشد.

۲- و اما در زمانیات نیز اگرچه غیر از خود زمان‌اند و لکن چون در طرز زمان و بصورت تدریجی، یوجد و ینعدم، استصحاب جاری نمی‌شود.

* امور زمانیه چگونه اموری هستند؟

اموری هستند که ماهیتا از مقوله زمان نیستند و لکن در بستر زمان موجود می‌شوند و مشخصه آنها زمان است.

به عبارت دیگر: اموری هستند که به مرور زمان و بصورت تدریجی قدم به عالم وجود گذاشته و سپس معدوم می‌شوند و فرد دیگری جای آنها را می‌گیرد، مثل تکلم که هر کلمه‌ای در آنی از متکلّم صادر می‌شود، و با رفتن آن آنی که کلمه در آن صادر شده کلمه نیز می‌رود و معدوم می‌شود و کلمه بعدی در آن بعدی موجود می‌شود.

حال شما تا این لحظه یقین داشتی به تکلم، اگر از این لحظه که آن جدیدی حادث شد شکّ کنید که تکلمی هست یا نه؟ جاری استصحاب بقاء تکلم وجود ندارد. چرا؟ چون این تکلم مشکوک که در این لحظه مورد شک واقع شده از مقوله شکّ در حدوث مثل است و نه از قبیل شکّ در بقاء ما کان و هکذا نسبت به سیلان آب و ...

۳- و امّا در امور مقیّد به زمان مثل صوم الجمعهٔ و یا صوم الخمیس، نیز استصحاب جاری نمی‌شود. به عبارت دیگر: استصحاب در امور قارّه‌ای که به حسب ماهیّت دارای ثبات و قرارند و لکن مقیّد به قید زمان شده‌اند جاری نمی‌شود. فی المثل: وقتی گفته می‌شود: اکرم العلماء.

وجوب اکرام، یک حقیقت مستقر و ثابت است. و لکن مولی فرموده: اکرم العلماء یوم الجمعهٔ. یعنی وجوب را مقیّد کرده است به روز جمعه.

حال: اگر شما در روز شنبه شکّ کنید که آیا باز هم اکرام علماء واجب است یا نه؟ نمی‌توانید استصحاب کنید وجوب روز جمعه را. چرا که وجوب قبلی مقیّد به روز جمعه بود و لذا وقتی قید رفت مقیّد هم از بین می‌رود.

پس وجوب اکرام در روز جمعه با گذشتن روز جمعه، از بین رفت و این وجوب روز شنبه، اگر هم مسلّم بشود، وجوب جدیدی است غیر از آن وجوب قبلی لکن مماثل آن و مصداقی از کلّی وجوب می‌باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۳۳

پس: شکّ در این وجوب نیز، از قبیل شکّ در حدوث مثل است و نه در بقاء ما کان و لذا مجرای استصحاب نمی‌باشد.

و یا فی المثل: در امور غیر قارّه و یا تدریجیه مثل سیلان آب، چون آن آبی که لحظه قبل جاری و ساری بود، با آبی که در لحظه بعد جریان دارد، دو جزء از آب هستند، هیچ‌گاه ما شکّ نمی‌کنیم در اینکه آیا همان جزئی که قبلا سیلان داشت الآن هم سیلان دارد یا نه؟ چرا؟ چون آن جزء قبلاـ حتما از بین رفته است، امّا اینکه جزء بعدی الآن سیلان دارد یا نه؟ مشکوک است و این جزء مشکوک حالت سابقه ندارد.

بنابراین: آنکه متیقّن الوجود بود، اکنون متیقّن الارتفاع است، و آنکه درش شکّ داریم از اوّل مشکوک الحدوث است. پس به

حسب ظاهر ارکان استصحاب در این‌گونه امور ناتمام است و لذا جای استصحاب نیست.

* پس غرض از (الا انّه و یظهر من کلمات جماعهٔ جریان الاستصحاب ...) چیست؟

این است که: اگرچه در بدو امر چنین به نظر می‌رسد که در هیچ‌یک از اقسام سه‌گانه فوق استصحاب جاری نمی‌شود و لکن با مراجعه به کلمات قوم متوجه می‌شویم که مشهور علماء متأخر از زمان شیخ الی یومنا هذا می‌گویند: در امور زمانیه و یا مقیّد به زمان نیز استصحاب جاری می‌شود، چرا که میان قضیه متیقنه و مشکوکهٔ وحدت برقرار است و از این نظر ارکان استصحاب تمام است منتهی در باب زمان و حرکت و سیلان دو مبنا وجود دارد:

۱- یک مبنا این است که هریک از این امور را یک موجود واحد کش‌دار و مستمرّ می‌داند که قوام این موجود واحد به این است که: هر جزئی از آن یوجد و یتصرّم و نوبت به جزء بعدی می‌رسد.

بر این مبنا، هیچ مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد، چرا که با دقت عقلیّه میان قضیه متیقنه و مشکوکه وحدت وجود دارد، چه رسد به وحدت آنها عند العرف.

پس: مقتضی موجود، مانع مفقود، فیجری الاستصحاب.

۲- مبنای دیگر این است که: زمان و حرکت و ... را مرکب از یک سلسله آنات و حرکات و کلمات می‌داند که متصرّم هستند، یعنی هریک از این امور یک واحد نیست بلکه مجموعه‌ای از اجزاء بی‌نهایت است که با نظر عرفی آنها یکی دیده می‌شوند، گرچه با دقت فلسفی چنین نمی‌باشد. بر پایه این مبنا نیز مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد. چرا؟ زیرا: براساس عرف میان قضیه متیقنه و مشکوکه وحدت وجود دارد و حال آنکه مدار در استصحاب، همان عرف است و نه دقت عقلیّه.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۳۴

متن

و التحقیق: انّ هنا اقساما ثلاثهٔ:

امّا نفس الزمان، فلا اشکال فی عدم جریان الاستصحاب فیه. لتشخیص کون الجزء المشکوک فیه من اجزاء اللیل او النهار؛ لانّ نفس الجزء لم یتحقق فی السّابق، فضلا عن وصف کونه نهارا، او لیلا.

نعم لو اخذ المستصحب مجموع اللیل او النهار، و لوحظ کونه أمرا خارجیا واحدا، و جعل بقاؤه و ارتفاعه عبارهٔ عن عدم تحقق جزئه الاخیر و تحقّقه أو عن عدم تجدّد جزء مقابله و تجدّده، أمکن القول بالاستصحاب بهذا المعنی فیه أیضا؛ لانّ بقاء کلّ شیء فی العرف بحسب ما یتصوّره العرف له من الوجود، فیصدق أنّ الشخص کان علی یقین من وجود اللّیل فشکّ فیه، فالعبرهٔ بالشکّ فی وجوده بعد العلم بتحقّقه قبل زمان الشکّ و إن کان تحقّقه بنفس تحقّق زمان الشکّ. و إنّما وقع التعبیر بالبقاء فی تعریف الاستصحاب بملاحظهٔ هذا المعنی فی الزمانیّات، حیث جعلوا الکلام فی استصحاب الحال، او لتعمیم البقاء لمثل هذا مسامحهٔ.

الا أن هذا المعنی- علی تقدیر صحّته و الإغماض عمّا فیه- لا یکاد یجدی فی إثبات کون الجزء المشکوک فیه متّصفا بکونه من النهار أو من اللیل، حتی یصدق علی الفعل الواقع فیه أنّه واقع فی اللیل أو النهار، إلا علی القول بالاصل المثبت مطلقا أو علی بعض الوجوه الآتیهٔ، و لو بنینا علی ذلک أغنانا عما ذکر من التوجیه استصحابات اخر فی امور متلازمهٔ مع الزمان، کطلوع الفجر، و غروب الشمس، و ذهاب الحمرهٔ، و عدم وصول القمر إلی درجهٔ یمکن رؤیته فیها.

فالاولی: التمسّک فی هذا المقام باستصحاب الحکم المترتّب علی الزمان لو کان جاریا فیه، کعدم تحقّق حکم الصّوم و الافطار عند الشکّ فی هلال رمضان و شوّال، و لعلّه المراد بقوله (ع) فی المکاتبهٔ المتقدّمهٔ فی أدلّهٔ الاستصحاب «الیقین لا یدخله

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۳۵

الشکّ، صم للرّؤیهٔ و أفطر للرّؤیهٔ»، إلّا أن جواز الافطار للرؤیهٔ لا یتفرّع علی الاستصحاب الحکمیّ، إلا بناء علی جریان استصحاب

الاشتغال و التکلیف بصوم رمضان، مع أنّ الحقّ فی مثله التمسّک بالبراءة، لکون صوم کلّ یوم واجبا مستقلا.

ترجمه

تحقیق در مسئله: این است که: در اینجا سه فصل از بحث وجود دارد:

۱– و امّا (جریان استصحاب) در خود زمان؛ بدون اشکال، استصحاب در خود زمان جاری نمی‌شود

اشاره

، زیرا تشخیص داده نمی‌شود که جزء مشکوک در زمان، از اجزای شب است یا روز؛ چرا که خود جزء سابق محقّق نبوده است، تا چه رسد از توصیف آن به اینکه روز است یا شب.

بله، اگر مستصحب، مثلاـ مجموع روز، یا مجموع شب در نظر گرفته شود و به عنوان یک چیز خارجی ملاحظه گردد، و بقای آن عبارت باشد از محقّق نشدن آخرین جزء آن، و ارتفاع آن نیز عبارت باشد از جدید و نو شدن آخرین جزء آن، یا اینکه بقاء و ارتفاع آن عبارت باشد از جدید شدن یا نشدن جزء مقابل آن، به این معنا که امکان دارد گفته شود که استصحاب در آن نیز جاری می‌شود؛ چرا که بقای هر چیزی در عرف، به حسب چیزی است که عرف تصوّر وجود آن را می‌کند؛ و لذا از نظر عرف صحیح است که گفته شود: شخصی یقین به وجود شب داشته است (سپس) در وجود شب شکّ کرده است، پس شکّ در وجود آن مشروط به علم داشت به تحقّق آن قبل از زمان شکّ است، اگرچه تحقّق آن به خود تحقّق زمان شکّ است.

تعبیر به (بقاء) در تعریف استصحاب، فقط به ملاحظه این معنا در امور زمانی واقع شده است، چرا که بحث را در استصحاب، حال قرار داده‌اند؛ یا اینکه معنای (بقاء) را تعمیم داده‌اند تا از روی تسامح، شامل مثل این معنا هم بشود.

جز اینکه این معنا، به فرض درست بودنش و چشم‌پوشی کردن از اشکالاتی که در آن است، شاید در اثبات اینکه جزء مشکوک، توصیف به روز یا شب بشود، مفید نباشد، تا بر فعلی که در آن زمان مشکوک واقع شده، صدق نماید که شب یا روز واقع شده است؛ مگر با پذیرفتن اصل مثبت به

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۳۶

صورت مطلق (یعنی چه واسطه جلیّه باشد و چه خفیّه) و یا پذیرفتن اصل مثبت در بعضی صورها (که با خفاء واسطه است)؛ که اگر بنا بر آن گذاشته شود، بی‌نیاز از توجیه هستیم.

و اگر بنا را برآن گذاشته (برویم به سراغ کسانی که اصل مثبت را حجّت می‌دانند) از توجیه استصحابات دیگری که در امور متلازمه با زمان ذکر شد، ما را بی‌نیاز می‌کند مثل (اینکه شکّ داریم که طلوع فجر شده است یا نه؟ می‌گوئیم: الاصل) عدم طلوع الفجر (که لازمه‌اش بقاء لیل است و نیازی هم به توجیه ندارد) و مثل (الاصل عدم) غروب الشمس و مثل (الاصل و عدم) ذهاب حمره مشرقیه، و مثل (الاصل عدم وصول ماه به درجه و محلی که رؤیت آن در اوّل ماه ممکن باشد (که پس هنوز رمضان باقی است).

پس: اگر استصحاب در زمان جاری بشود، اولی در این مقام، تمسّک به استصحاب حکمی است که مترتّب بر زمان است (و شما می‌خواستید با استصحاب زمان آن را نتیجه بگیرید) مثل اینکه به هنگام شکّ در هلال رمضان یا شوال (بگوئیم اصل این است که) وجوب صوم محقّق نگردیده و افطار جایز شده است.

و شاید مراد امام علیه السّلام از کلامشان در مکاتبه کاشانی در ادلّه استصحاب که فرمودند: شکّ داخل در یقین نمی‌شود، روزه بگیر تا اینکه هلال را رؤیت کنی و افطار کن وقتی‌که هلال را رؤیت نمودی، همان استصحاب حکمی (یعنی عدم وجوب روزه و

عدم جواز افطار) بوده است، جز اینکه (در یوم الشک آخر رمضان) جواز افطار بخاطر رؤیت نمی‌تواند متفرّع بر استصحاب حکمی باشد (چرا که اگر بخواهیم اصل را بر حکم جاری کنیم باید اصل برائت جاری کنیم و نه استصحاب وجوب صوم بخاطر اینکه اقلّ و اکثر استقلالی است)، مگر بنا بر جریان استصحاب اشتغال و استصحاب تکلیف روزه رمضان باشد (یعنی مگر کسی بگوید بخاطر اینکه اقلّ و اکثر استقلالی است، علم اجمالی وجود دارد و علم اجمالی مجرای قاعده اشتغال است) در صورتی که حقّ مطلب در مثل این مسئله، تمسّک به برائت است (و نه قاعده اشتغال) به جهت اینکه، روزه هر روز، یک واجب مستقل است (و لذا مشکل است که بگوئیم مراد امام علیه السّلام در اینجا استصحاب حکمی است در نتیجه ناچاریم که بگوئیم: مرادشان استصحاب موضوعی یعنی استصحاب رمضان بوده است).

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۳۷

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و التحقیق ...) چیست؟

این است که: یکی از مسائلی که در سخنان اهل حدیث و اخبار مطروح شده است، استصحاب شب و روز است، چنانکه محدث استرابادی گفته است:

ما همه امور شرعی را استصحاب می‌کنیم چنانکه اگر شخصی مالک زمینی بوده، شوهر زنی بوده وضو داشته، لباسش پاک یا نجس بوده، شب یا روز بوده، ذمه انسان مشغول به نماز یا طواف بوده، همه آنها را استصحاب می‌کنیم تا یقین به تحقّق و وجود یافتن چیزی حاصل شود که شارع آن را سبب زایل شدن این امور قرار داده است، مثل شهادت دو نفر عادل یا امثال آن از امور حسی که به نقض این امور شهادت دهند.[۲۹۹]

جناب شیخ انصاری جهت تحقیق و بررسی کلام اهل حدیث، تنبیه دوّم را در رابطه با امور تدریجی الوجود قرار داده‌اند یعنی اموری که در مقابل امور دفعی الوجود، قرار دارند، چنانکه در مثالهای جناب استرابادی گذشت.

و امّا سبب شبه در جاری شدن استصحاب در امور تدریجی الوجود، شبهه فقدان بقای متیقّن سابق است؛ چرا که امور در حال گذر یعنی امور متصرّمه، مثل زمان و حرکت و امثال این‌ها، بقاء ندارند، چرا که بقاء تنها در امور ثابتی تصوّر می‌شود که در تمام حدود با هویت خود موجود باشند.

مثل زید که به عین و هویت خودش در تمام حدود باقی و موجود است و وجود آن دگرگون نمی‌شود و شخصیتش ثابت است، اگرچه حالت‌ها و عرضیات او دگرگون شود.

زمان و امثال آن از چیزهای در حال گذر چنین نیستند و در هر حدی به وجود می‌آیند و معدوم می‌شوند. و حقیقت آنها بوجود آمدن و معدوم شدن است، هر چیزی که چنین است، بقاء برآن صدق نمی‌کند با اینکه در استصحاب، شکّ در بقاء شرط است، چنانکه آن شرط، از اخبار استفاده می‌شود.

پس مجالی برای جریان شدن استصحاب در زمان و امثال آن وجود ندارد، چرا که چیزی که مورد یقین بوده قطعا از بین رفته است، و چیزی که مشکوک است، پیدایش جزء دیگری از آن است. و لذا شیخ انصاری فرموده است: از تعریف‌ها و دلیل‌های استصحاب متوجه شدیم که مورد

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۳۸

استفاده شکّ در بقاء است، یعنی وجود داشتن چیزی که در زمان سابق موجود بوده است.

نتيجه اين شرط اين است كه استصحاب در خود زمان و امور زمانى كه وجودشان ثبات و آرامش ندارد، بلكه لحظه‌به‌لحظه و به تدريج وجودشان جديد مى‌شود، جارى نمى‌گردد.

على‌ايّ‌حال مراد شيخ از اين عبارت اين است كه: در اينجا سه مرحله و يا مقام از بحث وجود دارد:

۱- استصحاب نفس زمان ۲- استصحاب زمانيات ۳- استصحاب امور قاره مقيده به زمان

* در رابطه با مقام اوّل بحث يعنى استصحاب نفس زمان چه مراحلى از بحث وجود دارد؟

دو مرحله: ۱- دقت عقليّه ۲- محاسبه مسامحى در عرف

و امّا با دقت عقليّه استصحاب در خود زمان جارى نمى‌شود. فى المثل: در همان مثال قبلى كه شكّ ما در اين بود كه آيا اين جزء مشكوك از شب است يا نه؟ نه در خود اين جزء مشكوك استصحاب جارى مى‌شود، و نه در كلّى شب. چرا؟ زيرا:

۱- خود اين جزء مشكوك كه فاقد حالت سابقه است و لذا نمى‌توان گفت: هذا الآن كان موجودا سابقا متصفا بالليل، و الآن شكّ فى بقائه. خير، اين آن مشكوك، قبل از اكنون وجودى نداشته است تا چه رسد به اينكه متّصف به ليليّت باشد.

۲- در بحث شب هم، صحبت از كلّى و فرد نيست، بلكه صحبت از كلّ و جزء است. چرا؟

زيرا: شب مجموعه‌اى از آنات است كه هريك از اين آنات جزئى از كلّ شب هستند، و مى‌دانيد ميان كلّ و جزء با كلّى و جزئى تفاوت بسيار است.

به فرض كه در بحث شب هم بحث از كلّى و جزئى باشد باز هم از قبيل استصحاب در كلّى قسم سوّم است كه عند المشهور جايز نيست.

و به فرض كه استصحاب هم در اينجا جارى باشد، باز اصل مثبت است و حجّت نمى‌باشد و امّا اگر بنا را بر مسامحات عرفيه بگذاريم كه در باب استصحاب، احراز موضوع را ملاك مى‌دانند بايد بگوئيم: استصحاب در خود زمان هم جارى است، لكن با يكى از دو توجيه، و يا يكى از دو تصرّف ذيل در ظاهر.

* باتوجّه به مطلب اخير، مراد شيخنا از (نعم لو اخذ المستصحب ...) چيست؟

بيان اولين توجيه و يا تصرّف در مستصحب است كه همان شب و يا روز است و لذا مى‌فرمايد:

۱- اگرچه از طرفى با دقت عقليّه، شب عبارتست از هزاران آنات مظلمه كه متناوبا توجد و

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۵۳۹

تنعدم، و لكن عند العرف، شب و يا روز يك امر واحدى مى‌باشد.

به عبارت ديگر: عرف مسامحهٔ يك نوع وحدت اعتباريه و لحاظيه ميان امور متشتّته و مختلفه، اعتبار كرده و آنها را يك واحد به هم پيوسته مى‌بيند، كه ما نحن فيه يعنى شب و يا روز نيز از همين قبيل است.

به عبارت ديگر: عرف، شب را يك واحد به هم پيوسته مى‌بيند، چنانكه روز را نيز چنين اعتبار مى‌كند.

۲- و لكن از طرفى هم عند العرف وجود كلّ شيء بحسبه، و بقائه بحسبه و ارتفاعه بحسبه.

يعنى: هر چيزى به حسب وجودش، حدوث، بقاء و ارتفاع دارد. فى المثل: امورى كه داراى وحدت حقيقيّه هستند، حدوثشان به اين است كه: مجموعه اجزائش در يكجا جمع و حادث شود.

مثلا حدوث انسانى مثل زيد با تحقّق جميع اجزائش صورت مى‌پذيرد، بقاء او نيز به بقاء اجزائش بستگى دارد، و ارتفاع او به از بين رفت همه اجزائش مى‌باشد.

امّا وجود و حدوث امرى كه داراى وحدت اعتباريه است به حدوث جزء الأول است يعنى به محض اينكه اولين جزء آن حادث مى‌شود، عرفا آن شيء نيز حادث مى‌شود.

به عبارت دیگر: اولین آن شب که رسید، عرف می‌گوید شب محقّق شد، آن دوّم بقاء، آن سوّم بقاء و هکذا ...

ارتفاع شب نیز با مرتفع شدن آخرین جزء آن است که با فرارسیدن اولین جزء از روز دیگر وجود نخواهد داشت. اگرچه به دقت عقلیّه این‌ها تجدد امثال است.

پس: بقاء و حدوث هر چیزی بحسب وجود اوست.

حال که حدوث و بقاء در امور مختلفه بحسبه شد. می‌توانیم بگوئیم: قبل از این جزء مشکوک، شب بود، اکنون ما در بقاء عرفی آن شکّ داریم، پس استصحاب می‌کنیم بقاء عرفی شب را.

* پس مراد ایشان از (او لتعمیم البقاء لمثل هذا مسامحهٔ) چیست؟

بیان دومین توجیه در اجرای استصحاب در زمانیات و امور زمانیه است و لذا دومین توجیه این است که ما در استصحاب که شب باشد و یا روز تصرّف نکنیم، بلکه در تعریف استصحاب تصرّف کرده بگوئیم: استصحاب عبارت بود از حکم به بقاء ما کان و معنای حقیقی بقاء هم، چنانکه گفتیم: بقاء عین الموجود السابق است، لکن به یک معنای مجازی عامی نیز در تعریف استصحاب استعمال شده است که شامل معنای حقیقی و مجازی هر دو می‌شود، چنانکه استعمال لفظ اسد در مطلق الشجاع شامل رجل شجاع و حیوان مفترس هر دو می‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۴۰

* این معنای عام چیست؟

عبارتست از (وجود الشیء بعد عدمه) که:

۱- هم آنجا را شامل می‌شود که این وجود پس از عدم به عین همان وجود سابق باشد، مثل امور قارّه.

۲- هم آنجا را شامل می‌شود که وجود پس از عدم به وجود مثل آن موجود سابق باشد مثل امور تدریجیه.

پس: بقاء شامل تجدد امثال هم می‌شود. و لذا جریان استصحاب به لحاظ دید عرف و یا یکی از دو توجیه در این‌گونه امور نیز بلامانع است.

* پس غرض شیخنا از (الّا انّ هذا المعنی، علی تقدیر صحبته ...) چیست؟

این است که:

اولا: این توجیهات و تصرفات به‌خودی‌خود، غیر وجیه و نادرستند.

ثانیا: به فرض که صحت و درستی این توجیهات و تأویلات در استصحاب شب و روز و صرف نظر از اشکالاتی که بر آنها مترتّب است، باید گفت که جریان استصحاب در نفس زمان اصل مثبت است. چرا؟ زیرا:

۱- در شکّ در بقاء شب، استصحاب می‌کنیم بقاء شب را.

۲- سپس نتیجه می‌گیریم که پس این جزء مشکوک و آن مردد، از اجزاء شب است که این یک اثر عقلی است.

۳- از آن به مصدق کلوا و اشربوا حتی یتبیّن ... یک اثر شرعی برآن مترتّب کرده گفتیم که پس خوردن و آشامیدن نیز در این آن جایز است.

به عبارت دیگر: ما استصحاب کردیم بقاء شب را، سپس یک اثر عقلی برآن مترتّب کرده گفتیم که این آن مشکوک و مردد از اجزاء شب است. پس از ترتب این اثر عقلی یک اثر شرعی، یعنی خوردن و آشامیدن را بر مستصحب یعنی شب مترتّب نمودیم.

این اثر شرعی مع الواسطه بر مستصحب مترتّب شد و نه بلاواسطه. و یا فی المثل:

۱- استصحاب می‌کنیم بقاء روز را و نتیجه می‌گیریم که پس این آن مشکوک از روز است که این یک اثر عقلی است.

۲- پس از ترتب اثر عقلی، مترتّب می‌کنیم بر مستصحب که روز است یک اثر شرعی را که وجوب امساک و اتمام صیام و حرمت

افطار باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۴۱

این اثر شرعی وجوب امساک باز اصل مثبت است چرا که مع الواسطهٔ العقلیهٔ بر روز بار گردید.

پس: مسئله مبتنی است بر جریان اصل مثبت.

و یا فی المثل:

۱- رسیدن قمر در حرکت خود به درجه‌ای که امکان رؤیت هلال در افق در آن درجه باشد، خود از امور حادثه است و تلازم دارد با تمامیت این ماه و فرا رسیدن ماه بعدی.

۲- ما شکّ داریم که آیا قمر به این درجه نائل شده است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم عدم نیل ماه به این درجه را.

۳- از استصحاب دم نیل ماه به این درجه، نتیجه می‌گیریم بقاء و استمرار این ماه را که مثلا ماه شعبان و یا رمضان است.

۴- مترتّب می‌کنیم بر این بقاء و استمرار اثر شرعی مترتّب برآن را، یعنی می‌گوئیم اگر شعبان است که پس فردا روزه گرفتن واجب نیست و می‌شود افطار کرد. اگر رمضان است که پس فردا روزه واجب است و افطار کردن حرام می‌باشد.

الحاصل: بهتر است که ما از اوّل از همین عناوین عدمی استفاده کرده و به همان نتایج دست پیدا کنیم و از پیچ و خم توجیهات خود را خلاص نمائیم.

* چه مراحلی تا به اینجا در رابطه با جریان استصحاب در زمان و زمانیات پیموده شد؟

۱- اینکه استصحاب در خود زمان با دقت عقلیّه جاری نمی‌شود.

۲- استصحاب با توجیهات، تصرفات و مسامحات مختلفه در زمان جاری می‌شود و لکن اصل مثبت و مبتنی بر دو دیدگاه در این باب است.

۳- می‌توانیم بجای پرداختن به توجیهات غیر موجه به سراغ عناوین عدمیّه‌ای برویم که ملازم با زمان‌اند و آنها را استصحاب کنیم ولی خوب در دست‌یابی به نتایج باید به قول کسانی پناه ببریم که قائل به حجیّت اصل مثبت‌اند.

* باتوجّه به جمع‌بندی اخیر مراد از (فالاولی ...) چیست؟

این است که: به فرض که استصحاب در خود زمان نیز از طریق توجیهات و یا در امور ملازم با زمان و ... جاری بشود بهتر و آسان‌تر این است که استصحاب را در خود حکم شرعی جاری کنیم. فی المثل:

- قبلا شب بود، اکنون در بقاء شب شکّ دارم، به دنبال شکّ در بقاء شب، شکّ می‌کنیم در بقاء جواز اکل و شرب، البته شکّ در حکم، مسبّب از شکّ در موضوع است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۴۲

استصحاب می‌کنیم جواز اکل و شرب را.

و یا فی المثل: قبلا- روز بود، اکنون در بقاء روز شکّ دارم، و به دنبال شکّ در بقاء روز، در وجوب امساک و حرمت افطار شکّ دارم؟

استصحاب می‌کنم وجوب امساک و حرمت افطار را.

* وجه اولویت این استصحابات چیست؟

۱- دیگر نیازی به توجیهات مزبور نیست برخلاف جریان استصحاب در خود زمان.

۲- جریان استصحاب در این گونه امور به اصل مثبت نمی‌انجامد. برخلاف استصحاب در امور متلازمه با زمان که عیبشان این بود که اصل مثبت می‌شد.

۳- این اولویت در استصحاب خود حکم به فرض این است که: جریان استصحاب در خود زمان و ملازمات آن مورد قبول باشد و الا اگر جریان استصحاب را در آن اصل مثبت بدانیم، استصحاب خود حکم متعین می گردد که دیگر اصل سببی و موضوعی هم نمی‌باشد تا از جریان این اصل حکمی و مسبّبی ممانعت به عمل آید.

الحاصل: استصحاب خود حکم شرعی نیازی به توجیه ندارد، اصل مثبت هم نمی‌باشد، و لذا یا بر دیگر طرق اولویت دارد و یا اینکه متعین است.

* پس غرض از (و لعلّه ...) چیست؟

این است که برخی با تمسّك به مکاتبه علی بن محمّد کاشانی به دنبال اثبات این هستند که اصل موضوعی یعنی استصحاب خود زمان نیز جاری است اگرچه اصل مثبت باشد. و لذا شیخ در پاسخ به این مدّعی فرموده‌اند: اگرچه کلام امام علی الظاهر دلالت بر استصحاب زمان یعنی بقاء شعبان و رمضان است و لکن قابل حمل بر استصحاب حکمی نیز می‌باشد. بدین معنا که می‌توانیم بگوئیم مراد امام این است که: الیقین بالحکم الشرعی لا یدخله الشكّ فی بقاء الحکم.

فی المثل: یقین به عدم وجوب روزه ماه شعبان که تا ۲۹ روز بود، ان‌شاءالله در روز سی‌ام هم باقی است. و یا فی المثل: یقین به وجوب روزه و اشتغال ذمّه که در ۲۹ روز ماه رمضان بوده اکنون هم باقی است. لکن شیخ پس از آن می‌فرماید که امام علیه السّلام در ذیل فراز فوق، عبارت (افطر للرؤیة) را بر این صدر و قانون کلّی متفرّع ساخته‌اند که با اراده کردن استصحاب حکمی نمی‌سازد.

* منظور؟

منظور اینکه آن استصحاب حکمی که در اینجا قابل جریان است عبارتست از استصحاب اشتغال ذمّه به روزه و یا استصحاب خود تکلیف یعنی وجوب روزه و لکن متأسفانه جای هیچ‌یک

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۴۳

از این دو استصحاب در اینجا نمی‌باشد.

به عبارت دیگر در مبحث علم اجمالی گفته آمد که:

۱- گاهی دوران الأمر بین المتباینین است، مثل: ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام و ...

در اینجا قاعده اشتغال یقینی حکم می کرد که باید بروی و فراغت یقینه تحصیل کنی

۲- گاهی هم دوران الأمر بین الاقل و الاکثر است که علی کلّ حال، اقلّ قدر متیقّن است.

۳- اقلّ و اکثر خود بر دو نوع بود:

۱- اقلّ و اکثر استقلالی مثل ۱۰۰ نماز قضاء و یا ۱۵۰ نماز.

۲- اقلّ و اکثر ارتباطی مثل نماز ده‌جزئی و یا نه جزئی.

و امّا: رأی مشهور، از جمله خود شیخ (ره) در اقلّ و اکثر استقلالی این شد که: باید اقلّ را که متیقّن است انجام بدهد و نسبت به اکثر که مشکوك به شكّ بدوی است، برائت جاری نماید.

البته، ریشه و رمز مطلب در اینجا، در انحلال علم اجمالی بود به یك علم تفصیلی نسبت به اقلّ و یك شكّ بدوی نسبت به اکثر.

البته جمعی هم در اینجا احتیاطی شده بودند.

* رأی شیخنا نسبت به اقلّ و اکثر ارتباطی چه بود؟

رأی ایشان در اقلّ و اکثر ارتباطی هم این بود که باید نسبت به اکثر اصل برائت جاری نمود چه برائت عقلیّه و چه برائت فعلیه.

دلیل شیخ در اینجا نیز همان انحلال علم اجمال به یك علم تفصیل نسبت به اقلّ و یك شكّ بدوی نسبت به اکثر بود.

* رأی مشهور در اقلّ و اکثر ارتباطی چه بود؟

برخلاف رأی شیخنا آنها در اینجا احتیاطی شدند و نه برائتی.

* باتوجّه به این توضیحات انما الکلام در چیست؟

در این است که وقتی در ما نحن فیه می گوئیم آیا ماه رمضان ۲۹ روزی است یا ۳۰ روزی؟ به عبارت دیگر ماه رمضان در مورد بحث ما ناقص است یا کامل؟ و در نتیجه ۲۹ روز، روزه واجب است یا سی روز؟ این اقلّ و اکثر، عند المشهور، اقلّ و اکثر استقلالی است و نه ارتباطی. چرا؟[۳۰۰]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج‌۱۱ ؛ ص۵۴۳

روزه در هریک از روزها ماه رمضان مستقلا وجوب دارد و یک تکلیف علی‌حده‌ای است.

از طرفی در اقلّ و اکثر استقلالی نسبت به اکثر:

۱- قاعده اشتغال جاری نمی‌شود، چرا که علم اجمالی منحل شده و از تأثیر می‌افتد.

۲- نه استصحاب اشتغال جاری می‌شود؛ چونکه استصحاب شکّ در بقاء لازم دارد و حال

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج‌۱۱، ص: ۵۴۴

آنکه در شکّ این مکلّف، شکّ در حدوث مثل است و نه شکّ در بقاء ما کان.

۳- و نه استصحاب وجوب جاری است، چرا که باز هم شکّ او در حدوث مثل است. حال:

وقتی هیچ‌یک از این استصحابات جاری نشود، نوبت می‌رسد به اصل برائت.

در نتیجه: نمی‌توان از مکاتبه کاشانی و به تعبیر دیگر از کلام امام علیه السّلام استصحاب حکمی را اراده نمود، و لذا نوبت می‌رسد به استصحاب موضوعی که با اجرای آن ماجرای اصل مثبت رخ می‌دهد و ...

* آیا در (صم للرؤیة)، نیز نمی‌توان استصحاب حکمی جاری نمود؟

خیر، بخاطر اینکه:

۱- اینجا جای اجرای برائت است و نه استصحاب.

۲- موضع محرز نیست و حال آنکه شرط استصحاب حکمی احراز موضوع است.

* نظر جناب شیخ در رابطه با اجرای استصحاب در خود زمان این شد که استصحاب در خود زمان جاری نمی‌شود، چرا که تشخیص داده نمی‌شود که جزء مشکوک در زمان، از اجزای شب است یا روز، بخاطر اینکه خود جزء در سابق محقّق نبوده است تا چه رسد به توصیف آنکه روز است یا شب، و سپس وارد بحث توجیهات و تصرفات و در نهایت استصحاب امور و عناوین عدمیّه شدند، بفرمائید نظر حضرت امام خمینی (ره) در این مسئله چیست؟

حضرت امام خمینی (ره) در این رابطه می‌فرمایند: رأی تحقیقی این است که:

۱- شکّ در بقاء، در استصحاب معتبر است.

۲- شرط بودن شکّ در بقاء از ادلّه استصحاب استفاده می‌شود.

۳- با شرط بودن در بقاء، اشکالی در جاری شدن استصحاب در امور زمانی در حال گذر پیش نمی‌آید امّا اینکه شرط بودن بقاء در استصحاب، از ادلّه استصحاب استفاده می‌شود بخاطر این است که:

۱- مقتضای قرار داده شده، در عبارت (لا ینقض الیقین بالشکّ) این است که: یقین فعلی با شکّ فعلی شکسته نمی‌شود.

۲- لازمه این عدم شکستن این است که شکّ فعلی متعلّق به خود چیزی است که یقین فعلی به آن تعلّق گرفته است.

۳- تعلّق شکّ به چیزی که یقین به آن تعلّق گرفته است، تصوّر نمی‌شود، جز اینکه شکّ در بقای چیزی باشد که وجود قبلی و یا

پیشین آن معلوم بوده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۴۵

بنابراین: عبارت: لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، و عبارت: و ليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشكّ ابتدا، عبارهٔ اخرای شکّ در بقاء طهارت است.

پس چگونه می‌توان گفت که شکّ در بقاء از اخبار استفاده نمی‌شود؟ و امّا اینکه با شرط بودن شكّ در بقاء استصحاب در زمان و حرکت جاری می‌شود، بخاطر این است که هویت شخصی و وجود بسیط و خارجی آنها باقی است، و عقل، بقای آن را تصدیق کرده و حکم به بقای آن می کند، چنانکه عرف نیز حکم به بقای آن می کند.

و امّا اینکه عند العقل بقای آن ثابت است، بخاطر اینکه در محل خودش[۳۰۱] اثبات شده است، اگرچه نحوه وجود آن در حال گذر و پایان‌پذیری و عبور است.

تا زمانی که متحرکی در حال حرکت است، حرکت به شخصیت تدریجی خود، محقّق و باقی است و برای هر موجودی، گونه ویژه‌ای از وجود می‌باشد، که عدم آن به معدوم شدن همین وجود ویژه و اختصاصی است، و نه وجودی که لایق آن نیست. گونه وجودی که لایق حرکت و زمان است، وجود در حال گذر و جدیدشونده است و نه وجود ثابت.

کسی که وجود را برای حرکت و زمان نفی می کند، اگر وجود ثابت را از آنها نفی کرده است، تحقیقا چیزی را که برای آنها نبوده است، نفی کرده است؛ و اگر وجود در حال گذر و جدیدشونده را از آنها نفی کرده است، ملتزم به چیزی شده است که مخالف ضرورت و بداهت است.

حرکت یک چیز دارای امتداد و استمرار است؛ و به سبب امتداد در حال گذر، باقی، جدید شونده و دگرگونی‌پذیر است.

کسی نمی‌تواند بگوید آنچه موجود است، حرکت توسطیه است؛ و نه حرکت قطعیه، چرا که حرکت توسطیه اگر موجود باشد، به معنای منقطع و بریده شدن تمام حدود و آنات، از قبل و بعد خود است، و وجود حد دیگر و آن بعدی منقطع از حد و آن دیگر است.

لازمه حرکت توسطیّه:

اولا: انکار حرکت است چرا که دگرگونی و بدل همدیگر قرار گرفتن موجب وجود حرکت نیست.

ثانیا: لازمه آن، جزءناپذیر و پی‌درپی آمدن آن می‌باشد.

روی این جهت، حرکت به معنای توسط و آن سیال، وجود ندارد؛ بلکه آنچه موجود است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۴۶

همان حرکت قطعی و زمان است؛ ولی گونه وجود آنها با امتداد در حال گذر و استمرار و جدید شونده است.

به عبارت دیگر، رأی مشهور حکیمان این است که: آنچه از حرکت، موجود و دارای تحقّق است، همان حرکت توسطیه است؛ که عبارتست از وسط و میان مبدأ و منتهی قرار گرفتن شیء است. تا زمانی که متحرک میان آنهاست، این عنوان صدق می کند. مثل صدق کلّی بر جزئیات خودش.

- حرکت توسطیّه در خارج وجود دارد و در هر حد به وجود می‌آید و منعدم می‌شود.

- حرکت در خارج، دارای امتداد نیست، بله در خیال دارای استمرار و امتداد است، چرا که وجود جزء دیگر در حس مشترک، قبل از زایل شدن صورت اولی آن است، مثل دایره در حال گردش که در خیال دارای امتداد و استمرار است، و حال آنکه در خارج حقیقتا این‌چنین نیست و این چیزی که استمرار خیالی دارد و تدریجی است، همان حرکت قطعی است، و حرکت توسطی در خارج وجود ندارد؛ بلکه در خارج رسم‌کننده حرکت توسطی وجود دارد.[۳۰۲]

امّا محققین حکما برآن‌اند که وجود حرکت توسطی، بدون حرکت قطعی، در خارج محال است؛ بلکه حرکت قطعی، در خارج موجود و محقّق است.

دلیل آن این است که موجودات خارجی در گونه‌های وجود، مختلف‌اند، وجود جوهرها گونه‌ای از وجود است که با گونه وجود عرض‌ها مغایرت دارد؛ وجود حقایق ثابت گونه دیگری از آن است که با گونه وجودهایی که ذاتا ثابت نیستند مثل زمان، مغایرت دارند؛ چرا که وجود موجودات بدون ثبات عبارتست از: درجه‌پذیری آن‌ها، در حال گذر بودن آنها و پایان‌پذیری آنها، نه اینکه آنها بوجود می‌آیند و منعدم می‌شوند. چرا؟ چون اگر به معنای بوجود آمدن و معدوم گردیدن باشد، پی در پی آمدن آن‌ها لازم می‌آید.[۳۰۳]

دلیل بر اینکه حرکت قطعی در خارج وجود دارد، برهانی است که بر بطلان تحقّق جزئی که در خارج تجزیه‌پذیر نباشد، اقامه گردید.

و لذا حرکتی که در هر حد وجود دارد قابل قسمت است و با پذیرفتن تجزیه‌پذیری‌اش ثابت می‌شود که دارای بقاء است. پس حرکت اگرچه برای وجود ثابت و آرام نیست و لکن به گونه در حال

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۴۷

گذر و درجه‌پذیر موجود است.

پس حرکت یک هویت در حال گذر، در دگرگونی موجود است، و حقیقتا باقی است؛ بلکه گفته‌اند: امور ثابت نیز تدریجی است، که بنا بر حرکت جوهری در حال دگرگونی می‌باشد.[۳۰۴]

این به حسب حکم عقل می‌باشد.[۳۰۵]

امّا عند العرف، چون آنها می‌بینند وقتی که روز به وجود آمد، تا شب باقی است و شب تا هنگام روز باقی است، و بقای آنها منافاتی با اعتبار کردن ساعت‌ها و حدودی برای شب و روز ندارد، شاید باور ذهنی و مرتکز عرف عقل را در بقای موجود دگرگونی‌پذیر، دارای استمرار و جدیدشونده مساعدت نماید.

به‌هرحال، عرفا اشکالی در صدق بقاء بر استمرار روز و شب نیست، همچنین وقتی که چیزی به حرکت درآمد، حرکتش موجود است و عرفا منقطع و بریده شدن آن بوسیله سکون باقی است؛ و حرکت مجموع دقیقه‌ها و ساعت‌ها

که بعضی از آنها به بعضی دیگر ضمیمه شده باشد نیست.[۳۰۶]

نکته: جناب شیخ انصاری بر استصحاب در زمان اشکال گرفتند که: استصحاب بقاء شب یا روز ثابت نمی‌کند که جزء مشکوک، توصیف به روز و شب بودن شود تا اینکه بر فعلی که در آن جزء واقع شده است صدق کند که در شب یا روز واقع شده است، مگر با پذیرفتن اصل مثبت بصورت مطلق و یا بر بعض صورت‌ها.

حضرت امام خمینی در پاسخ به این ایراد جناب شیخ فرموده‌اند ممکن است به آن پاسخ داده شود به اینکه:

اولا: زمان عبارتست از هویت خارجی دارای استمرار که به بقاء در حال گذر باقی است.

وقتی که وجود روز دانسته شد، تحقیقا معلوم می‌شود که این هویت دارای استمرار متّصف به روز بودن است. و وقتی که در بقای روز شکّ می‌شود، شکّ در زایل شدن این صفت از آن هویت می‌باشد.

(معلوم) در زمان سابق این است که: این هویت دارای استمرار، روز بوده است، و (مشکوک)

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۴۸

بقای بودن آن هویت بر صفت روز بودن است؛ و به آنچه گفته شده است که این زمان حاضر یا از شب است یا از روز، و یقینی در کار نیست که از کدام‌یک از آنهاست تا اینکه حالت سابقه آن استصحاب گردد؛ چرا که این سخن، مساوی انکار بقای زمان و

شب و روز است؛ درحالی‌که دانستی آنچه از حرکت یا زمان باقی است، خود آن چیزی است که سابقا تحقّق داشته است؛ چرا که زمان یا حرکت، مرکب از قطعات نیستند؛ گذشته، حال و آینده، عقلا و عرفا به حسب هویت خارجی، اجزای زمان نیست؛ بلکه قطعه‌قطعه کردن فقط بوسیله وهم است و هویت زمان و حرکت چیز بسیطی است که باقی می‌باشد.

ثانیا: تعبد به باقی بودن روز در زمان حال عبارت دیگری است از روز بودن این حال؛ و لذا حتی به نظر عرف، زمان در زمان نیست. وقتی گفته می‌شود: در صورتی که شکّ در باقی بودن روز کرده‌ای، متعبد به موجود بودن آن در حال باش، عرف از آن سخن می‌فهمد که زمان حاضر همان روز است، نه اینکه روز چیزی است، و زمان حاضر چیز دیگر؛ و این اصل مثبت نیست، چنانکه مثل استصحاب کلّی برای اثبات فرد نیست. (چرا؟) زیرا: عند العرف، کلّی عبارت دیگری از فرد نیست؛ ولی (روز در این زمان موجود است)، عبارت دیگری از روز بودن زمان حاضر است.

ثالثا: ممکن است استصحاب تعلیقی به گونه تعلیقی در موضوع جاری شود، به اینکه گفته شود: اگر در زمان سابق که معلوم بود روز است نماز خواندم، نمازم در روز بوده است چنانچه در باقی بودن روز شکّ کردم، استصحاب می‌شود که: اگر نماز وجود پیدا کرد، در روز می‌باشد.

پس ایجاد نماز، وجدانی است، و واقع شدنش در روز، به فرض وجود پیدا کردن، به حکم اصل است، و لکن اصل بصورت تعلیقی جاری شده، که به گونه تعلیق در موضوع می‌باشد؛ و تعلیق در موضوع محل اشکال است.

این بود وضع استصحاب خود زمان یا چیزی که مانند زمان است؛ مثل حرکت.[۳۰۷]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۴۹

متن

و أمّا القسم الثانی، أعنی: الامور التدریجیة الغیر القارّة- کالتکلم و الکتابة و المشی و نبع الماء من العین و سیلان دم الحیض من الرحم- فالظاهر جواز إجراء الاستصحاب فیما یمکن أن یفرض فیها أمرا واحدا مستمرّا، نظیر ما ذکرناه فی نفس الزمان، فیفرض التکلّم- مثلا- مجموع أجزائه أمرا واحدا، و الشکّ فی بقائه لاجل الشکّ فی قلّة أجزاء ذلک الفرد الموجود منه فی الخارج و کثرتها، فیستصحب القدر المشترک المردّد بین قلیل الاجزاء و کثیرها.

و دعوی: أنّ الشکّ فی بقاء القدر المشترک ناش عن حدوث جزء آخر من الکلام، و الاصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترک، فهو من قبیل القسم الثالث من الاقسام المذکورة فی الامر السابق.

مدفوعة: بأنّ الظاهر کونه من قبیل الاول من تلک الاقسام الثلاثة؛ لانّ المفروض فی توجیه الاستصحاب جعل کلّ فرد من التکلّم مجموع ما یقع فی الخارج من الاجزاء التی یجمعها رابطة توجب عدّها شیئا واحدا و فردا من الطبیعة، لا جعل کلّ قطعة من الکلام الوحد فردا واحدا حتی یکون بقاء الطبیعة بتبادل أفراده، غایة الامر کون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع فی الزمان الاول بوجود جزء منه و وجوده فی الزمان الثانی بوجود جزء آخر منه. و الحاصل: أنّ المفروض کون کلّ قطعة جزء من الکلّ، لا جزئیّا من الکلّیّ.

هذا، مع ما عرفت- فی الامر السابق- من جریان الاستصحاب فیما کان من القسم الثالث فیما إذا لم یعدّ الفرد اللاحق علی تقدیر وجوده موجودا آخر مغایرا للموجود الاول، کما فی السّواد الضعیف الباقی بعد ارتفاع القویّ، و ما نحن فیه من هذا القبیل، فافهم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۵۰

ترجمه

۲- استصحاب در امور تدریجیّه غیر قارّه

اشاره

و امّا قسم دوّم، یعنی: امور تدریجی غیر ثابت، (که در زمان انجام می‌شوند و تعبیر به زمانیات می‌شوند) مثل حرف زدن، نوشتن، راه رفتن، جوشیدن آب از چشمه، جاری شدن خون از رحم.

ظاهرا در چیزهایی که ممکن است فرض شود که یک چیز دارای استمرار است، اجرای استصحاب در آن جایز است؛ نظیر چیزی که در مورد خود زمان گفته‌اند.

پس اگر فرض شود که مثلا، حرف زدن مجموع اجزایش یک چیز است، و شکّ در بقای آن بشود، به جهت شکّ در کمی اجزای آن فرد و بسیاری آن، استصحاب قدر مشترک که مردد میان اجزای اقلّ و اکثر است، جاری می‌شود.

(اشکال در استصحاب قدر مشترک و پاسخ آن)

و ادعای اینکه شکّ در بقای قدر مشترک (تکلم)، از پیدایش جزء آخر کلام ناشی می‌شود، و اصل عدم پیدایش جز آخر است، که مستلزم مرتفع شدن قدر مشترک (تکلم) می‌باشد و از قبیل کلّی نوع سوّم است که استصحاب در آن جاری نمی‌شود.

پاسخ داده می‌شود به اینکه: ظاهرا استصحاب قدر مشترک از قبیل کلّی نوع اوّل است؛ زیرا در توجیه استصحاب، فرض بر این است که هر فرد از سخن گفتن، مجموع چیزی است که در خارج واقع می‌شود و از اجزایی که رابطی آنها را جمع می‌کند یک چیز و یک فرد از طبیعت شمرده می‌شود، نه اینکه هر قطعه از یک سخن، یک فرد قرار داده شود، تا بقای طبیعت به دگرگونی و بدل‌پذیری افراد آن باشد.

نهایت اینکه مقصود از بقاء در اینجا وجود آن مجموع در زمان اوّل با وجود یک فرد از آن است؛ و وجودش در زمان دیگر، با وجود جزء دیگر از آن است.

الحاصل: محصل بحث این است که فرض شده هر قطعه جزئی از کلّ است، نه جزئی از کلّی، علاوه بر اینکه در تنبیه قبلی گفته شد که در کلّی نوع سوّم، در چیزی که فرد لا-حقّ برفرض وجودش، موجود دیگری مغایر با وجود اوّل نباشد، استصحاب جاری می‌شود، چنانکه در سیاهی کم‌رنگ که بعد از ارتفاع سیاهی پررنگ مانده است، اجرای استصحاب در آن جایز است، و چیزی که ما در آن بحث می‌کنیم اگر از کلّی نوع سوّم باشد، از این قبیل است. پس بفهم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۵۱

تشریح المسائل

* محور بحث در مقام دوّم چیست؟

استصحاب زمانیات است.

* زمانیات یعنی چه؟

یعنی امور تدریجیه‌ای که در بستر زمان بصورت تدریجی موجود می‌شوند، و تا جزء سابق منعدم نشود نوبت به جزء لا-حقّ نمی‌رسد، و لذا هیچ‌گاه تمامی اجزاء آنها در آن واحد مجتمع نمی‌شوند، مثل تکلم کتابت، جریان آب از چشمه و یا از شیر آب و یا سیلان خون از رحم و ... که تدریجا و شیئا فشیئا موجود می‌شوند.

* باتوجّه به مقدّمه فوق انما الکلام در چیست؟

در این است که: اگر در یکی از موارد مذکور مثلا تکلم تا زمان معینی یقین داشتیم، پس از آن شکّ کردیم، می‌توانیم استصحاب کنیم بقاء تکلم را یا نه؟

* پاسخ به این سؤال چیست؟

۱- به حسب فلسفی و دقت عقلیّه خیر نمی‌توان در اینجا استصحاب جاری نمود: نه استصحاب خود این فرد مشکوک را، چرا که حالت سابقه ندارد تا ما بگوئیم: هذا التکلم کان کذا و الآن کذا و موجود است.

و نه استصحاب کلّی تکلم را، چونکه تکلم در ضمن فرد قبلی یقینا موجود بود، اکنون یقینا مرتفع شده است، از طرفی تکلم در ضمن فرد متأخر هم، از اوّل مشکوک الحدوث است در نتیجه ارکان استصحاب ناتمام است و جاری نمی‌شود.

و امّا به حسب دید عرف بله، مع المسامحه قابل جریان است، منتهی با یکی از دو توجیه فوق.

۲- امّا به حسب دید عرف مع المسامحهٔ قابل جریان است و لکن با یکی از دو توجیه ذیل:

۱- در مستصحب تصرّف کرده بگوئیم، گرچه به حسب دقت عقلی تکلم کلّی است و صدها و هزاران فرد در خارج دارد و لکن عرف میان این کلمات یک نوع وحدت اعتبار می‌کند و کلّ یک سخنرانی را فی المثل یک تکلم و یا یک واحد به حساب می‌آورد. که هریک از کلمات اجزاء این پیکر واحد هستند و لذا در عرف می‌گویند: سخنرانی فلانی یک سخنرانی خوب بود و یا منبر او منبر خوبی بود، چنانکه وجود تکلم راه به تحقّق همان جزء اوّل می‌دانند و بقاء آن را به عدم

ارتفاع آخرین جزء آن و لذا می‌گویند: این تکلم و یا سخنرانی کماکان ادامه دارد.

حال: وقتی سخنرانی فلان آقا شروع می‌شود، اگر پس از مدتی ما شکّ کنیم که آیا منقطع شده است یا نه؟ در این‌گونه موارد شکّ در بقاء صدق می‌کند و جای جریان استصحاب است.

* پس غرض از (و دعوی؛ انّ الشکّ فی بقاء القدر المشترک ناش عن حدوث جزء آخر من الکلام ...) چیست؟

طرح یک اشکال است مبنی بر اینکه به عقید خود شما که اگر اصل موضوعی و حکمی داشتیم، قاعده این است که: اصل موضوعی را جاری کنیم، حساب اصل حکمی خودبه‌خود روشن می‌شود. به عبارت دیگر: اصل سببی بر اصل مسبّبی تقدم دارد.

حال: در ما نحن فیه که شکّ ما در بقاء و ارتفاع کلّی تکلم است، شکّ ما مسبّب است از شکّ در حدوث فرد دیگر از کلام و تکلم که کثیر الاجزاء باشد، و لذا نسبت به حدوث فرد دیگر اصالهٔ العدم جاری می‌کنیم، که در نتیجه حساب مسبّب و کلّی خودبه‌خود روشن می‌شود که: پس کلّی نیز مرتفع شده است و جائی برای استصحاب کلّی تکلم وجود ندارد. و لذا جریان این استصحاب از قبیل استصحاب کلّی قسم سوّم است که شکّ ما در بقاء و ارتفاع کلّی انسان مسبّب است از شکّ در حدوث فرد دیگر مثلا به نام بکر.

آنگاه در حدوث این فرد اصل عدم جاری می‌شود که در نتیجه حساب کلّی خودبه‌خود روشن می‌شود. و لذا شیخ می‌فرماید این ادعا و اشکال دفع می‌شود به اینکه: استصحاب تکلم از قبیل استصحاب کلّی قسم اوّل است و نه از قبیل کلّی قسم سوّم. چرا؟ زیرا طبق توجیه اوّل فرض این است که: کلمه تکلم کلّی است مثل کلمه انسان که کلّی است و افراد و مصادیق این کلّی عبارتند از مجموعه اجزاء خارجیه‌ای که در یک جهت مشترک‌اند و به اعتبار همان جهت مشترک میانشان وحدت اعتبار شده است.

فی المثل: یک منبر یا یک سخنرانی کامل که دارای ده‌ها و صدها کلمه است، خود یک فرد از افراد کلّی تکلم است، مثل زید که دارای صدها و هزاران جزء مادی و معنوی است و خود فردی از افراد انسان بحساب می‌آید، نه اینکه هر قطعه‌ای از کلمات این سخنرانی یک فرد از کلّی باشد، تا شکّ ما در تبادل افراد باشد به اینکه کلّی قطعا در ضمن این فرد رفته و کلّی در ضمن فرد دیگر از اوّل مشکوک الحدوث است، پس از قبیل کلّی قسم سوّم است.

خیر تمام قطعات اجزاء یک کلّ بحساب می‌آیند و آن کلّ به نظر عرف یک امر واحد به حساب می‌آید که به وجود جزء اوّل موجود می‌شود و لذا بقیه اجزاء که می‌آیند، عرفا استمرار

همان موجود اولى است.

پس شكّ ما در بقاء است و مجراى استصحاب عينا همان موجود اولى است.

همان‌طور كه كلّى انسان در ضمن زيد موجود شد و سپس ما در بقاء آن كلّى در ضمن همان زيد شكّ كرديم و نه در حدوث امر جديد.

پس: ما نحن فيه از قبيل كلّى قسم اوّل است و نه قسم سوّم.

الحاصل: تفاوت در اين است كه: ما هر قطعه از كلام را جزء براى كلّ بحساب مى‌آوريم و لكن مستشكل جزئى براى كلّى.

* پس غرض از (هذا مع ما عرفت، فى الأمر السابق، من جريان الاستصحاب ...) چيست؟

بيان دومين توجيه است مبنى بر اينكه: به فرض كه استصحاب كلّى تكلم از قبيل استصحاب كلّى قسم سوّم باشد و لكن اين‌گونه نيست كه استصحاب در كلّى قسم سوّم بطور مطلق جارى نشود، بلكه چنان‌كه قبلا- هم بيان كرديم ما قائل به تفصيلى شديم كه عبارت بود از اينكه:

۱- در احتمال معيت كه وجود فرد ديگر به همراه فرد اوّل محتمل است استصحاب جارى مى‌شود.

۲- در احتمال تأخر بلافصل، كه شكّ داريم آيا پس از وجود فرد اوّل بلافاصله فرد ديگرى جايگزين او شده است يا نه؟ استصحاب جارى نمى‌شود.

۳- در جائى كه شكّ ما در مراتب باشد مثل: سياهى شديد و ضعيف كه عند العرف سياهى ضعيف بقاء همان سياهى سباق است و نه مغاير با آن، استصحاب جارى مى‌شود.

* منظور؟

منظور اينكه استصحاب تكلم نيز از اين قبيل است كه كلّى تكلم در ضمن مرتبه‌اى كه قليل الاجزاء قطعا موجود و معدوم شده است و لكن شكّ داريم كه آيا بطور كلّى معدوم شده يا در ضمن مرتبه ديگرى كه كثير الاجزاء باشد، موجود است؟ اگر در ضمن اين مرتبه باشد عرفا ادامه و بقاء همان موجود اوّل است.

پس: شكّ در بقاء است، و مجراى استصحاب مى‌باشد.

نكته: تاكنون مكرر گفته آمد كه معيار، وحدت عرفيه است، يعنى:

۱- هركجا را كه عرف امر واحد اعتبار نمايد، شكّ ما در آنجا از قبيل شكّ در بقاء بود، و استصحاب جارى مى‌شود.

۲- هركجا را هم كه عرف متعدّد اعتبار نمايد، شكّ ما در آنجا از قبيل شكّ در حدوث مثل بوده و جاى استصحاب نيست.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى، ج ۱۱، ص: ۵۵۴

متن

ثمّ إنّ الرابطة لعدّ المجموع أمرا واحدا موكولة إلى العرف، فانّ المشتغل بقراءة القرآن لداع، يعدّ جميع ما يحصل منه فى الخارج بذلك الداعى أمرا واحدا، فإذا شكّ فى بقاء اشتغاله بها فى زمان لاجل الشكّ فى حدوث الصّارف أو لاجل الشكّ فى مقدار اقتضاء الداعى، فالاصل بقاؤه، اما لو تكلّم لداع أو لدواع ثمّ شكّ فى بقائه على صفة التكلّم لداع آخر، فالاصل عدم حدوث الزائد على المتيقّن.

و كذا لو شكّ بعد انقطاع دم الحيض فى عوده فى زمان يحكم عليه بالحيضيّة أم لا، فيمكن اجراء الاستصحاب؛ نظرا إلى أنّ الشك فى اقتضاء طبيعتها لقذف الرحم الدم فى أىّ مقدار من الزمان، فالاصل عدم انقطاعه.

و كذا لو شكّ فى اليأس، فرأت الدم، فإنّه قد يقال باستصحاب الحيض؛ نظرا الى كون الشكّ فى انقضاء ما اقتضته الطبيعة من قذف الحيض فى كلّ شهر.

و حاصل وجه الاستصحاب: ملاحظة كون الشكّ فی استمرار الامر الواحد الذی اقتضاء السبب الواحد، و إذا لوحظ كلّ واحد من أجزاء هذا الأمر حادثا مستقلا، فالاصل عدم الزائد على المتيقّن و عدم حدوث سببه.

و منشأ اختلاف بعض العلماء فی إجراء الاستصحاب فی هذه الموارد اختلاف أنظارهم فی ملاحظة ذلك المستمر حادثا واحدا أو حوادث متعددة.

و الإنصاف: وضوح الوحدة فی بعض الموارد، و عدمها فی بعض، و التباس الأمر فی ثالث. و اللّه الهادی إلى سواء السبيل، فتدبّر.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۵۵

ترجمه

سپس جناب شیخ (ره) می‌فرماید:

شناخت رابطی که موجب می‌شود مجموع اجزاء یک چیز شمرده شوند، به عرف واگذار شده است.

اشاره

پس کسی که روی انگیزه‌ای به خواندن قرآن در آن زمان باشد، از بابت شکّ که در پیدایش تغییر انگیزه شده است یا از بابت شکی که در مقدار استعداد و اقتضای آن انگیزه شده، اصل باقی بودن او است.

امّا اگر به انگیزه‌هایی سخن می‌گفت؛ سپس شکّ در باقی بودن او بر وصف سخن گفتن از جهت انگیزه دیگر باشد اصل عدم پیدایش انگیزه دیگر بر انگیزه مورد یقین می‌باشد.

همچنین اگر پس از قطع شدن خون حیض، شکّ در بازگشت آن نماید، آیا حکم به حیض بودن می‌شود یا نه؟ در اینجا اجرای استصحاب ممکن است، نظر به اینکه شکّ در اقتضای طبیعت رحم است برای ریزش خون در هر مقدار از زمان؛ و اصل قطع نشدن آن است. همچنین اگر زنی شکّ در یائسگی نماید، آنگاه خون ببیند، گفته می‌شود که استصحاب حیض می‌شود، نظر به اینکه شکّ در مقتضی شدن چیزی است که طبیعت، مقتضی آن است.

محصول دلیل جاری شدن استصحاب (در این‌گونه موارد) ملاحظه کردن شکّ در استمرار امر واحد و یا به تعبیر دیگر چیزی است که سبب واحد مقتضی آن است.

هرگاه هریک از اجزای این چیز، یک پدیده مستقل لحاظ شوند، اصل نبودن اضافه بر متیقّن و به وجود نیامدن سبب آن است.

و منشا اختلاف برخی از علماء در اجرای استصحب در این موارد، اختلاف دیدگاه آنان در ملاحظه آن امر مورد استمرار است که یک پدیده است یا نه پدیده‌های متعدّد است.

و امّا رأی منصفانه این است که: در برخی موارد یکی بودن و در برخی موارد یکی نبودن روشن است و در برخی موارد یکی بودن و متعدّد بودن مشتبه است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۵۶

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (ثمّ انّ الرابطة الموجبة لعدّ المجموع امرا واحدا موكولة الى العرف ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر است که تقدیرش چنین است: معیار در اعتبار وحدت و عدم آن، در عرف چیست؟ و لذا شیخ پاسخ

می‌دهد به اینکه:

۱- در برخی جاها، وحدت و تعدّد داعی و غرض معیار و میزان وحدت و تعدّد است.

فی المثل: شما به انگیزه مجلس ختم، مثلاـ مشغول خواندن قرآن هستی، به مقداری از قرآن قرائت می‌کنی که عرفا یک قرائت بحساب می‌آید.

حال اگر شکّ در بقاء این قرائت بکنید، چه از جهت شکّ در مقتضی بدین معنا که آیا قرائت من بیش از این استعداد بقاء دارد یا نه؟ و چه پس از احراز مقتضی از جهت رافع شکّ بکنید، عرفا شکّ در بقاء صدق می‌کند و مجرای استصحاب است.

امّا اگر به دو یا چند داعی و انگیزه قرائت قرآن بکنید، و یقین داشته باشید به وجود و تحقّق برخی از آن قرائت‌ها و لکن در تحقّق بقیه قرائتها به دواعی و انگیزه‌های دیگر شکّ داشته باشید، باید قدر متیقّن را بگیرید و در ما زاد مشکوک اصل عدم جاری کنید. و لذا دیگر نوبت به استصحاب بقاء قرائت سابقه نمی‌رسد، چرا که شکّ شما در بقاء ما کان نیست، بلکه شکّ در حدوث مثل است.

۲- در برخی امور هم، وحدت و تعدّد موضوع، معیار و میزان است. فی المثل: شما قلم در دست گرفته‌ای و حول موضوعی اجتماعی مقاله‌ای می‌نویسی، اگرچه این مقاله از بخشها و قسمتهای مختلفی تشکیل شده و لکن همه نوشته‌هائی که در رابطه با این موضوع نوشته‌اید، عرفا واحد بوده و یک مقاله بحساب می‌آید.

حال اگر در رابطه با ادامه کتاب حول همین موضوع شکّ کنید، شکتان در بقاء است و جای استصحاب.

امّا اگرچند موضوع اجتماعی را در نظر گرفته و مقاله یا مقالاتی بنویسید سپس احتمال داده یا شکّ کنید که آیا در ارتباط با فلان موضوع جدید هم شروع به نوشتن مقاله کرده‌ام یا نه؟

نمی‌توانید استصحاب بقاء کتابت جاری کنید. چرا؟ چون شکّ شما، شکّ در بقاء ما کان نیست،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۵۷

بلکه شکّ در حدوث مثل است و لو به نظر عرفی.

۳- در برخی از امور نیز، وحدت و تعدّد سبب و منشا است، و لذا:

- حوادثی که از یک سبب ناشی می‌شوند، عرفا میانشان وحدت اعتبار می‌شود و عند الشک، در آنها استصحاب جاری می‌شود، چرا که شکّ، شکّ در بقاء است.

- و حوادثی که دارای سببهای مختلفه هستند، هر حادثه‌ای که سببش حادث شود، مسبّب هم موجود می‌گردد.

حال اگر فلان حادثه مماثل با این مسبّب موجود، مشکوک الحدوث شد، جای جریان استصحاب بقاء نیست. چرا؟ زیرا هر مسبّبی دارای حکمی است که ربطی به حکم مسبّب دیگر ندارد.

* غرض از (و کذا لو شکّ بعد انقطاع دم الحیض ...) چیست؟

ذکر اولین مثال در امری است که وحدت سبب معیار است، فی المثل:

۱- زنی ۵ روز خون دیده است و برای او قطع حاصل شده است که حیض است.

۲- در روز ششم و هفتم تا دهم نیز رؤیت خون نمود و سپس خون قطع شد.

اکنون شکّ دارد که آیا در روز ششم تا دهم، خون، خون حیض بود یا نه؟ استصحاب می‌کند بقاء حیضیت را. چرا؟ زیرا این خون دیدن‌ها اگرچه متعددند و در هرروزی حادثه‌ای جدید است، و لکن سبب همه این حوادث یکی است و آن اقتضای طبیعت زن است که هر ماه حد اکثر تا ده روز خون حیض ببیند.

پس از آنجا که سبب همه این‌ها واحد است، عرفا واحد بحساب می‌آیند، شکّ ما هم شکّ در بقاء است و مجرای استصحاب می‌باشد.

و یا فی المثل: زنی بطور قطع تا ۵ روز حائض بود و لکن روز ششم و هفتم جریان خون قطع شد، مجددا در روزهای هشتم، نهم و دهم خون دید. حال شکّ می‌کند که خون در این روزهای اخیر خون حیض بوده و یا اینکه نه، استصحاب است؟ باید استصحاب کند بقاء حیضیت را. چرا؟

زیرا شکّ ایشان مسبّب است از شکّ در اقتضای طبیعت زن که تا ۵ روز است و یا تا ۱۰ روز و حیث اینکه اگر تا ده روز هم باشد، مسبّب از سبب واحد است.

و لذا عرفا امر واحد به حساب می‌آید و جای استصحاب است، البته نه به نظر شیخ بلکه به نظر کسانی که استصحاب را در شکّ در مقتضی جاری می‌دانند.

* مراد از (و کذا لو شکّ فی الیأس، فرأت الدّم ...) چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۵۸

ذکر مثال دیگری است برای وحدت سبب، فی المثل: زنی خونی دیده است و لکن شکّ دارد که این خون، خون حیض است یا نه؟ چرا؟ چون شکّ دارد که یائسه شده است یا نه؟ وظیفه‌اش چیست؟ برخی گفته‌اند، باید استصحاب حیضیت جاری کند. چرا؟ چون حیضیت سبب واحد دارد و آن اقتضای طبیعت زن است که هر ماه تا مدت معینی که در غیر قریشیه تا ۵۰ سال و در قریشیه تا ۶۰ سال است، به مدت ۵ تا ۱۰ روز خون ببیند. و لذا شکّ این زن شکّ در بقاء است و شکّ در بقاء مجرای استصحاب است، گرچه اعتبار وحدت در این مثال دشوار است. علی‌ایّ‌حال:

۱- معیار کلّی در این‌گونه موارد: ملاحظهٔ کون الشکّ فی استمرار الأمر الواحد است.

۲- سرچشمه اختلاف در این‌گونه موارد که آیا استصحاب جاری می‌شود، در این است که آیا این‌گونه حوادث متعدده را می‌توان به یک امر واحد ارجاع داد یا نه؟ به نظر شیخ:

۱- در برخی موارد وحدت عرفیه محرز است مثل همان قرائت برای انگیزه معین و لذا در اینجا به هنگام شکّ در بقاء، استصحاب جاری می‌شود.

۲- در برخی امور نیز تعدّد محرز است مثل قرائتهای متعدّد در مجالس متعدّد به دواعی و انگیزه‌های مختلفه.

۳- در برخی از جاها هم امر بر انسان مشتبه می‌شود، مثل مثال سوّم از سببهای واحد که منشا شکّ در حیضیت، شکّ در یائسه شدن بود.

در این‌گونه موارد که امر مشتبه است، جای استصحاب بقاء نمی‌باشد و لذا رجوع می‌شود به اصول عدمیّه دیگر چه سببی باشند و چه مسبّبی یا غیر سببی و مسبّبی.

* نظر امام خمینی (ره) در استصحاب امور زمانی چیست؟

ایشان امور زمانی غیر از حرکت را که در حال گذر هستند و پایان‌پذیرند، به سه قسمت تقسیم کرده‌اند:

۱- چیزهائی که عرف دگرگونی و پایان‌پذیری آنها را نمی‌بینند، بلکه به نظر آنان مثل بقیه ثابت‌ها هستند.

مثل شعله چراغ که عرف آن را از اوّل شب تا آخر شب باقی می‌بینند، بدون اینکه دگرگونی و یا تغییری در آن ببینند، با آنکه واقعیّت، مخالف نظر عرف است، و مثل شعاع خورشید که بر روی دیوار می‌افتد و عرف آن را ثابت و بدون تغییر می‌بینند.

۲- چیز و (یا چیزهائی) که عرف دگرگونی و تغییر آن را می‌بینند. و لکن نحوه باقی بودن آن، مثل باقی بودن خود زمان و حرکت، از چیزهائی است که عقلا و عرفا یکی است اگرچه واحد و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۵۹

باقی بودن آن به خود دگرگونی و پایان‌پذیری آن است، مثل صدای ممتد، مثل رعد و امثال آن.

۳- چیزی که وحدت و بقای آن به گونه‌ای اعتباری است، مثل چیزی که شیخ انصاری نسبت به زمان و امور زمانی به صورت مطلق فرض کرده است.

شاید در این قسم، چنین اعتباری مورد نیاز بوده است، و این قسم مثل سخن گفتن، کوبیدن نبض و ساعت است.

حضرت امام (ره) سپس می‌فرماید: بلااشکال، استصحاب در قسم اوّل جاری می‌شود، فرقی هم نمی‌کند که در زمان و حرکت جاری بشود یا نشود.

و امّا قسم دوم وضعیتش، وضعیت خود زمان و حرکت است، که گفته شد در زمان و حرکت استصحاب جاری می‌شود، بدون اینکه نیاز به شرط و اعتباری که جناب شیخ آن را اعتبار کرد باشد.

و امّا وضعیت قسم سوّم، از وضعیت زمان و حرکت بدتر است نظر درست‌تر در این قسم نیز جاری شد استصحاب است. چرا؟ زیرا به نظر عرف، بقاء در این قسم نیز صدق می‌کند و دست کشیدن از آن، شکستن یقین با شکّ است.

و لذا جاری شدن استصحاب در این قسم از چیزهایی است که شبهه‌ای در آن نیست و لکن ظاهر این است که: از قبیل قسم دوم از کلّی نوع سوّم است، و نه اوّل و سوّم از نوع سوّم که جناب شیخ پنداشته است.

بدیهی است که عرف هر کلمه و جمله‌ای که در یک سخنرانی یا در یک مجلس اخلاق می‌بیند از سپاس خداوند، ذکر (لا اله الا اللّه)، شعر، نثر و چیزهای دیگر، هریک را وجودی می‌داند غیر از وجود دیگری که به آن ملحق می‌شود، و وحدت میان آنها، حتی در نظر عرف، اعتباری است که با اشتغال به اوّل آن، تسامحا یک موجود اعتباری دیده می‌شود، نه از روی حقیقت؛ و لذا شکستن یقین به سبب شکّ نسبت به مجموع، جز با تسامح و تأویل صدق نمی‌کند، و حال آنکه موضوعات احکام از عرف گرفته می‌شوند، و لکن نه به صورت تسامح، بلکه از روی حقیقت و دقت عرفی، اگرچه به نحو دقت عقلی باشد.

بنابراین: صدق نشکستن یقین با شکّ، جز نسبت به ماهیّت کلام و سخنرانی نیست، مثل صدق بقاء نسبت به نوع انسان و نشکستن یقین با شکّ در آن. حضرت امام (ره) سپس می‌فرماید:

لازم به ذکر است که اختلاف دواعی و انگیزه‌ها غالبا موجب مختلف شدن شخصیت کلام نمی‌شود، چرا که گوینده‌ای که مشغول سخن گفتن است، مثل سخنران و واعظ، انگیزه‌های

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۶۰

متعدّد و مختلف در سخنرانی‌اش وجود دارد، با اینکه تا زمانی که به سخنرانی مشغول است، وحدت کلام او از نظر عرف ملحوظ است.

وجود وحدت کلام و عدم آن، به وحدت انگیزه و عدم وحدت آن بستگی ندارد، چه به لحاظ جامع بودن و چه به لحاظ مانع بودن، چنانکه با تأمل در موارد آن روشن می‌شود.[۳۰۸]

* شیخ انصاری معتقد است که امور زمانی از قبیل قسم اوّل از استصحاب کلّی می‌باشند و حاصل کلام ایشان در توجیه این مدّعی این است که: قطعه‌های سخن اگرچه متعدّد است ولی نسبت آن قطعه به اصل سخن، نسبت کلّی به مصداقش نمی‌باشد، بلکه نسبت جزء به کلّ است که با اولین اجزای آن به وجود می‌آید و تا به وجود آمدن آخرین اجزائش باقی می‌ماند.

شیخ سپس فرمودند: برفرض که از قسم اوّل نباشد، از قبیل قسم سوّم از نوع سوّم از اقسام استصحاب کلّی است مثل سیاهی کم‌رنگ و پررنگ و امثال این‌ها، از چیزهایی که فرد ملحق شوند، برفرض وجود یافتنش، موجود دیگری مغایر با موجود اوّل به حساب نمی‌آید.

سپس شیخ افزودند که: معیار در وحدت و کثرت این امور، وحدت و کثرت انگیزه برای این امور است. اگر برای گوینده یک انگیزه باشد، بدون اشکال مجموع سخنان او یک چیز شمرده می‌شود و بقاء در آن صدق می‌کند؛ در صورت شکّ در بقاء،

استصحاب می‌شود؛ فرقی نمی‌کند که شکّ در پیدایش منصرف‌کننده باشد یا از جهت شکّ در مقدار اقتضای داعی و انگیزه باشد. و اگر برای انگیزه یا انگیزه‌هایی سخن می‌گوید، سپس شکّ در بقای گوینده بر وصف گویندگی به وجود آید، اصل عدم پیدایش انگیزه‌ای اضافه بر انگیزه مورد یقین می‌باشد. بفرمائید نظر حضرت امام خمینی در رابطه با این عقیده چیست؟

امام خمینی (ره) می‌فرمایـد: آنچه را که شیخ انصاری افاده کرده‌انـد از چیزهایی است که عرف برآن مساعدت نمی‌کند. چرا؟ زیرا هرگاه مثلا سخنران به انگیزه‌ای سخنرانی می‌کند و مشغول به ستایش می‌شود، سپس شکّ در بقای او بر اشتغال به ستایش بشود که آیا ستایش ادامه دارد یا در وعظ و نصیحت مشغول شده، متیقّن پیشین غیر از مشکوک لا حقّ است.

پس از قسم اوّل از استصحاب کلّی نیست. چرا؟ زیرا در کلّی نوع اوّل، شکّ در بقای چیزی که در سابق موجود بوده، به خود همان وجود در زمان لا حقّ شرط است؛ و حال آنکه مورد فرض چنین نیست. چرا؟ زیرا که علم وجود دارد که در زمان لا حقّ به ستایش مورد یقین پیشین اشتغال

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۶۱

نـدارد. همچنین است کوبیدن نبض، چرا که آنچه از زدن نبض در زمان خردسالی وجود دارد، غیر از زدن نبضـی است که در پیری وجود دارد، و مجموع زدن نبض در روزگـار زنـده بودن نیست؛ و مثل صـدای ممتـدی که از دمیـدن حاصل می‌شود، در اینکه یک هویت است؛ زیرا کثرت‌هـا در زدن‌هـای نبض عرفا مورد ملاحظه است، درحالی‌که مقصود از مسامحه در بقای موضوع، مسامحه در محیط عرف و نزد آنان نیست، بلکه مراد مسامحه در نزد عقل است.

سپس حضـرت امـام خمینی (ره) می‌فرمایـد: در آنچه شـیخ انصـاری گفته‌انـد، که مجموع آنچه از اجزاء در خارج واقع می‌شود، در زمـان اوّل با وجود جزء اوّل از آن مجموع ایجاد می‌شود، و وجود آن در زمان لا حقّ با وجود جزء دیگر آن مجموع است، اشـکالی وجـود دارد که آن اشـکال را دانستی، چرا؟ زیرا آنچه در زمـان اوّل واقـع می‌شود، جزء از مجموع است، نه مجموعه؛ بخـاطر اینکه زدن نبض در زمـان کـودکی غیر از زدن آن در زمـان پیری اسـت. از ایـن سـخن آشـکار می‌شـود کـه دلیلی برای قرار دادن این استصحاب از قبیل قسم اوّل از استصحاب کلّی و همچنین قسم دوّم از آن وجود ندارد.

و امّـا بـدون شـکّ از قسم سـوّم از کلّی نوع سوّم هم نیست، چرا که سـخن گفتن و زدن نبض، از قبیـل دگرگونی و تبـادر حـالت‌ها نیست؛ چنـانکه سـیاهی پررنـگ به کم‌رنـگ و امثال آن تبـدیل می‌شـود، بلکه از قبیـل قسم دوّم از کلّی نوع سوّم است. و امّـا آنچه جناب شـیخ انصاری افاده کرده‌انـد، که مناط و ملاک در وحـدت کلام و کثرت آن، وحدت و کثرت انگیزه است و آن‌ها در مدار آن دور می‌زننـد، اشـکالش ایـن است که: وحـدت هر چیزی به خـودش است، نه به دیگری. یعنی ممکن است سـخنران انگیزه‌هـای متعددی داشته باشد، با اینکه مجموع سخنان او یک خط به حساب می‌آید.

برفرض قبول وحدت مجموع سخنان کلام او، مانعی از استصحاب آن با احتمال وجود انگیزه دیگر نیست.

اختلاـف انگیزه‌هـا و بدل‌پـذیری آن، مثـل بـدل گردیـدن پایه‌هـای سـقف به پایه‌هـای دیگر است، که با تبـدیل ارکان و پایه‌ها، آن وحدت سقف محفوظ است، انگیزه‌ها نسبت به سخن گفتن هم چنین است.

تمام این سخنان در مورد امور زمانی در حال گذر می‌باشد.[۳۰۹]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۶۲

متن

و أمّا القسم الثالث- و هو ما کان مقیّدا بالزمان- فینبغی القطع بعدم جریان الاستصحاب فیه. و وجهه: أن الشیء المقیّد بزمان خاصّ لا یعقل فیه البقاء؛ لانّ البقاء:

وجود الموجود الاوّل فی الآن الثانی، و قد تقدّم الاستشکال فی جریان الاستصحاب فی الاحکام التکلیفیّة؛ لکون متعلقاتها هی الافعال

المتشخّصهٔ بالمشخّصات التی لها دخل وجودا و عدما فی تعلّق الحکم، و من جملتها الزمان.

و ممّا ذکرنا یظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرین:[۳۱۰] من تخیّل جریان استصحاب عدم الامر الوجودیّ المتیقّن سابقا، و معارضته مع استصحاب وجوده؛ بزعم انّ المتیقن وجود ذلک الامر فی القطعهٔ الاولی من الزمان، و الاصل بقاءه- عند الشک- علی العدم الازلیّ الذی لم یعلم انقلابه إلی الوجود الا فی القطعهٔ السابقهٔ من الزمان. قال فی تقریب ما ذکره من تعارض الاستصحابین:

إنّه إذا علم أنّ الشارع أمر بالجلوس یوم الجمعهٔ، و علم أنّه واجب إلی الزوال، و لم یعلم وجوبه فیما بعده، فنقول: کان عدم التکلیف بالجلوس قبل یوم الجمعهٔ و فیه إلی الزوال، و بعده معلوما قبل ورود أمر الشارع، و علم بقاء ذلک العدم قبل یوم الجمعهٔ، و علم ارتفاعه و التکلیف بالجلوس فیه قبل الزوال، و صار بعده موضع الشک، فهنا شکّ و یقینان، و لیس إبقاء حکم أحد الیقینین أولی من إبقاء حکم الآخر.

فإن قلت: یحکم ببقاء الیقین المتّصل بالشکّ، و هو الیقین بالجلوس.

قلنا: انّ الشکّ فی تکلیف ما بعد الزّوال حاصل قبل مجیء یوم الجمعهٔ وقت ملاحظهٔ أمر الشارع، فشکّ فی یوم الخمیس- مثلا، حال ورود الأمر- فی أنّ الجلوس غدا هل هو المکلّف به بعد الزوال أیضا أم لا؟ و الیقین المتصل، به هو عدم التکلیف، فیستصحب و یستمرّ ذلک إلی وقت الزوال، انتهی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۶۳

ترجمه

۳- استصحاب امور مقیده به زمان

اشاره

و امّا قسم سوّم (استصحاب) اموری که زمان قید آنها شده است (مثل روزه رمضان، نماز روزانه) پس قطع به عدم جریان استصحاب در اموری که مقیّد به زمان‌اند شایسته است. چرا؟ زیرا چیزی که مقیّد به زمان خاص است، باقی بودن در آن معقول نیست، چرا که بقاء عبارتست از وجود موجود اوّل در زمان ثانی.

وجود اوّل با قید در زمان اوّل بودن، مورد تکلیف بوده است، و با تغییر زمان موجود اوّل وجود بقاء ندارد تا استصحاب شود. قبلا هم اشکال (برخی از حضرات) در جریان استصحاب در احکام تکلیفیه (یعنی احکام خمسه) مورد بحث واقع شد، بخاطر اینکه متعلقات این احکام، افعال متشخصه با مشخصاتی است که یا وجودا در تعلّق حکم به این متعلقات مدخلیّت دارند (مثل وجود تغیّر که مدخلیّت دارد در نجاست ماء ...) و یا عدما مدخلیّت دارد (مثل فقدان الماء ...) و از جمله این امور زمان است.

(سخن فاضل نراقی در معارضه استصحابین)

و روشن می‌شود از آنچه ما گفتیم فساد تخیل و گمان برخی از معاصرین. یعنی مرحوم فاضل نراقی مبنی بر اینکه: استصحاب عدم چیزی که سابقا وجودش مورد یقین بوده، جاری می‌شود و با استصحاب وجود آن چیز معارض خواهد بود، به این گمان که: آنچه مورد یقین بوده وجود آن چیز در قطعه اولی از زمان است، و در هنگام شکّ، اصل، بقای آن چیز است بر عدم ازلی‌ای که تحول و انقلاب آن به وجود، معلوم نشده است، مگر در قطع پیشین از زمان (یعنی یوم الجمعهٔ).

سپس: در توجیه تعارض این دو استصحاب می‌گوید: هرگاه بداند که شارع دستور به نشستن روز جمعه داده است، و بداند که آن نشست تا ظهر واجب است و وجوب آن در بعد از ظهر معلوم نباشد، می‌گوئیم: نبودن تکلیف به نشستن پیش از روز جمعه، و روز جمعه تا ظهر و بعد از ظهر، قبل از ورود دستور شارع معلوم بوده است؛ بقای آن عدم، پیش از روز جمعه معلوم است، و ارتفاع عدم

و وجود تکلیف به نشستن در روز جمعه قبل از ظهر معلوم است؛ بعد از ظهر جمعه موضوع شکّ قرار گرفته است.

و لذا در اینجا شکّ و دو یقین وجود دارد؛ و ابقای حکم یکی از یقین‌ها از ابقای حکم یقین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۶۴

دیگر اولی نیست.

جناب نراقی در ادامه می‌گوید: اگر بگوئی: حکم به بقای یقین متصل به شکّ، که همان یقین به نشستن است، می‌شود؟ می‌گوئیم: شکّ در تکلیف بعد از ظهر جمعه قبل از آمدن روز جمعه، به هنگام ملاحظه دستور شارع وجود داشت. مثلا در روز پنج‌شنبه زمان وارد شدن دستور، شکّ کرد که آیا نشستن فردا، بعد از ظهر هم مورد تکلیف است یا نه؟

یقینی که متصل به شکّ است، همان نبودن تکلیف است؛ پس آن یقین استصحاب می‌شود و تا ظهر جمعه استمرار می‌یابد.[۳۱۱]

***

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید مراد از مقیدات به زمان چیست؟

اموری است که ذاتا از امور قارّه و مستقره هستند و لکن مقیّد شده‌اند به یک امر قاری از قبیل زمان و زمانیات.

* ولی جناب شیخ در خصوص امور مقیّد به زمان بحث کرده است؟

بله، و لکن مقیّد به زمانیات نیز، حساب همان امور مقیّد به زمان را دارند فی المثل فرض کنید که: مولی فرمود که: صم یوم الخمیس، که وجوب روزه را مقیّد کرده به یک زمان معین یعنی روز پنج‌شنبه.

حال: روز جمعه فرا رسیده و ما شکّ داریم که آیا وجوب باقی است یا نه؟ آیا می‌توانیم بقاء وجوب روزه را استصحاب کنیم یا نه؟

* قبل از پاسخ به سؤال مزبور، مقدمهٔ صور مسئله را مورد بررسی قرار دهید تا محل نزاع روشن شود؟

بلاشکّ تمام افعالی که از ما صادر می‌شود در یک زمان خاص و یک محل مخصوصی انجام می‌پذیرد، و لکن زمان نسبت به بیشتر افعال ما صرفا ظرفیت دارد. به عبارت دیگر:

۱- هیچ‌گونه خصوصیتی در زمان یک فعل وجود ندارد و لکن از باب اینکه فعل ما ناگزیر از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۶۵

انجام در زمان است، زمان در فعل ما می‌آید، سپس فعل ما در هر زمانی که انجام بگیرد کفایت می‌کند، و لذا از محل بحث ما خارج است.

۲- زمان نسبت به برخی از افعال خاص ما قیدیت دارد، بدین معنا که اصل العمل و طبیعت مطلوب نیست، بلکه عمل در فلان زمان خاص مطلوب است، مثل نمازهای یومیّه، حج، روزه ماه مبارک رمضان.

انما الکلام در همین قسم است که خود دارای دو صورت است:

۱- گاهی تقید به زمان در لسان دلیل وجود ندارد و از ظاهر خطاب استفاده نمی‌شود.

به تعبیر دیگر اموری وجود دارد که در لسان دلیل و یا به تعبیر دیگر خطاب شارع به زمان خاصی مقیّد نشده‌اند، مثل اداء دین، یا جواب سلام و ...

لکن این تقید از خارج و به حکم عقل از باب قدر متیقّن فهمیده می‌شود. فی المثل در باب شفعه می‌گوید: اگر یکی از دو شریک حصّه مشاعه خودش را فروخت، شریک دیگر شرعا حقّ دارد که اخذ به شفعه نموده و حصّه فروخته‌شده را به ملک خویش درآورد. منتهی در اینجا این سؤال پیش می‌آید که این حقّ شفعه:

- آیا فوریّت دارد و شریک به مجرد اطلاع باید در اولین فرصت ممکن اعمال حقّ نماید و الّا اگر تأخیر بیندازد حقّ او ساقط می‌شود؟

- و یا متراخی بوده و شریک پس از علم و آگاهی می‌تواند با تأخیر اعمال حقّ کند؟

مشهور علما از باب قدر متیقّن معتقد به فوریّت بوده و می‌گویند نسبت به ما زاد مشکوک باید اصل برائت جاری نمود. و لذا از محل بحث خارج است.

۲- و گاهی تقید به زمان در خود لسان دلیل آمده و از ظاهر خطاب استفاده می‌شود که این تقیید خود بر دو گونه است:

۱- گاهی مطلوب مقیّد شده است به یک زمان مبهم و مجملی، مثل اینکه مولی بفرماید:

افعل کذا الی زمان.

در اینجا باز نظر مشهور بر این است که باید به قدر متیقّن اکتفا نمود و در ما زاد مشکوک اصل برائت جاری نمود. و لذا این مورد هم از محل بحث خارج است.

۲- و گاهی هم مطلوب مقیّد شده به زمان معلوم و معینی که خود این تقیید به زمان معلوم و مشخص نیز خود بر دو قسم است:

۱- گاهی خطاب، غائیه است، یعنی تقیید به زمان بصورت غایت ذکر شده است فی المثل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۶۶

فرموده: أتموا الصیام الی اللیل و یا فرموده: کلوا و اشربوا حتی یتبیّن لکم الخیط ...

حال از آنجا که جمله غائیه دارای مفهوم است، یعنی به مدلول التزامی‌اش دلالت می‌کند بر اینکه آن حکم در خود این غایت و در ما بعد این غایت وجود ندارد و لذا شکی برای ما باقی نمی‌ماند تا که نیازی به استصحاب باشد. بخاطر اینکه مدلول التزامی کلام یک دلیل اجتماعی است و الاصل دلیل حیث لا دلیل.

و لذا این مورد هم از محل بحث ما خارج است.

۲- و لکن گاهی تقیید به زمان خاص، صرفا بصورت یک وصف و یا قید آورده می‌شود، بدین معنا که خطاب یک جمله وصفیه است مثل: صوم الخمس واجب. در اینجا صوم الخمیس واجب دلالت ندارد بر اینکه پس صوم الجمعهٔ لا واجب.

به عبارت دیگر: جمله وصفیه در اینجا مفهوم ندارد، چرا که اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند.

پس: احتمال وجوب صوم در جمعه نیز قرار داده می‌شود.

* انما الکلام در چیست؟

در همین مطلب اخیر است که آیا در جائی که تقیید مطلب به یک زمان خاص مثلا یوم الخمیس آن‌هم به وصف قیدیّت آورده می‌شود. اگر ما نسبت به وجوب صوم در روز جمعه شکّ کنیم می‌توانیم استصحاب جاری کنیم یا نه؟

این مطلب همان محل بحثی است که ما بدنبال پاسخ آن هستیم.

* باتوجّه به روشن شدن محل بحث مراد از (فینبغی القطع بعدم جریان الاستصحاب فیه ...) چیست؟

این است که: در مقیدات به زمان استصحاب مطلقا جاری نمی‌شود. نه به دقت عقلیّه و نه به حسب مسامحات عرفیه:

۱- و امّا به دقت عقلیّه، بخاطر اینکه عقل حساب موضوع دارای قید را از موضوع فاقد قید جدا کرده و هریک را غیر از دیگری می‌داند. و لذا هیچ‌گاه شکّ در بقاء همان موجود قبلی برایش پیدا نمی‌شود، بلکه شکّ او دائما در حدوث موجود جدید است، که چنین جائی هم جای استصحاب نیست.

۲- و امّا به حسب مسامحه عرفی هم بخاطر اینکه صم یوم الخمیس با صوم یوم الجمعهٔ فرق دارد، هریک عملی مستقل و برای خود دارای حکمی مستقل است، و عرف هم آنها را متغایران می‌بیند، نه اینکه صوم یوم الجمعهٔ را ادامه صوم یوم الخمیس بداند. پس به

لحاظ عرف هم شکّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۶۷

در اینجا شکّ در بقاء نیست، بلکه شکّ در حدوث مثل است.

الحاصل: وقتی عملی مقیّد به زمان خاصی باشد، اگر قیدش که ظرف زمانی آن باشد مرتفع شود مقیّد هم که مظروف آن ظرف است از بین می‌رود و لذا در زمان بعد از زمان قبل شکّ ما، شکّ ما شکّ در بقاء آن مقیّد قبلی نیست.

* غرض از (و قدت تقدّم الاستشکال فی جریان الاستصحاب فی لاحکام التکلیفیۀ) چیست؟

اشاره به هفتمین قول از اقوالی است که در بیان استصحاب گذشت و آن قول فاضل تونی است که میان احکام تکلیفیه از قبیل وجوب و حرمت و ... و بین احکام وضعیّه به معنای خاصی که مراد خودش بود قائل به تفصیل گردید و فرمود: استصحاب در احکام وضعیّه جاری می‌شود و لکن در احکام تکلیفیه جاری نمی‌شود. الغرض، در بخش ادلّه اقوال دلائلی برای این تفصیل آورده شد که یکی از آن ادلّه این بود که:

در حکم شرعی تکلیفی هیچ‌گاه شکّ در بقاء پیدا نمی‌شود تا نوبت به استصحاب برسد. چرا؟

بخاطر اینکه شارع مقدس در مقام جعل و تشریع حکم وجوبی و یا تحریمی و یا ... همیشه موضوع و متعلّق حکم خودش را با تمام قیود وجودیّه و عدمیّه‌ای که در غرض مولی و در تأمین مصلحت حکم دخالت دارند، در نظر می‌گیرد و پس از آن حکم می‌کند و در این مقام به حسب واقع و نفس الأمر اهمالی نمی‌ورزد.

فی المثل در وجوب نماز:

۱- قیود وجودیّه‌ای مثل طهارت، استقبال و ... نقش دارند.

۲- چنانکه قیود عدمیّه‌ای مثل عدم الحدث و عدم الکلام الخارجی و عدم القهقهۀ و فعل کثیر و ... دخالت دارند.

پس شارع باتوجّه به تمام این قیود حکم می‌کند و تا زمانی که موضوع با تمام این قیود موجود است، حکم نیز موجود است، و لذا شکّ نداریم تا اینکه نوبت به استصحاب برسد.

امّا اگر متعلّق حکم با همه قیود و یا برخی از قیودش از بین برود، قطعا حکم هم می‌رود و لذا شکی در بقاء آن نداریم تا نیازی به استصحاب داشته باشیم.

* منظور؟

منظور اینکه یکی از قیود زمان است در واجبات موقته، و لذا مادامی که این زمان خاص باشد، حکم نیز موجود است و با انتفای آن، حکم هم منتفی می‌شود. و لذا شکّ در بقاء نداریم تا که نیازی به استصحاب داشته باشیم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۶۸

* غرض جناب شیخ از تکرار این مطلب چه بود؟

تأییدی بر مطلب خودش بود مبنی بر اینکه: اگر حکمی مقیّد به زمانی شد با رفتن قید زمان حکم هم می‌رود و جائی برای استصحاب نیست.

* شبهه مولی احمد نراقی (ره) در تعارض استصحاب وجودی با عدم با گذشت زمان چیست؟

جناب نراقی می‌فرماید بطور کلّی در باب استصحاب، مستصحب ما:

۱- گاهی امری از امور شرعیّه است مثل وجوب، حرمت، طهارت، نجاست و ...

۲- گاهی هم امری از امور خارجیه و یا به تعبیر دیگر از موضوعات احکام است مثل: عدالت زید و ..

آنجا مستصحب ما امری از امور شرعیّه است یعنی قسمت اوّل:

۱- گاهی شکّ ما در بقاء مستصحب از زمان لا حقّ، از قبیل شکّ در مقتضی است یعنی اصل اقتضاء و استعداد مستصحب برای بقاء مورد شکّ است.

۲- و گاهی شکّ ما در بقاء مستصحب از زمان لا حقّ، از قبیل شکّ در رافع است با همه اقسام پنج گانه‌اش پس از احراز مقتضی.

الحاصل: مجموعا سه صورت در رابطه با مستصحب در اینجا وجود دارد:

* صورت اوّل چیست با ذکر مثال آن را تبیین کنید؟

این است که مستصحب از امور شرعیّه باشد، شکّ ما هم از قبیل شکّ در مقتضی باشد جناب نراقی مدّعی است که در اینجا دو استصحاب جاری می‌شود که در نتیجه با هم تعارض کرده و تساقط می‌کنند و لذا رجوع می‌شود به اصل سوّم.

الف: برای مثال: مولی به عبدش می‌گوید: بنشین در این مکان تا زوال و یا پایان روز جمعه در اینجا سه حالت متصوّر است:

۱- یکی اینکه بگوئیم ما از ازل و از قبل از این امر مولی یقین داشتیم به عدم وجوب جلوس که همان یقین عدم ازلی باشد.

۲- یکی اینکه بگوئیم: ما یقین داشتیم به وجوب جلوس از صبح جمعه تا ظهر جمعه که یقین به یک امر وجودی است.

۳- یکی اینکه بگوئیم: شکّ ما در بقاء این وجوب و ارتفاع آن است نسبت به ما بعد زوال.

* انما الکلام در کجاست؟

در همین مورد اخیر است که جناب نراقی می‌فرماید در چنین موردی دو استصحاب جاری

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۶۹

می‌شود:

۱- یکی استصحاب عدم ازلی بدین معنا که از ازل جلوس واجب نبوده است و لکن در یک مقطعی از صبح تا ظهر واجب شد، ولی باز هم ما دوباره شکّ می‌کنیم که آیا آن عدم ازلی باقی است یا نه؟ در نتیجه استصحاب می‌کنیم عدم را.

۲- یکی هم استصحاب بقاء وجوب جلوس است یعنی وجوب جلوس از صبح تا به ظهر بوده است و لکن اکنون شکّ ما در بقاء این وجوب است، و لذا استصحاب می‌کنیم بقاء وجوب جلوس را.

در نتیجه: این دو اصل تعارضا و تساقطا، که نوبت به اصل سوّم یعنی اصالهٔ البراءهٔ می‌رسد، نسبت به ما بعد زوال.

* اگر جناب نراقی اشکال شود که ما حکم یقین متصل به شکّ را که همین یقین به امر وجودی باشد استصحاب می‌کنیم چرا که رجحان دارد و لذا نوبت به حکم یقین به امر عدمی که از شکّ منقطع شده است نمی‌رسد تا اینکه تعارض و تساقط پیش آید چه جواب می‌دهد؟

می‌گوید: هر دو یقین متصل به شکّ هستند، چرا که در همان روز پنج‌شنبه مثلا که زمان صدور امر به جلوس در روز جمعه تا ظهر باشد:

۱- همان زمان یقین به عدم وجوب جلوس از ازل دارد، و همان زمان هم یقین به وجوب جلوس در جمعه تا ظهر دارد.

۲- همان زمان هم، شکّ در بقاء جلوس یا ارتفاع آن نسبت به ما بعد از زوال دارد.

پس: شکّ به هر دو یقین متصل است.

بله، اگرچه متیقّن اوّل از مشکوک فاصله دارد و متیقّن دم به مشکوک متصل است و لکن خود وصف یقین اوّل و دوّم، هر دو متصل به شکّ‌اند، و لذا: اجراء حکم هریک از دو یقین نسبت به حال شکّ ممکن است، چرا که هیچ‌یک نسبت به دیگری رجحان ندارد و لذا هر دو اصل جاری می‌شود.

در نتیجه: قانون متعارضین متکافئین جاری می‌شود که همان تعارض و تساقط است و لذا نوبت به اجرای اصل برائت می‌رسد.

ب: و یا فی المثل:

۱- شارع مقدس به امام امر کرده که: صم یوم الخمیس

۲- تا ظهر روزه گرفتیم و لکن مرضی عارض ما شد که شکّ کردیم آیا وجوب صوم باقی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۷۰

است یا نه؟ در اینجا دو استصحاب جاری می‌شود:

۱- استصحاب بقاء وجوب صوم.

۲- استصحاب عدم ازلی وجوب صوم.

در نتیجه این دو استصحاب تعارض کرده، تساقط می‌کنند و لذا نوبت می‌رسد به اجرای اصل برائت.

* شکّ ما در دو مثالی که گذشت از قبیل شکّ در مقتضی است یا شکّ در رافع؟

از قبیل شکّ در مقتضی است. چرا؟ زیرا: شکّ ما در بقاء و استعداد وجوب جلوس یا صوم است نسبت به ما بعد زوال و مرض که عند المشهور استصحاب جاری است.

* حاصل و نتیجه بحث جناب شیخ و جناب نراقی در اینجا چیست؟

این است که:

۱- به عقیده جناب شیخ انصاری استصحاب در مقیدات به زمان جاری نیست.

۲- و به عقیده جناب فاضل نراقی استصحاب در مقیدات به زمان جاری است، منتهی مبتلای به تعارض و تساقط است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۷۱

متن

ثمّ أجری ما ذکره- من تعارض استصحابی الوجود و العدم- فی مثل: وجوب الصوم إذا عرض مرض شکّ فی بقاء وجوب الصوم معه، و فی الطهارة إذا حصل الشک فیها لاجل المذی، و فی طهارة الثوب النجس إذا غسل مرّة.

فحکم فی الاوّل بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمّی و استصحاب عدمه الاصلی قبل وجوب الصوم، و فی الثانی بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذی و استصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سببا للطهارة بعد المذی، و فی الثالث بتعارض استصحاب النجاسة قبل الغسل و استصحاب عدم کون ملاقاة البول سببا للنجاسة بعد الغسل مرّة، فیتساقط الاستصحابان فی هذه الصور، إلّا أن یرجع إلی استصحاب آخر حاکم علی استصحاب العدم، و هو عدم الرافع و عدم جعل الشارع مشکوک الرافعیّة رافعا.

قال: و لو لم یعلم أن الطهارة ممّا لا یرتفع إلّا برافع، لم نقل فیه باستصحاب الوجود.

ثمّ قال: هذا فی الامور الشرعیّة، و اما الامور الخارجیّة- کالیوم و اللیل و الحیاة و الرطوبة و الجفاف و نحوها مما لا دخل لجعل الشارع فی وجودها- فاستصحاب الوجود فیها حجة بلا معارض؛ لعدم تحقّق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها، انتهی.

ترجمه

سپس جناب نراقی: آنچه را در تعارض دو استصحاب وجودی و عدمی ذکر نموده

اشاره

در مثل واجب بودن روزه جاری می‌داند که: هرگاه بیماری بر او عارض شود و شکّ در واجب بودن آن به جهت خروج مذی نماید، یا شکّ در طهارت پیراهن نجس با یک بار شستن کند، در مورد اوّل حکم به تعارض استصحاب وجوب روزه پیش از بیمار شدن و استصحاب عدم اصلی آن قبل از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۷۲

واجب شدن روزه می کند؛ و در مورد دوّم حکم به تعارض استصحاب طهارت قبل از خارج شدن مذی و استصحاب عدم جعل شارع نسبت به وضوی بعد از خروج مذی را سبب طهارت دانست و در مورد سوّم حکم به تعارض استصحاب نجاست قبل از شستن و استصحاب عدم سببیّت ملاقات بول برای نجاست، پس از یک بار شستن نمود.

در تمام این صورت‌ها استصحاب‌ها ساقط می‌شوند؛ مگر اینکه به استصحاب دیگری که حاکم بر استصحاب عدم باشد، برگردد، که آن استصحاب عبارتست از عدم رافع، یا اینکه شارع مشکوک الرافعیّه را، رفع قرار نداده است.

سپس می‌فرماید: اگر معلوم نشد که طهارت از چیزهایی است که جز با رافع رفع نمی‌شود، قائل به استصحاب وجود در آن نمی‌شویم.

سپس می‌فرماید:[۳۱۲] این در امور شرعی است، امّا امور خارجی، مثل روز و شب، زنده بودن، رطوبت و خشکی و امثال آن، از چیزهایی که جعل شارع در وجود آن‌ها دخالتی ندارد، استصحاب وجود در آن امور، بدون معارض، حجّت است؛ چرا که استصحاب حال عقل که معارض با استصحاب وجود باشد، محقّق نشده است.

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (ثمّ اجری ما ذکره ...) چیست؟

بیان دومین صورت است که مستصحب ما از امور شرعیّه و شک‌مان از قبیل شکّ در رافع باشد. فی المثل:

۱- یقینا قبل از اسلام وضو، سبب از برای طهارت باطنیه نبود، یعنی یقین به عدم.

۲- پس از اسلام تا قبل از خروج مذی مثلا این سببیّت برای وضو جعل شده یعنی یقین به وجود.

۳- اکنون پس از خروج منی من مکلف شکّ دارم که آیا طهارت باطنیه‌ام باقی است یا نه؟

براساس قاعده هریک از دو استصحاب وجودی و عدمی قابل جریان است، که تعارض و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۷۳

تساقطا و لذا نوبت به اصول عملیّه می‌رسد.

و یا فی المثل:

۱- قبل از اسلام ملاقات با نجاست، از برای تنجس ملاقی نبود، یعنی یقین به عدم ازلی.

۲- پس از اسلام، این ملاقات سبب از برای آن تنجس شده یعنی یقین به وجود.

۳- شيء متنجسی را مثلا یک بار با آب قلیل شستیم و لکن اکنون شکّ داریم که آیا تنجس آن باقی است یا اینکه نه؟

۱- هم می‌توانیم در اینجا استصحاب کنیم عدم ازلی سببیّت ملاقات از برای تنجس را و بگوئیم از حالا به بعد تنجسی نیست.

۲- هم می‌توانیم استصحاب کنیم بقاء نجاست ملاقی را.

به نظر ما که نراقی هستیم هیچ‌یک از این دو استصحاب بر دیگری رجحان ندارند، و لذا بحسب قاعده تعارض کرده، تساقط می‌کنند.

* پس غرض از (الّا ان یرجع الی استصحاب آخر حاکم علی استصحاب العدم ...) چیست؟

این است که یک اصل سوّم و یا استصحاب سومی هم در خصوص این دو مثال وجود دارد که حاکم بر استصحاب عدم ازلی است و جلوی جریان استصحاب عدم ازلی را می‌گیرد و آن عبارتست از: استصحاب عدم وجود رافع و یا عدم رافعیت موجود.

* در دو مثال فوق شکّ ما شکّ در رافعیّت است یا شکّ در رافعیّت موجود؟

شکّ در رافعیّت موجود است بدین معنا که این مذی که محقّق شده است رافع طهارت ما هست یا نه؟ و آیا شستن یک‌بار رافع تنجس می‌باشد یا نه؟

به عبارت دیگر: شکّ ما در بقاء و ارتفاع سببیّت وضو برای طهارت، پس از خروج مذی، و هم شکّ ما در سبب ملاقات برای تنجس پس از یک‌بار غسل، مسبّب است از شکّ در اینکه آیا این امر موجود یعنی مذی رافعیّت دارد یا نه؟

اگر رافعیّت داشته باشد، پس آن سببیّت منقطع شده بجای طهارت حدث می‌آید و بجای تنجس طهارت. و اگر رافعیّت نداشته باشد، پس آن سببیّت باقی است.

در اینجا اصل اصالهٔ عدم رافعیهٔ الموجود می‌گوید:

۱- قبل از اسلام نه مذی رافع طهارت بود و نه یک‌بار شستن رافع نجاست.

۲- اکنون پس از اسلام شکّ می‌کنیم که این رافعیّت جعل شد است یا نه؟

استصحاب عدم جاری می‌کنیم و لذا نوبت به استصحاب عدم سببیّت که عدم ازلی است

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۷۴

نمی‌رسد، بخاطر اینکه اصل مسبّبی است.

در نتیجه: استصحاب امر وجودی بلامعارض می‌ماند.

* بطور کلّی بفرمائید خصوصیت این دو مثال چه شد؟

این شد که در هر دو مورد استصحاب عدمی توسط یک اصل دیگر محکوم واقع شد و خصوص استصحاب وجودی جاری گردید. بله، اگر در این دو مورد هم مسئله طهارت و نجاست مثل مسئله جلوس و صوم بود که شکّ ما در اصل اقتضاء بود، استصحاب وجودی با عدمی تعارض کرد، جاری نمی‌شدند.

* پس غرض از (و امّا الامور الخارجیّهٔ، کالیوم و اللیل و الحیاهٔ ...) چیست؟

بیان سومین صورت از صور سه‌گانه در مسئله است که در این صورت، مستصحب ما از امور خارجیه و یا به تعبیر دیگر از موضوعات احکام شرعیّه است مثل شب، روز شعبان، رمضان، رطوبت، حیات زید، عدالت عمرو و ... فی المثل:

۱- قبلا زیدی در کار نبود پس عدالت او هم نبود، یعنی یقین به عدم ازلی عدالت زید.

۲- مدتی است که زید موجود شده است و روزگاری است که ما یقین کرده‌ایم به عدالت او.

اکنون در بقاء و یا ارتفاع عدالت او شکّ داریم.

آیا می‌توانیم بگوئیم: در اینجا نیز دو استصحاب قابل جریان است، یکی استصحاب عدم ازلی عدالت و دیگری استصحاب وجودی عدالت زید و در نتیجه تعارضا و تساقطا؟

نظر جناب نراقی در پاسخ به این سؤال این است که: خیر، در امور خارجیه دو استصحاب جاری نمی‌شود تا مسئله تعارض پیش بیاید، بلکه این استصحاب وجودی است که در این امور بلامعارض جاری شده و حجّت می‌باشد، و لذا نوبت به استصحاب عدم ازلی نمی‌رسد.

* سر مطلب در چیست؟

در تفاوت امور شرعیّه با امور خارجیه است، بدین معنا که:

۱- امور شرعیّه یک سری امور اعتباریه‌ای هستند که تابع اعتبار معتبر یعنی شارع‌اند در نتیجه در این گونه امور، انقلاب عدم ازلی از عدم به وجود، تابع اعتبار شرع است و قدر متیقّن این است که: در یک مقطع معین یعنی تا ظهر جمعه مثلا این عدم ازلی وجوب و

یا حرمت، تبدیل می‌شود به وجود. و امّا بیش از آنکه بعد از ظهر هم فی المثل چنین باشد مشکوک است.

و لذا می‌توان گفت که ما قدر متیقّن را گرفته و در ما زاد مشکوک اصل عدم جاری می کنیم.

۲- و امّا در امور خارجیه و یا موضوعات احکام، انقلاب عدم به وجود یک انقلاب حقیقی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۷۵

است و نه اعتباری، یعنی عدم فلان زید منقلب نمی‌شود به وجود مقیّد به زمان.

به عبارت دیگر: وجود مطلق یعنی وجودی که استمرار دارد و خداونـد با وجود زید که دارای اسـتمرار است آن عدم مطلق ازلی را منتقض نمود و لذا وجهی برای استصحاب آن عدم ازلی وجود ندارد. پس بطور معین استصحاب جاری می‌شود.

یعنی: هرکجا در بقاء حیات زید و یا عدالت عمرو ... شکّ کردیم استصحاب بقاء جاری می‌شود.

* حاصل و نتیجه فرمایشات جناب نراقی چیست؟

آنچه مربوط به بحث مـا بود، در حقیقت همـان دو مثـال جلوس و صوم بود که از مقیـدات به زمان بود که به نظر شـیخ در این گونه موارد هم استصـحاب جاری نمی‌شـد و لکن به نظر خود مرحوم فاضل در این گونه امور هم استصـحاب جاری می‌شد و لکن مبتلای به تعارض می‌شد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۷۶

متن

أقول: الظاهر التباس الأمر علیه.

امّا اولا: فلانّ الأمر الوجودیّ المجعول، إن لوحظ الزمان قیدا له أو لمتعلّقه- بأن لوحظ وجوب الجلوس المقید بکونه إلی الزوال شیئا، و المقیـد بکونه بعـد الزوال شـیئا آخر متعلّقـا للوجوب- فلاـ مجـال لاستصـحاب الوجوب؛ للقطع بارتفـاع ما علم وجوده و الشک فی حدوث ما عداه؛ و لذا لا یجوز الاستصحاب فی مثل: «صم یوم الخمیس» إذا شکّ فی وجوب صوم یوم الجمعهٔ.

و إن لوحـظ الزمـان ظرفـا لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصـحاب العـدم؛ لانّه إذا انقلب العـدم إلی الوجود المردّد بین کونه فی قطعهٔ خاصهٔ من الزمان و کونه أزید، و المفروض تسلیم حکم الشارع بأنّ المتیقّن فی زمان لا بدّ من ابقائه، فلا وجه لاعتبار العدم السابق.

و ما ذکره (قـدس سـره): من أنّ الشکّ فی وجوب الجلوس بعـد الزوال کان ثابتا حال الیقین بالعـدم یوم الخمیس، مـدفوع: بأنّ ذلک أیضـا- حیث کان مفروضا بعـد الیقین بوجوب الجلوس إلی الزوال- مهمل بحکم الشارع بإبقاء کلّ حادث لا یعلم مـدّهٔ بقائه، کما لو شکّ قبل حدوث حادث فی مدّهٔ بقائه.

و الحاصـل: أن الموجود فی الزمان الاول، إن لوحظ مغایرا من حیث القیود المأخوذهٔ فیه للموجود الثانی، فیکون الموجود الثانی حادثا مغایرا للحادث الأول، فلا مجال لاستصحاب الموجود؛ إذا لا یتصوّر البقاء لذلک الموجود بعد فرض کون الزمان الاوّل من مقوّماته.

و إن لوحظ متّحدا مع الثانی لا مغایرا له إلا من حیث ظرفه الزمانیّ، فلا معنی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۷۷

لاستصحاب عدم ذلک الموجود؛ لانّه انقلب إلی الوجود.

و کأنّ المتوهّم ینظر فی دعوی جریان استصحاب الوجود إلی کون الموجود أمرا واحدا قابلا للاستمرار بعد زمان الشکّ، و فی دعوی جریـان استصـحاب العـدم إلی تقطیع وجودات ذلک الموجود و جعل کلّ واحـد منها بملاحظهٔ تحقّقه فی زمان مغایرا للآخر، فیؤخذ بالمتیقّن منها و یحکم علی المشکوک منها بالعدم.

و ملخّص الکلام فی دفعه: أنّ الزمان إن اخـذ ظرفا للشـیء فلا یجری الا استصـحاب وجوده؛ لأنّ العـدم انتقض بالوجود المطلق، و قد

حکم علیه بالاستمرار بمقتضی أدلّة الاستصحاب. و إن اخذ قیدا له فلا یجری الا استصحاب العدم؛ لانّ انتفاض عدم الوجود المقیّد لا یستلزم انتفاض المطلق، و الاصل عدم الانتفاض، کما إذا ثبت وجوب صوم یوم الجمعة و لم یثبت غیره.

ترجمه

(مناقشه شیخ در آنچه فاضل نراقی فرمود)

اشاره

شیخ انصاری (ره) می‌فرماید: ظاهر این است که: مطلب بر مرحوم نراقی مشتبه شده است؛ زیرا:

اولاـ چیز وجودی‌ای که مورد جعل قرار گرفته است اگر زمان، قید برای آن و یا برای متعلّق آن در نظر گرفته شود، به این صورت که وجوب نشستن مقیّد تا ظهر چیزی باشد، و مقیّد به بعد از ظهر بودن چیز دیگری که متعلّق برای وجوب باشد، مجالی برای استصحاب وجود نیست. چرا؟ زیرا که قطعا چیزی که وجودش معلوم بوده، از بین رفت، و پیدایش غیر آن مورد شکّ است؛ و لذا: در مثل (روز پنج‌شنبه روزه بگیر)، در صورتی که شکّ در وجوب روزه روز جمعه شود، استصحاب جایز نیست.

و اگر زمان به عنوان ظرف وجوب نشستن مورد ملاحظه قرار گیرد، مجالی برای استصحاب عدم نیست. چرا؟ زیرا هرگاه عدم منقلب به وجود شود و مردد میان بود آن در قطعه خاصی از زمان و بودنش در زمان بیشتر باشد، و فرض شود که حکم شارع را پذیرفته که آنچه در زمانی یقینی

بوده، باید آن را ابقاء کرد، دلیلی برای اعتبار عدم پیشین نیست.

آنچه نراقی فرموده، که شکّ در وجوب نشستن بعد از ظهر، در زمان یقین به عدم وجوب در روز پنج‌شنبه ثابت بوده است، به این صورت دفع شده است که: آن شکّ، از حیث اینکه فرض گردیده پس از تعیین به وجوب نشستن تا ظهر، با حکم شارع به ابقای هر حادثی که مدت بقای آن نامعلوم است، مهمل می‌باشد؛ چنانکه اگر قبل از پیدایش پدیده و حادث، شکّ در مدت بقای آن می‌شد، مهمل می‌بود.

محصول بحث این است که: اگر موجود در زمان اوّل از حیث قیدهای اخذ شده در آن، مغایر با موجود دوّم در نظر گرفته شود، و موجود دوّم پدیده‌ای مغایر با پدیده اوّل باشد، مجالی برای استصحاب بقای موجود نیست؛ چرا که با فرض اینکه خود زمان اوّل از مقومات آن موجود است، بقایی برای آن موجود تصوّر نمی‌شود.

و اگر با موجود دوّم متحد در نظر گرفته شود، که مغایرتی جز از حیث ظرف زمانی برایش نیست، استصحاب عدم آن موجود، معنا ندارد، چرا که عدم، منقلب به وجود شده است. گویی متوهم، در جاری شدن استصحاب عدمی به ادعای قطعه‌قطعه بودن وجودهای آن موجود، و مغایر دانستن هریک از آنها با ملاحظه تحققش در زمان خاص، با دیگری، نظر کرده که متیقّن از آن وجودها اخذ می‌شود و بر مشکوک از آنها حکم به عدم می‌گردد.

خلاصه سخن در دفع این توهّم این است که: اگر زمان، ظرف برای چیزی قرار گرفته باشد، جز استصحاب وجود جاری نمی‌شود. چرا؟ زیرا عدم با مطلق وجود شکسته شد و به مقتضای دلیل‌های استصحاب حکم به استمرار آن شده است. و اگر (زمان) قید برای آن قرار گرفته باشد، جز استصحاب عدم جاری نمی‌شود: چرا؟ زیرا شکسته شدن عدم وجود مقیّد، مستلزم شکسته شدن مطلق نیست و اصل، نشکستن است؛ مثل اینکه وجوب روزه روز جمعه ثابت شد و غیر آن ثابت نشد.

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (اقول ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ به افادات جناب نراقی در ما نحن فیه، مبنی بر اینکه: سه امر بر جناب نراقی مشتبه شده است.

* اشتباه اوّل نراقی چیست؟

این است که در دو مثال جلوس و صوم، میان ظرفیت زمان و قیدیت آن خلط کرده و حکم یکی را به دیگری سرایت داده است.

به عبارت دیگر سؤال ما از جناب نراقی این است که: آیا در این دو موردی که زمان را قید قرار دادید، قید برای حکم مثلا وجوب و یا متعلّق حکم یعنی جلوس و یا صوم که فعل اختیاری مکلّف است قرار دادید و یا اینکه آن را صرفا ظرف به حساب آوردید؟

* جناب شیخ چرا چنین سؤالی را می‌فرمائید؟

زیرا: ویژگی قید بودن زمان با ویژگی ظرف بودن آن فرق دارد:

۱- آنگاه که زمان قید واقع می‌شود مکثر موضوع است، چرا که موضوع واحد ید زمان عقلا و شرعا با موضع فاقد قید زمان متفاوت بوده و دو موضوع بحساب می‌آیند.

فی المثل: وجوب در صم یوم الخمیس با وجود در صم یوم الجمعهٔ، دو وجوب است که دارای دو موضوع جداگانه است.

به عبارت دیگر تکلیف در هریک از روز پنج‌شنبه و روز جمعه استقلالی است، نه اینکه وجوب یوم الجمعهٔ، استمرار همان وجوب یوم الخمیس باشد.

۲- امّا آنگاه که زمان صرفا ظرف واقع می‌شود دیگر مکثر موضوع نیست، بلکه موضوع، اصل ذات و طبیعت است که گاهی در این زمان و گاهی در زمان دیگر موجود می‌باشد.

به عبارت دیگر وجوب یک حقیقت مستمرّ است که امروز واجب است، فردا واجب است و هکذا ... و یا وجود زید یک حقیقت است که امروز موجود است، فردا موجود است و هکذا ...

یعنی: ازمنه مختلفه ظروف زمانیه برای هریک از این وجودات واحده هستند.

* عبارهٔ اخرای این تفصیل شیخ چیست؟

این است که به نظر شیخ و آخوند (ره) اخذ زمان در لسان دلیل بر دو گونه است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۸۰

۱- گاهی زمان قیدیت دارد به نحوی که وقتی مولی می‌خواهد، ماهیّت مأمور به را در ضمن همه خصوصیات دخیله در آن تصوّر کند، زمان را نیز از خصوصیات آن مقوله اعتبار می‌کند.

فی المثل: اکرام زید به تنهائی مأمور به نیست، بلکه اکرام زید در روز جمعه مأمور به است و عنوان یوم الجمعهٔ، در قوام مأمور به دخالت دارد و لذا می‌گوید: اکرام زید یوم الجمعهٔ واجب. یعنی کلمه واجب را داخل حکم آورده و برآن مجموعه بار می‌کند.

۲- گاهی هم مدخلیّت زمان به این است که: زمان به خود حکم برمی‌گردد و مقوم موضوع نمی‌باشد، بلکه به عنوان ظرف ثبوت حکم اخذ می‌شود. و لذا مولی در مقام تعبیر می‌گوید: اکرام زید واجب، یوم الجمعهٔ، که روز جمعه ظرف برای وجوب قرار داده شده است، و لکن اکرام زید فاقد قید است.

* انما الکلام در چیست؟

باتوجّه به نکته فوق این است که به جناب فاضل بگوئیم:

۱- اگر شما در این‌گونه موارد، زمان یعنی یوم الخمیس و یا صبح تا ظهر را قید از برای وجوب صوم و جلوس قرار دهید، نتیجه‌اش

این می‌شود که: جلوس الی الزّوال یک موضوع است، و جلوس پس از زوال یک موضوع دیگر است. و لذا اگر پس از زوال در وجوب قبل از زوال شکّ کنید، وجهی برای استصحاب امر وجودی یعنی وجوب نمی‌باشد. چرا؟ چون شکّ شما در بقاء همان وجوب قبل از زوال نیست، بخاطر اینکه آن زمان زوال یافت حکم هم زوال یافت. بلکه شکّ شما در حدوث مثل جدید است.

و لذا: جریان استصحاب در چنین مواردی از قبیل استصحاب کلّی قسم ثالث است، که کلّی در ضمن فردی که متیقّن الوجود بود، اکنون مقطوع الارتفاع شده است و در ضمن فرد جدید هم از اوّل مشکوک الحدوث است.

وقتی استصحاب امر وجودی جاری نشود، معینا پس از این مرحله استصحاب عدم ازلی جاری می‌شود آنگاه از جناب تونی سؤال می‌کنیم این التعارض؟

۲- و اگر شما را صرفا ظرف برای آن موجود بحساب آورید به نحوی که مثل امور خارجیه، اصل وجوب بقول مطلق از جانب شارع جعل شده است و مجعول شارع مقیّد به زمان خاصی نمی‌باشد.

در اینجا اگر شما پس از مدتی شکّ در بقاء آن پیدا کنید، فقط باید استصحاب وجودی جاری کنید و لذا نوبت به استصحاب عدم ازلی نمی‌رسد. چرا؟ زیرا: عدم مطلق به وجود مطلق قابل

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۸۱

استمرار منقلب شده است و لذا هرجا که شما شکّ در بقاء این موجود مستمرّ کنید، به برکت حجیّت استصحاب، باید استصحاب امر وجودی کرده، حکم به دوام و استمرار کنید.

پس در این فرض هم تنها استصحاب وجودی جاری است و چه شما در این‌گونه موارد زمان را برای آنها قید قرار دهید و چه ظرف وجهی برای اجراء دو استصحاب وجود ندارد که مسئله تعارض و تساقط پیش آید.

* جناب شیخ قبلاـ مستشکلی به جناب فاضل اشکال کرد که وقتی حکم یقین متصل به شکّ است معنایش این است که باید امر وجودی را استصحاب کنید و لذا نوبت به تعارض نمی‌رسد، که جناب فاضل جواب داد هر دو یقین متصل به شکّ است نظر حضرتعالی در این مسئله چیست؟

بله، ما هم قبول داریم که هر دو یقین متصل به شکّ است، لکن جناب نراقی باید بدانند که تحقّق این امور در خارج در طول یکدیگر قرار دارند و نه در عرض هم، فی المثل: اکنون یقین داریم که از ازل تا بحال وجوب نبوده است، و اکنون یقین داریم که از حالا تا به ظهر وجوب وجود دارد. و اکنون شکّ داریم که آیا این وجوب از ظهر به بعد هم باقی است یا نه؟

* منظور؟

منظور این است که به فرض ظرف بودن زمان آن یقینی که متصل به شکّ است دارای رجحان و اولویت است که حکمش مستمرّ باشد، چرا که هر دو یقین مساوی نیستند، و لذا حقّ به جانب مستشکل است.

* جناب شیخ چرا جناب نراقی در اینجا دو استصحاب جاری کرده است؟

چونکه:

۱- از یک طرف به اصل وجوب جلوس و یا صوم و ... نظر کرده و دیده است که این‌ها از اموری هستند که وقتی موجود می‌شوند قابل بقاء و استمرارند و لذا می‌توان خود وجوب را استصحاب نمود.

۲- از طرف دیگر، نظر به زمان خاص کرده و دیده است که این وجوب و یا فلان وجوب مربوط به مقیّد به این زمان است و این زمان که می‌رود، وجوب هم می‌رود. و لذا استصحاب دم ازلی را جاری می‌کنیم.

اشتباه جناب فاضل در این بوده است که دقت نفرموده که زمان در اینجا ظرفیت دارد و یا قیدیت؟

* جناب شیخ نظرتان در رابطه با عدم مطلق با وجود مطلق چیست؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۸۲

این است که همچون سالبه کلیه با موجبه کلیه متناقض‌اند، یعنی نمی‌توان گفت: فلان شیء دارای عدم مطلق است و در عین حال قابل استمرار است، چنانکه دارای وجود مطلق و مستمرّ است.

چنانکه عدم مطلق با وجود مقیّد، مثل سالبه کلیه با موجبه جزئیّه، تناقض دارند، یعنی که در شیء واحد جمع نمی‌شوند.

چنانکه وجود مطلق با عدم مقیّد، مثل موجبه کلیه با سالبه جزئیّه متناقض‌اند.

* پس موارد فوق در چه صورتی قابل جمع و غیر متناقض‌اند؟

مطلق العدم با مطلق الوجود، و یا مطلق العدم با وجود مقیّد، و یا مطلق الوجود با عدم مقیّد، تنافی نداشته و قابل جمع‌اند.

* باتوجّه به مطلب فوق نظر شما در رابطه با جریان استصحابین چیست؟

این است که: اگر زمان به عنوان ظرف لحاظ شود، تنها استصحاب وجودی جاری است و نوبت به استصحاب عدم ازلی نمی‌رسد. چرا؟ زیرا که آن عدم مطلق و قابل استمرار، با این وجود مطلق قابل استمرار، نقض شده و قطعا مرتفع می‌شود و لذا دیگر جائی برای استصحاب نیست. و اگر زمان به عنوان قید لحاظ شود و قیدیت داشته باشد، تنها استصحاب عدمی جاری می‌شود و دیگر نوبت به استصحاب وجودی نمی‌رسد. چرا؟ زیرا آن عدم مطلق و ازلی که تا ابد قابل استمرار بود با وجود مقیّد به زمان خاص منتقض شد و نه با وجود مطلق.

حال اگر پس از این زمان خاص شکّ در بقاء و استمرار عدم کنیم، استصحاب عدم جاری می‌کنیم.

علی‌ایّ‌حال در هریک از دو صورت فوق جائی برای تعارض نیست.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۸۳

متن

(مناقشهٔ ثانیهٔ فیما افاده النراقی) و اما ثانیا: فلانّ ما ذکره، من استصحاب عدم الجعل و السببیّهٔ فی صورهٔ الشکّ فی الرافع، غیر مستقیم؛ لانّا إذا علمنا أنّ الشارع جعل الوضوء علّهٔ تامّهٔ لوجود الطهارهٔ، و شککنا فی أنّ المذی رافع لهذه الطهارهٔ الموجودهٔ المستمرّهٔ بمقتضی استعدادها، فلیس الشکّ متعلّقا بمقدار سببیّهٔ السبب. و کذا الکلام فی سببیّهٔ ملاقاهٔ البول للنجاسهٔ عند الشکّ فی ارتفاعها بالغسل مرّهٔ.

فإن قلت: إنا نعلم أنّ الطهارهٔ بعد الوضوء قبل الشّرع لم تکن مجعولهٔ اصلا، و علمنا بحدوث هذا الامر الشرعیّ قبل المذی، و شککنا فی الحکم بوجودها بعده، و الاصل عدم ثبوتها بالشّرع.

قلت: لا ـ بدّ من أن یلاحظ حینئذ أنّ منشأ الشکّ فی ثبوت الطهارهٔ بعد المذی، الشکّ فی مقدار تأثیر المؤثر- و هو الوضوء- و أنّ المتیقّن تأثیره مع عدم المذی لا ـ مع وجوده، أو أنا نعلم قطعا تأثیر الوضوء فی إحداث أمر مستمرّ لو لا ما جعله الشارع رافعا. فعلی الاوّل، لا معنی لاستصحاب عدم جعل الشیء رافعا؛ لانّ المتیقّن تأثیر السبب مع عدم ذلک الشیء، و الاصل عدم التأثیر مع وجوده، إلا أن یتمسّک باستصحاب وجود المسبّب فهو نظیر ما لو شکّ فی بقاء تأثیر الوضوء المبیح- کوضوء التقیّهٔ بعد زوالها- لا من قبیل الشکّ فی ناقضیّهٔ المذی. و علی الثانی، لا معنی لاستصحاب العدم؛ إذ لا شکّ فی مقدار تأثیر المؤثّر حتی یؤخذ بالمتیقّن.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۸۴

ترجمه

(دومین مناقشه شیخ در مطالب مرحوم نراقی)

اشاره

ثانیا: چیزی که مرحوم نراقی گفته است، که در صورت شکّ در رافع، استصحاب عدم جعل و سببیّت می‌شود، درست و مستقیم نیست. چرا؟ زیرا هرگاه که ما بدانیم شارع وضو را علّت تامه برای وجود طهارت قرار داده است، و شکّ کردیم در اینکه مذی، این طهارت موجود، که به مقتضای استعدادش دارای استمرار است، را رفع می‌کند، شکّ متعلّق به مقدار سببیّت نیست.

همین سخن در سببیّت ملاقات بول برای نجاست هنگام شکّ در ارتفاع آن با یک‌بار شستن نیز گرفته می‌شود.

(اشکال)

اشاره

شیخ می‌فرماید اگر بگویی: ما می‌دانیم وجود پیدا کردن طهارت پس از وضو اصلا قبل از شرع مورد جعل نبوده است، و می‌دانیم این دستور شرعی پیش از مذی حادث گردید، و شکّ کردیم در حکم کردن به وجود آن بعد از مذی، اصل عدم ثبوت آن با شرع می‌باشد.

(پاسخ)

در پاسخ می‌گوئیم: باید در این صورت ملاحظه شود که منشا شکّ در ثابت بودن طهارت بعد از مذی، شکّ در مقدار تأثیر آن مؤثر، یعنی، وضو است، و اینکه تأثیر یقینی آن با نبودن مذی است، و نه با وجود آن، یا اینکه ما قطعا می‌دانیم تأثیر وضو در به وجود آوردن چیزی استمرار دارد؛ البته اگر آنچه را که شارع رافع قرار داده نباشد.

۱- بنا بر صورت اوّل برای استصحاب عدم، یعنی آن شیء رافع قرار داده نشده، معنایی ندارد؛ چرا که یقینا آن سبب با نبودن آن شیء اثر می‌کند، و تأثیرش مورد یقین است؛ و اصل، عدم تأثیر آن با بودن آن شیء است؛ مگر اینکه به استصحاب وجود مسبّب تمسّک شود.

نظیر آن این است که: اگر شکّ در بقای تأثیر وضوی مبیح شود، مثل وضوی تقیّه‌ای که تقیّه‌ای بودن زایل شود، از قبیل شکّ در ناقض بودن مذی نیست.

۲- بنا بر صورت دوّم نیز برای استصحاب عدم معنایی نیست، چرا که شکی در مقدار تأثیر مؤثر نشده است تا اخذ به متیقّن شود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۸۵

تشریح المسائل

* دومین اشتباه جناب نراقی به نظر شیخنا چیست؟

این است که در دو مثال اخیر که سببیّت وضو برای طهارت و سببیّت ملاقات برای بود، میان شکّ در مقتضی و شکّ در رافع خلط کرده است. به عبارت دیگر ایشان در آنجا فرمودند: علی القاعده در این دو مثال هم، دو استصحاب عدمی و وجودی جاری می‌شود که در اثر تعارض، تساقط می‌کنند و لکن یک اصل ثالثی وجود دارد که حاکم بر استصحاب عدمی است و زمینه را برای جریان اصل وجودی هموار می‌کند.

حال سؤال ما از جناب نراقی این است که: به نظر شما شکّ در این دو مثال، از قبیل شکّ در مقتضی است و یا شکّ در رافع؟ یعنی با توجّه به اینکه:

۱- شکّ در مقتضی، شکّ در اصل سببیّت و به تعبیر دیگر شکّ در اصل تأثیر مؤثر است.

یعنی: قدر متیقّن این است که شارع مقدس، وضو را تا زمان خروج مذی سبب از برای طهارت قرار داده و لکن پس از این مرحله اصل سببیّت برای ما مشکوک است.

۲- و شکّ در رافع این است که سببیّت مجعوله یک نوع سببیّت مطلقه و قابل استمرار است، بدین معنا که قابلیت دارد که تا ابد باقی بماند، مگر اینکه مانع و رافع خارجی وارد شده جلوی تأثیر آن را بگیرد. نظر ما این است که شکّ ما، شکّ در رافع است و نه در اصل مقتضی.

* حال با توجّه به نکته فوق سخن ما با جناب نراقی این است که:

اگر شما دو مورد مذکور را از موارد شکّ در مقتضی بحساب آورید، بله، پس از این مرحله، استصحاب عدم ازلی قابل جریان است. چرا؟ چون قدر مسلّم این است که عدم مطلق با وجود مقیّد منتقض شده و نه با وجود مطلق تا اینکه قابل استصحاب نباشد. امّا اینکه می‌گوئید اصل ثالثی داریم که حاکم است و می‌آید جلوی آن را می‌گیرد غیر قابل قبول است. چرا؟ چونکه اصل حاکم شما، اصالهٔ عدم وجود الرافعیه و یا اصل عدم رافعیّت موجود بود و این اصل در این فرض جاری نمی‌شود، چرا که شکّ ما در اصل مقتضی است و نه در رافع که پس از احراز مقتضی جاری می‌شود.

در تبیین اشکالتان به نراقی مثالی از خارج بزنید؟

فی المثل می‌دانیم که:

۱- برخی از وضوها در اسلام، نه رافع حدث‌اند و نه مباح‌کننده نماز. مثل وضوی زن حائض،

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۸۶

که مستصحب است وضو گرفته و در مصلای خودش بنشیند و به مقدار نماز ذکر خدا بگوید، تا عادت به عبادت از او فوت نشود و انجام عبادت پس از حیض بر او سخت نیاید.

لکن این وضو نه رافع حدث حیض است و نه مجوز ورود در نماز.

۲- برخی از وضوها نیز از نظر اسلام، هم رافع حدث‌اند، هم مبیح نماز، مثل وضوی هر انسان عادی و معمولی که اگر محدث هم باشد اگر وضو بگیرد هم حدث باطنی‌اش مرتفع می‌شود، هم می‌تواند وارد نماز شود.

۳- برخی از وضوها هم تنها مبیح نمازاند و لکن رافع حدث نیستند، مثل وضو زن مستحاضه و وضوی انسان مبطون و یا کسی که در شرایط تقیّه به سر می‌برد و باید به شیوه مخالفین وضو بسازد، که این وضوها مبیح نمازاند، و لکن قدر متیقّن این است که: تا این شرائط ویژه و اضطراری حاکم است این وضو سبب اباحه نماز می‌باشد، ولی آیا پس از رفع این شرائط و بازگشت به حالت اختیار و غیر تقیّه نیز این وضو مباح‌کننده نماز هست یا نه؟ شکّ داریم. و لذا جای استصحاب عدم ازلی است، اگرچه به نظر مشهور اینجا نیز جای جریان استصحاب وجودی است.

و اگر شما این دو مورد مذکور را از قبیل شکّ در رافع به حساب آورید بله، این اصل ثالث و حاکمی که درست نمودید جاری می‌شود. چرا؟ زیرا مذی قبل از شریعت، رافع طهارت نبود و یا یک‌بار غسل رافع نجاست نبود لکن پس از شریعت شکّ می‌کنیم، در این صورت استصحاب عدم رافعیّت جاری می‌شود و لکن جائی برای استصحاب عدم ازلی نیست تا سخن از حاکم و محکوم باشد.

چرا؟ زیرا بر این فرض اصل وجود مقتضی محرز است و یقینا آن حالت سابقه به قول مطلق نقض شد و شکی در بقاء عدم نمی‌باشد، تا استصحاب کنیم، چنانکه در سببیّت سبب شکّ نداریم تا استصحاب عدم جاری شود، بلکه به بقاء سببیّت یقین داریم و شکّ ما در وجود رافع و یا رافعیّت موجود است.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۸۷

متن

و أمّا ثالثا: فلو سلّم جريان استصحاب العدم حينئذ، لكن ليس استصحاب عدم جعل الشىء رافعا حاكما على هذا الاستصحاب؛ لانّ الشكّ فى أحدهما ليس مسبّبا عن الشك فى الآخر، بل مرجع الشكّ فيهما إلى شىء واحد، و هو: أن المجعول فى حقّ المكلّف فى هذه الحالة هو الحدث أو الطهارة. نعم، يستقيم ذلك فيما إذا كان الشكّ فى الموضوع الخارجىّ- أعنى وجود المزيل و عدمه- لان الشكّ فى كون المكلّف حال الشكّ مجعولا فى حقّه الطهارة أو الحدث مسبب عن الشك فى تحقّق الرافع، إلّا أنّ الاستصحاب مع هذا العلم الإجمالىّ بجعل أحد الامرين فى حقّ المكلّف غير جار.

ترجمه

(سومین اشکال شیخ در فرموده نراقی (ره))

اشاره

ثالثا: اگر جاری شدن استصحاب عدم در این صورت پذیرفته شود، استصحاب جعل نشدن رافعیّت برای شیء حاکم بر این استصحاب نیست؛ چرا؟ زیرا شکّ در یکی از آنها مسبّب از شکّ در دیگری نیست؛ بلکه شکّ در هر دو به یک چیز برمی‌گردد و آن یک چیز عبارتست از اینکه: در حقّ مکلّف، در این حالت، یا همان حدوث جعل شده است و یا طهارت.

بله، آن سخن در چیزی که اگر شکّ در موضوع خارجی باشد، یعنی شکّ در وجود یا عدم مزیل، درست است، چرا که شکّ در اینکه در حقّ مکلّف در حال شکّ، طهارت جعل شده است یا حدث، مسبّب از شکّ در تحقّق رافع است، مگر اینکه استصحاب با این علم اجمالی به اینکه یکی از آنها در حقّ مکلّف جعل شده جاری نشود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۸۸

تشریح المسائل

اشاره

* سومین اشکال جناب شیخ به شبهه نراقی در ما نحن فیه چیست؟

این است که به فرض که شکّ در این دو مثال شما از قبیل شکّ در رافع باشد که چنین هم هست، شما نمی‌توانید اصالهٔ عدم الرافعیهٔ را حاکم بر استصحاب عدم ازلی سببیّت وضو و ملاقات قرار دهید. چرا؟ زیرا حاکم و محکوم در موردی است که یک اصل سببی و اصل دیگر مسبّبی باشد تا بگوئیم اصل سببی بر اصل مسبّبی حاکم است.

امّا هیچ‌یک از این دو شکّ در ما نحن فیه، مسبّب از شکّ دیگر نمی‌باشد. یعنی:

- نه شکّ در رافعیّت و عدم آن مسبّب از شکّ در سببیّت بعد المذی است.

- نه این شکّ مسبّب از آن شکّ است.

بلکه هر دو شکّ در عرض هم بوده و متلازمان‌اند و هر دو مسبّب از سبب واحدی هستند و آن سبب واحد این است که:

- مکلّف نمی‌داند که بعد از خروج مذی، طهارت در حقّ او مجعول است یا حدث؟

- اگر طهارت در حقّ او مجعول باشد، پس جای استصحاب عدم سببیّت نیست.

- اگر حدث در حقّ او مجعول باشد، پس جای اصل عدم رافع نمی‌باشد.

* در تنظیر مطلب مثال بزنید؟

مثل گرما و روشنائی در جهان که هر دو مسبّب از طلوع خورشیداند و هیچ‌یک بر دیگری رجحان ندارد.

* غرض شیخ از (نعم، یستقیم ذلک ...) چیست؟

این است که: بله، جریان حاکم و محکوم در شبهات موضوعیّه قابل قبول است اگرچه در شبهات حکمیّه مورد قبول واقع نشد، فی المثل: شما رفتید و وضو گرفتید و متطهر شدید و یقین دارید به بقاء طهارت تا حدوث بول، و مذی ناقض آن نیست. پس شکّ شما شکّ در حکم نیست، بلکه شکّ شما در اینست که بولی خارج شده یا نه؟ آیا ما خرج بول است و یا رطوبت دیگر؟

در اینجا می‌توان گفت که شما:

۱- یک استصحاب وجودی دارید که طهارت قبل از خروج این آب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۸۹

۲- و یک استصحاب عدمی دارید، چرا که قبل از وضو طهارت داشتید و لکن اکنون نمی‌دانید که طهارت دارید یا نه؟

در نتیجه: دو استصحاب وجودی و عدمی، علی القاعده تعارضا و تساقطا. منتهی در اینجا اصل حاکمی که اصل عدم حدوث مانع و یا مانعیت حادث باشد در کار است. به عبارت دیگر اصل عدم حدوث در اینجا مزیلیّت حادث است که بر استصحاب عدمی حاکم است، چرا که شکّ در بقاء عدم ازلی یعنی حدث، مسبّب است از شکّ در اینکه این رطوبت مانعیت دارد یا نه؟

و لذا تا اصل سببی جاری است، نوبت به مسبّبی نمی‌رسد.

* غرض از (الّا انّ الاستصحاب مع هذا العلم الاجمالی ...) چیست؟

این است که اصلین جناب نراقی و تعارض و تساقط در همین مورد اخیر هم غیر قابل قبول است. چرا؟ زیرا که شمای مکلّف اکنون علم اجمالی دارید که پس از خروج رطوبت مشکوکه یا در حقتان حدث مجعول است و یا طهارت.

بنا بر قول مشهور با وجود این علم اجمالی، اصول عملیّه جاری می‌شوند و لکن به برکت همین علم اجمالی، تعارض بالعرض پیدا شده، تساقط می‌کنند امّا به نظر ما که شیخ انصاری هستیم و به نظر کثیری از متأخرین، به محض اینکه علم اجمالی برای شما پیدا می‌شود دیگر اصلین جاری نمی‌شود تا نوبت به تعارض برسد. چرا؟ زیرا موضوع اصول عملیّه شکّ و عدم العلم است، با آمدن علم اعمّ از اینکه اجمالی و یا تفصیلی باشد، مجرائی نخواهد داشت.

پس جناب نراقی سخنان شما به‌هیچ‌وجه قابل قبول نیست.

* نظر حضرت امام خمینی (ره) در رابطه با شبهه نراقی در اینجا چیست؟

اولاـ از ذکر شبهه مرحوم نراقی در این بحث انتقاد فرموده می‌گوید ذکر سخنان فاضل نراقی در دنباله این بحث نامناسب است. چرا؟ زیرا اشکال نراقی تنها تعارض استصحاب وجودی با عدمی در احکام پس از گذشتن زمانی که ظرف برای واجب یا وجوب است.

و لذا شبهه ایشان مربوط به شبهه‌ای که در زمان و امور زمانیه است نمی‌باشد.[۳۱۳]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۱۱ ؛ ص۵۸۹

لاصه اشکال را چنین تقریر فرموده است که: استصحاب وجوب دائما با استصحاب عدم ازلی و اصلی در احکام معارض است، چه احکام تکلیفی باشد یا وضعی.

پس استصحاب وجوب جلوس بعد از ظهر، با استصحاب عدم وجوب جلوسی که دارای قید بعد از ظهر بودن است، معارض است.

چرا؟ زیرا عنوان (جلوس- نشستن) که دارای قید بعد از ظهر بودن است، از عنوان‌هایی است که ممکن است مستقل در حکم باشد. این عنوان در ازل محکوم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۹۰

به وجوب نبوده است؛ پس عدم وجوب ازلی استصحاب می‌شود و با استصحاب وجوب جلوس پیش از ظهر که ثابت بوده است، معارضه می‌کند.

اشکال متصل نبودن زمان شکّ به یقین نیز چنین دفع شده است: قبل از آمدن روز جمعه، شکّ و یقین، هر دو وجود داشتند و یکی متصل به دیگری بوده است.

سپس امام خمینی می‌فرماید: این پاسخ نراقی از اشکال مجمل و یا مخدوش است، و بیان تحققی در پاسخ این است که گفته می‌شود: زمان شکّ، با یقین نسبت به این موضوع که مقیّد به پیش از ظهر بودن است، متصل می‌باشد؛ چرا که قبل از وجود پیدا کردن حکم از طهارت شارع، یا پیش از بالغ شدن مکلّف، واجب نبودن آن معلوم بوده؛ و پس از وارد شدن حکم و بالغ شدن مکلّف مورد شکّ قرار گرفت است؛ حتی نسبت به پیش از ظهری که ظرف وجوب، خود جلوس و نشستن است.

به عبارت دیگر، آنچه میان زمان شکّ و یقین فاصله ایجاد کرده، همان علم به وجوب نشستن است، نه وجوب نشستنی که مقیّد به بعد از ظهر است؛ و آنچه که ضرر دارد دومی است و نه اولی؛ اولی منافاتی با شکّ به وجوب جلوس مورد تقیید ندارد.

به عبارت دیگر: اینکه قبل از ورود دستور شارع، وجوب نشستن، پیش از ظهر بوده است، و وجوب نشستن دارای قید (بعد از ظهر بودن) می‌باشد، معلوم العدم بوده است؛ پس از ورود دستور شارع، دارای قید بعد از ظهر، حتی در ظرف علم به وجوب نشستن پیش از ظهر، مورد شکّ قرار گرفته است؛ چرا که منافاتی میان آنها نیست. پس استصحاب وجوب نشستن و عدم وجود، دارای قید می‌شوند، و با همدیگر تعارض می‌کنند.

* نظر امام خمینی (ره) در رابطه با پاسخ شیخ انصاری از شبهه نراقی چیست؟

به بخشی از پاسخهای شیخ به شبهه نراقی انتقاد کرده‌اند، لکن در ابتدا اشکال شیخ به جناب نراقی را دو اشکال دانسته و سپس خلاصه اشکال اوّل شیخ را چنین تقریر فرموده است:

۱- اگر زمان ظرف برای نشستن، گرفته شود، استصحاب عدم جاری نمی‌شود، چرا که هرگاه عدم به وجود منقلب شود، و وجود مردد میان در قطعه خاصی از زمان و بودن بیشتر از آن قطعه زمان باشد، و فرض گردد که حکم شارع به اینکه (متیقّن در زمانی را باید ابقاء کرد) پذیرفته شد، وجه و دلیلی برای اعتبار استصحاب عدم پیشین نیست. حاصل سخن اینکه: عدم با مطلق وجود شکسته شده؛ درحالی که به مقتضای دلیل‌های استصحاب، حکم به استمرار آن وجود شده است، و لذا استصحاب عدم جاری نمی‌شود.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۹۱

۲- و اگر زمان، قید برای حکم یا متعلّق ان قرار گرفته باشد، جز استصحاب عدم جاری نمی‌شود؛ چرا که نشکستن وجود مقیّد، مستلزم شکستن مطلق نیست، و اصل عدم شکستن است.

حضرت امام خمینی (ره) در ادامه می‌فرماید: رأی منصفانه این است که: این اشکال بر نراقی وارد نیست، زیرا فرض قید بودن زمان برای نشستن و یا برای حکم یعنی وجوب، در کلام نراقی نیست و در مدعای ایشان دخالتی ندارد. چرا؟ زیرا ادعای نراقی تعارض دائمی استصحاب وجود با عدم است؛ ادعای ایشان جریان دائمی استصحاب وجود نیست تا بر او اشکال شود که گاهی استصحاب وجود جاری نمی‌شود. جاری نشدن استصحاب وجودی در جایی است که زمان، قید قرار گرفته باشد و این نظیر این ادعاست که استصحاب مسبّبی دائما محکوم استصحاب سببی است، که مدّعی جاری شدن دائمی دو استصحاب نیست، بلکه مدّعی این است که: برفرض جاری شدن دو استصحاب، یکی از آن‌ها محکوم است.

بطور کلّی منظور ایشان جایز نبودن تمسّک به استصحاب برای اثبات احکام است. چرا؟ زیرا برفرض جاری شدن آن، با استصحاب عدم ازلی و اصلی که برای عنوان مقیّد به زمان که از طرف حکم متأخر است، ثابت می‌باشد.

پس جاری نشدن استصحاب وجودی منافاتی با ادعایش ندارد.

و امّا برفرض ظرف بودن زمان، جاری شدن استصحاب عدم ازلی برای عنوانی که دارای قید است، از اموری است که مانعی از آن نیست، چرا که موضوع دارای قید، غیر از موضوعی است که قید نداشته باشد.

پس ثابت بودن وجوب برای نشستن، نقض واجب نبودن نشستن دارای قید (بعد از ظهر) است، زیرا ممکن است خود نشستن واجب باشد، و نشستن دارای قید (واجب) نیست.

بطور کلّی عنوان نشستن به نحو اطلاق، غیر از نشستن دارای قید به زمان است، پس حکم متعلّق، نقض برای مقیّد، از آن جهت که مقیّد است نمی‌باشد.

سپس امام خمینی (ره) اشاره به گفتار جناب شیخ کرده می‌فرماید: اینکه شیخ انصاری می‌فرماید که حکم شارع به اینکه آنچه در زمانی یقینی بوده، باید آن را ابقاء نمود و این حکم را دافع برای استصحاب عدم ازلی و اصلی قرار داده است، کلام غریبی است. چرا؟ زیرا این گفتار بیان استصحاب وجودی است که با استصحاب عدم ازلی معارض است و قبول جریان استصحاب وجودی، موجب حکم به تقدم آن بر استصحاب عدم ازلی نمی‌شود مگر اینکه مراد شیخ حکومت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۹۲

استصحاب وجودی بر عدمی باشد و لکن این احتمال مخالف ظاهر گفتار ایشان است. چرا؟ زیرا حکومت، تنها پس از فرض جاری شدن استصحاب محکوم فی نفسه است؛ درحالی‌که ایشان مدّعی متصل نبودن زمان شکّ به یقین در استصحاب عدم ازلی است با اینکه برفرض شکسته شدن عدم، استصحاب جاری نمی‌شود؛ حتی اگر تسلیم حکم شارع که (باید آنچه در زمانی یقینی بوده را ابقاء کرد) نشود.

پس: کلام ایشان خالی از خلل، بلکه تناقض نیست.[۳۱۴]

* پاسخ تحقیقی امام خمینی (ره) به شبهه فاضل نراقی چیست؟

این است که گفته شود: از فرض معارضه استصحاب وجودی و عدمی، عدم معارضه میان آنها لازم می‌آید، چرا که معارضه میان دو اصل، صرفا در صورتی تحقّق می‌یابد که موضوع حکم آنها یکی باشد، و یکی از اصلها مقتضی حکمی باشد که با حکم اصل دیگر منافات داشته باشد.

بله، گاهی معارضه عرضی می‌باشد، چنانکه معارضه در اطراف علم اجمالی عرضی است.

و لکن مراد ما در مقام بحث، همان معارضه ذاتی است که باید وحدت موضوع، بلکه بقیه وحدت‌ها که معارضه بستگی به آنها دارد، وجود داشته باشد.

در این صورت می گوئیم: در استصحاب وجودی و عدمی یا موضوع یکی است یا یکی نیست:

۱- بنا بر اولی میان آنها معارضه واقع می‌شود، اگر فرض شود که هر دوی آنها جاری می‌شوند، لکن فرض وحدت موضوع، موجب سقوط یکی از آنها می‌شود. چرا؟ زیرا موضوع یا خود نشستن است که استصحاب عدمی در آن جاری نمی‌شود، چرا که واجب نبودن نشستن با واجب بودن آن، که برایش پیش از ظهر ثابت است، شکسته شد.

پس میان شکّ و یقین اتصال وجود ندارد، و نشستنی که دارای قید بعد از ظهر است، استصحاب وجودی در آن جاری نمی‌شود؛ برای اینکه یقین به واجب بودن نشستن دارای قید (بعد از ظهر) وجود ندارد.

۲- و بنا بر دومی، به اینکه مفاد و معنای یکی از دو اصل، ثابت بودن وجوب برای خود نشستن باشد؛ و مفاد اصل دیگر، واجب

نبودن نشستن دارای قید (بعد از ظهر) باشد، منافاتی میان آنها نیست، چرا که ممکن است قطع حاصل شود به اینکه نشستن بعد از ظهر، از حیث اینکه نشستن است واجب باشد.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۹۳

یعنی خود نشستن، تمام موضوع برای واجب بودن باشد، و نشستن دارای قید بعد از ظهر واجب نباشد، به گونه‌ای که (نشستن) بخشی از موضوع باشد و بخش دیگر قید (بعد از ظهر بودن) آن باشد.

چنانکه انسان از حیث اینکه ناطق است، تمام موضوع است، نه از حیث اینکه راه می‌رود، و یا قامت مستقیم دارد؛ لذا صحیح است گفته شود: انسان از حیث اینکه راه می‌رود و قامت مستقیم دارد، ناطق نیست، بلکه از حیث خود انسان بودن ناطق است.

در آنچه ما در آن بحث می‌کنیم صحیح گفته شود: نشستن بعد از ظهر از حیث نشستن واجب است، و از حیث داشتن قید بعد از ظهر بودن واجب نیست.

این حکم برمی‌گردد به اینکه نشستن، تمام موضوع باشد و نه بخشی از موضوع. گفته نشود:

مطلق هرگاه واجب باشد، اطلاق آن مقتضی واجب بودن نشستن در تمام حالت‌ها است؛ که از جمله این حالت‌ها نشستن بعد از ظهر است، پس معارض می‌گردد، چرا که نشستن بعد از ظهر واجب نیست.

پاسخ داده می‌شود: معنای اطلاق مطلق این است که: نشستن بعد از ظهر از حیث اینکه نشستن بعد از ظهر است واجب است، بلکه معنایش این است که نشستن بعد از ظهر از حیث اینکه نشستن است واجب است.

پس منافاتی میان واجب بودن نشستن بعد از ظهر، از آن حیث که نشستن است، و واجب نبودن آن از این حیث که دارای قید بعد از ظهر بودن است، نمی‌باشد، چنانکه روشن و واضح است.[۳۱۵]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۵۹۴

تلخیص المطالب

* جناب شیخ استصحاب را تعریف کردید به ابقاء ما کان، شریفه (من کان علی یقین فشکّ، فلیمض علی یقینه) را دلیل بر آن آوردید. هم از تعریف استصحاب و هم از ادلّه استصحاب بدست آوردید که در استصحاب شکّ در بقاء شرط است بفرمائید بقاء یعنی چه؟ عنوان بقاء به چه جائی اطلاق می‌شود؟

به جائی که عین الموجود السابق، در زمان لا حقّ استمرار داشته باشد.

* منظورتان چیست؟

این است که ما استصحاب را در امور مستقره می‌توانیم جاری کنیم، چرا که بقاء در امور مستقره معقول است. فی المثل: زیدی وجود داشت، اکنون شکّ داریم که آیا هنوز هم وجود دارد یا نه؟ استصحاب می‌کنیم بقاء آن را. چرا؟ بخاطر اینکه زید از امور مستقره است.

* آیا در امور جاریه استصحاب جاری می‌شود؟

باتوجّه به معنائی که برای بقاء ذکر کردیم، خیر در امور جاریه استصحاب جاری نمی‌شود چرا که انسان هیچ‌گاه شکّ در بقاء امور جاریه برایش پیدا نمی‌شود. چرا؟ زیرا در امور جاریه، همیشه تجدد امثال وجود دارد و نه استمرار عین الموجود السابق فی زمان اللاحق.

و لذا در جائی که تجدد امثال است، بقاء معنا ندارد تا اینکه استصحاب جاری شود.

* مرادتان از امور جاریه چیست؟

۱- زمان ۲- زمانیات ۳- آنچه مقیّد به زمان است.

زمان مثل: شب، روز، شهر، سنه و ...

فی المثل: شب عبارتست از هزاران آنات مظلمه‌ای که در کنار هم ردیف شده و تشکیل شب می‌دهند، این آنات از امور جاریه‌اند و نه از امور مستقره، چرا؟ زیرا هر آنی یوجد و ینعدم، دوباره آنی یوجد و ینعدم و هکذا ...

به عبارت دیگر: شب مستمرّ است در آنات مظلمه‌ای که در یکجا مستقر و مجتمع نیستند بلکه همه‌اش تجدد امثال است.

* حال سؤال این است که وقتی شما در بقاء شب شکّ می‌کنید، شکّ شما در بقاء ما کان است یا در

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۹۵

حدوث و تجدد امثال؟

قطعا در حدوث و تجدد مثل است و نه در استمرار عین الموجود السابق، چرا که محال است، آن لا حقّ بقاء آن سابق باشد، چرا که آن سابق ینعدم، و لذا استمرار در اینجا معنا ندارد.

۲- و امّا زمانیات: اگرچه غیر از زمان‌اند و لکن در طی زمان و به تدریج یوجد و ینعدم. مثل:

آمد و رفت حروف یکی پس از دیگری در هنگام تکلم که یک حرف می‌آید و می‌رود، حرف دیگر حادث می‌شود، و لذا حرف قبلی شما، استمرار ندارد در حرف بعدیتان بلکه کلمات شما همچون آنات فی اللیل، یکی پس از دیگری می‌آیند و می‌روند.

فی المثل می‌گوئید: دقائقی پیش فلانی را در حال تکلم و سخنرانی دیدم، نمی‌دانم اکنون که یک چهارم ساعت گذشته است باز هم در حال تکلم است یا نه؟

این شکّ شما در حقیقت شکّ در حدوث امثال است و نه شکّ در بقاء.

۳- و امّا در امور مقیّد به زمان، یعنی اموری که زمان خاصی قید آنها شده است، نیز مطالب چنین است، چرا که صوم یوم الجمعهٔ با صوم یوم الخمیس فرق دارد و به تعبیر دیگر یوم الجمعهٔ نسبت به یوم الخمیس، تجدد مثل است و نه بقاء آن.

حال همان‌طور که خود یوم الجمعهٔ غیر از یوم الخمیس است، صوم مقیّد به یوم الجمعهٔ نیز غیر از صوم مقیّد به یوم الخمیس است.

و لذا اگر در این‌گونه امور نیز شکّ کنید شکّ شما شکّ در حدوث مثل است و نه شکّ در بقاء.

* جناب شیخ حاصل کلام چیست؟

این است که: سه فصل در اینجا باید تشکیل دارد، یکی در زمان، یکی در زمانیات، یکی هم در امور مقیّد به زمان، و بررسی نمود که در کدامیک از این امور استصحاب جاری می‌شود.

* آیا به هنگام شکّ در زمان، استصحاب جاری می‌شود یا نه؟

خیر، استصحاب در خود آن آنی که در آن شکّ داریم صحیح نمی‌باشد، چرا که این آن حالت سابقه ندارد تا بشود در آن استصحاب جاری بشود، فی المثل اگر بگوئید:

۱- نمی‌دانم که این آن حاضر که در آن هستم شب یا روز؟ نمی‌توانید نسبت به این آن حاضر استصحاب جاری کنید و بگوئید: هذا الآن کان لیلا و یا به تعبیر دیگر این آن حاضر از قدیم الایام شب بود، پس اکنون هم شب است، خیر این استصحاب غلط است.

چرا؟ زیرا این آن حاضر اصلا سابقه هستی ندارد و پس از رفتن آن سابق، حادث شده است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۹۶

* و لکن جناب شیخ برخی از حضرات طرقی را برای استصحاب زمان ارائه کرده‌اند؟ به دو طریق از این طرق اشاره و هریک را بیان بفرمائید؟

۱- یکی طریق این است که بگوئیم: درست است که شب عبارتست از هزاران آنات مظلمه متحده و لکن به نظر عرف، شب امر

واحدی است و یا روز یک امر واحد مستمرّ است و هکذا ...

به عبارت دیگر: عرف در امور متعدده و متجدده، اعتبار وحدت می‌کند و هریک از این امور را شیء واحد به حساب می‌آورد. فی المثل:

۱- بدن انسان از میلیاردها جزء تشکیل شده است و لکن یک شیء واحد حقیقی است و وحدت حقیقیّه دارد.

۲- شب که متشکل از هزاران آنات مظلمه و متجدده است وحدت اعتباریه داشته و به لحاظ عرف امر واحد است.

* جناب شیخ قبل از پرداختن به اصل پاسخ بفرمائید مراد از (حدوث کلّ شیء بقاء کلّ شیء و ارتفاع کلّ شیء بحسبه) چیست؟

این است که هر چیزی به حسب خودش و نحوه وجودش دارای حدوث، بقاء و ارتفاع است.

فی المثل:

۱- اموری که دارای وحدت حقیقیّه هستند، حدوثشان به این است که مجموعه‌اش حادث شود، مثلاـ وجود انسان با تحقّق جمیع اجزائش محقّق می‌شود، بقاء او نیز به بقاء اجزائش می‌باشد، ارتفاعش هم با از بین رفتن تمام اجزائش می‌باشد.

۲- و امّا اموری که دارای وحدت اعتباریه هستند، وجود و تحققشان به حدوث جزء الأول است، یعنی به محض اینکه اولین جزء آن حادث شد، به نظر عرف آن شیء حادث می‌شود. یعنی اولین آن شب که رسید، عرف می‌گوید شب وجود گرفت، و سپس آن دوّم بقاء و آن سوّم بقاء، ...

ارتفاع شب نیز با مرتفع شدن آخرین جزء از آنات آن است و هکذا ...

بنابراین: در امور قارّه و یا مستقره یک جور حدوث و بقاء متصوّر است و در امور اعتباریه جور دیگری از حدوث و بقاء.

الحاصل: وقتی حدوث و بقاء در امور مختلفه بحسبه شد، استصحاب شب اشکالی ندارد منتهی اصل مثبت است و اصل مثبت حجیّت نیست.

* ولی جناب شیخ برخی اصل مثبت را حجّت می‌دانند؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۹۷

بله، اگر کسی اصل مثبت را حجّت بداند، استصحاب شب یا روز عیبی ندارد. می‌تواند فی المثل لیل را استصحاب بکند و بگوید هذا الآن که من در اینکه جزء شب است یا جزء روز در آن شکّ دارم، من آنات اللیل، و هر اثری را که شب دارد برآن مترتّب کند، مثلا به خوردن سحری ادامه دهد، شروع به نماز صبح نکند و ...

البته کسانی که اصل مثبت را حجّت دانسته‌اند خود بر دو گروه‌اند:

۱- عده‌ای اصل مثبت را مطلقا حجّت می‌دانند، یعنی آن اثر عقلی و یا عادی که بین المستصحب و اثر شرعی واقع می‌شود چه جلیّه باشد و چه خفیّه، مانع از اجرای استصحاب نیست. به عبارت دیگر: شما استصحاب را جاری بکنید، بواسطه این استصحاب واسطه را که یک امر عقلی و یا یک امر عرفی است اثبات بکنید، این واسطه چه جلیّه باشد و چه خفیّه، اثر شرعی را بر مستصحب مترتّب کنید، هیچ اشکالی ندارد.

* در تبیین واسطه جلیّه و خفیّه مثال بزنید؟

۱- واسطه جلیّه مثل اینکه بگوئید: زید ۵۰ سال پیش وجود داشت، اکنون شکّ دارم که آیا هنوز زنده است یا نه؟ استصحاب می‌کنید وجود زید را، اثر عقلی این استصحاب شما این است که: زید الآن پیرمردی شده است و پیرمرد بودن دارای آثار است. چرا؟ زیرا ۵۰ سال پیش که وجود داشت جوانی مثلا ۲۵ ساله بود، حال که حیات او را استصحاب می‌کنید، بعلاوه ۵۰ سال، ۷۰ ساله است.

حال این پیرمرد بودن که اثر عقلی آن استصحاب است دارای اثر شرعی است و لذا می‌گوئیم یجب اکرامه.

پس: اوّل حیات زید استصحاب شد، پس، پیرمرد بودن او اثبات شد که این پیرمرد بودن یک امر جلیّ است و نه خفی.

۲- و واسطه خفیّه مثل اینکه:

۱- جسمی با جسم دیگر ملاقات کرده و حال آنکه احد المتلاقیین نجس بوده است.

۲- یکی از متلاقیین هم از قبل رطوبت داشته است که البته فرقی نمی‌کند ملاقی باشد یا ملاقی.

حال سؤال این است که آن یکی که پاک بوده است در اثر این ملاقات نجس شده است یا نه؟

استصحاب می‌کنیم بقاء رطوبت را در احد المتلاقیین و حکم می‌کنیم به اینکه فتنجّس.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۹۸

* حال سؤال این است که شما که استصحاب می‌کنید بقاء رطوبت را در احد المتلاقیین و نتیجه می‌گیرید اثر شرعی را که تنجس باشد، این اصل مثبت هست یا نه؟

بله، ما که استصحاب می‌کنیم رطوبت را بخاطر این است که اثبات بکنیم اثر عقلی و یا عادی آن یعنی سرایت را بدین معنا که: رطوبت بود، اکنون هم هست، پس نجاست جسم نجس بخاطر وجود رطوبت سرایت کرده به جسم طاهر، وقتی نجاست سرایت کرد، آن جسم طاهر هم می‌شود، نجس.

حال: این سرایت یک واسطه خفیّه است، بدین معنا که عرف متوجه این سرایت نمی‌شود و لکن تا شما اسم رطوبت، احد المتلاقیین را آورده می‌گویی باقی بوده است، ذهن منتقل می‌شود به تنجس.

خلاصه اینکه: برخی اصل مثبت را حجّت می‌دانند چه واسطه خفیّه باشد و چه جلیّه، و لذا به عقیده این حضرات، استصحاب در شب و روز بلااشکال است، چگونه؟ بدین نحو که استصحاب می‌کنند بقاء شب را، و اثبات می‌کنند که هذا الآن من آنات اللیل و در نتیجه اثر شرعی را که یجوز الافطار و یا لا یجوز الافطار باشد را برآن مترتّب می‌سازند.

۲- برخی هم اصل مثبت را حجّیت نمی‌دانند مگر در صورتی که واسطه خفیّه باشد و نه جلیّه، مثل مثال قبل در رطوبت احد المتلاقیین.

فهذا در ما نحن فیه می‌گویند: استصحاب بقاء شب و روز عیبی ندارد چونکه واسطه خفیّه است، پس هذا الآن من آنات اللیل.

به عبارت دیگر می‌گویند: شب بودن، اکنون شکّ دارم که آن حاضر از اجزاء شب است تا شب باقی باشد یا از اجزاء روز؟ استصحاب می‌کنم بقاء شب را و نتیجه می‌گیرم که فلا یجوز صلاة الصبح.

* جناب شیخ حاصل مطلب را بفرمائید؟

به نظر ما، استصحاب در خود زمان صحیح نیست، مگر از طریق توجیهاتی که گذشت، چنانکه استصحاب در خود امر مشکوک هم صحیح نیست چونکه حالت سابقه ندارد، در مجموع هم استصحاب جاری نمی‌شود چون از قبیل کلّی قسم ثالث است مگر با توجیه و اعتبار وحدت و بحساب آوردن آنات شب و یا روز بعنوان یک امر واحد، که البته عیبش این است که اصل مثبت است و حجّت نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۵۹۹

بله، از نظر کسانی که اصل مثبت را حجّت می‌دانند چه مطلقا و چه با واسطه خفیّه استصحاب در زمان و اثبات واسطه عقلیّه و رسیدن به اثر و نتیجه شرعیّه عیبی ندارد.

* جناب شیخ باتوجّه به اینکه جریان استصحاب در اینجا هم نیاز به توجیه دارد، هم پس از توجیه اصل مثبت است آیا در باب زمان راهی وجود ندارد که نیازمند این توجیهات و تصرفات دردسرساز باشد؟

چرا اتفاقا در باب زمانیات استصحاباتی وجود دارد که نیاز به این توجیهات هم ندارد و لکن اصل باز هم مثبت است، فی المثل:

۱- شما شکّ می‌کنید که روز باقی است یا نه؟ چرا به سراغ استصحاب روز بروید که نیازمند این همه توجیه باشد، نه از همان اوّل بروید به سراغ استصحاب عدمی. و استصحاب بکنید عدم غروب را. یعنی: اصل این است که غروب نشده است، پس روز باقی است. فلا یجوز الافطار، منتهی مشکل مطلب این است که این هم اصل مثبت است. چرا؟ زیرا وقتی می‌گوئید غروب نشده است باید بگوئید که پس روز است و روز ادامه دارد. و یا فی المثل می‌گوئید: شکّ دارم که صبح شده است یا نه؟ الاصل عدم طلوع الفجر، پس شب ادامه دارد و یجوز الأکل. و این نیز اصل مثبت است.

* جناب شیخ نظر شما در اینجا چیست و چه باید کرد؟

به نظر ما اولی این است که استصحاب را در خود زمان جاری نکنیم بلکه در خود احکام شرعیّه جاری بکنیم. چرا؟ زیرا وقتی شما شکّ می‌کنی که آیا شب داخل شده است یا نه و یا شکّ می‌کنی که آیا روز تمام شده است یا نه؟ این شکّ تو برای چیست؟

برای این است که می‌خواهی بینی که آیا حقّ افطار داری یا نه؟ حقّ دخول فی الصلاهٔ داری یا نه؟ پس بهتر است که: استصحاب بکنی عدم جواز افطار را و بگو:

۱- تاکنون که افطار جایز نبود، اکنون هم جایز نیست، و یا تا به حال که دخول فی الصلاهٔ جایز نبود، اکنون هم جایز نمی‌باشد، و اجرای استصحاب بدین صورت خالی از دردسر است.

* جناب شیخ در حدیث شریف فرمود: الیقین لا تنقض بالشکّ سپس فرمود: صم للرؤیهٔ و أفطر للرؤیهٔ.

در اینجا روزه و افطار هر دو متفرّع شده است بر رؤیت هلال شعبان و رؤیت هلال رمضان، و لذا ظاهرا مراد حضرات استصحاب است، این چگونه استصحابی است، آیا استصحاب زمان است یا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۰۰

غیر زمان؟

بله، ظاهر مطلب نشان می‌دهد که مراد امام استصحاب خود زمان است، یعنی:

- وقتی شکّ می‌کنی که آیا شعبان تمام شده است یا نه؟ استصحاب بکن بقاء شعبان را تا رؤیت.

- و یا وقتی شکّ می‌کنی که آیا رمضان تمام شده است یا نه؟ استصحاب بکن بقاء رمضان را.

- تا کی؟ تا رؤیت.

* پس شما می‌فرمودید که استصحاب در زمان درست نیست، و حال آنکه صم للرؤیهٔ و افطر للرؤیهٔ استصحاب زمانی است؟

بله، ظاهرش استصحاب زمان است و لکن می‌توان گفت که شاید مراد امام علیه السّلام استصحاب احکام است.

می‌شود گفت: صم للرؤیهٔ، یعنی استصحاب بکن عدم وجوب صوم را تا رؤیت هلال رمضان.

از آن طرف هم استصحاب بکن وجوب صوم را تا رؤیت هلال شوال.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی در این مسئله چیست؟

به نظر ما این شبهه پیش می‌آید که: اگر امام علیه السّلام استصحاب احکام مرادشان باشد، کار بسیار مشکل است فی المثل: اگر مراد امام علیه السّلام در افطر للرؤیهٔ مراد استصحاب حکمی یعنی وجوب صوم باشد تا هلال رؤیت شود، برای ما مشکل پیش می‌آید. چرا؟ زیرا اگر ما شکّ کنیم که آیا امروز ماه رمضان است یا اینکه رمضان تمام شده است، این سؤال پیش می‌آید که اینجا جای استصحاب وجوب صوم است یا جای اجرای اصل برائت؟ چرا؟ زیرا که شکّ من در این است که:

آیا ماه رمضان ۲۹ روز است یا ۳۰ روز؟ و به عبارت دیگر این اقلّ و اکثری که من در آن شکّ دارم استقلالی است یا ارتباطی؟

خواهید گفت استقلالی است می‌گوئیم در اقلّ و اکثر استقلالی اصل برائت جاری می‌شود.

به عبارت دیگر: صوم رمضان ۳۰ روز است و صوم در هر روز یک واجب مستقل است، حال ۲۹ روز آن برای من متیقّن است، و

لکن روز سی‌ام‌اش مشکوک است.

پس: شکّ ما در اقلّ و اکثر استقلالی است و اقلّ و اکثر استقلالی هم مجرای اصالهٔ البراءهٔ است و نه جای استصحاب وجوب صوم.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۰۱

بدین خاطر است که ما می‌گوئیم مشکل است که نظر امام در افطر للرؤیهٔ استصحاب وجوب صوم باشد.

* پس راه چاره چیست؟

این است که بگوئیم: لا بـد مراد امام، استصحاب موضوع بوده است، و نه استصحاب حکم، یعنی شایـد مراد امام این بوده است که استصحاب بکن بقاء رمضان را تا اینکه روزه بر تو واجب باشد. فی المثل: اگر در اوّل رمضان ما شکّ کنیم که آیا ماه رمضان شده است یا نه؟ و به تعبیر دیگر آیا روزه واجب شده است یا نه؟

در صورتی که مراد امام علیه السّلام از صم للرؤیهٔ، استصحاب باشد، می‌شود استصحاب عدم وجوب است تا اینکه هلال رمضان را رؤیت کنی. یعنی: روزه واجب نبود، اکنون هم واجب نیست.

الحاصل: اگر مراد امام در اینجا استصحاب حکمی باشـد، چه در اوّل رمضان باشـد چه در آخر رمضان استصحاب حکمی اشکال دارد. و لذا بعدی ندارد که بگوئیم مراد امام علیه السّلام استصحاب موضوعی بوده است.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی در رابطه با استصحاب در زمانیات چیست؟ فی المثل: اگر بگوئیم فلان آقا نیم ساعت پیش مشغول تکلم بود، اکنون شکّ داریم که آیا هنوز هم مشغول تکلم است یا نه؟ آیا می‌توانیم بقای تکلم را استصحاب کنیم؟

به نظر ما چنین استصحابی مشکل است، چرا که اجرای استصحاب در فرد الاخیر است و حال آنکه شکّ شما نیز در حدوث همین فرد الاخیر است، و نه در بقاء آن.

* پس در کجا باید استصحاب جای کنیم؟

در کلّی تکلم جاری کنیـد، چرا که کلی تکلم در اینجا با شب در امثله قبلی متفاوت است شب یک کلّ است که متشکل از اجزاء است و لکن تکلم کلّی است و نه کلّ. و هر کلمه‌ای که از دهان آن سخنران صادر می‌شود، فردی از افراد کلّی تکلم است.

فی المثل می‌گوئید: تکلم بود، اکنون شکّ دارم که آیا هنوز هم تکلم هست یا نه؟ بله تکلم هست.

* این استصحاب کدام نوع از استصحاب کلّی است؟

استصحاب کلّی نوع سوم مع تبادل الافراد است که در مثال گفته شد که: زید از بین رفته است، نمی‌دانم که آیا عمر جایگزین شده است یا نه؟ که در آنجا گفته شد استصحاب کلّی قسم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۰۲

سوّم مع تبادل الافراد جایز نیست.

پس: نه در فرد می‌شود استصحاب جاری نمود چرا که فرد در اینجا سابقه نـدارد و نه در کلّی می‌شود استصحاب جاری کرد چون کلّی قسم ثالث غیر مجوز است.

* پس جناب شیخ چه باید کرد؟

با توجیهاتی می‌شود در اینجا نیز استصحاب جاری نمود که یکی از این توجیهات در بحث زمان گفته شد و آن این بود که: مجموع تکلمات یک ساعته را امر واحد اعتبار کنیم، چنانکه در آنجا مجموع آنات را به عنوان شب و شیء واحد اعتبار کردیم.

* چه تفاوتی در این دو اعتبار وجود دارد؟

در بحث شب مجموع اجزاء را واحد اعتبار می‌کردیم، در بحث تکلم، مجموع افراد را واحد اعتبار می‌کنیم.

خلاصه اینکه: در اینجا با اعتبار وحـدت بین افراد تکلم، استصحاب می‌کنیم کلّی تکلم را، مشـکلی هم پیش نمی‌آید، چونکه اصل

مثبت هم نیست.

به عبارت دیگر: وقتی در این‌گونه امور وحدت را اعتبار کردیم می‌شود از نوع کلّی قسم اوّل و استصحاب کلّی مثلاـ وجود تکلم بلااشکال بوده و اصل مثبت هم نمی‌باشد چرا که خودش دارای اثر است.

* اگر استصحاب را در اینجا برنگردانیم به استصحاب کلّی قسم اوّل چه؟

می‌توانید آن را برگردانید به استصحاب کلّی قسم ثالث، آن‌هم از قبیل اختلاف در مراتب، چرا که استصحاب در این بخش هم مشکل نداشت. فی المثل: جسمی بود بسیار سیاه، این سیاهی تبدیل شده است به سیاهی کم‌رنگ و یا رنگ خاکستری و عرف می‌گوید این سیاهی کمرنگ همان سیاهی است. اگرچه به دقت عقلیّه این تغییر است و موجب تبدل می‌شود و لکن به نظر عرف موجب تبدل نیست.

الحاصل: در اینجا نیز با اینکه هریک از کلمات و عبارات در جریان سخنرانی و تکلم غیر از دیگری است و لکن عند العرف واحد بوده، استمرار دارد و تبدل نمی‌باشد، و چنانچه آن را از نوع کلّی قسم ثالث بحساب آوریم از مواردی است که استصحاب در آن را جایز دانستیم.

* امّا جناب شیخ اینکه گفته شد که هم در زمان و هم در زمانیات باید وحدت اعتبار شود، برمی‌گردد به استصحاب کلّی قسم اوّل، که استصحاب آن بلامانع است: فی المثل:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۰۳

۱- شب بود، شکّ دارم و نمی‌دانم که آیا اکنون هم شب است یا نه؟ استصحاب کن شب را. و یا فی المثل: زیدی در حال تکلم بود، نمی‌دانم هنوز هم در حال تکلم است یا نه؟ استصحاب کن تکلم را.

حال بفرمائید معیار و میزان این اعتبار وحدت چیست؟ و چه مقدار را می‌شود واحد اعتبار نمود؟

۱- این معیار در زمان مشخص است، چرا که اعتبار وحدت بین اجزاء شب یا بین اجزاء روزه یا بین اجزاء ماه و .. و این عرفا مشخص است.

۲- در زمانیّات که یک امر زمانی به تدریج صادر می‌شود، مقدار غرض و یا داعی واحد، موجب واحد اعتبار کردن آن مقدار فعل صادر شده می‌شود. فی المثل:

۱- واعظ بالای منبر قرار گرفته و به داعی و انگیزه شهادت و یا موت فلان شخص مشغول وضع و خطابه است، یعنی: اگر این واعظ به مقدار ۱۰۰ دقیقه حول این انگیزه صحبت کند، شما می‌توانید این صحبت ۱۰۰ دقیقه‌ای را یک امر واحد اعتبار کنید.

لکن اگر قرارست که این واعظ در همان شب در چهار منبر و به انگیزه‌های مختلف در هر منبر ۵۰ دقیقه صحبت کند، شما نمی‌توانید چهار سخنرانی او را امر واحد بحساب آورید، چرا؟

زیرا هریک از این سخنرانیها انگیزه و داعی مخصوص به خود دارد، و برای خود امر واحد است.

حال بناء علی هذا:

۱- زنی که مبتلا به حیض شده و خون می‌بیند، مادامی که مبتلا به دم هست، اگر شکّ بکند که آیا حائض است یا اینکه حیض او تبدیل شده است به استحاضه؟ می‌تواند استصحاب بکند بقاء حیض را. چرا؟ زیرا می‌شود که تمام این جریانات دم را امر واحد بحساب آورد.

حال: علّت اعتبار وحدت هم در اینجا داعی واحد، یعنی اقتضای طبیعت زن است که در هر ماه به مدت ۱۰ روز چنین حالتی برای او رخ بدهد.

۲- و امّا زنی که مبتلاـ به حیض شده است و لکن جریان دم قطع شده، ولی احتمال عودت دارد، آن‌هم در زمانی که اگر عودت

بکند، محکوم به حیض است یعنی از شروع خون تا ده روز.

به عبارت دیگر: ۳ تا ۵ روز از دیدن خون گذشته، خون قطع شده است او شکّ می‌کند که آیا حیض است یا نه؟ چرا؟ چون احتمال عودت دارد و چنانچه عوت کند شرعا محکوم به حیض است. و لکن او اکنون شکّ دارد که آیا فعلا که خون جریان ندارد محکوم به حیض هست یا نه؟

* جناب شیخ تکلیف این زن چیست؟

می‌شود گفت که او می‌تواند استصحاب کند حیضیت را. چرا؟ چون علی تقدیر اینکه عودت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۰۴

بکند، او محکوم به حیض خواهد شد، بخاطر اینکه اگر در طول این ۱۰ روز، چندین بار هم جریان خون قطع و وصل شود، عرفا امر واحد و یا به تعبیر دیگر حیض واحد بحساب می‌آید.

یعنی این انقطاع خون به اعتبار وجدت جریانات خون در این ده روز مخل به حیضیت نیست، استصحاب می‌کند حیض را و احکام مربوط به آن را برآن مترتّب می‌کند.

* چرا این انقطاع مخل به حیض بودن نمی‌شود؟

بخاطر اینکه جریانات متناوب خون ناشی از یک داعی است، نه اینکه در یک ماه طبیعت دو یا سه داعی برای این امر داشته باشد، خیر، بلکه طبیعت زن تنها ماهی یک‌بار اقتضای خون دیدن دارد.

* جناب شیخ اگر زنی شکّ بکند که یائسه شده است یا نه؟ آیا در صورتی که خونی ببیند محکوم به حیضیت است یا نه؟ آیا می‌شود استصحاب بکند حیضیت را؟

بعید نیست که روی بیان مذکور بتواند استصحاب کند حیضیت را. چرا؟ زیرا: همان‌طور که در قطعه‌ای از زمان مثلا یک ماه مبتلا به جریان دم می‌شود، می‌تواند تمام جریانات متناوب دم را بخاطر داعی و انگیزه واحد و یا اقتضای طبیعتش واحد اعتبار کند و انقطاع یک یا دو روزه مخل به اعتبار وحدت میان سابق و لا حقّ نشد، در اینجا نیز انقطاع‌هایی که در طول عمرش بدان مبتلا می‌شود بدین معنا که ده روز مبتلا شده، بیست روز قطع گردیده و هکذا در هر سال ۱۲ بار انقطاع از جریان خون برای او حاصل می‌شود تا ۵۰ سال، این عقب و جلو افتادن‌ها در اطراف سن یائسگی مخل به اعتبار وحدت نیست؛ و لذا اشکالی ندارد که همه این خون‌ها را که در طی عمرش می‌بیند، امر واحد بحساب آورد که در نتیجه انقطاع یک یا دو ماه تا زمانی که قطع به یائسگی ندارد، مخل به اعتبار وحدت در این جریان نمی‌باشد. و لذا چنانچه دوباره خون ببیند، محکوم به حیضیت است.

یعنی می‌تواند بگوید: ۴۰ یا ۵۰ سال است که مبتلای به حیض می‌شده‌ام، اکنون پس از انقطاع چند ماه دوباره مبتلای به جریان خون شده‌ام، این خون نیز همان خون حیضیت است و لذا استصحاب می‌کند ابتلای به حیض را.

* جناب شیخ رأی منصفانه در اینجا چیست؟

این است که:

۱- در برخی از جاها که انسان مطمئن است که مجموعه امر واحد است، استصحاب جاری

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۰۵

می‌کند.

۲- در برخی از جاها که انسان مطمئن است، مجموعه امر واحد نیست، استصحاب جاری نمی‌کند.

۳- برخی از جاها که محل شکّ است و انسان شکّ می‌کند که آیا می‌توان در آن مجموعه وحدت اعتبار نمود، تا بتوان استصحاب جاری نمود یا نه نمی‌توان وحدت اعتبار کرد باز خود بر دو صورت است:

– گاهی پس از بررسی انسان اطمینان پیدا می‌کند که می‌شود وحدت اعتبار مثل سخنرانی شما بر روی فلان منبر به داعی شهادت و یا موت فلان آقا، که اعتبار وحدت کرده، استصحاب جاری می‌کنیم.

– گاهی هم پس از بررسی مطمئن هستیم که نمی‌شود وحدت اعتبار نمود مثل چهار سخنرانی شما بر روی چهار منبر در چهار محل به دواعی و انگیزه‌های مختلفه.

در اینجا اگر در سخنرانی دوّم مثلا شکّ کردیم، نمی‌توانیم استصحاب کنیم تکلم را به جهت سخنرانی اوّل بله، اگر در سخنرانی اوّل شکّ کنیم که آیا سخنرانی تمام شده است یا نه؟

استصحاب می‌کنیم بقای تکلم را، چرا که هر چقدر هم که کم باشد یا زیاد، امر واحد بحساب می‌آید.

* جناب شیخ آیا در امور مقیّد به زمان استصحاب جاری می‌شود یا نه؟ فی المثل: مولا به عبدش می‌گوید: صم یوم الخمیس، اگر بعد نیز برود و روز پنج‌شنبه را روزه بگیرد و لکن در روز جمعه شکّ بکند که آیا مولای که روزه روز پنج‌شنبه را خواسته بود، روزه روز جمعه را خواسته است یا نه؟

می‌تواند استصحاب کند روزه روز پنج‌شنبه را یا نه؟

بطور کلّی باید گفت حکمی که مقیّد به زمان شده است قابل استصحاب نیست، چرا که امر مقیّد به زمان با امر غیر مقیّد به زمان، به دلیل فقدان و وجدان با هم متفاوت‌اند. فی المثل: روزه‌ای را که مولی مقیّد به زمان کرده، با روزه‌ای که مقیّد به زمان نشده فرق دارد و هریک برای خود یک موضوع جداگانه و یا به تعبیر دیگر دو موضوع بحساب می‌آیند.

بنابراین: صوم یوم الخمیس هم، عرفا با صوم یوم الجمعهٔ که هریک مقیّد به زمان خاصی شده‌اند دو صوم بحساب آمد، و هریک برای خود حکم جداگانه و وجوب مستقل دارد. و لذا موضوع استصحاب در اینجا مختل است.

اگر مثلا شما بخواهی روز جمعه استصحاب کنی وجوب یوم الخمیس را به شما گفته می‌شود

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۰۶

که: وجوب یوم الخمیس با خود یوم الخمیس که در زمان مخصوص به خودش بود تمام شد و رفت و لذا چیزی وجود ندارد تا شما بخواهی آن را استصحاب کنی.

اگر هم بخواهی استصحاب کنی وجوب یوم الجمعهٔ را که این هم بدون سابقه است و بلکه شما در حدوث آن شکّ داری.

پس: وجوب یوم الخمیس شکّ در بقاء ندارد، وجوب یوم الجمعهٔ مشکوک الحدوث است این است که در مقیّد به زمان استصحاب مفهوم ندارد.

به عبارت دیگر: اینکه برخی در قول هفتم از اقوال ده‌گانه حجیّت استصحاب گفتند که استصحاب در احکام شرعیّه مثل استصحاب وجوب، استصحاب حرمت و ... جاری نمی‌شود، لکن در موضوعات خارجیه مثل استصحاب حیاط، استصحاب رطوبت، استصحاب کریّت و ... جاری می‌شود، مرادشان این بود که: خداوند عالم به هنگام صدوری حکمی برای ما، موضوع آن را با تمام قیودش مشخص می‌فرماید.

حال: مادامی که این موضوع هست، حکم هم هست، وقتی که موضوع نیست، حکم هم نخواهد بود و لذا در رابطه با حکم خدا باید به سراغ موضوع آن رفت، اگر موضوع هست، حکم هم هست، موضوع نبود، حکم هم نیست و لذا شکی در رابطه با احکام خدا وجود ندارد تا به سراغ استصحاب برویم. فی المثل: مادامی که زید زنده است، بر او واجب است که نفقه عیالش را بپردازد و لذا ما در حال حیات زید، شکی در وجوب پرداخت نفقه از جانب زید نداریم، لکن پس از اینکه مرد این وجوب هم برداشته می‌شود. و لکن در همین‌جا می‌شود در موضوع شکّ نمود.

فی المثل: امکان دارد که ما شکّ بکنیم که آیا زید زنده است یا نه؟ می‌توانیم استصحاب بکنیم حیات زید را و اثرات حیات را بر

او مترتّب کرده بگوئیم باید از اموال او نفقه عیالش را بپردازند.

و یا فی المثل: شارع فرموده: الماء اذا تغیّر تنجّس، آب وقتی متغیر شد، متنجس می‌شود.

حال: از آنجا که تغیّر در اینجا قید تنجس است، گفته می‌شود که ماء متغیر با آب غیر متغیّر دوتاست.

یعنی: آن‌وقت که تغیّر نیست، نجاست هم نیست، و آن‌وقت که تغیّر هست نجاست هم نیست. فلذا: اگر در اینجا شکّ کردیم که تغیّر هست یا نه؟ استصحاب می کنیم تغیّر را.

و یا فی المثل: شارع فرموده: المتیمم فاقد للماء، یجوز الدخول فی الصلاهٔ یعنی آدم فاقد آب می‌تواند با تیمّم نماز بخواند. از آنجا که عدم الماء در اینجا نیز قید است، منتهی یک قید عدمی، با کسی که واجد الماء است فرق می کند، و لذا: مادامی که آب وجود دارد با وضو نماز می‌خواند و

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۰۷

زمانی که آب وجود ندارد با تیمّم نماز می‌خواند، چرا که قید حکم را عوض می کند.

بله، اگر شکّ کردی که فاقد الماء هستی یا نه؟ استصحاب بکن فقدان آب را، که این یک مطلب دیگری است و مورد بحث ما نیست. الحاصل:

۱- همان‌طور که فاقد الماء با واجد الماء فرق می کند و دوتاست و همان‌طور که ماء متغیر با ماء غیر متغیر دوتاست، صم یوم الخمیس نیز با صوم یوم الجمعهٔ دوتاست.

۲- صوم یوم الخمیس قطعا مرتفع شده، صوم یوم الجمعهٔ مشکوک الحدوث است و لذا استصحاب در اینجا معنا ندارد.

* ولی جناب شیخ برخی از جمله مرحوم نراقی در این‌گونه موارد قائل به جریان دو استصحاب شده است. یکی استصحاب عدم ازلی و یکی استصحاب وجود ثانوی. و لذا به تعارض و تساقط کشیده شده و در نتیجه گفته‌اند: یریع الی اصالهٔ البراءهٔ.

فی المثل: اگر امروز که روز پنج‌شنبه است از شمای مکلّف بپرسیم که آیا روزه بر تو واجب شده است یا نه؟ می گوئید: نه. چرا؟ چون امری از جانب مولی نرسیده است. و یا اگر از او بپرسیم که آیا جلوس در فردا که جمعه است بر تو واجب است یا نه؟ می گوید: نه. چرا؟ چون امری نیامده و مولی نفرموده که اجلس غدا.

به عبارت دیگر: نه در امروز که پنج‌شنبه بود، روزه بر شما واجب شد، نه امری برای جلوس فی الجمعهٔ رسید لکن امروز هم گذشت و لکن به هنگام شب، از جانب مولی برای فرا امر آمد که: صم یوم الجمعهٔ و اجلس یوم الجمعهٔ الی الزّوال.

پس چون امر آمده فردا که جمعه است هم روزه بر شما واجب است، هم جلوس. حال سؤال ما از شمای مکلّف این است که: روز پنج‌شنبه چند تا یقین به عدم داشتید؟ خواهید گفت سه تا:

۱- یقین به عدم وجوب یوم الخمیس. ۲- یقین به عدم وجوب صوم یوم الجمعهٔ ۳- یقین به عدم وجوب صوم یوم السبت و یوم ...

و امّا اکنون که امر آمده است که صم یوم الجمعهٔ، یکی از این یقین به عدمهای شما که عدم وجوب صوم فی یوم الجمعهٔ است از بین رفته و یقین به وجوب جای آن را گرفته است. پس: روز جمعه را روزه گرفتی و پس از افطار جمعه، شکّ می کنی که آیا در روز شنبه، روزه بر من واجب است یا نه؟

بنابراین: این شکّ شما به دنبال دو تا یقین شما واقع شده است، یکی یقین به عدم وجوب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۰۸

صوم فی یوم الخمیس و یکی یقین به وجوب صوم یوم الجمعهٔ، روز شنبه نیز یوم الشک است.

به عبارت دیگر شکّ شما در این است که: مثل یوم السّبت، مثل یوم الخمیس است که بشود عدم وجوب، و یا مثل یوم الجمعهٔ است که بشود وجوب؟ و لذا:

۱- هم می‌توانید استصحاب کنید جریان یوم الخمیس را که بشود عدم وجوب صوم.

۲- هم می‌توانید استصحاب کنید جریان یوم الجمعهٔ را که بشود وجود وجوب صوم.

در نتیجه: این دو اصل تعارضا و تساقطا، و نوبت می‌رسد به اجرای اصل برائت. چه اشکالی به این بیان نراقی وارد شده است؟

مستشکل و یا به تعبیر بهتر متوهمی می‌گوید: صوم یوم الجمعهٔ واجب بود، در وجوب صوم یوم السّبت شکّ داری، خوب همان وجوب صوم یوم الجمعهٔ را استصحاب کن، چه‌کارت با عدم ازلی تا که به استصحاب وجود تعارض بکند؟

به عبارت دیگر: شکّ شما متصل به یک یقین وجودی است، چه‌کار داری با عدم ازلی روز پنج‌شنبه، همین یقین وجودی یوم الجمعهٔ را استصحاب کن تعارضی هم پیش نمی‌آید.

جناب نراقی پاسخ می‌دهد: اگر ما چنین اتصالی را در نظر بگیریم، شکّ ما به دو یقین یعنی یقین وجودی وجوب و یقین عدمی وجوب هر دو متصل است، نه اینکه تنها به یقین وجودی متصل باشد. و لذا از آنجا که شکّ ما به هر دو یقین متصل است، هر دو یقین را استصحاب می‌کنیم که در نتیجه تعارضا و تساقطا.

* چگونه شکّ ما در اینجا متصل به هر دو یقین است؟

فی المثل: در روز پنج‌شنبه از شما سؤال شد که آیا اکنون و یا فردا جلوس بر شما واجب شده است یا نه؟ گفتید که نه، چرا که امری بر من وارد نشده است. امّا اکنون امر آمده است که اجلس یوم الجمعهٔ، با آمدن این امر یک یقین تازه و یک شکّ تازه برای شما پیدا شد:

۱- یقین تازه این است که: روز جمعه تا ظهر بر شما جلوس واجب است و حال آنکه قبل از ورود امر یقین داشتی که جلوس واجب نیست.

۲- در همان وقت که یقین تازه به وجوب جلوس در یوم الجمعهٔ الی الزوال برای شما پیدا شد یک شکّ تازه نیز در همان وقت برای شما پیدا شد که فردا بعد از ظهر و یا به تعبیر دیگر پس از زوال چطور، آیا جلوس بر من واجب است یا نه؟

و لذا: هم یقین وجودی و هم شکّ، هر دو متصل‌اند به آن یقین به عدم وجوب. به عبارت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۰۹

دیگر: این شکّ شما هم به یقینی که قبلا به عدم داشتی و هم به یقینی که پس از امر پیدا شد، به هر دو متصل است و لذا به هر دو ملاحظه استصحاب جاری می‌شود.

سپس مرحوم نراقی می‌فرماید: این تعارض استصحابین اختصاصی به زمان ندارد بلکه در مواردی که غیر از امور زمانیه هستند نیز تعارض استصحابین پیش می‌آید، فی المثل: مولی گفته روزه بگیر، مکلّف هم می‌رود و روزه را می‌گیرد و در اثناء روز مبتلا می‌شود به مرضی و لذا می‌گوید: تا قبل از ابتلای به مرض، روزه بر من واجب بود، آیا اکنون که مبتلای به مرض شده‌ام باز هم روزه بر من واجب است یا نه؟ حال:

۱- پیش از آمدن امر به روزه، روزه بر این مکلّف واجب نبود، نه برای دیروز، نه برای امروز، نه برای فردا و نه برای پس فردا و نه برای پس از مرض.

۲- لکن امر آمده روزه بر این مکلف واجب شد، تا حین ابتلای به مرض.

۳- پس از ابتلای به مرض او شکّ می‌کند که آیا باز هم روزه بر من واجب است یا نه؟

در اینجا: استصحاب عدم وجوب قبل از امر تعارض می‌کند با استصحاب وجوب قبل از مرض و لذا تعارضا و تساقطا پس نوبت می‌رسد به قواعد دیگر از جمله برائت.

البته مثالهای دیگری در اینجا آورده شده که باید به شرح مراجعه کنید.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی راجع به بیانات جناب نراقی در اینجا چیست؟

این است که: سه امر برایشان مشتبه شده است:

۱- یکی از این سه امر، خلط میان قیدیت زمان و ظرفیت زمان است.

به عبارت دیگر: ایشان بین صوم یوم الخمیس و صوم یوم الجمعهٔ تفاوتی قائل نشده است و مشخص نفرموده است که زمان را برای حکم و یا موضوع به عنوان قید اخذ کرده است یا اینکه نه به عنوان ظرف اخذ نموده است.

* مرادتان از این حکم و موضوع چیست؟

این است که وقتی گفته می‌شود: صم یوم الخمیس، امکان دارد که این یوم الخمیس:

۱- قید بشود برای حکم که وجوب است.

۲- ظرف بشود برای موضوع بدین معنا که صوم یوم الخمیس واجب و این ظرفیت با قیدیت متفاوت است.

* از کجا بفهمیم که زمان در اینجا ظرفیت دارد و یا قیدیت؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۱۰

از قرائن خارجیه، و لذا می گوئیم: هر عملی از اعمال ما مکلفین، نیاز به اشتغال یک زمانی دارد و اینکه آن فعل زمان می‌خواهد و یا اینکه ما در یک زمانی قرار داریم و به تعبیر ساده‌تر ظرفیت زمان به معنای ...

و لذا: ظرف معوّض و یا مکثر موضوع نمی‌باشد بدین معنا که تبدیل کننده آن نیست و آن را دوتا نمی کند، فی المثل: بنده اکنون در این مکان مشغول مطالعه هستم، ساعت بعد در محل دیگری مطالعه می کنم، زمان پس از آن در کتابخانه هستم و هکذا ...

آیا بنده در زمان دیگر، چیزی غیر از آنی هستم که اکنون هستم؟ قطعا خیر، بنده در هر ظرف زمانی که قرار بگیرم، خود هستم، نه عوض می‌شوم و نه دوتا می گردم.

پس: وقتی زمان ظرف باشد و مکثر و معوّض موضوع نباشد، استصحاب وجوب قبلی اشکال ندارد. چرا؟ زیرا شکّ شما، شکّ در بقاء است و عند الشک فی البقاء یجری الاستصحاب.

فی المثل مولی فرموده: صم یوم الجمعهٔ، دیروز جمعه بود و من روزه گرفتم چون امر بر من وارد شده بود، لکن امروز که شنبه است نمی‌دانم که باز هم روزه بر من واجب است یا نه؟

استصحاب می کنید بقای وجوب دیروز یعنی جمعه را و می گوئید: دیروز که صوم واجب بود، خوب امروز هم واجب است. چرا؟ زیرا اگر زمان ظرف باشد و نه قید موضوع را دوتا نمی کند و وجوب، وجوب است چه در دیروز و چه در امروز، حقیقت مطلب واحد است و لذا استصحاب وجوب بلامانع خواهد شد و دیگر نوبت به استصحاب عدم نمی‌رسد.

امّا: اگر زمان را قید بگیرید برای حکم و یا موضوع، قطعا وجوب یوم الخمیس غیر از وجوب یوم الجمعهٔ خواهد بود. و لذا زمان بعنوان قید مکثر موضوع و موجب تعدّد حکم می‌شود.

وقتی زمان موجب تعدّد شد، شکّ شما می‌شود شکّ در حدوث المثل و نه در بقاء عین الموجود السابق که عند الشک فی الحدوث، استصحاب معنا ندارد.

* جناب شیخ حاصل گفتار نراقی تا به اینجا چه شد؟

۱- فرمود جریان استصحاب در صورت ظرف بودن زمان بلااشکال است، اگر شکّ کردید استصحاب کنید. لکن ما به ایشان گفتیم که در صورت قید بودن زمان برای حکم و یا موضوع حقّ اجرای استصحاب را ندارید.

۲- فرمود وقتی استصحاب وجودی وجوب را جاری می کنیم با استصحاب عدم ازلی تعارض کرده تساقط می کنند، لکن ما به ایشان گفتیم که اگر شما وجوب را در بستر و ظرفیت زمان

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۱۱

استصحاب کنید تعارضی با عدم ازلی نخواهد داشت، چرا که شکّ شما به هر یقینی که متصل بشود باید آن یقین را استصحاب کنید و حال آنکه شکّ شما به یقین وجودی متصل است، خوب همان یقین وجودی را استصحاب کن چه‌کارت با عدم ازلی.

* ولی جناب شیخ خود نراقی در پاسخ به شبهه خودش گفت که شکّ ما هم به یقین وجودی متصل است، هم به یقین عدمی، چرا که به مجرد آمدن امر یک یقین تازه و یک شکّ تازه در تو پیدا شد:

- یقین تازه این شد که بله فردا تا ظهر باید جلوس کنی و یا فردا را روزه بگیری.

- شکّ تازه این شد که فردا بعد از ظهر چطور؟ پس‌فردا چطور؟ نمی‌دانم.

پس این شکّ تو به هر دو یقین متصل است و ...

بله، این هم یکی دیگر از اشتباهات جناب نراقی است، چرا که درست است که این شکّ به هر دو یقین متصل است و لکن این دو یقین و شکّ در عرض هم نیستند بلکه در طول هم و یکی پس از دیگری مترتّب بر هم هستند. یعنی: آن‌وقت که امر آمد هم‌زمان یک قطع تازه برای تو حاصل شد و یک شکّ تازه، لکن آیا این شکّ مترتبا بر یقین در همان موقع حاصل شد یا غیر مترتبا؟

بایـد بگوئیـد که مترتبا، چونکه در همان آنکه یقین به وجوب صوم یا جلوس در فردا پیدا کردی در همان موقع از خاطرت گذشـت که پس از زمان یقین چه، تکلیف پس‌فردا و یا بعد از ظهر جمعه چیست؟ که گفتی نمی‌دانم.

* جناب شیخ چرا مرحوم نراقی به سراغ اجرای دو استصحاب عدمی و وجودی رفته است تا اینکه کار به تعارض و تساقط بکشد؟

زیرا:

۱- از یک طرف حساب کرده و به اینجا رسیده است که وجوب، یک وجود واحد است و این وجود واحد قابل استمرار است، و لذا به این نتیجه رسیده است که پس اگر در بعد از ظهر شکّ در بقاء وجوب قبل از ظهر نمودیم، همان وجوب را استصحاب کرده، مثلا جلوس را ادامه می‌دهیم.

۲- از طرف دیگر حساب کرده و به اینجا رسیده است که درست است که وجوب، یک وجوب است و قابل استمرار و لکن وقتی مقیّد به زمان قبل از زوال شد، غیر از وجوب پس از زوال خواهد بود. و لذا می‌شود دوتا: یکی وجوب متیقنی که به همراه زوال قبل از ظهر از بین رفت، یکی وجوب پس از زوال که مشکوک الحدوث است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۱۲

به عبارت دیگر به این نتیجه رسید که: وقتی یک وجوب یقینا متیقّن الارتفاع است و یک وجوب مشکوک الحدوث، بایـد همان عدم قبلی را استصحاب نمود. چرا که گاهی این معنا در ذهنش تجلی کرده و گاهی آن معنا.

پس: دو استصحاب جاری کرده و نامش را هم متعارضین گذاشته است.

* اگرچه قبلا به این دیدگاه شیخ پاسخ داده شد و لکن جناب شیخ حاصل و خلاصه پاسخ خود را به این نگرش نراقی بفرمائید؟

اینکه جناب نراقی می‌فرماید وجوب قبل از ظهر با وجوب بعد از ظهر متفاوت است و غیر از آن می‌باشد، بستگی دارد به اینکه: این زمان قبل از ظهر و بعد از ظهر، به عنوان ظرف این حکم لحاظ شده است و یا بعنوان قید در آن اخذ شده باشد.

اگر زمـان قبـل از ظهر و زمـان بعـد از ظهر را به عنـوان ظرف به حسـاب بیـاورد که ظرف مـوجب تکـثر و تغـایر موضوع و یـا حکم نمی‌شود و وجوب قبـل از ظهر و بعـد از ظهر، یک امر واحـد قابل اسـتمرار است و دوتا نیست. پس فقط استصـحاب می‌شود وجوب قبل از ظهر.

لکن اگر زمان را به عنوان قیـدیت ذکر و یا اخـذ کرده باشـد، بله قیـدیت مکثر موضوع و یا حکم است، چرا که شـیء واجـد قیـد با شیء فاقـد قید متغایر دوتا هسـتند. منتهی: وقتی دوتا شد، متیقّن سابق قطعا رفته است، وجوب بعد از ظهر هم که مشـکوک الحدوث

است و لـذا نسبت به اولی استصحاب وجودی جاری نمی‌شود، دومی هم که مشکوک است، پس فقط استصحاب عـدمی جاری می‌شود.

پس علی کلّ تقدیر بیشتر از یک استصحاب جاری نمی‌شود.

* جناب شیخ دومین اشکال حضرتعالی به مرحوم نراقی در ما نحن فیه چیست؟

مرحوم نراقی چهار مثال برای تعارض وجود و عدم ذکر نمود:

- یکی مثال اجلس یوم الجمعهٔ که مکلّف وجوب تا ظهرش را می‌دانست و لکن نسبت به بعد از ظهرش شکّ داشت.

- یکی مثال صم یوم الجمعهٔ که مکلّف وجوب تا قبل از ابتلای به بیماریش را می‌دانست و لکن نسبت به وجوب آن پس از ابتلای به بیماری شکّ داشت.

امّا دو مثال دیگر نیز به دنباله امثله فوق ذکر نمود:

- یکی اینکه آیا طهارت، پس از خروج المذی از بین می‌رود و یا نه؟ که در اینجا نیز فرمود که استصحاب طهارت با استصحاب عدم جعل وضو سببا للطهارهٔ بعد المذی تعارض می کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۱۳

- یکی هم در ثوب نجس بود ک اگر شکّ بکنیم که آیا آن را شسته‌ایم یا نه؟ استصحاب نجاست الثوب با استصحاب عدم جعل ملاقات ابدا للنجاسهٔ بعد الغسل مرهٔ، تعارض می کند. لکن جناب نراقی پس از طرح اصلین و تعارض و تساقط آنها فرمود:

ما یک اصل ثالثی داریم که حاکم بر اصالهٔ العدم است و آن را از بین می‌رود و در نتیجه اصل دوّم سالم از معارض باقی می‌ماند.

آن اصل سوّم این است که: مذی رافع طهارت نیست و لذا استصحاب عدم از بین می‌رود و تنها استصحاب طهارت باقی می‌ماند.

و یا اینکه آن اصل این است که: یک‌بار شستن رافع نجاست نیست و لذا این عدم رافعیّت آن استصحاب عدم ازلی را از بین می‌برد و در نتیجه استصحاب دوّم یعنی نجاست ثوب باقی می‌ماند و هکذا ...

* شیخنا انما الکلام در چیست؟

تناقض گوئی جناب نراقی است چرا که:

۱- آن اصل سومی را که ایشان اجرا می کند و می گوید اصل این است که مذی رافع طهارت نیست و یا اصل این است که یک‌بار شستن رافع نجاست نیست با فریاد بلند می گوید که آقا شکّ شما در اینجا در رافع است، بدین معنا که آیا رافع آمده است یا نه؟ شما هم می گوئید که خیر، مذی رافع نیست: غسل مرّهٔ رافع نیست.

۲- و آن استصحاب اولی ایشان که اصالهٔ العدم است، فریاد می‌زند که شکّ شما، شکّ در رافع نیست، بلکه شکّ در مقتضی است و آن این بود که الاصل، عدم جعل الوضوء، سببا الطهارهٔ بعد خروج المذی، و ...

به عبارت دیگر: این اصل نیز فریاد می‌زند که وضو چه مقدار استعداد برای طهارت دارد؟ و یا ملاقات چقدر استعداد برای ایجاد نجاست دارد؟

حال سؤال این است که جناب نراقی بالاخره شکّ ما و شما در اینجا در رافع است یا در مقتضی؟ به عبارت دیگر: جناب نراقی شما در این دو مثال شکّ را، شکّ در رافع قرار می‌دهید و یا شکّ در مقتضی؟ به عبارت دیگر:

۱- آیا معتقدید که وقتی مکلّف وضو می گیرد، وضو به نحوی ایجاد طهارت می کند که لا یرتفع الا برافع؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۱۴

۲- آیا معتقدید که ملاقات با نجس به حیثی ایجاد نجاست می کند که لا یرتفع الا برافع اگر اعتقاد شما این باشد، قطعا شکّ شما، شکّ در رافع است.

امّا اگر بگوئید ما به دنبال این هستیم که بدانیم شارع که وضو را سبب از برای طهارت قرار داده است چه مقدار سببیّت دارد؟ و یا بگوئید ما به دنبال این هستیم که بدانیم شارع که ملاقات را سبب برای نجاست قرار داده است چه مقدار سببیّت دارد؟

در این صورت، شکّ شما شکّ در مقتضی است.

بنابراین جناب نراقی باید بدانید که:

۱- اگر شکّ شما در مقتضی یعنی شکّ در مقدار سببیّت باشد، بدین معنا که وضو تا چه حد سببیّت طهارت و ملاقات تا چه حد سبب نجاست است، این اصل سوّم شما که گفتید: الاصل عدم کون المذی رافعا و یا الاصل عدم کون الغسل مرۀ رافعا، هیچ‌گونه مفهومی نخواهد داشت.

چرا؟ زیرا شکّ شما در رافع نیست، تا شما این اصل را اجرا کنید که خیر رافع نیست، بلکه نگرانی شما در مقدار سببیّت یعنی شکّ در مقتضی است، و لذا باید همان اصل اولی یعنی: الاصل عدم کون الوضوء سببا للطهارۀ بعد خروج المذی و یا الاصل عدم کون المقالات سببا للنجاسۀ بعد الغسل مرۀ اجرا شود.

البته ما اکنون کاری نداریم که آیا این اصل اولی با آن استصحاب طهارت تعارض می‌کند یا نه؟ گرچه به نظر حضرتعالی بله اصل وجودی و عدمی تعارضا و تساقطا و لکن به نظر ما حقّ این است که نه، همان اصل عدمی جاری می‌شود و تعارضی هم پیش نمی‌آید.

* جناب شیخ در اثبات مدعایتان در اینجا مثال بزنید؟

فی المثل: شما وضو گرفته‌اید تقیهً، قطعا تا زمانی که در حال تقیّه هستید می‌توانید با این وضوی تقیّه‌ای نماز بخوانید، یعنی این وضو مبیح نماز است. و یا فی المثل: وضوی زن مستحاضه یا وضوی فرد مسلوس و یا مبطون، که رافع نجاست نیست و لکن مبیح نماز هست.

منظور؟

منظور این است که: پس از اینکه عذر برطرف شد، اگر شما شکّ کنید که آیا آن وضوی تقیّه‌ای باز هم استعداد بقاء و به تعبیر دیگر سببیّت برای نماز دارد یا نه؟ به شما می‌گوئیم خیر، استعداد بقاء یعنی سببیّت برای نماز ندارد.

به عبارت دیگر: در اینجا وقتی که شما در بقاء سببیّت این‌گونه وضوها شکّ می‌کنید می‌گوئید:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۱۵

الاصل عدم الازلی. یعنی: اصل این است که شارع این وضوها را پس از رفع العذر مبیح للصلاۀ قرار نداده است و لذا عذر که برداشته می‌شود مبیح بودنش را از دست می‌دهد.

پس: در اینجا نمی‌توانید بگوئید: الاصل، عدم الرّافع، چرا که شکتان در رافع نیست بلکه در مقتضی است.

۲- و امّا جناب نراقی اگر شکّ را در این دو مثالی که عنوان کردید، از قبیل شکّ در رافع بدانید و نه از قبیل شکّ در مقتضی، آن اصل اولی شما یعنی استصحاب عدم ازلی که می‌گوئید اصل این است که شارع این‌گونه وضوها را سبب قرار نداده است برای طهارت بعد المذی خنده‌آور و بدون معنا خواهد بود. چرا؟ زیرا شکّ شما شکّ در رافع است و معنای شکّ در رافع هم این است که: وقتی شما وضو گرفتی، وضو سبب می‌شود برای طهارت الی الابد یعنی مادام که رافعی نیامده این طهارت هم هست، و حال آنکه شما می‌گوئید: الاصل، عدم جعل الوضوء سببا للطهارۀ بعد المذی، بفرمائید این چه ربطی دارد به معنای شکّ در رافعیّت؟

بنابراین: در اینجا تنها استصحاب طهارت جاری می‌شود، بدین معنا که می‌گوئید: قبلا طهارت داشتم، پس از خروج مذی شکّ کردم که آیا طهارت هم رفت یا نه؟ استصحاب می‌کنید بقاء طهارت را.

به‌هرحال جناب نراقی: اگر شکّ در دو مثال شما از قبیل شکّ در مقتضی باشد، تنها اصل اولی جاری می‌شود و آن اصل سومی که

اصل عدم رافع است خنده‌آور خواهد بود. و اگر شکّ شما در این دو مثال از قبیل شکّ در رافع باشد، اصل اولی بی‌معنا و تنها اصل دومی یعنی استصحاب طهارت و یا استصحاب نجاست در آنجا جاری می‌شود که با اصل سومی هماهنگ و غیر متعارض است، یعنی می‌توانی بگوئی که استصحاب می‌کنم عدم رافعیّت مذی را.

* جناب شیخ سومین اشکال و اعتراض جناب‌عالی به بیانات نراقی در ما نحن فیه چیست؟

این است که: به فرض که شکّ در دو مثال شما، از قبیل شکّ در رافع باشد که هست. و به فرض که هر دو اصل هم جاری می‌شود و اصل اولی شما هم خنده‌آور و بی‌معنا نمی‌باشد، و در نتیجه تعارضا و تساقطا و ...

لکن اینکه می‌گوئید اصل سومی داریم که حاکم بر اصل اولی است و آن را از بین می‌برد و در نتیجه اصل دوّم، یعنی استصحاب طهارت و یا استصحاب نجاست، سالم از معارض می‌ماند، حرف غیر قابل قبولی است. چرا؟ زیرا جریان حاکم و محکوم مربوط به جائی است که یک شکّ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۱۶

سببی و شکّ دیگر مسبّبی باشد که اصل را در شکّ سببی جاری می‌کنند، شکّ مسبّبی خود به خود از بین می‌رود و حال اینکه در اینجا دو تا شکّ سببی و مسبّبی نیستند. چرا؟ زیرا:

۱- شکی که در مورد اصل اوّل دارید این است که: نمی‌دانم که آیا شارع وضو را پس از خروج المذی سببا للطهارهٔ قرار داده است یا نه؟

لذا: اصلی که باید در اینجا جاری شود اصل و یا استصحاب عدم است بدین معنا که بگوئی: لم یحصل الوضوء سببا للطهارهٔ بعد خروج المذی.

۲- شکّ شما در رابطه با آن اصل سومتان این است که نمی‌دانید که آیا شارع مذی را رافع قرار داده است یا نه؟

در اینجا نیز می‌گوئی: الاصل عدم جعل المذی رافعا، یعنی اصل این است که شارع مذی را رافع قرار نداده است. سپس گفته‌اید: این اصلی که در این مورد جاری می‌شود، حاکم است برآن اصلی که در آن مورد جاری می‌شود.

حال عیب کار در این است که: مورد آن اصل، با مورد این اصل سببی و مسبّبی نیستند. به عبارت دیگر: رابطه آن شکّ با این شکّ سببی و مسبّبی نیست.

به عبارت دیگر: اگر از این دو شکّ، یکی سببی باشد و دیگری مسبّبی، پس آن اصلها هم یکی سببی می‌شود و دیگر مسبّبی و اصل سببی حاکم می‌شود بر اصل مسبّبی، آیا مطلب این چنین است؟ فی المثل:

۱- از یک طرف شکّ می‌کنیم که آیا شارع وضو را بعد خروج المذی، سبب طهارت قرار داده است یا نه؟

۲- از طرف دیگر شکّ می‌کنیم که آیا شارع، مذی را رافع قرار داده است یا نه؟

جناب نراقی بفرمائید که: آیا این دو شکّ سببی و مسبّبی هستند یا اینکه عین هم‌اند؟ قطعا باید بگوئید عین هم‌اند. چرا؟ زیرا:

۱- اینکه می‌گوئید وضو را بعد خروج المذی سبب طهارت قرار داده است، معنایش این است که: مذی را رافع قرار نداده.

۲- و اینکه می‌گوئید وضو را سبب قرار نداده است برای طهارت بعد خروج المذی، معنایش این است که، مذی را رافع قرار داده است.

و لذا این دو یکی هستند، نه اینکه یکی سببی باشد و دیگری مسبّبی و لذا بحث حاکم و محکوم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۱۷

در اینجا نیست. مثل اینکه: شما لباستان را شسته‌اید و لکن اکنون شکّ می‌کنید که آیا پاک شده است یا نه؟ چرا؟ چون شکّ دارید که آیا آن آب پاک بوده است یا نه؟ در اینجا: شکّ در نجاست و طهارت آن آب را می‌گویند شکّ سببی، و شکّ در نجاست این

لباس را می گویند شکّ مسبّبی.

در اینجا استصحاب طهارت آب را جاری کرده می گویند: ان‌شاءالله که آب پاک بوده است. پس لباس هم پاک است.

امّا در ما نحن فیه چنانکه گفتیم: دو تا شکّ یکی بوده و عین هم‌اند، نه اینکه یکی سببی و دیگری مسبّبی باشد. بلکه هر دو مسبّب از امر ثالث هستند. یعنی هر دو مسبّب از این هستند که ما نمی‌دانیم که در این حال که خرج منه المذی، شارع طهارت را جعل کرده است یا حدث را؟

و لذا این یک شکی که نمی‌دانیم آیا شارع در این حال حدث را جعل کرده و یا طهارت را؟

سبب می‌شود برای آن دو شکّ که: آیا وضو اکنون سببیّت دارد در طهارت یا نه؟ و آیا مذی اکنون رافعیّت دارد یا نه؟ پس: این دو شکّ مسبّب است از یک امر ثالث، نه اینکه یکی سببی و دیگری مسبّب باشد.

بنابراین: جناب نراقی اصل ثالثی بعنوان اصل حاکم در اینجا وجود ندارد و لذا برگردید به همان تعارض الاصلین و ...

* جناب شیخ در چه صورتی حاکم و محکوم بودن و یا سببی و مسبّبی بودن معقول است؟

در صورتی که منشا شبهه و اشتباه در موضوع باشد و نه در حکم. فی المثل: شما می‌روید وضو می گیرید و می‌شوید متطهر و یقین داری که این طهارت استعداد بقاء دارد تا حدوث بول.

یعنی علم داری که بول ناقض طهارت توست و نه مذی، لکن شکّ شما در این است که آیا اصلا بولی از شما صادر شده است یا نه؟ به عبارت دیگر: رطوبتی از شما خارج می‌شود و شما شکّ می کنید که این رطوبت بول است یا مذی؟

چرا که اگر بول باشد، ناقض طهارت و چنانچه مذی باشد ناقض طهارت نیست.

پس: منشا شکّ در اینجا، اشتباه در موضوع است و شما جناب نراقی ممکن است که بتوانید حرفتان را در اینجا پیاده کرده بگوئید: این مکلّف، یک استصحاب وجودی دارد و آن اینکه قبل از خروج، این رطوبت طهارت داشت و لذا باید همین طهارت را استصحاب کند، چنانکه یک استصحاب عدمی دارد و آن اینکه قبل از وضو که طهارت نداشت، اکنون شکّ دارد که پس از وضو طهارت دارد یا نه؟ عدم ازلی یعنی عدم طهارت را استصحاب می کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۱۸

در نتیجه: استصحاب طهارت و استصحاب عدم طهارت یعنی حدث، تعارضا و تساقطا.

بله، جناب نراقی شما در چنین جائی می‌توانید بگوئید: اصالهٔ العدم محکوم است به یک اصل دیگری و آن این است که: می‌داند مانع یعنی بول تحقّق یافت یا نه؟ و بگوئید: الاصل عدم حدوث المانع. که جریان این اصل می‌شود حاکم بر استصحاب عدم طهارت یعنی حدث. چرا؟ زیرا اینکه شما شکّ می کنید که آیا آن عدم ازلی یعنی آن حدث و یا عدم طهارت قبل الوضوء باقی است یا نه؟ مسبّب از این است که نمی‌دانید این رطوبت بول است یا مذی؟

بنابراین: رأی حضرتعالی در شبهه حکمیّه درست نیست، و لکن در شبهه موضوعیّه قابل قبول است.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی در این مسئله چیست؟

این است که: نراقی (ره) در اینجا نمی‌تواند بگوید: اصلین جاری می‌شوند و یکی محکوم است.

چرا؟ به جهت اینکه با وجود علم اجمالی اصل قابل جریان نیست، فی المثل: شما اجمالا می‌دانید که یکی از دو اناء نجس است، آیا با بودن این علم اجمالی می‌توانید در انائین استصحاب طهارت و یا اصالهٔ الطهاره جاری کنید تا با یکدیگر تعارض کنند؟

خیر، قبلا گذشت که در مورد علم اجمالی اصلین جاری نمی‌شود و لذا در اینجا نیز اگر شما:

۱- اجمالا می‌دانید که رطوبتی از شما صادر شده و لکن تفصیلا نمی‌دانی که بول است یا مذی؟

۲- و اجمالا می‌دانید که شارع برای این رطوبت یا طهارت را جعل کرده و یا حدث را. به عبارت دیگر اگر شما اجمالا می‌دانی که:

اگر این رطوبت بول باشد حدث برای آن جعل شده است تو چنانچه مذی باشد طهارت برایش جعل شده است، دیگر نمی‌توانید استصحاب جاری کنید.

بنابراین: به نظر ما جاری نشدن اصلین از این جهت است که علم اجمالی نمی‌گذارد و نه از این جهت است که متعارضین هستند، تا شما بگوئید یکی محکوم و یکی سالم از تعارض می‌ماند.

نکته: تمام آنچه در اینجا گفت شد، روی بنای جناب نراقی بود و الا بنا بر رأی مشهور استصحاب عدمی در اینجا جاری نمی‌شود، بلکه اصالهٔ الطهاره جاری می‌گردد و چنین بحثهائی وجود ندارد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۱۹

متن

الأمر الثالث أنّ المتيقّن السابق إذا كان ممّا يستقلّ به العقل- كحرمهٔ الظلم و قبح التكليف بما لا يطاق و نحوهما من المحسّنات و المقبّحات العقليّهٔ- فلا يجوز استصحابه؛ لأنّ الاستصحاب إبقاء ما كان، و الحكم العقليّ موضوعه معلوم تفصيلا للعقل الحاكم به، فإن أدرك العقل بقاء الموضوع فى الآن الثانى حكم به حكما قطعيّا كما حكم أولا، و إن أدرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم، و لو ثبت مثله بدليل لكان حكما جديدا حادثا فى موضوع جديد.

و أمّا الشكّ فى بقاء الموضوع، فإن كان لاشتباه خارجيّ- كالشكّ فى بقاء الاضرار فى السمّ الذى حكم العقل بقبح شربه- فذلك خارج عمّا نحن فيه، و سيأتى الكلام فيه.

و إن كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلا و احتمال مدخليّهٔ موجود مرتفع أو معدوم حادث فى موضوعيّهٔ الموضوع، فهذا غير متصوّر فى المستقلّات العقليّهٔ؛ لأنّ العقل لا يستقلّ بالحكم إلّا بعد إحراز الموضوع و معرفته تفصيلا؛ لأنّ القضايا العقليّهٔ امّا ضروريهٔ لا يحتاج العقل فى حكمه إلى أزيد من تصوّر الموضوع بجميع ما له دخل فى موضوعيته من قيوده، و امّا نظريّهٔ تنتهى إلى ضروريهٔ كذلك، فلا يعقل اجمال الموضوع فى حكم العقل، مع أنّك ستعرف فى مسألهٔ اشتراط بقاء الموضوع، أن الشك فى الموضوع- خصوصا لاجل مدخليهٔ شيء- مانع عن إجراء الاستصحاب.

فإن قلت: فكيف يستصحب الحكم الشرعيّ مع أنّه كاشف عن حكم عقليّ مستقلّ؟

فإنّه إذا ثبت حكم العقل بردّ الوديعهٔ، و حكم الشّارع طبقه بوجوب الردّ، ثمّ عرض ما يوجب الشكّ- مثل الاضطرار و الخوف- فيستصحب الحكم مع أنّه كان تابعا للحكم العقليّ.

قلت: أمّا الحكم الشرعيّ المستند إلى الحكم العقليّ، فحاله حال الحكم العقليّ فى عدم جريان الاستصحاب، نعم، لو ورد فى مورد حكم العقل حكم شرعيّ من غير جههٔ

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۲۰

العقل، و حصل التّغيّر فى حال من أحوال موضوعه ممّا يحتمل مدخليّته وجودا أو عدما فى الحكم، جرى الاستصحاب و حكم بأنّ موضوعه أعمّ من موضوع حكم العقل؛ و من هنا يجرى استصحاب عدم التّكليف فى حال يستقلّ العقل بقبح التكليف فيه، لكنّ العدم الازليّ ليس مستندا إلى القبح و إن كان موردا للقبح.

هذا حال نفس الحكم العقلى.

ترجمه

تنبیه سوّم: (عدم جریان استصحاب در احکام عقلیه)

اشاره

اگر متیقّن سابق (یا همان مستصحب) از جمله اموری باشد که عقل در حکم به آن مستقل باشد مانند حرمت ستم و زشتی تکلیف به چیزی که از طاقت مکلف خارج است و مثل این دو از اموری که عقل آنها را نیکو می‌شمارد و یا اموری که عقل آنها را زشت بحساب می‌آورد، استصحابش جایز نیست. چرا؟ زیرا: استصحاب ابقاء کردن آن چیزی است که قبلا بود (و اکنون در بقاء آن شکّ داریم) و در عین حال حکم عقلی، موضوعش برای عقلی که حکم‌کننده برآن موضوع است، (همیشه) به تفصیل معلوم و مشخص است (چنانکه موضوع حکم شرعی هم برای شارع معلوم و مشخص است لکن گاهی مناط با موضوع فرق می‌کند). و لذا:

صورت اول

۱- اگر عقل بقاء موضع را در آن دوّم درک کند (و ببیند که هنوز باقی است) حکم قطع می‌کند به بقاء آن، همان‌طور که قبلا بدان حکم می‌نمود (و لذا نیازی به استصحاب نیست).

صورت دوم

۲- و اگر عقل ارتفاع و از بین رفتن موضوع را در آن دوّم درک کند (و ببیند که موضوع دیگر وجود ندارد) قطع حاصل می‌کند به از بین رفتن آن حکم (چرا که معلول تابع علّت است، علّت که نباشد، معلولی هم نخواهد بود)، اگرچه (با از بین رفتن موضوع) به دلیلی مثل هان حکم (امروز نیز) ثابت شود، که (این) حکم جدیدی است که در موضوعی جدید حادث شده است.

و امّا شکّ در بقاء موضوع حکم:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۲۱

صورت سوّم

۱- اگر بخاطر اشتباه (و یا مشتبه شدن) امر خارجی باشد، مثل شکّ در بقاء اضرار در سمی که عقل (قبلا) حکم به شرب آن نموده بود، این (نوع شکّ) از محل بحث ما خارج است و در مباحث بعدی پیرامون آن بحث خواهد شد.

صورت چهارم

۲- و اگر بخاطر تعیین نکردن تفصیلی موضوع (و مجمل بودن آن)، و احتمال دخالت داشتن موجودی (مثل دوران بین المحذورین فی ابتداء الأمر) باشد که (اکنون) از بین رفته و یا مدخلیّت امر معدومی باشد (که امروز) در موضوعیت موضوع (یعنی دوران بین المحذورین) حادث شده است (بدین معنا که دیروز که عقل می‌گفت انت مخیر، بخاطر این بود که دوران بین المحذورین لمن لم یتخیّر بود که این لمن لم یتخیر در موضوع دخالت داشت و لکن امروز، یتخیر حادث شده و مکلّف احدهما را اختیار کرده است) چنین چیزی (که موضوع مجمل باشد) در مستقلّات عقليّه، قابل تصوّر نیست، چرا؟ زیرا که عقل رأسا و بالاستقلال حکم نمی‌کند مگر پس از احراز کامل موضوع و شناخت تفصیلی آن. (البته یا قید لم یتخیر را دارد یا ندارد، مراد اینکه اختلاف در حکم عقل معقول است و لکن اجمال در موضوع آن معقول نیست. چرا؟ زیرا قضایای عقلیّه:

۱- یا از قضایای ضروریه یعنی بدیهیه هستند، که عقل در حکمش نیازی به تصوّر زیادتر از موضوع به همراه تمام قیودی که در موضوعیت آن دخالت دارند، ندارد.

۲- یا از قضایای نظریه‌ای هستند که لاجرم (هریک پس از کمی تأمّل) به یک قضیه ضروریه منتهی می‌شوند. (مثل ما نحن فیه که عقل می‌گوید در دوران بین المحذورین در ابتداء امر جای تخییر است و این یک قضیه نظری است، چرا که عقل می‌اندیشد به اینکه اگر دوران بین المحذورین در ابتداء امر، جای تخییر نباشد، منجر به مخالفت عملیه تدریجیه می‌شود که قبیح است).

پس اجمال موضوع در حکم عقل، معقول نیست و علاوه بر اینکه اجمال موضوع معقول نیست در مسئله اشتراط بقاء موضوع خواهی دانست که شک در موضوع به ویژه بخاطر احتمال مدخلیّت یک شیء، مانع از اجرای استصحاب است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۲۲

(اشکال)

اشاره

اگر بگوئی پس چگونه حکم شرعی استصحاب می‌شود و حال آنکه کاشف از حکم عقلی مستقل است (یعنی کلما حکم به العقل حکم به الشرع و بالعکس)؟

پس اگر وجوب در امانت به حکم عقل ثابت شود، و شارع نیز (به دلیل ملازمه) طبق حکم عقل حکم به وجود رد الامانهٔ کند، سپس امری همچون اضطرار یا خوف، عارض شود که موجب شکّ در بقاء این حکم شرعی شود، این حکم شرعی استصحاب می‌شود، در صورتی که خود تابعی برای حکم عقل است (و شما استصحاب حکم عقلی را جایز نمی‌دانید، پس باید در حکم شرعی هم جریان نیابد.)

(استصحاب در حکم شرعی مستند به حکم عقلی نیز جاری نمی‌شود)

می‌گویم: امّا این حکم شرعی مستند به حکم عقلی، حالش در عدم جریان استصحاب، حال حکم عقلی است (یعنی همان‌طور که حکم عقلی قابل استصحاب نیست، حکم شرعی هم قابل استصحاب نیست.

بله، اگر در مورد حکم عقل، یک حکم شرعی وارد شود که در جهت حکم عقل نیست (یعنی ملاکشان با هم فرق بکند) و در حالی از احوال موضوع آن تغیری حاصل نشود (مثلا اگر صبی ۱۴ ساله بود اکنون ۱۵ ساله شود) که احتمال مدخلیّت این تغیّر چه به لحاظ وجودی (مثل مدخلیّت ۱۵ سالگی در این عدم) و چه به لحاظ عدمی (یعنی مدخلیّت ۱۵ ساله نبودن در این عدم) داده شود، استصحاب جاری شده و حکم می‌شود به اینکه موضوع حکم شرع اعمّ است از حکم عقل.

و از همین‌جا و یا روی همین بنا است که استصحاب می‌شود عدم این تکلیف (که از اوّل ولادت صبی محقّق بود و اکنون پس از ۱۵ سالگی استصحاب می‌شود و عقل در قبح این تکلیف در آن سنین مستقل است، لکن این عدم ازلی (در حکم عقل) مستند به این قبح (در حکم شرعی) نیست، اگرچه موردی برای قبح است، این است حال و حساب خود حکم عقل.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۲۳

تشریح المسائل

* ذکر چه نکاتی قبل از ورود به بحث در اینجا لازم است؟

۱- اینکه: تنبیه سوّم نیز مربوط به مستصحب و یا همان متیقّن سابق است که مفصّلا پیرامون آن بحث خواهد شد.

۲- در تقسیم دوّم از تقسیمات استصحاب گفته شد که بحث ما در اینجا یک بحث صغروی است و نه کبروی.

یعنی نزاع و اختلاف در اصل جریان استصحاب در احکام عقلیّه است، و نه در حجیّت آن پس از فرض جریان. و لذا مطالب تنبیه سوّم به ضمیمه مطالب ذکر شد در تقسیم دوّم مکمل مطلب خواهند بود.

۳- هر حاکمی اعمّ از اینکه عقل باشد و یا شرع، مادامی که موضوع حکمش را با تمام قیود وجودیّه و عدمیّه‌ای که در آن دخالت دارند، احراز بکند، حکم می کند و در حکم خودش دچار شکّ و تردید نمی‌شود.

و لذا به محض اینکه قیدی از قیود موضوعش مشکک و یا مرتفع شود، حکمش نیز مرتفع شده از بین می‌رود. فی المثل: موضوع حکم عقل به قبح تصرّف، تصرّف در ملک غیر است بدون اذن صاحب آن.

حال: تا زمانی که این موضوع با تمام قیود مربوط به آن برای عقل محرز است، حکم او به این قبح نیز قطعی است، چرا که موضوع در قضایای عقلیّه علّت تامه محمول است، و بلاشکّ تخلّف معلول از علّت تامه از محالات عقلیّه است.

و یا فی المثل: وقتی شارع مقدس می‌خواهد حکم به وجوب نماز نماید، متعلّق الوجوب که نماز باشد دارای اجزاء و شرائط و یا موانعی است، که برخی از آنها وجودشان در موضوع دخیل است و برخی عدمشان. و لذا شارع به هنگام صدور حکم، این موضوع را با تمام قیودش لحاظ کرده است.

حال: مادامی که تمام این قیود و شروط وجود دارند، حکم به وجوب هم وجود دارد و تردیدی در آن ندارد. لکن اگر یکی از این قیود و شروط کم بشود، حکم به وجوب هم از بین می‌رود. چرا؟

زیرا نماز بدن رکوع یا بدون طهارت و یا ... آن ذات دارای مصلحت ملزمه نیست که شارع در نظر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۲۴

داشته است.

* امّا به حسب مقام بیان، قضایای عقلیه با قضایای شرعیّه متفاوتند؟

بله، آنچه در اینجا گفت شد بحسب واقع و نفس الأمر و عند نفس الحاکم است و الّا قضایای عقلیّه به حسب مقام بیان متفاوت از قضایای شرعیّه هستند.

* مقام بیان در قضایای عقلیّه چگونه است؟

این است که: عقل به هنگام صدور حکم، موضوع با متعلّق حکمش را در نظر گرفته و مثلا می گوید: التصرف فی ملک الغیر بدون اذنه، قبیح.

امّا در قضایای شرعیّه مطلب از این قرار است که شرع مقدس: گاهی در لسان دلیل، موضوع یا متعلّق حکمش را با تمام قیودش می‌آورد و لکن گاهی هم در لسان دلیل اجمال دارد، فی المثل:

۱- خطاب، الغناء حرام یک خطاب مجمل است و یا اینکه اطلاقات دارد که یا تقیدات و مبینات آن در جای دیگری از ادلّه آمده است و یا اینکه اصلا نیامده، و لذا امر بر مکلّف می‌شود.

به عبارت دیگر: خود شارع در حکمش شکّ ندارد و لکن مکلّف ممکن است در حکم شارع شکّ نماید فی المثل: وقتی عقل حکم می کند به اینکه: التصرف فی مال الغیر ... قبیح، ما یقین داریم که تمام مناط برای حکم به قبح همین عنوان التصرف ... می‌باشد. به عبارت دیگر: برای ما روشن است که حکم عقل تابع ملاک و مناط است و تا این ملاک و مناط هست، حکم هم هست، و بارتفاع ملاک، حکم هم مرتفع می‌شود.

حال: شارع فرموده مثلا: الخمر حرام، آیا شما بطور قطع و یقین می‌دانید که مناط و ملاک در صدور این حکم چیست؟ به عبارت دیگر: آیا مناط حرمت مسکر بودن است، تا پس از رفع این خاصیت، حرمت از آن برداشته شود؟ و یا اینکه مناط حرمت، و تمام الموضوع برای صدور حکم حرمت، عنوان خمریت است چه با خاصیت مسکر و چه بدون آن؟ و لذا تا عنوان خمریت هست حکم

به حرمت هم باشد؟

پس: وجود قطع و یقین در موضوع الحکم العقلی و عدم آن در برخی از احکام شرعی سبب تفاوت حکم عقلی با حکم شرعی می‌شود. به عبارت دیگر: اگر احکام عقلیّه تاب تحمل استصحاب را ندارند و لکن احکام شرعیّه دارند، ناشی از همین مطلب است.

الحاصل: باتوجّه به نکات فوق، مستصحب یا متیقّن سابق در باب استصحاب:

۱- گاهی امری از امور شرعیّه است. ۲- و گاهی از امور عقلیّه است و امّا استصحاب در رابطه با امور شرعیّه قابل جریان است:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۲۵

- چه استصحابات موضوعیّه که به هنگام شکّ در بقاء موضوع جاری می‌شوند مثل استصحاب بقاء کریّت، بقاء خمریت، بقاء حیات زید و یا استصحاب عدم ذهاب ثلثین، استصحاب عدم رطوبت و ...

- چه استصحابات حکمیّه که پس از احراز موضوع و هنگام شکّ در بقاء حکم جاری می‌شوند مثل استصحاب وجوب، استصحاب حرمت، استصحاب طهارت و نجاست ...

* پس انما الکلام در چیست؟

در این است که آیا استصحاب در احکام عقلیّه جاری می‌شود یا نه؟

* باتوجّه به روشن شدن محل بحث مراد شیخ از (انّ المتیقن السابق اذا کان مما یستقل به العقل ...) چیست؟

این است که: استصحاب در احکام عقلیّه جاری نیست، لکن نه از این جهت که جریان استصحاب در اینجا مانع خارجی دارد بلکه از این جهت که ارکان استصحاب ر اینجا مختل است.

به عبارت دیگر: جریان استصحاب، شکّ در بقاء لازم دارد و حال آنکه در احکام عقلیّه اصلا شکّ در بقاء معقول نیست، و به عبارت دیگر: اگر شکّ شما در بقاء حکم شرعی باشد، جریان استصحاب در آن بلامانع است. فی المثل: این مایع قبلا حلال بود نمی‌دانم اکنون هم حلال است یا نه؟ بله حلال است.

لکن اگر شکّ شما در بقاء حکم عقل باشد، جریان استصحاب در آن معقول نیست.

* جناب شیخ چرا استصحاب در احکام عقلیّه غیر معقول و در احکام شرعیّه ممکن است؟

بخاطر اینکه:

۱- عقل به هنگام صدور حکم، موضوع را من جمیع جهاته یعنی با تمام قیود وجودیّه و عدمیّه که امکان دارد در موضوعیت آن دخالت داشته باشند، معلوم و مشخص می‌کند، و سپس حکم را برآن مترتّب می‌کند. فی المثل: عقل می‌گوید: التصرف فی ملك الغیر بدون اذنه، قبیح، یعنی تصرّف در ملك غیر بدون اذن و اجازه او زشت و قبیح است.

اوّل: تصوّر می‌کند ملکی را، مال غیر بودن آن ملك را که قید وجودی آن است، بدون اذن بودن آن را که قید عدمی آن است، و سپس حکم به قباحت را صادر می‌کند.

بنابراین: وقتی موضوع من جمیع الجهات برای عقل معلوم و محرز است و عقل با احراز موضوع حکم صادر می‌کند، و تا این موضوع باقی است، به حکم خودش قطع دارد و لذا شكّ در چنین صورتی معقول نیست.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۲۶

به عبارت دیگر: مادامی‌که موضوع هست حکم عقل هم هست، و به محض اینکه موضوع مرتفع شود، و یا معلوم عقل نباشد، حکم هم مرتفع می‌شود. و لذا:

- مادامی‌که این ملك، ملك غیر است و اذنی در کار نیست، تصرّف هم قبیح است چه در دیروز، چه در امروز و چه هروقت دیگر. یعنی قبلا قبیح بود، اکنون هم قبیح است، بلاشكّ.

- و زمانی که ملك الغیر بودن به وسیله خرید یا هبه یا ارث و یا ... از بین برود قبح تصرّف هم از بین می‌رود، قطعا و بلاشكّ.

حال: كیف یعقل الشك فی بقاء حكم العقل، تا اینكه استصحاب بكنید آن را؟

* جناب شیخ مگر شارع به هنگام صادر كردن حكم، موضوع الحكم را من جمیع الجهات لحاظ نمی‌كند كه شما چنین تفاوتی قائل می‌شود، بلكه در رابطه بـا حكم شـرع هم می‌توان گفت مادامی‌كه موضوع وجود دارد، حكم هم هست و زمانی كه موضوع می‌رود حكم هم می‌رود. پس چطور است كه استصحاب در حكم عقل جاری نمی‌شود و در حكم شرع جاری می‌شود؟

فی المثل: شارع فرموده: الخمر حرام، مادامی‌كه این مایع خمر است، حرمت هم هست، زمانی كه خمر تبدیل به خلّ شد، حرمت هم می‌رود. چه استصحابی؟

تفاوت در این است كه:

۱- مناط و موضوع حكم در احكام عقلیّه هر دو یكی است، یعنی این‌گونه نیست كه حكم یك مناط داشته باشد، یك موضوع. فی المثل: مناط حكم عقل در قبح تصـرّف، تصـرّف در ملك غیر به غیر اذن مالكه می‌باشد، چنانكه موضـعش هم تصرّف در ملك غیر به غیر اذن مالكه است.

و لذا مادامی‌كه این مناط و موضوع باقی است، حكم عقل هم باقی است، وقتی به دلیلی مرتفع شد، حكم نیز مرتفع می‌شود.

پس: شكّ در بقاء، در حكم عقل، معقول نمی‌باشد.

۲- امّا در بسیاری از احكام شرعیّه، ممكن است موضوع غیر از مناط باشد. به عبارت دیگر:

ممكن است شـارع مقـدس روی یـك منـاط حكم بكنـد و لكن موضع را چیز دیگری قرار دهـد و لـذا شـكّ در بقاء حكم در اینجا متصوّر است.

فی المثل شارع فرموده: الخمر حرام. حال:

۱- موضوع حرمت خمر است و خمر هم مایعی است كه به روش خاصی از انگور گرفته می‌شود.

۲- امّا مناط حرمت ممكن است همین خمر باشد، ممكن است مسكر باشد.

ترجمه متن و شرح كامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۲۷

به عبارت دیگر: ممكن است الخمر حرام به معنای المسكر حرام باشد.

به عبارت دیگر: امكان دارد كه مناط حكم به حرمت مسكر بودن باشد و لكن موضوع در لسان دلیل خمریت باشد.

بنابراین:

۱- خمری است مسكر، بدین معنا كه هم خمر است، كه مسكر، پس حرام است.

۲- پس از گذشت مدتی خاصیت مسكر بودنش را از دست می‌دهد.

۳- پس از دست دادن این خاصیت ما شكّ می‌كنیم كه آیا حرمت در این مایع باقی هست یا نه؟

بفرمائیـد بـاتوجّه به اینكه موضوع یعنی خمر بـاقی است، چرا ما شكّ می‌كنیم كه آیا این مایع حرام است یا نه؟ بخاطر اینكه احتمال می‌دهیم كه مناط حرمت غیر از موضوع حرمت باشد، یعنی شاید مناط حرمت سكر بوده است كه اكنون مرتفع شده است و به دنبال او حرمت هم مرتفع شده باشد، گرچه موضوع باقی است.

پس: گاهی انسان در احكام شـرعیّه نیز با وجود موضوع، شكّ می‌كند بخاطر اینكه احتمال می‌دهد كه مناط حكم چیز دیگری بوده است و اكنون عوض شده است.

الحاصل:

۱- الشك فی بقاء حكم العقلی مع بقاء الموضوع غیر معقول چرا كه مناط و موضوع یكی است.

۲- الشک فی بقاء حکم الشرعی مع بقاء الموضوع متصوّر و معقول چرا که در اینجا احتمال می‌رود که مناط غیر از موضوع باشد.

* مادّه اشتراک حکم عقل با حکم شرع در اینجا چیست؟

این است که: به محض رفتن موضوع، حکم هم می‌رود چه در احکام عقلیّه و چه در احکام شرعیّه.

* مادّه افتراق احکام عقلیّه و احکام شرعیّه در اینجا چیست؟

این است که:

۱- در عقلیات اگر موضوع بماند، حکم هم حتما می‌ماند و جای شکّ در بقاء ندارد. چرا که معلول جدای از علّت بقاء ندارد.

۲- امّا در شرعیات ممکن است موضوع بماند و لکن برای انسان شکّ در بقاء حکم شارع پیدا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۲۸

شود چرا که امکان دارد موضوع دلیلی غیر از موضوع واقعی باشد.

نکته: دو صورتی که گذشت مربوط به علم بود، یکی علم به بقاء موضوع، و یکی علم به ارتفاع موضوع.

* پس غرض از (و امّا الشکّ فی بقاء الموضوع تفصیلا ...) چیست؟

بیان دومین و سومین صورت شکّ در بقاء حکم عقل و به عبارت دیگر پاسخ به یک سؤال مقدّر است که تقدیرش چنین است:

* بله، ما هم قبول داریم که در احکام عقلیّه، بقاء حکم به بقاء موضوع بستگی دارد و ارتفاع آن نیز معلق به ارتفاع موضوع است و لکن گاهی هم شکّ ما در بقاء خود موضوع حکم عقل است. فی المثل:

مایعی است سمی که عقل حکم به قباحت شرب آن می‌کند، پس از مدتی شکّ می‌کنیم که آیا این مایع هنوز هم سمی است یا نه؟ یعنی الشک فی بقاء حکم العقلی، للشک فی بقاء موضوعه.

بنابراین: استصحاب می‌کنم بقاء این قبح را. یعنی عقل قبلا- شرب این مایع را قبحی می‌دانست، خوب اکنون هم قبیح می‌داند، بفرمائید این استصحاب چه اشکالی دارد؟

و لذا شیخ می‌فرماید: اینکه می‌گوئید انسان گاهی در بقاء خود موضوع شکّ می‌کند و این شکّ، سبب شکّ در بقاء حکم می‌شود، خود بر دو گونه است:

۱- گاهی شکّ در بقاء موضوع به دلیل مشتبه شدن امور خارجیه است، چنانکه در مثال فوق گفته شد، این یک مایعی است که قبلا سمی بود و اکنون من نمی‌دانم که باز هم سمی است یا نه؟

پس منشا شکّ ما در اینجا در یک امر خارجی است، یعنی تشخیص مایع سمی از مایع غیر سمی برای ما ممکن نیست، که این مطلب در بحث بعدی بررسی خواهد شد.

۲- و لکن گاهی شکّ ما در بقاء موضوع بخاطر اجمال موضوع است فی المثل: گاهی شما در دوران بین المحذورین قرار می‌گیرید بدین معنا که نمی‌دانید فلان عمل حلال است یا حرام؟

بفرمائید اگر در چنین دورانی قرار بگیرید حکم عقل چیست؟ در مباحث سابق گفته شد تخییر است یعنی عقل می‌گوید: انت مخیّر بین الفعل و التّرک.

و یا فی المثل:

۱- شما برخورد می‌کنید به میت کافر و شکّ می‌کنید که آیا دفنش واجب است یا نه؟ عقل می‌گوید: انت مخیر بین الفعل و الترک.

۲- در مسیر خود و یا در فردای آن روز دوباره برخورد می‌کنید به میت کافر دیگری و دوباره

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۲۹

شکّ می‌کنید که آیا دفنش واجب است یا نه؟ در این بار دوّم در حقیقت شکّ شما در بقاء تخییر است، یعنی شما شکّ می‌کنی که آیا همان تخییری که در برخورد قبلی و یا دیروزی با میت کافر اوّل داشتم در اینجا هم دارم یا نه؟ این شکّ در بقاء تخییر در حقیقت شکّ در بقاء حکم عقل است که در برخورد قبلی برای شما صادر شد.

به عبارت دیگر: اکنون شکّ دارید که آیا همان حکم عقل که دیروز و یا در برخورد قبلی وجود داشت، امروز و یا اکنون هم وجود دارد یا نه؟ چرا؟ بخاطر شکّ در بقاء موضوع تخییر است که دوران بین المحذورین است یعنی نمی‌دانم اکنون هم دوران بین المحذورین باقی است تا تخییر هم باقی باشد، یا که نه باقی نیست و لذا تخییر هم در کار نباشد؟

حکم عقل باز هم این است که: تخییر باقی است، چرا که اکنون نیز دوران بین المحذورین است.

به عبارت دیگر: در این مورد شکّ داریم که دفنش واجب است یا حرام، نه اینکه شکّ در موضوع داشته باشیم چرا؟ بخاطر اینکه موضوع از روز اوّل مجمل بوده است.

آیا عقل که می‌گوید، دوران بین المحذورین جای تخییر است، موضوع همان دوران بین المحذورین است؟ اگر موضوع دوران بین المحذورین مطلقا باشد چه در دیروز و چه در امروز، که اکنون هم دوران بین المحذورین است حکم هم همان تخییر است یا اینکه نه، موضوع قید وجودی داشته و لکن اکنون به هم خورده است؟

یعنی: اگر موضوع مقیّد به قید فی ابتداء الأمر بوده، اکنون دیگر وجود ندارد. چرا؟ زیرا دوران الأمر بین المحذورین فی ابتداء الأمر مربوط به برخورد اوّل و یا به تعبیر دیگر مربوط به برخورد دیروز بوده است، و حال آنکه امروز دیگر ابتداء الأمر نیست بلکه زمانی دیگر و برخورد دیگری است با یک میت کافر دیگر.

و لذا: اگر موضوع تخییر را در دیروز دوران الأمر بین المحذورین فی ابتداء الأمر بگیریم امروز دیگر آن موضوع باقی نیست و لذا تخییری هم در کار نخواهد بود.

اینکه شما نمی‌دانی که آیا حکم تخییر دیروزی، امروز هم هست یا نه؟ بخاطر این است که:

شما از اوّل نمی‌دانستی که موضوع:

۱- دوران الأمر بین المحذورین است مطلقا، که اگر چنین باشد که خوب موضوع اکنون هم باقی است و بالنتیجه حکم تخییر هم برقرار است.

۲- یا اینکه دوران الأمر بین المحذورین فی ابتداء الأمر لمن یتخیّر احدهما است که اگر این

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۳۰

باشد، امروز باقی نیست بلکه مربوط به مرتبه قبل است و لذا خبری از تخییر نخواهد بود.

علی‌ایّ‌حال: شما نمی‌دانی که آن موضوعی که قبلا بوده است اکنون هم باقی است یا نه؟

پس: الشک فی بقاء الحکم العقلی (یعنی تخییر) لاجمال موضوعه.

بنابراین وقتی که شکّ ما در بقاء حکم عقل، بخاطر مجمل بودن موضوع آن باشد، استصحاب می‌کنیم حکم عقل را. و می‌گوئیم: دیروز تخییر بود، پس امروز هم تخییر است.

منظور؟ منظور اینکه درست است که حکم عقل باقی است به بقاء موضوعش و مرتفع است به ارتفاع موضوعش و لکن گاهی به دلیل اجمال در موضوع حکم عقل، شکّ در حکم عقل پیدا می‌شود و این زمینه جریان استصحاب در احکام عقلیّه را فراهم می‌کند. و چنانکه دیدیم در برخی جاها می‌شود حکم عقل را استصحاب نمود.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی در آنچه گذشت چیست؟

این است که اجمال در موضوع حکم عقل غیر معقول است و چنانکه گفته شد هر حاکمی از جمله عقل تا موضوع را من جمیع

الجهات و کامل نداند اقدام به صدور حکم برای آن نمی‌کند.

به عبارت دیگر: آن عقلی که روز اوّل گفته انت مخیر، موضوع را کاملاـ مشخص کرده و گفته انت مخیر و لذا در صورت بقاء موضوع امروز هم می‌گوید انت مخیر.

بله،

۱- برداشت عقلی برخی بر این است که مخالفت عملیّه تدریجیه قبیح است و لذا از روز اوّل موضوع را بگونه‌ای لحاظ می‌کنند که منجر به مخالفت عملیه تدریجیه نشود. پس از روز اوّل می‌گوید: دوران بین المحذورین فی ابتداء الأمر موجب تخییر است و لذا چو فردا شود و یا به تعبیر دیگر برخورد دوّم پیش آید، دیگر تخییری در کار نیست. چرا؟ زیرا حکم به تخییر مربوط به دوران الامر فی ابتداء الأمر بود و حال آنکه روز بعد و یا برخورد بعد ابتداء الأمر نیست.

پس شکی در حکم عقل وجود ندارد تا نیاز به استصحاب باشد بلکه عقل علم به عدم تخییر دارد.

۲- و برداشت عقلی برخی هم بر این است که: خیر مخالفت عملیّه تدریجیه عیبی ندارد، یعنی انسان هر دفعه که به یک حکمی ملتزم شود مثلا یک دفعه به وجوب، یک دفعه به حرمت و این مستلزم مخالفت عملیه تدریجیه باشد، بلااشکال است و لذا: از اوّل می‌گوید: دوران بین المحذورین مطلقا جای تخییر است، چه دفعه اولش باشد و چه دفعات دیگر.

الحاصل: اختلاف در حکم عقل بدین معنا که برخی بگویند تخییر ابتدائی است و برخی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۳۱

بگویند تخییر استمراری است ممکن است، و لکن اجمال در موضوع حکم عقل غیر ممکن است.

* عبارهٔ اخرای پاسخ جناب شیخ در قالب یک بحث منطقی چگونه است؟

این است که:

اولا: در قضایای عقلیّه و در موضوعات احکام عقلیّه به حسن یا قبح، هیچ‌گونه اجمال و ابهامی نیست، بلکه موضوعات احکام عقلیّه من جمیع الجهات مبیّن و مفصّل می‌باشند و جای شکّ و تردید نیست، منتهی:

- در برخی موارد قضایای عقلیّه از بدیهیات هستند که به مجرد تصوّر موضوع با همه قیودش عقل حکم به حسن یا قبح می‌کند مثل: قبح عقاب بلابیان، و قبح تکلیف به امر غیر مقدور.

- و در برخی موارد قضایای عقلیّه، نظری هستند که نهایتا به بدیهی منتهی می‌شوند.

فی المثل به قضیه زیر که می‌گوید: تنجّز تکلیف در حقّ جاهل عقلا قبیح است چرا که مستلزم عقاب بدون بیان است، و هو قبیح بالبداههٔ، فلا اجمال، توجّه کنید و بدانید که:

۱- عقل جماعتی معصیت مولی را مطلقا تقبیح می‌کنند چه دفعی و چه تدریجی و لذا می‌گویند: موضوع التخییر، دوران بین المحذورین در ابتداء امر است، چرا که اگر استمراری بشود مستلزم مخالفت عملیّه قطعیه تدریجیه می‌شود و هو قبیح.

۲- لکن عقل گروهی دیگر می‌گوید: معصیت مولی اگر دفعی باشد قبیح است، و لکن اگر تدریجی شود قبیح نیست، و لذا در این مثال قاطعانه می‌گویند: تمام موضوع برای تخییر، عنوان دوران بین المحذورین است که در واقعه اولی بود، در ثانیه هم هست، و لذا حکم به تخییر هم هست، پس اجمال و تردّدی در کار نیست.

ثانیا: به فرض که اجمال در موضوعات احکام عقلیّه نیز متصوّر باشد، باز هم می‌گوئیم جائی برای استصحاب حکم عقل وجود ندارد. چرا؟ زیرا شرط این استصحاب احراز موضوع است و با شکّ در بقاء این موضوع، شرط مزبور محرز نیست و لذا نوبت به استصحاب حکمی نمی‌رسد.

پس: استصحاب در احکام عقلیّه در هیچ صورتی قابل جریان نیست.

* اگرچه جناب شیخ متعرض نشده است و لکن بفرمائید که آیا در موضوعات احکام شرعیّه هم اجمال متصوّر است یا نه؟
آیا ممکن است که شارع حکم را ببرد روی موضوعی و بشود مجمل یا نه؟
بله، چنین اجمالی متصوّر است، فی المثل: شارع فرموده: الغنا حرام. حال منظور از غنا
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۳۲
چیست؟
می‌توان گفت: الغناء صوت مطرب، چنانکه می‌توان گفت الغناء صوت مرجّع همان‌طور که می‌توان گفت: الغناء صورت مطرب و مرجّع.
حال: قدر متیقّن غنا صوت مطرب مرجّع است که حرام است.
فی المثل: ممکن است یک موسیقی پخش بشود که ما ندانیم مطرب است یا مرجع یا مطرب مرجع و لذا اصل موضوع برای ما مجمل می‌شود که الاصل در اینجا، البراءة.
الحاصل:
شکّ در بقاء حکم شرعی به حسب مقام تصوّر و ثبوت بر چهار صورت متصوّر است که در هیچ‌یک از این صور استصحاب در حکم عقلی جاری نیست:
۱- اینکه شکّ ما در بقاء حکم عقلی در زمان لا حقّ با فرض احراز موضوع باشد مع جمیع الجهات. یعنی همان‌طور که موضوع در زمان سابق محرز بود اکنون هم من جمیع الجهات باقی است و مع ذلک ما در بقاء حکم شکّ داشت باشیم.
این صورت از شکّ صرف فرض است و تحقّق خارجی ندارد. چرا؟ زیرا موضوع در قضایای عقلیّه علّت تامه حکم است و تخلّف معلول از علّت تامه از محالات است.
و لذا شکّ در بقاء حسن یا قبح عقلی با وجود علم به بقاء موضوع آن با همه قیود معقول نیست. یعنی همان عقلی که سابقا قاطعانه حکم به حسن یا قبح می‌نمود در زمان لا حقّ نیز همان حکم را می‌کند.
البته در احکام شرعیّه با احراز موضوع در زمان لا حقّ هم شکّ در بقاء حکم شرعی متصوّر است، چرا که بسیاری از موضوعات قضایای شرعیّه من جمیع الجهات مبیّن و مفصّل نیستند. و چنانکه گفته شد مناط و موضوع یکی نیست.
۲- اینکه شکّ ما در بقاء حکم عقلی با علم به ارتفاع موضوع حاصل شود، این شکّ نیز در مقام اثبات معقول نیست بلکه صرفا در مقام ثبوت مطرح می‌شود. چرا؟ چون با از بین رفتن موضوع، حکم هم از بین می‌رود و لذا شکی در بقاء آن نداریم تا نیازی به استصحاب داشته باشیم.
۳- اینکه شکّ ما در بقاء حکم عقلی مسبّب از شکّ در بقاء موضوع آن باشد لکن منشا شکّ امور خارجیه است، فی المثل: عقل می‌گفت شرب سم مهلک قبیح است، پس از مدتی شکّ می‌کنیم که آیا آن قبح باقی است یا نه؟ منشا این شکّ هم این است که در خارج فعل و[۳۱۶]

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ؛ ج۱۱ ؛ ص۶۳۳
ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۳۳
انفعالاتی روی این سم صورت گرفته و پادزهرهایی را به آن تزریق کرده‌اند و لکن ما نمی‌دانیم که سمی بودن و مهلک بودن آن از بین رفته است یا نه؟
آیا استصحاب حکم عقلی در اینجا جاری می‌شود یا نه؟ شیخ فرمود این فرض از محل بحث ما خارج است چرا که بحث ما در

استصحابات حکمیّه است و نه موضوعیّه.

۴- اینکه شکّ ما در بقاء حکم عقلی مسبّب باشد از شکّ در بقاء موضوع آن و لکن منشا شبهه اجمال الموضوع است: فی المثل:

۱- در خارج به میت کافری برخورد می‌کنیم برای ما شکّ حاصل می‌شود که دفنش واجب است یا نه؟ عقل می‌گوید: انت مخیر.

۲- فردای آن روز مجددا به میت کافر دیگری برخورد می‌کنیم و شکّ می‌کنیم که آیا حکم عقلی به تخییر در واقعه اولی، در این واقعه ثانیه هم باقی است یا نه؟ منشا شکّ ما در اینجا این است که موضوع مجمل است یعنی ما نمی‌دانیم که آیا عقل می‌گوید:

۱- الدوران بین المحذورین فی ابتداء الأمر موجب للتخییر و لکن در استمرار موجب تخییر نیست؟ تا اینکه در واقعه ثانیه به دلیل اینکه موضوع آن رفته حکم به عدم تخیر بکنیم.

۲- و یا اینکه می‌گوید الدوران بین المحذورین مطلقا یعنی چه در ابتداء و چه در استمرار موجب للتخییر تا اکنون نیز این موضوع باقی باشد و حکم به تخییر هم بماند.

بنابراین: منشا شکّ ما در حکم عقل در اینجا اجمال الموضوع است.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که: جناب شیخ آیا در اینجا استصحاب الحکم جاری می‌شود یا نه؟ خیر، در اینجا هم استصحاب جاری نمی‌شود چرا که این فرض مبتلای به دو اشکال شد:

۱- این فرض محال است ۲- به فرض که محال نباشد استصحاب حکم محال است که مفصّل بحث شد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۳۴

تشریح المسائل

* حاصل اشکال مستشکل در اینجا چیست؟

اینست که اگر استصحاب در احکام عقلیّه جاری نمی‌شود باید در احکام شرعیّه هم جاری نشود. چرا؟ زیرا خودتان می‌گوئید: کلما حکم به العقل حکم به الشرع و کلما حکم به الشرع حکم به العقل. این بدان معناست که مناط حکم عقل با مناط حکم شرعی یکی است.

به عبارت دیگر: همان‌طور که احکام عقلیّه روی جهات مقبّحه و محسّنه صادر می‌شوند، احکام شرعیّه هم روی جهات محسنه و مقبحه صادر می‌شوند. لان الاحکام تابع للحکم و المصالح. پس اگر در احکام عقلیه استصحاب جاری نمی‌شود، در احکام شرعیّه هم نباید جاری شود و حال آنکه می‌شود. فی المثل:

۱- عقل می‌گوید: ردّ الودیعهٔ حسن، شرع هم به تبع حکم عقل می‌گوید: ردّ الودیعهٔ الی صاحبه واجب.

۲- کسی می‌آید و امانتی را نزد ما می‌گذارد.

۳- پس از مدتی مانعی پیش می‌آید و ما اضطرار پیدا می‌کنیم که در آن امانت تصرّف کنیم و یا اینکه اگر بخواهیم آن را به صاحبش برسانیم یا دزد آن را می‌برد و یا خراب می‌شود.

۴- این موانع و ضرورتهای حاصل موجب شکّ در بقاء حکم وجوب رد امانت می‌شود.

یعنی ما شکّ می‌کنیم که آیا اکنون ردّ الأمانهٔ واجب است یا نه شما می‌گوئید: استصحاب کن وجوب رد امانت را و ودیعه را به صاحبش برگردان.

انما الکلام در چیست؟

در این است که: عقل می‌گوید: رد الامانهٔ واجب، شرع هم می‌گوید رد الامانهٔ واجب و چنانکه گفته شد، مناط در هر دو حکم یکی است و لذا این استصحاب هم مربوط به حکم شرع است، هم مربوط به حکم عقل.

چرا شما می‌گوئید: استصحاب در حکم عقل جاری نمی‌شود، و در جریان استصحاب بین حکم شرع و حکم عقل تفکیک قائل می‌شوید؟

ج: بخاطر اینکه احکام شرعیه دارای شعب مختلفی است که باید به سه شعبه از این شعبه در اینجا توجّه کرد:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۳۵

۱- احکام شرعیّه‌ای که در مورد حکم عقل وارد شده و صددرصد ارشادی و به تبع حکم عقل‌اند مثل مثال رد الامانهٔ واجب.

در اینجا استصحاب در حکم شرعی به همان دلیلی که در حکم عقلی جاری نبود، جاری نیست، یعنی در این‌گونه احکام، موضوع من جمیع الجهات مبیّن و مفصّل است.

۲- احکام شرعیّه‌ای که در مورد حکم عقل وارد شده است و لکن به تبع عقل و به مناط عقلی نمی‌باشند بلکه روی مناط دیگری وارد شده‌اند. فی المثل:

۱- عقل می‌گوید: صبی، به مناط عدم تمیز مکلّف نیست.

۲- شرع هم می‌گوید: صبی مکلّف نیست و لکن به مناط عدم بلوغ.

پس: در مواردی حکم شرعی مستند به حکم عقلی نیست. و در این‌گونه موارد است که استصحاب در احکام شرعیّه جاری می‌شود. چنانکه در پاسخ به صاحب فصول در بیان تقسیمات استصحاب آن را بیان کردیم.

۳- احکام شرعیّه‌ای که صددرصد مستقله هستند و عقل در آنجا ادراکی ندارد مثل سببیّت وضو برای طهارت و یا ملاقات برای نجاست و ...

در این‌گونه موارد نیز بلااشکال استصحاب با همان بیانی که در فرق قضایای عقلیّه با شرعیّه گفته آمد، جاری می‌شود.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۳۶

متن

و أمّا موضوعه- کالضّرر المشکوک بقاؤه فی المثال المتقدّم- فالذی ینبغی أن یقال فیه:

إنّ الاستصحاب إن اعتبر من باب الظنّ عمل به هنا؛ لانّه یظنّ الضرر بالاستصحاب، فیحمل علیه الحکم العقلیّ إن کان موضوعه أعمّ من القطع و الظنّ، کما فی مثال الضّرر.

و إن اعتبر من باب التعبّد- لاجل الاخبار- فلا یجوز العمل به؛ للقطع بانتفاء حکم العقل مع الشکّ فی الموضوع الذی کان یحکم علیه مع القطع.

مثلا: إذا ثبت بقاء الضّرر فی السّم فی المثال المتقدّم بالاستصحاب، فمعنی ذلک ترتیب الآثار الشرعیّة المجعولة للضرر علی مورد الشکّ، و اما الحکم العقلی بالقبح و الحرمة فلا یثبت الّا مع إحراز الضّرر. نعم، یثبت الحرمة الشرعیّة بمعنی نهی الشارع ظاهرا، و لا منافاة بین انتفاء الحکم العقلیّ و ثبوت الحکم الشرعیّ؛ لانّ عدم حکم العقل مع الشک إنّما هو لاشتباه الموضوع عنده، و باشتباهه یشتبه الحکم الشرعیّ الواقعیّ أیضا، إلا أنّ الشارع حکم علی هذا المشتبه الحکم الواقعیّ بحکم ظاهریّ هی الحرمة.

ترجمه

(آیا استصحاب در موضوع حکم عقل جاری می‌شود؟)

اشاره

و امّا در (استصحاب) موضوع حکم عقل، مثل ضرر (آن مایع سمی) که بقایش در مثال متقدم مشکوک است، شایسته است گفته شود که:

۱- اگر استصحاب از باب ظنّ حجّت دانسته شود، در اینجا بدان عمل می‌شود، چرا که به برکت این استصحاب ظنّ به ضرر (این مایع) پیدا می‌شود، و در نتیجه حکم عقلی (قبح) برآن مترتّب می‌شود. البته به شرط اینکه: موضوع آن (یعنی شرب السم) اعمّ باشد از مقطوع الضرر و مظنون الضرر، چنانکه در مثال، ضرر این گونه است (و ارتکاب به ضرر عقلا قبیح است چه ضرر مقطوع

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۳۷

باشد و چه مظنون)

۲- و اگر استصحاب به دلیل وجود روایات از باب تعبّد حجّت دانسته شود عمل به استصحاب در آن جایز نیست. چرا؟ بخاطر قطع و یقین به از بین رفتن حکم عقل، در صورتی که شکّ (شما) در موضوعی است که عقل (قبلا) و در صورت قطع حکم به قبح آن می‌نمود.

فی المثل: اگر بقاء ضرر در این مایع سمی در مثالی که گذشت بواسطه استصحاب ثابت شود، به معنای ترتب آثار شرعیّه‌ای است که برای ضرر در موارد این شکّ جعل شده‌اند (یعنی با این استصحاب می‌توان تمام آثار شرعیّه را در مورد ضرر این مایع مترتّب نمود).

و امّا حکم عقلی به قبح و حرمت (این شرب) با این استصحاب ثابت نمی‌شود (چرا که اصل مثبت است) مگر در صورت احراز ضرر.

بله، حرمت شرعیّه به معنای نهی ظاهری شارع مترتّب و ثابت می‌شود، و (در عین حال) منافاتی بین انتفاء حکم عقلی و ثبوت حکم شرعی نیست. چرا؟ زیرا نبودن حکم عقلی در زمینه شکّ بخاطر مشتبه شدن موضوع نزد اوست و به سبب اشتباه موضوع، حکم شرعی واقعی نیز مشتبه می‌شود (که ظاهرا استصحاب می‌کنیم حرمت آن را) و لکن شارع (با لا تنقض الیقین) حکم کرده به این حکم واقعی مشتبه با یک حکم ظاهری و آن حرمت است.

***

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و امّا موضوعه ...) چیست؟

توضیح و تکمیل صورت سوّم از صور شکّ در بقاء حکم عقلی است که شکّ در بقاء حکم عقلی مسبّب باشد از شکّ در بقاء موضوع و شکّ در بقاء موضوع هم خود مسبّب باشد از امور خارجیه، فی المثل گفته شد:

۱- مایعی است سمی و مهلک

۲- عقل می‌گوید: شرب مایع سمی مهلک قبیح است.

۳- در اثر تزریقات پادزهرهایی امکان تحولاتی در این مایع داده می‌شود.

۴- در اثر تحولات مزبور اکنون شکّ می‌کنیم که آیا مهلک بودن آن از بین رفته است یا اینکه باقی است؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۳۸

شیخ در بررسی صورت سوّم از شکّ در بقاء حکم عقلی در پاسخ به این سؤال که آیا در اینجا استصحاب حکم عقلی جاری می‌شود یا نه؟ فرمود این فرض از محل بحث ما خارج است، چرا که فعلاـ بحث ما در استصحابات حکمیّه است و نه موضوعیّه و

سیأتی الکلام فیه.

در اینجا به پاسخ همان سؤال پرداخته می‌فرماید در این صورت چهار استصحاب مورد بحث است که چون فعلاـ بحث ما در استصحاب موضوعی است و نه حکمی از دو استصحاب حکم عقل و حکم شرع عبور کرده و اجرای دو استصحاب را به شرح ذیل بررسی می کنیم:

۱- استصحاب بقاء خود موضوع به منظور ترتیب آثار عقلیّه، فی المثل:

- این مایع تا دیروز یقینا سمی و مهلک بود و شربش قبیح.

- امروز در بقاء سمی و مهلک بودن و مضر بودن آن شکّ داریم.

آیا می‌توانیم استصحاب کنیم بقاء مهلک بودن و مضر بودن را و قبح را که اثر عقلی آن است برآن مترتّب نمائیم؟ در یک صورت بله، و در یک صورت خیر.

* چه صورتی است که استصحاب در اینجا جاری می‌شود؟

آنجائی است که در این فرض دو شرط موجود است:

الف: استصحاب را از باب امارات ظنّیه دانسته و به مناط افاده ظنّ به بقاء حجّت بدانیم. در این صورت است که بواسطه استصحاب در زمان لا حقّ نیز ظنّ به بقاء پیدا کرده و آن موضوع مظنون البقاء می‌شود. یعنی: یصدق علی هذا انّه مظنون الضرر و الهلاکة.

ب: اگر این مبنا را بپذیریم که عقل، قاطع باشد حکم کرده محمول را بر موضوع بار می کند، ظان هم باشد کذلک.

آنگاه طبق شرط اوّل مظنون الضرر بودن احراز شده، و طبق این شرط که شرط دوّم است نیز با وجود ظنّ به ضرر باز هم عقل حکم می کند. پس در اینجا نیز عقل حکم به قبح خواهد نمود. و هذا هو نتیجة استصحاب.

البته: عند المشهور، در موضوع حکم عقلی، قطع اخذ شده است، یعنی تا زمانی که عقل قاطع به امری باشد حاکم است و همین که قاطع نباشد، چه ظان باشد و چه شاک و چه قاطع بالعدم، حکم عقل هم قطعا منتفی است.

* در چه صورت استصحاب موضوعی بدین منظور جاری نمی‌شود؟

الف: اینکه بگوئیم ظنّ به ضرر کافی نیست و عقل باید قاطع باشد و الّا حکم صادر نمی کند.

فرض بر این است که در ما نحن فیه، قطع به موضوع نیست بلکه حد اکثر ظنّ است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۳۹

پس: حکم به قبح ممکن نیست.

ب: اینکه استصحاب را از باب اخبار و تعبدا حجّت بدانیم که در این فرض نیز استصحاب موضوعی برای ترتیب آثار عقلیّه جاری نمی‌شود، چرا که اصل مثبت است و اصل مثبت حجّت نیست.

۲- استصحاب بقاء موضوع برای ترتیب آثار شرعیّه، فی المثل: تا دیروز قطعا این مایع سمی مهلک بود و لذا شربش حرام بود، و لکن امروز در بقاء موضوع آن شکّ داریم. آیا می‌توانیم استصحاب کنیم بقاء موضوع را و حرمت شرعیّه را برآن مترتّب نمائیم یا نه؟

بله، استصحاب در اینجا جاری است، چرا که اثر شرعی مستقیم دارد و بلامانع است.

* پس قانون تبعیتی که قبلا فرمودید چه می‌شود؟ به عبارت دیگر: فرض این است که این حرمت شرعی در فرض مسئله به تبع قبح عقلی پیدا شد.

حال اگر قبح عقلی نباشد پس حرمت شرعی هم نباید باشد، چرا ک با نبود سبب مسبّب هم نیست. و لذا شما چگونه می‌فرمائید که با استصحاب، حرمت شرعیّه ثابت می‌شود و لکن قبح عقلی ثابت نمی‌شود؟

در پاسخ به شما باید بگوئیم که تبعیّت:

- اگر به معنای علیّت و معلولیت باشد یعنی تمام الموضوع برای این حکم شرعی همان حکم عقلی باشد، بله با رفتن علّت معلول هم می‌رود و قابل بقاء نیست و لذا استصحاب هم جاری نمی‌شود.

- و اگر تبعیّت به معنای اتحاد در موضوع باشد بدین معنا که موضوع حکم عقلی، قبح السّم المهلک باشد و موضوع حکم شرعی هم همان باشد و مستقیما بیان و یا خطاب شرعی نداشته باشیم، بلکه با قانون ملازمه این حکم درست شده باشد، یعنی عقل از طریق ملازمه حکم شرعی را استکشاف کرده باشد و نه اینکه آن را ایجاد نموده باشد تا علّت محدثه آن باشد، بلکه صرف کاشفیت است.

در این صورت مانعی ندارد که پس از مدتی حکم عقلی به دلیل موانعی مثل عدم احراز موضوع از بین برود، حکم شرعی به دلیل لا تنقض الیقین بالشکّ همچنان باقی باشد.

* جناب شیخ پس قاعده تطابق چه می‌شود؟

به عبارت دیگر: شما خود می‌گوئید: کلما حکم به العقل حکم به الشرع و کلما حکم به الشرع حکم به العقل و فرض این است که شما این تلازم را قبول دارید.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۴۰

حال مفهوم این دو قضیه شرطیه این است که: فما لم یحکم به احدهما، لم یحکم به الآخر.

الحاصل: حکم عقل و شرع نفیا و اثباتا تلازم دارند، پس چگونه ممکن است که حکم عقلی نباشد و لکن حکم شرعی باشد و بماند؟

بله، این تلازم بین احکام واقعیه و نفس‌الامریه‌ای وجود دارد که تابع مصالح و مفاسدی هستند که در متعلقات آن‌ها وجود دارد.

امّا در حکم شرعی ظاهری تعبّدی که چه‌بسا ممکن است مطابق با واقع هم نباشد و یا مصلحت و مفسده‌ای در آن نباشد و صرفا یک وظیفه عملیّه‌ای باشد که به منظور خروج مکلّف از حیرت در این مرحله است، ملازمه‌ای وجود ندارد که اگر حکم شرعی وجود داشت، حکم عقلی هم باشد.

یعنی ممکن است شرع مقدس تعبدا حکمی داشته باشد که عقل چنان حکمی را ندارد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۴۱

متن

ما یظهر ممّا ذکرنا و ممّا ذکرنا- من عدم جریان الاستصحاب فی الحکم العقلیّ-

۱- یظهر:

ما فی تمسّک بعضهم لاجزاء ما فعله الناسی لجزء من العبادة أو شرطها، باستصحاب عدم التکلیف الثابت حال النسیان.

و ما فی اعتراض بعض المعاصرین علی من خصّ- من القدماء و المتأخرین- استصحاب حال العقل باستصحاب العدم، بأنّه لا وجه للتخصیص؛ فانّ حکم العقل المستصحب قد یکون وجودیّا تکلیفیّا کاستصحاب تحریم التصرّف فی مال الغیر و وجوب ردّ الأمانة إذا عرض هناک ما یحتمل معه زوالهما- کالاضطرار و الخوف- أو وضعیا کشرطیّة العلم للتکلیف اذا عرض ما یوجب الشکّ فی بقائها.

و یظهر حال المثالین الاوّلین ممّا ذکرنا سابقا. و اما المثال الثالث: فلم یتصوّر فیه الشکّ فی بقاء شرطیّة العلم للتکلیف فی زمان. نعم، ربما یستصحب التکلیف فیما کان المکلّف به معلوما بالتفصیل ثمّ اشتبه و صار معلوما بالاجمال، لکنّه خارج عمّا نحن فیه، مع عدم جریان الاستصحاب فیه، کما سننبّه علیه.

۲- و یظهر أیضا فساد التمسّک باستصحاب البراءة و الاشتغال الثابتین بقاعدتی البراءة و الاشتغال.

مثال الاول: ما إذا قطع بالبراءة عن وجوب غسل الجمعة و الدعاء عند رؤیة الهلال قبل الشّرع أو العثور علیه، فانّ مجرّد الشکّ فی حصول الاشتغال کاف فی حکم العقل بالبراءة، و لا حاجة الی ابقاء البراءة السابقة و الحکم بعدم ارتفاعها ظاهرا، فلا فرق بین

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۴۲

الحالة السابقة و اللاحقة فی استقلال العقل بقبح التکلیف فیهما؛ لکون المناط فی القبح عدم العلم نعم، لو ارید إثبات عدم الحکم أمکن إثباته باستصحاب عدمه، لکنّ المقصود من استصحابه لیس الّا ترتیب آثار عدم الحکم، و لیس الا عدم الاشتغال الذی یحکم به العقل فی زمان الشکّ فهو من آثار الشکّ لا المشکوک.

و مثال الثانی: ما إذا حکم العقل- عند اشتباه المکلّف به- بوجوب السّورة فی الصلاة، و وجوب الصلاة إلی أربع جهات، و وجوب الاجتناب عن کلا المشتبهین فی الشبهة المحصورة، ففعل ما یحتمل معه بقاء التکلیف الواقعیّ و سقوطه- کأن صلی بلا سورة أو إلی بعض الجهات أو اجتنب أحدهما- فربّما یتمسّک حینئذ باستصحاب الاشتغال المتیقّن سابقا.

و فیه: أنّ الحکم السابق لم یکن الا ـ بحکم العقل الحاکم بوجوب تحصیل الیقین بالبراءة عن التکلیف المعلوم فی زمان، و هو بعینه موجود فی هذا الزمان. نعم، الفرق بین هذا الزمان و الزمان السابق؛ حصول العلم بوجود التکلیف فعلا بالواقع فی السابق و عدم العلم به فی هذا الزمان، و هذا لا یؤثّر فی حکم العقل المذکور؛ إذ یکفی فیه العلم بالتکلیف الواقعی آنا ما. نعم، یجری استصحاب عدم فعل الواجب الواقعیّ و عدم سقوطه عنه، لکنّه لا ـ یقضی بوجوب الإتیان بالصلاة مع السورة و الصلاة إلی الجهة الباقیة و اجتناب المشتبه الباقی، بل یقضی بوجوب تحصیل البراءة من الواقع. لکن مجرّد ذلک لا یثبت وجوب الإتیان بما یقتضی الیقین بالبراءة، إلّا علی القول بالاصل المثبت، أو بضمیمة حکم العقل بوجوب تحصیل الیقین، و الاوّل لا نقول به، و الثانی بعینه موجود فی محلّ الشکّ من دون الاستصحاب.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۴۳

ترجمه

(آنچه از گفتار شیخ روشن می‌شود:)

اشاره

از آنچه ما ذکر کرده و گفتیم که استصحاب در حکم عقلی جاری نمی‌شود: روشن می‌شود:

۱- اشتباه برخی در تمسکشان به استصحاب عدم تکلیفی که در حال نسیان ثابت است

اشاره

، جهت اثبات مجزی و مکفی بودن عملی که فرد ناسی و فراموش‌کننده جزء (مثل سوره) یا شرط (مثل قبله) انجام داده است (یعنی این مکلّف نبودن در حال فراموشی حکم عقل است و قابل استصحاب نیست، چرا که آن‌وقت که ناسی بود عقل می‌گفت تکلیف نداری و اکنون که ذاکر هستی می‌گوید تکلیف داری و باید نمازت را دوباره بخوانی، چه استصحابی؟)

و اشتباهی که در اعتراض برخی از معاصرین ما یعین صاحب فصول وجود دارد، بر کسانی از قدما و متأخرین که استصحاب حال عقل را اختصاص داده و منحصر کرده‌اند به استصحاب عدم ازلی به اینکه: دلیلی بر این تخصیص شما وجود ندارد. چرا؟ زیرا آن

حکم عقلی که استصحاب می‌شود:

۱- گاهی یک امر وجودی تکلیفی است مثل استصحاب حرمت تصرّف در مال غیر (از محرمات) و مثل استصحاب وجوب ردّ امانت (از واجبات) و (لذا) وقتی در این موارد اموری همچون اضطرار و ترس عارض می‌شود، با وجود این امور، زوال این وجوب و حرمت احتمال داده می‌شود.

۲- و گاهی ممکن است، وضعی باشد مثل شرط بودن علم برای وجوب تکلیف، که اگر چیزی عارض شود که موجب شکّ در بقاء شرطیّت علم بشود (استصحاب می‌شود بقاء شرطیّت) علم مثل شکّ در ظهر یا جمعه که وقتی احدهما را بجا آوریم، علم اجمالی از بین می‌رود که استصحاب می‌کنیم شرطیّت علم را که در این صورت انجام محتمل دیگر لازم نیست بخاطر اینکه علم شرط است و ما علم نداریم.)

(نظر شیخ در رابطه با امثله صاحب فصول (ره))

و امّا اشتباه صاحب فصول در هر دو مثال اوّل از گفتار سابق ما روشن می‌شود (و آن این بود که مادامی‌که موضوع حکم عقل هست، حکم عقل نیز هست و لکن به مجرد مرتفع شدن موضوع حکم عقل نیز مرتفع می‌شود و لذا باید به عقل مراجعه کرد و دید که می گوید: ردّ الامانة واجب

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۴۴

مطلقا یا اینکه می گوید: عند الاضطرار و الخوف؟ هرکدام را که گفت بدان عمل شود و لذا شکی وجود ندارد تا نیازی به استصحاب باشد).

و امّا (در) مثال سوّم ایشان (که فرمود استصحاب می‌کنیم شرطیّت علم را)، اصلا شکّ کردن در بقاء شرطیّت علم برای تکلیف در زمانی تصوّر نمی‌شود. (بلکه علم شرط برای تکلیف است و لو در آن اوّل).

بله، چه‌بسا استصحاب می‌شود تکلیف در جائی که مکلّف به تفصیلا (برای مکلّف) معلوم است. (یعنی مکلّف می‌داند که مثلا باید نماز ظهر بخواند) سپس مشتبه می‌شود (که مثلا به کدام طرف بخواند؟) و معلوم بالاجمال می گردد (پس مکلّف برمی‌خیزد و یکی از محتملین را بجا می‌آورد، نوبت به محتمل دوّم که می‌رسد شکّ می کند که تکلیف باقی است یا نه؟ استصحاب می کند تکلیف را).

امّا این استصحاب از محل مورد بحث ما که استصحاب حکم عقل است، خارج است، مضافا بر اینکه استصحاب در تکلیف نیز جاری نیست.

۲- و نیز روشن می‌شود: فساد تمسّک به استصحاب برائت سابقه و استصحاب اشتغال سابق

اشاره

که ثابت شده‌اند با قاعده برائت (یعنی قبح عقاب بلابیان) و قاعده اشتغال (یعنی دفع عقاب محتمل واجب).

و امّا مثال برای اشتباه در استصحاب برائت سابقه: آنجائی است که مکلّف قطع دارد به برائت از وجوب غسل جمعه و دعا به هنگام رؤیت هلال پیش از آمدن شروع و یا برخورد و آگاهی یافتن برآن. چرا؟ زیرا مجرد شکّ (پس از آمدن شریعت و عثور برآن) بر حصول و مترتّب شدن اشتغال، در حکم عقل به برائت (یعنی قبح عقاب بلابیان) کافی است و نیازی به استصحاب برائت سابقه و حکم ظاهری به عدم ارتفاع آن برائت قبلی نیست.

پس فرقی نیست بین حالت سابقه و لا حقه در مستقل بودن عقل به قبح تکلیف در هر دو حالت (چرا؟) زیرا که مناط در حکم به

قبح تکلیف (در هر دو حالت) عدم العلم است.

بله، اگر اثبات عدم حکم اراده شود (بدین معنا که بگوید تکلیفی نبود اکنون هم نیست) اثبات عدم الحکم بواسطه استصحاب ممکن است، لکن مراد از استصحاب عدم تکلیف نیست مگر مترتّب کردن آثار عدم حکم، و نیست مگر عدم اشتغال که عقل در زمان شکّ حکم می‌کند به آن.

پس این مرخص بودن از آثار مجرد شکّ است و نه از آثار مشکوک یعنی عدم تکلیف. و امّا

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۴۵

مثال دوّم (در اثبات اشتباه بودن استصحاب اشتغال): آنجائی است که عقل انسان به هنگام مشتبه شدن مکلّف به (که آیا مثلا نماز با سوره واجب است یا بدون سوره و هکذا ...) حکم می‌کند به وجوب سوره در نماز (در اقلّ و اکثر) و وجوب نماز به چهار جهت (در متباینین وجودی) و وجوب پرهیز از هر دو طرف مشتبه به شبهه محصوره (در متباینین تحریمی)، پس (مکلّف) عملی را انجام می‌دهد که هم بقاء تکلیف واقعی را با وجود آن احتمال می‌دهد و هم اسقاط آن را، مثل اینکه نمازی را بدون سوره بخواند، یا به یکی از جهات بجا آورد یا از یکی دو اناء اجتناب کند.

پس چه‌بسا (توسط عده‌ای) تمسّک می‌شود به استصحاب اشتغال آنچه قبلا مورد یقین بود (و می‌گویند: قبلا که اشتغال ذمّه بود، هنوز هم هست).

(اشتباه بودن استصحاب مذکور)

و در استصحاب مذکور این اشتباه وجود دارد که: این حکم سابق (یعنی حکم به اشتغال ذمّه در قبل) نبود، مگر به حکم عقل که حکم‌کننده به وجوب تحصیل یقین است به برائت از تکلیفی که (حتی) در یک زمان (آنا ما) برای معلوم است، و آن حکم عقل به عینه در این زمان هم موجود است (چون تا موضوع عقل یعنی احتمال عقاب باقی است، حکمش نیز باقی است).

بله، تفاوت بین این زمان و زمان قبل، داشتن علم (اجمالی) به وجود تکلیف نسبت به واقع است در زمان سابق و نداشتن علم به آن تکلیف محتمل دیگر است در این زمان (که احدهما را انجام داده‌ای و علم تو رفت).

و این زایل شدن علم در حکم عقل (یعنی قاعده اشتغال)، مؤثر نیست. (چرا؟) زیرا علم به تکلیف (حتی) در یک آن‌هم در حکم عقل به قاعده اشتغال کفایت می‌کند. (خلاصه اینکه ما در اینجا شکی نداریم تا نیازی به اجرای استصحاب داشته باشیم مضافا بر اینکه استصحاب اشتغال برای اثبات محتمل دیگر اصل مثبت است).

(بلااشکال بودن استصحاب موضوع واقعی و اصل مثبت بودن آن)

بله، استصحاب عدم انجام واجب واقعی در خارج و عدم سقوط آن از عهده مکلّف جاری می‌شود (و بلااشکال است چرا که شکّ در بقاء وجود دارد و ما اصل عدم جاری می‌کنیم)، و لکن این استصحاب وجوب انجام نماز با سوره و وجوب انجام نماز به بقیه جهات و وجوب پرهیز از بقیه مشتبهات را اثبات نمی‌کند (چرا که اثر عقلی یعنی اصل مثبت است)، بلکه اثبات می‌کند

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۴۶

وجوب تحصیل برائت از واقع را (بدین معنا که انجام واقع را بر تو لازم می‌کند) لکن صرف این مطلب وجوب انجام (محتمل الآخر یعنی) چیزی را که یقین به برائت آن را اقتضاء می‌کند اثبات نمی‌کند، مگر بنا بر قول به حجیّت اصل مثبت (یعین باید اصل مثبت را حجّت بدانید تا با این اصل عدم، محتمل دیگر را اثبات کنید) و یا با ضمیمه کردن حکم عقل به وجوب تحصیل یقین (بدین معنا که قاعده اشتغال را به کمک استصحاب عدم آورده بگوئیم از طرفی واجب واقعی انجام نشده است، از طرفی اشتغال یقینی برائت یقینه می‌خواهد، پس محتمل اوّل را بجا بیاور.)

و امّا اولی را (که اصل مثبت است)، ما قائل به آن نیستیم، و دومی هم (یعنی اشـتغال یقینی) در محل شکّ بعینه موجود است، بدون اینکه نیازی به استصحاب باشد.

***

تشریح المسائل

اشاره

* حاصل و نتیجه مطالب تنبیه سوّم تا به اینجا چه شد؟

این شد که استصحاب در احکام عقلیّه قابل جریان نیست.

* موضوع بحث در این قسمت چیست؟

یک سلسله استصحاب عقلیّه‌ای است که گروهی از اصولیین به مناسبتهای مختلف از آنها استفاده کرده‌اند و شیخ با طرح چهار مورد از این موارد تلاش دارد تا ثابت کند که استصحاب در این گونه موارد اشتباه است.

* باتوجّه به مطالب فوق مراد از (ما فی تمسّک بعضهم لاجزاء ما فعله الناس ...) چیست؟

بیـان اولین مورد از موارد مزبور است و لـذا اشـاره می‌کنـد به بحثی که در تنبیه اوّل از تنبیهـات اقـلّ و اکثر ارتبـاطی و یـا شـکّ در شرطیّت و جزئیّت تحت عنوان ذیل مطرح بود:

اگر کسی جزئی از اجزاء یا شرطی از شرائط عبادی را فراموش کند، فی المثل:

۱- نمازش را بدون سوره بخواند و یا اینکه بدون وضو آن را انجام دهد.

۲- پس از تجـاوز از محـل و یـا اینکه پس از فراغت از عمل متوجه شود که عملش فاقـد جزء و یا شـرط است تکلیفش چیست؟ آیا عمل او مجزی است و یا باید اعاده شود؟

شیخنا فرمود: مقتضای قاعـده بطلان است و بایـد نمازش را اعاده کنـد چرا؟ زیرا مأتی به مطابق با مأمور به واقعی نیست و لـذا امتثال حاصل نشده است پس این عمل مجزی نیست و باید

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۴۷

اعاده شود. الا اینکه در موردی به دلیل خاص اعاده واجب نباشد، مثل باب نماز به دلیل حدیث لا تعاد.

امّا برخی نظرشان عدم وجوب اعاده و مجزی بودن عمل این فرد بود. و استدلال می‌کردند به اینکه:

۱- تکلیف الناسی قبیح.

۲- فرد مزبور در حال نسیان نسبت به جزء و یا شرط مزبور مکلّف نبود.

۳- پس از رفع نسیان شکّ می‌کند که آیا اکنون مکلّف شده تا اعاده لازم باشد یا نه؟

استصحاب می‌کنیم حال نسیان را، پس اعاده واجب نیست.

و لذا شیخ در پاسخ به این استدلال می‌فرماید:

اولا: عدم تکلیف در حال نسیان از احکام عقلیّه است به مناط قبح یا استحاله.

ثانیـا: در احکـام عقلیّه به دلیـل معلوم بودن موضوع و عـدم وجود شکّ استصـحاب جاری نمی‌شود. و لـذا: تا زمانی که این موضوع یعنی حال نسیان باقی است، حکم عدم تکلیف هم باقی است، لکن به محض اینکه موضوع منتفی گردید و حال التفات آمد، دیگر وجهی برای عدم تکلیف که حکم باشد وجود ندارد، چون موضوع عوض می‌شود.

پس: وجوب الاعادهٔ تعیّن می‌یابد، و استصحاب مورد ادعا صحیح نمی‌باشد.

* غرض از (و ما فی اعتراض بعض المعاصرین علی من خصّ ...) چیست؟

اشاره به اعتراض صاحب فصول به مشهور اصولیین است، در بحثی که در تقسیمات استصحاب صورت گرفت مبنی بر اینکه: مشهور می‌گفتند که استصحاب بر دو گونه است:

۱- استصحاب حال شرع مثل وجوب، حرمت و ... ۲- استصحاب حال عقل.

سپس در استصحاب حال العقل مثال زدند به عدم ازلی بدین صورت که: قبل از شرع تکلیفی نبود، اکنون شکّ داریم که آیا پس از شرع تکلیفی هست یا نه؟ استصحاب می‌کنیم عدم تکلیف را یعنی اکنون هم نیست.

صاحب فصول در اعتراض به این رأی مشهور گفت: وجهی برای اختصاص دادن استصحاب حال عقل به اعدام ازلیه وجود ندارد. چرا؟ زیرا که حکم عقلی منحصر به عدم ازلی نمی‌باشد بلکه احکام عقلیّه:

۱- گاهی از امور عدمیّه است ۲- گاهی از امور وجودیّه است.

- امر عدمی خود:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۴۸

۱- گاهی عدم ازلی است ۲- و گاهی عدم غیر ازلی است

- امر وجودی هم:

۱- گاهی تکلیفی است ۲- گاهی وضعی است ۳- گاهی تحریمی است ۴- گاهی ایجابی.

صاحب فصول (ره) پس از این تقسیم‌بندی به ذکر امثله‌ای پرداخت از جمله اینکه:

۱- گاهی حکم عقل یک امر وجودی تکلیفی تحریمی است فی المثل:

قبلا تصرّف در ملک الغیر بدون اذن مالک آن عقلا قبیح بود.

اکنون نسبت به این تصرّف اضطراری پیش آمده است و لذا شکّ می‌کنیم که آیا الآن نیز آن قبح عقلی و حرمت شرعی به تبع آن باقی است یا نه؟

استصحاب می‌کنیم بقاء قبح عقلی را.

۲- گاهی حکم عقل امر وجودی تکلیفی ایجابی است، فی المثل:

- تاکنون رد الودیعه الی صاحبه عقلا واجب بود.

- اکنون به دلیل اضطرار و یا خوفی که پیش آمده شکّ می‌کنیم که اکنون هم رد الودیعه واجب است یا نه؟

استصحاب می‌کنیم بقاء وجوب را.

۳- گاهی هم حکم عقل امر وجودی وضعی است، فی المثل:

- تاکنون علم، عقلا از باب قبح عقاب بلابیان، شرط تنجز تکلیف بود.

- اکنون در بقاء این شرطیّت را.

استصحاب می‌کنیم بقاء شرطیّت را.

خلاصه اینکه با وجود این همه موارد و مصادیق برای حکم عقل تخصیص آن به عدم ازلی بی‌وجه است.

و لذا شیخ (ره) در پاسخ به جناب صاحب فصول می‌فرماید:

۱- قبلا پاسخ دو مثال اوّل شما را دادیم و گفتیم که استصحاب در احکام عقلیّه بدلیل مبیّن و مفصّل بودن موضوع جاری نمی‌شود. به عبارت دیگر: از آن جهت که موضوع حکم عقل بطور کامل محرز است و عقل در حکم خود دچار شکّ نمی‌شود، نیازی به استصحاب نیست.

* جناب شیخ اگر اشکال شود که پس چرا اصولیین استصحاب عدم ازلی را جاری می‌کنند چه می‌فرمائید؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۴۹

می‌گوئیم آن استصحاب حال عقل نیست، بلکه استصحاب حال شرع است که تفصیلا در تقسیمات و همین تنبیه سوّم بدان پرداختیم که نتیجه‌اش این شد که: این استصحاب حال شرعی است که مطابق با استصحاب حال عقل است که شما در مسئله دچار اشکال شده‌اید.

۲- و در رابطه با مثال سوّم شما باید بگوئیم که شرطیّت علم در تنجز تکلیف هرگز مورد شکّ واقع نمی‌شود بلکه برای همیشه علم شرط تنجز تکلیف است و لذا هیچ‌گاه در بقاء شرطیّت علم در تنجز تکلیف شکّ نمی‌شود تا که شما بفرمائید استصحاب جاری می‌شود یا نه؟

* پس مراد از (نعم، ربما يستصحب التكليف ...) چیست؟

این است که بله، در یک صورت شکّ در بقاء شرطیّت علم مطرح آن‌هم به این صورت که فی المثل:

۱- مکلّف قبلا علم تفصیلی به یک تکلیف مثلا یقین به وجوب خصوص ظهر و یا جمعه در روز جمعه داشت

۲- پس از مدتی علم تفصیلی او به علم اجمالی تبدیل شد و لذا اکنون شکّ دارد که آیا آن تکلیف هنوز هم باقی است یا نه؟

در اینجا استصحاب بقاء تکلیف جاری می‌شود.

* آیا این رأی شیخ در اینجا تمام است؟

خیر، بخاطر اینکه:

۱- اگر مراد از اینکه می‌گوئیم علم، شرط تنجر تکلیف است، خصوص علم تفصیلی است در اینجا وجود ندارد بلکه علم اجمالی وارد شده است.

۲- وقتی شرط تکلیف که علم تفصیلی وجود ندارد، پس مشروط هم که تکلیف است وجود نخواهد داشت و لذا شکی وجود ندارد تا که استصحاب جاری شود. امّا اگر گفته شود:

۱- مراد از علمی که شرط تنجز تکلیف است اعمّ از علم تفصیلی و اجمالی است.

۲- وقتی مراد از علم اعمّ از تفصیلی و اجمالی باشد، اکنون بصورت اجمالی وجود دارد.

۳- وقتی شرط تکلیف که علم اجمال است موجود است پس تکلیف هم قطعا موجود است.

پس شکی وجود ندارد که تا که استصحاب جاری شود.

بنابراین فرمایش اخیر شیخ قابل خدشه است و نیاز به توجیه دارد.

* توجیه نظر شیخ در استصحاب مذکور چیست؟

این است که بگوئیم مراد شیخ این است که:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۵۰

۱- ما علم اجمالی داشتیم فی المثل به وجوب ظهر یا جمعه.

۲- به تبعیّت از این علم یکی از دو طرف را انجام دادیم و لذا اکنون دیگر علمی در کار نیست، نه تفصیلا و نه اجمالا. و لذا شکّ می‌کنیم که آیا تکلیف باقی است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم بقاء تکلیف را.

* پس مراد شیخ از (لكنّه خارج عما نحن فيه ...) چیست؟

اینست که: این استصحاب:

۱- به فرض جریان هم از محل بحث ما خارج است، چرا که مستصحب ما که بقاء تکلیف یعنی همان وجوب واقعی باشد از احکام

شرعیّه است و نه عقلیّه و حال آنکه بحث ما در احکام عقلیّه است.

۲- مضافا بر اینکه در همین مورد هم استصحاب تکلیف به بیانی که ذیلا در جواب از استصحاب اشتغال می‌آید، جاری نمی‌شود.

* غرض شیخ از (و یظهر ایضا فساد التمسک با استصحاب البراءة و ..) چیست؟

رد نظر مشهور اصولیین در استدلال به استصحاب برائت برای اثبات برائت در شبهات بدویه است و به عبارت دیگر:

مشهور اصولیین در بحث شبهات بدویه برائتی شدند و برای اثبات آن به کتاب، سنّت اجماع و حکم عقل از جمله همین استصحاب برائت تمسّک کرده گفتند:

۱- قبل از اسلام و یا پس از اسلام منتهی پیش از اطلاع مکلّف از شریعت، نسبت به حرمت استعمال تتن مثلا و نسبت به وجوب غسل جمعه و وجوب دعا عند رؤیة الهلال که به ترتیب از شبهات تحریمیه و وجوبیه هستند، قطع به برائت ذمّه داشتیم.

۲- اکنون پس از آمدن شریعت و بیان واجبات و محرمات، نسبت به بقاء برائت اصلیه و ازلیه نسبت به موارد مذکور بیانی پیدا نکردیم. در نتیجه اکنون برای ما شکّ حاصل شده است که آیا هنوز هم همان برائت ذمّه اصلیه باقی است یا اینکه نه مرتفع شده است و اشتغال ذمّه آمده است؟

استصحاب می کنیم برائت ذمّه را.

و لذا شیخ (ره) می‌فرماید: اینجا جای استصحاب نیست، چرا که همان عقلی که قبل از شریعت قاطعانه حکم به برائت می کرد و می گفت شما مرخص هستید، همان عقل بعد از شریعت هم نسبت به موارد مشتبه پس از فحص و یاس، حکم به برائت می کند، چرا که مناط حکم عقل در هر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۵۱

دو مرحله موجود است و آن عبارت است از قبح عقاب بلابیان.

پس تا زمانی که مناط و یا به تعبیر دیگر علّت تامه موجود باشد، حکم العقل یا همان معلول هم قطعا و جزما موجود است، و لذا شکی وجود ندارد تا نیاز به استصحاب باشد.

* پس غرض جناب شیخ از (نعم، لو ارید اثبات عدم الحکم امکن اثباته باستصحاب عدمه ...) چیست؟

این است که: بله اگر مراد شما اثبات عدم حکم است بدین معنا که بگوئید قبلا- تکلیفی نبود، اکنون هم نیست، بله اثبات عدم الحکم بواسطه استصحاب ممکن است چرا که استصحاب عدم ازلی از قبیل استصحاب حال عقل و حکم عقلی نیست بلکه از استصحاب حال شرع است و به عبارت دیگر:

۱- جریان تکلیف، قبل از ورود شریعت هم مورد و مجرای حکم عقل به قبح عقاب بلابیان بود، هم مجرای عدم ازلی و اصلی.

حال: این جریان تکلیف پس از ورود شریعت و بعد الفحص و الیأس، باز هم مورد و مجرای حکم عقل به قبح بلابیان است، و از این جهت نوبت به استصحاب نمی‌رسد و لکن نسبت به عدم ازلی جای استصحاب هست، چرا که عدم ازلی تا این مرحله نیز استمرار داشت و لکن از حالا به بعد احتمال می‌دهیم که آن عدم باز هم باقی و مستمر شد، چنانکه احتمال می‌دهیم که منقلب به وجود شده باشد و لذا ارکان استصحاب وجود دارد.

بله، استصحاب عدم ازلی اگرچه استصحاب حال شرع است و لکن ویژگی حکم عقلی را داشته و با آن مطابقت دارد و شما بین این دو خلط فرموده‌اید.

* غرض از (و لکنّ المقصود من استصحابه لیس الا ...) چیست؟

این است که: با اینکه جریان استصحاب مذکور بلااشکال است، و لکن نیازی به آن نمی‌باشد.

چرا؟ زیرا:

۱- گاهی اثر از آن مشکوک یعنی شیئی است که شکّ در آن ثابت شده است

۲- و گاهی اثر از آن خود شکّ است در چیزی.

آنجا که اثر مربوط به مشکوک است، نیاز به استصحاب پیدا می‌شود، چرا که مشکوک باید احراز شود تا اینکه این اثر بر او بار شود.

البته احراز مشکوک یا به طریق وجدانی قطعی است و یا به طریق تعبّدی است که از جمله این طریق تعبّدی، استصحاب است. فی المثل: جواز تقلید، اقتداء، قبول شهادت فرد، مترتّب بر

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۵۲

عدالت اوست و بر عدالت او بار می‌شود و لذا این معنا باید ثابت شود. و لذا صرف شکّ در عدالت برای اثبات این آثار کافی نیست، و لذا: اگر در موردی در بقاء عدالت فرد شکّ کردیم استصحاب می‌کنیم بقاء عدالت او را و آثار مزبور را برآن مترتّب می‌کنیم.

امّا آنجا که اثر از آن مجرد شکّ باشد، نیازی به استصحاب نیست، بلکه به مجرد آمدن شکّ عقل آن آثار را مترتّب می‌کند، که ما نحن فیه نیز از همین قبیل است یعنی چه؟

یعنی پس از ورود شریعت هم هرکجا در بقاء برائت اصلیه شکّ کنیم و شکّ ما چه در شبهات تحریمیه باشد که آیا مثلا شرب تتن حلال است یا حرام؟ و چه در شبهات وجوبیه باشد مثل وجوب غسل جمعه و یا وجوب دعا عند رؤیة الهلال و ... عقل قاطعانه حکم به برائت و مرخص بودن می‌کند و لذا دیگر نیازی به اجرای استصحاب و اثبات عدم وجوب یا حرمت و یا برائت اصلیه و دست‌یابی به رخصت و آزادی نمی‌باشد.

* عبارة اخرای مطلب اخیر را با ذکر مثالی دیگر بنویسید؟

۱- در موردی که حکم مترتّب شود بر خود شکّ، نیاز به استصحاب نیست.

۲- در موردی که حکم و یا به تعبیر دیگر اثر مترتّب شود بر مشکوک، استصحاب لازم است.

فی المثل: شما نمی‌دانید که فلان زید زنده است یا نه؟ در نتیجه نمی‌دانید که نفقه زوجه‌اش واجب است یا نه؟ حال سؤال این است که وجوب نفقه زوجه زید مربوط به شکّ در حیات زید است و یا مربوط به خود حیات زید؟

خواهید گفت مربوط به خود حیات زید است و نه مربوط به شکّ در حیات او. پس وقتی اثر و یا به تعبیر دیگر حکم، یعنی وجوب نفقه مربوط به مشکوک شد، استصحاب جاری کرده می‌گوئیم: زید زنده بود، اکنون هم زنده است، حال که زنده است، وجوب نفقه که اثر حیات اوست بر او واجب است.

و امّا در موردی که اثر و یا به تعبیر دیگر حکم از آن خود شکّ است و نه مال مشکوک، مثل ما نحن فیه که شکّ داریم آیا استعمال دخانیّات حلال است یا حرام؟ به محض این شکّ در حلیّت و حرمت تتن، قاعده قبح عقاب بلابیان وارد می‌شود و لذا دیگر لازم نیست که شما حالت سابقه را استصحاب کرده بگوئید: استعمال دخانیات حرام نبود، اکنون هم حرام نیست، پس تو مرخص هستی. خیر، این حکم به آزادی به صرف شکّ توسط عقل صادر می‌شود و عقل خود می‌گوید تو مرخصی.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۵۳

به عبارت دیگر اثر از آن مشکوک یعنی عدم تکلیف نیست تا که ما استصحاب کنیم آن عدم را و بشویم مرخص. به عبارت دیگر: به محض شکّ در وجود تکلیف، عقل ما را مرخص و آزاد می‌کند و لذا لازم نیست که تکلیف را احراز کنیم تا مرخص بشویم.

* قبل از پاسخ به سؤال بعدی مقدمهٔ بفرمائید که نظر مشهور به هنگام ورود علم اجمالی در رابطه با تنجّز تکلیف چه بود؟

این بود که با ورود علم اجمالی، همانند علم تفصیلی، تکلیف منجّز می‌شود و لذا مادامی که هیچ‌یک از اطراف علم اجمالی انجام

نشود، این علم همچنان باقی است و خواهان امتثال است.

امّا: پس از اینکه مکلّف یکی از دو طرف یا یکی از اطراف علم اجمالی را مرتکب شود و امتثال نماید، دیگر علم اجمالی بالفعل وجود ندارد تا که خواهان امتثال طرف دیگر باشد.

* باتوجّه به مقدمه فوق مراد شیخ از (ما اذا حکم العقل عند اشتباه المکلف به ...) چیست؟

شاهد مثال دیگری است بر اشتباه بودن استصحاب اشتغال در جائی که عقل انسان به هنگام مشتبه شدن مکلّف به بدین معنا که آیا مثلا نماز بدون سوره واجب است یا بدون سوره؟ حکم می کند به وجوب سوره نماز در اقلّ و اکثر و وجوب نماز به چهار جهت در متباینی وجودی و وجوب پرهیز از هر دو طرف مشتبه در شبهه محصوره در متباینی تحریمی.

به عبارت دیگر: اگر در رابطه با مورد فوق از حضرات بپرسیم پس از اینکه یکی از دو طرف یا یکی از اطراف علم اجمالی را مرتکب شده و امتثال نمودیم و علم اجمالی ما از بین رفت تکلیف طرف دیگر و یا محتل دیگر چیست؟ می گویند: از اینجا به بعد را با استصحاب اشتغال جبران کرده می گوئیم: قبل از انجام محتملات علم اجمالی اشتغال ذمّه به واقع قطعی بود و لکن پس از انجام بعض الاطراف در بقاء این اشتغال شکّ می کنیم، استصحاب می کنیم بقاء اشتغال را به عبارت دیگر اگر از حضرات بپرسم در جائی که: مکلّف نمی‌داند که ظهر واجب است یا جمعه و لکن اجمالا ـ می‌داند که احدهما واجب است حکم عقل در حقّ این مکلّف چیست؟

می گویند اشتغال است، یعنی تو به خاطر علم اجمالی اشتغال به تکلیفی که داری، برائت یقینیه لازم داری. و لذا این مکلّف برمی‌خیزد واحد محتملین را انجام می‌دهد، پس از انجام محتملین علم اجمالی و از بین می‌رود.

اگر از این حضرات بپرسیم که چگونه و به چه دلیل می‌شود اثبات کرد که این آقا باید محتمل دیگر را هم انجام بدهد؟ می گویند با استصحاب اشتغال، بدین صورت که می گوئیم: قبل از انجام

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۵۴

احدهما اشتغال داشته و اشتغال محرّک و دلیل این مکلّف است. خوب اکنون هم همان اشتغال را استصحاب کرده می‌شود محرّک او و لذا بلند می‌شود و محتمل دوّم را بجا می‌آورد.

* جناب شیخ اشتباه حضرات در استصحاب مذکور در کجاست و چه پاسخی به آن می‌دهید؟

اشتباه حضرات در این است که نمی‌دانند که اشتغال حکم عقل است و در حکم عقل شکی وجود ندارد تا که نیازی به استصحاب باشد. یعنی همان عقلی که قبل از انجام احد محتملین یا محتملات حاکم به احتیاط و امتثال بود و گفت: الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغهٔ الیقینیّهٔ، همان عقل پس از انجام احد اطراف نیز قاطعانه حکم می کند به احتیاط و خواهان انجام محتمل و یا طرف دیگر است. چرا؟ زیرا که مناط حکم عقلی قبل و بعد از انجام، همچنان موجود است و آن این است که عقل در هر دو مرحله می گوید: دفع عقاب محتمل واجب است.

به عبارت دیگر: قبل از انجام احد طرفین، احتمال عقاب بود و عقل قاطعانه حکم به وجوب دفع عقاب محتمل می کرد، پس از انجام احد طرفین نیز احتمال عقاب وجود دارد و عقل می گوید دفع عقاب محتمل واجب است.

پس: با این محاسبه شکی باقی نمی‌ماند تا نوبت به استصحاب اشتغال برسد. به عبارت دیگر: آن‌وقت که عقل بواسطه علم اجمالی مکلّف را تحریک می کند که برخیز واحد محتملین را انجام بده، ملاکش این بود که دفع عقاب محتمل واجب است، همان عقل پس از انجام احد محتملین و شکّ در اینکه اشتغاله ذمّه به تکلیف باقی است یا نه؟ می گوید درست است که احد محتملین را بجا آوردی و لکن مادامی که آن یکی محتمل را بجا نیاوری، احتمال عقاب هست و دفع عقاب محتمل هم واجب است و لو دیگر علم اجمالی در کار نبوده و از بین رفته باشد.

پس اشتغال ذمّه داری، اشتغال ذمّه یقینی، برائت ذمّه یقینیه می‌خواهد، پس برخیز و آن طرف دیگر را هم انجام بده.

یعنی تا زمانی که احتمال عقاب وجود دارد عقل دست از حکم خودش برنمی‌دارد و لذا نیازی به استصحاب ندارد.

* اگر این حضرات اشکالی کنند که قبل از انجام اطراف علم اجمالی، علم بود و لذا امتثال می‌طلبید و لکن پس از انجام بعضی از اطراف، دیگر فعلاـ علمی نیست تا که عقل ما را وادار به امتثال کند و لذا ما ناچاریم که از استصحاب اشتغال مدد بگیریم چه می گوئید؟

می گوئیم: لازم نیست که الآن نیز علم اجمالی فعلی باشد تا برائت ذمّه یقینی لازم باشد، بلکه

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۵۵

کافی است که یک لحظه علم اجمالی موجود شود.

با موجود شدن این علم اجمالی و لو در یک آن، احتمال عقاب می‌آید و عقل می گوید دفع عقاب محتمل لازم است و لذا تا زمان که مطمئن نشویم، این حکم عقلی باقی است حصول اطمینان هم با امتثال همه اطراف حاصل می‌شود.

* پس مراد از (نعم، یجری استصحاب عدم فعل الواجب الواقعی و ...) چیست؟

این است که اشتغال ذمّه به دو معنا بکار می‌رود:

۱- گاهی مراد از اشتغال ذمّه همان تحصیل فراغت یقینیه است که به حکم عقل است و قبل و بعد ندارد و لذا نوبت به استصحاب نمی‌رسد.

۲- گاهی هم مراد از بقاء اشتغال ذمّه این است که قبل از انجام بعض الاطراف واجب واقعی انجام نشده بود.

حال پس از انجام بعض الاطراف شکّ می کنیم که آیا واجب واقعی انجام شده است یا نه؟

استصحاب می کنیم عدم انجام واجب واقعی را، چرا که ارکان استصحاب در اینجا تمام است. لکن باید بدانید که این استصحاب دارای دو اثر است:

۱- یک اثرش این است که پس باید محتمل دیگری را انجام دهیم که این یک اثر عقلی است که استصحاب از این حیث اصل مثبت است و حجّت نیست.

۲- اثر دیگرش این است که پس واجب واقعی انجام نشده و همچنان باقی است که این یک اثر شرعی است و لکن به تنهائی فایده‌ای ندارد، مگر اینکه باز هم حکم عقل به اشتغال و احتیاط را ضمیمه کرده، حکم کنیم به انجام طرف دیگر. و لذا: اگر مسئله انضمام حکم عقل مطرح شود می گوئیم: عقل از اوّل نیز حاکم به احتیاط و انجام جمیع الاطراف بود و تا آخر هم هست و نیازی به استصحاب نمی‌باشد.

پس به عقیده ما که شیخ انصاری هستیم استصحاب در احکام عقلیّه به‌هیچ‌وجه جاری نمی‌باشد.

***

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۵۶

تلخیص المطالب

* جناب شیخ موضوع بحث در این تنبیه چیست؟

این است که: استصحاب در احکام عقلیّه جاری نمی‌شود، لکن نه از این جهت که مانعی خارجی سر راه استصحاب وجود دارد و یا اینکه حجّت نیست، بلکه از این جهت است که ارکان استصحاب در این مقام مختل است. بخاطر اینکه استصحاب، شکّ در بقاء لازم دارد و حال آنکه در احکام عقلیّه، شکّ در بقاء معقول نیست، و به عبارت دیگر:

اگر شکّ شما در بقاء حکم شرعی باشد مثل اینکه بگوئی این ظرف قبلا- حلال بود، نمی‌دانم که اکنون هم حلال است یا نه؟ استصحاب می‌کنی حلیّت آن را.

لکن اگر شکّ شما در بقاء حکم عقل باشد، نمی‌توانید چنین استصحابی جاری کنید.

* جناب شیخ چرا در احکام شرعیّه استصحاب جاری می‌شود ولی در احکام عقلیّه جاری نمی‌شود؟

زیرا عقل به هنگام حکم، موضوع را کاملا و من جمیع الجهات مبیّن و مشخص می‌کند و سپس حکم در مورد آن صادر و برآن حمل می‌نماید، فی المثل: عقل می‌گوید: التصرّف فی ملک الغیر بدون اذن صاحبه قبیح. یعنی عقل در ابتدا ملکی را که ملک الغیر بودن یک قید وجود برای آن است و بدون اذن بودن یک قید عدمی برای آن است در نظر می‌گیرد و سپس حکم به قباحت تصرّف می‌کند.

یعنی: مادامی‌که این ملک مورد نظر عقل، ملک غیر است و اذنی هم در کار نیست، تصرفش قبیح است، چرا که موضوع این حکم برای عقل موجود است، چه امروز چه فردا و چه هروقت دیگری.

پس: اگر این ملک الغیر بودن، به هر دلیلی از بین برود، قبح تصرّف هم از بین می‌رود. به عبارت دیگر: وقتی موضوع حکم در این مورد محرز است، عقل قاطعانه حکم به قباحت تصرّف می‌کند وقتی موضوع حکم از بین می‌رود، قاطعانه حکم به عدم قباحت می‌نماید.

پس: شکّ در حکم قطعی عقل معقول نیست، تا که بقاء آن استصحاب بشود.

* جناب شیخ شارع نیز به هنگام صدور حکم، موضوع را لحاظ می‌کند و لذا در آنجا نیز باید گفت

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۵۷

مادامی‌که موضوع هست حکم شارع نیز هست، وقتی‌که موضوع می‌رود حکم نیز می‌رود، پس چطور است که در حکم عقل استصحاب جاری نمی‌شود و لکن در حکم شرع جاری می‌شود؟

فی المثل: شارع فرموده: الخمر حرام، حال می‌گوئیم: مادامی‌که این مایع خمر است، حرمت هم هست، وقتی خمر مبدّل به خلّ شده حرمت هم می‌رود، چه استصحابی؟

می‌گوئیم تفاوت مطلب در این است که:

۱- در احکام عقلیّه مناط حکم و موضوع آن هر دو یکی است، مثلا مناط حکم عقل در قبح تصرّف، تصرّف در ملک غیر بدون اذنه، می‌باشد، موضوع آن نیز، تصرّف در ملک غیر بدون اذنه می‌باشد.

و لذا مادامی‌که این مناط و موضوع هست، حکم عقل هم هست، وقتی‌که رفت حکم عقل هم می‌رود و لذا شکّ در هیچ‌یک از دو طرف آن وجود ندارد.

۲- لکن در برخی از احکام شرعیّه امکان دارد که موضوع حکم غیر از مناط آن باشد. به عبارت دیگر: ممکن است شارع روی یک مناط حکم بکند و لکن موضوع را چیز دیگری قرار دهد و لذا شکّ در بقاء حکم در اینجا متصوّر است و زمینه برای استصحاب مهیا.

فی المثل شارع فرموده: الخمر حرام، حال:

۱- موضوع حرمت، خمر است و خمر مایعی است که به شیوه مخصوص از انگور گرفته می‌شود.

۲- لکن مناط این حرمت: ممکن است همین خمریت باشد، ممکن است، سکریت باشد.

به عبارت دیگر: ممکن است که الخمر حرام به معنای المسکر حرام باشد.

به عبارت دیگر: امکان دارد که مناط حرمت مسکر بودن باشد، و لکن موضوع در لسان دلیل خمریت باشد.

فی المثل:

۱- خمری بود مسکر، یعنی ما می‌دانستیم که حرام است چونکه خمر است و مسکر است.

۲- پس از مدتی، خاصیت مسکر بودنش را از دست داد.

اکنون ما شکّ داریم که آیا حرمت در این مایع باقی است یا نه؟ بفرمائید ببینیم با اینکه موضوع یعنی خمر وجود دارد، منشا این شکّ ما چیست؟ چرا ما شکّ می‌کنیم که آیا این مایع حرام است یا نه؟

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۵۸

زیرا احتمال می‌رود که مناط حرمت غیر از موضوع حرمت باشد، یعنی شاید مناط حرمت سکر بوده، اکنون از بین رفته باشد، و لو موضوع باقی است.

الحاصل:

۱- الشکّ فی بقاء حکم العقل مع بقاء موضوعه، غیر متصور و غیر معقول، بخاطر اینکه موضوع و مناط یکی است.

۲- الشکّ فی بقاء حکم الشرعی مع بقاء موضوعه، متصور و معقول، چرا که یحتمل که مناط غیر از موجود باشد.

* مادّه اشتراک حکم عقل با حکم شرع چیست؟

این است که در هر دو مطلب چنین است که اگر موضوع برود حکم هم می‌رود.

* ماده افتراقشان در چیست؟

۱- در عقلیات اگر موضوع بماند حکم عقل حتما می‌ماند، چنانکه معلول از علّت جدا نمی‌شود.

۲- در شرعیات ممکن است موضوع باشد و لکن انسان در بقاء حکم شکّ کند، چرا که ممکن است موضوع در لسان دلیل غیر از موضوع واقعی باشد.

* جناب شیخ اگر اشکال شود که بله ما نیز قبول داریم که در احکام عقلیّه با وجود موضوع حکم هست و با نبودن آن حکم هم نیست و لکن گاهی شکّ ما در حکم نیست بلکه در بقاء خود موضوع است، یعنی: الشک فی بقاء موضوع حکم العقلی، للشک فی موضوعه، فی المثل:

۱- مایعی بود سمی، عقل می‌گفت: شرب هذا المائع السّمّی قبیح.

۲- تزریقاتی در این مایع صورت گرفته و پادزهرهائی برآن افزوده شده است.

اکنون در اثر همین تحولات ما شکّ داریم که آیا باز هم این مایع سمی و مضر است یا نه؟

استصحاب می‌کنیم بقاء آن قبح را.

یعنی که عقل قبلا شرب این مایع را قبیح می‌دانست، اکنون هم قبیح می‌داند، چه اشکالی دارد؟

برخی می‌گویند: اینکه گفتید: گاهی انسان در بقاء خود موضوع شکّ می‌کند و این شکّ سبب شکّ در بقاء حکم می‌شود خود بر دو گونه است:

۱- گاهی شکّ در بقاء موضوع به دلیل مشتبه شدن امور خارجیه است. فی المثل: این یک مایعی است که قبلا سمی بود و مضر، اکنون نمی‌دانم که باز هم سمی است و مضر یا نه؟ یعنی:

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۵۹

این خود مایع خارجی است که برای ما مشتبه است و ما نمی‌دانیم که مسموم است و یا غیر مسموم، که بزودی بحثش خواهد آمد.

۲- گاهی هم شکّ ما در بقاء موضوع به دلیل اجمال آن است، فی المثل: اگر شما امروز برخورد کنید به یک میت کافری و شکّ کنید که آیا دفنش واجب است یا نه؟ حکم عقل این است که: انت مخیر بین الفعل و الترک. شما هم احدهما را اختیار کرده عمل

می کنی.

حـال: اگر فردا نیز دوبـاره برخورد کنیـد به یک میت کافر دیگری و شکّ کنیـد که آیا دفنش واجب است یا حرام؟ الشکّ فی بقاء التخییر. یعنی شـکّ شـما در رابطه بـا همـان تخییر دیروزی است بـدین معنـا که آیا همان تخییری که دیروز در برخورد با میت کافر اولی داشتیم، در برخورد با این میت نیز از آن برخورد داریم یا نه؟

پس: الشک فی بقاء حکم العقلی، للشک لبقاء موضوعه. یعنی بخاطر اینکه نمی‌دانم موضوع تخییر که دوران بین المحـذورین اسـت باقی است یا نه؟ پاسخ این است که: بله موضوع امروز هم باقی است، چرا که اکنون هم، دوران، بین المحذورین است.

به عبارت دیگر: وقتی در برخورد دوّم با میت کافر شکّ پیدا می‌کنیم که دفن او واجب است یا نه؟ دیگر شـکی در موضوع نداریم. چرا؟ زیرا موضوع از روز اوّل مجمل بوده است.

بـه عبـارت دیگر: آیـا عقلی کـه امروز و در برخـورد اوّل حکـم بـه تخییر می‌کنـد، موضـوع ایـن حکـم، در برخـورد اوّل دوران بین المحذورین بود یا چیز دیگری بود؟

اگر موضوع حکم به تخییر در برخورد اوّل دوران بین المحـذورین مطلقـا بود، اکنون هم، دوران بین المحـذورین است، و حکم هم باقی است.

و اگر موضوع دارای قید وجودی و یا قید عدمی بود، بدین صورت که عقل گفته باشد که در دوران الامر بین المحذورین فی ابتداء الأمـر، التخییر، این مربوط به برخورد اوّل به اولین میت کـافر است و این موضوع در برخورد بـا میت کـافر دوّم وجود نـدارد چرا که قید فی ابتداء الأمر داشته است و لذا آن تخییر اکنون دیگر وجود ندارد.

یعنی: بایـد همـان‌طور که در برخـورد اوّل رفتـار نمـودی، در برخـورد دوّم نیز همـان گونه برخورد نمـایی چرا که نمی‌توانی بگوئی اکنون نیز تخییر است.

به‌هرحال: اکنون که شکّ ما در بقاء حکم عقل بخاطر مجمل بودن موضوع حکم است، پس استصحاب می‌کنیم بقاء حکم عقل را.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۶۰

* منظور؟

منظـور اینکه زمینه جریـان استصـحاب در احکـام عقلیّه نیز وجـود دارد، و متـوجه شـدیم که در برخی مـوارد می‌شود حکم عقـل را استصحاب نمود.

الحاصـل: اینکه حکم عقـل باقی است به بقاء موضوعش و مرتفع است به ارتفاع موضوعش درست. لکن گاهی شکّ انسان در بقاء حکم عقـل بخـاطر اجمـال موضوع حکم است و لـذا مـا ناچاریم که همان حکم حکم به تخییر در برخورد اوّل را، استصـحاب کنیم برای برخورد دوّم و بگوییم دیروز تخییر بود، پس امروز هم تخییر است.

* جناب شیخ نظر حضرتعالی در رابطه با استصحاب مزبور چیست؟

این است که اجمـال در موضـوع حکم عقـل، غیر معقـول است، چرا که هر حـاکمی از جمله عقـل تـا موضـوع را بطور کامـل مورد ملاحظه قرار ندهد، حکم صادر نمی کند.

آن عقلی که در برخورد اوّل می گوید: انت مخیر، موضوع را کاملا برای خود مشخص کرده و می گوید انت مخیر.

به عبارت دیگر: یک عقل می گویـد: مخالفت عملیّه تـدریجیه قبیح است و لذا از روز اوّل موضوع را به گونه‌ای برداشت می کند که منجرّ به مخالفت عملیه تدریجیه نشود و لذا از روز اوّل می گوید: دوران بین المحذورین فی ابتداء الأمر موجب تخییر است.

در این صورت در برخورد دوّم بـا میت کافر شـما دیگر حقّ تخییر نخواهی داشت چرا که شـکی در حکم اولی عقل وجود نـدارد تا نیازی به استصـحاب وجود داشتـه باشد. بلکه شـما علم به عدم داری و می‌دانی که در برخورد فردا و یا دومین میت کافر تخییری در

کار نیست، نه اینکه شکّ در بقاء داشته باشی.

یک عقل نیز حکم می‌کند به اینکه، خیر، انسان هربار که به یک حکمی ملتزم می‌شود، مخالفت عملیه تدریجیه بلااشکال است، پس می‌تواند در برخورد اوّل به وجوب ملتزم شود و در برخورد دوّم به حرمت. و لذا: از روز اوّل گفته است که دوران بین المحذورین مطلقا جای تخییر است چه در برخورد اوّل، چه در برخورد دوّم.

به عبارت دیگر عقل تعیین می‌کند که: دوران بین المحذورین فی ابتداء الأمر جای تخییر است، یا که دوران بین المحذورین مطلقا جای تخییر است.

یعنی غیر ممکن است که عقل حکم را روی موضوع مجمل ببرد، بلکه آن را کاملا احراز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۶۱

می‌کند و سپس حکم و اثر را برآن مترتّب می‌سازد. حال برفرض محال که چنین چیزی هم معقول باشد که الشک فی حکم العقل للشک فی اجمال موضوعه، باز هم استصحاب حکم در اینجا جاری نمی‌شود. چرا؟ زیرا شرط استصحاب حکم احراز موضوع است و مادامی‌که موضوع محرز نیست شما نمی‌توانید حکم را استصحاب کنید چه حکم عقل باشد و چه حکم شرع.

به عبارت دیگر: شما که نمی‌دانی موضوع دوران بین المحذورین مطلقا است یا دوران بین المحذورین فی ابتداء الأمر، چگونه می‌خواهی تخییر را استصحاب کنی.

پس دو اشکال در فرض مزبور وجود دارد:

۱- محال است ۲- به فرض اینکه محال هم نباشد، به دلیل محرز نبودن موضوع استصحاب حکم محال است.

* نکته‌ای در اینجا وجود دارد که شیخ متعرض آن نشده است و آن اینکه آیا در موضوعات احکام شرعیّه اجمال متصوّر است یا نه؟ بدین معنا که شارع حکم را فی المثل ببرد روی موضوعی و بشود مجمل. فی المثل:

شارع فرموده: غنا حرام است، می‌توان گفت که غنی در اینجا مجمل است چرا که این سؤال مطرح است که: الغنا صوت مطرب؟ او صوت مرجّع؟ او صوت مطرب مرجّع؟ و لذا شکّ می‌کنیم که کدامیک از این سه معنا حرام است.

پس: الشک فی بقاء حکم الشرعی لاجمال موضوعه.

* منظور؟

منظور اینکه اگرچه چنین شکی در احکام عقلیّه متصوّر نیست و لکن در احکام شرعیّه فراوان است، در چنین مواردی چه باید کرد؟ در باب اجمال نص اگر علم اجمالی وجود نداشته باشد: از قدر متیقّن آنکه صوت مطرب مرجع است و حرام پرهیز می‌کنیم لکن در آنجا که نمی‌دانیم صوت مطرب تنها حرام است یا نه؟

الاصل البراءة و یا در آنجا که نمی‌دانیم صوت مرجع تنها حرام است یا نه؟ الاصل البراءة.

* جناب شیخ اگر اشکال شود که اگر استصحاب در احکام عقلیّه جاری نیست، باید در احکام شرعیّه نیز جاری نشود. چرا؟ زیرا خود می‌گوئید: کلما حکم به العقل، حکم به الشرع و کلما حکم به الشرع، حکم به العقل. به عبارت دیگر: همان‌طور که احکام عقلیّه روی جهات مقبحه و محسّنه صادر می‌شوند، احکام شرعیّه نیز روی جهات محسنه و مقبّحه صادر می‌شوند. لان الاحکام تابع للحکم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۶۲

و المصالح.

به عبارت دیگر: اگر مناط حکم عقل و شرع یکی نبود که ملازمه بین حکم عقل و شرع حاصل نمی‌شد و گفته نمی‌شد که کلما حکم به العقل، حکم به الشرع و بالعکس.

بنابراین: اگر قرار است که استصحاب در احکام عقلیّه جاری نشود، نباید در احکام شرعیّه هم جاری بشود و حال آنکه شما استصحاب را در احکام شرعیّه جاری می‌کنید و در احکام عقلیّه جاری نمی‌کنید. فی المثل: عقل می‌گوید: رد الودیعهٔ واجب، شرع هم می‌گوید: رد الودیعهٔ واجب. کسی می‌آید و امانتی را نزد شما می‌گذارد، پس از مدتی در اثر اضطراری که پیدا می‌شود یا خوفی که پیش می‌آید، شما شکّ می‌کنید که آیا باز هم رد الامانهٔ واجب او لا؟

آیا در اینجا می‌توان گفت رد الودیعهٔ را استصحاب کرده بگوئیم: رد این امانت تاکنون واجب بود، پس الآن هم واجب است و باید آن را به صاحبش برگرداند؟ خواهید گفت بله.

حال از آنجا که هم عقل و هم شرع هر دو گفته بودند که رد الامانهٔ واجب، این استصحاب، هم مربوط به حکم عقل است و هم مربوط به حکم شرع، آنگاه بفرمائید که چرا شما می‌فرمائید حکم عقل را نمی‌شود استصحاب نمود؟

بخاطر اینکه: آن حکم شرعی که تابع حکم عقل است، موضوعش کاملا مشخص است و لذا شکّ در ارتفاع آن معنا ندارد، در صورتی هم که موضوع مرتفع شود باز هم حکم مرتفع شده و شکّ در بقاء آن معنا ندارد. اگر بحث اجمال موضوع باشد، اجمال در موضوع حکم عقل معنا ندارد.

پس آن حکم شرعی که مستند به حکم عقل است از جهت عدم جریان استصحاب در آن هیچ فرقی با حکم عقل ندارد.

البته اینکه ما گفتیم در احکام شرعیّه استصحاب جاری می‌شود مرادمان احکام شرعیّه‌ای است که مستند به حکم عقل نباشد و آن در جائی بود که موضوع حکم شرعی من جمیع الجهات مشخص نیست. فی المثل: شارع فرموده الخمر حرام، که این حکم مستند به حکم عقل نیست و ربطی به آن ندارد، تاکنون مسکر بود، قدر متیقّن حرام بود، اکنون سکریت خود را از دست داده است و ما نمی‌دانیم که حرام است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم حرمت را.

* امّا جناب شیخ مواردی وجود دارد که شما حکم شرع را استصحاب می‌کنید درحالی‌که مستند به حکم عقل است. فی المثل می‌گوئید: صبی صغیری که به بلوغ نرسیده است، تکلیف ندارد، چرا که تکلیف صبی عقلا قبیح است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۶۳

اکنون این صبی به بلوغ رسیده است و ما شکّ می‌کنیم که آیا نماز و روزه بر او واجب است یا نه؟

شما می‌گوئید: استصحاب کنید برائت اصلیه را یعنی قبل از بلوغ نماز و روزه بر او واجب نبود، اکنون هم واجب نیست.

حال سؤال ما این است که: مگر این عقل نبود که در مرتبه اوّل گفت صبی تکلیف ندارد و شرع هم به تبعیّت از عقل گفت رفع القلم عن الصبی؟ به عبارت دیگر: مگر این عدم شرعی مستند به عدم وجوب عقلی نیست؟ پس اگر حکم شرعی مستند به حکم عقلی قابل استصحاب نیست چطور در اینجا عدم شرعی حکمی را که مستند به حکم عقل است استصحاب می‌کنید؟ قلت:

می‌گوئیم: در قبل از بلوغ یک عدم عقلی داریم و یک عدم شرعی و لکن عدم شرعی مستند به عدم عقلی نیست. بله این دو مطابق و هماهنگ با هم هستند و لکن مطابق و یا هماهنگ بودن غیر از استناد داشتن به یکدیگر است.

بله، قبل از بلوغ عقل و شرع هر دو بطور هماهنگ می‌گویند: عدم وجوب تکلیف، لکن پس از بلوغ این هماهنگی وجود ندارد، چرا که ملاک این دو با هم متفاوت است. چطور؟ بدین صورت که: عقل می‌گوید: چون کودک ممیّز نیست، تکلیف بر او قبیح است یعنی ملاک عقل در عدم تکلیف بر صبی، عدم تمیز است و لکن حکم شرع بر عدم تکلیف صبی عدم تمیز نیست بلکه ملاکش احتلام است یعنی تا احتلامی رخ ندهد قلم تکلیف از صبی برداشته شده است.

به عبارت دیگر:

۱- صبی مادامی که ممیّز نباشد، تکلیف ندارد، چرا که تکلیف صبی عقلا قبیح است. و لذا زمانی که ممیّز شده قدرت تمیز پیدا می‌کند، مکلّف شده و تکلیف بر او عقلا قبحی ندارد.

۲- امّا از آنجا که ملاک شرع بلوغ است، صبی پس از رسیدن به تمیز هم تکلیف ندارد. و لذا اگر پس از تمیز شکّ کردیم که آیا شرعا تکلیف بر این صبی واجب است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم عدم وجوب تکلیف را. در نتیجه شما خیال نکنید که ما یک حکم شرعی را استصحاب کردیم که مستند به حکم عقل است.

بنابراین: در رابطه با فرد غیر ممیّز، کلما حکم به العقل، حکم به الشرع، لکن پس از ممیّز شدن صبی، عقل دیگر حاکم به قبح نیست، بلکه تابع شرع است و نوبت می‌رسد به شرع و شرع هم می‌گوید: رفع القلم حتی یحتلم و لذا در اینجا حکم به الشرع، حکم به العقل.

پس: در فرض اوّل شرع تابع عقل است و در فرض دوّم عقل تابع شرع است.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۶۴

الحاصل: احکام عقلیّه و به تعبیر دیگر مستقلّات عقلیّه معلق‌اند به اینکه شارع آنها را رد نمی‌کند.

* بطور خلاصه بفرمائید شکّ در بقاء حکم عقلی به چند صورت تصوّر شد؟

به چهار صورت تصوّر شد که:

۱- در سه فرض و تصوّر آن استصحاب اصلا معقول نبود.

۲- در یک فرض و تصوّر آنکه الشک فی بقاء الحکم العقلی للشک فی بقاء موضوعه لاشتباه الأمر الخارجی بود، استصحاب جایز بود فی المثل: مایعی است که قبلا سمی بود و شربش عقلا قبیح، تزریقاتی در آن صورت گرفته و لذا نمی‌دانیم که اکنون هم سمی است تا شربش قبیح باشد یا نه؟ در پاسخ به این سؤال سه فرض وجود داشت که در یک فرض آن استصحاب جایز شد، و در دو فرض آن جایز نشد.

* در محاسباتی که در این بخش صورت گرفت در کجا شکّ در حکم شرعی با شکّ در حکم عقلی متفاوت بود؟

۱- یکی آنجا که گفته شد: الشک فی بقاء الحکم العقلی مع العلم ببقاء موضوعه. یعنی:

معقول نیست که موضوع حکم عقل باشد و عقل در حکم خودش شکّ بکند، چرا که معلول از علتش جدا نمی‌شود. و حال آنکه چنین چیزی در حکم شرعی معقول است یعنی جایز است که انسان با علم به بقاء موضوع حکم شرعی، در بقاء حکم شرعی شکّ بکند. چرا که مناط صدور حکم با موضوع در لسان دلیل فرق می‌کند.

مثل: الخمر حرام، که پس از رفع سکریت در آن، شکّ در بقاء حرمت آن حاصل شد. موضوع که خمر است باقی است و لکن چون احتمال می‌دهیم که مناط حرمت خمر بودن نباشد بلکه سکریت باشد، چنین شکی برای ما پیدا می‌شود.

۲- یکی هم آنجا که گفته شد: الشک فی بقاء الحکم للشک فی بقاء الموضوع لاجماله در اینجا مجمل بودن موضوع در احکام شرعیّه معقول شد و حال آنکه اجمال موضوع در احکام عقلیّه معقول نیست.

۳- یکی هم آنجا که گفته شد: الشک فی بقاء الحکم للشک فی بقاء الموضوع لاشتباه الأمر الخارجی.

در اینجا استصحاب موضوع در حکم عقلی به دو شرط جایز شد:

۱- در یک صورت که استصحاب من باب ظنّ حجّت باشد و موضوع حکم عقل هم اعمّ از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج ۱۱، ص: ۶۶۵

قطع و ظنّ باشد، می‌توان از استصحاب استفاده کرد و الا قابل استفاده نخواهد بود. این در حالی است که اگر در حکم شرع برای ما شکّ در بقاء موضوع پیدا شود، استصحاب می‌کنیم موضوع را چه استصحاب از باب ظنّ حجّت باشد و چه از باب تعبّد و چه اینکه موضوع اعمّ از مقطوع باشد و مظنون.

* جناب شیخ فرموده‌اید از این کلام ما که گفته‌ایم استصحاب در احکام عقلیّه جایز نیست، اشتباهات برخی در رابطه با این مسئله

روشن می‌شود، بفرمائید اولین اشتباه حضرات در این مسئله چیست؟

من باب مثل در اثناء نماز کسی سوره را فراموش می‌کند و آن را بدون سوره می‌خواند پس از اتمام نماز متوجه می‌شود که بله فلان جزء را نخوانده است، شکّ می‌کند که آیا اعاده عملش لازم است یا نه؟ چه باید بکند؟

۱- برخی گفته‌اند که بله اعاده لازم دارد، بخاطر اینکه مأتی به نه ما طبق مأمور به واقعی است چون ناقض است و نه مطابق مأمور به ظاهری است چون ناسی قابل امر نیست که گفته شود ایها الناسی تو نمازت را همین‌طور ناقص و بدون جزء بخوان.

۲- برخی هم گفته‌اند که خیر، اعاده لازم ندارد. چرا؟ زیرا آن موقع که نسیان بر این آدم عارض شد، دیگر مکلّف به صلاهٔ مع السّورهٔ نبود، و لذا اکنون که ذاکر می‌شود، شکّ می‌کند که آیا مکلّف است به نماز مع السورهٔ یا نه؟

پس استصحاب می‌کند همان حالتی را که در حال نسیان داشت، یعنی حالت عدم تکلیف به صلاهٔ مع السّورهٔ.

* جناب شیخ اشتباه این حضرات در کجاست؟

در آنجاست که می‌گویند این آقا در حین نسیان مکلّف نبود. حال سؤال ما این است که این مکلّف نبودن حکم عقل است یا حکم شرع؟ خواهند گفت که حکم عقل است.

اگر بگوئید منظورتان چیست می‌گوئیم منظور ما این است که: استصحابی که حضرات جاری می‌کنند، استصحاب حکم عقل است که گفته شد معقول نیست. در اینجا نیز عقل می‌گوید آنگاه که مصلی در حال نسیان است مکلّف نیست و تا این موضوع هست حکم هم هست و همین عقل می‌گوید وقتی که نسیان رفت و این مصلی ذاکر شد، موضوع حکم عوض می‌شود، یعنی چون ذاکر است مکلّف است و علی القاعده باید نمازش را اعاده کند، مگر اینکه دلیل خارجی

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۶۶

شرعی بر عدم اعاده چنین نمازی اقامه شود، چنانکه در باب نماز این دلیل خارجی شرعی وجود دارد که آدم ناسی لازم نیست که نمازش را اعاده کند که حسابش از ما نحن فیه چه است.

* جناب شیخ دومین اشتباه حضرات در کجاست؟

اشتباهی است که صاحب فصول مرتکب شده است و آن از این قرار است که پس از اینکه حضرات اصولیین می‌گویند از جمله استصحابات، استصحاب حال عقل است و برای آن مثال زده‌اند به استصحاب عدم تکلیف در حال صغر و یا جنون و گفته‌اند که: فلانی وقتی صغیره و یا مجنون بود تکلیفی نداشت و فی المثل شرب تتن برای او حرام نبود. اکنون بالغ شده است و ما نمی‌دانیم که آیا مکلّف شده تا شرب تتن بر او حرام باشد یا اینکه مکلّف نشده است؟

استصحاب می‌کنیم عدم تکلیف در حال صغر را و نامش را می‌گذاریم استصحاب حال عقل صاحب فصول (ره) به این حضرت اعتراض کرده، می‌گوید چرا حکم عقل را منحصر به یک مورد کردید و حال آنکه استصحاب حال عقل نسبت به واجبات نسبت به محرمات، نسبت به احکام وضعیّه و ... جاری است، و فی المثل در رابطه با واجبات گفته می‌شود: رد الامانهٔ واجب عقلا، امانتی به شما سپرده شده است، عروض اضطرار شما را مجبور به تصرّف در امانت کرده و یا خوف از دزدیده شدن آن توسط دزد مجبور هستید که آن را خود مصرف کنید لکن اکنون شکّ کرده‌اید که آیا در این صورت باز هم رد الامانهٔ واجب است عقلا یا نه؟ استصحاب می‌کنیم حال عقل را و می‌گوئیم قبلاـ که واجب بود، خوب اکنون هم واجب است و یا فی المثل در محرمات گفته می‌شود:

التصرف فی ملک الغیر بغیر اذنه قبیح و یا حرام، پس از عروض اضطرار و یا ... شکّ می‌کنیم که آیا باز هم تصرّف در این ملک الغیر حرام است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم حال عقل را و می‌گوئیم قبلا که قبیح و حرام بود، خوب اکنون هم قبیح و حرام است.

و یا فی المثل در احکام وضعیّه گفته می‌شود: علم، شرط تنجز تکلیف است عقلاـ یعنی مادامی که انسان علم به تکلیف ندارد،

تکلیف برای او منجّز نیست و لذا طاعت و معصیت و ثواب و عقاب ندارد. پس از گذشت مدتی مکلّف شکّ می‌کند که آیا اکنون هم شرط تنجز تکلیف است یا نه؟ استصحاب می‌کند شرطیّت علم را، برای مثال: شما اجمالاً می‌دانستی که یا ظهر واجب است یا جمعه، البته قبل از اینکه احدهما را بجا آوری از آنجا که علم اجمالی داری بلند می‌شوی و یکی را مثلا ظهر را بجا می‌آوری.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۶۷

پس از آنکه احد محتملین را انجام دادی، در شکّ می‌افتید که آیا باز هم من تکلیفی در ذمّه دارم یا اینکه نه، مأمور به، همانی بود که من انجام دادم و بس؟

به عبارت دیگر: قبل از انجام هرگونه عملی علم داشتید به تکلیف، پس از انجام احد محتملین علم شما تبدیل می‌شود به شکّ؟ چه باید بکنید؟ می‌گوئید: اگر علم شرط تکلیف است، من دیگر تکلیفی ندارم، چرا که علمی ندارم و چنانچه علم شرط تکلیف نیست شاید در واقع مکلّف باشم، چه باید بکنم؟

* ج: استصحاب می‌کنید شرطیّت علم را که حکم عقل است و نتیجه می‌گیرید که اکنون مکلّف نیستم.

به عبارت دیگر می‌گوئید: علم قبلا شرط تنجز تکلیف بود، اکنون هم شرط تنجز است، پس من اکنون مکلّف نیستم چون‌که شرط تنجز تکلیف را که علم است ندارم.

* جناب شیخ پاسخ شما به این نظر صاحب فصول چیست؟

این است که: استصحاب حال عقل در یکجا هم من باب نمونه وجود ندارد که بگوئیم فی المثل در فلان مورد حکم عقل استصحاب می‌شود. و امّا در آن موردی که گفته شد حال صغر استصحاب می‌شود و نامش را استصحاب حال عقل گذاشته‌اند، قبلا توضیح داده شد که این استصحاب در حقیقت استصحاب حال شرع است و تنها به دلیل مطابقت با حکم عقل و هماهنگی با آن، مسامحهً بدان گفته می‌شود استصحاب حال عقلی که از تکرار مباحث خودداری می‌کنیم.

علی‌ایّ‌حال این عدم تکلیفی که در اینجا استصحاب می‌شود عدم تکلیف شرعی است و نه عقلی.

* جناب شیخ تکلیف مثال بعدی صاحب فصول یعنی رد الودیعهٔ واجب عقلا و ... چه می‌شود؟

این است که: در مورد مزبور نیز هرگز انسان به شکّ نمی‌افتد، چرا که عقل موضوع را کاملا و من جمیع الجهات مشخص کرده و حکم وجوب رد را صادر می‌نماید و لذا شکی رخ نمی‌دهد تا که نیازی به استصحاب باشد.

به عبارت دیگر باید دید که عقل چه می‌گوید: آیا می‌گوید: رد الامانهٔ واجب حتی فی الاضطرار و الخوف، و یا می‌گوید: رد الودیعهٔ واجب من دون الاضطرار و الخوف؟ و هکذا در مثال بعدی.

پس: حصول شکّ در چنین مواردی توهّم و خیال است چرا که عقل حکمش را قاطعانه به یک طرف اختصاص می‌دهد و برای انسان ایجاد نگرانی نمی‌کند.

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۶۸

* جناب شیخ تکلیف دیگر مثال صاحب فصول که شرطیّت العلم در آن استصحاب می‌شد چه می‌شود؟

می‌گوئیم ما جائی را سراغ نداریم که در آنجا شکّ کنیم که آیا علم شرط تنجز تکلیف هست یا نه؟ و سپس استصحاب کنیم شرطیّت آن را. خیر لا شکّ و لا شبههٔ که علم شرط تکلیف است، منتهی فرق نمی‌کند که این علم، اجمالی باشد و یا تفصیلی.

به عبارت دیگر: فرقی نمی‌کند که علم در یک آن برای ما حاصل شود یا اینکه استمراری و به تعبیر دیگر تفصیلی باشد. یعنی: در علم تفصیلی شما می‌دانید که مثلا نماز ظهر واجب است، لکن در علم اجمالی، اجمالا می‌دانی که یا ظهر واجب است یا جمعه، هر دو علم‌اند لکن یکی اجمالی و دیگری تفصیلی است.

به عبارت دیگر: در علم استمراری می‌دانی که نماز ظهر واجب است چه ساعت اوّل و چه ساعت دوّم، چه ساعت سوّم و چه ... تا

غروب این علم هست.

در علم اجمالی و یا آنا ما، یعنی در آن اوّل ظهر نمی‌دانی که ظهر واجب است یا جمعه؟

احدهما را که بجا آوردید، علمت از میان می‌رود. و لکن تکلیف نمی‌رود چون علم یک آنکه وجود بگیرد کافی است. و تکلیف بر تو مدلل می‌شود. و لذا: پس از آنی که احد محتملین را بجا آوردی درست است که علم تو از بین می‌رود لکن اثر آن از بین نمی‌رود و باید محتمل دیگر را نیز بجا بیاوری. چرا؟ زیرا عقل می‌گوید اشتغال ذمّه یقینی مستدعی فراغت یقینیه است و فراغت وقتی حاصل می‌شود که هر دو محتمل انجام شود.

پس: شکی در اینجا وجود ندارد و جریان استصحاب توسط صاحب فصول اشتباه است.

* جناب شیخ در استصحاب حال عقل که صدرا به آن اشاره شد چه اشتباهی رخ داده است؟

دو اشتباه در آن رخ داده است:

۱- یکی این اشتباه بود که گمان می‌کردند که حکم عقل را استصحاب می‌کنند که گفتیم خیر عدم شرعی را استصحاب می‌کنید.

۲- دیگر اشتباه این‌ها این است که می‌گویند: استصحاب البراءة السابقة و این غلط است، چونکه اصلا استصحاب در این مورد غلط است، فی المثل: وقتی‌که شما شکّ می‌کنید که آیا شرب تتن و یا به تعبیر دیگر استعمال دخانیات حلال است یا حرام؟ لازم نیست که در اینجا استصحاب کنید برائت سابقه را چه عقلیّه باشد و چه شرعیّه. چرا؟ زیرا همان عقلی که قبل از

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۶۹

ورود شریعت و عثور برآن می‌گفت تکلیف نداری همان عقل اکنون نیز بدون نظر در حالت سابقه که در حال صغر و در قبل از شرع چه بود می‌گوید که تو تکلیف نداری. چرا؟ زیرا عقاب بلابیان قبیح است که این برائت عقلیّه است و لذا چه لزومی دارد که حالت سابق استصحاب شود.

الحاصل: هرجا که حکم مترتّب شود بر خود شکّ، نیازی به استصحاب نیست و لکن هرجا که اثر و یا به تعبیر دیگر حکم مترتّب شود بر مشکوک، استصحاب لازم است. فی المثل: شما نمی‌دانید که زید زنده است یا نه؟ در نتیجه نمی‌دانید که نفقه زوجه‌اش واجب است یا نه؟

حال سؤال این است که: وجوب نفقه زوجه مربوط به شکّ در حیات است و یا مربوط به خود حیات؟

مربوط به خود حیات است و نه مربوط به شکّ، و لذا وقتی اثر از آن مشکوک شد، استصحاب جاری کرده می‌گوئیم زید زنده بوده، اکنون هم زنده است. حال که زنده است اثرش همان وجوب نفقه است.

امّا در برخی موارد اثر از آن شکّ است و نه مال مشکوک مثل ما نحن فیه که ما شکّ داریم که آیا استعمال تتن حلال است یا حرام؟ در اینجا به محض شکّ در حلیّت و حرمت تتن، قاعده قبح عقاب بلابیان وارد می‌شود و لذا دیگر لازم نیست که حالت سابقه را استصحاب کرده بگوئیم:

تتن حرام نبود، اکنون هم حرام نیست، پس تو مرخصی، خیر، مرخص بودن و آزاد بودن حکم عقل است که به مجرد شکّ حاصل می‌شود، نه اینکه اثر مال مشکوک یعنی عدم تکلیف باشد، تا آن عدم را استصحاب کرده آزاد شویم.

* جناب شیخ آخرین اشتباه حضرات در مسئله مورد بحث چیست؟

استصحاب الاشتغال است که مثال و مسئله آن در مطالب فوق عنوان گردید فی المثل می‌گویند: مکلّف نمی‌داند که ظهر واجب است یا جمعه؟ و لکن اجمالا می‌داند که احدهما واجب است، حال بفرمائید حکم عقل در حقّ چنین کسی که علم اجمالی به ظهر یا جمعه دارد و لکن هیچ‌یک را بجا نیاورده چیست؟

حکم به اشتغال است یعنی می‌گوید: تو به خاطر علم اجمالی اشتغال به تکلیف داری، اشتغال یقینیه، فراغت یقینیه می‌خواهد. و لذا

این فرد برمی‌خیزد واحد محتملین را انجام می‌دهد، لکن پس از انجام احد محتملین علم اجمالی او از بین می‌رود.

حال سؤال این است که از چه طریق می‌توان اثبات کرد که این آقا باید محتمل دیگر را هم

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری، ج۱۱، ص: ۶۷۰

انجام بدهد؟

- می‌گویند بوسیله استصحاب بدین صورت که: قبل از انجام احدهما اشتغال داشته و این اشتغال محرّك و دلیل او بود، همان اشتغال را اکنون استصحاب می‌کنیم تا محرك او شده، محتمل دیگر را بجا آورد.

* اشتباه مطلب در کجاست؟

در این است که نمی‌دانند که حکم به اشتغال، حکم عقل است و شکی در حکم عقل در اینجا وجود ندارد تا که نیاز به استصحاب داشته باشد.

به عبارت دیگر: همان عقلی که قبل از انجام احد محتملین حکم به اشتغال می‌کند، همان عقل پس از انجام احد محتملین هم حکم به اشتغال می‌کند. و لذا لازم نیست که اشتغال قبلی را استصحاب کنید. چرا؟

زیرا ملاك حکم عقل در هر دو مرحله یکی است و آن دفع عقاب محتمل است.

به عبارت دیگر: آن‌وقت که عقل بواسطه علم اجمالی تو را تحریك می‌کرد که باید احد محتملین را انجام بدهی، ملاکش این بود که دفع عقاب محتمل واجب است. همان عقل اکنون می‌گوید: درست است که احد محتملین را انجام داده‌ای و لکن مادامی که آن یکی را نیز بجا نیاوری احتمال عقاب هست و دفع عقاب محتمل واجب است و لو دیگر علم اجمالی در کار نیست و از بین رفته.

یعنی: اشتغال ذمّه داری، اشتغال ذمّه یقینی برائت یقینه می‌خواهد. پس برخیز و آن دیگری را نیز انجام بده.

یعنی: تا زمانی که احتمال عقاب هست، عقل دست از حکمش نمی‌کشد و لذا نیازی هم به استصحاب ندارد.

و السلام علیکم و رحمهٔ اللّه و برکاته/ نیمه شعبان ۱۳۸۶[۳۱۷]

---

[۱] (۱). عدهٔ الاصول شیخ طوسی، چ دوّم چاپ ۱۳۱۸ قمری، ص ۱۲۴.

[۲] (۲). معالم الاصول- پایان مطلب ششم.

[۳] (۱). من المقامین المذکورین فی مبحث البراءهٔ ۲: ۱۴.

[۴] (۲). لم نعثر علی هذا التعریف بلفظه فی کتب اللغهٔ، ففی القاموس:« استصحبه: دعاه الی الصحبهٔ و لازمه»، و فی المصباح:« کلّ شیء لازم شیئا فقد استصحبه، و استصحبت الکتاب و غیره: حملته صحبتی»، و کذا فی الصحاح و مجمع البحرین، مادهٔ« صحب».

[۵] (۳). انظر مناهج الاحکام: ۲۲۳، و کذا ضوابط الاصول: ۳۴۶.

[۶] (۴). فی النسخ:« أن».

[۷] (۵). الزبدهٔ: ۷۲- ۷۳.

[۸] (۶). مشارق الشموس: ۷۶، و فیه:« اثبات حکم شرعیّ ... الخ».

[۹] (۱). هذا التعریف للمحقّق القمّی فی القوانین ۲: ۵۳.

[۱۰] (۲). غایهٔ المأمول فی شرح زبدهٔ الاصول للفاضل الجواد(مخلوط): الورقهٔ ۱۲۸، و حکاه عنه السیّد المجاهد فی مفاتیح الاصول: ۶۳۴.

[۱۱] (۳). المعالم: ۲۳۱.

[۱۲] (۴). لم ترد« الّا» فى بعض النسخ.

[۱۳] (۵). القوانين ۱: ۹.

[۱۴] (۶). كذا فى بعض النسخ:« الدليل العقلى».

[۱۵] (۷). لم تردد« على ما كان» فى بعض النسخ.

[۱۶] (۸).« لا حقا» من بعض النسخ.

[۱۷] (۱). شرح مختصر الاصول ۲: ۴۵۳.

[۱۸] (۲). فى(ت) و(ه):« تعريف».

[۱۹] (۳). لم ترد« منه» فى(ظ).

[۲۰] (۴). الوافية: ۲۰۰.

[۲۱] (۱). الاستصحاب، امام خمينى(ره)، ص ۶- ۵.

[۲۲] (۲). تنقيح الاصول، ج ۴، ص ۹.

[۲۳] (۱). الاستصحاب، امام خمينى(ره)، ص ۴- ۱.

[۲۴] (۱). تنقيح الاصول، ج ۴، ص ۹- ۸.

[۲۵] (۲). تنقيح الاصول، ص ۹.

[۲۶] (۳). الاستصحاب، امام خمينى، ص ۴.

[۲۷] (۱). العدّة ۲: ۷۵۸.

[۲۸] (۲). السيد المرتضى فى الذريعة ۲: ۸۲۹- ۸۳۲، و السيّد ابن زهرة فى الغنية(الجوامع الفقهية): ۴۸۶.

[۲۹] (۳). المحقق فى المعارج: ۲۰۶- ۲۰۸، و المعتبر ۱: ۳۲، و العلّامة فى مبادى الوصول: ۲۵۰ و ۲۵۱، و تهذيب الوصول: ۱۰۵، و نهاية الوصول(مخطوط): ۴۰۷.

[۳۰] (۴). الشهيد الأول فى الذكرى ۱: ۵۳، و القواعد و الفوائد ۱: ۱۳۲، و الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد: ۲۷۱.

[۳۱] (۵). المعالم: ۲۳۲- ۲۳۴.

[۳۲] (۶). العدّة ۲: ۷۵۷- ۷۵۸.

[۳۳] (۷). لم نعثر عليه بعينه فى المجاميع الحديثية من الخاصة و العامّة. نعم، ورد ما يقرب منه فى عوالى اللآلى ۱: ۳۸۰، الحديث الأول.

[۳۴] (۱). الوسائل ۱: ۱۵۷، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۶، و انظر الخصال: ۶۰۹- ۶۳۷.

[۳۵] (۲). العقد الطهماسبى(مخطوط): الورقة ۲۸.

[۳۶] (۳). الذخيرة: ۴۴ و ۱۱۵- ۱۱۶.

[۳۷] (۴). مشارق الشموس: ۷۶ و ۱۴۱- ۱۴۲.

[۳۸] (۵). كما فى الحدائق ۱: ۱۴۲- ۱۴۳، و الفصول: ۳۷۰، و القوانين ۲: ۵۵.

[۳۹] (۶). السرائر ۱: ۶۲.

[۴۰] سميعى، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصارى - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۴۱] (۱). الاستصحاب، امام خمينى(ره)، ص ۶- ۵.

[۴۲] (۲). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۱۰.

[۴۳] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۶- ۹.

[۴۴] (۲). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۱۱.

[۴۵] (۱). لم تقف علیه فی القوانین، نعم ذکر ذلک فی حاشیته، انظر القوانین(طبعة ۱۲۹۱) ۱: ۶، الحاشیة المبدوّة بقوله: « موضوع العلم هو ما یبحث فیه ... الخ».

[۴۶] (۲). هو صاحب الفصول فی الفصول: ۱۲.

[۴۷] (۳). کما فی الفصول: ۹، و مناهج الاحکام: ۱.

[۴۸] (۱). لاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۱- ۲.

[۴۹] (۱). همان مستند، ص ۶- ۹.

[۵۰] (۲). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۱۰- ۱۱.

[۵۱] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۸- ۹.

[۵۲] (۱). هو السیّد بحر العلوم فی فوائده.

[۵۳] (۲). فوائد السید بحر العلوم: ۱۱۷۶- ۱۱۷.

[۵۴] (۳). الوسائل، ۱: ۱۷۴، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحدیث الاوّل.

[۵۵] (۱). انظر الجواهر ۲: ۳۴۷.

[۵۶] (۲). الحبل المتین، ۳۷.

[۵۷] (۱). کذا فی بعض النسخ بدل« منها»:« عنه».

[۵۸] (۲). مشارق الشموس: ۱۴۲.

[۵۹] (۳). الذکری ۱: ۲۰۷، مع اختلاف فی بعض الالفاظ.

[۶۰] (۱). و هو« إبقاء ما کان».

[۶۱] (۲). هو المحقّق السبزواری فی ذخیرة المعاد: ۴۴.

[۶۲] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۶۳] (۱). العنوان منّا.

[۶۴] (۲). مثل المحقق فی المعتبر ۱: ۳۲، و الشهید الاوّل فی القواعد و الفوائد ۱: ۱۳۲، و الشهید الثانی فی تمهید القواعد: ۲۷۱، و الفاضل الجواد فی غایة المأمول(مخطوط): الورقة ۱۲۸، و المحدّث البحرانی فی الدرر النجفیّة: ۳۴، و الحدائق ۱: ۵۱.

[۶۵] (۱). هو المحقّق شریف العلماء المازندرانی، انظر تقریرات درسه فی ضوابط الاصول: خروج العدمیّات.

[۶۶] (۲). حاشیة شرح مختصر الأصول ۲: ۲۸۴، و نقل المصنّف(قدس سره) عبارة الشرح فی حاشیته علیّ استصحاب القوانین: ۵۱.

[۶۷] (۳). الرسائل الاصولیّة: ۴۲۴- ۴۲۵.

[۶۸] (۱). الاستشهاد من ضوابط الاصول: ۳۵۱.

[۶۹] (۱). انظر الرسائل الاصولیة: ۴۲۳.

[۷۰] (۲). انظر ما نقله العلامة فی نهایة الوصول(مخطوط): ۴۰۷.

[۷۱] (۳). انظر ما نقله العضدی فی شرح مختصر الاصول ۲: ۴۵۴.

[۷۲] (۴). کذا فی النسخ، و المناسب:« لاعتضادها»؛ لرجوع الضمیر إلی البیّنة.

[۷۳] (۵). منیة اللبیب؛ للعمیدی(مخطوط): الورقة ۱۸۱.

[۷۴] (۶). انظر المدارک ۲: ۳۸۷.

[۷۵] (۷). انظر الذریعة ۲: ۸۲۷، و العدّة ۲: ۷۵۲، و المعارج: ۲۱۰، و مبادئ الوصول: ۲۵۱.

[۷۶] (۱). المعارج: ۲۰۸.

[۷۷] (۲). انظر نهایة الوصول(مخطوط): ۴۲۴.

[۷۸] (۳). غایة المأمول(مخطوط): الورقة ۱۲۸.

[۷۹] (۴). الفوائد المدنیّة: ۱۴۳.

[۸۰] (۵). فی النسخ:« عدم التخصیص و التقیید»، و انظر الحدائق ۱: ۵۲، و الدرر النجفیّة: ۳۴.

[۸۱] (۶). أی التفتازانی، و قد تقدّم کلامه فی الصفحة ۲۸.

[۸۲] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۸۳] (۱). القوانین ۲: ۵۷.

[۸۴] (۲). فی بعض النسخ:« الکلیّة».

[۸۵] (۳). الفوائد المدنیّة: ۱۴۳.

[۸۶] (۴). الفوائد المدنیّة: ۱۴۸.

[۸۷] (۱). الفوائد الطوسیّة: ۲۰۸، و الفصول المهمّة فی اصول الائمّة: ۲۵۰.

[۸۸] (۲). ما بین المعقوفتین من المصدر.

[۸۹] (۳). مشارق الشموس: ۷۶.

[۹۰] (۱). هذا وجه ما ذکره من النظر فی کلام المحقّق القمی، المتقدّم.

[۹۱] (۲). مشارق الشموس: ۷۶.

[۹۲] (۳). ذخیرة المعاد: ۱۱۵ و ۱۱۶.

[۹۳] (۴). تقدّم کلامه فی الصفحة السابقة.

[۹۴] (۵). الرسائل الاصولیّة: ۴۲۵.

[۹۵] (۶). شرح الوافیة(مخطوط): ۳۲۹، و لکن لم نقف علی هذه الحاشیة فی الموضع المذکور فیما عندنا من نسخة مشارق الشموس، انظر المشارق: ۲۸۱.

[۹۶] (۱). لم ترد« شرعیا» فی بعض النسخ.

[۹۷] (۲). الوافیة: ۲۰۲.

[۹۸] (۳). انظر الصفحة ۱۲۱- ۱۲۴.

[۹۹] (۱). العنوان منّا.

[۱۰۰] (۲). المستصفی ۱: ۱۲۸.

[۱۰۱] (۳). الدرر النجفیّة: ۳۴.

[۱۰۲] (۴). فی(ر) و(ص) زیادة:« الشرعی».

[۱۰۳] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۰۴] (۱). لم نعثر علیه، و قیل: إنّه القمّی، انظر أوثق الوسائل: ۴۴۵.

[۱۰۵] (۲). المعترض هو صاحب الفصول فی الفصول: ۳۶۶.

[۱۰۶] (۱). المعارج: ۲۰۹- ۲۱۰.

[۱۰۷] (۲). انظر الصفحهٔ ۵۰ و ۱۶۹ فی المتن الاصلی.

[۱۰۸] (۳). مثل: الفاضل الجواد فی غایهٔ المأمول(مخطوط): الورقهٔ ۱۳۰.

[۱۰۹] (۴). المعالم: ۲۳۵.

[۱۱۰] (۵). الذریعهٔ ۲: ۸۳۰.

[۱۱۱] (۶). العدّهٔ ۲: ۷۵۶- ۷۵۸.

[۱۱۲] (۷). الغنیهٔ(الجوامع الفقهیّهٔ): ۴۸۶.

[۱۱۳] (۸). الذریعهٔ ۲: ۸۳۲.

[۱۱۴] (۱). المعارج: ۲۰۹- ۲۱۰.

[۱۱۵] (۱). العنوان منّا.

[۱۱۶] (۱). انظر الحدائق ۱: ۵۲ و ۱۴۳، و الدرر النجفیّهٔ: ۳۴.

[۱۱۷] (۲). کذا فی المصدر، و فی« ص»:« سببا مزیلا لتلک الامور»، و فی سائر النسخ:« سببا مزیلا لنقض تلک الامور»، و لا یخفی ما فیه.

[۱۱۸] (۳). الفوائد المدنیّهٔ: ۱۴۳.

[۱۱۹] (۱). أی: الفوائد المکیّهٔ.

[۱۲۰] (۲). الفوائد المکیّهٔ(مخطوط): الورقهٔ ۱۰۳، و حکاه عنه الفاضل التونی فی الوافیهٔ: ۲۱۲، و ورد هذا المضمون فی الفوائد المدنیّهٔ: ۱۴۳، أیضا.

[۱۲۱] (۱). شرح مختصر الاصول ۲: ۴۵۳.

[۱۲۲] (۲). یعنی به شارح الدروس، المحقّق الخوانساری، انظر الصفحهٔ ۲۲.

[۱۲۳] (۱). کذا فی النسخ، و المناسب:« رافعا له».

[۱۲۴] (۲). کما فی المعارج: ۲۰۶.

[۱۲۵] (۳). الذریعهٔ ۲: ۸۳۲ و ۸۳۳.

[۱۲۶] (۱). لم ترد« و هذا هو الذی- شرح الوافیهٔ» فی« ه»، و کتب فوقها فی(ص):« زائد». و انظر شرح الوافیهٔ(مخطوط): ۳۳۹.

[۱۲۷] (۲). لم ترد« التفصیل- إلی- دون الثانی» فی(ظ)، و ورد بدلها:« التفصیل بین الکلّی التکلیفی الغیر التابع للحکم الوضعی و غیره، فلا یعتبر فی الاوّل».

[۱۲۸] (۱). المعارج: ۲۰۹- ۲۱۰.

[۱۲۹] (۲). للوقوف علی سائر الاقوال، انظر« خزائن الاصول» للفاضل الدربندی، فن الاستصحاب، الصفحهٔ ۱۶- ۱۸ و ادّعی بعضهم: أنّ الاقوال ترتقی إلی نیّف و خمسین، انظر وسیلهٔ الوسائل فی شرح الرسائل للسیّد محمّد باقر الیزدی، الصفحهٔ ۱۲، من مباحث الاستصحاب.

[۱۳۰] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۳۱] (۱). العنوان منّا.

[۱۳۲] (۲). حکاه عنه فی المعالم: ۲۳۴ و ۲۳۵.

[۱۳۳] (۳). حکاه عنه الشیخ الطوسی فی العدّة ۲: ۷۵۶، و انظر التذکرة بأصول الفقه(مصنّفات الشیخ المفید) ۹: ۴۵.

[۱۳۴] (۴). انظر الذریعة ۲: ۸۲۹.

[۱۳۵] (۱). المعارج: ۲۰۶- ۲۱۰، مع اختلاف یسیر.

[۱۳۶] (۲). المعالم: ۲۳۵.

[۱۳۷] (۱). معارج الاصول، ص ۲۰۶- ۲۱۰.

[۱۳۸] (۱). معارج الاصول، ص ۲۰۶- ۲۱۰.

[۱۳۹] (۱). الاستصحاب امام خمینی، ص ۱۷- ۱۹.

[۱۴۰] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۴۱] (۱). العنوان منّا.

[۱۴۲] (۲). مبادئ الوصول إلی الاصول: ۲۵۱.

[۱۴۳] (۳). انظر الصفحة ۵۴ و ۸۲ فی النسخة الاصلی.

[۱۴۴] (۴). نهایة الاصول(مخطوط): ۴۱۰ و ۴۱۱.

[۱۴۵] (۵). المعالم: ۲۳۵.

[۱۴۶] (۶). غایة المأمول(مخطوط): الورقة ۱۳۰.

[۱۴۷] (۱). المعارج: ۲۱۰.

[۱۴۸] (۲). الذریعة ۲: ۸۲۹.

[۱۴۹] (۳). فی النسخ بدل« من»:« و».

[۱۵۰] (۴). المعارج: ۲۰۹.

[۱۵۱] (۵). المستصفی ۱: ۲۲۴، و لیس فیه مثال« الخارج من غیر السبیلین»، نعم حکی تمثیله بذلک فی نهایة الوصول، کما سیأتی فی الصفحة ۱۵۱.

[۱۵۲] (۶). کذا فی النسخ، و المناسب:« لتحقّقها»؛ لرجوع الضمیر إلی الطهارة.

[۱۵۳] (۷). الرسائل الاصولیّة: ۴۲۹، و الفوائد الحائریة: ۲۷۷.

[۱۵۴] (۸). الریاض(الطبعة الحجریّة) ۱: ۴۴۰، و ۲: ۴۴۱.

[۱۵۵] (۱). فی المصدر زیادة:« و القلب».

[۱۵۶] (۲). کذا فی التهذیب، و فی الوسائل:« علی جنبه».

[۱۵۷] (۳). التهذیب ۱: ۸، الحدیث ۱۱، و الوسائل ۱: ۱۷۴، الباب الاوّل من أبواب نواقض الوضوء، الدیث الاوّل.

[۱۵۸] (۴). طه: ۷.

[۱۵۹] (۵). الزمر: ۷.

[۱۶۰] (۶). النمل: ۴۰.

[۱۶۱] (۷). آل عمران: ۹۷.

[۱۶۲] (۸). الانعام: ۸۹.

[۱۶۳] (۹). یوسف: ۷۷.

[۱۶۴] (۱). فاطر: ۴.

[۱۶۵] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۲۱.

[۱۶۶] (۲). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۲۳.

[۱۶۷] (۱). وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۴۵، ح ۱.

[۱۶۸] (۱). طه: ۷.

[۱۶۹] (۲). زمر: ۷.

[۱۷۰] (۳). آل عمران: ۹۷.

[۱۷۱] (۴). انعام: ۸۹.

[۱۷۲] (۵). یوسف: ۷۷.

[۱۷۳] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۲۳- ۲۶.

[۱۷۴] (۲). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۲۴.

[۱۷۵] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۲۶- ۲۹.

[۱۷۶] (۲). الکافی، ج ۳، ص ۳۳.

[۱۷۷] (۱). تنقیح الاصول امام خمینی(ره)، ج ۴، ص ۳۱.

[۱۷۸] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۱۷۹] (۱). لم ترد« له» فی التهذیب و إحدی روایات الوسائل.

[۱۸۰] (۱). فی المصدر بدل« بالشک»:« الشکّ».

[۱۸۱] (۱). شرح الوافیة(مخطوط): ۳۶۱.

[۱۸۲] (۲). هذا التخیّل من شریف العلماء(استاذ المصنّف)، انظر تقریرات درسه فی ضوابط الاصول: ۳۵۴.

[۱۸۳] (۳). هذه الدعوی من شریف العلماء أیضا.

[۱۸۴] (۱). شرح الوافیة(مخطوط): ۳۶۱.

[۱۸۵] (۱). هذا الایراد محکیّ عن العلّامة المجلسی، انظر الحاشیة علی استصحاب القوانین للمصنّف: ۱۵۸، و فی شرح الوافیة:« ان الایراد نقله بعض الفضلاء فی رسالته المعمولة فی الاستصحاب عن المجلسی» انظر شرح الوافیة(مخطوط): ۳۵۶.

[۱۸۶] (۲). فی النسخ هکذا:« و لو کان اللام للاستغراق کان لاستغراق الافراد و کان».

[۱۸۷] (۳). و قد أشار إلی جملة منها مع أجوبتها الفاضل الدربندی فی خزائن الاصول، فنّ الاستصحاب، الورقة ۱۱.

[۱۸۸] (۱). الاستصحاب امام خمینی(ره)، ص ۴۱- ۴۵.

[۱۸۹] (۱). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۴۷.

[۱۹۰] (۲). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۴۴.

[۱۹۱] (۱). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۵۰.

[۱۹۲] (۲). همان.

[۱۹۳] (۱). مصباح الفقیه، کتاب الطهارة، ص ۶۱۹.

[۱۹۴] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۴۹- ۴۵.

[۱۹۵] (۱). الوسائل ۵: ۳۲۱، الباب ۱۰ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحدیث ۳.

[۱۹۶] (۲). الوافیة: ۲۰۶.

[۱۹۷] (۳). شرح الوافية(مخطوط): ۳۶۱.

[۱۹۸] (۴). مثل المحدّث البحرانی فی الحدائق ۱: ۱۴۳، و الوحيد بهبهانی فی الرسائل الصوليّة: ۴۴۲، و صاحب الفصول فی الفصول: ۳۷۰، و المحقق القمی فی القوانين ۲: ۵۸.

[۱۹۹] (۵). لم ترد:« من دون- إلی- الرابعة» فی بعض النسخ.

[۲۰۰] (۶). فی التهذيب:« ركع».

[۲۰۱] (۷). هی موثّقة إسحاق بن عمّار الآتية فی الصفحة ۶۶.

[۲۰۲] (۸). راجع الانتصار، ۴۹.

[۲۰۳] (۱). الوسائل ۵: ۳۱۸، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحديث ۳.

[۲۰۴] (۲). و هی موثّقة إسحاق بن عمّار الآتية فی الصفحة ۶۶.

[۲۰۵] (۳).« هذا» من بعض النسخ لكن شطب عليها، و المناسب إثباتها.

[۲۰۶] (۴). كذا فی النسخ، و لكن فی روايتی الوسائل و التهذيب بدل« صنعته»:« فعلته».

[۲۰۷] (۵). الوسائل ۵: ۳۱۸، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحديث ۳.

[۲۰۸] (۶). منهم السيد الطباطبائی فی الرياض ۴: ۲۴۰، و المحقّق النراقی فی مستند الشيعة ۷: ۱۴۶، و صاحب الجواهر فی الجواهر ۱۲: ۳۳۴، و أشار إليه المحقق فی المعتبر ۲: ۳۹۱، و العلّامة فی المنتهی(الطبعة الحجرية) ۱: ۴۱۵- ۴۱۶، و الحرّ العاملی فی الوسائل، ذيل موثقة إسحاق بن عمّار.

[۲۰۹] (۷). مثل: موثّقة اسحاق بن عمّار الآتية فی الصفحة ۶۶، و مثل: المروی عن قرب الإسناد:« رجل صلی ركعتين و شكّ فی الثالثة، قال يبنی علی اليقين ...»، انظر الوسائل ۵: ۳۱۹، الباب ۹ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحديث ۲.

[۲۱۰] (۱). الوافية فی اصول الفقه، ص ۲۰۶.

[۲۱۱] (۱). الكافی، ج ۳، ص ۳۵۱، تهذيب الاحكام، ج ۲، ص ۱۸۶، ح ۷۴۰، وسائل الشيعة، ج ۸ ص ۲۲۰، ج ۳.

[۲۱۲] سميعی، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۲۱۳] (۱). هذا الاحتمال من صاحب الفصول فی الفصول: ۳۷۱.

[۲۱۴] (۲). فی(ه):« يعنی».

[۲۱۵] (۳). فی(ت)،(ص) و(ظ):« لظواهر».

[۲۱۶] (۴). الدعوی من صاحب الفصول أيضا فی كلامه المشار إليه فی الصفحة السابقة، الهامش(۱).

[۲۱۷] (۵). انظر الصفحة ۷۴.

[۲۱۸] (۱). الاستصحاب، امام خمينی(ره)، ص ۵۴- ۵۶.

[۲۱۹] (۱). استدلّ بها- فيها عثرنا- الفاضل الدربندی فی خزائن الاصول، فنّ الاستصحاب، الورقة ۱۳.

[۲۲۰] (۲). كذا، و الصحيح:« اسحاق بن عمار» كما فی المصادر الحديثيّة.

[۲۲۱] (۳). الوسائل ۵: ۳۱۸، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحديث ۲.

[۲۲۲] (۴). الوسائل ۵: ۳۱۷- ۳۱۸، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحديث ۱، و فيه بدل« فابن علی الأكثر»:« فخذ بالاكثر».

[۲۲۳] (۵). مثل: الحرّ العاملی فی الوسائل ذيل الرواية، و الفاضل النراقی فی مستند الشيعة ۷: ۱۴۵.

[۲۲۴] (۱). الاستصحاب، امام خمينی(ره)، ص ۵۶- ۵۷.

[۲۲۵] (۱). الخصال: ۶۱۹، و الوسائل ۱: ۱۷۵- ۱۷۶، الباب ۴ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۶.

[۲۲۶] (۲). المستدرک ۱: ۲۲۸، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۴.

[۲۲۷] (۳). البحار ۲: ۲۷۲.

[۲۲۸] (۴). المناسب:« فی عدالته»، کما فی بعض النسخ و لکن شطب عليها.

[۲۲۹] (۱). مثل: الوحيد البهبهانی فی الرسائل الاصولية: ۴۴۰، و المحقّق القمی فی القوانين ۲: ۶۲، و الفاضل النراقی فی مناهج الاحكام: ۲۲۷.

[۲۳۰] (۲). وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۲۴۷، ح ۶.

[۲۳۱] (۳). بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۷۲.

[۲۳۲] (۱). خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال(رجال العلّامة الحلّی): ۳۸۹.

[۲۳۳] (۲). هو الوحيد البهبهانی فی الحاشية علی منهج المقال: ۲۶۴.

[۲۳۴] (۱). الاستصحاب، امام خمينی(ره)، ص ۵۸.

[۲۳۵] (۱). فی(الوسائل) زيادة:(أسأله).

[۲۳۶] (۲). الوسائل ۷: ۱۸۴، الباب ۳ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ۱۳.

[۲۳۷] (۳). و هی الصحاح الثلاثة لزرارة و موثّقة عمّار.

[۲۳۸] (۴). و هی روايتا الخصال و مكاتبة القاسانی.

[۲۳۹] سميعی، جمشيد، ترجمه متن و شرح كامل رسائل شيخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۲۴۰] (۱). تنقيح الاصول، ج ۴، ص ۶۴.

[۲۴۱] (۲). فوائد الاصول، ج ۴، ص ۳۶۶.

[۲۴۲] (۱). الاستصحاب، امام خمينی، ص ۵۶- ۶۰.

[۲۴۳] (۲). الاستصحاب، امام خمينی، ص ۶۰.

[۲۴۴] (۱). الوسائل ۲: ۱۰۹۵، الباب ۷۴ من أبواب النجاسات، الحديث ۱.

[۲۴۵] (۱). الوسائل ۲: ۱۰۵۴، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحديث ۴، و فيه:« كلّ شیء نظيف ...».

[۲۴۶] (۱). القوانين ۲: ۶۰.

[۲۴۷] (۲). فی الصفحة السابقة.

[۲۴۸] (۳). فی النسخ بدل« فيلزم- إلی- و لا جامع بينهما»:« و قد تفطّن للزوم هذا الاستعمال صاحب القوانين».

[۲۴۹] (۱). هو صاحب الفصول.

[۲۵۰] (۲). الفصول: ۳۷۳.

[۲۵۱] (۱). الوافية: ۲۰۷.

[۲۵۲] (۱). الوسائل ۱۷: ۹۱، الباب ۶۱ من أبواب الاطعمة المباحة، الحديث ۲.

[۲۵۳] (۱). الوسائل ۱: ۱۰۰، الباب ۱ من أبواب الماء المطلق، الحديث ۵، و فيه:« حتی يعلم».

[۲۵۴] (۲). أی موثّقة عمّار المتقدّمة فی الصفحة ۷۲.

[۲۵۵] (۳). التهذيب ۱: ۱۰۲، الحديث ۲۶۸.

[۲۵۶] (۱). العنوان منّا.

[۲۵۷] (۲). انظر الرسائل الاصولیّة: ۴۴۳، و القوانین ۲: ۵۲.

[۲۵۸] (۳). مشارق الشموس: ۷۶.

[۲۵۹] (۴). فی النسخ زیادة:« کما فی نواقض الطهارة، و الاقرب إلیه رفع ما له مقتضی الثبوت». و فی(ظ) بدل عبارة« هو رفع الهیئة- إلی- الأمر اثبات» هکذا:« هو رفع الأمر الثابت کما فی نواقض الطهارة و الاقرب إلیه دفع الأمر الغیر الثابت و منع مقتضیه و هو المسمّی بالمانع».

[۲۶۰] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۲۶۱] (۵). لم ترد« و البناء علی عدمه بعد وجوده» فی بعض النسخ.

[۲۶۲] (۶). فی نسخ بدل:« الرابع».

[۲۶۳] (۱). فی النسخ:« الأول»، و فی نسخة بدل:« الثالث».

[۲۶۴] (۲).« الاتّصال» من بعض النسخ.

[۲۶۵] (۳). فی النسخ بدل« لا یخفی»:« و الظاهر».

[۲۶۶] (۴). لم ترد« للأموات» فی بعض النسخ.

[۲۶۷] (۱). الوسائل ۵: ۳۳۶، الباب ۲۳ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحدیث ۱، و فیه بدل« فدخلت»:« ثمّ دخلت».

[۲۶۸] (۱). الوسائل ۵: ۳۲۹، الباب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحدیث ۱.

[۲۶۹] (۱). فی بعض النسخ:« فرده».

[۲۷۰] (۱). نسبته إلی المشهور باعتبار أن من جملة أفراد الإطلاق فی هذا القسم هو الشک فی المقتضی، و المصنّف لا یقول بحجیّة الاستصحاب فیه.

[۲۷۱] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۸۴.

[۲۷۲] (۱). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۹۷- ۹۹.

[۲۷۳] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۸۵- ۸۴.

[۲۷۴] (۱). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۱۰۵.

[۲۷۵] (۱). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۱۰۷.

[۲۷۶] (۲). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۸۵.

[۲۷۷] (۱). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۱۰۱.

[۲۷۸] (۱). رسائل، ابن سینا، ج ۱، ص ۴۶۶. حکمت متعالیه ملا صدرا، ج ۱، ص ۲۷۳- ۲۷۴.

[۲۷۹] (۲). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۱۰۲.

[۲۸۰] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۸۵- ۸۶.

[۲۸۱] (۲). شرح منظومه، ج ۲، ص ۶۵.

[۲۸۲] (۳). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۱۰۲.

[۲۸۳] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۲۸۴] (۱). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۱۱۳.

[۲۸۵] (۲). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۹۱- ۹۲.

[۲۸۶] (۱). المائدة: ۳.

[۲۸۷] (۲). الانعام: ۱۲۱.

[۲۸۸] (۳). الانعام: ۱۱۸.

[۲۸۹] (۱). الوسائل ۳: ۲۵۰، الباب ۲ من أبواب لباس المصلّی، الحدیث ۱، لکن فی جمیع المصادر الحدیثیة بدل« الذابح»:« الذبح».

[۲۹۰] (۲). فی بعض النسخ، زیادة:« معلّلا».

[۲۹۱] (۳). انظر الوسائل ۱۶: ۲۱۵، الباب ۵ من أبواب الصید، الحدیث ۲.

[۲۹۲] (۴). انظر الجواهر ۵: ۲۹۷- ۲۹۹.

[۲۹۳] (۱). قرآن کریم، سوره مائده، ۳.

[۲۹۴] (۱). قرآن کریم، سوره مائده، آیه ۳.

[۲۹۵] (۱). انظر مفاتیح الشرائع ۱: ۷۰، المفتاح ۷۸.

[۲۹۶] (۲). شرح الوافیة(مخطوط): ۳۶۵.

[۲۹۷] (۱). الانعام: ۱۴۵.

[۲۹۸] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۲۹۹] (۱). الفوائد المدنیة، ص ۱۴۳.

[۳۰۰] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۳۰۱] (۱). شفاء، طبیعیات، ج ۱، ص ۸۳- ۸۴؛ الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۶۱ تا ۶۴.

[۳۰۲] (۱). شفاء، طبیعیات، ج ۱، ص ۸۳- ۸۴، شرح منظومه، ج ۳، ص ۲۵۵.

[۳۰۳] (۲). الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۳۳، مباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۵۵۱- ۵۵۲.

[۳۰۴] (۱). الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۶۱ تا ۶۴.

[۳۰۵] (۲). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۱۱۳- ۱۱۵.

[۳۰۶] (۳). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۱۱۵.

[۳۰۷] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۱۱۷- ۱۱۸.

[۳۰۸] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۱۱۸- ۱۲۰.

[۳۰۹] (۱). تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۱۴۹- ۱۵۱.

[۳۱۰] (۱). هو الفاضل النراقی فی مناهج الاحکام.

[۳۱۱] (۱). مناهج الاحکام و الاصول، ص ۲۳۸.

[۳۱۲] (۱). مناهج الاحکام و الاصول، ص ۲۴۰.

[۳۱۳] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۳۱۴] (۱). الاستصحاب امام خمینی(ره)، ص ۱۲۲- ۱۲۴.

[۳۱۵] (۱). الاستصحاب، امام خمینی(ره)، ص ۱۳۰- ۱۳۱.

[۳۱۶] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

[۳۱۷] سمیعی، جمشید، ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری - اصفهان، چاپ: چهارم، ۱۳۸۷ ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فی سَبِيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان
تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶
وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com
تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱ ۵۳-۶۰۹۰به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹